

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון נ"ו
שבט - תשפ"ד

נכתב
ע"י אברכי
אופקים
ותפרח

קובץ מנורה בדרום

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

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה
054-8451833

עניי הגפן בעניי הגפן

קובץ מנורה בדרום מוקדש לכבוד ידידנו

הרה"ג **גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א**

מייסד וראש מכון גם אני אודך, ומח"ס גם אני אודך,

פרדס יוסף החדש על המועדים ושא"ס

לכבוד השמחה השרויה במעונו

באירוסים ביתו הכלה הצדקנית

חנה פריידא

עב"ג

החתן המופלג בתורה ויראת שמים טהורה

הבה"ח **נפתלי שוורץ בן הגאון רבי יצחק שליט"א**

יהי רצון שישרה הקב"ה שכינתו בביתם, ויתברכו בכל מילי דמיטב,

ברוחניות וגשמיות, ויזכו לבנות ביתם על אדני התורה והיראה,

ולראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצוות, אמן כן יהי רצון!

סימן טוב ומזל טוב

דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה די ככל אתר ואתר, את גליון **שבט** של קובץ **מנורה בדרום** - גליון נ"ו, המלא כרגיל בתורתם של בני התורה **ישבי ארץ הנגב**, אשר עמלים כתמיד על התורה ועל העבודה.

גליון זה מוקדש לכבוד ידידנו וידיד ה', הרה"ג **גמליאל הכהן רבינוביץ** נר"ו, מייסד וראש מכון גם **אני אודך**, ומח"ס גם **אני אודך**, פרדס יוסף החדש על המועדים, ושאר מאירים ומזהירים, לכבוד השמחה השרויה במעונו - באירוסיו ביתו הכלה הצדקנית **חנה פריידא** עב"ג החתן המופלג בתורה ויראת שמים טהורה, הבה"ח **נפתלי שוורץ** בן הגאון רבי **יצחק שליט** א.

יהי רצון שישרה הקב"ה שכונתו בכיתם, ויזכו לבנות ביתם על אדני התורה והיראה בדרך ישראל סבא, ולראות בנים וכני בנים עוסקים בתורה ובמצוות, אמן כן יהי רצון!

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

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

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

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים** ו**תפרח**. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה ובכרצון מכתבי תגובה אף **משאר אחב"י בכל מקומות מושבותיהם**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכל נושא בתורתנו הקדושה, ורצוי [אך לא חובה] **בדברי הלכה**. וכמובן, מלבד דברי מוסר, דרוש או אגדה, שאף שמעלתם בודאי רבה - לעת עתה אין זו הבמה להם.
- ♦ **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה ו**את שם הכותב**, וכן **כדאי** לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. וכן **כדאי** לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט העניינים העולים מן המאמר [ומומלץ מאוד לחלק את המאמר לפרקים עם כותרות ביניים, וכן עם אותיות לכל קטע - הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר].
- ♦ **כדאי לדעת** - ניתן לקבל בדוא"ל את הקובץ בכל חודש, וכן קבצים קודמים, בשליחת בקשה למערכת. ובס"ד גליונות רבים כבר נגישים בתוכנת **אוצר החכמה**.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו [אף ללא כוונה לשלוח תגובה לקובץ] יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם ירצו, יכולים לנסח בסוף מכתב תגובה

משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.

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

בברכת התורה,

מערכת קובץ **מנורה בדרום**.

תוכן העניינים

גנוזות

הרב יאיר דלויה

תשלום תשובות מכ"י השו"ת 'בית יעקב' מכמורה"ר יעקב הלוי זלה"ה, דיין ומו"ץ דמתא טיטואן שבמרוקו.....טו

מאמרי הלכה

הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

בגדרי תקנת ברכת הגומל.....לא

הרב יואל אמויאל

כשרות המאכלים.....לז

הרב גבריאל ארצי

חיוב הקדמת שלום לחבירו.....מוג

הרב ישראל יעקב ביטון

בדין הפרשת תרומה גדולה וחלה מן המוקף [ח"ב].....מוח

הרב גרשון גולד

בברכת הנובלות.....נג

הרב ישראל צבי גרינברג

נידונים בהלכות נזקי אש.....סד

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

עיונים בדיני אבן העזר.....עג

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

הערות בהלכות סעודה וברכת המזון..... עה

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

שמחה בליל יו"ט ראשון..... פה

הרב איתמר וינרב

הערות בספר חפץ חיים כלל ו' - בעניין איסור שמיעת וקבלת לשון הרע..... צא

הרב חיים חדד

האם מותר להניח כובע וחליפה על בימת בית הכנסת..... קג

הרב אליהו חדש

בענין ספק בתליה, ותליה בדבר שאינו ידוע..... קיב

הרב משה חליוה

בהא דנשים מברכות ברכות התורה לפי שחייבות ללמוד הדינים השייכים להם..... קבה

הרב אבינעם טאובנר

אם עוסק במניעה מעבירה חשיב עוסק במצוה (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)..... קכט

הרב ערן כברה

בענין האם אדם שנהרג מחמת היותו יהודי הוי בכלל הרוגי מלכות שאין בריה יכולה לעמוד במחיצתן..... קלו

הרב אוריאל כהן

האם מותר בשבת להסיר מסטיק שנדבק לבגד..... קנו

הרב אביחיל לוי

בביאור מצות ברכת המזון..... קסא

בביאור האיסור לברך ברכת המזון שלא במקום שאכלקסח

הרב יצחק צבי ליבוביץ

"לא תוציא מן הבשר; מן הבית חוצה, ועצם לא תשברו בו" (יב, מו) קעב

הרב יאיר מינקוס

בדיני ברכה על פירות מורכבים..... קעו

הרב מאור מרציאנו

תשובה בענין נתכוין להרוג מחבל והרג ישראל לענין גלותקפא

הרב נריה מרציאנו

ברכת הטוב והמטיב על יין..... קפד

הרב און אברהם הכהן סקלי

'האותיות שאלוני' - מסורת צורת האותיות הספרדית [חי"ו] קצו

הרב חיים פנחסוב

מצות 'ידיעת התורה' [פרק א' - בגדר מצות 'ידיעת התורה'] ריד

הרב מרדכי פרוש

כמה חידושים וספקות בהלכה..... רכו

הרב אברהם ישעיהו קשש

'לאסוקי שמעתתא' - מסכת בבא קמא [חלק ב'] רלא

חמשים ושיש - מי יודע? רמו

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

אם צריך להפסיק באמצע שמונה עשרה בשמייעת אזעקה והמסתעף עוד שו"ת
בעניי מלחמה רמט

הרב חן ריחניאן

ביאור שתשלום בכ. אשראי אינו נחשב הלואה. ודין עמדות משיכת מזומנים -
A. T. M. רנח

הרב ניסן רייך

בדין פת של עכו"ם נקיה ופת של ישראל קיבר רסח

הרב נתנאל שואט

בענין איסור אכילה קודם שיתן מאכל לבהמתו רעו

הרב משה אהרן שטיין

הערה מעשית בענין חיתוך עוגות בשבת רפ

הרב שרון שרפי

בענין שחרור מחבלים בכדי להציל חטופים רפד

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב יוסף אביטבול רצט

בישולי עכו"ם בתנור חשמלי

מכתב ב'

הרב גבריאל ארצי שב

א. תפלות אברהם אבינו על אחרים ♦ ב. תפילת אברהם אבינו על פרעה ♦ ג. בעניין
ההשתדלות על ידי תפילה ♦ ד. שבת היא מלזעוק

מכתב ג'

הרב גרשון גולד - הרב און אברהם הכהן סקלי שיז

בענין צד"י הפוכה

מכתב ד'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין שי

תגובה בענין חיוב נזיקין בתאונות דרכים

מכתב ה'

הרב אלישע כהן לוין שיב

בענין חיובי נזקין בתאונה שע"י בלימה פתאומית באמצע נסיעה

מכתב ו'

הרב קלמן מאירסון שיג

זהירות בתפירת בתי התפילין

מכתב ז'

הרב עמנואל מולקנדוב שטז

קבלת שבת בהדלקת הנרות וברכתם

מכתב ח'

הרב מרדכי פרוש שמב

בהמה שנפלה לשדה חבירו





גנוזות



הרב יאיר דלויה

הר-ברכה

תשלום תש' מכ"י השו"ת 'בית יעקב' מכוהר"ר יעקב הלוי זלה"ה, דיין ומו"ץ דמתא טיטואן שבמרוקו

שאלות ותשובות אשר כתב המקובל האלדי החה"ש והכולל החסיד
ועניו הדיין ומצוין ככוהר"ר יעקב הלוי זלה"ה, דיין ומו"ץ דמתא טיטואן
שבמרוקו. ונעתקו מכ"י מו"ה יוסף טולידאנו זלה"ה, מחו"ר מכנאס.

מפתחות

מבוא ותולדות רבינו המחבר

סימן א - כשאין כהנים ואומר הש"ץ 'ברכנו בברכה המשולשת בתורה' אם צריך לומר
פסוק 'ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם'.

סימן ב - מתי הכהנים מסתובבים כלפי העם אם קודם ברכת 'אשר קדשנו בקדושתו של
אהרן' או רק קודם שמתחילים לומר 'ברכה', והמנהג בזה.

סימן ג - עלה לתורה וקרא בפסוק מאוחר יותר, אם כשחוזר לקרוא בפסוק הנכון, צריך
לברך שנית ברכת התורה.

סימן ד - טעם אמירת מזמור 'למנצח... אלהים יחוננו ויברכנו' בין פסח לעצרת.

סימן ה - מדוע אמירת השכיבנו אינה הפסק בין גאולה לתפילה.

סימן ו - אם צריך הש"ץ לפסוע ג' פסיעות בסוף חזרת הש"ץ.

באייר ה'ת' (1640) שלח מכתב למו"ה
שאל סירירו בדבר שבועת אלמנה,

ומזכיר שם את מנהג טיטואן שהיה מונהג
מימות מהר"י בן זמרא.¹ שימש ברכנות עם
מו"ה אברהם בן זמרא שנלב"ע בחודש אדר

**תולדות רבינו יעקב הלוי זלה"ה בעל
שו"ת בית יעקב**

נראה שרבינו נולד לא יאחר משנת
ה'ש"ס.² שימש כשליח ציבור בעיר
אחת במערב, ואח"כ עבר לטיטואן.³

א. מכיוון שידוע שהיה דיין שני בבית דינו של מו"ה יצחק אבודרהם (ראה להלן), והדיין השלישי בבית הדין היה
מו"ה חנניה ארובאש, וא"כ מסתבר שמו"ה חנניה לא היה יותר מבוגר מרבינו. והנה מו"ה חנניה נקרא 'הה"ר'
כבר בשנת ה'שע"ט, ע"י מו"ה שמואל בן דנאן (ע"י תקנות חכמי פאס מהד' תשע"ג עמ' תשיג). הרי שמסתבר
שמו"ה חנניה נולד לכל הפחות בשנת ה'ש"ס (והיה לפחות בן 19 בזמן שהתכתב עם רבי יעקב בן דנאן), וא"כ
רבינו שהוא היה דיין שני וכנראה מבוגר יותר ממו"ה חנניה, מסתבר שגם הוא לא נולד מאוחר משנת ה'ש"ס.
ב. ע"י בקובץ התשובות להלן בסימן א': "ואמרת שמעולם לא הייתי אני נוהג לאומרו בכל אותן הימים שהייתי
ש"ץ בעירכם... לא נהגתי לאומרו כל אותו זמן שהייתי נוהג שם השליחות". משמע שאח"כ עבר לעיר אחרת,
ומכיוון שידוע שרבינו היה מדייני טיטואן, יש להניח שהיה ש"ץ בעיר אחת במערב ושוב חזר לטיטואן.
ג. נדפס ב'תקנות חכמי פאס' (מהד' תשע"ג) עמ' תקקג, חלק הנספחים תעודה כ.

דנאן ומו"ה שאול סירירו זצ"ל בדין אחד, והשיבוהו שדין זה סברא. וכן ראיתי ג"כ שכתב הרב כמוהר"ר יעקב הלוי בחיבורו בית יעקב כ"י. וראיתי הרב הנז' חותם במכתב ששלח לחכמי פאס בשנת אבקש"ה טוב ליצירה". עכ"ל המלכי רבנן.

והנה מ"ש הרב 'מלכי רבנן' כי רבינו יעקב הלוי חתם על פס"ד משנת תע"ו, הוא לא נכון. וכך לשון הרב 'ויאמר יצחק' (ח"ב סי' קעז, דף קנא): "כמו שמצינו בפס"ד א' להרב המופלא כמוהר"ר חסדאי אלמושינו זצוק"ל בשנת התע"ו ליצירה שכתב וז"ל: ועד השלישי אני בא שכבר פסקו ב' צנתרות הזהב מופת הדור והדרו ה"ה החכם השלם החסיד העניו המקובל האלהי מורינו כמוהר"ר יעקב הלוי ושני שבקדושה מורינו החכם השלם הדו"מ כמוהר"ר חנניה ארובאס זצוק"ל ועל פיהם אנו חיים". הרי שמו"ה חסדאי אלמושינו רק מצטט פס"ד קדום שלהם, ואדרבה מזכירם בברכת המתים בשנת תע"ו. כמו כן מפסק הדין הנ"ל המובא ב'ויאמר יצחק' נראה שמכיוון שרבינו חתום ראשון, הוא היה אב בית הדין של טיטואן (אחר פטירת רבי יצחק אבודרהם).^ד

ה'ת"ז.^ה נכון לשנת ה'ת"ג, כיהן כדיון שני בטיטואן בבית דינו של מו"ה יצחק אבודרהם, שני לו הוא רבינו, שלישי לו הוא מו"ה חנניה ארובאס.^ו רבינו נודע בפסק דינו המיוחד בדין חזקת ישוב בו הוא חותם ראשון יחד עם מו"ה חנניה ארובאס.^ז כמו כן ביסס כמה ממנהגי הטרופות של טיטואן.^ח

בנוסף רבינו עסק בחכמת הקבלה, וחיבר פיוטים וקניות, וז"ל המלכ"ר:^ט "מו"ה יעקב הלוי זצ"ל. רמו"ץ בטיטואן, והיה מקובל גדול, וחיבר שו"ת בית יעקב כ"י ויש ממנו קניות ופיוטים בדפוס ובכ"י. ויש אתנו במערב פזמון לפטירת מרע"ה שנוהגים לאומרו ביום ז' באדר קודם תפלת המנחה, ותחלת הפזמון הוא היום נלקח וכו'. ומקורו נדפס בספר אהבת הקדמונים דף י"א והוא סימן יעקב הלוי חזק, ואפשר שהרב הנז' הוא שחיברו. הרב הנז' נזכר בשו"ת אשר לשלמה סימן כה והוא חי במאה ה'ו והה'. ובשו"ת ויאמר יצחק ח"ב דף קנ"א יש ממנו פס"ד זמנו שנת תע"ו וחתום עמו מו"ה חסדאי אלמושינו. וכתוב על מהר"י הנזכר: המקובל האלהי מורינו. וראיתי בשאלה א' למו"ה חנניה ארובץ זלה"ה ומו"ה יעקב אבן

ד. ראו מלכי רבנן דף יג, א, בערך מו"ה אברהם אבן זמרא: "הרב הנז' שמש ברבנות עם ר' יעקב הלוי ור' חנניה ארובאץ".

ה. ראו מלכי רבנן דף מא, ב בערך מו"ה חנניה ארובאץ: "עוד ראיתיו חותם במכתב השלוח מטיטואן לחכמי פאס בש' אבקש"ה ליצירה וחותם ראשון הוא מוהר"ר יצחק אבודרהם ואחריו מו"ה יעקב הלוי ואחריו מוהר"ח הנז' ז"ל". וכיו"ב כתב שם בדף עו, א, בערך מו"ה יצחק אבודרהם.

ו. עי' ויאמר יצחק ח"ב סי' קעז; שארית הצאן ח"ב סי' רכג; 'מקבציאל' חלק ל, עמ' קסב חלק חק ומשפט סי' ב.

ז. עי' ויאמר יצחק ח"א יו"ד סי' מג, שהביא משם מו"ה יעקב הלוי מנהגי טריפות השונים ממנהג פאס, מוזכר פעמיים בתשובה זו. ועיין עוד שם בלקוטי דיני שחיטה וטריפות אות נג.

ח. דף סח, א בערכו.

ט. וכן נראה ממה שהוסיפו לתארו את תואר "הכולל", שהוא כינוי לאב בית הדין. עי' למשל בכ"י הספרייה הלאומית של צרפת, פריס, צרפת Ms. hebr. 871 עמ' 214: "החכם השלם הדיון המצויין האלוף הכולל כמה"ר יעקב הלוי זלה"ה". וכן מתאורו של תלמידו מו"ה יצחק ארובאץ, עי' להלן בסמוך. וכן מתאורו של תלמידו של מו"ה יעקב ששפורטש שצינו כראשון לחכמי טיטואן, ראה להלן.

של מו"ה יעקב ששפורטש שרבינו עיין ודן בפסקי הדין של מו"ה יעקב ששפורטש.

חתימת רבינו מובאת בתקנות חכמי מכנאס (ח"ב עמ' תשע).

ולכאורה ניתן היה לומר שמדובר ברבי יעקב הלוי אחר שאינו רבינו. אך כבר כתב תלמיד מו"ה יעקב ששפורטש על רבו שהיה מתכתב עם מו"ה יעקב הלוי מטיטואן, וז"ל (ציצת נובל צבי ח"ג עמ' 230 א): "כי שמעתי מפי מורי נר"ו והראה לי קונדריסיו ופסקיו שכתב לרבי תיטואן אשר מאריות גברו היום כמו כ"ד שנים, ותשובת הנשר הגדול כמוהר"ר יעקב הלוי ז"ל, ותשובת הארי דבי עילאי כמוהר"ר אברהם בן זמרה ז"ל". וא"כ מסתבר שלזה התכוון מו"ה יעקב ששפורטש במכתבו לעיל (ציצת נובל צבי ח"ב עמ' 160 ב) שכתב שרבי יעקב הלוי היה מדקדק "כאשר היה רואה פסקי הן בדיני ממונות הן בדיני גיטין וקידושין". הרי שמדובר באותו רבי יעקב הלוי מטיטואן שהוא רבינו.⁷

נציין שמכתבו של תלמידו של מו"ה יעקב ששפורטש הנזכר לעיל, נחתם בשנת תכ"ט. וציין שלפני כ"ד שנה מורו רבי יעקב ששפורטש התכתב עם רבינו יעקב הלוי מטיטואן, באופן שהיה מדובר בשנת ה'ת"ה. הרי שרבינו יעקב הלוי נפטר בין שנת ה'ת"ה

רבינו היה רבו של מו"ה יצחק [בן מו"ה חנניה] ארובאש שכתב עליו בתחילת ספרו 'שיר ידידות': "אקוד ואשתחזה אפיים וידי פרושות השמים. אל מול פני המנורה הטהורה אוריין ובר אבהן [ה]חכם השלם הדיין המצויין הכולל מורי ורבי ה"ר יעקב הלוי זלה"ה והחכם השלם אחרון אחרון חביב מלמד להועיל מורי ורבי ה"ר אברהם אלמושנינו ישמרהו השומר אמת לעולם".⁸ ומכאן ניתן ללמוד שרבינו היה ראש ישיבה, ולכן מכנהו מו"ה יצחק ארובאש בתואר 'מורי ורבי'.

רבינו נפטר לפני שנת ה'תכ"ז, כפי שהעיד מו"ה יעקב ששפורטש במכתבו לאחיינו של רבינו הלא הוא מו"ה יוסף הלוי, וז"ל (ציצת נובל צבי חלק שני עמ' 160 ב): "והיה לך לדקדק בפסקי ולעשות ממנו עיקר כמו שהיה עושה רבך ודורך החכם השלם הרב המובהק הכולל כמוהר"ר יעקב הלוי נ"ע כאשר היה רואה פסקי הן בדיני ממונות הן בדיני גיטין וקידושין" ושם (עמ' 162 א) חותם את מכתבו בשנת "בכה תבכ"ה לפ"ק" כלומר שנת ה'תכ"ז.⁹ כמוכן עולה מתיאורו

7. כ"י ספריית בית המדרש ללימודי יהדות, ניו יורק, ניו יורק, ארצות הברית Ms. 7038 דף ג ע"ב, עמ' 7 בעמוד הדגיטאלי.

8. והנה מו"ה יצחק ארובאש הנ"ל חיבר ספר 'זבחי צדק' (תכ"ב) וספר 'אמת ואמונה' (תל"ג) ושם נדפס שיר לכבוד המחבר, מאת מו"ה יעקב הלוי בן משה, אלא שאין זה רבינו, שהרי בשנת תל"ג שם נזכר בברכת החיים, אך רבינו נפטר לפני שנת תכ"ז, כמו שנכתוב להלן.

9. ואין לומר שאולי הכוונה לצרף גם את תיבת בכ"ה לחשבון, וא"כ תהיה זו שנת תנ"ד. זה אינו. חדא, שהרי בספר הסימון הוא רק על תיבת 'תבכה'. ועוד, שהרי במכתב הסמוך לו (שם עמ' 162 ב) מתואר ששכתי צבי עדיין חי אלא שהתאסלם. דבר זה מתאים רק לשנת תכ"ז, ולא לשנת תנ"ד שאז כבר נפטר ששכתי צבי (שנפטר כבר בשנת תל"ז).

10. וכן הסיק י' תשבי בהערתו לס' ציצת נובל צבי ח"ב עמ' 160 ב הערה 2: "כנראה הכוונה לר' יעקב הלוי מטיטואן, הנזכר בנר המערב".

'תקנות חכמי פאס',^{כב} וכן נעתקו בכתבי יד שונים, כדוגמת כתב יד 'דברי בתראי'.^{כג} וכן מו"ה יעקב ן' מלכא העתיק בגליון השו"ע שלו קיצור פסק של רבינו בעניני טריפות.^{כד}

תשלום התשובות מכ"י מו"ה יוסף טולידאנו

בס' מן הגנוזים חלק יד עמ' שטז, ציין לכ"י 'בית יעקב' בכתבתו של מהרח"ט דסאלי בכ"י הספרייה הלאומית, ירושלים, ישראל Ms. Heb. 28°1469. נציין כי כתי"ז זה של המהרח"ט דסאלי היה למראה עיניו של מו"ה יוסף טולידאנו, ופעמים שהעיר עליו הערות בשולי הגליון.^{כה} בכ"י זה חסרים תשובות רבות, חלקן קטועות, וחלקן לא הועתקו מראש כפי שציין המעתיק בעצמו.

לשנת ה'תכ"ז. ורגלים לדבר כי רבינו לא היה בחיים כבר בתמוז ה'ת"ו.^{כז}

בקובץ 'קרבן בן שמן' עמ' יב כתב: "מהר"ר יעקב הלוי ז"ל... ואפשר שממנו הוא השיר לכבוד שבת המתחיל 'להודות מה טוב כהיום לה' כי שבת היום', ועוד תוכחה שנביא לקמן המתחלת 'יחידה לבית אל לכה'.^{כח}

הספר 'בית יעקב'

ספר השו"ת של רבינו 'בית יעקב' היה ידוע אצל חכמי המערב, ומזכירים אותו מו"ה יעקב אבן דנאן,^{כט} מו"ה יצחק ביבאס,^ל מו"ה משה טולידאנו,^{לא} מו"ה יוסף בירדוג'י,^{לב} מו"ה יוסף טולידאנו,^{לג} ומו"ה רפאל יעקב בן סמחון.^{לד} מעט מכתבי רבינו ראו אור בספר

יד. יש מקום לשער כי כבר בתמוז ה'ת"ו לא היה בחיים, הואיל וישנה תקנה החתומה ע"י חכמי טיטואן הלא הם מו"ה חנניה ארובאש ומו"ה אברהם ן' זמרא, ומו"ה חיים ביבאש, (נדפסה בס' 'נוהג ולך' עמ' לח מהד' תשע"ח בסוף ספר 'מים חיים – מים קדושים') ורבינו לא נזכר בין מתקני התקנה. והנה רבינו היה חותם לפני מו"ה חנניה ארובאש, וכאן מו"ה חנניה ארובאש חותם ראשון, ולכן נראה שבזמן זה כבר נפטר רבינו, והתמנה תחתיו מו"ה חנניה ארובאש.

מז. וכן בכ"י ספריית עץ חיים, אמשטרדם, הולנד D 10 47 עמ' 149 (עימוד דיגאטלי), הובא פיוט מכמהור"ר יעקב הלוי לשאלת מטר: "אדון האדונים שוכן מעונים", והוא פיוט על סדר הא"ב. ואפשר שרבינו הוא בעל הפיוט. וראו עוד כ"י מכון בן צבי, ירושלים, ישראל Ms. 2880.

מז. הביא דבריו מו"ה שלמה אבן דנאן בשו"ת 'אשר לשלמה' לקוטים בסוף הספר אות מ' ס"ק כה.

יז. ראו שו"ת נר מערבי קונטרס הטרפיות ס"י עו.

יח. ראו השמים החדשים סימן פג.

יט. ראו כתונת יוסף ח"ב דף לא, ב; דף מח, ב. ושם ח"ג דף עח, א.

כ. הוא המעתיק של התשובות המובאות בקונטרס זה.

כא. ראו ספר 'בת רבים' דף כג, א.

כב. מהד' תשע"ג עמ' קצח.

כג. כ"י ספריית כל ישראל חברים, פריס, צרפת Ms. 337 דפים סה, סו, העתיק מתשובות בית יעקב סימנים י', ל"ד. (ע"י נר המערב עמ' קמט הערות סב-ג).

כד. כ"י ייווא, המכון למחקר יהודי, ניו יורק, ניו יורק, ארצות הברית Ms. 370 עמ' 2 (עימוד דיגאטלי) וז"ל: "פסק הרב הגדול כמהור"ר יעקב הלוי זלה"ה שאם יש עוקץ בצלע הנשבר ונכנס בתוך בשר הריאה הסרוכה, צריך לעשות בדיקה לריאה והיא עדיין אחוזה בצלע, ולא יסיר הסרסא כלל ע"כ. ודוקא בגב האונה ע"ך מ"ך בש"ע י"ד של הרב מוהריב"ם". עוד נציין שבכ"י הספרייה הלאומית של צרפת, פריס, צרפת Ms. hebr. 871 עמ' 214 ישנה העתקה של תשובת רבינו יעקב הלוי מסימן כב [שנשמטה מכ"י מהחר"ט דסאלין בענין ניקב טרפש הכבד. ונדפס בשו"ת נר מערבי קונטרס הטרפיות ס"י עו.

כה. ראו בכ"י מהרח"ט דסאלי סימן קי"ג הערת מו"ה יוסף טולידאנו החתומה על ידו בשולי הגליון.

מפסקיו מספר פעמים, והכריעו על פי דברי הראשונים ז"ל. וכן נראה מרבינו שלא ראה עצמו מחוייב לפסקי השו"ע.^{כז} כמוכן, רבינו לא מכנה את רבי יוסף קארו בתואר 'מר"ן', אלא בתואר 'מהר"י קארו', ונדמה שכן הייתה הגישה אצל יתר חכמי הדור.^{כח}

סדר התשובות לפנינו:

התשובות לפנינו נעתקו על פי סדר העתקת מו"ה יוסף טולידאנו:

סימן א - סימן מט בשו"ת המקורי.^{כט}

סימן ב - סימן ס בשו"ת המקורי.

סימן ג - סימן מ בשו"ת המקורי.

סימן ד - סימן כא בשו"ת המקורי.

סימן ה - סימן מח בשו"ת המקורי.

סימן ו - סימן כ בשו"ת המקורי.

לאחר מכן, ציטט מו"ה יוסף טולידאנו משו"ת מקום שמואל סי' עז, שהביא בתוך דבריו תשובת מספר 'בית יעקב', אך אחר הבדיקה אין מדובר ברבינו, אלא מדובר ברבי יעקב בן שמואל מצויזמיר (שגם הוא כתב שו"ת בית יעקב), וכנראה שטעה מו"ה יוסף טולידאנו שחשב שהמצוטט בשו"ת מקום שמואל הוא רבינו. אמנם ברור שהשאלות והתשובות הקודמות

[בכ"י זה מזכיר קצת מחכמי המערב, כדוגמת מו"ה יוסף ביבאש, מו"ה יונה דוראן ואחיו מו"ה אהרן דוראן, מו"ה שאול סירירו, ומו"ה חנניה ארובאש].

כתב היד ממנו נעתק קונטרס זה, הוא כת"י מו"ה יוסף טולידאנו שבקטלוג ברומר לכתבי יד בספרות רבנית, ניו יורק, ניו יורק, ארצות הברית Rab. 2559. מעמ' 440 ואילך העתיק רבי יוסף הנ"ל תשובות מספר בית יעקב למו"ה יעקב הלוי.

תשובות אלו שבקונטרס דלהלן באו ממש כמשלימות את כת"י מהרח"ט דסאלי. שכן התשובות שבקונטרס שלפנינו נשמטו מכ"י מהרח"ט דסאלי, זולת סימן ג' בקונטרס הזה, שנמצא בכ"י שם בסימן מ'. אלא שבכ"י המהרח"ט דסאלי התשובה נקטעה בסופה, וכעת ב"ה מצאנו את התשובה המליאה מכת"י מו"ה יוסף טולידאנו.^{כו}

בקובץ 'בהתאסף' (14, ניסן תש"פ) כתב שו"ת בית יעקב מונה ב' כרכים.

מאפייני הפסיקה

ספרותם ההלכתית של חכמי המערב בשנות הש' ותחילת שנות הת' קובעת ברכה לעצמם. שכן, בימים אלו רבותינו לא ראו עצמם מחוייבים לדעת מר"ן, ועל כן נטו

כו. ולדוגמא בקונטרס שלפנינו סימן ב' לקוח מספר 'בית יעקב' סימן ס'. אולם בכ"י מהרח"ט דסאלי השמיט שאלה זו, כפי שכתב: "שאלה נ"ט וס' וס"א וס"ב נשמטו".

כז. וכן משמעות דבריו בקונטרס התשובות לפנינו בסימן ג' שמשמע שנוקט כדעת מור"ם, ע"ש.
כח. ראו 'תקנות חכמי פאס' מהד' תשע"ג בחלק 'תשובות חכמי פאס'. ונציין לדוגמא את מו"ה סעדיה ק' דגאן בפס"ד משנת הת"י, כינה את רבי יוסף קארו בתואר "הרב מהר"י קארו" ולא בתואר מר"ן (שם סי' צה עמ' תתידי) וכן נהג מו"ה שמואל אבן דגאן (שם סי' עד, עה, עז ועוד פעמים רבות שמביא את רבי יוסף קארו ולא מכנהו בתואר מר"ן).

כט. יש להעיר כי בשו"ת בית יעקב בהעתקת מהרח"ט דסאלי מופיעה שאלה מ"ט העוסקת בנידון אחר ממה שמופיע בסימן א' בקונטרס לפנינו. ואפשר שהייתה טעות בהעתקה וסימן א' דידן הוא מסימן אחר.

התודה והברכה למו"ה יוסף פרץ שליט"א שהואיל לעבור על קונטרס זה והעיר הערות מחכימות, תהי משכורתו שלימה מעם ה'.

הינן אכן מרבינו, שכן התשובות דלעיל לא מופיעות כלל בשו"ת הנזכר. וכן ברור הדבר ממה שציין מו"ה יוסף טולידאנו בתחילת דבריו שהוא מעתיק "מספר בית יעקב למהר"י הלוי".



תשלום שו"ת 'בית יעקב' למרנא ורבנא מהר"ר יעקב הלוי זלה"ה

בסי' הנז' נראה שלדעת רב עמרם ז"ל אין לאומרו וכדעת רש"י ז"ל. ואף שכתב הטור דעת רב עמרם על דברי רש"י ז"ל בלשון 'אבל' שנראה כחולק, כבר יישבו דבריו מהר"י קארו ז"ל תראנו משם. ודבריו מוכיחים כן בהדיא שכתב: אבל רב עמרם ז"ל כתב, ואם אין שם כהנים או' אלהינו ואלהי אבותינו עד 'שלם' דמשמע עד 'שלם' ותו לא. ואע"ג דבסיפרי הטור שלנו כתוב בהם עד שלם וכו', נ"ל שתיבת וכו' האחרונה ט"ס היא, ובספר שהיה לו למהר"ק לא היה כתוב וכו'. ועל פי הדעות האלה לא נהגתי לאומרו כל אותו זמן שהייתי נוהג שם השליחות.

אמנם זה לי ימים הרבה שחזרתי מסברא זו וראיתי שנכון לאומרו, יען כי מצאתיו בדברי הרמב"ם ז"ל וז"ל פרק ט"ו מהלכות תפלה וברכת כהנים: ואם אין להם כהן כלל, כשיגיע ש"ץ לשים שלם או' אלדינו ואלדי אבותינו וכו' יברך וכו' יאר וכו' ישא וכו' ושמו את שמי על בני יש'

קצת שאלות ותשובות העתקתי אותם מספר 'בית יעקב' למהר"י הלוי זצ"ל.

[סימן א]

שאלה מ"ט. וז"ל: וששאלת על מה שמצאת בפסקי מהר"י קארו ז"ל בשולחנ' שיש לומר ברכת כהנים שאו' ש"ץ פסוק "ושמו את שמי" וכו' ואמרת שמעולם לא הייתי אני נוהג לאומרו בכל אותן הימים שהייתי ש"ץ בעירכם.

תשובה. כדברך כן הוא שמעולם לא נהגתי לאומרו, והייתי נסמך על דעת רש"י ז"ל וכמ"ש בעל המנהיג בשמו. וכתבו הטור בא"ח סי' קכ"ז בסוף הלכות תפלה. והיה נ"ל טעמו נכון ומסתבר טפי, שאמר שכבר בקשנו ברכנו בברכה וכו' ומה לנו להוסיף עוד "ושמו את שמי", וכשם שאין אנו או' בפסוק "כה תברכו" כן אין לנו לומר פסוק "ושמו את שמי" ששניהם לשון צואה ולא לשון ברכה. וזהו דעת בעל המנהיג ג"כ שהביא דבריו של רש"י ז"ל. גם מדברי הטור

ל. שו"ע סי' קכז ס"ב: "אם אין שם כהנים אומר שליח ציבור אלהינו ואלהי אבותינו ברכנו בברכה המשולשת וכו' ואני אברכם".

נהוג לאמרו מהיום הזה והלאה, כי כן ראוי לנהוג. לא [הערת מו"ה יוסף טולידאנו: וכן פסק בס' חסידים סי' תת"ד ע"ש].

[סימן ב']

שאלה ס' כתב הרב הנז' וז"ל: ושאלת על מה שכתב הטור סימן קכ"ח בהלכות נשיאות כפים, כשמחזירין הכהנים פניהם כלפי העם מברכים אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וכו' ושכן פסק מהרי"ק ז"ל בשולחנו, ושם בחיבורו הגדול הורה דין זה בפרק ואלו נאמרין, אמר ר' יצחק: לעולם תהא אימת צבור עליך, שהרי כהנים פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי השכינה, ועלה בדעתך שדבר זה מוסכם, ותמהת עלי שאני לא הייתי נהוג כן כי מעולם לא היו כהנים מחזירין פניהם כשהיו מברכים אותה ברכה דאשר קדשנו בקדושתו של אהרן וכו' עד שמתחילים לברך את העם יברכך.

תשובה. כן נהגתי וכן ראוי לנהוג שלא יחזירו הכהנים פניהם כלפי העם כשמברכים ברכת אשר קדשנו בקדושתו של אהרן אלא משיתחילו לומר יברכך ואילך, וזהו דעת הרמב"ם ז"ל שכתב פ' י"ד מהלכות תפלה וברכת כהנים וז"ל: בשעה שכל כהן עולה לדוכן, כשהוא עוקר רגליו לעלות אומר: יהרמ"י שתהא ברכה זו שציותנו לברך את עמך ישראל ברכה שלימה ואל יהי בה מכשול ועון מעו"ע. וקודם שיחזיר פניו לברך את העם מברך: אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לברך את עמו ישראל באהבה. ואח"ך מחזיר פניו לצבור ומתחיל לברכם. עכ"ל. הרי דדעת

ואני אברכם. ואין העם עונים אמן. ומתחיל ואומר שים שלם עכ"ל.

ומה שהוקשה לנו ממה שכתב רש"י ז"ל, כבר בקשנו ברכנו בברכה וכו' ומה לנו להוסיף עוד ושמו את שמי ששניהם לשון צואה ולא לשון ברכה כנז'. י"ל כי גם בזה הפסוק יש בו הבטחה של ברכה במה שמייצג ה' ואומר ואני אברכם, ואנו אומרים אותו כמתחטים לו שיעשה מה שהבטיחנו באותם הברכות דואברכם חוזר לישראל הנז' בפסוק. ואין לרמות פסוק זה של "ושמו" לפסוק "כה תברכו", שפסוק "כה תברכו" כולו הוא לשון צואה ואין בו ברכה ולא הבטחה, אבל פסוק "ושמו" אף כי תחלתו הוא לשון צואה, סופו שהוא 'ואני אברכם' הוא ענין הבטחת ברכה ויש לנו לאומרו בשביל סופו.

ואחר שכתבתי זה, מצאתי בהגהות מיימוניות שכתב כן בשם הרוקח, ושיש לאומרו מהטעם הזה עצמו שכתבתי, והעיד שרבו היה רגיל לאומרו דלא כרש"י ז"ל שכתב שלא לאומרו.

גם הרד"א ז"ל כתב בשם אבן הירחי שבספרד ופרובינצא נהגו לאומרו. וכתב ג"כ שבסדר רב עמרם ורבינו סעדיה כתוב "ושמו את שמי" ועליהם סמכו באלה הארצות לאומרו ע"כ. ואף שהטור כתב בשם רב עמרם בהיפך, אולי נוסחא מוחלפת נזדמנה לו. ועכשיו שמדברי הגאונים הנז' ומדברי הרמב"ם ז"ל והרוקח נראה בהדיא שיש לאומרו, ומצאנו תירוצן ליישב קושיית רש"י ז"ל, ראוי לאומרו ואתה עתה ברוך ה'

לא. וכן הביא מו"ה כליפא נ' מלכא בס' 'כף נקי' עמ' נב משם הרב 'דברי חכמים' ח"ב סי' קכז, שיש לומר 'ושמו את שמי'. וכ"כ מו"ה דוד עובדיה בס' 'נהגו העם' ה' נשיאות כפיים סעיף ג. וכ"כ מר אבי בס' זוכר ברית אבות (מהר" תשפ"ג), בתוך ס' 'תורת משפחת דלוי' עמ' 550; מנהגי תפילה אות כה).

שאז מחזירים פניהם כלפי העם לבד מפני מעלת הציבור, כי למה ולאזה ענין יחזור פניהם מכלפי שכינה שהיא היתה מגמת פניהם קדימה באותה תפלה של יהרמ"י, שתהא ברכה זו שהיו מתפללים בה עכשיו להתחיל ברכת אשר קדשנו והיא אינה כי אם לענין קדושתם ומצוותם ועדיין אינן מברכים את העם, ולא דין אורח ארעא.

ואי קשיא לן מה שהקשינו לעיל דא"כ מה חידוש יש כאן ללמדנו אימת ציבור שהרי לעולם פני המברך אל המתברך, ויש להשיב ולומר שעדיין יש מקום ללמוד כמה היא חשובה אימת ציבור, [שכן לולא כן] לא היה מן ראוי להחזיר פניהם אל העם ואחוריהם כלפי שכינה אפי' בשעה שמברכים את העם ואומרים יברך, ואעפ"י שבכל מקום פני המברך אל המתברך יש לחלק, לפי שבאותן מקומות שהמברך מחזיר פניו אל המתברך אינו מקודם שהיו פניו כלפי השכינה, ומחזיר אחוריו מיד אל השכינה כדי להחזיר פניו אל המתברך, אבל כאן שהיו פניהם עכשיו כלפי השכינה, ועדיין רחושי מרחשן שפוותיהו בתפלתם ובקשתם מן השכינה ומיד מחזירים פניהם כלפי העם ונותנים אחוריהם כלפי שכינה, שפיר יש ללמוד מכאן גודל אימת ציבור.

וזוהו מה שנראה לטעמו של הרמב"ם, וזה נראה יותר נכון ומתיישב על הלב. ושלא כיוון ר"י בדבריו אלא לזמן שהכהנים מברכים את העם לבד. ולא משעה שמתחילים לומר אשר קדשנו, שאם כוונתו היתה לאותה שעה שמתחיל לברך אשר קדשנו לא הוה שתיק מיניה, והו"ל לפרש כן בפירוש שבזה היה משמיענו יותר הרבה ממה שהוא בשעה שמברכים את העם, ומדלא פירש כן לא קאי אלא אשעה שמברכים את העת ומהטעם שזכרנו.

הרמב"ם ז"ל היפך ממ"ש הטור. ואף שממה שכתבו התוס' במסכת סוטה בפרק ואלו נאמרין בסדר נשיאות כפים לדעת רש"י ז"ל, נראה שדעת רש"י ז"ל הוא דעת הטור. וגם הרד"א ז"ל כתב בסדר תפלות החול ג"כ וז"ל: ועולין לדוכן ועומדין שם פניהם כלפי ההיכל ואחוריהם כלפי העם, ואצבעותיהם לתוך כפיהם עד שמסיים ש"ץ מודים ואז מחזירין פניהם כלפי העם ומברכין אשר קדשנו בקדושתו של אהרן ע"כ.

עכ"ז כדברי הרמב"ם נקיטין וכן עמא דבר ואין לשנות המנהג.

וראיתי לכתוב מה שעלה בדעתי בטעם חילוף סברות אלו, והוא כי שורש דין זה מוצאו הוא מאותה מימרא דר"י שזכרת בשאלה שאומר: לעולם תהא אימת ציבור עליך שהרי כהנים פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי שכינה. ובודאי שבאו דברי ר"י אלו סתומים שלא פירש לנו בהם מאימת פניהם כלפי העם אם משעה שמתחילים לברך את העם ולומר יברך, אם משעה שמתחילים הברכה דאשר קדשנו בקדושתו של אהרן, ומזה מצאו כל אנשי חיל ידיהם לפרש דבריו למר כדמשמע ליה ולמר כדמשמע ליה. רש"י והטור ז"ל משמע להו שכוונת ר"י באומרו שהרי כהנים פניהם כלפי העם הוא מתחלת הברכה דאשר קדשנו ומהא ודאי הוא דנפקא לן דלעולם תהא אימת ציבור עליך, דאם אין הכוונה באומרו כהנים כלפי העם וכו' כי אם משעה שמתחילין לומר יברך לבד, מאי נפקותא איכא מהא והלא לעולם פני המברך כלפי המתברך. ומהיכא תיסק אדעתין שיהיו אחוריהם אצל המתברכין.

אמנם הרמב"ם ז"ל והמסכמים עמו לא משמע להו הכי, אלא שאין הכוונה לר"י דקאמר משעה שמתחילים לומר יברך

ולכן אין לשנות המנהג, כי מנהג יפה נהגנו וק"ל. לג' עכ"ל הרב הנז'.

[סימן ג]

שאלה. לי מעשה היה כשקרא החזן בס"ת עם א' מהעולים, דילג פסוק א' ממקום הקריאה, והתחיל לקרות מתחילת הפסוק השני, ותכף שהתחיל לקרות תיבה א' מהפסוק השני, צעקו עליו הציבור והזכירוהו לקרות בפסוק ההוא הקודם שדילג, וכן עשה. וקצת מהמשכילים שהיו שם בבית הכנסת צעקו על המברך שיברך פעם ב' ברכת התורה ובירך פעם אחרת. ושאלת אם מה שהזיקוהו לברך פעם אחרת בשביל דילוג אותו פסוק, אם היה כדין או לא היה צריך והויא ליה ברכה לבטלה.

תשובה. נל"ד דלא היה צריך לברך פעם אחרת. ואם מה שנראה להם להזקיקו לברכה אחרת היה ממה שכתב הרב ר' דוד אבודרהם ז"ל משם רבינו סעדיה גאון ז"ל שאין לקורא לומר ברכו עד שיראה הפסוק שמתחיל בו, אין משם ראייה, שכן הוא הדין דאין לקורא לברך עד שיראה הפסוק שמתחיל בו כדי לברך עליו, אבל לא מפני זה מוכרח מדבריו לומר שכאשר דילג מפסוק א' לפסוק ב' ובירך עליו שיהא צריך

ולע"ד דקדק הרמב"ם בכפל לשונו שכתב: וקודם שיחזיר פניו לברך את העם מברך בא"י אמ"ה אקב"ל^ב בקדושתו של אהרן וצונו לברך את עמו ישראל באהבה, ואח"ך מחזיר פניו לציבור ומתחיל לברכם ע"כ. כי מאחר שסופו לומר ואח"ך מחזיר פניו למה לו להקדים ולומר: וקודם שיחזיר פניו לברך את העם, אבל כוונתו להעמידנו כוונת הבנת דבריו של ר"י שלא נפרש דבריו כנראה ממה שהבין במ רש"י ז"ל והטור, וזה מה שהצריכו לכפול הלשון.

גם יש לדקדק בשינוי לשונו, שבתחילה נקט לשון 'עם' ואמר: וקודם שיחזיר פניו לברך את העם, ובסוף שינה ונקט לשון ציבור, ואמר: מחזיר פניו לציבור. ולא אמר אל העם כאשר בתחילה, שבתוארו אותם כאן בשם ציבור רמז לטעמו של ר"י דהוי מפני אימת ציבור שהוא השם המורגל והמורה במעלתן בכל מקום. ורצה לומר שמכאן ואילך לבד הוא החיוב להחזיר פניו משום כבוד ציבור, והוא עצמו לשון ר"י: לעולם תהא אימת ציבור עליך, ולזה אמר: ומחזיר פניו לציבור, ולא אמר לעם כאשר בתחילה, אף כי שתי שמות הללו עם וציבור הם שוים בהוראתם שמורים על ריבוי עם, קהל אנשים מעשרה ולמעלה. זהו הנראה לעניות דעתי

לב. אקב"ו ט"ס, וצ"ל: 'אשר קדשנו' כלשון הרמב"ם לפנינו.

לג. עי' שו"ע סי' קכח סי"א. וכך העיד מו"ה כליפא נ' מלכא בס' 'כף נקי' עמ' נג-נד: "ומנהגנו שהכהנים מברכין אשר קדשנו וכו', ופניהם נגד ההיכל ואחוריהם נגד העם. ואחר הברכה מחזירים פניהם נגד הקהל ומתחילין יברכך. ודבר זה שהברכה נגד ההיכל, הוא הפך הש"ע א"ח סי' קכ"ח [סי"א], והיא סברת הטור, והרב בית יוסף ז"ל הביא לו מקור מן הגמרא, דלעולם תהא אימת צבור עליך וכו' יע"ש. וכבר הרעיש את כל המערב חכם כהן אשכנזי קורא תגר, אמאי לא עבדיתו כפסק הש"ע, ולא שוה לו, מפני שהמערביים ההולכים בעקבות רבן הוא הרמב"ם ז"ל, סמכו עליו. שכן כתב בהלכות נשיאת כפים פי"ד לברך כלפי ההיכל, והוא מנהג הספרדים". וע"ש מה שיישב מדוע לא פסק מר"ן כהרמב"ם. וכ"כ רבי מאיר אלעזר עטיה זצ"ל בס' 'משלחן אבותינו' שער א' אות קי"ט. וכ"כ מר אבי בס' 'זוכר ברית אבות' (מהד' תשפ"ג בתוך ס' 'תורת משפחת דלוי'ה' עמ' 549; מנהגי תפילה אות כא).

לד. תשובה זו היא סימן מ' בכ"י בית יעקב שבהעתקת מהרח"ט דסאלי.

לחזור ולברך בשביל שלא בירך ע"ז מתחלה, ואחר שלא נתברר זה מדברי הגאון מה לנו להכניס עצמינו באיסור נשיאות ש"ש לבטלה. ועוד שבימי חכמי התלמוד היה הראשון מן העולים מברך ברכה ראשונה והאחרון ברכה אחרונה, והאמצעיים לא היו מברכים כלל. וכ"ש זה שכבר בירך פעם אחת, ולא מפני הדילוג שטעה בו החזן בהראותו לו הפסוק השני יהיה זקוק לברך שנית תכף ומיד, ואם הדבר כן, גם מי שהיה יושב בביתו ורצה לקרות במקרא בפרשה אחת ובירך ברכת התורה, ותיכף שהתחילו לקרות נזכר שלא היה לו לקרות כי אם בפרשה אחרת הסמוכה לה, יהיה זקוק ג"כ לפ"ז לחזור ולברך פעם שנייה, זה לא שמענו ולא ראינו. גם אין להביא ראיה מההיא דגרסינן בירושלמי (ברכות פ"ו ה"א) תני ר' חייא בר ווא: הדא אמרה אהן דנסב עיגולא ובירך עילוי והוא לא אתא לידיה, צריך לברכה עלוי זימנא תניינא. דהא בגמ' דילן (ברכות לט, א-ב) על ההיא מימרא דר' חייא בר אשי דאמר פת הצנומה בקערה מברכין עליה המוציא, ופליגא דר' חייא, דאמר ר' חייא: צריך שתכלה ברכה עם הפת, ומתקיף לה רבא מאי צנומא וכו' אלא אמר רבא: מברך ואח"ך בוצע ואסיק דהלכתא כרבא דמברך תחלה ואח"ך בוצע. לה גם ההיא דירושלמי דגרסינן התם (ברכות פ"ו ה"א): ר' זריקא אמר: ר' זעירא בעי, אהן דנסב

תורמוסא ומברך עלוי ונפל מיניה מהו מברכא עלוי זמנא תניינא. ומקשי מה בינו לבין אמת המים, ומתרץ: אמרי תמן, לכך כיון דעתו מתחלה. ברם הכא לא לכך כיון דעתו מתחלה. ע"כ. דאין משם ראיה להזקיקו לזה לברך פעם ב', דהתם היינו טעמא משום דמתחלה לא נתכוון לאלו התורמוסים האחרים, ו' אבל הכא בנ"ד דעתו היה כשבירך לקרות לכל אלו הפסוקים שהוא קורא, רק שדילג הראשון בטעות ומיד חזר לקרות קודם שיקרא תיבה ראשונה מן השני וקרא על הסדר ולמה לו לברך פעם שנייה.

ונ"ל שאף אותם שחלקו על רבינו גרשום בר שלמה ז"ל בההוא מעשה שכתב הרד"א ז"ל שאירע בר"ח חנוכה שמוציאין ב' ספרים, וטעה ש"ץ ופתח בשל חנוכה ובירך הקורא עליו והזכירוהו הציבור שטעה והי"ל [לקרוא] בשל ר"ח ראשונה, והפסיק וגלל ס"ת עד שהגיע לפרשת ר"ח, ואמרו קצת מחכמי הדור שצריך לחזור ולברך, דבנדון זה מודו דאין צריך לחזור ולברך, דהתם היה המעשה בשני ס"ת ופרשיות מתחלפות וחיוב קדימתן זו לזו, וגם היתה הפסקה גדולה בשתיקה בעוד שגללו הס"ת הראשון ופתחו הב', משא"כ בנדון זה. זהו מה שנראה לענ"ד וק"ל. לו

[הערת מו"ה יוסף טולידאנו: ועיין בס' גנת וורדים כלל א' סי' ב', ובשו"ת שאילת יעב"ץ סי' ס"ו ותבין].

לה. נראה כוונת רבינו שמגמרא דילן מוכח שהברכה לא צריכה לחול על מאכל שיהיה מזומן לגמרי לאכילה, שהרי נפסק להלכה שמברך ואח"כ בוצע, אע"פ שבשעת הברכה עדיין הלחם לא מזומן לחלוטין לאכילה, שכן טרם בצעו אותו, ואעפ"כ מברך על הלחם הזה, ורק אח"כ מזמן אותו לאכילה בבציעתו. וא"כ הוא הדין לברכה על ס"ת שגם אם לא בירך על הפסוק המזומן לחלוטין לקרוא בו, אין צריך לחזור ולברך. [ע"ה יאיר דלויה ס"ט].

לו. עיין שו"ע או"ח סי' ר"ו ס"ו, ודברי רבנו כדעת מור"ם שם.
לז. עיין בשו"ע או"ח סי' ק"מ ס"ג מחלוקת בזה, ודברי רבנו כ"א קמא.

[סימן ד]

שאלה. למה אנו נוהגים בכל הימים שמפסח ועד עצרת לומר בבית הכנסת בכל התפלות מזמור אלהים יחוננו ויברכנו.

תשובה. הטעם כתבו הרד"א ז"ל בסדר תפלות החול, והוא מפני שיש בו מ"ט תיבות חוץ מן הפסוק הראשון והם כנגד ז' שבועות. ועוד האריך שם ואמר שבמקצת מקומות אומרים אותו בכל יום מפני שנקרא מזמור המנורה, והקורא אותו בכל יום נחשב כמדליק המנורה הטהורה בבית המקדש, וכאלו מקביל פני שכינה, כי מנין הפסוקים כנגד מנין ז' קני מנורה. והמ"ט תיבות שבו כנגד מנין הגביעים והכפתורים והפרחים והנרות שבשבעה קני המנורה שעולים למנין מ"ט. כיצד, גביעים כ"ב, פרחים ט', כפתורים י"א, נרות ז', סך הכל מ"ט. ופסוק ראשון יש בו ארבעה תיבות כנגד מלקחיה ומחתותיה, מלקחיה תרי ומחתותיה תרי עכ"ד.

ונלע"ד עוד טעם אחר בקריאת המזמור הזה בזה הזמן שמפסח ועד עצרת, מפני שהפסוק שבו שאומר "ארץ נתנה יכולה יברכנו אלדים אלדינו" לפי שבזה הזמן התחילה לתת מפרי יכולה הארץ שמראשית הקצירה אנו מביאים העומר כדי שתתברך כל התבואה שבשדות וכדאיתא בפ"ק דר"ה (טז, א): תניא אמר ר' יהודה, מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח מפני שהפסח זמן תבואה, אמר הקב"ה הקריבו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות. ויש זכר לזה מפסוק זה הנו', הכוונה להודות לפני ה' ולומר שהארץ כבר התחילה לתת מיכולה, שהרי בזמן בית המקדש היו מביאים ממנה העומר ואנו מבקשים מהשי"ת

[ש]יגמור לטוב לברך התבואות כולם שבשדות, וזהו אומרו: ארץ נתנה יכולה יברכנו אלהים אלהינו. ואולי ע"ז הפסוק שבמזמור זה אי' שנהגו לומר זה המזמור כולו בזה הימים מוסף על הטעם הראשון שכתב הרד"א זלה"ה. עכ"ל הרב הנו' בפנים בשאלה כ"א.

[סימן ה]

שאלה. למה תיקנו לומר בתפילת ערבית השכיבנו אבינו וכו' ולהפסיק בין גאולה לתפלה, עד שדחקו ליישב ולומר דכגאולה אריכתא דמייא. ובשלמא מה שאנו מפסיקין בתפלת השחר בין גאולה לתפלה בפסוק א-דני שפתי וקאמרי' דכתפלה אריכתא דמייא ניחא, לפי שפסוק זה אמרו דוד המלך ע"ה באותה תפלה שהתפלל שחטא בבת שבע והיה מתפלל לה' שממנו מענה לשון שיעזרהו לפתוח פיו ושפתיו להתפלל ולהגיד מהלליו והוא פסוק א' קצת נאה ונכון לתפלה ושייך לצורך התפלה עצמה, אבל השכיבנו מה שייך לענין גאולה של מצרים עד שנחשוב אותו לגאולה אריכתא.

תשובה. גם השכיבנו מענין גאולה של מצרים הוא ג"כ, וכן כתב רבינו יונה ז"ל בפ"ק ממסכת ברכות (דף ב ע"ב מדפה"ר) וז"ל: ואע"ג דצריך לומר השכיבנו, כגאולה אריכתא דמייא, והטעם שאינו הפסקה מפני שהשכיבנו מעין הגאולה הוא, שבשעה שעבר ה' לנגוף את מצרים, היו מתפחדים ומתפללים לבורא לקיים דברו ושלא יתן המשחית לבוא אל בתיהם, שדרך הצדיקים שיראים תמיד שמה יגרום החטא, וכנגד אותה תפלה התקינו לומר השכיבנו שיצילנו ה' מכל דבר רע, וישמור צאתנו

ובואינו, וכיון שהתקינו כנגד מה שהיה בשעת הגאולה אמרו דלא הוי הפסקא דכגאולה [אריכתא] דמייא.

הרי לך שבקשה זו של השכיבנו נתקנה כנגד התפלה ההיא שהתפללו ישראל באותה הלילה לה' שישמור להם הבטחתו שלא יתן המשחית לבוא לבתיהם, ולכן יש לאומרה סמוכה לגאולה הקודמת לה, והיא חשובה כגאולה אריכתא ואין כאן הפסק.

ואפשר לפרש נוסח בקשה זו שיש בה זכר ורמז למה שהיו ישראל מבקשים ומתחננים באותה הלילה של מכת בכורות על דרך זה: **השכיבנו אבינו לשלם על שם מה שאמר השי"ת: "בני בכורי ישראל [וכו'] שלח את בני ויעבדני"** [וכו'] הנה אנכי הורג את בן בכורך" (שמות ד, כב-ג). ולכן מתפללים לאל ואומרים, אתה שאתה אבינו ואנו בניך בדברך ששלחת לפרעה לאמר, השכיבנו לשלם כלילה הזה שלא יפגע בנו שום דבר רע טרם שנשכב. גם העמידנו מלכנו לחיים טובים ולשלם, ר"ל שאחר שנשכב ונישן על מטתנו תעמדנו מלכנו ג"כ ר"ל מצד היותך מלכנו וישועתינו מוטלת עליך, וכמ"ש הכתוב (ישעיהו לג, כב): "ה' הוא מלכינו הוא יושענו", ועל כן יש לך להעמידנו לחיים ולשלם שלא ישלוט בנו והיה בבוקר והנה כולם פגרים מתים כמו שאירע לבכורי מצרים. ופרוש עלינו סוכת שלומך וג"כ ירצה לומר תפרוש עלינו סוכת שלומך ולהבדיל בנינו ובין המשחית, שבהיות סוכת שלומנו פרושה עלינו לא ימצא מקום המשחית לבוא עלינו. ותקננו בעצה

טובה מלפניך איפשר לפרשו שירמוז למה שיתכן היו אומרים ישראל באותה הלילה, שאולי היו אומרים כן בתפלתם כנגד קשה עורפו של פרעה הרשע באותה עצה נבערה שלקח לעצמו שלא לשלח את ישראל עד שנתגלגל לבוא לידי מכה זו של מכת בכורות, וע"ז היו שואלים מאת ה' שיתקנם בעצה טובה מלפניו למאוס ברע ולבחור בטוב וכדי שיזכו שיושיעם בקרוב וגם שיגין בעדם בעוד שתתקרב הישועה ויצילם מדבר מחרב וכו'. גם יתכן לומר שמוהושיענו בקרוב^ל הוא תוספת שהוסיפו לומר להתחנן על דבר גלות החיל הזה מוסף על מה שאמרו כנגד אותה הלילה. וגם למה שאנו צריכים בו לשמירה מפחד בלילות ועל כן סיים בו לומר ושמור צאתנו וכו' ומכל דבר רע מפחד לילה בא"י שומר את עמו ישראל. לט כי בהיותו שומר אותנו לא יזיקנו דבר רע מפחד בלילות כמו ששמרנו באותה הלילה של מכת בכורות במצרים כמה דכתיב (שמות יב, כז): בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל. עכ"ל הרב בשאלה הנז' שאלת מ"ח.

[סימן ו]

שאלה. אם צריך ש"ץ לפסוע ג' פסיעות ולומר עושה שלם גם בחזרת התפלה כדרך שהוא פוסע בתחלה כשהוא מתפלל לעצמו בלחש.

תשובה. הרד"א ז"ל בסדר תפלות החול כתב בפירוש שאינו צריך לפסוע וז"ל: ולאחר שסיים ש"ץ חזרת התפלה אינו צריך לפסוע ג' פסיעות לאחוריו ע"כ. וכ"כ

לח. לפנינו הנוסח: "והושיענו מהרה", ונראה שרבינו גרס: "והושיענו בקרוב".
לט. נראה שרבינו לא גרס תיבת 'לעד'.

תשלום שו"ת 'בית יעקב' למהר"ר יעקב הלוי זלה"ה ❖ מנורה בדרום | כז

בתרומת הדשן סי' י"ג, דש"ץ אינו פוסע אלא ממתין עד סוף הקדיש שלם וכו'.^מ עכ"ל
לאחוריו לאחר תפלתו שהתפלל בקול רם, הרב הנז' בשאלה כ'. וק"ל.



קדש שאר וקדש רשעים חרשם נשפך בדם אדם חרשם

ישראל חרשם נשפך בדם אדם חרשם נשפך בדם אדם חרשם

חרשם נשפך בדם אדם חרשם נשפך בדם אדם חרשם נשפך בדם אדם חרשם

חרשם נשפך בדם אדם חרשם נשפך בדם אדם חרשם נשפך בדם אדם חרשם

חרשם נשפך בדם אדם חרשם נשפך בדם אדם חרשם נשפך בדם אדם חרשם

חרשם נשפך בדם אדם חרשם נשפך בדם אדם חרשם נשפך בדם אדם חרשם

חרשם נשפך בדם אדם חרשם נשפך בדם אדם חרשם נשפך בדם אדם חרשם

חרשם נשפך בדם אדם חרשם נשפך בדם אדם חרשם נשפך בדם אדם חרשם

חרשם נשפך בדם אדם חרשם נשפך בדם אדם חרשם נשפך בדם אדם חרשם

חרשם נשפך בדם אדם חרשם נשפך בדם אדם חרשם נשפך בדם אדם חרשם

חרשם נשפך בדם אדם חרשם נשפך בדם אדם חרשם נשפך בדם אדם חרשם



מאמרי הלכה



הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

רב ביהכ"ס 'תפארת תורה'

עת צרה היא ליעקב

אחינו בני ישראל בארץ הקודש נמצאים כבר למעלה מג' חודשים במצב של מלחמה, ולמגינת לב רבים חללים הפילה בשמחת תורה עם נפשות טהורות מבני הקהילה, וגם אח"כ נוספו עוד חללים במלחמה, ופצועים רבים, ועדיין יש הרבה שבויים ולא נודע מה מצבם.

אנו מקווים ומתפללים שה' ירחם ויושיע את צאן מרעיתו הנתונים בצרה ובשביה, ונזכה במהרה לגאולה שלמה בביאת משיח צדקינו.

בעיר אופקים - בתוך החושך - זכינו לגילוי מופלא מאוד של הארת פנים מהי"ת, כאשר עשרות מרצחים צמאי דם זממו לבצע הרג רב בבתי הכנסיות, בזמן ששהו בהם מאות מתפללים ששמחו בשמחת התורה, ובאורח פלא נעצרו ולא הגיעו כלל לאזור הקהילה אף שהיו להם יעדים מדויקים עם מפות מדויקות, ואנחנו ניצלנו.

ובסייעתא דשמיא - נס בתוך נס - שלא ידענו כלל ממה שקורה מרחק כה קצר מאיתנו, ובבתי הכנסת המשיכו בשמחת התורה בשמחה שלמה.

ולכן נתתי אל ליבי לברר את יסודות ההלכה של ברכת הגומל וברכת 'שעשה לי נס', ומדוע לא הורו לנו רבותינו לבטא את ההודאה להי"ת בברכות אלו כתקנת חז"ל.

בגדרי תקנת ברכת הגומל

'ארבעה צריכים להודות'

איתא בגמ' (ברכות נ"ד:): "אמר רב יהודה אמר רב ארבעה צריכים להודות (-בברכת הגומל), יורדי הים, הולכי מדבריות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא" והגמ' מביאה לכך מקור מהפסוקים בתהילים ק"ז "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם".

להודות, והרי "וכל החיים יודוך סלה", כולם צריכים להודות תמיד על עצם החיים, וכפי שמודים באמירת מודים - 'על חיינו המסורים בידך וכו', וכדברי הרמב"ן המפורסמים בפ' בא "שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה, ואין א-ל עליון חפץ בתחתונים מלבד שידע האדם ויודה לאלקיו שבראו", וא"כ מהו הנוסח ארבעה צריכים להודות.

ובוודאי התשובה היא שיש הודאה רגילה

ויש להתבונן, וכי רק ארבעה אלו צריכים

הסכנה קרובה יותר. ואילו רבינו יונה החשיב את החולה למסוכן יותר כיון שכל מצבו הוא מצב שנחשב סכנה מחמת הצער והיסורים שעובר.

ועל פי סברות אלו נראה שהמצב במקומינו ביום שמחת תורה היה דומה ליורדי הים והולכי מדבריות, שאמנם בחד ה' עלינו לא היה באותו הזמן צער ויסורים כ"כ, ואדרבה כולם ששו ועלזו בשמחת התורה, אך ודאי היה מצב של סכנה גדולה קרובה, וע"ז יש לדון אם חייבים בברכת הגומל דומיא דיורדי הים והולכי מדבריות.

ברכת הגומל בשאר ניסים

והנה נחלקו הראשונים האם מברכים הגומל על נס אחר שאינו מארבעה אלו שהוזכרו בגמ' (והובאו דבריהם בבית יוסף סוף סי' רי"ט).

האורחות חיים כתב "יש אומרים שארבעה בלבד צריכין להודות, אבל אחרים שברכו היא ברכה לבטלה, וכן פסק ה"ב שם טוב פלכו בשם התוספות דאלו הארבעה דווקא, וה"ה בכל מקום שמזכיר התלמוד מספר".

אבל הריב"ש בתשובה כתב שבוודאי מי שנעשה לו נס אחר וניצול ממיתה מברך הגומל, ומה שהוזכרו אלו הארבעה הוא "מפני שהם מצויים תמיד בדרך מנהגו של עולם ברוב האנשים".

ומוסיף, שהרי על כל נס של הצלה ממיתה תיקנו לברך כשעובר שם 'ברוך שעשה לי נס במקום הזה', כל שכן שמיד כשניצל צריך להודות כמו אותם ארבעה.

בשו"ע (רי"ט ס"ט) הביא ב' דעות אלו "הני ארבעה לאו דוקא דה"ה למי שנעשה לו נס כגון שנפל עליו כותל, או ניצול

'על ניסיון שבכל יום עמנו', ויש הודאה מיוחדת על נס שאינו רגיל, ואלו הארבעה שצריכים להודות היו במצב של סכנה ויצאו ממנה, וע"כ יש עליהם חיוב מיוחד להודות על המשך החיים.

ובחי' הריטב"א (ברכות שם) כ' "שאלו לרבינו האי גאון ז"ל מפני מה מנאין הברייטא כדרך שאינן כתובים בתהילים, כי שם מזכיר הולכי מדברות וחבושים וחולים ויורדי הים (ובברייטא הזכיר ראשון את יורדי הים ואח"כ הולכי מדבריות וחולה וחבוש), והשיב כי הפסוק מונה המסוכן יותר, והתלמוד מונה הרגיל יותר". וכדברי רבינו האי גאון כתבו גם התוס' (שם ד"ה ארבעה).

אבל בר' יונה (שם) כותב להיפך, שבגמ' מנו את המסוכנים תחילה, ובפסוק נימנו המצויים תחילה, ומבאר דבריו שרוב החולים לרפואה, וחבוש רוב הפעמים הוא חבוש בעבור ממון ואין סכנתו כל כך, וע"כ הם נימנו אחרונים.

וקשה מאוד שדבריהם סותרים זה את זה מי הוא המסוכן יותר.

ומבאר הפרישה דבר נפלא, שכלפי אפשרות הסכנה בוודאי ים ומדבר הם בסכנה גדולה ע"י מאורעות הים והמדבר יותר מאשר חולה וחבוש מאחר שרוב חולים לרפואה ורוב חבושים יוצאים. אבל ביורדי הים והולכי מדבריות כשהם חוזרים הביתה בריאים ושלמים "אז לא היה סובל שום צער כלל, ומשו"ה אינם נחשבים סכנה כ"כ", ואילו החולה אפי' אם נתרפא וכן חבוש שיצא לחופשי מ"מ היה סובל צער ויסורין, וזו הסברא להחשיב את החולה והחבוש יותר מסוכן.

ומבאר שרב האי גאון החשיב יורדי הים כיותר בסכנה מחמת שאפשרות

ענין סכנה שהרי א"א לחיות באויר כלל, אלא שהמטוס הוא ההצלה, וכיון שלפעמים יש תקלה ומתקלקל המטוס ונמצא שאין ההצלה ברורה לכן צריך לברך הגומל כיורדי הים.

ולפי דבריו עולה שבסכנה שהיינו בה אין שייכות לדין של יורדי הים, שהוא נאמר על אופן שאין אפשרות לחיות במציאות זו ללא הצלה, ולא על חשש סכנה מאויבים וכדו' שירעו לו.

אלא שיש לדון שהמצב שהיה דומה ממש להולכי מדבריות, שהולכי מדבריות אינם נמצאים בתוך הסכנה ממש, אלא שהם בסכנה מחמת שמצויים במדבר חיות ושודדי דרכים שיכולים לבוא עליהם בכל עת, וכן אנו היינו במצב של סכנה מאויבים שקמו עלינו ואף זממו ממש לבוא עלינו, ועל כן יש לדון אם יש לברך הגומל על ההצלה.

גדר 'הולכי מדבריות' בברכת הגומל

והנה בדין הולכי מדבריות נחלקו הראשונים דעת תוס' (ברכות נד: ד"ה ואימא) והרא"ש (שם סי' ג') ועוד, שרק הולכי מדבריות דשכיחי בהו חיות רעות וליסטים מברכים הגומל, אך הולכי סתם דרכים לא מברכים הגומל, וכך מובא בטור וש"ע (רי"ט ס"ז) בשם מנהג אשכנז וצרפת.

ודעת הרמב"ן ועוד שכל שנמצאים בהגדרה של הולכי דרכים מברכים ברכת הגומל. והיינו כשהלכו פרסה או אפי' פחות מכך במקום מוחזק בסכנה במיוחד. וכך נהגו בספרד.

ובמ"ב (ס"ק כ"ב) מבאר שדעת בני ספרד להשוות את ברכת הגומל לתפילת הדרך, וכמו שתיקנו להתפלל תפילה מיוחדת

מדריסת שור ונגיחותיו, או שעמד עליו בעיר אריה לטרפו, או אם גנבים באו לו אם שודדי לילה וניצול מהם וכל כיו"ב כולם צריכים לברך הגומל, וי"א שאין מברכים הגומל אלא הני ארבעה בלבד" ומסיים בשו"ע "וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות".

ובמ"ב (ס"ק ל"ב) הביא "והאחרונים כתבו כסברא הראשונה, וכן מסתבר". וכך נוהגים האשכנזים שלא דוקא בפני ארבעה.

נמצא שלדעת הי"א ודאי שאנו איננו יכולים לברך הגומל, שהרי הנס שאירע לנו אינו מכלל הארבעה שצריכים להודות, אך להכרעת השו"ע שיש לחוש לדעת הריב"ש ולברך על כל נס בלא שם ומלכות, וביותר להכרעת המשנ"ב שמברכים בשם ומלכות יש לברר איך הדין אצלינו.

גדר 'יורדי הים' בברכת הגומל

באגרות משה (או"ח ח"ב תשובה נ"ט) מגדיר את יסוד החיוב של יורדי הים ונ"מ מדבריו לנידון דידן.

האגרות משה דן לגבי הנוסע במטוס ולא קרה כלום בדרך ובס"ד הגיע ליעדו לחיים ולשלום האם יברך הגומל, ופוסק שיברך הגומל אף לדעת האורחות חיים, ומשום שהיו כיורדי הים.

ומבאר שעיקר ענינו של יורדי הים הוא "שבספינה שהוא על המים עצם ההליכה הוא ענין סכנה שצריך להינצל ממנה, דהא במים אי אפשר לחיות אלא זמן משהו בלא הצלתו מהמים ע"י שנמצא בספינה, ולכן כיון שאירע לפעמים שמתקלקלת הספינה ונמצא שאין ההצלה ברורה, צריך להודות ולברך הגומל"

וכן הדבר במטוס עצם שהותו באויר הוא

מברכים במקומינו 'ברוך שעשה לי נס במקום הזה', וכדאיתא בשו"ע (סי רי"ח ס"ד) "הרואה מקום שנעשה נס ליחיד (-היינו כל שאינו לרוב ישראל) אינו מברך, אבל הוא עצמו מברך 'שעשה לי נס במקום הזה', וכל יוצאי יריכו גם כן מברכין 'שעשה נס לאבי במקום הזה'".

והנה בענין ברכה זו יש מחלוקת ראשונים המובאת בשו"ע (שם ס"ט) "יש אומרים שאינו מברך על נס אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם, אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו, כגון שבאו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצול וכיו"ב אינו חייב לברך, ויש חולק, וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות".

ובמג"א כ' שלא מצא מי שחולק, ותמה על ה"ש חולק' דהיאך יעלה על הדעת להקרא נס דבר שהוא בדרך הטבע וכו', וגם הגר"א תמה שאם כן כל יולדת תהא צריכה לברך 'ברוך שעשה לי נס' וכן כל בניה לעולם?

והביאור הלכה (ד"ה ויש חולק) כתב לבאר שבוודאי יולדת לא תצטרך לברך, דאין זה נס כלל שהרי רוב חולים ויולדות לחיים, ואנן לכו"ע נס בעינן. ובאופן שהיה וודאי סכנה, אלא שדרכי ההצלה היו באופן טבעי בזה נחלקו הדעות.

שלשיטה א' בעינן דווקא שהנס של ההצלה יהיה למעלה מדרך הטבע, וכניסים שנעשו לאבותינו שעליהם הוזכרה ברכה זו.

ולשיטה ב' כל דבר שמזמין ה' בדרך התולדה גם כן מיקרי נס, וכגון שבאו גנבים וגזלנים שבדרך הטבע היו

בהליכתו בדרך ומשום שכל הדרכים בחזקת סכנה, כך גם תיקנו לברך ברכת הגומל כששב מן הדרך ולהודות לקב"ה על שיצא ממקום שבחזקת סכנה בלי פגע.

אבל דעת בני אשכנז שרק בהולכי מדבריות, דשכיחי בהו חיות רעות וליסטים ויש סכנה ממש, תיקנו ברכת הגומל על שניצל מסכנה זו.

אמנם כתב הביאור הלכה (ד"ה יורדי הים) שברכת הגומל לא ניתקנה רק במקרה שבפועל באו עליהם בדרך ליסטים וחיות רעות בדרך וניצלו מהם, אלא גם בגוונא שבפועל לא היו בסכנה כלל תיקנו לברך, ומשום שהיו במקום סכנה ויצאו ממנו.

ולכאורה ממחלוקת הראשונים בדיון הולכי דרכים ומדברי הביאור הלכה האלו נראה שהתקנה של הולכי דרכים עיקרה הוא על 'מקום סכנה' ובה נחלקו באיזה דרגא של מקום סכנה תיקנו לברך.

ואם כן נראה דנידון דידן על הסכנה שניצלנו ממנה אינו שייך לדין של הולכי מדבריות, שאמנם ניצלנו בחסדי ה' מהסכנה שבדרכי הטבע היתה עשויה להגיע אלינו, אך אי אפשר לומר שהמקום כבר נהיה ל'מקום סכנה', וממילא לא שייך לברך מדין הולכי דרכים.

אמנם הבאנו לעיל שיש דעות בראשונים שארבעה אלו לאו דווקא וכל שהיה בסכנה וניצול ממנה מברך, ועל כן עדיין יש לדון אמאי לא נברך מהאי דינא של הניצול מסכנה.

ברכת 'שעשה לי נס במקום הזה'

ועד"ז יש לברר גם מה הטעם שאנו לא

אך לא היה בתוך הסכנה יש לדון שלא תיקנו ברכה זו.

ושמעתי שעפ"י סברא זו ניתנה ההוראה שלא לברך במקומינו ברכה זו, שאנו לא דומים גם למקרה של המשנ"ב, שבו דבר הסכנה היה בו ממש אלא שניצול ע"י שלא הגיע לאבר שיש בו סכנה, אך אצלינו חסד ה' היה באופן שהסכנה כלל לא הגיעה למקומינו, ועל כן לא נחשב שנעשה לנו נס במקום הזה'.

ועפ"י נראה לבאר גם מה הטעם שלא מברכים הגומל על נס זה, שגם ברכת הגומל דהולכי מדבריות ניתנה למי שהיה במקום סכנה, אך לא תיקנו לברך באופן שהיה לאדם נס והצלה בכך שלא נכנס למקום הסכנה, וכן באופן שהיה אצלינו שהיה נס ומקומינו לא נעשה למקום סכנה.

כולנו חייבים להודות

אמנם, אף שאיננו בחיוב ברכה, אך ודאי אנחנו מחוייבים להודות ולשבח לקב"ה על הניסים שנעשו עימנו.

סיפר לי ידידי, שהיה ביש"ק פוניבז', ומרן הגאון ר' מיכל יהודה לפקוביץ זצ"ל עבר ניתוח קטארק בעיניו, ואחרי חודש כשהגיע לישיבה אמר בפני הבחורים שרב גדול (מרן הגריש"א זצ"ל) הורה לו לא לברך הגומל, ולכן הוא רוצה להודות לקב"ה בפני הציבור, וסיפר את ההטבה שהקב"ה היטיב עמו שהוא רואה טוב וכו' - כעין זה בוודאי אנו חייבים.

ובמ"ב כתב (סי' רי"ח ס"ק ל"ב), "כתבו האחרונים מי שנעשה לו נס יש לו להפריש צדקה כפי השגת ידו, ויחלק ללומדי

הורגים אותו, ונודמן שבדיוק באותו זמן עברו שם בני אדם [משטרה וכו'] או סיבה אחרת שמחמתה פחדו וברחו, אע"פ שלא היה כאן שינוי בטבע, מ"מ נס הוא שהזמין הקב"ה לשעה זו, ולכך מברכים ע"ז 'שעשה לי נס במקום הזה'.

והברעת השו"ע, שטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות.

ולכאורה הנידון האם לברך על הנס שנעשה עימנו ביום שמחת תורה תלוי במחלוקת זו, שסכנת הליסטים היא ודאי סכנה, אך דרך ההצלה לא היתה דוגמת ניסי יציאת מצרים וכדו' שהיו למעלה מדרכי הטבע, אלא שהקב"ה ברחמיו סידר בהשגחה פרטית בתוך דרכי הטבע שהם לא יגיעו לאזורינו.

ומעתה יש לדון רק האם צריך לברך 'שעשה לי נס' בלא שם ומלכות.

חיוב ברכה כשע"י נס לא נכנס לסכנה

ובמשנ"ב (ס"ק ל"ב) כתב "דאם נפל אבן סמוך לראשו או נתקע ברזל סמוך לעינו, ונעשה לו נס ולא נפל האבן על ראשו ולא נתקע הברזל בעין ממש, לדעה ראשונה אין מברכין, ולדעה שניה 'אפשר' שמברכים".

ובשעה"צ (ס"ק כ"ט) כתב "וכתבתי בלשון 'אפשר' משום דלא ברירא כולי האי, דאפשר דאפילו לדעה שניה אין מברכין, ולא דמיא לבאו עליו ליסטים כמובן". וביאור דבריו דדווקא היכא שבאו עליו ליסטים והיה בתוך הסכנה וניצול ממנה צריך לברך, אך בכה"ג שהיה קרוב לסכנה

תורה, ויאמר הריני נותן זה לצדקה, ויה"ר
שיהא נחשב במקום תודה שהייתי חייב
בביהמ"ק, וראוי לומר פ' תודה, וטוב וראוי
לו לתקן איזה צרכי רבים בעיר, ובכל שנה
ביום הזה, יתבודד להודות להשי"ת לשמוח
ולספר חסדו".



הרב יואל אמויאל
תפרח

כשרות המאכלים

ענף א' - נאמנות המוכר על
ממתקים הנמכרים בתפוזות

שאלה:

לאחרונה נפוץ מאוד בבני ברק ובירושלים חנויות פיצוחים שאמנם יש להם תעודת כשרות (בד"ץ העדה החרדית או לנדא) אבל כתוב בתעודת הכשרות שההשגחה היא ורק על הפיצוחים ולא על מוצרי הממתקים הנמכרים בתפוזות, זאת אומרת שחצי חנות ללא השגחה. (יש לציין כי לא כל החנויות כך, אלא יש חנויות עם הכשר מעולה על כל המוצרים הנמכרים בתפוזות) וכאשר שואלים את המוכר איזה כשרות יש לחמצוצים ולסוכריות הג'לי וכדומה הוא מורה באצבע ואומר- זה בהכשר לונדון וזה בהכשר הבר"ץ וזה איגוד הרבנים, וכאן הבן שואל: האם ניתן לסמוך על המוכר שמוצר זה הוא אכן בהכשר מהודר?

תשובה:

א. איתא בעבודה זרה (דף ל"ט:) אין לוקחין ימ"ח מח"ג בסוריא- לא יין ולא מורייס ולא חלב ולא מלח סלקונדרית ולא חילתית ולא גבינה, אלא מן המומחה- מאדם שהוחזק בכשרות^א.

ופירש רש"י משום שחנוונים שבסוריא

חשודים על "לפני עיור לא תיתן מכשול" ומוכרים לישראל דברים שלקחו מן הגוים.

מבואר דדין זה אינו אלא בסוריא מפני שהיה ידוע שהחנוונים שם חשודים על לפני עיור, אבל בכל העולם כל ישראל בחזקת כשרות קיימי. וכל זמן שאינו חשוד אפשר לקנות ממנו כל דבר, כך פסק הראב"ד (בפרק י"א ממאכלות אסורות הלכה כ"ה). אבל הרמב"ם (שם) פסק שכל המאכלים הנ"ל- שצריכים השגחה על כשרותם אין לקנותם בשום מקום בזמן הזה (אפילו בארץ ישראל) אלא מאדם שהוחזק בכשרות. דבזמן הזה כל החנוונים חשודים על לאו דלפני עיור כמו בסוריא.

ודברי הרמב"ם הובאו להלכה ברמ"א בסימן קי"ט סעיף א', וז"ל הרמ"א: "וי"א אפילו ממי שאינו חשוד רק שאין מכירין אותו שהוא מוחזק בכשרות אסור לקנות ממנו יין או שאר דברים שיש לחוש לאיסור". עכ"ל. והגם שבדרכי משה (אות א') כתב שהמנהג אינו כהרמב"ם, אלא מחזיקין כל אדם בחזקת כשרות, כתב הט"ז (ס"ק ב') דכיון שהרמ"א על השו"ע לא הזכיר מנהג זה משמע שפוסק לאסור כהרמב"ם.

והוסיף הט"ז: "ונכון הוא (לפסוק

א. ומיהו מוחזק בכשרות, כתב בערוך השולחן (קי"ט, י"א) דאין הכוונה שיהא ירא ה' מרבים או חסיד וצדיק, אלא כל שמתנהג על פי דת ישראל- מניח טלית ותפילין, מתפלל ג' פעמים בכל יום, נוטל ידיו לאכילה, ומנהיג את בני ביתו בכשרות.

הראב"ד, ולפי"ז קשה טובא לומר שהשו"ע פסק כהראב"ד היפך הרמב"ם, בזמן שלא הביא בבית יוסף את סברת הראב"ד, וידוע כי דרכו של מרן השו"ע להכריע כהרמב"ם.

וראה בפרי תואר (ריש סימן קי"ט) שתמה על הש"ך, וכתב דלעולם סבירא ליה למרן השו"ע כדעת הרמב"ם, ולכן כל המאכלים שצריכים השגחה על כשרותם כיון וגבינה אין לקנותם אלא מאדם המוחזק בכשרות. עיי"ש.

וראה עוד בכור שור (ע"ז דף ל"ט) בסוף הספר שהשיג על דברי הש"ך וכתב דבאיסור דאורייתא בעינן מוחזק בכשרות מדינא וכתב שכן דעת הטור והשו"ע. (והובאו דבריו במהר"ם שיק על השו"ע, ריש סימן קי"ט).

ובלבד (קי"ט, ב) סתם כהרמב"ם "לא יקנה יין או שאר דברים שיש לחוש בהם לאיסור, כי אם ממני שמכירין אותו ומוחזק בכשרות", וכן בחכמת אדם (שם) פסק: לקנות ממנו (מסתם אדם) יש אומרים דאסור, כל דבר שיש לחוש בו לדבר איסור אפילו דרבנן, אא"כ מכירין אותו שהוא מוחזק בכשרות, דשמא חשוד על לפני עיור וכן ראוי לנהוג בזמן הזה וכו', והרבה יש להיזהר בזמן הזה שלא לאכול כי אם אצל מי שמוחזק בכשרות, וכו' ועל זה נאמר ושמת סכין בלועך אם בעל נפש אתה.

בירור דעת הראב"ד והש"ך

ג. והנה גם לדעת הש"ך והפר"ח שפסקו כהראב"ד עדיין אין הדבר מוכרע שאפשר לסמוך על המוכר בחנות הפיצוחים, דיעויין היטב בש"ך ובנו"כ דעד כאן לא נחלקו הרמב"ם והראב"ד אלא אם מותר לקנות מסתם אדם כדלהלן, אבל לגבי לאכול אצל סתם איש ישראל - פשיטא

כהרמב"ם), ובפרט שאנו רואין קלקול הדורות, ולא אפשר דרי", עכ"ל. וראה עוד מה שכתב הבכור שור (ע"ז דף ל"ט:): שמנהג העולם שהובא בדרכי משה לא ברצון חכמים הוא. ולכן לא הוזכר "מנהג" זה ברמ"א.

בירור דעת השו"ע

ב. ובדעת השו"ע יש מחלוקת גדולה בפוסקים, כיוון שהשו"ע לא התייחס בהדיא לנידון של נאמנות החנווני על סחורתו, ורק בב"י עמד בזה וכפי שיבואר בסמוך:

כתב הש"ך (קי"ט, א') דהשו"ע פסק שרק החשוד לאכול דברים אסורים אין לסמוך עליו, אבל אם אינו חשוד על אכילה יכול לסמוך עליו ולקנות ממנו, דסתם ישראל סמכינן עליה אפילו באיסור דאורייתא, ולא בעינן שיהא מוחזק בכשרות. וכדעת הראב"ד. וכן פסק הפרי חדש (שם ס"ק א').

מאידך, החכמת אדם (כלל ע"א, ב'), וכן הגר"ז בשו"ע (יו"ד סימן א') בקונטרס אחרון אות ב') כתבו כי השו"ע פסק כהרמב"ם, שאין לקנות אלא מהמוחזק בכשרות. ומה שכתב השו"ע בסימן קי"ט סעי' א' שחשוד אינו נאמן - דמשמע שאם אינו חשוד אלא רק שאינו מוחזק בכשרות הרי הוא נאמן (וכמו שדייקו הש"ך והפר"ח), היינו דווקא לענין לאכול אצלו, דסתם ע"ה אינו חשוד לאכול איסור (אא"כ נחשד) אבל לקנות מע"ה ודאי שהשו"ע סבירא ליה כהרמב"ם שאין לקנות יין וגבינה וכו' אלא מהמוחזק בכשרות משום שהחנווני חשוד לעבור על לפני עיור. וראה עוד דגול מרובה (על הש"ך סק"א) מה שהשיג על הש"ך.

ובאמת בבית יוסף הביא את דברי הרמב"ם בלי חולק ולא הזכיר כלל את סברת

וודאי שזה לא ישכנע אף אחד. משום שאנו תולים שהוא סומך על "סתם" הכשרים, (כהרבנות- המקלים בג'לטין מן החי- נבלות ובהמות טמאות, ובצבעי מאכל העשויים מחרקים וכדו'), מבואר כי מה שכתב הראב"ד שאפשר לסמוך על המוכר הוא רק באופן שהוא אוכל בביתו מאכלים כשרים (באופן שאנחנו היינו אוכלים על שולחנו בלי פיקפוק), אבל במקרה שידוע לנו שהוא מיקל לעצמו ואוכל מכל המזדמן, בזה לא דיבר הראב"ד, וכבר הדגשנו כמה "סתם" איש ישראל מזמנינו רחוק מ"סתם" איש ישראל בזמננו.

[וראה עוד מה שכתב בשו"ת "דברי יואל" ח"א סימן ל"ד אות ד', כי מה שמבואר בגמ' דבסוריא היו חשודים הסוחרים על לאו דלפני עיור "הנה אי אפשר לומר דסוריא היה אז מקולקל לגמרי, כי היו גרים שם תנאים ואמוראים, ובמקום שהיו רבנן ותלמידיהן בזמן התנאים היה הרבה תורה ויראה. גם מצד הסברא אילו היה מוחזק שכולם או אפילו רובם חשודים למכור דברים אסורים, לא היה צריך להשיענו שאין לוקחין שם מסתם בני אדם, דפשיטא - כל דפריש מרובא פריש, ועל כרחך שהיה רק חשד מצוי שם, באופן שחששו חז"ל במיעוט המצוי, ולא נתנו שם חזקת כשרות לסתם בני אדם, וגם בדמאי לא היה החשש אלא עבור מיעוט השכיח (עיי' שבת י"ג תוס' ד"ה רבא), ובזמנינו שרבתה המכשלה רח"ל והתורה והיראה נתמוטטה בדיוטא התחתונה, לא עדיפי מסוריא, ובעוה"ר אין הנחשדים מיעוט המצוי אלא רוב המצוי ואין לנו לסמוך על חזקת כשרות אף לדעת הראב"ד ז"ל. עכ"ד הדברי יואל, ועיי' שם עוד].

דשרי, דסתם ישראל בחזקת כשרות, (אא"כ נחשד), ולא בעינן שיהא מוחזק בכשרות כדי לאכול אצלו.

וכל בר דעת מבין כמה מציאות כזו רחוקה מזמנינו. שכן אם סתם איש ישראל- כדוגמת המוכר בחנות הפיצוחים- יזמין משהו לשולחנו לאכול מתבשיליו, ודאי יסרב, משום חשש מאכלות אסורות או תערובת איסור וכדומה (כיון שבד"כ "סתם" אנשים סומכים על "סתם" הכשרים וכדו') וכל מחלוקת הרמב"ם והראב"ד היא רק לגבי נאמנות המוכר, אם אפשר לסמוך עליו שהוא מוכר אוכל כשר. או שמא הוא חשוד למכור דבר איסור ולעבור על לפני עיור: לדעת הרמב"ם אין לקנות אלא ממי שמוחזק בכשרות כיון שסתם סוחרים חשודים על לאו דלפני עיור, ולדעת הראב"ד מותר לקנות מכל סוחר ואין הסוחרים חשודים לעבור על לאו דלפני עיור (אא"כ יצא עליהם חשד).

נפק"מ- באופן שאנו עדים שהמוכר אוכל מאכל מסוים, אזי- גם לדעת הרמב"ם אפשר לקנות ממנו מאכל זה כיון שסתם ישראל כשר אוכל מאכל כשר. ועד כאן לא נחשד אלא בלאו דלפני עיור. וכיון שהוא אוכל ממאכל זה הרי סילק את החשש איסור.

מבואר שהיסוד של הנאמנות לסוחר שעליה סמכו הראב"ד הש"ך ודעימיה היא מבוססת על החזקה שהסוחר אוכל בביתו מאכלים כשרים לחלוטין. ללא חשש. כך מבואר בש"ך.

וגם בזה כל בר דעת מבין כמה דבר זה רחוק מהמציאות בימינו כי מי ישתכנע מהסוחר שיאמר שממתק פלוני כשר על ידי שהוא יראה לנו כיצד הוא אוכל ממנו. הרי

חובת המוכר להציג תעודת כשרות על כל המוצרים הנמכרים

ד. הובא בפוסקים שיש תקנה וחרם קדמונים שלא לקנות משום אדם אלא אם יש בידו כתב השגחה מרב מוסמך המעיד עליו שהכל נעשה בכשרות:

כתב בספר תבואת שור (בכור שור, מסכת ע"ז דף ל"ט) דבאיסור דאורייתא כגון בשר וכדומה אסור מצד הדין מסתם אדם, וכדעת הרמב"ם, ובאיסור דרבנן- אסור לקנות מסתם אדם- מצד התקנה שהוא תקנת קדמונים בחרם שאין לקנות מכל אדם יינות וגבינה וכדומה (שהוא מדרבנן) כי אם שיש בידו כתב הכשר ממורה הוראה שחקר על המאכל ועל המשקה שהוא אם נעשה בכשרות.

ובבית לחם יהודה (ריש סימן קי"ט) כתב שתיקנו בפנקס הארצות שאף ממי שמוחזק בכשרות אין ליקח שום דבר מאכל אלא א"כ יש בידו כתב הכשר מהאב"ד. עכ"ד. וכן הובא בבית הלל (יו"ד סוף סימן ס"ה, והובא בבאר היטב למהר"י טיקטין, סימן קי"ט אות ג')

ובערור השולחן (יו"ד סימן קי"ט, ט') כתב: "וכן המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל, כשאחד שאין מכירין אותו שהוא מוחזק בכשרות הביא יין או גבינה וחמאה או קמח פסח או כרכאות יבשות ובשר מעושן וכיוצא באלו, מביא איתו כתב הכשר מרב היושב על כסא ההוראה, וביחוד בזמן הזה שרבתה הפריצות והמינות, אסור ליקח מאדם שאין מכירים אותו בלא כתב הכשר" (**עי"ש**) שכתב בדומינו לא שייך מה שכתב בהלכות שחיטה סימן א' סעיף י"א דשרי לקנות בשר מכל אדם, מפני שבעוה"ר הדור פרוץ).

ובחומר תקנת הקדמונים כתב בשו"ת דברי יואל (ח"א סימן ל"ד או' ז'): יש חרם קדמונים שלא ליקח שום דבר מאכל משום אדם זולת אם יש לו הכשר מהמורה הוראה שחקר ודרש על המאכל שהוא אם נעשה בכשרות, וא"כ היכא שהרב המרא דאתרא אומר וצווה שאי אפשר להעיד על כשרות המאכל שהוא אם לא בהשגחה כראוי, כל הקונה מזה קונה מקח רע לעצמו- את החרם הקדמונים, שכתבו הראשונים ז"ל שחרם הוא אותיות רמ"ח, יען ששולט על כל רמ"ח איבריו של האדם רח"ל, וכל אשר בשם ישראל יכונה האיך לא יחוש לנפשו מאיסורים חמורים כאלה של נבלות וטרפות וחרם קדמונים, ומי נתן למשיסה יעקב וישראל לבוזזים הלא החטאים האלה בנפשותם, וכו' וכל המסייע להעמיד משגיחים כראוי אשרי חלקו וזוכה ומזכה את הרבים". עכ"ל הדברי יואל.

ענף ב' - מדוע לא סומכים על חזקת אומן לא מרע אומנותיה!?

שאלה:

מדוע המוכר לא נאמן הרי אומן לא מרע אומנותיה. וחזקה שלא משקר ואפילו סוחר גוי נאמן. ונזכר דין זה בכמה מקומות בשו"ע (או"ח סימן כ' סעיף א') הלוקח טלית מצויצת מתגר גוי כשרה, דכיון דתגר הוא חזקה שלקחה מישראל, דלא מרע נפשיה. וכן ביורה דעה (סימן קי"ד סעיף ה') יין רימונים שמוכרים לרפואה נאמן המוכר הגוי שלא עירב בו יין ואין לחוש משום תערובת יין נסך. ומאידך בסימן קי"ט בנושא נאמנות המוכר על כשרות המאכלים לא הוזכר בפוסקים שיש להאמין למוכר משום דלא מרע אומנותיה, ולכן צריך להגדיר מתי אומרים אומן לא מרע

וז"ל הנודע ביהודה: "אינו חשוד שיעשה מעשה זיוף להנאתו. כי לא מרע נפשיה בעסק מקח וממכר כיון שהוא תגר, אבל בדבר שאין בו מעשה אלא שצריך להאמינו על דיבורו אף שאינו חשוד לזיוף מ"מ דיבורו לא כלום הוא... בשר שביד נכרי אפילו הוא תגר (אינו נאמן), מ"מ אטו הנכרי אינו צריך בשר הלא הוא ג"כ צריך לבשר כישראל ואין כאן שום מעשה זיוף, וצריכין אנו לסמוך על דיבורו שאמר שקנאו מישראל ודבורו של כותי לא מהני אפילו הוא תגר". עכ"ל הנוב"י. עיין שם שהרחיב בזה.

מבואר כי גם לדעת הנוב"י כאשר תגר מחזיק במרכולתו דברי מאכל אין לסמוך על דבורו כשמעיד שהמאכל כשר. ולא בזה אמרו אומן לא מרע אומנותיה. מהטעם שנתבאר.

בנידון דידן אין "מירתת" לכו"ע

ג. ויש בנידון דידן היבט נוסף: חזקת אומן לא מרע אומנותיה בנויה על כך שהסוחר לא רוצה להפסיד את נאמנותו וזה דווקא בדבר שאנשים מקפידים עליו מאוד ואם יגלו את זיופו ינודו אותו ולא יכנסו למרכולתו. אבל בנידון מכירת ממתקים וחמצוצים שסוף סוף יש עליהם הכשר כזה או אחר, ויש אנשים אפילו "חרדים" שסומכים עליהם ביודעין או בשלא יודעין (- או עכ"פ מקילים לתת לילדיהם הקטנים) שוב אין כאן "מירתת", והסוחרים יודעים היטב "להריח" עד כמה הציבור מקפיד וכאשר יש אנשים שסומכים על הכשרים אחרים אין כאן התחלה של חזקת אומן לא מרע אומנותיה. (עיקר טענה זו שמעתי מהגרא"מ קניגסופר שליט"א).

ובאמור כבר כתבנו כי בענייני כשרות המאכלים אין לסמוך על חזקת

אומנותיה ומתי אומרים אשר פיהם דיבר שווא. דיעוי' ביבמות דף קכ"ב. והובא להלכה בשו"ע יו"ד סימן רצ"ד סעיף כ"ח, "עובר כוכבים שהיה מוכר פירות בשוק ואומר פירות הללו של ערלה הן של עזיקה הן לא אמר כלום, לא נתכוון אלא להשביח מקחו". מבואר דאינו נאמן ולא חיישינן כלל לדבריו אפילו לחומרא.

תשובה:

דעת המגן אברהם

א. כתב המגן אברהם (סימן כ' ס"ק א') דאומן לא מרע אומנותיה הוא דוקא בדבר שיש עליו קפידא טובא אבל במקום שאין עליו קפידא גדולה, אינו נאמן, קפידא גדולה פירושו דבר שיש עליו קפידא גם אצל הגויים אבל בדבר שרק יהודים מקפידים עליו מחשש איסור, אין האומן נאמן.

והוכיח המג"א תדע, דאטו מי שרי לקנות בשר מעכו"ם תגר כשאומר שהיא כשרה (וע"ש מה שהסביר בענין טלית מצויצת דנאמן).

מתבאר מדברי המג"א כי בענייני כשרות אין לסמוך על חזקת אומן לא מרע אומנותיה כיון שהגויים לא מקפידים על זה.

דעת הנודע ביהודה

ב. והנה הנודע ביהודה (תניינא, או"ח סימן ע"ב) חלק על המג"א וכתב כי האומן נאמן גם בדבר הנוגע רק ליהודים. ומיהו כתב הנודע ביהודה שחזקת אומן לא מרע אומנותיה נותנת נאמנות לתגר שלא עשה מעשה בידים לרמות את הקונים- כמו שמאמינים לתגר שלא עירב יין במשקה רימונים. אבל כשיש ספק על גוף כשרות המאכל מודה הנודע ביהודה דאינו נאמן.

השגחה לתוך חנויות הפיצוחים, ומתברר שאותם חנויות שאין עליהם השגחה מעולה על כל המוצרים שבחנויות הם הם קהל היעד של אותם סוחרים רמאים. וכבר זעקו על כך בעבר, ואין דורש ואין מבקש, והוא רחום יכפר.

עב"פ עובדה זו, ועובדות רבות כמוה, בתחומי כשרויות נוספים, מחזקים את כל המתבאר: בנושא כשרות לא אומרים אומן לא מרע אומנותיה!

אומן לא מרע אומנותיה גם אם כל הציבור יזהר בזה. וכמו שפסק המג"א, וגם הנודע ביהודה מודה בזה, וכנ"ל.

החכם עיניו בראשו

ד. והנה מזה עידן ועידנים שמענו מתלמידי חכמים יראי שמים המעידים כי בחנויות בבני ברק נמכרו ממתקים בתפוזות שמקורם מהמגזר הערבי, ועשו מעקב על דבר זה. וצילמו ותיעדו כיצד נכנסים ממתקים ללא

לעילוי נשמת חברינו הבלתי נשכח בכולל "תפארת רפאל" תפרח הר"ר

יהודה ב"ר משה

פוליטנסקי זצ"ל

שנושא דקדוק ההלכה היה נר לרגליו

ובפרט נושא כשרות המאכלים

ועורר על כך הרבה.

ת.נ.צ.ב.ה.



הרב גבריאל ארצי

חיוב הקדמת שלום לחבירו

שאלו הלומדים החשובים, האם יש חיוב להקדים שלום לחבירו, וא"כ מהו גדר החיוב.

זה עושה לו את ההרגשה הנעימה, הנה הוא כאן ומה יש לעשות לו "קבלת פנים".

(ד) וכאשר אדם מתפלל הרי הוא עומד לפני מלך מלכי המלכים ואין רשאי להפסיק כדי לכבד הדיוטות, וגם בק"ש יש הגבלות מתי וכיצד רשאי להפסיק כמו שנתבאר במשנה מסכת ברכות פרק שני ובשו"ע.

והיסוד המורם מכל זה, שהקורת רוח מחמת ההתייחסות היא לפי מה שאדם מצפה לקבל, וכגון אם על פי הלכה אסור, אז גם לא מצפים לקבל התייחסות ואין כאן נידון של קורת רוח.

ואם הבנו כראוי את עומק כונת התורה"ק בדינים אלו וכיוצא בהם, ההרגשה הטובה שיש להעניק לזולת היא על פי גבולות ההלכה, ואז יש בה טעם, ובלי גבולות ההלכה הרי היא חסרת טעם, ואז גם חסר בעצם בהרגשה הטובה, ואין טעם באמירת שלום כזו.

ולא באתי לתת "טעם" בדינים המפורשים בשו"ע, אלא להבין על ידי הדינים המפורשים את הגדר בשאלת שלום.

ב. בספר "הכתב והקבלה" על פרשת וישב "ולא יכלו דברו לשלום" פרק לז פסוק ד

כתב שכך היתה הנהגתו של יוסף הצדיק עם השבטים להקדים להם שלום, והמובן הפשוט שאם לא היו השבטים מקנאים או שונאים את יוסף אז כך היתה הנהגתם בפשטות דברו

כדאי לעיין בספר "מאיר עוז" להג"ר מאיר זאב ערבה שליט"א חלק ג' סימן ס"ו עמוד תרנ"ח, ובספר הנפלא "שלום רב" להג"ר שילה בן דוד שליט"א שביארו בהרחבה את הנידון של אמירת שלום והמסתעף [ובשער השלישי פרק נ"ב מביא עובדות מגדולי ישראל] וננסה לקצר.

א. בפשטות הנידון של אמירת "שלום" אינו האמירה עצמה אלא הקורת רוח שעושה לחבירו, ומצאנו כמה דינים המגבילים "שאלת שלום", כל מקום לפי עניינו.

ונציג כמה דוגמאות בקצרה, בלי להכנס לכל הפרטים המעשיים:

א) אבלים בתוך שנתם המבואר בשו"ע יו"ד סי' שפ"ה, "אינם בשלום" יתכן שיש כאן גם סברא זו שמחמת הרגשת האבלות שלהם אין אמירת שלום עושה להם קורת רוח.

ב) ובשו"ע אבן העזר סימן כ"א סעיף ו' אין שואלים בשלום אשה, דהיינו, אם אמירת שלום היא בשביל ההרגשה הטובה בלבד הרי היא מצוה ומותרת, ואם גורמת לדברים שהתורה"ק אוסרת הרי היא אסורה, שהתורה"ק היא מגדירה לנו מהי ההרגשה הנעימה הראויה.

ג) ובמשנ"ב סימן ק"י ס"ק ל"ב הטעם שאין נוהגים לומר שלום עליכם אלא למי שהגיע ממרחק של פרסה כי פחות מכאן הוא לא מרגיש שהוא "בא מן הדרך" וממילא אין

לשלום, וכך היא ההנהגה הישרה והפשוטה, ואין כאן "חיוב" או "דין" אלא בפשטות כן עושים בני אדם.

ואולי, רק לגבי השבטים הדבר ניכר ביותר, שהרי יוסף היה אח שלהם, והם היו גדולי הדור ובודאי היו מדקדקים בהנהגות טובות, ומשום כן הפסוק מציין שלא יכלו דברו לשלום שלגביהם היה דבר שאינו רגיל, או אינו ראוי להיות וכמו שאחז"ל מתוך נותן אתה למד שבחן שלא דברו אחד בפה ואחד בלב, אבל לגבי בני אדם רגילים אין להביא ראיה שכן המנהג הראוי.

ויש להבין את דברי הגמרא בברכות דף ו': היודע בחבירו שרגיל לומר לו שלום יקדים לו שלום, ואם אמר לו שלום ולא השיב לו נחשב כמו גזלן, והגמרא למדה זאת מהפסוק "ואתם וכו' גזלת העני וכו'" ופירש"י שאין מה לגזול מעני מלבד כשנמנע מלהשיב לו שלום, למדנו, שיש חיוב חמור להשיב שלום, ואם אין משיב נחשב כגזלן, אבל להקדים שלום לא מוזכר בגמרא כאן, רק למי שרגיל לומר לו שלום.

ובברכות דף י"ז. מובא הנהגת רבן יוחנן בן זכאי שמעולם לא הקדימו אדם שלום אפילו נכרי בשוק, וראיתי כמה פירושים בענין זה, אבל הפשטות שהגמרא מביאה הנהגה זו כי כך ראוי לעשות, ועיין ברמב"ם הלכות דעות פרק ה הלכה ז שכתב שכן ראוי לת"ח לנהוג.

והקשה בשו"ת מה"ר יהודה אסאד "יהודה יעלה" סי' ט' מהמשנה באבות "ר' מתיא בן חרש וכו'" שזו הנהגה הראויה לכל אדם ולא רק לת"ח ותירץ לפי הגמרא בב"ק דף ל' ע"א האי מאן דבעי למהוי חסידא משמע שזו חסידות ולא חיוב גמור.

ולפי היסוד שאמרנו שגדר אמירת שלום היא הקורת רוח שנעשית לחבירו בעינן דוקא ת"ח דהיינו שמבין ויודע לתת הרגשה טובה באמירת שלום ולא מי שאומר שלום בפיו כמצות אנשים מלומדה בלי להבין את המשמעות.

[עוד מבואר בשו"ת מהר"י אסאד סי' ט' כמה דרכים בהסבר מנהג אמירת שלום לחבירו, א. משום כבוד הבריות, ב. שתהא רוח הבריות נוחה הימנו, ג. מכיון שכן רצון הקב"ה משום "בקש שלום ורדפהו".

והשאלה, מהו גדר החיוב, האם זו רק הנהגה טובה אבל אינה חיוב, ונפק"מ, אם רשאי להמנע, או אולי גם מחויב להמנע באופנים שונים.

שהרי לפי דברי המהרי"א זצ"ל, לו יצוייר שיהיה מצב משונה, כגון, אם אין הבריות מתכבדות על ידי שיקדים להם שלום, ואין רוחם נוחה באמרו להם שלום, אז אין זה רצון הקב"ה, ויהיה המנהג תלוי לא רק באומר שלום אלא גם בשומעים, וצ"ע, וזה קצת תמוה שבני אדם יגיעו להרגשה כזו].

ונביא בקצרה את דברי ספר "מאיר עוז":

אבות פרק ד משנה טו הוי מקדים בשלום כל אדם, מהביה"ל סימן ס"ו ד"ה אם אפשר להפסיק ולברך לצורך מצוה עוברת ומוכח ששאלת שלום אינה מצוה עוברת, החרדים פרק לח ד, ד מצוה מדברי קבלה להקדים שלום לכל אדם אפילו לנכרי מהפסוק בתהלים לד, טו, בקש שלום ורדפהו, רבינו יונה אבות שם מדרך המוסר, מגדל עוז ליעב"ץ בית מדות-עליית הודאה והלל לה' לעולם יכבד אדם את הבריות וכו'.

בהגה"ה, ויש שנתנו רמז לנתינת שלום ביד כי בהרמת ידיהם באהבה זה לזה יש כח בידם להשפיע כל אחד ואחד לחבירו ברכת שלום וכל טוב סלה, ועיי"ש, ובספר דברי תורה [מונקאטש] חלק ט אות יד הביא מנהג זה, וכתב שהס"ק מהרש"א אלפנדר זצ"ל נהג רק לומר בפיו שלום ולא לתת יד מחמת גדר פרישות [חיי משה שקלארש או"ח סי' ק"י סוף סעי' ז'], עכ"ל.

והג"ר שילה בן דוד שליט"א האריך בזה בספרו "שלום רב" עמוד עב אם בנתינת "שלום עליכם" יש להושיט יד או להמנע, וכתב בפרק ג' בהערה קג דעת המהרש"א אלפנדרארי החזו"א והגרש"ז אורבך וכו' שנמנעו מלברך בהושטת יד ובהערות קא, קב, ביאר באריכות דעת הסוברים שיש לברך בהושטת יד.

ובפשטות אין כאן מחלוקת בגדר אמירת שלום, ולכל הדעות המטרה של אמירת שלום היא הקורת רוח הבאה על ידי זה, רק יש לדון אם בהשלמה לקורת רוח יש גם להושיט את היד לברכה מלבד שאר הטעמים שנתבאר, או שמא יש להמנע לגמרי מלהושיט היד כדי למנוע חוסר נעימות הנגרם מזה לאחד משניהם.

ולמעשה, בודאי הקדמת שלום זו הנהגה טובה וחשובה כמבואר בפרקי אבות ובהרבה ספרים וכמו שנהגו גדולי ישראל, הגם שבפשטות אין זו מצוה או חיוב גמור, וכמו שמוכח שמפסיק למצוה עוברת בק"ש ולא לשאלת שלום וכמו שנתבאר בספר "מאיר עוז", אמנם אם נעיין היטב באופן התייחסות גדולי ישראל למנהג זה שדקדקו מאוד במנהג זה, הרי הוא נחשב "קרוב לחיוב", אפילו אם אין הוא "חיוב גמור" או "חיוב רגיל", וצ"ע.

וישתדל להקדים לכל אדם, רמב"ם דעות פרק ה הלכה ז ת"ח מקדים שלום וכו', ראשית חכמה ענוה פרק ו הקדמת שלום מתנאי הענוה, א"ר סי' קכ"ח, כו, מביא מדרש תנחומא יתן שלום לחבירו בפה מלא, ומשמע שזה אמור על ברכת כהנים, ולמד שם ממה שכתוב "אמור להם" בכוונת הלב ולא באנגריא ובהלות, והיינו באהבה בכוונת הלב ע"כ.

ובספר כתלי בית המדרש ה ישיבת שערי יושר גיליון 310 [עמוד 251] כתב בטוטו"ד הג"ר אריה פלשניצקי שליט"א בענין זה, ונביא כמה נקודות מדבריו הנפלאים בענין זה, ובסוף דבריו שם מזכיר נקודה נוספת, האם מברכים שלום בנתינת יד, או שמא יש להמנע.

המשנ"ב סימן ק"י סעיף ז' ס"ק ל"ב המנהג שאין נותנים שלום עליכם למי שבא תוך פרסה, דלא מקרי בא מן הדרך שהרי משו"כ אינו אומר תפילת הדרך, [ותמה על כך בספר "מאיר עוז" סימן ק"י סעיף ז הרי צריך לומר שלום לכל אדם וביאר בטוטו"ד, עיי"ש חלק ד עמוד תצ"א] בספר "תו יהושע" בהלכות דרך ארץ בשם הג"ה דרבינו עובדיה הנביא [מובא בהגהות על פירש"י לתנ"ך לדוגמא מלכים ב פרק כב פסוק יד הגהת דר"ע ופירשו דהיינו תוספת דרבינו עובדיה הנ"ל וידוע שהיה אחד הראשונים], וכן בשו"ת נחלת שבעה סימן ע"ד מבואר שצריך ליתן שלום ביד דוקא, ויש שדייקו זאת (לאמירת שלום בנתינת יד) מהמשנה באבות פרק ו משנה ט אמר ר' יוסי בן קסמא פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ופגע בי אדם אחד, ונתן לי שלום והחזרתי לו שלום וכו', לכאורה מדוע לא כתוב ואמר לי שלום מהו ונתן לי שלום כך דייק בטעמי המנהגים עמוד תק"ז

שמתבטל ממלאכה בתשעה באב, או חתן שקורא ק"ש, דסוכ"ס עושה קורת רוח לחבירו [ואדרבה זו ענוה וכמשנ"ת].

אין לתרץ שדווקא ת"ח יודע להתייחס לחבירו, שהרי זו מידה אנושית שכל אחד יכול, ובפשטות גם מחוייב לנהוג כך.

ובספר אבן יהודה להג"ר פינחס בק על מסכת ברכות דף ו' עמ' ב' ביאר שלת"ח החיוב להקדים שלום הוא מעיקר הדין ולכל אדם החיוב מדרך המוסר, עיי"ש.

מהנהגת גדולי ישראל להקדים שלום, וממה שתמהו גדולי ישראל על אלו שלא נהגו כך, משמע שזה חיוב, [וטענתי לפניו אולי זה רק "קרוב לחיוב" ולא חיוב גמור, והשיב לי דעכ"פ צריך למצוא מקור לדבר].

מה שהבאתי מספר "החרדים" "בקש שלום ורדפהו" מצוה מדברי קבלה, טען לפני שזה כבר מפורש בגמרא ברכות דף ו', והשבתי לו שחידושו של החרדים [כמו שמביאו בספר מאיר עוז] ההגדרה המחודשת שזוהי מצוה מדברי קבלה, ומהגמרא רק למדנו שזו הנהגה טובה אבל לא למדנו שזהו גמור.

ולמעשה, הסתפק האם זהו חיוב גמור או חיוב על דרך המוסר אבל "קרוב לחיוב", וצ"ע.

לשון הספר חרדים פרק יב אות נז "בקש שלום ורדפהו דאורייתא הוא, דאפילו

וצריך עיון למעשה מהי ההגדרה המדויקת וההנהגה הנכונה של מנהג אמירת שלום לחבירו, והקב"ה יברך את עמו בשלום.^א

ג. הנני מתכבד לכתוב מה שדיברתי עם חכם מופלג אחד וכו' שליט"א, האם הנהגת שאילת שלום היא של ת"ח של כל אדם.

אביו שיח', פעם אחת הקדים שלום בשמחה ליהודי מעבר השני של הרחוב, וכשניגש להתעניין אם מכיר אותו השיב לו "ודאי, ממתן תורה" וכו'.

מפני מה הרמב"ם כתב הנהגה זו דווקא לגבי ת"ח, בפשטות מפני שת"ח מחוייב ואה"כ זו הנהגה לכל אחד.

מה שתירץ מהר"י אסאד זיע"א שהרמב"ם למד מפרקי אבות להקדים שלום לכל אדם והיינו חסידות כמו שמבואר בב"ק דף ל. צ"ע הרי גם מילי דברכות וגם מילי דנזיקין יש לקיים כדי להיות חסיד וזה חיוב לכל אחד, ותירץ דהיינו הדקדוק בפרטי הדינים כגון לקבור את הקוצים והזכויות שאינם חיוב גמור רק מידת חסידות, וצ"ע, ובפשטות תירוצו המהר"י אסאד הוא דוחק ובאמת סבור שזו הנהגה לכל אדם.

יש לדקדק בגמ' ברכות דף ו: שאם "יודע" בחבירו שנותן לו שלום, דהיינו, אם הוא מסתפק אין חיוב להקדים לו שלום.

אין בהקדמת שלום משום יוהרה, וכגון מי

א. והבאנו קצת מקורות לעיין בהם, לשמחת לב הלומדים: האם צריך להקדים שלום לחבירו, מסכת ברכות דף ו עמוד ב. קובץ שיטות קמאי, ראבי"ה סימן טו הרגיל ליתן שלום ולא נותן עובר משום בקש שלום ורדפהו. סמיכת חכמים ר' נפתלי כ"ץ קיי"ל לעולם יקדים שלום לכל אדם. אבות פרק ד משנה [כ] [טו], ר' מתיא בן חרש אומר וכו' הוי מקדים כל אדם וכו'. הרמב"ם ביד החזקה הלכות דעות פרק ה הלכה ז. מחנה ישראל לרבינו החפץ חיים פרק כג. שלמת חיים מהגר"ח זוננפלד סימן תתקטו עמוד ערה, תתקטו, תתקטו. תשובת מהר"י אסאד סימן ט. מהר"ל דרך חיים על אבות פרק ד [משנה טו או טז] אף לרשעים. [חשוקי חמד מכות דף כג עמוד ב]. מצוות השלום לר' יוסף דוד הלוי אפשטיין.

בשעת מלחמה צוה יתברך להקדים שלום שנאמר כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשום וכו', ויש להבין בדבריו האם הקדמת שלום היא מתהלים דהיינו דברי קבלה, או מדאורייתא, וקראת אליה לשלום, או דין קריאה לשלום הוא רק במלחמה ולא דין הקדמת שלום לחבירו, וצ"ע.

ובספר מעון הברכה להג"ר יחיאל מיכל

שטרן על ברכות הביא תנחומא ישן וישב י"ג יעקב אע"ה דרש בשלום הצאן מכיון שהיה משתכר מהן, והקדמת שלום מאריכה ימים מבואר בירושלמי תענית פרק ד' הלכה ב' שר' חנינא הקדים שלום והאריך ימים, ובפשטות אין ראייה שזו הנהגת חיוב גמור אלא חסידות ומביא לאריכות ימים כמו הנהגות חסידות המבואר במגילה "במה הארכת ימים".



הרב ישראל יעקב ביטון

בדין הפרשת תרומה גדולה וחלה מן המוקף [ח"ב]

א. שיטת הרמב"ם בדין מוקף

כתב הרמב"ם (פ"ג מתרומות הי"ח) בזה"ל: פירות המפוזרין בתוך הבית או שתי מגורות שבבית אחד תורם מאחד על הכל, שקי תבואה ועיגולי דבילה וחביות של גרוגרות אם היו בהקפה אחת תורמין מאחד על הכל, חביות של יין עד שלא סתם את פיהן תורם מאחת על הכל ומשסתם תורם מכל אחת ואחת עכ"ל.

הנה בדברי הרמב"ם ישנם שלושה חלקים: האחד, פירות המפוזרין בתוך הבית ושתי מגורות שבבית אחד תורם מאחד על הכל. השני, שקי תבואה ועיגולי דבילה וחביות של גרוגרות שאם היו בהקפה אחת תורם מא' על הכל ואם לאו תורם מכל אחד ואחד. השלישי - חביות של יין אם הם פתוחות תורם מא' על הכל ובסגורות תורם מכ"א.

שני החלקים הראשונים לקוחים מן התוספתא תרומות פ"ג ה"ט. והחלק האחרון לקוח ממתני' פ"ג דמעשר שני מ"ב. והנה בחלק הראשון והאחרון לא הצריך הרמב"ם שיהיו בהקפה אחת, ובחלק האמצעי הצריך שיהיו בהקפה אחת. וצריך טעם לזה. ועוד יש להעיר על מה שכתב בחלק הראשון ששתי מגורות תורם מא' על הכל, דהלא בתוספתא תניא שתורם מכל אחת ואחת.

באחרונים נאמרו ג' מהלכים לבאר דברי הרמב"ם:

(א) מהלך החסדי דוד - דאף בחלק הראשון והאחרון צריך הקפה משום שהם בקבוצות, ודוקא כשמפוזרים הבית מצרפן

החסדי דוד (על התוספתא שם) כתב דהחלק השני גילה על הכל דכאשר הפירות מונחים צבורים צבורים אין הבית מצרפן וצריכים הקפה אחת ואם אינם בהקפה אחת תורם מכל אחד ואחד, ומה שבחלק הא' פירות מפוזרים אי"צ הקפה היינו משום שהם מפוזרים דדוקא בכה"ג הבית מצרפן.

וא"כ אף מש"כ הרמב"ם ברישא ששתי מגורות תורם מא' על הכל, ואף מש"כ בסיפא שבחביות פתוחות תורם מא' על הכל מיירי כשהן מוקפים.

ועפ"י כלל זה יישב את הסתירה בין הרמב"ם לתוספתא בשני אופנים - אופן א' דלהרמב"ם היתה גירסא בתוספתא דבשתי מגורות תורם מאחת על הכל, אמנם כאמור זה יתפרש רק באופן שהם בהקפה אחת. ואופן ב' דהיתה לו הגירסא בתוספתא כגירסתינו ובכ"ז בדוקא בחר לכתוב שתורם מא' על הכל להורות שדברי התוספתא לא איירו בכל אופן אלא רק כשאינם בהקפה אחת, אך אם המגורות בהקפה אחת גם התוספתא ס"ל שתורם מא' על הכל וכשקי תבואה וחביות של גרוגרות.

(ב) מהלך הדרך אמונה - הבית מצרפן

כשאינם בתוך כלים, וכשהם בתוך כמה כלים צריכים הקפה

הדרך אמונה (בבאה"ל ד"ה או שתי מגורות) כתב דדוחק להעמיד המגורות רק באופן שנמצאים בהקפה אחת כדברי החס"ד, דמדברי הרמב"ם נראה להדיא דמחלק בין מגורות לשקי תבואה ששקי תבואה וכו' צריכים הקפה ומגורות לא, וא"כ אין לחלק שכל מה שנמצא בקבוצה ובצבירה צריך הקפה.

אלא החילוק הוא^א דכשהפירות נמצאות בתוך כמה כלים הם צריכים הקפה, וכשאינם בתוך כלים הבית מצרפן ואי"צ הקפה. ובב' החלקים האחרונים של הרמב"ם איירי כשהם בתוך כלי, דהשקי תבואה חשיבי כלי והעיגולי דבילה איירי כשהם בתוך כלים כמ"ש רש"י בביצה (ג:), והחביות של גרוגרות ודאי כלים נינהו, וע"כ צריך בהם הקפה ואף בחלק האחרון בחביות של יין איירי כשהם בהקפה אחת. אולם בחלק הראשון מיירי כשאינם בתוך כלים וע"כ הבית מצרפן, דהפירות מפוזרין בבית, והמגורות שונים משאר כלים, דמגורות הם אוצרות קבועות בחדר ואין מזיזין אותן ממקומן כמ"ש בירושלמי ספ"ד דתרומות קופות דרכן להתפנות מגורות אין דרכן להתפנות, ופי' הרע"ב שם (מי"ב) משום שמגורות אינן מטלטלין, וכיון שכן הם בטלין לגבי החדר והחדר מצרפן וע"כ אינם צריכים הקפה, משא"כ כלים שמיטלטלין אינם בטלים לחדר וחשיב שיש הפסק בין הפירות עד שיהיו מוקפים.

והתוספתא – לפי הגירסא שלפנינו – דתניא דבמגורות תורם מכל אחד ואחד ס"ל דמגורות הינם כשאר כלים (ואינם בטלים להבית) וכשם שבשאר כלים בעי' הקפה אף במגורות כן. עכת"ד הדר"א. ואפשר עוד דהתוספתא דלא חילקה במגורות בין אם הם בהקפה אחת או לא, ס"ל דמגורות כיון שהם קבועות בחדר ואין מזיזין אותן ממקומן חשיבי חציצה בעצם הוייתם וע"כ אף אם הם סמוכות או נוגעות זו בזו אי"ז מחשיבם לאחד ותורם מכל אחת ואחת.

אלא דלכאורה יש להעיר בדבריו דאחר שכתב דדוחק להעמיד החלק הא' דהרמב"ם באופן שמוקף מכיון שהרמב"ם לא חילק בזה ורק בשקים וכו' חילק א"כ כיצד מעמיד הוא עצמו את החלק האחרון דהרמב"ם גבי חביות של יין באופן שמוקף הלא אף שם לא חילק הרמב"ם.

ואפשר דהסיפא דדברי הרמב"ם שאני דאפשר דמה שהצריך הרמב"ם קודם לכן (בשקים וכו') הקפה אחת קאי אף על זה, [ולא הוצרך לנקוט הסיפא רק להשמיע הדין דכשהחביות סגורות לא מהניא הקפה]. משא"כ מגורות כתבם הרמב"ם קודם שהצריך הקפה בדין האמצעי ומשמע מזה להדיא שבהם איננו מצריך הקפה.

ג) מהלך העלה יונה – הבית מצרף כל מה שבתוכו, ושקי תבואה וכו' נמצאים מחוץ לבית

בספר עלה יונה^ב (עמ' קס"ב) מעלה צד לבאר דבחלק הראשון (פירות

א. את חילוקו זה כתב עפ"י הדינים המובאים בביאור הגר"א יו"ד סי' שכ"ה סק"ח, וכן העלה לחלק בספר עלי יונה עמ' קס"ב בביאורו השני.

ב. להגר' יונה מרצבך מר"י קול תורה, וכן שמעתי מהגר"י וקראט שליט"א.

בהקפה אחת, וכן אפשר שהיתה לו הגירסא שלפנינו ובכ"ז כתב הוא דתורם מא' על הכל לאשמועי' דהתוספתא לא איירי בכל אופן אלא דווקא כשאניס בהקפה אחת אך כשהם בהקפה אחת תורם מא' על הכל. והדרך אמונה כ' דלא משמע כתירוצו דהרמב"ם איירי דווקא כשהם בהקפה אחת אלא משמע דבמגורות לא חילק ובכל גוונא תורם מא' על הכל, וא"כ הדרא לדבריו הקושיא מן התוספתא³.

הכס"מ תירץ ב' תירוצים: **האחד** - דאפשר שהיתה לרמב"ם נוסחא אחרת בתוספתא שתורם מא' על הכל. ועוד - דלעולם אפשר שהיתה לו הנוסחא שלפנינו ובכ"ז לא פסק כמותה דדחה התוספתא מקמי מתני' דמעש"ש (פ מ) [דפסק אותה בסוף דבריו] דחביות של יין עד שלא גפן תורם מא' על הכל. ואם בחביות של יין תורם מא' על הכל ה"ה מגורות תורם מא' על הכל ודלא כהתוספתא.

והנה דבריו ודאי אינם כהחסידי דוד וכמו שנכתבאר לעיל, ולכא"ו אף אינם כהדרך אמונה דהלא הדרך אמונה העמיד מתני' זו דמעש"ש בהקפה אחת, ואם כל מה דחולק על התוספתא גבי מגורות הוא רק מכח מתני' זו אין לו אלא לומר דתורם מהם א' על הכל כשהם בהקפה אחת וזה יוקשה להדר"א מכמה אנפי: **חדא** דא"כ י"ל דאין הרמב"ם פליג על התוספתא דאפשר דהיא דברה כשאניס בהקפה אחת וכהחסידי דוד, ולא היה צריך הכס"מ למימר דדחה התוספתא מקמי מתני'. ועוד דהלא הדר"א כ' דמדברי הרמב"ם משמע להדיא דבמגורות תורם מא' על הכל אף אם אינם בהקפה

ומגורות) והאחרון (חביות של יין) מיירי הרמב"ם כשהם בתוך בית, וכלשונו "פירות המפוזרין בתוך הבית או שתי מגורות שבבית" וכן חביות של יין דרכם להיות בתוך מרתף, וכיון שכן הבית מצרפן ואי"צ הקפה, משא"כ שקי תבואה ועיגולי דבילה וחביות של גרוגרות הם מחוץ לבית (שהרי כתבם הרמב"ם מיד אחר פירות ומגורות ובהם כתב שהם בתוך הבית ובהם לא ומשמע שבדוקא נקט כן) וע"כ בשביל לצרפם בעינן בהו הקפה. (וא"ת דהיה להרמב"ם לחלק בפירות ומגורות גופייהו בין אם הם בתוך הבית או בחוץ, י"ל דבדין "בית" נקט מה שדרכו להיות בבית דהיינו פירות ומגורות, ובדין "חוץ" נקט מה שדרכן להיות בחוץ דהיינו שקי תבואה וכו').

ולחילוק זה יוצא דהבית מצרף כל מה שבתוכו ואף כשהן צבורים צבורים (ודלא כהחסידי) ואף כשהן בתוך כלים. (ודלא כהדרך אמונה) ורק כשהפירות מחוץ לבית צריכים הקפה.

ב. קושיא על דין מגורות דהרמב"ם מדברי התוספתא

דברי הרמב"ם גבי מגורות שבבית שתורם מאי על הכל מוקשים מדברי התוספתא (הנ"ל בפ"ג דתרומות ה"ט) דתניא התם דתורם מכל אחד ואחד.

ובחסידי דוד שהובא לעיל תירץ, דהרמב"ם מיירי כשהם בהקפה אחת והתוספתא מיירי כשאניס בהקפה אחת ואפשר שלרמב"ם היתה גירסא בתוספתא שתורם מכא"ו וזה מתפרש דווקא כשאניס

ג. ואף מדברי הכס"מ דלהלן שהוצרך לומר בתירוצו הב' שהרמב"ם דלא כהתוספתא יוצא דלא מסכים עם תירוצו החס"ד, אלא ס"ל דהרמב"ם איירי גם כשאניס בהקפה אחת ובכ"ז ס"ל שתורם מא' על הכל ודלא כהתוספתא.

בד' הדר"א), על כן הם חשיבי חציצה טפי משאר כלים ולא מהני בהם הקפה.

אלא דלפי"ז לכאו' אפשר לומר דהתוספתא איננה חולקת על המשנה משום שהתוספתא מדברת במגורות שחוצצות טפי וע"כ אין הבית מצרפם אולם המשנה מדברת בחביות שחצצתם פחותה וע"כ הבית מצרפן, וא"כ הדרא הקושיא ע"ד הרמב"ם היאך שביק לתוספתא וכתב דהבית מצרף את הב' מגורות.

ונראה לומר דבמגורות כיון שהם קבועות בבית - ישנם ב' בחינות, דכלפי הביטול לבית ודאי יש להם ליבטל לבית יותר משאר כלים, אך לענין שתהא המגורה קשורה ומצורפת למגורה שלידה ללא צירוף הבית, בזה כיון שהיא קבועה חשיבא מחולקת בעצם ואין לה שייכות עם המגורה שלידה אף אם היא סמוכה לה, ואשר על כן מתני' דמעש"ש דקאמרה דהבית מצרף לחביות, א"כ כ"ש שיש לו לצרף למגורות, ומדקאמרה התוספתא דאינו מצרף למגורות יוצא דהיא פליגא על מתני', ושביק הרמב"ם להתוספתא מפני מתני' ופסק דהבית מצרף חביות וכ"ש מגורות, אולם לשיטת התוספתא דאין הבית מצרף כלים וצירופם צריך להיות ע"י הקפה, מגורות חשיבי מחולקים בעצמותם ולא מהניא בהו הקפה.

ג. קושיא ע"ד הראשונים דבתרומה

גדולה בעינן נגיעה - ממתני'

דמעש"ש והתוספתא הנ"ל.

הנה להראשונים דבתרומ' ג בעינן נגיעה. (התוס' בגיטין ל: והתוס' בפסחים מו: סוד"ה "הואיל" לגבי חלה^ד, והרשב"א

אחת. ועוד יקשה דכיון דלדברי הדר"א מתני' דמעש"ש איירי בהקפה אחת ודינה שווה לבבא השניה דהתוספתא דשקים וחביות גרוגרות, מדוע הוצרך הכס"מ לומר דהמתני' דמעש"ש אינה כהתוספתא היה לו לומר דהבבא הראשונה. [דאם רצונו לומר דמהתוספתא משמע דבמגורות לא מועילה הקפה ובמתני' משמע שבכלים מועילה הקפה וכ"ש במגורות זה יש לו ללמוד כבר מהבבא הב' דהתוספתא ולשאול ממנה על מגורות ואז יהיה אפשר"ל דלכך הכריח הרמב"ם שהגירסא בתוספתא שבמגורות תורם מא' על הכל]. וע"כ נראה דהדר"א יתרץ ד' הרמב"ם מהתוספתא רק כהתי' הא' דהכס"מ דהיתה לפניו נוסחה אחרת שבמגורות תורם מא' על הכל. [ובהם הדין כן אף אם אינם בהקפה אחת, ובשאר כלים הדין כן רק כשהם בהקפה אחת].

ולכאו' תירוצ' הכס"מ הולך שפיר עם מהלך העלה יונה, דבתוספתא תניא דבמגורות תורם מכל אחד ואחד, וקאמר הרמב"ם דתורם מא' על הכל ודיבר אף כשאינם בהקפה אחת, (ובאותו אופן שדיברה התוספתא) והטעם דפסק דלא כהתוספתא משום דבמתני' דמעש"ש **מבואר** דמה שבתוך בית הבית מצרפו אפי' כשהוא בתוך כלי, וא"כ ה"ה מגורות, וע"כ פסק דתורם מא' על הכל.

ומתבאר דלהתוספתא מגורות אין הבית מצרפם כיון שהם בתוך כלים.

ויל"ע מדוע לא חילקה בהם כשקים שכשהם בהקפה אחת תורם מא' על הכל ואם לאו תורם מכא"ו, ונראה דסברה התוספתא דכיון שמגורות הם קבועים בבית, (כמשנ"ת לעיל

ד. ובתוס' בגיטין הנ"ל השו"ב תרו"ג לחלה.

העולה מן האמור

א. דעת הרמב"ם שבית מצרף את הפירות שייחשבו למוקפים, ונחלקו האחרונים באיזה אופן הבית מצרף.

לחסדי דוד: הבית מצרף רק שהפירות מפורזים, אך אם עשויים בקבוצות קבוצות אין הבית מצרף ואז צריכים הקפה.

לדרך אמונה והעלה יונה [בביאור אחד]: הבית מצרף מה שאינו בתוך כלי, אבל מה שבתוך כלי אין הבית מצרף.

להעלה יונה [בביאור שני]: הבית מצרף כל מה שבתוכו ומה שצריך הקפה זה רק מה שמחוץ לבית.

ב. התירוצ השני שתירץ הכסף משנה על דין מגורות דהרמב"ם אתי שפיר רק למהלך העלה יונה.

בשו"ת ח"א סי' ר"צ, ועוד) קשה ממתני' דמעש"ש הנ"ל דחביות של יין פתוחות תורם מא' על הכל והבית מצרפן, ואף להחס"ד והדר"א דאוקמה למתני' כשהם בהקפה אחת הלא היין לא נוגע זה בזה דהחביות מפרידות, ויל"ד להראשונים דמצריכים נגיעה האם כשהכלים נוגעים חשיב נגיעה, ואף מד' התוספתא קשה על דבריהם דלהדיא תניא פירות המפורזים בבית שהבית מצרפן ואי"צ נגיעה.

והב"י (יו"ד סי' שכ"ה) מיייתי לדברי הרא"ש בהלכות חלה דלעניין לתרום חלה מן המוקף אי"צ נגיעה רק שיהיו סמוכות זו לזו בפנינו כדאמר' גבי קנקנים של יין הסמוכין זה לזה עד שלא גפן תורם ומעשר מזה על זה. ועי' בביאור הגר"א שם סק"ח.



הרב גרשון גולד

בברכת הנובלות

גרוע שאינם מתבשלים אלא נשארים פגים, או שכוונתו שהתמרים שפיר יכולים להתבשל על האילן אלא שמדובר באופן שליטון או שנפלו כשהם פגים. ונראה לפשוט ממש"כ בפייהמ"ש וז"ל, והנובל מן האילנות מן הפרי קודם שיגמר בישולו. ע"כ. הרי מבואר דכוונתו במין ששפיר יכול להתבשל אלא שאם נפלו מן האילן בעוד שהם פגים מברך שהכל.

וכן היא שיטת רבינו יונה שכתב וז"ל, פירוש נובלות הפירות שנפלו קודם בישולן. ע"כ.

עוד שיטה יש בזה, והיא שיטת הר"ש והרא"ש. דיעויין בר"ש פ"ק דערלה מ"ח, שכתב וז"ל, בושלי כמרא תמרים פגין שאינן ראויים לאכילה וכומריין אותן בעפר להתבשל. ע"כ. וכ"כ בפ"ק דדמאי מ"א וז"ל, נובלות תמרה. ר"א ור"ז חד אמר בושלי כמרא כלומר מניחין אותו באילן להצטמק מלשון עורנו כתנור נכמרו וי"מ שאין מתבשלין באילן אלא תולשן ועושה אותן כומר בארץ ומתבשלין וחד אמר תמרי דזיקא וכו'. ע"כ.

והיינו, שלר"ש, בושלי כמרא היינו "מין" גרוע שאינו מתבשל לעולם.

וכ"כ הרא"ש (פ"ק דדמאי מ"א) וז"ל, נובלות תמרה. ר"א ור"ז ח"א בושלי כמרא תמרים שמניחין אותן באילן להצטמק מלשון עורנו כתנור נכמרו וי"מ שאינן מתבשלין באילן ומלקטים אותם ועושין אותן כומר בארץ ומתבשלין וח"א תמרי דזיקא

איתא בשו"ע (סי' ר"ב ס"ט) "סופי ענבים שאין מתבשלים לעולם, וכן על הנובלות שהם תמרים שבשלם ושרפם החום ויבשו מברך שהכל". וכ"כ עוד בסי' ר"ד ס"א, "נובלות שהם תמרים שבשלם ושרפם החום ויבשו וכו' מברך שהכל". ע"כ.

והנה ביאור נובלות מהו, הוא קצת מסובך, שיש בזה כמה שיטות בראשונים, ואין כוונת הראשונים מובנת היטב, עד שהאחרונים הסתבכו בזה מאוד, ועי' מה שהאריך בזה קצת המ"ב והביאווה"ל בסי' ר"ב. ורציתי לנסות לסדר קצת את השיטות בתקוה שזה יביא לבהירות מסוימת.

א. ג' שיטות בראשונים בביאור נובלות

הנה ענין נובלות מופיע ג' פעמים. פעם אחת בברכות מ: לגבי ברכה, דברכתו שהכל. ועוד מופיע בפ"ק דדמאי מ"א נובלות תמרה לגבי מעשר, ובפ"ק דערלה מ"ח לגבי ערלה.

ומבואר בגמ' בברכות למסקנת הסוגיא שנובלות דברכות לכו"ע היינו בושלי כמרא, ונובלת תמרה דדמאי פליגי אם היינו בושלי כמרא או תמרי דזיקא.

ובביאור "בושלי כמרא" כתב רש"י וז"ל, כמו שרופי חמה שבשלם ושרפם החום ויבשו ותמרים הם. עכ"ל. ועל תמרי דזיקא כתב וז"ל, שהרוח משירן. עכ"ל.

אמנם הרמב"ם (פ"ח מהל' ברכות ה"ח) כתב וז"ל, והנובלות שהן פגין. ע"כ. ויש לדון בכוונתו אם מדובר במין תמרים

וזהו שפירשו רבותינו מאי נובלות בושלי כמרא שנתבשלו בכומר לאחר לקיטתם צוברן ומתחממות ומתבשלות. עכ"ל. ולכא' אי"ז מתאים למ"ש רש"י בגמ', אכן לדברי הפרישה א"ש דהכל אותו פירוש.

אבל באמת נראה דב' פירושים הם, ולא כדברי הפרישה. דהנה יעויין בר"ש וברא"ש בפ"ק דדמאי שהביאו ב' פירושים בבושלי כמרא, פי' אחד שמצטמקין באילן ופי' שני שתולשין אותם וכומרין אותם בארץ ומתבשלים. ולכאורה פי' קמא הוא פירש"י, וא"כ חזינן דאין כוונת רש"י ששורפי חמה היינו אחר לקיטתן אלא קודם לקיטתן באילן.

ואמנם שבתוס' אנשי שם הבין דפי' קמא דהר"ש הוא פי' אחר ואינו פי' רש"י. אך לענ"ד הר"ש בפי' קמא כיוון לפירש"י (ועי' בדרך אמונה ספ"ט דמע"ש בביאור"ל שכתב, ש"אולי זה פי' רש"י), ושור"ר שכ"כ השעה"צ (סי' ר"ב סקנ"ז).

ומה שפי' בברכות שרופי חמה ובישעיה פי' דהיינו שמתבשלין בארץ, אי"ז קושיא, דידוע דרכו של רש"י הרבה פעמים כשיש ב' פירושים, שכותב במקו"א פי' אחד ובמקו"א פי' אחר. ועי' גם בבית מאיר שכתב לבאר, דאע"פ שהם ב' פירושים מ"מ שניהם אמת, ולכן כתב רש"י פעם כפי' זה ופעם כפי' זה.

ועי' גם בא"ר בסי' ר"ד שכתב שהם ב' פירושים ושכ"כ הב"ח, ובסי' ר"ב כתב שאע"פ שהם ב' פירושים אבל שניהם אמת. והביא ע"ז את דברי הכלבו (סי' פ"ז) שכתב וז"ל, פירות שנשרפו ונפלו קודם בישולן מברך שהכל. עכ"ל. ופירש הא"ר את דבריו דה"ק שנשרפו או שנפלו דשני הפי' אמת.

אכן מה שפי' בדברי הכלבו דאו נשרפו או נפלו קאמר, לכאורה יש גם מקום לפרש דכוונת הכלבו שנפלו קודם בישולן

שהרוח משירן. עכ"ל. וכ"כ עוד בערלה פ"א מ"ח, וז"ל, נובלות ר"א ור"ז ח"א תמרי דזיקא שהרוח משירן וח"א בושלי כמרא תמרים שאינם מתיבשים באילן ונותנים אותם במחצלאות להתחמם. עכ"ל.

הרי ג' שיטות בביאור בושלי כמרא: א- שיטת רש"י, דהיינו שרופי חמה. ב- שיטת הרמב"ם ורבינו יונה, דהיינו שנפלו מהאילן קודם בישולן. ג- שיטת הר"ש והרא"ש, דהיינו מין תמרים גרוע שלא מתבשלים באילן אלא כומרים אותם בתלוש עד שיתבשלו.

ומשנ"ב שהראשונים הנ"ל הם ג' שיטות היינו לפי המשמעות הפשוטה בדבריהם, אבל באמת יש באחרונים כמה דעות בזה וכדלהלן.

ב. דעת הפרישה בשיטת רש"י

הנה הטור (סי' ר"ד) כתב בביאור נובלות, דהיינו "מין תמרים שאין מתבשלין על האילן". וכתב ע"ז הפרישה (סק"ד) וז"ל, פי' על האילן לא נגמר בישולן אבל בשעת הברכה שרוצה לאוכלם כבר נגמר וראוים לאוכלם, שמשמים אותם בקש או מייבשין אותם בחמה והחמה שורפתן ומכשירתן לאכילה וכדפירש"י על בושלי כמרא. ע"כ.

ומבואר מדבריו, שלמד בכוונת רש"י דשרופי חמה היינו כפי' הטור שאין התמרים מתבשלים באילן אלא בחמה כשהם תלושים, ולא כפשוטת ההבנה ברש"י דהיינו שנשרפו בעודם במחובר. ולפי דברי הפרישה יש לנו רק ב' שיטות בראשונים בביאור נובלות ולא ג'.

ויש להביא ראייה לדברי הפרישה, דיעויין ברש"י ישעיה (פל"ד פ"ד) שכתב וז"ל, וכנובלת מתאנה. כמושה באילן קרויה נובלת

עוד בשיטת הרמב"ם ע' בסמוך מה שהובא בשיטת הטור.

ד. שיטת הטור

והנה הטור בסי' ר"ד כתב וז"ל, ועל הנובלות והן מין תמרים שאין מתבשלין על האילן וכו'. ע"כ. ומלשונו משמע שס"ל כאביו הרא"ש דהיינו מין תמרים שאין מתבשלים לעולם על האילן, ולא כפי' הרמב"ם ורבינו יונה ששפיר יכולים להתבשל אלא שמיירי שנפלו בעודם פגים.

שיטת הב"ח בדעת הטור

אכן יעויין בב"ח שכתב ע"ד הטור וז"ל, כלומר שנובלות פגין מן האילן קודם שנגמר בישולן וכ"כ הרמב"ם וכן פירש ה"ר יונה. ע"כ. הרי שהב"ח למד דהטור הוא כשיטת הרמב"ם ור"י. ויש להעיר דפשטות לשון הטור לא משמע הכי אלא כמש"כ שהטור ס"ל כאביו הרא"ש שמיירי המין שאין מתבשל לעולם, וכן ראיתי שהבין בביאורו"ל (סי' ר"ב ד"ה ששרפום). וכ"כ להעיר ע"ד במאמ"ר.

ביאור דעת הב"ח בשיטת הטור

והרמב"ם ורבינו יונה

ונראה שדעת הב"ח היא, שגם להרמב"ם ור"י מיירי במין שאינו מתבשל באילן, אלא דס"ל דהיינו גריעותא דמין זה שהוא נופל מהאילן קודם שהתבשל, ואין האילן מצליח להמשיך את צמיחתו באילן, והיינו מש"כ הר"ש והרא"ש שמדובר בתמרים שאין מתבשלים באילן.

אכן עדיין אינם שיטה אחת ממש, דהנה הרמב"ם ורבינו יונה כתבו שהתמרים נפלו מהאילן ואילו הר"ש והרא"ש כתבו שמלקטין אותם, וא"כ עדיין ב' פירושים

ע"י שנשרפו, וכך ראיתי במלאכת שלמה על המשניות (פ"ק דערלה וע"ע במש"כ בפ"ק דדמאי), שהבין את כוונת רש"י במ"ש שרופי חמה, דהיינו שנפלו מהאילן מחמת חום השמש ששרפן עיי"ש. והיינו כמש"כ בדעת הכלבו. ועי' לקמן מש"כ הראשון לציון בדעת הרמב"ם.

ג. בדעת הרמב"ם ורבינו יונה

לעיל נכתב שפירוש הרמב"ם ורבינו יונה הוא פירוש על בושלי כמרא, אכן יעויין בב"ח בסי' ר"ב ובט"ז סי' ר"ד סק"ג שהבינו שכוונתם לפרש ולפסוק שנובלות היינו תמרי דזיקא. אכן כבר כתבו האחרונים שפשטות הסוגיא היא דלכו"ע נובלות דמסכת ברכות היינו בושלי כמרא. ומש"כ הב"ח הוא דוחק, ומש"כ הט"ז הוא תמוה יעו"ש, ואע"פ שבפמ"ג כתב ביאור בכוונת הט"ז, אי"ז פשטות הסוגיא כלל. ולכן האחרונים נקטו שכוונת הרמב"ם ורבינו יונה לפרש ולפסוק שנובלות היינו בושלי כמרא, וכמ"ש בביאור הגר"א, ובנחלת צבי, והתורע"א על המשניות (ברכות פ"ו), ועוד הרבה אחרונים.

שיטת הראשון לציון בדעת הרמב"ם

ועי' בראשון לציון שכתב בדעת הרמב"ם, שע"י שנשרפו בחמה נשרו קודם בישולן בעודם פגים. ועי' לעיל שהובא לשון הכלבו והמלאכת שלמה שמתבאר מהם שביארו כך את המציאות דנובלות. ומשמע מדבריו שלמד כן בשיטת רש"י, באופן שרש"י והרמב"ם לא פליגי, אכן כבר הובא שבר"ש וברא"ש משמע שלרש"י זה נשרף ומצטמק באילן ולא נופל. וכן יש לציין שכל המפרשים הבינו דפרש"י ופי' הרב"ם ב' פירושים נינהו.

אחומץ ונובלות בלבד שהיו טובים מתחילה ונפסדו וכו'. ע"כ. וכתב בהגהות מלא הרועים על תר"י, דמוכח מרבינו יונה דלא מיירי במין שאינו מתבשל לעולם באילן, דא"כ מאי טובים מתחילה איכא, וע"כ דמפרש פירות שמתבשלין באילן ובהיותן באילן היו טובים שיוכלו לבוא לכלל בישול ואח"כ נפסדו בנופלם (וכ"פ במאמ"ר את כוונת רבינו יונה).] ומוכח לכאורה דלא כב"ח והגר"א.

ביאור הא"ר בדעת הב"ח

ועי' בא"ר (סי' ר"ב) שהביא שהברטנורא פי' בברכות כהרמב"ם ורבינו יונה דנובלות היינו שנפלו קודם בישולן ובדמאי פי' כהר"ש והרמב"ם שמייירי בתמרים שלא מתבשלים באילן ותולשים ומבשלים אותם. וכתב ע"ז הא"ר דלפי"ז הכל אחד, דכל שלא נתבשלו הוי סימן קללה. וכתב עוד דזה הביאור בב"ח שלא כתב את הר"ש בתור פירוש נוסף, דהכל אחד עיי"ש.

ועי' בהגהות מלא הרועים על תר"י שכתב וז"ל, ועי' א"ר שם דמשמע דמפרש דפירות שנפלו קודם בישולם היינו תמרים שהם מין שאין מתבשלים באילן לעולם וזהו פי' בושלי כמרא שאח"כ נותנן בחמה ונגמרים ע"י חום השמש וכן היא כוונת הטור בסי' ר"ד עיי"ש אך לשון הטור י"ל כן אבל לשון רבינו לא משמע כן דמאי אירא שנפלו קודם בישול דאפילו לא נפלו אין מתבשלים באילן וע"כ דמייירי במין שמתבשלים באילן רק שנפלו קודם הבישול וכו'. ע"כ.

הרי שהמלא הרועים הבין בדעת הא"ר, שס"ל שפירוש הרמב"ם ורבינו יונה הוא ממש אותו פירוש של הר"ש והרא"ש, ולפי"ז מיושבת באמת דעת הב"ח הנ"ל

נינהו, דלר"ש והרא"ש נשארים לעולם באילן אלא שלא מתבשלים וצריך ללוקטם ולבשולם בכומר, משא"כ לרמב"ם ורבינו יונה שהם נופלים מהאילן. אך מ"מ נראה דס"ל לב"ח שגם להרמב"ם מדובר במין גרוע שאינו מתבשל באילן (ומכח זה נופל מהאילן). ולכן חשיבי שיטה אחת.

נראה שדעת הגר"א כהב"ח

וכך נראה גם בביאור הגר"א, דס"ל ששיטת הרמב"ם ורבינו יונה היא כשיטת הר"ש והרא"ש והטור, שמייירי במין שאינו מתבשל באילן עי' מש"כ בסי' ר"ב ס"ט.

אכן צ"ב דמלשון הרמב"ם ורבינו יונה שכתבו שנפלו קודם בישולם משמע בהדיא דאם היו נשארים באילן היו גומרים להתבשל וכמו שנכתב לעיל.

וראיתי בראשון לציון וביתר ביאור ברשימות שיעורים ברכות מ:, שביארו, דהנה לשון נוכלות הוא ע"ש הנפילה מהאילן, ונפילה מן האילן יכולה להיות אחת מב' מקרים, או ע"י סיבה חיצונית דהיינו רוח. או ע"י סיבה פנימית והיינו שהאילן מפסיק את הצמחת הפרי ונפסקת היניקה ועי"ז נופל. ובזה נחלקו תרי המ"ד בגמ', דלמ"ד תמרי דזיקא היינו ע"י הרוח ולמ"ד בושלי כמרא היינו ע"י הפסקת היניקה. ולפי"ז י"ל שבאמת הרמב"ם מיירי במין שאינו יכול להתבשל באילן ולכן נופל מהאילן, וכדי לבאר שמדובר בנובלות שנבלו בגלל שלא מצליחים לדול עוד ולא בגלל סיבה חיצונית כתב הרמב"ם שנפלו כשהן פגין קודם בישולן.

אכן, יעויין ברבינו יונה שכתב וז"ל, רבי יהודה אומר כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו. י"מ לומר דלא קאי אלא

סיכום הנדון הנ"ל

ולסיכום: פשטות לשון הרמב"ם ורבינו יונה ודאי דהיינו במין שראוי לבישול על האילן, וכבר הובא שהמלא הרועים הוכיח כן מלשון רבינו יונה, ולכאורה מזה מוכח שלפי רבינו יונה דוקא באופן זה מברך שהכל. וכמש"נ. אלא שהובא שמהב"ח והגר"א נראה שלמדו באו"א וכנ"ל.

ה. שיטת רבינו ירוחם

הנה יעויין בב"י (ר"ס ר"ב) שכתב וז"ל, כתב רבינו ירוחם נוכלות שהוא מין פרי ולא נגמר בישולו שהכל עכ"ל ולא דק שהרי אמרו בגמ' דנובלות היינו בושלי כמרא ופרש"י בושלי כמרא כמו שרופי חמה שבשלם ושרפם החום ויבשו ותמרים הם עכ"ל וא"כ אינם ענין לשלא נגמרו בשולם עדיין. עכ"ל.

ביאור קושיית הב"י על רבינו ירוחם

ובביאור קו' הב"י נאמרו כמה אופנים. בב"ח ובתוס' רע"א על המשניות (ברכות פ"ו), מבואר דהבינו, שכוונת הב"י להקשות, דדוקא למ"ד תמרי דזיקא פירוש נולות הוא כמ"ש רי"ו אבל בישולי כמרא היינו כפרש"י, ולכן הקשה הב"י דבגמ' מסקינן דבברכות לכו"ע נוכלות היינו בושלי כמרא ואי"ז ענין ללא נגמר בישולם דתמרי דזיקא. וע"ז כתב רע"א לתרץ דגם רי"ו כיוון לבושלי כמרא אלא שמפרש כך את בושלי כמרא עיי"ש. ובב"ח תי' באו"א.

אכן לפי הבנה זו יקשה טובא, דמאי קשיא ליה לב"י על רי"ו יותר מעל הטור בסי' ר"ד שכתב בביאור נוכלות "שהם מין תמרים שאינן מתבשלין על האילן". וכן הקשו בדרכי משה ובט"ז בסי' ר"ד סק"ג.

שפירש את דברי הטור כדברי הרמב"ם ורבינו יונה (אלא שיקשה ע"ז משנ"כ לעיל להקשות על האפשרות לומר שהרמב"ם ור"י לא פליגי עם הר"ש והרא"ש).

אכן לענ"ד אין זו כוונת הא"ר, דנלע"ד דודאי שהא"ר מודה שהרמב"ם ורבינו יונה מייירי במין תמרים שיכולים להתבשל אלא שנפלו קודם הבישול, והר"ש והרא"ש מייירי במין שאינו יכול להתבשל. אלא דשני הפירושים אמת, דבין כך ובין כך הוא סימן קללה, דהעיקר הוא שכל שלא נתבשל הוא סימן קללה. ולכן הב"ח לא הביא את פירוש הר"ש והרא"ש בתור עוד שיטה, דבאמת היינו הך ואי"ז עוד שיטה. ולפי"ז עדיין צ"ב מה שהב"ח בחר לפרש את כוונת הטור כהרמב"ם ור"י ולא כר"ש והרא"ש וכמו שנכתב להקשות לעיל.

וגם בעצם מש"כ הא"ר דב' הפירושים הם אמת ולא פליגי, דהעיקר שכל שלא נתבשל הוא סימן קללה, וביאר כן גם בשיטת הב"ח, לכאורה מדברי רבינו יונה מוכח שלא כדבריו, וכמו שהובא לעיל מהמלא הרועים, שמרבינו יונה משמע שנוכלות הם סימן קללה רק משום שהיו טובים ונפסדו, והיינו שבתחילת גידולם היו עומדים להתבשל באילן ונפלו בעודן פגים, ומשמע דבאופן שמתחילת גידולם היו עומדים להשאר פגים אי"ז מין קללה [ואולי י"ל דתרי גווני מין קללה יש, ורבינו יונה פירש אופן אחד וה"ה במין מקולקל מעיקרו. אך לפו"ר זה דוחק]. והגם שמדברי הר"ש והרא"ש חזינן דלא ס"ל כרבינו יונה, דמדבריהם מוכח שגם במקולקל מעיקרו קרו לה מין קללה, אך עכ"פ דעת רבינו יונה היא שיש חילוק, וא"כ הו"ל לב"ח להביא בזה את מח' רבינו יונה עם הר"ש והרא"ש.

וגם בב"י הביא שהרי"ף והרמב"ם לא הזכירו דבר מזה, וא"כ לכאור' אין כ"כ קו' על רי"ו מצד ההלכה דמשויציאו, די"ל דרי"ו לא ס"ל דכל הפירות משויציאו. ומזה נראה דלא כהבנת הפמ"ג דקו' הב"י מהלכתא דמשויציאו אך יעויין בשו"ת פמ"א (ח"א סי' ס"ה) שביאר, דהא בב"י ר"ס ר"ב הביא שרי"ו גופיה ס"ל דבכל הפירות משויציאו ברכתן בפה"ע עיי"ש, וא"כ קשה עליו כנ"ל.

והנה לפרישה ודעמיה, כל הקו' על רי"ו היא רק מצד שמשמע שהפירות עדיין לא התבשלו, וע"ז הקושיא דגם בנתבשלו אח"כ מברך שהכל. ולכאורה צ"ב, דהיה לב"י לשאול עוד שיש קושיא נוספת בדברי רי"ו, שגם קודם שנתבשלו צריך לברך בפה"ע מצד ההלכה שכל הפירות משויציאו מברך בפה"ע, וכמו שהקשה באמת הב"י לשיטת הפמ"ג. ונראה דס"ל דרי"ו לא דיבר במין שראוי להגמר באילן, אלא במין שאינו מתבשל באילן אלא רק בחמה, ובכה"ג ליכא דין משויציאו דהוי מין גרוע. וכן ראיתי שכתב בדעת רי"ו ביד אפרים ובשו"ת שער אפרים סי' כ"ג (מובא בב"מ הנ"ל) עיי"ש.

ו. מחלוקת הפמ"ג והפמ"א בברכת נובלות שהתבשלו בתלוש

והנה יעויין בפנים מאירות (ח"א סי' ס"ה) שפי' את כוונת הב"י כמ"ש הפמ"ג הנ"ל, שהקושיא על רי"ו מצד שרי"ו עצמו ס"ל הלכתא דמשויציאו, דבשלמא על הרמב"ם שפי' שנובלות היינו שנפלו פגין ל"ק די"ל דלא ס"ל הלכתא דמשויציאו, אבל על רי"ו קשה. ועל הטור לא קשה כיון שהטור מפרש במין תמרים שאינם מתבשלים לעולם על האילן וגריעי טפי. אך יעו"ש בפמ"א שפליג על הפמ"ג באופן שהתמרים נתבשלו בכומר, שהפמ"ג כתב שגם בכה"ג כתב הטור שמברכים שהכל, אכן הפמ"א

ונאמרו בזה ב' דרכים לבאר את כוונת הב"י בקושייתו על רי"ו ולא על הטור (וכך גם הבנתי מהפמ"ג דב' פירושים הם).

הפמ"ג (מב"ז סי' ר"ד סק"ג) והבית מאיר (סי' ר"ב) ביארו, דעל הטור לא קשה כיון שהטור כתב שנובלות היינו מין שאינו מתבשל באילן לעולם אלא רק בחמה, ולכן מברכים שהכל ואף אחר שהתבשל, ורק על רי"ו הקשה הב"י דרי"ו כתב שלא "נגמר" בישולו דמשמע דאילו היו עומדים עוד באילן היו נגמרים, ורק בגלל שלא נגמר בישולם מברך שהכל, וזה אינו דכל פה"ע מברך בפה"ע משויציאו ואף שלא נגמרו וכדלעיל ס"ב. וכ"כ הפמ"א (אמנם עי' לקמן דפליג במקצת על הפמ"ג).

ובפרישה (סי' ר"ד סק"ד) ובהג"ה שעל הד"מ (סי' ר"ד סק"א) ובחי' הגהות (סי' ר"ב סק"ה) ביארו באו"א קצת, שעל הטור ל"ק כיון שי"ל שכוונת הטור שנגמר בישולם כבר ומברך שהכל לפי שהוא מין שאינו מתבשל על האילן, משא"כ על רי"ו קשה דמשמע מדבריו דעדיין לא נתבשלו ולכן מברך שהכל וזה אינו ענין לבושלי כמרא (דגם אם נגמר בישולם בחמה עדיין יש לברך שהכל ולא רק קודם שהתבשלו).

והנה ב' ביאורים אלו הם קרובים, אלא שההבדל ביניהם הוא, שלביאור הפמ"ג הקושיא על רי"ו היא, מצד שכתב שנובלות היינו מין שמתבשל באילן אלא שלא נגמר. משא"כ לפרישה ודעמיה הקו' על רי"ו היא, מצד שרי"ו העמיד דנובלות היינו באופן שלא התבשלו וע"ז קשה דהא ה"ה בנתבשלו.

והנה עצם הדין דכל הפירות משויציאו דס"ב אינו מוכרח ויש חולקים ע"ז,

הלח"מ הנ"ל, ותמה עליו דמלשון בושלי כמרא ודאי משמע שכבר נתבשלו, וא"כ גם בכה"ג מיירי הגמ' שיש לברך שהכל, והביא שכ"כ הפרישה. ושוב הביא שבפמ"א כתב לברך בפה"ע וסיים "ולמעשה צ"ע". אכן לכאורה כל דברי הלח"מ אינם אלא במין שהוא ראוי לבישול אלא שנפל קודם שנתבשל, וכמ"ש פירות "שנפלו" קודם בישול, אבל במין גרוע יתכן שיודה ולא מיירי מזה. וא"כ צ"ב מה שהביאזה"ל לומד מדבריו למין גרוע.

ויעויין עוד בביה"ל שהקשה על הלח"מ מדברי תוספות רבינו יהודה בשם ר"ח והאו"ז שכתבו שקודם הכמירה אינן ראויים לאכילה כלל ואפילו ע"י הדחק, וא"כ ע"כ מש"כ שברכתן שהכל היינו אחר הכמירה. ע"כ. אכן לנתבאר שהלח"מ מיירי במין ראוי אלא שנפל קודם הבישול, י"ל דלק"מ, דהר"ח והאו"ז מיירו במין שאינו ראוי להתבשל באילן, ובכה"ג באמת אף אחר הכמירה מברך שהכל דהוא מין גרוע אבל הלח"מ דמיירי במין שיכול להתבשל, ובזה ודאי דדוקא קודם בישולו מברך שהכל ולא אחר בישולו וכתבאר.

ובאמת תמוה לי עצם קו' הביאזה"ל, דהא יעויי"ש בהמשך דבריו, שהביא שהרמב"ם ורבינו יונה פירשו דנובלות לאו היינו מין שאינו ראוי להתבשל אל שנפלו קודם בישולן. וביאר הביאזה"ל דהרמב"ם ור"י לא ס"ל הא דכל הפירות משיוציאו מברך בפה"ע, דאל"כ מה לי השירן מה לי נפלו מאליהן. והנה לפי"ז לכאורה ע"כ מיירי קודם שהתבשלו דאם התבשלו בתלוש מה"ת שאין ברכתן בפה"ע כיון שמדובר במין שראוי להגמר באילן, ואולי ס"ל לביאזה"ל שלרמב"ם שצריך גמר פרי, צריך להגמר

כתב שנתבשלו בכומר מברך בפה"ע מידי דהוה אשקדים המרים דאם בישלן ע"י האור מברך בפה"ע כיון דנטעי אדעתיה דהכי וה"נ ל"ש, והטור מיירי דוקא קודם שהתבשלו בחמה או באור.

במין תמרים שאינו גרוע שנגמרו בתלוש גם לפמ"ג נראה שברכתם בפה"ע

ועי' בא"ר שהביא מהלח"מ על המשניות שפירות שנפלו קודם בישולן ואח"כ הניחום בכומר ונתבשלו מברך בפה"ע, וכן המנהג. ונראה שבכה"ג גם הפמ"ג מודה, דהפמ"ג מיירי במין גרוע שלא עומד להתבשל, אבל בכה"ג שהיה עומד להתבשל אלא שנפל מודה הפמ"ג שמועיל תיקון.

ובאמת יש לתמוה על מה שהביא הא"ר מהלח"מ, דמה"ת שלא יברך בפה"ע הרי בכל הפירות מברך בפה"ע משיוציאו וכמו שפסק הטושו"ע בס"ב, ומש"כ הרמב"ם שבנפלו פגים מברך שהכל אף שמשמע דמיירי במין שראוי להתבשל (מדכתב שהתמרים נפלו), אי"ז קושיא דאפשר דהרמב"ם פליג ולית ליה הא דכל הפירות משיוציאו וכמ"ש בפמ"א הנ"ל, וכ"כ בנשמ"א (כלל נ"א סק"ה), וכן נראה מהביאזה"ל ד"ה שבשלם דהרמב"ם שכתב שנפלו פגין לית ליה הלכתא דמשיוציאו. ואולי גם הא"ר בשם הלח"מ אזיל כשיטות שלא ס"ל הלכתא דמשיוציאו. וע"ע מה שהובא לקמן מהאגמ"מ שלפי"ז י"ל דהלח"מ מיירי גם לפימ"ש הטוש"ע הלכתא דמשיוציאו.

כמה הערות בדברי הביאזה"ל בענין זה

וראיתי בביאזה"ל (שם) שהביא את דברי

מדהקשתה הגמ' דבפה"ע בעי ברוכי, ותמוה דהא גם קודם שהתבשלו יש לברך בפה"ע וכמ"ש הטוש"ע בס"ב שכל הפירות משויצאו מברכים עליהם בפה"ע. וכן הקשה במלא הרוצים פ"ק דדמאי על הא"ר. ודוחק לומר שמש"כ הא"ר קודם שהתבשלו היינו שאינם ראויים אפילו ע"י הדחק (וכמ"ש הביאונה"ל בשם ר"ח ואו"ז) ואחר שהתבשלו היינו שראויים ע"י הדחק.

ולנתבאר ששיטת הרמב"ם שגם משויצאו אין לברך בפה"ע עד שיגמר הפרי, י"ל דהא"ר מוכיח לשיטת הרמב"ם. אכן אי"ז מתיישב עדיין, דאע"פ שתחילת דבריו באמת הם בשיטת הרמב"ם, אך בסו"ד הקשה על הברטנורא, ומאי קושיא הא י"ל דהברטנורא ס"ל דמשויצאו מברך בפה"ע.

יישוב דברי הא"ר ע"פ האג"מ

ולכן נראה ליישב לפי מה שראיתי באג"מ (או"ח ח"א סי' נ"ז ענף ב'), דהנה בב"י (סי' ר"ב) הביא דהתוס' כתבו דכל הפירות משויצאו מברכין עליהם בפה"ע, וכתב עוד הב"י דהרמב"ם והרי"ף לא הוזכרו דבר מכל זה. והקשה הנשמ"א (כלל נ"א סק"ה) דהרמב"ם כן גילה דעתו בזה, דכתב בפ"ח מהל' ברכות ה"ח דנובלות שהן פגין מברכים שהכל. והיינו פירות שלא התבשלו, דס"ל לרמב"ם דכל שלא נתבשלו מברכים שהכל ולית ליה הלכתא דמשויצאו.

וכתב האג"מ ליישב את דעת הב"י, וז"ל, אבל פשוט לע"ד דהב"י סובר דדוקא בנובלות שהם הפירות אשר נפלו מן האילנות פגים קודם שנתבשלו כדפי' לשון זה הרמב"ם בפיה"מ בדף מ' מברך שהכל ולא בתלשן בידים מחמת שרצונו לאוכלן עתה שאז אפשר שמברכין בפה"א. והטעם דיש תרי עניני נטעי אדעתיה דהכי, דהיכא דצריך

דוקא בכומר, דבאילן אי"ז מתבשל באופן טוב. וצ"ע.

ויעויין בביאונה"ל שהביא, שבפמ"א כמו הלח"מ, והנה בפמ"א מבואר טעמו שיש לברך בפה"ע אחר הכמירה משום דנטעי אדעתיה דהכי כמו בשקדים המרים. והנה לדברי הביאונה"ל שגם במין שיכול להתבשל על האילן מברך שהכל אף אחר הכמירה, א"כ י"ל דהפמ"א יחלוק על הלח"מ וסבור דדוקא במין שאינו ראוי להתבשל באילן בזה נטעי אדעתיה אדעתיה דכמירה, אבל בנידון הלח"מ דמיירי במין שיכול להתבשל באילן, ודאי נטעי אדעתיה שיתבשל באילן ולא בכמירה. ועוד שכבר נכתב לעיל דלכאור' במין שראוי להתבשל כו"ע מודו שאחר הכמירה מברך בפה"ע.

ז. ביאור תמרי דזיקא

והנה למ"ד תמרי דזיקא נחלקו הפוסקים איך מיירי, דבברטנורא פ"ק דדמאי פי' דהיינו שנפלו קודם בישולן, אבל בא"ר הקשה דא"כ מאי פריך בגמ' למ"ד תמרי דזיקא מאי מין קללה, הא זה מין קללה שנפלו קודם שהתבשלו. ועוד מדפריך בגמ' בפה"ע מיבעי ליה לברוכי מוכח דמדובר לאחר שהתבשלו. ולכן הסיק הא"ר דלמ"ד תמרי דזיקא היינו שנפלו אחר שהתבשלו עיי"ש. וכ"כ הש"ך יו"ד סי' רצ"ד סק"ה בדעת הרמב"ם (ובאמת לדעת הרמב"ם ורבינו יונה שבשו"י כמרא היינו שנפלו קודם בישולן מוכח לכאור' דתמרי דזיקא היינו אחר בישולן, אא"כ נאמר כשיטות שהובאו לעיל שגם לרמב"ם ורבינו יונה מדובר במין מקולקל ועי' לקמן).

תמיהה בדברי הא"ר

והנה על דברי הא"ר יש להקשות, שהוכיח שמדובר לאחר שהתמרים התבשלו

נוגע לנידו"ד, דבנובלות שנפלו קודם בישולן מודים הטוש"ע דיש לברך שהכל, ומיושבת קר' המלא הרועים על הא"ר.

ע"פ האג"מ יש ליישב גם את הלח"מ

והנה יעויין לעיל שנכתב להקשות על הלח"מ, שכתב שפירות שנפלו קודם בישולן מברך שהכל, ולעיל נכתב לתמוה דהא כל הפירות משויציאו מברך בפה"ע, ונכתב שאולי הא"ר פוסק דלא כטוש"ע ולית ליה הלכתא דמשויציאו. אכן לנתבאר י"ל דשפיר מודה לדינא דמשויציאו רק שמחלק בין נפלו ממילא לתלשן בידם וכמ"ש האג"מ, וכמו שנכתב מקודם בדעת הא"ר.

הביאור"ל והנשמ"א פליגי על האג"מ

אמנם בביאור"ל מבואר שלא ס"ל חילוק זה שכתב האג"מ בין נפלו ממילא לתלשן בידים, שהרי כתב (סי' ר"ב ד"ה שבשלם) וז"ל, ודע עוד, דהרמב"ם בפיה"מ פ"י על נובלות הפרות שנפלו מן האילן פגים קודם שיתבשלו וכ"כ תר"י וז"ל הפרות שנפלו קודם בישולן וכו', והטור בסי' ר"ד כתב על נובלות מין תמרים שאין מתבשלין על האילן, ומשמע מזה דדוקא מין תמרים רעים שאין יכולין להתבשל על האילן, אבל סתם תמרים שהשירן או נפלו קודם בישולם לא נשתנית ברכתן משום זה, ואזיל לטעמיה בסי' ר"ב ס"ב דשאר כל האילנות חשיב פרי שלהן משויציאו אף שלא נגמר עדין בישולן כלל. ונוכל לומר דלפיכך השמיט המחבר בפנים את דעת הרמב"ם ותר"י בזה, משום דאזיל לטעמה בסי' ר"ב דפסק בשאר כל האילנות משויציאו פרי, ומה לי אם השירן בעצמו או נפלו ממילא.

להחשיבו לפירא ממש כנגמר צריך שיהיו נוטעין אדעתא לתלוש כשיתגדל וכו'. אבל היכא שעומד לאכילה כשיגדל ויגמר הפרי וע"ז ניטע והוא ראוי לאכול גם קודם שנגמר אך לא בחשיבות הפרי דלכן לא מצוי שיתלשו אז והנידון הוא לענין בפה"א סגי מה שעכ"פ ודאי ידע כשניטע שאם ירצה לאכול כשלא נגמר יתלשהו וכו'.

וא"כ הוא רק בתלשן כשלא נגמרו מחמת שרוצה לאוכלן שנעשו עומדין לאכילה בעודן במחובר לאדמה אבל בנובלות שהן פירות שנפלו בעצמן כשהם פגים קודם שיתבשלו שלא תלשן ורק אחרי שכבר נתלשו רוצה לאוכלן הרי לא עומדין לאכילה אלא אחרי שאין שייכין שוב להאדמה, שלכן אין להחשיבם אף פה"א, והוא טעם נכון, וזהו שיטת הב"י.

אך מ"מ הא לא הזכיר זה הרמב"ם בהלכותיו דין תלשן קודם שנגמרו איך דינם ואפשר שסובר דגם בתלשן הוא שהכל ונובלות אורחא דמילתא נקט כדר"ל בנשמ"א. וגם אפשר סובר אדרבא שאף קודם שנגמרו אם אך ראוי לאכול הוא בברכת בפה"ע משום שנחשב ניטע לכל מה שירצה אף שרק יחידים רוצים בכך דלא כתוס' והרא"ש. ע"כ.

הרי מתבאר מהאג"מ, שיש לחלק בין נובלות שנפלו קודם בישול לבין היכא שתלשן בידים. דלכן הב"י לא רצה ללמוד מדברי הרמב"ם לגבי נובלות לשאר פירות שלא התבשלו, דאפשר שהרמב"ם מיירי רק בנפלו מאליהם ולא בתלשן בידים.

ולפי"ז י"ל דכן היא גם דעת הא"ר לחלק בין נובלות שנפלו מאליהן לתלשן בידים, ולכן הגם שבטוש"ע פסקו דכל הפירות משויציאו מברך בפה"ע, מ"מ אי"ז

דזיקא, דאל"כ למה לא הביא את הפי' של תמרי דזיקא, ועוד שכ"מ בר"ש שהוא מקור דברי הברטנורא.

קושית הא"ר על הברטנורא

ותמה עליו הא"ר דהא תמרי דזיקא היינו אחר שהתבשלו וכנ"ל, וכתב בדעת הברטנורא וז"ל, והקרב אלי שנמשך בזה אחר פירוש הרמב"ם וסבר דדברי הרמב"ם בברכות ודמאי הן אחד, וליתא אלא בברכות פי' אליבא דמ"ד בושלי כמרא ובדמאי פי' למ"ד תמרי דזיקא כלומר שנשרן הרוח אחר שנתבשלו. ע"כ.

יישוב דברי הברטנורא

והנה כפי שהא"ר הוכיח, הברטנורא בפי' השני קאי לפרש את המ"ד תמרי דזיקא, וא"כ לפי"ד הא"ר דהברטנורא ס"ל דפי' הרמב"ם בברכות ובדמאי אחד הוא נמצא דהברטנורא ס"ל דהרמב"ם בברכות פי' כמ"ד תמרי דזיקא, וכבר הובא שיש שלמדו כן ברמב"ם (וכן ראיתי שלמד במגיד תעלומה על הרי"ף בדעת הרמב"ם), אכן זה תמוה והיפך פשטות הסוגיא דברכות מ:, ולכן נראה יותר שהברטנורא לא ס"ל כפי' הרמב"ם, והיינו משום דאע"פ שלרמב"ם תמרי דזיקא היינו אחר שנתבשלו, אך הרמב"ם לשיטתו דמשויציאו אינו מברך בפה"ע, אך הברטנורא אזיל כמ"ד דמשויציאו מברך בפה"ע, וא"כ י"ל דתמרי דזיקא היינו קודם שנתבשלו וכתבאר.

ועי' בדרך אמונה סופ"ט דמע"ש שהביא שברמב"ם פי"ג ממעשר ה"א מבואר לכאורה שגם למ"ד תמרי דזיקא היינו קודם הבישול, ולפי"ז א"ש. אך מה שקשה ע"ז לכאו' דא"כ מאי שנא בין תמרי דזיקא לבושלי כמרא, כיון שגם בושלי כמרא

הרי דהביאוה"ל פשיטא ליה דאין חילוק בין נפלו להשירין בידיים, וכ"ד הנשמ"א וכמו שהובא לעיל וכמו שהביא הביאוה"ל בשמו.

ביאור תמרי דזיקא תלוי במחלוקת הנ"ל

ולאור האמור, הנידון האם תמרי דזיקא היינו קודם שהתבשלו או אחר שהתבשלו, לדעת הביאוה"ל והנשמ"א והמלא הרועים תלוי זה בשאלה האם בכל האילנות חשיב פרי שלהם משויציאו וכדעת הטוש"ע, שאז י"ל דתמרי דזיקא היינו קודם שהתבשלו, משא"כ אם גם משויציאו ל"ח פרי עד שיגמר הפרי, דאז מוכרח דתמרי דזיקא היינו לאחר שהתבשלו (ולכן הגמ' פשיט"ל דברכתן בפה"ע).

משא"כ לשיטת האג"מ אי"ז תלוי בזה, דגם אם בכל האילנות משויציאו חשיב פרי, מ"מ, בנפלו מאליהן י"ל דאי"ז פרי וברכתן שהכל.

קושיא על האג"מ

והנה בביאוה"ל ביאר מה שהשו"ע השמיט את ביאור הרמב"ם ותר"י בביאור נובלות, משום דאזיל לשיטתו דכל האילנות משויציאו חשוב פרי וכנ"ל, אכן לשיטת האג"מ עדיין צ"ב השמטת שיטת הרמב"ם ותר"י.

דברי הברטנורא בביאור תמרי דזיקא

והנה הברטנורא בדמאי פי' ב' פירושים בביאור נובלות, פי' קמא דהיינו תמרים שאין מתבשלין באילן ותולשין אותם ומניחים זע"ז שיתבשלו, ופי' בתרא פי' דהיינו תמרים שהפילתן הרוח קודם בישולן. ובא"ר הוכיח דפי' בתרא היינו מ"ד תמרי

אייז מין מקולקל לפי הרמב"ם, ועי' שיטתו הנ"ל שגם לרמב"ם מיירי במין
ברשימות שיעורים (שם) שהוכיח מכאן את מקולקל. וא"ש.



הרב ישראל צבי גרינברג

נידונים בהלכות נזקי אש

הנידונים: א. הדליק נרות שבת בחדרו במלון ופרצה שריפה. ב. הניח מעיל צמר על תנור חבירו והתנור הופעל ע"י שעון שבת. ג. מדורה שגרמה נזק בבנינים הסמוכים ד. מינה חבירו לשמור על האש והחבר שכח. תולדת אש: ה. גגון שעף ברוח והזיק. ו. נכנס לחנות כשבנו לצידו והילד נסע והזיק.

יסודות העניין

כתוב בתורה (שמות כ"ב ה') "כי תצא אש ומצאה קוצים ונאכל גדיש או הקמה או השדה שלם ישלם המעביר את הבערה". נזקי אש הם א' מארבעה אבות נזיקין וכדאיתא במשנה ריש ב"ק ארבעה אבות נזיקין, השור והבור המבעה וההבער.

בגדר העניין - יעויין בגמ' בב"ק (דף כב.) שנחלקו ריו"ח ור"ל אם אשו משום חיציו או אשו משום ממונו. וביאר רש"י שהמחלוקת היא האם זה מוגדר כנזקי גופו (אדם המזיק) או כנזקי ממונו (כמו שורו ובורו שהזיקו). דריו"ח סבר אשו משום חיציו והוי כאדם המזיק ור"ל סבר אשו משום ממונו והוי כממונו המזיק. ויש בזה כמה נפק"מ, חד מינייהו מבואר שם בסוף הסוגיא (כג.) האם חייב בד' דברים, דאם הוי אדם המזיק חייב בד' דברים (ובבושת חייב רק בנתכיון) ואם הוי ממונו המזיק פטור מד' דברים.

ויעו"ש עוד בסוגיא דגם ריו"ח מודה דהיכא דכלו חיציו (כגון נפלה גדר שלא מחמת הדליקה ועברה האש דרך שם והזיקה) חייב מצד אשו משום ממונו. להלכה פסקינן דאשו משום חיציו וחייב בנזק וד' דברים (שו"ע סי' תי"ח ס"א וסט"ו).

המהות של נזקי אש היא כח אחר מעורב בה (הרוח שמוליכה האש) ותולדת אש, הוא אבנו סכינו ומשאו שהניחם בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בשעת נפילה.

הפוסקים (ריש שו"ע חושן משפט) דנו האם דנים נזקי אש בזה"ז, הש"ך הביא מהמהרש"ל שאין דנים, וכ"ד הנהיבות. לעומת זאת הפת"ש הביא מהשבו"י והקצות והשער משפט שדנים, וכן המנהג.

הדליק נרות שבת בחדרו במלון ופרצה שריפה

המשנה בב"ק (סא:) אומרת המדליק בתוך שלו כמה תעבור הדליקה, ראב"ע אומר רואין אותו כאילו הוא באמצע בית כור ר"א אומר ט"ז אמות וכו' ע"כ. וכתב הרא"ש (שם פ"ו סי"ג) וז"ל יראה, דוקא בשלו נתנו שיעור אבל בשל חבירו כיון דשלא ברשות הדליק לא נתנו שיעור עכ"ל. מבואר דהמדליק בשל חבירו אף אם האש התפשטה למרחק רב באופן דלא הו"ל לאסוקי אדעתיה מ"מ חייב. וכ"פ הרמ"א (סי' תי"ח ס"ב). וביאר הסמ"ע דכיון דהדליק מתחילה שלא ברשות חייבוהו על הכל. ויעויין בבהגר"א שהוכיח כן מדברי הרי"ף דכל כה"ג פושע הוא.

שכבר קודם לכן נשבה שם רוח שאינה מצויה על כן הו"ל לאסוקי אדעתיה, והוכיח החוקת משפט (כמדומ' כ"כ שם) דמשמע שאם לא נשבה רוח שאינה מצויה לפני כן היה פטור ואף שהדליק בשל חבירו. על כן כתב בספר שם שבאופן שהנרות שבת גרמו לשריפה במלון ע"י רוח שאינ"מ יכול לומר קים לי כהדב"ש ופטור, אמנם במשפט שלמה דן שם באותו סימן על דברי השבו"י וא"כ כנראה יש לו דחיה לראיה זו,

והנה ראיתי בספר קובץ בית דוד ח"ד שדן הרה"ג רא"צ זיכרמן באדם שהדליק נרות חנוכה במלון וישב לשמור על הנרות אך ללא הועיל מפני שהאש נאחזה בוילון ופרצה שריפה. והנה להלכה פסקינן שנה חנוכה שהזיק חייב (ודלא כר' יהודה- ב"ק סב:) מפני שהיה לו לישב ולשמור, ויעו"ש שכתב שמפני שישב ושמו ה"ז אונס ושוכר פטור באונסין. אך בעיקר הדבר דן שם אם המלון יכול לעכב עליו שלא ידליק נ"ח, והביא שם מהשו"ע (קנ"ד,ב) בהשכיר בית לחבירו שאינו יכול למנועו מלהכניס לשם את בני ביתו הסמוכים על שולחנו (ויעו"ש עוד מקורות בדומה לזה) וא"כ ה"ג המלון לא יכול למנוע שימוש מוכרח כמו הדלקת נרות שבת ונרות חנוכה.

אך לאידך גיסא ראיתי באורחות שבת (ח"ד פל"ג אות קס"א) ובשערי השבת (עמ' שצ"א שצ"ב) דמכין שהנהלה (בד"כ) אוסרת הדלקת נרות בחדרים א"כ אסור להדליק שם והוי גזל ומצוה הבב"ע (וכתבו שידליק נורת חשמל). וא"כ לא הסכימו עם הסברה הנ"ל ששימוש מוכרח של הדלקת נרות שבת (וחנוכה) הרי הוא בכלל ההשכרה, וכנראה שאין לנו בדברים אלו אלא מה שנתפרש בפוסקים. ועכ"פ אם אסור להדליק הרי הוא פושע, ובאופן שלבסוף נאנס הוי

והנה הגרע"א (בחיד' על הגמ' שם) הקשה על הרא"ש, דברא"ש משמע דבמדליק בשל חבירו חייב בכל אופן ומשמע שגם באונס גמור כגון נפלה הגדר שלא מחמת הדליקה, וקשה הרי הגמ' (שם) אומרת דלדעת רבנן במדליק בשל חבירו חייב על אף שחייב גם על הטמון בכלים שדרכם להטמין בגדיש (כגון מוריגין וכלי בקר) אך על כלים שאין דרכן להטמין בגדיש. פטור מלשלם. והק' הגרע"א דהרי הרא"ש מחייב במדליק בשל חבירו אפילו בדבר שלא הו"ל לאסוקי אדעתיה.

ותירץ הגרע"א דצריך לחלק בין מידי דתלי בטבע אדם שאין אדם מניח ארנקי בגדיש לבין רוח שאינה מצויה שהוא באפשרי ולא בטבע שבזה הו"ל לאסוקי אדעתיה וחייב. ולכן כשנפלה גדר ע"י רוח סערה מכיון שזה לא מילתא דתליא בטבע אדם והוא דבר אפשרי לכן חייב, וה"ה ברוח שאינ"מ שהובילה האש למרחוק.

לאידך גיסא, בשו"ת דבר שמואל (סי' ק"ה) פליג ופסק לפטור ברוח שאינ"מ. ואף שהרא"ש מחייב אף בהלכה כמה מילין מ"מ הבו דלא להוסיף עלה ופטור. בספר משפט שלמה נקט לדינא כהגרע"א לחייב את המבעיר שהרי הוא פושע, (ויעו"ש עוד שנטה לומר שגם הדב"ש לא איירי אלא באונס גמור שבזה אפילו אדם המזיק פטור וגם הגרע"א מודה לזה). שו"ר בספר חושן למעשה ח"א שהביא מהחוקת משפט שנקט למעשה כהדבר שמואל.

החוקת משפט אוכח לה ממש"כ בשו"ת שבו"י (הובא בפת"ש סי' תי"ח) במעשה בראובן ושמעון שנסעו בעגלה של ראובן שהיתה טעונה צמר גפן, ושמעון שתה טובאק ונפל מהקנה כמה ניצוצי אש על הצמר גפן. וכתב השבו"י דשמעון חייב בגלל

שליט"א שאמר לו דמכיון שהמזיק אינו בעולם שאין האש בעולם ורק עתיד להיות ע"י השעון שבת א"כ הוי גרמא בעלמא דפטור מדיני אדם. ובאמרי ישראל שם הביא שהחזו"א (ב"ק ס"ה סק"ד) כתב דהיכא דחייב בדיני שמים כגון בגרמא, זה רק במזיק במזיד אבל בשוגג פטור גם מדיני שמים.

והנה בציוור הפוך שבעל הבגד הניח בגדו על התנור ואח"כ כונן בעל התנור את תנורו שידלק יותר מאוחר ע"י שעון שבת יל"ע בזה, דהנה בארחות שבת (ח"ג פכ"ט) דנו לגבי עשיית שינויים בשעון שבת מצד אשוי משום חציו (וזאת עפ"ד הנמו"י שכל המדליק נרות בע"ש וממשיכות לדלוק בשבת שיתחייב משום מבעיר דאשוי משום חיציו דמוכח מקושיתו שאשוי משום חיציו אינו דין רק בנזיקין אלא בכל דיני התורה). וכתבו שם לדון שלחיצת הסיכות בשעון שבת תיחשב כהבערה מרחוק וטבלת השעון המסתובבת תיחשב כרוח מצויה ונמצא שהאש שלו הולכת ברוח מצויה ונדלק האור ואסור מצד אשוי משום חיציו, [ויעו"ש שכתבו סיבות (בעיקר מצד הל' שבת) שלא יהא בזה אשוי משום חיציו], וא"כ בעל התנור שהדליק האש יתחייב וכדין אחד הביא את העצים ואחד הביא את האור המביא את האור חייב. ויעויין בארחות שבת שהביאו מהאגרו"מ והגר"ש"א שאסור בזה מצד מלאכת שבת והמנח"ש נקט לעיקר דהוי גרמא. ובאמרי"א כתב שלדעת האגרו"מ והגר"ש"א אין זה גרמא ואם כן יתחייב בנזיקין (אמנם יעו"ש בטעמם ואכמ"ל). ובנידו"ד אף שיש לצדד שחייב מ"מ צ"ע למעשה.

נידון נוסף בהלכה דעסקינן בה ראיתי שדן הגר"י זילברשטיין שליט"א (ופריו מתוק פ' משפטים) באחד שקנה הדלקת מדורת ל"ג בעומר באלף ש"ח, ומכיון

תחילתו בפשיעה וסופו באונס ודינו לכאורה תלוי בפלוגתת הפוסקים ברוח שאינ"מ. [עוד צ"ע בהנ"ל ששמר ולמרות זאת נאחזה האש בוילון האם זה נקרא שהוא שמר על הנרות דיתכן שנחשב שלא שמר כראוי].

היוצא מהדברים: א. אסור להדליק נרות שבת בחדר במלון (שההנהלה מתנגדת לזה). ב. בהדליק נרות שבת בחדרו ובאה רוח מצויה והזיקה ה"ז חייב. ג. באה רוח שאינ"מ והזיקה - לדעת המשפט שלמה חייב ולדעת החוקת משפט פטור.

הניח בגד על תנור חבירו והתנור הופעל ע"י שעון שבת

בספר והערב נא (פניני הלכה מהגר"י זילברשטיין שליט"א) דן בנידון זה האם חייב על הנזק, ונטה שם לפטור גם את בעל התנור וגם את בעל הבגד, הטעם לפטור בעל התנור הוא ע"פ המשנה בב"ק (נט:): אחד הביא את האור ואחד הביא את העצים המביא את העצים חייב. וה"נ בעל התנור בשעה שהדליק את התנור על שעון שבת לא עבד מידי. והטעם שבעל הבגד פטור הוא משום דהוי גרמא בעלמא, וכמש"כ החזו"א (סי' ל"ח סק"ב) ששעון שבת הוי גרמא (דעדיין חסר מעשה של חילוק השעון ונולד כח שני). אלא דמ"מ חייב בעל הבגד בדיני שמים. (כך הבנתי דבריו שם, ויעו"ש).

שוב מצאתי לידידי הרה"ג ר' ישראל גולדברג שליט"א שדן ג"כ בנידון זה בספרו שו"ת אמרי ישראל (סימן נ"ד), והאריך בזה וכתב ג"כ דבעל הבגד הוא המזיק. ויעו"ש שדן בתחילה דלא חשיב גרמא דהוי כאבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה שחייב מדין אש. אלא דשוב הביא מהגרמ"מ קניגספור

שיש בה חום ולא חום גרידא. ויעו"ש שהוכיח מהחזו"א דגם בזה חייב.

אלא שיל"ד דמכיון שהרחיקו כראוי (ע"פ המכבי אש) אם כן ליכא חיובא, והאריך שם דבאמת יש לפטור מטעם זה בין לפי הנתיבות ובין להקצות עיי"ש. אלא שבערוה"ש חידש בזה, דהנה בגמ' (סא.) איתא שבאש קולחת (שעולה למעלה) יש שיעור להרחיק האש אבל באש נכפפת שהלהב נכפף לצדדים אפילו עברה אלף אמה ה"ז חייב. וכתב שם דבכל אש לשריפה שאינה לתשמישים הוי אש נכפפת וחייב. אמנם גם אם לא נקבל את החידוש של הערוה"ש, יל"ד שחייב מצד מדליק בשל חבריו שהבאנו לעיל מהפוסקים שאפילו הלכה כמה מילין ה"ז חייב. אמנם יל"ד האם מדליק ברה"ר חשיב כמדליק בשל חבריו [ויעויין באבהא"ז פ"ב מנז"מ הי"ז], והנה במעשה הנ"ל על אף שרוב תושבי השכונה רצו בהדלקת המדורה ולכאורה חשיב כמדליק בשלו, אך היה שם גם ישיבה קטנה שניזוקה מהמדורה והם טענו שהם התנגדו להדלקה בסדר גודל שכזה.

ויעו"ש במעיו"ט שהאריך שאין לחייב את המדליק כיון שבנידו"ד ל"ש אשלד"ע, אלא יש לחייב את תושבי השכונה ששלחוהו. אך למעשה פסק שם דמכיון שיש עדות מתושבי השכונה שחלק מהם שפכו נפט אחרי שהמדורה דלקה, וכתוב במשנה אחד הביא את העצים ואחד הביא את האור וכו' בא אחר וליבה המלבה חייב. ומכיון שיתכן שהמדורה מצד עצמה לא היתה מזיקה וכמו שאמרו מכבי האש א"כ י"ל שהשופך נפט (המלבה) חייב ומכיון שלא ידוע מי שפך הנפט ועוד יש לצרף דעות חשובות בפוסקים שבכלל אין דנים דיני אש

שהמדורה לא הועמדה כראוי אז לאחר שהאש בערה קרסה המדורה על רכב שחנה בסמוך והרכב עלה באש. כעת האיש המדליק מאשים את הגבאי ששלחו להדליק המדורה באופן שאינו ראוי. ופסק הרב זילברשטיין דהמדליק חייב ע"פ המשנה הנ"ל, אחד הביא את העצים ואחד הביא את האור המביא את האור חייב. ואע"פ שהוא לא ידע שזה מה שיקרה מ"מ חייב דאדם מועד לעולם בין שוגג ובין מזיד. (יעו"ש מש"כ לגבי האם המדליק חייב לשלם את האלף ש"ח שבהם קנה את ההדלקה).

מדורה שגרמה נזק בבנינים סמוכים

בספרו מעדני יו"ט מהג"ר יו"ט זנגר שליט"א (חו"מ סי' ס') דן במעשה שהיה בעיר בני ברק בשכונה שתושביה התארגנו לעשות מדורה בליל ל"ג בעומר, ומכיון שהמבנה של המדורה היה גדול לכן הזמינו את המכבי אש לבדוק אם זה בטיחותי. המכבי אש סיירו במקום ואמרו שהמדורה מספיק רחוקה מהבנינים הסמוכים ולא אמור להגרם נזק. בפועל כשהמדורה דלקה היה חום כ"כ גדול עד שבבנינים הסמוכים תריסים התעקמו וחלונות התנפצו מרוב חום. וכעת באים השכנים ושואלים האם אפשר לתבוע את תשלום הנזק וממי אפשר לתבוע.

וכתב שם דראשית יש לדון דמכיון שהאש לא הזיקה אלא רק חום האש א"כ אפשר דהוי רק כח האש או אפשר צרורות, אלא דמאידיך גיסא הרי בכל אש מה שמזיק הוא החום. והביא שם מהגמ' בב"ק (כ"ב) שריו"ח סבר אשו משום חיציו ולא משום ממונו דממונא אית ביה ממשא הא לית בה ממשא, אך דחה דמ"מ אפשר דבעינן שלהבת

כבר היה נוצר חלק מהנזק א"כ ע"ז לא קיבל החבר שמירה והמדליק האש חייב. ולדוגמא אם היה צריך לבוא בשעה 3, ואחרי 5 דקות לבוא שוב, ופרצה שריפה חצי דקה אחרי השעה 3, בזה הרי לא מינה שומר על הארבע וחצי דקות וא"כ על נזק שיכול לבוא במשך שיעור זמן של פחות מ- 5 דקות לכאורה אין את מי לחייב, שאין ידוע אם זה היה בזמן שלא היה שמירה והמדליק חייב או שהשריפה התחילה בזמן שהשומר היה יכול להבחין בזה ולמנוע את השריפה.

גגון שעף ברוח והזיק

בגמ' בב"ק (ג: ו.) מבואר שאבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראשו גגו ונפלו ברוח מצויה ובהדי דאזלי קא מזקי הרי זה חייב משום תולדת אש, דמאי שנא אש דכח אחר מעורב בו (והיינו הרוח שמולכה האש) וממונך ושמירתן עליך הני נמי כח אחר מעורב בהן וממונך ושמירתו עליך.

והנה החיוב הוא רק ברוח מצויה כפי שנתבאר, אך ברוח שאינה מצויה פטור וכמבואר בדף נה: דאש הוא מד' דברים שהתורה מיעטה בשמירתן משום דכתיב שלם שלם המעביר את הבערה עד דעביד כעין מעביר (ופירש רש"י בפשיעה), ומבואר שם בסוגיא דהיינו רוח מצויה אך ברוח שאינה מצויה פטור.

בפירוש הענין שפטור על רוח שאינה מצויה יעויין בברכ"ש (סי' י' וי"ז- נעזרתי בספרי זמנינו להבנת דבריו) שהחיוב באש זה על כך שהבעיר, ואם הגיעה אש שאינה מצויה לא חשיב שהבעיר וכדאיתא בב"ק דף ס: שבליבה וליבתו הרוח הוי גרמא בנזיקין, פירוש הדבר שאי"ז מצד אונס אלא שאין כאן שם מזיק כלל. [ויש ב' נפק"מ בזה, א' הבעיר אש שעלולה להזיק ברוח מצויה ולבסוף

בזה"ז על כן אין הבי"ד יכול לחייב על הנזק שנגרם לשכנים.

מינה חבירו לשמור על האש והחבר שכח

בספר שערי משפט (מהגר"י סילבר) שער הנזיקין פ"ו דן במעשה שבמוצאי חנוכה בחור אחד בפנימיה של הישיבה אסף מחביריו את שאריות השמן והפתילות והניח את כולם בכוס זכוכית על השלחן בחדרו. כעבור זמן מה היה צריך לצאת לתפילה ולכן ביקש מחבירו בחדר הסמוך שיכנס כל 5 דקות לבדוק שהכל בסדר. ולמעשה החבר שכח ופרצה שריפה שגרמה נזק גדול.

ברמב"ם (פי"ד מנז"מ ה"ו) כתב שלח את הבעירה ביד פקח פקח זה הפקח שהבעיר חייב לשלם והשולח פטור וכן אם הניח שומר לשמור הבעירה השומר חייב עכ"ל. וכתב המג"מ דהרמב"ם למד זאת מהמשנה (ב"ק מד:) מסרו לש"ח ולשואל לנושא שכר ולשוכר נכנסו תחת הבעלים. אלא שהמזיק טוען שלא עשה קנין על השמירה כדי שנוכל לחייבו, אך כשניגשו לראש הישיבה הראה להם בחזו"א (ב"ק סי' ז' סק"ו) שהשומר מקבל שמירה בדיבור בעלמא שקיבל ע"ע שמירה (ומשמשכו הבעלים ידיהם), שהרי מצינו בדף ט: שבמסר שורו לחש"ו ה"ז חייב דמשמע שבמסרו לבן דעת חייב הפיקח בעצם קבלתו אף בלא קניין (שהרי לחש"ו אין כח קנין). והביא עוד את דברי התוס' בדף נו: לגבי ליסטים- דסברא הוא דגזלן נכנס תחת הבעלים מכיון שהוציאו מרשות בעלים ואין הבעלים יכול לשומרה ואף שאין הבהמה שלו.

ויש להוסיף דבנידון זה שאמר לשומר לבוא כל 5 דקות, אם יתכן שבתוך הזמן הזה

עציץ כבד בגגו שאינו יכול לפול ברוח מצויה והניחו בזמן שהיה רק רוח מצויה, ולאחר זמן הגיעה רוח שאינה מצויה ונפל העציץ והזיק כגון שנפל על גגו וכליו של שכנו. הרי הוא חייב, דאף שהניחו בזמן שאין הרוח מצויה מ"מ כיון שהניחו לזמן מרובה שעלול שתגיע באותו הזמן רוח שאינה מצויה שתוכל להפיל את העציץ הוי ליה לאסוקי אדעתיה שתגיע רוח שאינה מצויה והוי כמניח ברוח שאינה מצויה. משא"כ המניח לזמן מועט ברוח מצויה לא הוי ליה לאסוקי אדעתיה שפתאום תגיע רוח שאינה מצויה ומשו"ה פטור עכ"ל. מבואר שכל הטעם שפטור באסור"נ שנפלו ברוח מצויה הוא משום דהדרך להניחם לזמן מועט שעפ"ר לא נושבת אז רוח שאינ"מ ולכן אם נשבה רוח שאינ"מ ה"ז פטור דלא הו"ל לאסוקי אדעתיה אבל אי מניח לזמן ממושך שרגיל לבוא בתוך הזמן רוח שאינ"מ ה"ז חייב. ויעו"ש בחוט שני שבחזו"א (חור"מ ב"ק סי' כ') מבואר שזה פלוגתא בירושלמי, אך מ"מ מבואר בדברי החו"ש דנקטינן שחייב לשלם.

בספר מילי דנזיקין (סי' כ"א וע"ע סי' י"ט) כתב דהפסק של הגר"ק זצ"ל מתאים רק אם נימא דהפטור ברוח שאינה מצויה הוא מצד אונס דלא ה"ל לאסוקי אדעתיה, וכ"מ טעם זה ברש"י בדף ג: דהוי אונס, וברש"י בדף נו. כתב דלא הו"ל לאסוקי אדעתיה, וכן ברש"י דף ס. ובתוס' וברשב"א שם. אך לפי הברכ"ש שהובא לעיל (וכ"מ צד אחד במאירי כדבריו) שברוח שאינ"מ לא חשיב כלל המבעיר את הבעירה א"ב יהיה פטור.

והנה הקשו אחרונים על הפשט שהפטור ברוח שאינ"מ היא מדין אונס דא"כ באשו משום חיציו דהוי כאדם המזיק יתחייב

הלכה האש ברוח שאינ"מ דלכאורה הוי תחילתו בפשיעה וסופו באונס דחייב. אך אי נימא שברוח שאינ"מ אינו מוגדר כמזיק כלל א"כ פטור. ב' הבעיר אש שתוכל ללכת רק ברוח שאינ"מ ובאה רוח מצויה והוליקה האש, מכיון דלא חשיב מזיק ה"ז פטור.]

והנה לכאורה זה שייך רק באשו משום חיציו אבל באופן דלא הוי חיציו וחיובו מצד אשו משום ממונו לכאורה בזה ל"ש לומר כן דמ"מ יש כאן ממונו המזיק. ויעוין בחיד' הגר"ח על הרמב"ם (פי"א משכנים הל"א) שבאבנו סכיננו ומשאו אי"ז אשו משום חיציו אלא חיובו רק משום ממונו (דיעו"ש שביאר שחייב אשו הוא משום דהוי כוחו ממש ולכן חייב על אשו שהמית כדין רוצח כמבואר בדף כב:) והא דאיצטריך קרא לחייבו באש הוא משום דכח אחר מעורב בו. ולכן הוצרך לאשמועין דגם בזה חייב משום כוחו וזהו הגזיה"כ דאשו משום חיציו אבל באוס"מ שהניח גגו כבר פסק כוחו וחייב משום ממונו ולא משום חיציו. הגר"ח הוסיף דמה שמבואר בגמ' שם דף כב שחייב אש הוא גם בהמית אדם דחשיב רוצח גם זה אינו אלא רק באשו משום חיציו ולא משום ממונו דרק בחיציו חשיב כוחו אבל באוס"מ וכדו' דכבר פסק כוחו וחיובו מצד ממונו בזה ליכא חיובא דנפשות ויעו"ש עוד מה שביאר) עכ"פ באוס"מ דהוי חיוב ממונו המזיק לכאורה היה מקום לומר בזה יותר מסתבר דהוי מזיק אלא שפטור מצד אונס אך הברכ"ש שכתב דגם בזה לא חשיב מזיק ברוח שאינה מצויה והוכיח זאת מהתוס' בדף כב: יעו"ש.

החוט שני (ריבית עמ' קע"ו ומילי דנזיקין עמ' שמ"ב) כתב לחדש וז"ל ונראה, שאם הניח חפץ כבד שאינו יכול ליפול אלא ברוח שאינה מצויה בראש גגו, כגון הניח

לאסוקי אדעתיה שלבסוף תבוא רוח שאינ"מ ועלול להגרם נזק.

והנה הפסק של הגרנ"ק נובע ממעשה שהיה שבא לפני מושב ביה"ד בעיר אלעד, וכפי שמספר הג"ר אברהם אטיאס שליט"א (אב"ד בביה"ד דהגרנ"ק זצ"ל) בספר "מבי דינא" (ספר זכרון למרן הגרנ"ק זצ"ל על עניני חו"מ) שראובן התקין גג הזזה כבד לצורך סוכה ע"י מתקין (שיודע את העבודה אך לא מקצועי) 31 שנים לאחמ"כ באמצע החורף היה רוח חזקה והגגון עף וצנח על הרכב של שמעון, הרכב ניזוק קשות וכעת שמעון תובע את ראובן לשלם על הנזקים. ויעו"ש כל פרטי המקרים והטענות בהרחבה.

ויעו"ש שהאריך להעמיד את ב' הטעמים לפטור ברוח שאינ"מ, והביא את טעמיה דהברכ"ש דלא חשיב מזיק בכה"ג ואת טעם הראשונים דאנוס הוא. ויעו"ש שכתב שגם לטעם הברכ"ש יש מקום לומר דבנידו"ד יהיה חייב, דהביא שם את דברי הגראז"מ זצ"ל (שהלך במהלך של הברכ"ש) בפ"ד מנז"מ הי"ג שתוכנם שאם ודאי שלבסוף הרוח תזיק ע"י האש הרי זה כבר מעכשיו נחשב מזיק. ובפ"ג מנז"מ הי"ט כתב הגארז"מ דכל היכא דממונו ממש הוא אי"צ אתה למעשה הבערתו. אמנם יתכן שהברכ"ש לא ס"ל כך.

אך לעומת זאת הביאו שם שהג"ר שמואל פיש שאל את הגאון ר' אברהם גניחובסקי זצ"ל על המעשה הנידון הנ"ל, והגרא"ג השיב שפטור משום שכל שכרנע נושבת רוח מצויה מקרי הנחת פטור דלא ניתן לחבר את הרוח שאינ"מ שבעתיד למעשה דהבערת האדם כעת. והוסיף הגרא"ג דגם אם כשהניח היה רוח שאינ"מ והגג לא עף ואח"כ בא רוח מצויה ולאחמ"כ שוב

גם ברוח שאינ"מ, שהרי אדם המזיק חייב גם באונס ולעיל הובא מהגר"ח שאשו משום חיציו הוי ככוחו ממש. ויש כמה אחרונים (עי' אבע"ז פ"ד מנזק"מ ה"ו ועוד) שנקטו דלא הוי חיציו ממש דבחץ החיוב על מעשיו אך באשו משום חיציו הוי מחמת פשיעתו ודיינינן ליה כאילו הוא חיציו. (עפש"כ שם במד"נ סי' ט"ו).

אמנם במילי דנזיקין כתב דלפי דברי הזכר דבר (למרן גאון ישראל הגר"ד לנדו שליט"א) קושיא זו מיושבת יעו"ש, שהוכיח מתוס' חידוש גדול שיש חילוק בטעם הפטור בין אשו משום חיציו לאשו משום ממונו, דבאשו משום ממונו הפטור ברוח שאינ"מ הוא מדין אונס, ובאשו משום חיציו הפטור הוא מדין דלא חשיב חיציו. והנפק"מ היא כפי שנתבאר בתחילתו בפשיעה וסופו באונס, דאם לבסוף הגיע רוח שאינ"מ אזי אם ההבערה היתה מדין אשו משום ממונו ה"ז חייב (דאינו יכול להיפטור בטענת אונס מכיון שתחילתו בפשיעה), ואם חיוב ההבערה שלו הוא מדין אשו משום חיציו ה"ז פטור (כיון דלא חשיב הבערה שלו כלל). ועכ"פ לפ"ז מיושבת הקושיא אמאי אי אשו משו"ח אינו מתחייב ברוח שאינ"מ מדין אדם המזיק באונס, מכיון דהפטור אינו מדין אונס אלא משום דלא חשיב הבערה ידיה כלל.

היוצא מהדברים שבהרבה ראשונים מבואר כהבנת הגרנ"ק זצ"ל שהפטור ברוח שאינ"מ הוא מצד אונס. וגם במהלך של הברכ"ש אזי לפי החילוק של מרן הגרד"ל שליט"א ג"כ הפטור באבנו סכיננו ומשאו הוא מדין אונס שהרי הבאנו לעיל מהגר"ח שאסו"מ שפסק כוחו הוי כדין אשו משום ממונו, לכן יש סברא לומר שכשמניח גגון לזמן מרובה לא חשיב אונס משום דהו"ל

היוצא מהדברים: א. הניח חפץ על הגג כגון גגון הזזה או חומרי בניה וכדו' ועפו ברוח אפילו שאינה מצויה ה"ז חייב. ב. באופן שנפלו ברוח סערה במיוחד שנושבת פעם בעשרות שנים יש לפוטרו. ג. באופן שהתפרסם ע"פ תחזית מזג האוויר על כך שעתידה לנשוב רוח חזקה ונדירה ביותר מכיון דה"ל לאסוקי אדעתיה ה"ז פטור. ד. אם חיבר החפץ לגג באופן דלא הו"ל לאסוקי אדעתיה שיפול ה"ז פטור.

אב שנכנס עם בנו לחנות והילד נסע והזיק

בספר בספר "מבי דינא" על חו"מ (ע' תצ"ד) דן באב שנכנס עם בנו הקטן שהחזיק קורקינט לחנות בגדים והילד נסע ופגע במראה והזיק. והנה חש"ו פגיעתן רעה (ב"ק פז.). אך דן שם אם אפשר לחייב האב מדין מעמיד, יעו"ש שתלה זאת במחלוקת ראשונים.

לאחמ"כ דן שאולי אפשר לחייבו מדין אש, שהקורקינט הוא כמו אבנס"מ והילד הוא כרוח מצויה שהפילה אותם והזיקו בהדי דאולי (ויעו"ש שהביא כמה מקומות שמוכח שחייב על אש גם כאדם או בע"ח מוליך את החפץ) ויעו"ש שדן שאולי לא מיקרי רוח מצויה שיזיק בזה, ולכן הסיק שאי אפשר לחייב בידי אדם אבל ביד"ש חייב דלא גרע ממוסר גחלת לחש"ו.

אך בעיקר מש"כ שהילד לא נידון כרוח מצויה ראיתי בספר שיח יהודה (חו"מ סי' שע"ח) בקטן שלקח חפצים (או צעצועים בבית והורידם במים שבביהכ"ס ונוצר קלקול בצינור הביוב של הבנין שגרמו להוצאות כספיות לצורך תיקון הצינור. ודן שם דאם הזיקו בהדי דאולי הו"ו אש (ואי בתר דנייחי הוי בור) (ב"ק דף ו.). וכמו

התחדשה רוח שאינ"מ נמי פטור, משום דאם כעת בשעת הרוח מצויה היה שואל אם עליו להסיר כעת את הגג היינו אומרים לו שאין צורך, א"כ שוב לא נוכל לחייבו על הרוח שאינ"מ של אח"כ. ויעו"ש בהערה ס"ד שהק' על הגרא"ג דא"כ צ"ע וכי נוכל לחייב על אסו"מ רק אם הם עשויים לעוף ברוח מיד וכן בכל מדליק אש נחייבו רק אם נשבה כל הזמן רוח שאינ"מ עד שעף החפץ ועוד קשה היאך יפרנס סוגיית תנור שהרי האש בה משתנית כל הזמן ועוד שהתחלה כשמדליק התנור היא מתחילה תמיד באש שאינה יכולה להזיק. ויעו"ש שלמעשה הגרנ"ק הורה לו שחייב משום שבראשונים מבואר שהכל תלוי באם הוה ליה לאסוקי אדעתא. וכן הורה הגאון ר' יעקב ישראל פוזן. וכן הורה לו מרן בעל השו"ל זצ"ל עי"ש. וכן פסקו להלכה למעשה. ויעו"ש מש"כ על דברי החשו"ק חמד בב"מ קיח. בשם הגריש"א זצ"ל.

עוד יש להוסיף בענין זה מש"כ שם הגרא"א שאם היה זה רוח שאינה מצויה כלל שנושבת פעם בכמה עשרות שנים [אם בכלל] בזה יש לפוטרו בזה משום דלא הו"ל לאסוקי אדעתיה. וראיתי בספר חוקי חיים דעובדא הוה בדין תורה שהגיע אצל הגרממ"ה שפרן שליט"א באדם ששיפץ את ביתו והניח את חומרי הבניה מרצפות ובלוקים בארון פלסטיק על הגג, הארון הכבד נשאר שם 15 שנה עד שבאה רוח סערה חזקה ונדירה והעיפה את הארון ונגרם נזק רב. בזה מכיון דלא הו"ל לאסוקי אדעתיה ה"ז פטור. עוד כתב שם בחוקי חיים שאם לפי תחזית מזג האוויר עומד להיות רוח סערה באופן מיוחד וחריג מאד והתפרסם הדבר אז אם הלה יודע שיש לו חפצים על הגג שעלולים ליפול ולהזיק ה"ז חייב.

אבנו סכו"מ שנפלו ברוח מצויה. וכתב שם ג"כ לדון דאולי אי"ז רוח מצויה (וכמו שהסתפק בקובץ מבי דינא הנ"ל). וכתב סברא די"ל שהילד יכול להזיק בכמה אופנים עם החפצים כגון לזורקם מהחלון לרחוב ויוצר תקלה או שיפול על מישהו, ובחזו"א (מ"ח א') כ' לגבי שור שחפר בור בחצר השני אף אי חפירת בור אינו מצוי אבל נזקי שור בכללות נחשב מצוי והיו רוח מצויה,, ויל"ד גם בקורקינט יש מספיק היזקים דחשיב כרוח מצויה.

ויעו"ש שהביא לגבי הנידון שלו מהגר"א

גניחובסקי זצ"ל שפטור, דאם זה אש הרי אש פטור על הטמון ואם זה בור הרי בור פטור על נזקי כלים. (ויש בזה מחלוקת ברכ"ש וחזו"א אם יש חיוב לציד"ש ואכמ"ל). ובעניינינו גם אם הילד פגע בטמון לא יועיל לפטור דבמדליק של חבירו אין פטור טמון (ב"ק סא.- וכדעת החזו"א שיש לפסוק כפשטות הגמ' ולא כדעת הרמב"ם שפוטור בטמון גם בשל חבירו).

מסקנת הדברים: האב חייב לשלם, ואמנם בדיני אדם צ"ע אם אפשר לחייבו אך עכ"פ בדיני שמים חייב.



הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

עיונים בדיני אבן העזר

בקידושי קטנה יתומה - אבן העזר סי' קנ"ה (בהקדמה)

בגמרא ובפוסקים נקטו 'קטנה שהשיא' וכו' בב"ש שכ' הנמוק"י בשם הרמב"ן וכמה פוסקים שאם קיבלו אחיה ואמה קידושיה [ולא נישאת] אין בזה כלום [עד שתקבל הקידושין בעצמה עכ"פ עפ"י אחיה ואמה] שאין שליחות לקטן ורק אם השיאוה לאחמ"כ הוה נישואין מדרבנן וכן הביא הב"י מהנמוק"י בשם הרמב"ן שפירש כן את תשובת הרי"ף ולפ"ז צריך לומר שהא דתנן (יבמות פ"ג מ"א) שקטנה ארוסה ממאנת היינו רק כשקיבלה הקידושין בעצמה [עכ"פ עפ"י אחיה ואמה^א] עוד צ"ע שמהני הנישואין אף שהקידושין לא אהנו ובעיקר הטענה שאין שליחות לקטן הא אפ"ל שכך תקנו חכמים.

והאמת שהראשונים לא הסכימו לזה והרמב"ן לאחר שביאר כן את דברי הרי"ף כ' 'ואין קושיא על דברי רבנו הגדול ז"ל (הרי"ף) אלא שהם צריכים ראייה גדולה מזו' והרשב"א כ' ע"ז 'וצריך תלמוד' והריטב"א כ' ע"ז 'וכל זה דוחק' ובמאירי כ'

'ומ"מ תמה הוא היאך נדחוק עצמנו להתיר דבר שלא נאמר בתלמוד בפירוש' ואף הנמוק"י לא הביא כן להלכה אלא להביא מש"כ הראשונים לבאר דעת הרי"ף וביש"ש כ' על שיטה זו 'ולא תחוש ולא תאמין ודבריהם פורחים באויר הם' ולכן ודאי שאין שייך להקל עפ"י [בפרט למש"כ הב"ש שהרמב"ם לא ס"ל כן] וכ"כ בחזו"א (קיא,ט) דהב"ש לא דק ואין להקל, ומ"מ לכתחילה כשמקדשים קטנה משמע בחזו"א (שם) שטוב שיהיה ע"י עצמה ויהיה על פי ב"ד או מדעת אחיה ואמה.^ב

במ"און ביבם - אבן העזר סי' קנ"ה (אות ה')

תנן (יבמות קז.) בש"א ממאנת בבעל וב"ה אומרים בבעל וביבם ובגמ' א"ר אושעיא ממאנת למאמרו ואינה ממאנת לזיקתו א"ר חסדא מ"ט דר"א וכו' ביאה ומאמר דהוא קעביד מציא עקרה זיקה דרחמנא רמא עלה לא מציא עקרה עולא אמר ממאנת אף לזיקתו מ"ט נישואי קמאי קא עקרה^ג (ושוב אין כאן זיקה. רש"י), וכשיש כמה יבמין אמרינן (שם:) אמר רב

א. בב"ש כ' שתקבל מדעת אמה ואחיה וע"י בחזו"א (קיא,ט) שתמה ע"ז שאם לא תקנו בהם חכמים קידושין במה טוב פיתויים מפיתוי הבעל.
ב. ופשוט שאם הבית יוסף והדרישה והבית שמואל היו רואים את מה שכתבו הראשונים על תשובה זו לא היו פוסקים להקל עפ"י תשובה זו.
ג. שהרי לא מצינו שתיקנו שחשיא את עצמה ואולי ה"נ בקידושין ומ"מ כשהוא מדעת ב"ד ואחיה ואמה מיקרי שהם עושים הקידושין על ידה.
ד. וע"י ביבמות יב. שמ"מ אסורה על היבם שמיאנה בו [ופרש"י ובתוס' ישנים דה"ט שבשעת נפילה נראית כאשת אח ולהלן יתבאר לרמב"ם].

מיאנה בזה אסורה לזה מידי דהוה אבעלת הגט דכיון דאיתסר לאחד איתסר לכולהו ושמואל אמר מיאנה בזה מותרת לזה דלא דמיא לבעלת הגט דהוא קא עביד בה והכא היא קעבדה ביה דאמרה לא רעינא כך כך הוא דלא רעינא הא בחברך רעינא רב אסי אמר מותרת אפילו לו (דאי"ז מיאון) לימא כר' אושעיא ס"ל וכו' בחד יבם ה"נ דמציא עקרה הכא בשני יבמין עסקינן דאין מיאון לחצי זיקה. ע"כ הסוגיא, וקי"ל כעולא דממאנת אף לזיקתו וכשמואל דמיאנה בזה מותרת לזה.

ומדמדמי רב ושמואל ליבמה שקיבלה גט משמע שכשמואל באחד לא עקרה נישואי קמאי לגמרי ועדיין זקוקה היא לשאר האחין וצריכה חליצה [או יבום לשמואל] ואף שקאמר עולא שנישואי קמאי קא עקרה' היינו לגבי אותו שמיאנה בו וכדכ' הרמב"ן (במלחמות ה') שמ"מ בידה תלו חכמים וכיון שלא רוצה למאן בכולם [כדקאמרה לא רעינא כך] לא עקרה נישואי קמאי אלא לגבי האח שמיאנה בו [עד שתמאן בכולם בקטנותה וה"ה אם נתקדשה לאחר בקטנותה דהיינו מיאון בכולם].

וב"כ הרי"ף (יבמות יב. גבי צרת ממאנת) שהממאנת עצמה אע"ג דלגבי יבם דמיאנה בו לאו בת חליצה ויבום היא לגבי שאר שריא וחולצת או מתיבמת דאמר שמואל מיאנה בזה וכו' ומפורש ברי"ף והובא ברא"ש שהממאנת באחד מן האחין לא עקרה נישואין קמאי וצריכה חליצה או יבום משאר האחין [או שתמאן בכולן בעודה קטנה] וכ"כ הרא"ש וכן פסק ביש"ש.

ומ"מ מסתימת שאר הפוסקים [שלא כ'

שהממאנת באחד מן האחים צריכה חליצה או מיאון כשלא נתקדשה לאחר בעודה קטנה] נראה שאינה זקוקה כלל וה"ט שהרי פסקו הטור והשו"ע (סעיף י"א) כרמב"ם (גרושין יא) שהממאנת ביבם מותרת לקרובי היבם וע"כ שבמיאנה עקרה נישואי קמאי (ועכ"פ לא גרעה מקטנה שנתגרשה ונשאת לאחר ומיאנה בו שמעיקר הדין עקרה אף נישואי קמאי).

ואף אם אסורה ליבם עצמו היינו משום שנראית כבעלת הגט שקיימא עליו בלא יבנה ומ"מ מותרת לשאר קרובים ולשמואל אף לשאר האחין (דכיון שפקעו נישואין קמאי אינה אשת אח כלל וכ"ש שאינה זקוקה להם) וע"ע באבי עזרי שם.

העולה למעשה יבמה קטנה (שקידושה מדרבנן) שנפלה לפני כמה יבמין ומיאנה באחד מהן ולא מיאנה בשאר בקטנותה ולא ניסת בקטנותה לאחר לרי"ף וסייעתו צריכה חליצה או יבום משאר האחין ולרמ' א"צ ויש להחמיר את שיטת הרי"ף.

בנשאת לאחר אחר גירושין ומיאנה בו אם מותרת לכהונה - אבן העזר סי' ו' (סי' קנ"ה)

תנן (יבמות קח.) 'נתן לה גט והחזירה מיאנה בו ונשאת לאחר ונתארמלה או נתגרשה מותרת לחזור לו' ופרש"י 'כי החזירה ומיאנה בו אתי מיאון וגלי עליה דקטנה היא ובטלה לגיטה' ובגמרא מפרש רבא 'מאי שנא מיאון דחבריה דלא מבטל גיטא ידיה דאידי דמכרת ברמיותו וכו' אזל ומשבש לה' וכ' הטור (סי' ו') שנראה

[והשו"ע לא דק בלשונן] וביש"ש ס"ל כב"ש ובאמת כתב דאם נשאת מוציאין אותה.

העולה למעשה קטנה יתומה שנתגרשה ונשאת לאחר ומיאנה בו נחלקו הפוסקים אם מותרת לכהן ומלשון השו"ע משמע שמ"מ אם נישאת אין מוציאין אותה וכ"כ הב"ח אבל ביש"ש כ' [וכן צ"ל להבנת הב"ש] שאפי' בדיעבד שנישאת מוציאין אותה.

נשואי קטנה יתומה ומיאנה בזמה"ז - אבן העזר סי' קנ"ה (בהקדמה)

אמרינן ביבמות קיב: דקטן דאתי לכלל נישואין לא תקינו ליה רבנן נישואין ואקשינן והרי קטנה דאתיא לכלל נישואין ותקינו לה רבנן נישואין ומשנינן כדי שלא ינהגו בה מנהג הפקר [ועי"ש קז. וברד"ה לפי' ובכתובות קא. וברש"י שם].

עוד אמרינן (שם קט.) תני בר קפרא לעולם וכו' ויתרחק וכו' מן המיאונים ומפרשינן (שם:) הטעם 'דלמא גדלה ומיחרטא בה'

ובפשוטו היינו שאף שרצו חכמים ותקנו שתנשא קטנה יתומה מ"מ יש להשתדל שלא להביא את הקטנה לידי מיאון וכך נראה שלמדו כל הראשונים שלא נחתו לפרש הא דצריך להתרחק מן המיאונים וכ"כ הפסקי רי"ד והתוס"ר ועוד כדלהלן

לו דכשם שבגרשה בגט והחזירה ומיאנה בו כתב הרמב"ם שמותרת לכהונה כיון שבטלי קידושין הראשונים ה"נ במיאנה באחר שנשאה לאחר שנתגרשה מראשון מותרת לכהונה כיון שבטלי אף קידושי ראשון ומעיקר הדין אף מותר ראשון להחזירה אלא שאידי וכו' גזרו חכמים שלא יחזירנה ראשון ובבית יוסף שם פקפק ע"ז [ולכאור' כונתו להצדיק את הרמ' שלא כתב שמותרת לכהונה אלא כשמיאנה במגרש עצמו (אחר שהחזירה)] דשמא כיון שהעמידו חכמים את הגט לא חילקו והיינו שאידי וכו' גזרו חכמים שמיאון דאחר לא יבטל את קידושי הראשון וכפשטות לשון רבא דמיאון דאחר לא מהני לבטל גט ידיה ואסורה לכהן.

ובשו"ע (וב, כ') '...ואם אחר שנתן לה גט החזירה ומיאנה בו מותרת לכהן שהמיאון מבטל הגט, ואם אחר שגירשה נשאת לאחר ומיאנה בו יש מי שאומר שמותרת לכהן' והרי שהביא דעת הטור בשם יש מי שאומר ומדלא כ' 'ויש מי שאומר שאף אחר שגירשה נישאת לאחר וכו' מותרת לכהן' נראה שלא בריא ליה שסתימת הרמ' היא משום דס"ל שאסורה לכהן והיינו כב"ח שכ' שמודה הב"י שדברי הטור עיקר אבל בב"ש כ' שהרמ' אוסר לכהן וצ"ע שבסו"ד הביא את דברי הב"ח שבדיעבד אם נשאת לכהן אין מוציאין אותה דטעם הב"ח הוא משום שהעיקר כטור ולב"ש שהרמ' אוסר ודאי שהעיקר כרמ' והטור הוא יש מי שאומר

האחים (עי' הע' 4) וא"צ חליצה ויבוס. יש"ש.

ו. דאמרינן דטעמא דב"ש (שאינן ממאנין נשואות) לפי שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ופרש"י 'שלכך אי ממאנה נשואה מיעקרא תקנתא דרבנן'.

ז. דאמר' דע"כ לא קאמר ר"י (שבעלה של קטנה זכאי) אלא מדידה לדידיה וברד"ה ע"כ 'כי היכי דלא לימנעו מלישא אותה'. וחזינן שחשו חכמים שינשאו היתומות.

למיחש שניהגו בה מנהג הפקר וסיים בתוס' 'ומיהו מהכא אין לו ראייה אלא שלא ילמדוה למאן' ו'בתוס' הרא"ש כ' כדברי התוס' וסיים 'ולא מסתבר כלל וכו' אבל ביתומה עבדו רבנן תקנה לקדושה וכו' וגם תקינו לה כתובה משום דאי לית לה ממנעי ולא נסבי לה וכו' ולא קאמר הכא אלא שלא ילמדוה למאן או שלא יזדקקו לה אם באה למאן אבל לא מצינו שיתרחק מקידושי קטנה כדי שלא תבוא לידי מיאון' ושאר רבותנו הראשונים כלל לא הביאו את דברי הרבנו חננאל והגאון וכנראה שלא חשו לדבריהם ופירשו את הסוגיא כפשטה'.

וב' בדרכי משה 'כתב בהגהות מימוניות (רפי"א דגירושין)³²⁹ בשם רבנו חננאל שכ' בשם גאון וז"ל וכו' ולא נראה לר"י אלא מותר להשיא יתומה קטנה במקום שנראה לב"ד שלא יבוא לידי מיאון אבל במקום שנראה שיבוא לידי מיאון אין

אבל הרבנו חננאל כ' בשם גאון שאין להשיא קטנה יתומה מדאמרו חכמים שצריך להתרחק מן המיאונים ויל"ע בדבריו, כמש"כ ע"ז בפסקי הרי"ד 'ואינם נראים לי הדברים הללו דרבנן תיקנו קידושין ונישואין לקטנה כדי שלא ינהגו בה מנהג הפקר וב"ש וב"ה פליגי בנישואין וכל חלוקתם הוא כדי שלא תעקר תקנתא דרבנן דמימנעי ולא נסבי לה ואנן ניקום ונתקן דלא מיקדשא יתומה עד שתיבגור משום טעמא דהתרחק מן המיאונים והא רבנן דאמרי התרחק מן המיאונים אינהו אמור לתקין קידושין לקטנה ש"מ דהתרחק מן המיאונים לא נאמר אלא שאם רוצה הקטנה למאן שנפתה אותה בדברים ונפייס אותה שלא למאן לא שלא נמצא בקידושה' ובתוד"ה ויתרחק הביא הר"ח בשם הגאון וכו' שלדבריו צ"ל שהתקנת חכמים שתקנו נישואין ליתומה היינו דוקא היכא דאיכא

ח. וז"ל הרבנו חננאל (בפסקי הרי"ד וכע"ז באוצר הגאונים למס' יבמות עמ' 329) 'דברי גאון שאמר אנן ואבהתהנא כדאתא לקמיה יתומה לקדושה תבעינן ראייה דבגורת היא כדי לאתרחוקי מן המיאונים כדאמרו רבנן ודיינא דמקדש יתומה קטנה מוכינן ומניפנא ליה מיהו לא מפקינן לה מבעלה'.

ט. והיינו שכדמפורש בכל הש"ס שבזמן הגמ' טוב היה לקדש יתומה כדי שלא תבוא לידי הפקר ומ"מ צריך להתרחק מן המיאונים במה דאפשר היינו שלא ילמדוה למאן ומ"מ בזמן הגאונים שלא היה חשש שתבוא לידי הפקר משום ריחוק מן המיאון ראוי שלא להשיא קטנה, ובפסקי תוספות כ' 'אין לקדש יתומה עד שיביאו ראייה שהיא גדולה' וצ"ע שהיה צ"ל זאת בשם הגאון (שהתוס' לא הכריע בזה) וע"ע ביש"ש דלהלן. י. וביש"ש (יג,טז) כ' 'והא דירחיק מן המיאון עיקר פירושו שלא ילמדנה למאן ואפי' אם רוצה למאן ישתדל עמה בדברים ישתדל עמה בדברים לפתותה שלא למאן ור"ח כ' וכו' וצ"ל הא דתיקנו נישואין לקטנה היינו היכא שיש לחוש שלא ינהגו בה מנהג הפקר והתוספות הביאו ולא חלק עליו ובפסקתא (פסקי תוס') כ' להדיא שאין לקדש יתומה עד שיביאו ראייה שהיא גדולה וכן נראה שלא לסור מדברי ר"ח והגאון שכל דבריהם דברי קבלה ומ"מ במקומות שלא נהגו בה מיאון כלל וכו' [היינו מש"כ היש"ש שמנהג אשכנז שלא למאן אבל ברמ"א כ' שאין לחוש לחומרא זו וכנראה שהבין שאי"ז מנהג או שלשעה רצו לנהוג כן] אין לחוש מלקדש יתומה כשהיא קטנה וכ"ש לפמש"כ האו"ז בשם רבנו שמחה שפליג על דברי הגאון להדיא וכו' 'מסתברא כיון שתקנו לה רבנן קידושין ונישואין אנו אביהם של יתומים להשיאה להגון לה קודם שיקדימונו אחר וכן עמא דבר' ומ"מ אף לדבריו משמע שצריכה להנשא עפ"י חשובי העיר שהם ידעו אם הגון לה כדי שלא תבוא לידי מיאון'.

יא. ועי"ש בהג"מ שבתשו' הרי"כ כ' 'אדרבה גבי אב אמרו אסור לאדם שיקדש את בתו קטנה עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה' וכו' בערוה"ש (סעי' א) שהטעם שלא אמרינן כן ביתומה הוא כיון שאי אפשר להמתין שלא ינהגו בה מנהג הפקר ועוד שכיון שיכולה למאן ליכא לאיסור זה.

תלו את הנישואין ברצונה שאם אינה רוצה בו יכולה למאן בבעל והנישואין בטלים מאלהין ומזה נראה שמה שכ' בשו"ת מהר"י מינץ (י"ג) שרצו לתקן באשכנז שאין קטנה יתומה יוצאת במיאון היה תקנה לשעה שאל"כ יותר היה ראוי לתקן שלא להשיא קטנה יתומה וכדעת הגאון הנ"ל מלהשיא יתומה בלא שתוכל למאן היפך תקנת חכמים ובזה מתבארים ביותר דברי הרמ"א שלא חש לדברי חכמי אשכנז כלל שמלבד שלא התקבל אף הם לא תקנו כן לעולם.

העולה למעשה ברמ"א פסק שמשאין יתומה קטנה ואם אינה רוצה בבעלה ממאנת בו ויוצאת^י ומ"מ לא ישיאנה כשנראה שיבוא לידי מיאון ומ"מ בזמה^{יז} שאין דרך קטנות להנשא מסתבר שאין לב"ד להשיא יתומה כיון שאי"ז טובתן.

להשיאה עד שתגדיל ואין לדיין בזה אלא מה שענינו ראות ועי"ש שהאריך בתשובה וכ' אור זרוע (א,תרפו) בשם רבנו שמחה שכן נוהגים (היינו שנהגו שב"ד משיאים אותה להגון לה קודם שיקדימונו אחר) וכן פסק ברמ"א וז"ל 'ולכתחילה יש לב"ד להזהר שלא להשיא יתומה קטנה במקום שנראה להם שלא יבוא לידי מיאון ואין לדיין אלא מה שענינו ראות'.

וברמב"ם (גירושין יא,א) כ' 'אין נושאין את הקטנה והנושא קטנה יתומה ה"ז ממאנת וכו' ונראה שכונת הרמ' לבאר את ענין המיאון ולכך מקדים שבעלמא אין נושאין קטנה והיינו שאף שקידשה בקידושין דאורייתא ע"י אביה מ"מ אין לנושאה כשהיא קטנה שכיון שאין לה דעת לא מסרה נפשה גבי בעל ואין זה ראוי לישא אשה בעל כרחיה^י ולכן כשתקנו חכמים נישואין לקטנה



^{יב} ואף שהוא מדעת אביה שרוצה בטובתה מ"מ ראו חכמים למנוע מזה שאי"ז כיון שסו"ס היא עצמה אין בה דעת למסור עצמה לבעלה.

^{יג} וכ' שזה שלא כיש מחמירים שאמרו שאין בת ממאנת בזמה^{יז} [ואין מתירים אותה לאחר אלא בגט], וביש"ש מקיים את שיטת היש מחמירים וכ' שכן מנהג אשכנז שאין ממאנים בזמה^{יז} ומ"מ עם מיאנה ונישאת ע"פ ב"ד לאחר אין מוציאין אותה מבעלה ועי"ש הטעם שתיקן כן מהר"ר מנחם מעיל צדק כדי שלא יאמרו שא"א יוצאת בע"כ של איש בלא גט ושמה לא יברקן היטב שקטנה היא [ושלא יטעו שאף יתומה מן האם כן. יש"ש] וכ' היש"ש שהסכימו עמו כל החכמים האחרונים [מלבד חכם א'] ועי' בשי למורה (בגליון השו"ע סעי' כ"ב) שנקט לעיקר כדעת היש"ש ובאמת שהוא פלא שהרי מש"כ היש"ש הוא משו"ת מהר"י מינץ שהביא הרמ"א וא"כ לא קיבל הרמ"א את הדברים להלכה כיון שלא נתקבל המנהג כן וכנראה שתיקן כן מהר"ם לזמנו לפי צורך השעה אבל ודאי שאין לבטל מיאון לדורות שהרי לא ראו חכמים להתיר קטנה להנשא אא"כ יכולה הקטנה למאן בבעל וכמו שביארו הדברים בטו"ט בשו"ת שער אפריים ובקו"א לשו"ת גליא מסכת ס' ו' וז' (הוזכר בפתחי תשובה) עי"ש, ומ"מ בזמננו שאין נושאין קטנה כלל אין לב"ד להשיאה שאין לה טובה בזה ומ"מ לא יקדימונו שאינו הגון לנושאה.

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

הערות בהלכות סעודה וברכת המזון

וגם הן אינן מצטרפות לזימון של אנשים, וא"כ מסתבר שקטן (שדומה לדיני אשה) יהיה דינו כמו נשים שאינם חייבות לזמן לעצמן, וצ"ע.

האם לדעת השו"ע יש דין טוב עין הוא יברך

ב] הנה בסימן קפ"ג סעיף ז' כתב השו"ע את ההנהגה למעשה בזימון בזה"ל - נכון הדבר שכל אחד מהמסובין יאמר בלחש עם המברך כל ברכה וברכה ואפילו החתימות-והרמ"א חולק וכותב - ויקדים לסיים קצת קודם המברך כדי שיענה אמן - ואח"כ הביא הרמ"א את הדין - אין נותנים כוס של ברכה אלא לטוב עין - עכ"ל. והתקשיתי מה זה קשור לכאן [ולמה השו"ע לא הביא דין זה בשום מקום]? והעירוני ליישב שדין זה של טוב עין הוא יברך תלוי בעיקר הגדר של ברהמ"ז כשעושים זימון, שלפי השו"ע שכאור"א מברך לעצמו אז לא שייך לומר טוב עין הוא יברך, שהרי לפי השו"ע כולם מברכים את ברכת המזון ביחד עם המזמן ואומרים כולם גם את ברכת האורח, וממילא גם מי שלא כבדוהו בזימון הוא ג"כ 'יברך' וכל המיוחדות של מי שאוחז את הכוס היא בזה שרק הוא אומר את ברכת הזימון, ורק בזמן הגמרא שהיה המזמן אומר בקול את ברכת המזון ומוציא את כולם ידי חובה היה נחשב רק הוא המברך, ולכן לא הביא השו"ע דין זה, את אבל לפי הרמ"א שעדיין נשאר ההנהגה בזימון שהמזמן יברך בקול רם וכולם ישמעוהו, אז זה נקרא שהוא לא רק

חיוב חינוך בזימון לקטנים

א] מצוי בסעודות שבת שבאים לברך ברכת המזון ויש ילדים קטנים שלא נמצאים כרגע ליד השולחן, ויש להסתפק האם מחוייב האבא לקרוא לכל הילדים כדי שישמעו ברכת הזימון, דבאמת יש לעיין אם יש חיוב חינוך לקרוא לילדים להצטרף לזימון של גדולים, דלגבי שלושה קטנים שאכלו יחד דעת המ"ב (סי' קצ"ט סקי"ג) שאינם חייבים בזימון מדין חינוך, וביאר המ"ב דדוקא נשים יכולות לזמן לעצמן אע"ג שפטורות מזימון, אבל קטנים אינם יכולים לזמן לעצמן, וא"כ אפשר דאין חיוב חינוך במצוה זו שאינו שייך בה מצד עצמו. שוב ראיתי שברמב"ם פרנקל {בפ"ה מהלכות ברכות הל"ו} הגירסא היא - נשים ועבדים וקטנים חייבין בזימון כחיובן בברכת המזון - וכן בהלכה ז' הגירסא היא - קטנים (מזמנין) לעצמן, ובלבד שלא יזמנו בשם - עכ"ל. הרי שמפורש ברמב"ם שקטנים חייבים בזימון מדין חינוך. [ועיין שם בשנו"ס שכתבו שלפני הכס"מ לא היתה גירסא זאת ולכן כתב הכס"מ שאין הקטנים חייבים בזימון, אבל הביאו שם שהמאירי (ועוד ראשונים) גרס ברמב"ם כגירסא זו. אך עדיין יש לומר דהרמב"ם לשיטתו שפוסק קטן היודע למי מברכים מזמנין עליו ומצטרף אפילו לעשרה. אבל לפי מה שפוסק הרמ"א שקטן אינו מצטרף כלל לזימון, א"כ יש לומר דהואיל והוא דומה לאשה שאינה מצטרפת לזימון אולי ג"כ לא חייבוהו כלל בזימון, וכמו שמצינו בנשים שאינן חייבות לזמן לעצמן

גם המסובים לא יסיחו, אבל זה יש להסביר בפשיטות שבדיבורם הרי הם מעכבים אותו מלהתחיל לזמן, וא"כ יש כאן זילותא מסויימת שצריך הוא להתחיל בזימון ולהשתיק אותם, ולכן קבעו חז"ל שכולם צריכים להכין עצמם לברכה מיד כשהכוס אצל המזמן, אבל אין כאן ראייה שיש איסור גם לאחר גמר ברהמ"ז. אמנם הרמב"ם בסופ"ז מהל' ברכות כתב שהשומעים לא יסיחו על כוס ברכה"ז בשעה שהוא מברך ברהמ"ז עד אחרי שיברך הגפן וישתו-משמע שכולם שותים מהכוס ומחמת ברכת בפה"ג אסור להם לשוח, וא"כ אפשר לדקדק מלשון הרמב"ם שאם אינם שותים אין איסור לדבר, אלא שעדיין יש לומר דאפילו אם מותר לדבר לפני ששותה אבל אסור להם לדבר בשעה שמברך בורא פרי הגפן, דאולי אפילו אם אינם שותים אבל צריכים הם לשמוע את ברכת בפה"ג, וזה תלוי בנידון של כל קידוש והבדלה האם יש מצוה לשומעים לשמוע את ברכת בורא פרי הגפן אפילו כשאין דעתם לשנות מהיין, או דלמא זה רק ברכת הנהנין ותו לא, וכבר האריכו הפוסקים בזה, ואכמ"ל.

טבילת פת המוציא במלח

ה' שמעתי שהגרמ"פ שיינברג זצ"ל לא היה מטביל פרוסת המוציא במלח אחרי הברכה לפני הטעימה, אלא רק אחרי שטעם מעט מפרוסת המוציא טבל הפרוסה במלח, וכך נלענ"ד נכון לדינא ואבאר, דהנה בסי' קס"ז סקל"ג הביא המ"ב שהמקובלים כתבו להטביל הפת במלח ג"פ [המג"א לא כתב ג"פ וגם במקור הדין ליתא, ורק בסידור הרש"ש כתב כן]. והנה עיינתי במקור הדין שכתב בזה"ל "אחר שתבצע הלחם צריך לטבול פרוסת המוציא במלח ותכוין כי מלח ולחם אותיות שוות... [ומלח רומז על דין

אומר את ברכת הזימון אלא הוא עיקר המברך של כל ברמה"ז, ולכן שייך עדיין לומר עליו טוב עין הוא יברך שהוא נקרא עיקר זה שמברך את בעל הבית ואת ברכת המזון, ולכן שייך עדיין דין זה.

בדין כוס של ברכה שכתב השו"ע בס' קפ"ג סעיף ד' ומשגרו לאשתו שתשתה ממנו

ג' איתא בגמרא בברכות [דף נא.]. אחד מהדינים של כוס של ברכה ומשגר הכוס לאשתו במתנה ופרש"י [שם] לשון דורון וחשיבות, ומשמע מרש"י שדייק שהגמרא נקטה משגר הכוס להשמיענו, שלא רק שישאיר לאשתו מהיין שתשתה, אלא שישלח לה את זה בצורה מכובדת. ולפי זה צ"ע האם לתת לאשה לשותות משיירי כוס של ברכה אחרי ששתו ממנה כמה אנשים זה דורון וחשיבות [והרי זה קרוב למיאוס, ולולי הסגולה והברכה שיש בזה לא היתה שותה כלל]. ונראה שבאמת הדרך המכובדת היא שמיד שגומר לשותות ישלח את השיריים לאשתו שתשתה מיד אחריו, ואח"כ אם ירצו עוד אחרים לשותות יכולים לשותות.

אין משיחין על כוס של ברכה

ד' בס' קפ"ג סעיף ו' פוסק השו"ע -והמסובין אין להם להשיח משהתחיל המברך- והביא המ"ב שיש מחמירין שלא יסיחו משנטל הכוס לידיו לברך. ב'דרשו' הביאו שיש פוסקים הסוברים שגם המסובים לא יסיחו עד שישתה המברך מכוס של ברכה, וזה דין מחודש ויש לדון שאינו מוכרח, דלכאורה אם המברך אינו מסיח ואינו מפסיק, א"כ יש כאן אמירת הברכהמ"ז על הכוס, ומהיכא תיתי שהדיבור של השומעים יש בו חסרון, אלא שהמ"ב הביא בסק"ח שיש הסוברים שכשנטל הכוס להתחיל לברך

הממרחים או הסלטים] לצורך פרוסת המוציא, ואם יטביל במלח, ולא בסלט שהוא אוהב, ביטל בזה דינא דגמרא!! שהרי המלח אינו מטעים לו את הפת, והוא עושה זאת רק מחמת העניין שבדבר.

שתיית יין תוך הסעודה

[ו] מי שבמשך השנה אינו שותה יין תוך הסעודה (משום שזה קצת מקשה עליו את העיכול) ורק בפורים הוא שותה יין בסעודה כדי לקיים 'לבסומי' יש לדון שצריך לברך ברכה אחרונה על היין ואין היין נפטר בברהמ"ז, שהרי הטעם שהיין נפטר בברהמ"ז כתב המ"ב בסי' קע"ד סק"ג דהיין מחמת הסעודה הוא חשיב דבא לשרות המאכל-עכ"ל. אבל בנידו"ד שמדובר באדם שמצד אכילת הסעודה הוא מעדיף שלא לשתות יין [הוא מרגיש בעצמו שזה מכביד עליו], ורק לצורך ענין אחר הוא שותה יין, א"כ יש לדון שאין היין נחשב בא מחמת הסעודה, וכן יש לדון במי ששותה יין בסעודת יו"ט כדי לקיים מצות שמחת יו"ט האם זה נטפל לסעודה. ועיקר הספק הוא במי שלא מקפיד על שתיית היין דוקא בתוך הסעודה דאי אפשר לומר אצלו שזה חלק מהסעודה, וצ"ע.

מחשבה שלא להצטרף לזימון

[ז] הנה בשו"ת אגרו"מ או"ח [ח"א סי' נ"ו] פוסק דמהני מחשבה שלא להצטרף לזימון, ובנה יסוד דבריו ע"פ דברי הרמ"א בסי' קצ"ג סעיף ג' שנתן טעם על מה שנהגו שלא לזמן כשאוכלים בבית הגוי, שזה משום שמעיקרא מתכוונים שלא לקבוע עצמם יחד לצירוף, עיי"ש. ולכאורה נראה לדייק מל' הרמ"א שלא סמך על חידוש דין זה לבדו

ותכוין למתק הג' גבורות [שבמלח] ע"י החסדים [שבמלח] ע"י טיבול זה" עכת"ד. ומסופקני טובא במי שאינו אוהב מלח על הפת, וכגון בחלה מתוקה של שב"ק שמעדיף לאכלה בלא מלח, אלא שהוא טובל את הפת במלח מפני שכך כתב במ"ב, שלכאורה אצלו אין זה מצרכי סעודה ויש לחוש בזה להפסק! ובשו"ת בית יעקב שציין הבאה"ט סק"ח שע"פ קבלה יביא מלח גם בפת נקי, כתב בזה"ל "גם על פת נקיה צריך מלח ע"ד הנסתר... לומר דאם הוא פת נקיה א"צ להפסיק בין ברכת המוציא לאכילה אבל לכתחילה קודם ברכת המוציא צריך מלח אף לפת נקיה וכ"נ מדברי רש"י שם שכתב לית דין צריך בשש כמו בושש רכבו כלומר פת נקי, דקדק וכתב שהוא מל' בושש רכבו ר"ל שא"צ עיכוב להפסיק כיון שהוא פת נקיה אבל קודם ברכת המוציא שאין שום עיכוב צריך מלח" עכ"ד. משמע שדעתו ג"כ שאין להתעכב בין הברכה לאכילה בשביל מלח בפת נקיה, ודו"ק. גם צ"ע לדינא האם הבוצע צריך להטביל לכל אחד מהמסובים את הפת במלח, דלכאורה אין בזה עניין, שהרי אין התיקון בפת אלא במלח, וכבר הטביל פרוסת המוציא במלח, ומהיכא תיתי שעל פי קבלה צריך לעשות כן גם בחתיכות שמחלק לאחרים מתוך פרוסתו? וצ"ע.

ויש להעיר הערה חשובה לדינא שלפעמים יש מצוה לטבול פרוסת המוציא באיזה ממרח או סלט, כגון במי שאוכל סעודה שלישית שמצוי לפעמים שאין לו כ"כ תאבון (וגם החלה קצת יבשה) ורק מחמת שיש סלטים וכדו' לכן יש לו תאבון לאכול, ובזה הדר דינא דגמרא שצריך לפתן [דהיינו

א. גם מה שנפעל על פי קבלה משמע שהתיקון הוא במלח שמרמו על דין, וממתיק את הדין בחסדים, אבל לא משמע שיש כאו איזה תיקון ב פת דנימא שזה צורך סעודה.

בשו"ע בסי' קצ"ג סעיף א' בסעודה אצל ריש גלותא שלא היו יכולים לשמוע זימון של עשרה ולכן זימנו בקבוצות של שלושה שלושה, ואמאי לא התכוונו מעיקרא שלא להצטרף לזימון של עשרה? [ועיין אגרו"מ בסוף התשובה שם שעמד בזה, וכתב דאולי משם למד הד"מ את דינו, אך זה דוחק גדול ועצום דהד"מ יחדש פשט בגמ' דלא כרש"י והטור, ויפסוק זאת להלכה כדבר פשוט בלי לבאר לנו שחולק על הראשונים.] וחשבתי לומר דמודה הד"מ דאם מתכוין לקבוע במקומו אכילה אפילו קביעות של ג' אז כבר אינו יכול להחלק מעשרה, דהואיל והוא קבוע כאן לשם אכילה תו אינו יכול להחלק ממי שיושב כאן, ורק כשאחד נחלק ואינו קובע כאן את מקום אכילתו, אז מהני כאילו אינו קבוע כאן כלל, אבל אם בא לקבוע עצמו כאן לצורך זימון בג' תו לא מצי להחלק מעשרה הקבועים כאן, ודו"ק.

סי' ק"פ שיורי פת על שולחנו בזמן ברכהמ"ז

ח] כתב השו"ע - אין להסיר המפה והלחם עד אחר ברכת המזון - ונראה שדוקא אם נשארו חתיכות פת ניכרות וראויות לאכילה בזה יש כבוד שבברכהמ"ז יראה שמברך מתוך שפע ברכה, אבל אם השולחן מלא בפירורי פת ובשיירי מאכל [בצורה שאינה מכובדת] בזה יכול להסיר המפה שאין בזה שום כבוד לברכהמ"ז בכזה שולחן.²

עוד נראה דאם משייר על שולחנו מיני מזון שהם עיקר הסעודה, כגון צלחת של שניצלם ותפוחי אדמה וכדו' ג"כ מתקיים הדין של לשייר פת על שולחנו, דזיל בתר טעמא, וכל שלושת הטעמים שייכים בזה,

לדינא, ונעתיק לשונו "והמנהג שלא לזמן בבית עובד כוכבים, ונראה לי הטעם משום דלא יוכלו לקבוע עצמן בבית עובד כוכבים משום יראת העובד כוכבים והוי כאילו אכלו בלא קבע, ועוד דיש לחוש לסכנה אם ישנו בנוסח הברכה ולא יאמרו הרחמן הוא יברך בעה"ב הזה, ולכן מתחילה לא קבעו עצמן רק לברך כל אחד לבדו, ולכן אין לשנות המנהג, ואף אם לא היו טעמים אלו מספיקים, מ"מ מאחר דכבר נהגו כך הוי כאילו לא קבעו עצמן ביחד" עכ"ל. והנה בדברי הרמ"א רואים שכתב בטעמו השני דקבעו לברך כל אחד לבדו, ועל זה כתב דאין טעם זה מספיק, ולכן הוסיף הרמ"א דמאחר דנהגו כך הוי כאילו לא קבעו ביחד, ולכאורה צ"ב מה כוונתו, איזה טעם הוסיף הרמ"א שלא כתב קודם לכן? ונראה באור דבריו: דבתחילה כתב שקביעות בבית גוי לא חשיבא קביעות ואפילו שהם חשבו לקבוע מ"מ מצד עצמו אין זה קביעות משום יראת העכו"ם, ואח"כ כתב דמשום הסכנה שבחייב זימון מתכוונים מעיקרא שלא להצטרף לזימון, ואח"כ הוסיף דאף שאין זה טעם מספיק מ"מ הואיל וכן המנהג לברך כל אחד בנפרד לכן כבר מעיקרא כשאוכלים ביחד בבית גוי לא חשיבי חבורה אחת כלל ואין זה צורה של צירוף לכן זה מהני לפטור מזימון. [ועיין ל' הרמ"א בדרכי משה.] וא"כ מתבאר לפי"ז דאין לסמוך על דין זה של פטור מזימון ע"י מחשבה גרידא שלא להצטרף לזימון, ורק בצירוף הטעם שכך נהגו וחסר בכל הצירוף והקביעות יחד. ובפרט שהמ"ב פוסק דלא כהרמ"א וכתב שהמנהג שמזמנים.

והנה הקשו כבר על הרמ"א מהמעשה דאיתא במסכת ברכות דף נ. [ונפסק

ב. וכן הלשון 'פריסת מפה' לגבי יערוך אדם שולחנו (לסעודות שבת) הוא לשון של עריכת השולחן בצורה

לעניא, ובין אם זה 'והותר' בעינן דבר שנשאר לאכילה בסעודה אחרת אבל לא דבר שמושלך לפח, וכ"ש אם בעינן דבר שתחול עליו ברכה איך יקחנו אח"כ וישליכנו לפח? ולכן צ"ע מה שראיתי מביאים שאפשר לקיים דין זה אפילו ע"י לשייר פירורים הואיל ובזמנינו לא שכיח הטעם של למיתב ריפתא לעניא, ולפמ"שנ"ת אין זה מתקיים בפירורים המושלכים אח"כ לאשפה.

לשייר מפרוסת המוציא

[מ] כתב המ"ב בסוף סי' קס"ז בשם השל"ה שטוב לשייר מפרוסת המוציא לאכלה בסוף הסעודה, כדי שישאר טעם המוציא בפיו, עכת"ד. והנה מקור דברי השל"ה הם מספר חסידים, שכתב הס"ח אות תתפ"ח בזה"ל "פעם אחת היה איש לא היה משים משקה בכלי אלא כפי שחפץ לשתות, כי לא היה מברך על כלי גדול פן ישאר מים... והיה זהיר לאחר שבירך שישתהו כולו, ולא היה נותן לנכרי לשתות מכלי שהיה רגיל לברך עליו, ולחם שבירך עליו המוציא לא היה נותן ממנו לעבד, ומן המוציא היה משאר ואוכלו לאחר הסעודה... על שם שיהיה טעם של המוציא בפיו, וכתב ברוך טנאך ומשאתך שיירי מאכל" עכת"ד. ועייש"ה. משמע מל' הס"ח שהמידת חסידות היא לשמור על חשיבות המאכל שבירכו עליו, וכמו כן העניין של שיור פרוסת המוציא זה רק עניין שישאר בפיו טעם של דבר שבירכו עליו, ולפי"ז אם הגישו גלידה או פרי למנה אחרונה ובירך עליו הרי נשאר בפיו טעם של מאכל שבירכו עליו ולא צריך לשייר מפרוסת המוציא. [ויל"ע כשמגישים כמה פירות האם

דבין אם זה ליתן לעני א"כ העני מעדיף מנת בשר מפרוסת לחם, ובין אם זה להראות שמורה להשי"ת על כל הטוב שנתן לו, וכן יש כאן אכלנו והותרנו, ומה שנקטו הפוסקים לשייר פת הוא אורחא דמילתא שבזמנם לא היה אפשר לשמור בשר ודגים מסעודה לסעודה אחרת או ליום אחר שהיו מתקלקלים, אבל לדידן שהמאכלים נשמרים ומצוי שזה מה שנשאר בסוף הסעודה [וזה יותר חשוב מאשר כמה פרוסות חלה שנשארו בסוף הסעודה] ומאכלים אלו הם חלק מהסעודה ועל ידם מתקיים ואכלת ושבעת של ברהמ"ז מסתבר דמתקיים בהם דין זה לכתחילה. וכן משמע קצת מל' הזוהר שעיקר העניין הוא לא להזכיר שם שמיים אפתורא ריקנא והיינו שהשולחן לא יהיה ריקם ומביא הזוהר על זה את המעשה במה ששאל אותה הנביא אם יש שמן בבית כדי שתחול הברכה על משהו, משמע שעיקר העניין הוא שיהיה דבר מאכל שתחול עליו הברכה ולא בעינן דוקא פת, [והזוהר מסמך על זה את הפסוק לא תשא שם ה' לשוא]

ולפי זה יש לדון מי שאוכל סנדוויץ' ובמקום לסיים את כולו משאר הוא מעט בגמר האכילה כדי שתשאר חתיכת פת קטנה בשעת ברכהמ"ז, אבל הואיל ומה שמשייר זה ביס קטן ממילא מושלך הוא לפח אחרי ברכהמ"ז, נראה שאין בזה עניין, ואדרבה יש כאן חשש בל תשחית, והטעם שבין אם בעינן להראות שאנו מברכים על טובו א"כ בעינן לשייר דבר העומד לאכילה שניכר בו טובו של השי"ת עלינו (ולא חתיכה שבני אדם אינם שומרים לסעודה אחרת אלא משליכים לפח). ובין אם זה למיתב פיתא

שאינן הם נפטרים בשינוי מקום. שו"ר שדבר זה תלוי במה [שהובא במ"ב 'דרשו'] שדנו פוסקי זמנינו האם גם מי שאכל מיני מזונות ביחד עם מיני פירות ועקר מקומו למקום אחר, האם אמרין דהקביעות של מיני המזונות מהניא גם למיני פירות שאכל, או דלמא זה דין דוקא בסעודה שיש שייכות בין האכילות, ומ"מ אפילו להפוסקים המחמירים שם דלא מהני קביעות דמיני מזונות לפירות הנאכלים עמהם, אבל בסעודה יש יותר לדון האם נחשב הכל סעודה אחת, וצ"ע.

הגבהת כוס של ברכה טפח

יא לפי הטעם שכתבו הטור בסי' קפ"ג שהעניין של הגבהת הכוס טפח היא כדי שכל המסובים יראו את הכוס, [הובא במ"ב סקט"ז], א"כ אם השומעים כולם מביטים בברכונן שלפניהם לברך ברהמ"ז ואינם מקפידים ליתן עיניהם בכוס לא יהיה את העניין הזה, רק באופן שמברך ומוציא את כולם ידי חובה והם שותקים אז יותר שייך שיסתכלו בכוס כדי לכוון לבם לצאת בברכתו.^ג גם לפי הדרשא של הגמ' - כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא - משמע קצת דאיירי במזמן ומוציא אחרים ד'כי שם ה' אקרא' משמעותו קריאה בקול להוציא אחרים י"ח דהיינו זימון בשלושה, עכ"פ באופן שיש כוסות לכולם כמו בליל הסדר במקום שנוהגים שכולם עושים קידוש ביחד אין שום עניין להגביה הכוס בקידוש! וכן בזימון אינו צריך להתאמץ להגביה הכוס טפח כל הברהמ"ז אלא סגי שיגביה טפח בשעת הזימון [שאז השומעים קצת מסתכלים עליו] ובשעת ברכהמ"ז יניחה על השולחן אחוזה בידו [עיי' במגן גבורים שהוכיח שודאי צריך

הברכה חלה דוקא על הפרי הראשון שמברך עליו עיי' בסי' ר"ן ולכאורה ה"ה אם עושה זימון על כוס יין ושותה אותו ממילא נשאר בפיו טעם של ברכה, ודו"ק.

דין שינוי מקום בדברים הנאכלים בתוך סעודת פת

י [הבה"ל קע"ה סעיף ב' ד"ה ואכל] הביא שלפי דעת הרמ"א שאין בסעודת פת דין שינוי מקום ואינו צריך לברך על הפת שממשיך לאכול במקום השני, מחדש המג"א שאם עקר מקומו בסעודת פת ושותה במקום השני מים, או יין [ומיירי שבירך עליו במקומו הראשון באמצע סעודתו] ג"כ אין בזה דין שינוי מקום לחייבו בברכה ראשונה במקום השני, דהא על כרחך צריך לחזור לקביעותו הראשון והוי כעומד באמצע סעודה. עכ"ל. ויל"ע מה הדין אם אכל לפתן פירות או גלידה במקום הראשון האם כשעוקר מקומו צריך לברך עליהם במקום השני, וכגון שבירך עליהם ברכה ראשונה תוך הסעודה במקום הראשון האם מהני מה שהוא בתוך סעודת פת לפטור אותו מלברך שוב על פירות שאוכל במקום השני, דיש לומר שדוקא שתייה שהיא חלק מהסעודה כמו שכתבו הראשונים שאין אכילה בלא שתייה וכן מבואר בגמ' על יין ששתייתו תוך הסעודה היא לשרות אכילה שבמעיו, בזה נקטו הפוסקים שאפילו שינה מקומו מ"מ הואיל והוא בתוך אכילתו לכן גם מה ששותה שם נטפל לאכילתו הראשונה, שסו"ס המשקה ששותה הוא מחמת אכילתו, אבל בפירות שאוכל לתענוג אין להם שום שייכות לעצם הסעודה, וא"כ יש סברא לומר

ג. וכן המברך ביחיד לא יצטרך להגביה הכוס לכו"ע לפי האי טעמא.

אלא רק יאחז את הכוס בידו עד שיברך בפה"ג (כמו שכתב השע"ת בסוף סי' ק"ץ). עוד העירוני האם לפי"ז באופנים שיש סביב הכוס בקבוקים, ושאר חפצים המסתירים את הכוס, יצטרך להגביה הכוס טפח מעליהם באופן שתראה לכל המסובים!

לאחוז הכוס] שהרי אז כבר הציבור מברך מתוך ברכון ולא מסתכל על הכוס. ועכ"פ אחרי אל יחסרנו נראה פשוט שאין ענין להגביה את הכוס טפח, שהרי אמירת הרחמן אינו אלא מנהג ואין צורך לדאוג שהמסובין יביטו בכוס דאין מחוייבים באמירה זו כלל,



הרב ישראל מאיר ויינשטיין
תפרח

שמחה בליל יו"ט ראשון

א. הנידון

מפורש בגמרא (פסחים עא.) שאין מצות שמחה נוהגת בליל יו"ט ראשון. ובשאלת אריה סי' ס"ח כתב, דמדרבנן נוהג שמחה גם בליל יו"ט ראשון, והביא לזה מקורות מהגמרא. ותמה השאג"א על הרי"ף ברכות ט"ז, דמוכח מדבריו ששמחה בליל יו"ט ראשון דאורייתא, ואלו הם דברי הרי"ף, הביא מהגמרא מו"ק יד: אבל אינו נוהג אבלותו ברגל, שנאמר ושמחת בחגך, אי אבילות דמעיקרא היא, אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד, ואי אבילות דהשתא היא, לא אתי עשה דיחיד ודחי עשה דרבים. ויש שרצו להוכיח מזה שאבילות שבעה דאורייתא, והרי"ף חולק ומפרש שרק אבילות יום ראשון דאורייתא. והגמרא מיירי כשהיה יום המיתה ערב הרגל, ואתי כמ"ד יום ראשון תופס לילו [ואע"פ שאין הלכה כמותן], ולכן צריך להסביר דשמחת יו"ט הוא עשה דרבים ודחי עשה דיחיד, עכ"ד הרי"ף. ומוכח מדבריו, דשמחה בליל יו"ט ראשון דאורייתא, ולכן יש בכוחו לדחות אבילות דאורייתא, דאתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד, אבל אם שמחה זו דרבנן, איך תדחה עשה דאורייתא. וע"ז תמה השאג"א, שדברי הרי"ף נגד הגמרא הנ"ל, וחלק על הרי"ף ודחה דבריו מהלכה.

אך בדברי כמעט כל הפוסקים מתבאר כהרי"ף, דהנה בב"י סי' מתו"ק, דן לענין מי שנשא אשה בערב הרגל, אם מותר לעשות את סעודת הנישואין בליל יו"ט

ראשון. והביא שיש בזה סתירה בתשובות הרשב"א (יעו"ש עוד מקורות לכאן ולכאן), והעלה דכיון דמידי דרבנן הוא נקטינן לקולא. וכן פסק בשו"ע ס"ג וז"ל, הכל מותרים לישא בערב הרגל ולעשות סעודה ברגל בין בתולות בין אלמנות, עד כאן. ובמג"א סק"ד תמה מאוד על הב"י, איך כתב בפשיטות שהוא מידי דרבנן, והלא בתוס' (מו"ק ח: ד"ה בחגך וכתובות מז. ד"ה דמסר) מפורש שדין אין מערבין שמחה בשמחה הוא דאורייתא, ולכן העלה לאסור ודלא כב"י. וכן דעת הט"ז סק"ג וכן פסק במ"ב סק"יט. אלא שכתב לסמוך בשעת הדחק על דברי א"ר ובגדי ישע, שהם סוברים שהאיסור דאורייתא הוא, דווקא כשעושה הנישואין והסעודה ביו"ט, אבל סעודה בלא נישואין הוא מדרבנן. ומקור קולא זו הוא מהמהרש"א כתובות מ"ז. וכדברי המהרש"א מפורש בשיטמ"ק שם בשם תוס'. אך דברי תוס' והמהרש"א שם הם להיפך, דנישואין בלא סעודה אינו דאורייתא, ולא נזכר בדבריהם שגם סעודה בלא נישואין הוא מדרבנן. אלא שהא"ר מפרש, דכוונת המהרש"א שהאיסור דאורייתא הוא דווקא כשעושה את כל השמחה ביו"ט, והוא הנישואין והסעודה יחד.

ודברי הא"ר אינם יסוד מספיק להקל, דבשלמא אם היה הדבר ברור בידינו שאיסור זה מדרבנן, אז היו נכונים דברי הב"י, דכיון שיש סתירה ברשב"א בנידון זה, ספק דרבנן לקולא. אכן מאחר שע"ז גופא

להביא שלמים, חייב גם בשמחה זו יחד עם כל שאר מיני שמחות. אבל אם א"א בשלמים כגון בזה"ז, או שהוא טמא, הרי הוא יוצא בשאר מיני שמחות.

ונסתייע השאג"א לשיטתו מדברי הריטב"א והר"ן ריש פ"ד דסוכה, שכתבו דאי מיקלע יו"ט ראשון בשבת, וא"א לשמוח בבשר שלמים. אפ"ה איתא לשמחה בבשר של חולין או בשאר שמחות, שלא אמרו אין שמחה אלא בבשר אלא למצוה מן המובחר כל היכא דאפשר, אבל לא לעכב. עכ"ד.

והמבואר, שסובר השאג"א שדין שמחה בבשר שלמים אינו דין העומד לעצמו, אלא זה אחד מאופני השמחה, והכל דין אחד. וע"פ יסוד זה מבוארת היטב שיטתו בסי' ס"ח הנ"ל, דאע"פ שדברי הגמרא פסחים שאין שמחה בליל יו"ט ראשון מיירי לענין בשר שלמים. אכן לדעתו זה דין אחד ממש. וכמו שפטור משלמים כך פטור משאר שמחות.

וייש לתמוה ע"ד השאג"א, שהוא עצמו בסי' ק"ב האריך לענין יו"ט של ר"ה, ודעתו שנוהג בו שמחה כמו שאר רגלים. אבל דין שלמי שמחה אין נוהג בו, דלא נאמר דין שלמי שמחה אלא בשלשה רגלים. ותימה גדולה, שלפי דבריו בסי' ס"ה הנ"ל, דין שלמי שמחה ודין שאר שמחות הוא דין אחד ממש, ואיך אפשר לחלק ביניהם לענין ר"ה. ואולי נדחק, דברגלים כיון דחייב לעלות לרגל צריך להקריב שלמי שמחה, אבל בר"ה שאין עולין לרגל, אין מחייבין אותו לעלות לירושלים כדי להקריב שלמי שמחה, אבל מי שהוא בירושלים בר"ה, באמת חייב בשלמי שמחה. וזה דין מחודש לא שמענוהו מעולם. ובדברי הרמב"ם ריש הלכות חגיגה, מפורש שאין שלמי שמחה אלא בשלש רגלים.

אנו דנין, שדעת המג"א שהיא דאורייתא, והוכחת הא"ר מתוס' ומהרש"א שזה איסור דרבנן, אינה מוכרחת. ועוד שגם לאחר שנקבל שהוא דרבנן, עדין ספק בידינו אם אסרו חכמים סעודה בלא נישואין או לא, היאך אפשר לסמוך להקל.

ואמנם לענין הלכה העלה רבינו הגדול במ"ב סק"ט וסק"י להקל בזה בשעת הדחק, וטעמו מבואר בשעה"צ ס"ק ט"ו, שיש לצרף דעת החמד משה דמ"ע דשמחה אין נוהגת מדאורייתא בליל ראשון. וכן דעת השאג"א הנ"ל. ובצירוף סניף זה אפשר להקל. (ואולי אפשר להעמיס זאת בכוונת הב"י, שכתב בפשיטות דמידי דרבנן הוא, אלא דא"כ קיצר הב"י במה שהיה לו להאריך, ולפרש לנו מפני מה הוא דרבנן).

הנך רואה שכל הפוסקים פלפלו בזה בסברות לכאן ולכאן, ולא היה מי שהעלה על דעתו להקל בזה משום דשמחה בליל יו"ט ראשון לאו דאורייתא, עד שבא החמד משה והעיר בזה. ופליאה עצומה, איך העלימו הפוסקים את עיניהם מסוגיא מפורשת.

ב. יסוד ומקור הנידון

ובכדי לבאר את הענין, צריכין אנו לבאר את יסוד דברי השאגת אריה.

כתב השאגת אריה סי' ס"ה, ששמחה נוהגת בזה"ז מדאורייתא, ואע"פ שאין לנו שלמים, מ"מ נוהג השתא שאר מיני שמחות, ומ"ש בגמ' פסחים קט. דבזמן שביהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר שלמים, זה מפני שמצות שמחה היא מצוה כללית שנצטוונו לשמוח בכל מיני שמחה שיש בידו לשמוח. וכיון דאשכחן דכתב רחמנא שמחה אצל הר גריזים בשלמים, על כן אם היכולת בידו

ויש להביא עוד מקור לדברי המנחת ברוך, מדברי הרמב"ן בהשגותיו לסה"מ שורש ראשון, שדעתו שם דהלל הוא מצוה דאורייתא, ומצדד שם לומר שהלל הוא מכלל מצות שמחה. וכתב בזה"ל, א"כ אפשר שנדרוש בימים טובים שכתוב שמחה, ונתרבו כל מיני שמחות, שתהא השירה מכללם. עכ"ל. הנה רומז הרמב"ן לדברי הספרי והגמרא הנ"ל, שנתרבו כל מיני שמחות, ואומר שנכלל בזה גם הלל, וזה מפורש כמו שלמד המנח"ב מדברי התוס' בר"ה.

ואמנם אע"פ שדברי המנח"ב נכונים, שיש כאן שני לימודים נפרדים, אחד על שמחה בשלמים והשני על כל מיני שמחות, עדיין אין מזה סתירה לדרכו של השאג"א, ואדרבה משמע יותר כהשאג"א. דהא מקרא דושמחת בחגך, דילפינן כל מיני שמחות, ילפינן מינה דשלמים לאו דווקא, וה"ה שאר קרבנות, וביחד עם זה, ילפינן ג"כ מצוה לשמוח בשאר עניינים, כגון כסות נקיה ויין ישן והלל, ונשים בבגדי צבעונים, ומדלכלינהו קרא ביחד, משמע שהכל דין אחד, וכדברי השאגת אריה. ונמצא שעדיין הסוגיא מוכיחה כדעת השאגת אריה.

ג. ישוב הדברים

והנראה בישוב הדברים הוא, דהנה יש כאן שני נידונים. האחד, מה שנחלקו השאגת אריה והמנחת ברוך. דעת השאגת אריה שדין שמחה בבשר שלמים, ודין שמחה בשאר שמחות, הם דין אחד ממש, שצריך לשמוח בכל מיני אופני השמחה, ושמחה בבשר שלמים הוא אחד מהם. ודעת המנחת ברוך, שהשמחה בבשר שלמים היא חובה נפרדת העומדת לעצמה. ולענין נידון זה נתבאר לעיל, שדברי הריטב"א והר"ן מסייעים להשאגת אריה.

ובמנחת ברוך סי' ע"ט חולק בתוקף על דברי השאג"א, ודעתו שדין שלמי שמחה ודין שאר שמחות, הם שני דינים שונים ונפרדים, כל אחד עומד לעצמו, ומה שנתמעט ליל יו"ט ראשון משמחה, זה רק לענין בשר שלמים, אבל חובת שאר שמחות נוהג בו מדאורייתא. ויסוד דבריו מספרי ראה קל"ח על הפסוק (בפרשת חג השבועות) ושמחת לפני ה' אלהיך, נאמר כאן שמחה ונאמר להלן (בהר גריזים) שמחה, מה שמחה האמורה להלן שלמים, אף שמחה האמורה כאן שלמים. ושם בספרי אות קמ"א על הפסוק (בפרשת חג הסוכות) ושמחת בכל מיני שמחות. יכול אף בעופות ומנחות, ת"ל בחגך. ודרשה זו שבספרי הובא בגמרא חגיגה ח..

ולכאורה מבואר מהספרי והגמרא הנ"ל, שהפסוק ושמחת בחגך הנ"ל, מדבר רק על בשר קדשים, ולא נזכר כלל שיש שמחות אחרות. אכן דברי המנחת ברוך נוסדו על דבריו לעיל (סי' ע"ז), שהביא מתוס' ר"ה (ה. ד"ה מה) שכתבו וז"ל, ועוד דבפ"ק דחגיגה אמר, ושמחת לרבות כל שאר מיני שמחות לשמחה, ואמרינן בפרק אלו דברים (פסחים עא.). אפילו בכסות נקיה ויין ישן. עכ"ל. הרי מפורש בתוס', שבכלל לשון הספרי כל מיני שמחות, נכלל גם שמחות אחרות, לא בבשר שלמים, אלא בכסות נקיה ויין ישן. ועוד הוסיף המנח"ב לסייע לזה, מהברייתא בפסחים קט. שדרשו על הפסוק ושמחת בחגך, בזמן שביהמ"ק קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, ועכשיו שאין ביהמ"ק קיים, אין שמחה אלא ביין. ועוד אמרו שם אנשים בראוי להם כיין ונשים בבגדי צבעונים. ומפרש המנח"ב ע"פ יסוד דברי תוס' הנ"ל, שכל זה נכלל בלשון הגמ' והספרי הנ"ל, לרבות כל שאר מיני שמחות.

דילפינן ר"ה מרגלים שנוהג בו שמחה, מ"מ מסתברא לחז"ל ללמוד מרגלים רק דין שאר שמחות, ולא דין שמחה בבשר שלמים, מפני שר"ה אין בו עליה לרגל.

ולענין דעת הרמב"ם, הנה מפורש בדבריו פ"א מחגיגה ופ"ו מיו"ט ה"ז, שהשמחה בבשר שלמים חובה גמורה ודלא כהריטב"א ור"ן (ותימה על המנ"ח מצוה תפ"ח שמייחס להרמב"ם שסובר כהריטב"א והר"ן). ולענין הנידון, אם שמחה בבשר שלמים היא דין אחד עם שאר שמחות או חובה העומדת לעצמה, מדברי הרמב"ם בהלכות יו"ט הנ"ל, משמע להדיא שהיא חובה העומדת לעצמה, וז"ל, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב וכו' שנאמר ושמחת בחגך, אע"פ שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים, כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה, יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובניו ביתו כל אחד ואחד כראוי לו, עכ"ל. מפורש שעיקר חובת שמחה היא בקרבן שלמים, אלא שנכלל ונתווסף גם שאר מיני שמחות. וזה מתאים היטב עם דברי הספרי שהבאנו, דמחד קרא ילפינן עיקר דין שמחה שהוא בשלמים, ומאידך קרא מרבין כל מיני שמחות, שיוצא גם בשאר קרבנות, ושישמח גם בדברים אחרים מלבד הקרבנות. וזו היא דרכו של המנחת ברוך סי' ע"ז (ד"ה אמנם), שהעלה שם שבזמן שביהמ"ק קיים, חובה גמורה לשמוח בדווקא באכילת קדשים, כדילפינן גז"ש מהר גריזים.

ומעתה מוכנת מאוד דרכו של המנחת ברוך סי' ע"ט הנ"ל, שלדעת הרמב"ם יש כאן שני דינים נפרדים, האחד, מצות שמחה הכוללת כל מיני שמחות, והשני, חיוב מיוחד העומד לעצמו לקיים שמחה בדווקא ע"י בשר שלמים, ומקורו מגז"ש מהר

והנידון השני הוא, שהשאגת אריה סובר שחובה גמורה לשמוח בבשר שלמים, מפני שהוא סובר שחובה גמורה לשמוח בכל מיני ואופני השמחה, ומאחר שמצינו בהר גריזים שזה נחשב שמחה, חובה לעשותו ברגלים. ובפרט זה דברי הריטב"א והר"ן הם דלא כהשאגת אריה, כי הם כתבו, שהשמחה בבשר שלמים היא למצוה מן המובחר ואינה חובה, וטעמם ברור, כי מאחר שהם סוברים בנידון הראשון כהשאגת אריה, שהשמחה בבשר שלמים היא רק אחד מאופני השמחה, מסתברא להו שאין אדם מחויב לשמוח בכל מיני השמחה, ולכן אין חובה גמורה לשמוח דווקא בבשר שלמים. ולענין נידון זה, מדברי הרמב"ן בסה"מ, שחייב דאורייתא לומר הלל ברגלים מדין שמחה, מוכח כדעת השאגת אריה.

ועל דעת השאגת אריה נתקשינו בקושיא עצומה, דא"כ בר"ה יהיה חיוב לשמוח בבשר שלמים, וזה לא שמענו מעולם. אך זו קושיא רק על השאגת אריה, לא על הריטב"א והר"ן ולא על הרמב"ן, כי לדעת הרמב"ן והר"ן פשוט, דמאחר שהשמחה בבשר שלמים היא למצוה מן המובחר, ואינה חובה, לא ראו חכמים להנהיג כן בר"ה שאין בו עליה לרגל. ולדעת הרמב"ן, נוכל לומר שהוא סובר כדעת המנחת ברוך, שחובת שמחה בבשר שלמים היא חובה נפרדת העומדת לעצמה, ואינה נוהגת אלא ברגלים, אבל מצות שמחה שישמח בכל מיני שמחות, אע"פ שהרמב"ן סובר בזה כהשאג"א, שהחובה לשמוח בכל אופני השמחה. אך זה רק שישמח בביתו בכל אופן שאפשר לשמוח, לא שיהיה מחוייב לילך למרחקים להקריב שלמים ולשמוח באכילתם, ורק ברגלים נאמר דין מיוחד העומד לעצמו, שחייב לשמוח באכילת שלמים. ואע"ג

מפורשת, ומה שכתב העמק ברכה שדין זה מתבאר ממילא מתוך לשון הרמב"ם בהלכות חגיגה, שכתב שביו"ט ראשון של רגלים חייב להביא שלמי שמחה, במחכ"ת לא העיד נכונה, ולא מצינו לשון זה ברמב"ם. וכבר תמהו האחרונים על השמטת הרמב"ם וכתבו כמה דרכים. ועכ"פ מהנוגע להכרעת הלכה, אין בכוחנו לדחות סוגיא מפורשת מפני השמטת הרמב"ם.

המנחת ברוך טוען, שמדברי כל הראשונים מתבאר כדעתו. ואין דבריו מוכרחים, כי מה שהביא מהראשונים שהביאו את דברי הרי"ף ופולפלו בדבריו, ולא העירו את הערת השאג"א, פשוט שהראשונים עסקו שם בדיני אבילות, אם אבילות יום ראשון דאורייתא, ולא נחתו לדון במה שהזכיר הרי"ף דרך אגב מדין שמחת יו"ט. ודברי הרי"ף יכולים להתקיים גם בלא פרט זה.

ועוד הביא המנח"ב ראייה לדבריו מהגמרא (פסחים עא.) דס"ד דהא דליכא שמחה בליל יו"ט ראשון, הוא מפני שאין לו במה ישמח, ואמאי הלא יכול לשמוח בשאר שמחות. וכבר עמד בזה השאג"א עצמו, ותירץ דאכתי לא ידעינן שאפשר לשמחו בשאר שמחות, וזה נתחדש בהמשך הסוגיא, בדברי ר"פ שמשמחו בכסות נקיה ויין ישן. והמנח"ב השיב, שדברי ר"פ לא אתמר בהאי שמעתתא, שיהיה אפשר לומר כן, ולא ידעתי מה ראה המנח"ב לומר כן, כי דברי ר"פ הם בהמשך סוגיא זו, וכדברי השאג"א, ומה שהקשה המנחת ברוך איך אפשר לומר דלא ידע לה, הרי זו ברייתא מפורשת בדף ק"ט. איני רואה מקום לפליאה זו, ואה"נ דבההו"א לא ידענו את הברייתא בדף ק"ט. ומצינו רבות כאלה בש"ס.

גריזים. ומעתה שפיר יש מקום לומר, שמה שנתמעט ליל יו"ט ראשון משמחה זה דווקא לענין החובה המיוחדת הזאת. אבל עיקר חובת שמחה בכל מיני שמחות במקומה עומדת, גם בליל יו"ט ראשון. וכן הוא דעת הרי"ף והפוסקים הנ"ל. ומובן מאוד מה הכניסם לומר כן, משום דמשמע להו מהסוגיא שדין שמחה בבשר שלמים חובה גמורה, ודלא כהריטב"א והר"ן, וא"כ קשיא מדוע אינו נוהג בר"ה, ובהכרח שדין שמחה בבשר שלמים הוא דין לעצמו, ונוהג רק ברגלים. ומאחר שזכינו שזה דין לעצמו, שפיר אפשר לומר שנתמעט ליל ראשון משמחה רק לענין זה.

ומעתה נתיישבו דברי הרי"ף ודברי הפוסקים סי' מתו"ק הנ"ל, דאינהו כולוהו אזלי כדעת המנחת ברוך, אשר לפ"ז חובת שמחה נוהגת מדאורייתא בליל יו"ט ראשון, לשמוח בכל מיני שמחות, ומ"מ דברי רבנו הגדול במ"ב ושעה"צ ג"כ נכונים, שיש לצרף לקולא את דעת השאג"א והחמד משה, כי גם לזה יש יסוד בראשונים, וכמו שהבאנו מהריטב"א והר"ן.

ד. עוד הערות בענין זה

ראיתי בהגהת אמרי ברוך על הטו"א חגיגה ח.: וכן בספר עמק ברכה (דיני שמחת יו"ט עמ' קח), שגם הם כתבו כדברי המנחת ברוך, שלילה ראשון נתמעט רק מאכילת בשר קדשים, ושלשת המחברים הנ"ל נסתייעו מדברי הרמב"ם, שלא הזכיר דין זה דליכא שמחה בליל יו"ט ראשון. ויש לתמוה, דבשלמא אם היה הרמב"ם מזכיר דין זה רק בהלכות חגיגה ולא בהלכות יו"ט, אז היתה זו ראייה ברורה. אך מה נעשה שגם בהלכות חגיגה לא הזכיר זאת. וזו תימה ופליאה על הרמב"ם, היאך השמיט סוגיא

ה. קיצור הדברים לדינא

א) מפורש בגמרא פסחים ע"א שאין נוהג שמחה בליל יו"ט ראשון. והרמב"ם השמיט דין זה. אך מדברי כל הפוסקים מתבאר שהלכה כסוגיא זו.

ב) ונחלקו בזה האחרונים. דעת השאג"א וחמד משה, דשמחה בליל יו"ט ראשון רק מדרבנן (ואפשר שזו גם דעת הב"י). ודעת המנחת ברוך ודעימיה שנתמעט רק מחובת שלמי שמחה, אך חובת שאר מיני שמחות עומדת במקומה מדאורייתא.

ג) ונתבאר שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים, ואין לנו בזה הכרעה ברורה.

ד) ונפ"מ למעשה במי שנשא ערב הרגל, שנחלקו הראשונים אם מותר לעשות סעודת נישואין בליל יו"ט, דהנה דין אין מערבין שמחה בשמחה הוא מדאורייתא, וספיקו לחומרא. אך אם שמחה בליל יו"ט ראשון הוא מדרבנן, אז יש להקל בספיקו, ואם הוא דאורייתא צריך להחמיר בספיקו.

ה) ולדינא הכריע במ"ב להזהר בזה לכתחילה, אך בשעת הדחק יש להקל בצירוף דעת שאג"א וח"מ הנ"ל.



הרב איתמר וינרב

הערות בספר חפץ חיים כלל ו' - בעניין איסור שמיעת וקבלת לשה"ר

סעיף א' - איסור קבלת לשה"ר

א. האיסור להאמין ללשה"ר

כתב במקור החיים בזה"ל: אסור לקבל לשה"ר מן התורה וכו' דהיינו שלא נאמין בלבנו שהספור הוא אמת, כי עי"ז יבוזה בעינינו מי שנאמר עליו וכו', והמקבל עובר בלא תעשה, שנאמר "לא תשא שמע שוא". ובבאר מים חיים סק"א כתב שהמקור לכך שכוונת חז"ל בכל מקום מקבל לשה"ר היינו האמין ללשה"ר ששמע הוא השערי תשובה אות רי"ג, הרשב"ם בפסחים קי"ח. וספר חרדים פרק כ"א סעיף כ"ד. עוד הוסיף הבאר מים חיים שהמקור למה שכתבתי כי עי"ז יבוזה הוא גם כן מלשון רבינו יונה שם שכתב בזה"ל: והנה הוזהרנו במה שכתוב "לא תשא שמע שוא" שלא נאמין בלבנו סיפור לשה"ר להחזיק במחשבתנו כי הדברים אמת ולהבזות בעינינו את מי שנאמרו עליו. עכ"ל.

והוסיף שם הבמ"ח לחדש נפ"מ לדינא מכוח דברי רבינו יונה אלה שרק כאשר הוא רואה שאם יאמין שאכן המדובר עשה מה שנאמר עליו או דיבר אותו דיבור שנאמר עליו, לא יהי' לשומע צד זכות עליו, אז הוא מחוייב שלא להאמין למספר, כדי שלא יבוזה בעיניו. אבל אם יש לשומע צד זכות עליו, כגון שנוכל לומר שהדין עמו, או שלא ידע את איסורו, וכן כששמע עליו שדיבר שלא כהוגן אם יוכל ללמד עליו זכות שלא התכוון לזה, בכל אופנים אלה אינו

מחוייב שלא להאמין, אלא מותר לו להאמין, כיוון שסו"ס העיקר שלא יבוזה המדובר בעיני השומע. עכ"ד. ולכאורה דין זה קיים בין באופן ששמע בהיתר, דהיינו לתועלת, בין באופן ששמע באיסור, דהיינו שלא לתועלת.

ב. עוד ב' נפ"מ לקולא מלבד מה

שחידש הח"ח

(א) לכאורה אפילו באופן שאין השומע מלמד זכות על המדובר משכחת לה היכי תימצא שיהי' מותר להאמין לדברים, והציור הוא שגם קודם ששמע סיפור זה המדובר מגונה בעיני אותו שומע מחמת שידוע לו על מעשים אחרים כאלה או אחרים שעשה, וממילא אף אם יאמין לסיפור שכעת מספרים לו אודותיו, לא תתווסף עוד גנות על המדובר. מיהו ייתכן שבפועל יהי' אסור לו לשמוע מפני שמכשיל את המספר באמירת לשה"ר, ונוגע לגדרי לפני עיור.

(ב) הרב משה ארי' זקס שליט"א טען שכשם שאין איסור לספר לשה"ר ולשמוע לשה"ר בלי שמות, כך גם באופן שאמנם המספר אומר לשומע את שם היהודי אותו מגנהו ואף את מקום מגוריו המדוייק, מ"מ אם השומע לא מכירו, לא עבר השומע על איסור קבלת לשה"ר, כיוון שיסוד האיסור הוא שיהודי יתגנה בלב השומע, אז כאשר אין לו ידיעה במה מדובר לא מתגנה בפניו, ורק לכשיודע לו אותה דמות עלומה אז יושלם האיסור ואז יעבור על איסור קבלת

לשה"ר. ונפ"מ שאם בשעת הסיפור הי' אותו יהודי בכלל עמיתך וכשיוודע לו במה מדובר כבר יצא מכלל עמיתך רח"ל, לא עבר על איסור קבלת לשה"ר (אא"כ נימא שכשיוודע לשומע אותה דמות עלומה אז עובר למפרע על איסור קבלת לשה"ר, ואז בשעת השמיעה הי' אותו יהודי בכלל עמיתך ואז עובר על איסור קבלת לשה"ר, אך לא מסתבר שעובר למפרע).

ויש בזה גם נפ"מ לחומרא שלא יוכל השומע לעשות תשובה על קבלת הלשה"ר עד שיוודע לו במה מדובר, ואם עשה תשובה קודם לכן, ואח"כ נודע לו מיהי אותה דמות עלומה, עליו לעשות תשובה שנית, כיוון שעשיית תשובה שייכת רק אחר שנעשית העבירה. ויש שטענו שגם אם לא ידוע לשומע מי היא אותה הדמות, מ"מ כל ששמע שמו עובר על איסור קבלת לשה"ר כיוון שאין רצון אדם שיספרו עליו דברי גנות אף באופן שהשומע אינו יודע מיהו אותו אדם. מיהו לכאורה יש להוכיח שאין גרי לשה"ר נקבעים עפ"י מה הי' רוצה המדובר, דא"כ אין מקום היתר של אפי תלתא אחר שנודע לשלושה לספר שהרי בודאי שאין רצון המדובר שימשיכו לספר עליו. ואף שהיתר זה הוא רק לפי הרמב"ם, מ"מ באופן שכבר מפורסם לרבים נראה בספר ח"ח בכמה דוכתי דכו"ע שרו לספר, ובודאי אף בכה"ג אין רצון אדם שיספרו עליו דברי גנות. עכ"ד הרב זקס.

שסיפר לו הוא אמת, אך יש בהם לצדד לכאן ולכאן, והמספר לו דן אותו לכף חוב ועי"ז הוא מגנה אותו. וידוע דמצוה להשומע לדון אותו לכף זכות, והוא דינא דגמרא בשבועות ל. ומצות עשה לכמה פוסקים. והעובר על זה ואינו דן אותו לכף זכות והוא מסכים למספר בגנותו, לא די שעובר על "בצדק תשפוט עמיתך", אלא הוא גם כן בכלל מקבל לשה"ר כיוון דעל ידי זה שלא דן אותו לכף זכות ממילא נשתרבו עליו הדברי גנות. עכ"ל. ובסעיף ח' הוסיף שכל זה אפילו אם המדובר הי' איש בינוני, וכל שכן אם המדובר הוא איש ירא ה' שמצות בצדק תשפוט עמיתך מחייבת יותר לדונו לזכות, כל שכן שהשומע גנותו ודנו לחובה עבר על איסור קבלת לשה"ר, עכ"ד. ולכאורה כל דברי הח"ח בזה הם לשיטתו בריש הסימן שאיסור קבלת לשה"ר הוא איסור שהמדובר יתגנה בלבו של השומע כתוצאה ממה שסיפרו לו ולא איסור לשומע להאמין לדברי הגנות שסיפרו לו, וממילא אף אם השומע לשה"ר שכבר יודע בעצמו כגון שראה זאת בעיניו, אם ע"י שמיעת הסיפור תוצר גנות על המדובר או אפילו רק תתווסף גנות על המדובר אז גם זה בכלל איסור קבלת לשה"ר, מה שאין כן אם האיסור הי' להאמין למה ששמע, אז בכה"ג שכבר ידוע לו סיפור הדברים אז אין מאמין רק מכוח מה ששמע אלא בלאו הכי הדברים ידועים לו, ולכאורה אין בזה איסור קבלת לשה"ר.

(אלא שעדיין צ"ע מדוע תלה הח"ח איסור קבלת לשה"ר במצוה לדון לכף זכות, ולכאורה הן שתי מצוות נפרדות, וגם לו יצויר שאינו מחויב לדונו לזכות, וכגון שהמדובר איש בינוני והדברים נוטים יותר לחובה, דבכה"ג אין חיוב לדון לכף זכות וזו רק הנהגה טובה, כמובא בכלל ג' סעיף ז')

ג. נפ"מ לחומרא מהבנת הח"ח בדברי השערי תשובה

המקור החיים בסעיף ז' כתב בזה"ל: כשם שכתבנו בשם הפוסקים דמן התורה אסור להאמין דברי גנות שמספרים על חבריהם, כן הדין אפילו אם יודע שהדברים

תורה אלא גנות בדרך של דיבור ושמיעה, וכמו שכתוב לא תשא שמע שוא, היינו נשיאת השוא כתוצאה משמיעה, ותדע שהרי בכלל איסור לשה"ר גם לומר ולהאמין לדבר שיכול להזיק למדובר לממונו וכגון שיפטרנהו ממקום עבודתו או לא יעשו עמו שותפות. והרי מי שבפועל יזיק לממונו של פלוני לא עובר איסור לשה"ר, ועל כרחך שלא אסרה תורה אלא בדרך דיבור ושמיעה, ואין זו גזה"כ בלא טעמא, אלא טעמא רבא איכא, שהדיבור והשמיעה הם ממהות היצור הנקרא אדם, וע"י לשה"ר משחית את מהותו, ואין הקפידא רק משום התוצאה שפלוני יגונה או פלוני יפסיד את ממונו, אלא שהמספר והשומע משחיתים את עצמם. (מיהו אף כתיבת לשה"ר בעתון וקריאת הלשה"ר שבעיתון בכלל איסורי לשה"ר אף שלא דיבר בפה ולא שמע באוזן כיוון שנעשה בדרך של תקשורת בין אדם אחד לשני, ואז הכתיבה היא כדיבור והקריאה היא כשמיעה).

שו"ר שנחלקן בזה שני גדולים: מחד בספר חו"ב זרעים על מסכת פאה סימן א' סקט"ו כתב שאם ראובן התגנה בלבו של שמעון מכוח ראית גוף המעשה שעשה ראובן ולא מכוח שלוי סיפר לשמעון שכך וכך עשה ראובן, עבר שמעון על איסור לא תשא שמע שוא, ועיי"ש שדן למאי איצטריכו גם איסור זה וגם מצות בצדק תשפוט עמיתך. ומאידך בספר חוט שני על הלכות לשה"ר פרק א' סק"ג (עמודים שי"ד - שט"ו) כתוב בזה"ל: יש לדון באיסור קבלת ושמיעת לשה"ר דאסור מן התורה אם הוא דווקא כשאדם אחר מספר לו והוא שומע ומקבל, או אף בגוונא שאין אדם אחר מספר לו, אלא הוא מברר את ידיעת הגנאי על חבירו, וכלקמן.

ובבמ"ח שם סק"י, וידוע לו סיפור הדברים מעצמו, אם מכח שמיעת הדברים מאחר יתגנה אצלו אותו איש בינוני עבר על איסור קבלת לשה"ר).

אלא שאם כנים דברינו שהח"ח בזה לשיטתו בסעיף א', א"כ מדוע הבמ"ח בסעיף ז' לא הביא שהמקור לדבריו הוא אותו רבינו יונה שהביא בתחילת כלל ו'. וייתכן דהכא חמיר טפי והיינו אף אי נימא שהשומע דברי גנות על השני עובר איסור קבלת לשה"ר אף אם רק מאמין לדברים מבלי שיתגנה המדובר בעיניו, מ"מ בכה"ג שאמנם ידע את סיפור הדברים, מ"מ כיון שמכח מה שסיפר לו המספר שלא לימד עליו זכות אלא להיפך - הדגיש את גנות המדובר התגנה המדובר בלבו של השומע, נמצא שהשומע האמין לדברי גנות חדשים שכביכול לא ראה ולא ידע, ולכן נמצא שעובר איסור להאמין ללשה"ר. ולכאורה לפי"ז אם המספר לא הדגיש את גנות המדובר אלא שהשומע מעצמו התעורר מכוח מה ששמע שהמדובר עשה מעשה מבוזה לא עבר על איסור קבלת לשה"ר אם האיסור להאמין, מה שאין אם האיסור הוא שלא יתגנה בעיניו מחמת הסיפור אז עבר על איסור קבלת לשה"ר, וצ"ע בזה.

ד. לכאורה עוד נפ"מ לחומרא באופן שבלבו מגונה אדם אחר שלא מכח שמיעת לשה"ר

ויש לדון לפי הבנת הבמ"ח בדברי השערי תשובה שכל תכלית איסור קבלת לשה"ר הוא שלא יתגנה המדובר בעיני השומע באופן שמתגנה פלוני בעיני אלמוני לא כתוצאה משמיעת לשה"ר, האם עבר אותו אלמוני על איסור קבלת לשה"ר, ולכאורה פשוט שלא עבר שהרי לא אסרה

בהם דברי גנאי על אחרים וכבר עבר זמן רב מזמן כתיבתם וכבר שכח מה שהוא כתב מכל מה שכתוב שם, מותר לו עפ"י דין לקרוא שוב מה שהוא עצמו כתב ולהזכיר לעצמו הנשכחות, דאין זה שמע שוא וכו"ל, אבל לאחרים אסור לקרוא בהם דהוי שמע שוא, כמו שאסור לקרוא לשה"ר שכתבו עליו, עיין ח"ח כלל א' סעיף ח'. וכמובן שמותר להזמין אורחים לביתו אעפ"י שאז יוכלו לשמוע את השכן צועק ומכה את בני ביתו ותתגלה על ידי זה גנות על חבריו. עכ"ל ספר חוט שני.

ה. טעמא דקרא או גדר האיסור קבלה

ויש לשאול על עיקר חידוש הבמ"ח בסק"א מכוח לשון השערי תשובה שלכאורה אף אי נימא דטעמא דקרא של האיסור להאמין ללשה"ר הוא כדי שלא יבוזה המדובר בלב השומע, מ"מ הרי דווקא רבי שמעון דריש טעמא דקרא ועפ"י מוציא נפ"מ לדינא כמו האיסור לקחת משכון מאלמנה, אך אנן קיי"ל כרבנן דלא מוציאם נפ"מ לדינא מכוח טעמא דקרא, וממילא כיון שכתב רבינו יונה שגדר האיסור הוא "שלא נאמין בלבנו סיפור לשה"ר, להחזיק בלבנו כי הדברים אמת", א"כ אמנם סיים שם "ולהבזות בעינינו את מי שנאמרו עליו", מ"מ לכאורה תוספת זו היא רק בגדר טעמא דקרא, ולא גוף גדר האיסור. ונביא דוגמה לדברינו - דהנה הח"ח בסעיף ב' כתב שיש איסור תורה בשמיעת לשה"ר ולא רק בקבלה, וטעם האיסור הוא שמא יבוא לקבל, ופשיטא שגם אם אדם מקבל על עצמו מעיקרא שלא להאמין דבר זה לא יתיר לו את האיסור לשמוע, והסיבה היא דלא דרשינן טעמא דקרא להוציא נפ"מ לדינא, הכא נמי לעניינינו באיסור קבלת לשה"ר.

והיותר מסתבר דכיון דילפינן איסור שמיעת לשה"ר מקרא ד"לא תשא שמע שוא" מכאן אזהרה למקבל לשה"ר, משמע דהאיסור הוא בגוונא של נשיאת שמע שוא, בשיתוף של שני בני אדם שיושבים ומעבירים זה לזה "שמע שוא" על השני, ודיבור כזה מקרי שמע שוא, שמע של גנאי. אבל כשמגלה את הגנאי על חבריו בעצמו אין זה שמע שוא, אף שלגבי תוצאת האיסור שהוא יודע גנות על חבריו ושחבירו מתגנה בכך אין חילוק בזה אם שומע את הגנאי ע"י אדם שמספר לו או ע"י עוף הפורח, מ"מ מעשה האיסור הוא "שמע שוא", שאחד מספר לחבירו על השני דברי גנות.

אף שכמובן לא ראוי ולא הגון להתעסק בגנות על אחרים ושאדם מישראל מתבזה, ואפילו על כבודו של גנב חסה התורה כמבואר במסכת ב"ק דף ע"ט: שאם גונב שה שנושאו על כתפו משלם ד' הואיל ונתבזה בו, מה שאין כן אם גונב שור שהולך ברגליו ולא נתבזה בו הגנב לנושאו על כתפו משלם ה', כל שכן להתעסק בגנותו של ישראל אף באופנים שאין בהם לאו מפורש.

ועכ"פ אין ללמוד מהא דתנן במסכת אבות פ"ד משנה י"ח ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו, דהתם הוא עניין אחר דאיירי אף בגוונא שיודע מכבר את קלקלתו (וכוונת החוט שני שלא נוסף לו גנות במה שיראה בעיניו, וא"כ על כרחך אין בזה איסור קבלת לשה"ר), מ"מ יש להתרחק מלראותו בשעה זו, כיון שהוא מתבייש בכך, וכמו שפירשו רש"י ורבינו יונה שם.

ולפי"ז אם תפסו גנב מותר לו עפ"י דין להתקרב לראות מי הוא אף באופן שאין בזה תועלת, דהרי הוא מגלה בעצמו את הגנאי על חבריו ואין זה שמע שוא. וכן הכותב לעצמו קורות חיים או יומנים וכתוב

שיוציא את הגנות מלבו, וצ"ע מדוע לא כתב כן הח"ח, ואולי מפני שבאופן מעשי פעמים רבות יותר קשה להאמין וללמד זכות מאשר שלא להאמין כלל.

ובעיקר דברי מקור החיים יש לדון מדוע כדי לעשות תשובה מחוייב להוציא את הדברים מלבו, הרי מה שהי' הי'. ובבמ"ח שם ס"ק ל"ג כתב שעי"ז יעקור את בלאו של קבלת לשה"ר מעיקרו דומיא דאדם שגזל ממון, שאם בא לעשות תשובה ומשיב את הגזל עוקר את הלאו של לא תגזול. ודברי הח"ח טעונים הסבר דהתם שאני דאיכא עשה של והשיב את הגזילה אשר גזל ולא הניתק לעשה גדר העשה לעקור את הלאו, אך הכא לעניין לשה"ר ליכא עשה, ומדוע כשמכאן ואילך מפסיק להאמין לדברים ששמע עוקר את הלאו למפרע ?

שו"ר שכן הובא בספר אורחות חיים על ספר ח"ח סוף כלל ו' בשם הגאון ר' יהודה בויאר להעיר זאת על דברי הח"ח, אלא שדימה זאת למי שהי' אפיקורס וחזר בתשובה והתחיל להאמין בה' שאינו עוקר למפרע מה שעד עכשיו לא האמין, אך לענ"ד אין הדוגמה דומה כלל למקרה דנן דהתם לא עבר איסור בקום עשה דנימא שמכאן ואילך עוקר ע"י המצות עשה שמקיים, והכא עבר בקום עשה ובעלמא איסור נעקר ע"י המצוה שמתקנת אותו. ועיקר הקושיא הכא היא שאין מצות עשה שמתקנת את העבירה שעבר עד השתא.

והי' מקום לקיים את פסק הח"ח שמחוייב להפסיק להאמין אך לאו מטעמי' דהח"ח, אלא מטעמא אחרינא, שיש מקום לומר שמי ששמע לשה"ר והאמין ללשה"ר לא זו בלבד שעבר איסור בשעה ראשונה שהאמין מיד למה ששמע, אלא עובר איסור כל רגע ורגע שמאמין לאלה דברי הגנות,

ובישוב דברי הח"ח יש לומר עפ"י מה שהביא לקמן בסעיף ט' בהגהה את לשון ספר יד הקטנה בפ"ט מהלכות דעות ה"ח (כדי להוכיח שאף כשהדבר הי' ידוע לשומע, מ"מ אם עי"ז נתגנה המדובר בעיני השומע בכלל קבלת לשה"ר הוא) שכתב בזה"ל: לא תשא שמע שוא הרי זה אזהרה למקבל לשה"ר, ועניינו כי כל דיבור הנמאס והנתעב אעפ"י שהוא אמת הרי זה נקרא שוא ושקר, כלומר אין בו ממש ויסוד, ואין דבר טוב נמצא בו כי אם רע, כעניין שנאמר "אשר לא נשא לשוא נפשו" (תהלים כד, ד) ועניינו לעניינים רעים. וזאת היא אומרו לא תשא שמע שוא, ירצה שכאשר הדיבור הנתעב אסורין לדבר, כמו כן אסורין לשמוע ולקבלו. עכ"ל. ולפי דבריו נראה שאין זה טעמא דקרא, אלא יתירה מזו - כל גדר איסור קבלת לשה"ר עניינו שלא יתגנה המדובר בלב השומע שעי"ז נושא את הדיבור השוא, ולפי"ז כשלא יתגנה המדובר בעיני השומע, אין בזה נשיאת שמע שוא. **שו"ר** שכן כתב בספר חלקת בנימין בריש כל ו'.

ו. תשובה על קבלת לשה"ר

כתב המקור חיים בסעיף י"ב בזה"ל: ואם כבר עבר ושמע לשה"ר והאמין בלבו וכו' תקונו שיתחזק להוציא הדברים מלבו שלא להאמינם, ויקבל על עצמו על להבא שלא לקבל עוד לשה"ר על אדם מישראל ויתודה על זה, ובזה יתקן הלאוין והעשין שעבר ע"י קבלת לשה"ר וכו' אם עדיין לא סיפר לאחרים. עכ"ל. והנה לכאורה לאור המתבאר שמי שהאמין ללשה"ר ולא התגנה המדובר בלבו לא עבר על איסור קבלת לשה"ר לכאורה כדי לעשות תשובה אינו מחוייב להתאמץ ולהוציא את הדברים מלבו שלא להאמינם מכאן ואילך, אלא סגי בכך

משום תשובה עליו לעשות כן, אך לא רק מחמת תשובה, ולעולם אימא לך דמצי סבר כנכדו הג"ר הלל זקס שעובר עבירה כל רגע. ולענ"ד מלשון הח"ח משמע להדיא שרק משום תשובה יש להוציא את הדברים מלבו.

ובספר רגשי חיים על ספר ח"ח בכלל זה סעיף י"ב כתב נפ"מ אחרת לחקירה זו באופן ששמע לשה"ר והאמין לפני שהגיע לגיל בר מצוה האם כשיגיע לגיל בר מצוה מחוייב להוציא את הדבר מלבו, והיינו אי נימא שהסיבה שצריך להוציא את הדבר מלבו היא תיקון לחטא שהאמין אז בכה"ג שכששמע והאמין לא ה' מחוייב במצוות, מותר לו להמשיך להאמין, אך אי נימא שעובר עבירה כל רגע ורגע, א"כ אף בכה"ג ששמע והאמין לפני בר מצוה מחוייב להוציא את הדבר מלבו.

ולענ"ד אין הדברים מוכרחים ויש לדחות לשני הכיוונים, והיינו מחד יש לומר שגם לצד שהמחייב להוציא מלבו הוא רק כתיקון לשעבר יש לומר שבכה"ג מחוייב להוציא מלבו, כיוון שלכאורה בכלל מצות חינוך לחנך את ילדיו למצות תשובה, וא"כ מיד אחר שהקטן שמע והאמין ללשה"ר מחוייב משום מצוות חינוך להוציא את הדברים מלבו, ומעתה יש לומר שאם לא עשה זאת מיד לאחר ששמע והמשיך להאמין וכבר הגדיל, נהי שעיקר מצות חינוך ליתא אלא בקטנות, מ"מ פעולה שה' מחוייב לעשותה בקטנות מחמת חינוך ולא עשאה, חיוב חינוך לעשותה לא פקע גם כשהגדיל, ויש להביא רא' לדבר מדברי הגרע"א בגליון השו"ע או"ח סימן קפ"ו שדן באופן שאכל קודם שהגדיל ועדיין שבע בעודו גדול האם חייב בברכה מ"ז מדאורייתא או מדרבנן, ולא הכריע. ויש לשאול לצד שאינו חייב

וממילא מחוייב להוציא מלבו מה ששמע והאמין עד כעת לא כדי לתקן את העבר אלא כדי שלא ימשיך לחטוא מכאן ואילך, וכמו מי שבצעירותו לא שמר שבת כשמכיר באמת צריך לשמור שבת לא כתיקון לשעבר אלא כדי שלא יעשה עבירות חדשות, מיהו מלשון הח"ח נראה שרק כדי לתקן את העבר מוטל עליו להוציא את הדברים מלבו ולא משום שעובר עבירה כל רגע, ולכן כתבנו שאפשר לקיים את דברי הח"ח אך לאו מטעמי'. שו"ר שכבר דנו בזה במפורש רבותינו - דהנה בספר הזכרון אבני ציון עמוד תקמ"ג מובא שהסתפק בזה הגאון ר' ראובן גרוזובסקי זצ"ל חתנו של הגאון ר' ברוך דב ליבוביץ, והשיב לו חמיו שאינו עובר איסור כל רגע, ומאידך דעת הג"ר הלל זקס (מובא בספר מרפא לשון ח"ב עמוד 5) שעובר איסור כל רגע.

ולכאורה הנפ"מ המעשית ביותר לחקירה זו היא האם אחר ששמע והאמין מחוייב להזדרז להוציא את הדברים מלבו (או ללמד זכות ולהוציא את גנות המדובר מלבו), או שיכול להמתין עד יוה"כ, דהיינו אם עובר עבירה כל רגע שמאמין בודאי מחוייב מיד להוציא זאת מלבו, אך מצד תשובה כמובן יש מעלה לשוב היום שמא ימות למחר, ודרשו חז"ל בשבת דף קנ"ג. עה"פ "בכל עת יהיו בגדיך לבנים" שיעשה תשובה בכל עת, מ"מ סו"ס מדינא מותר להתעכב עד יוה"כ שהוא סוף ימי התשובה של השנה שעברה, כמובא ברמב"ם בהלכות תשובה. ולכאורה מדכתב הח"ח שעליו להוציא מלבו את הדברים שהאמין להם כדי לתקן מה שחטא ש"מ דס"ל כהגאון ר' ברוך דב ליבוביץ שאין עובר עבירה כל רגע במה שממשיך להאמין. והרב יצחק פיירמן שליט"א טען שיתכן שכונת הח"ח שגם

מחודש כיוון שסו"ס במציאות הגיע אליו דרך שמיעה ורק ששמע בפטור וחמיר מגנות שלא בדרך סיפור.

והנה בסוף ספר אורחות חיים על הח"ח מובאות תשובות הגר"ח קנייבסקי זצ"ל על סדר ספר ח"ח, ושם בפרק ו' מובא שנשאל האם המאמין ללשה"ר עובר איסור כל רגע או רק בשעת מעשה כשהאמין למה ששמע, והשיב שזהו איסור ארוך. ולכאורה מתוך שלא השיב בלשון אחד מן שני הצדדים שנשאל אלא כתב בנוסח שלישי ש"מ דס"ל ששני הצדדים שהוצגו בשאלה אינם נכונים, דהיינו אמנם מחד צד א' שעובר רק בשעה ראשונה שהאמין ותו לא אינו נכון, אך גם צד א' שעובר איסור נפרד בכל רגע עכ"פ לא מדויק, כלומר שאין כאן ממש איסורים נפרדים, אלא זהו איסור ארוך. ונפ"מ בנידון דידן בקטן שהגדיל שכיון שמעיקרא בשעת שמיעה שהאמין למה ששמע לא הי' מצווה, גם אח"כ כשהגדיל לא עובר איסור. ודומה הדבר לגדר אכילת מצה כל ז' לפי הגר"ח קנייבסקי בעצמו בספר דולה ומשקה על סדר המ"ב שהשיב שהסיבה שאין מברכים עלי' כיון שכבר נפטר בברכה בליל הסדר, והיינו שגם שם זו מצוה אריכתא.

סעיף ב' - איסור שמיעת לשה"ר

א. איסור שמיעה כשניחא לי'

כתב במקור החיים בזה"ל: אף על שמיעת לשה"ר לבד גם כן יש איסור מן התורה, אף דבעת השמיעה אין בדעתו לקבל את הדבר, כיון שמטה אזניו לשמוע. וכו'. ובבאר מים חיים סק"ב הסביר שגם שמיעה גרידא כלולה בלאו של "לא תשא שמע שוא" והביא לדבריו ב' ראיות:

מדאורייתא כיוון שהאכילה היתה בפטור, מה יחייבו לקיים את המצוה מדרבנן, הרי חיוב דרבנן הינו חיוב חינוך והשתא הוא גדול שאין בו מצות חינוך? ועל כרחך הבין הגרע"א שכיון שקודם שהגדיל הי' חייב מדרבנן משום חינוך, חיוב זה לא פקע גם כשהגדיל. שו"ר שכן למד בספר אור לציון ח"א אור"ח סוף סימן ל"ו בדעת הגרע"א, וחדש מכוח זה שאפילו לשיטת הבה"ג דס"ל שאם לא ספר יום אחד תו כבר אינו יכול לקיים מצוות ספירת העומר, מ"מ קטן שהגדיל בספירה יכול להמשיך לספור מיהא מדרבנן משום מצוות חינוך. וגיסי הרב אהרן לב ארי שליט"א דחה באופן אחר וטען שאף אם אינו עובר עבירה כל רגע, מ"מ ברגע שהגדיל וחושב על המדובר מחשבת גנות מכול מה ששמע בקטנותו אז עובר לרגע אחד איסור קבלת לשה"ר.

ולאידך גיסא יש לומר שאפילו אי נימא שהמחייב להוציא מלבו הוא מפני שעובר עבירה בכל רגע, מ"מ בקטן שהגדיל לא יהי' דין זה מפני שכבר התבאר לעיל בשם ספר חוט שני שאין איסור לא תשא שמע שוא לקבל לשה"ר אלא א"כ מתגנה פלוני בעיני אלמוני בדרך של דיבור בין שניים ולא באופן שמתגנה מאליו, כגון שרואהו בעצמו בגנותו. ומעתה יש לומר שבמקרה זה אמנם הגנות נוצרה ע"י שמיעה, מ"מ השמיעה היתה בזמן שלא הי' מחוייב במצוות וממילא נחשב כמי שהתגנה אצלו שלא בדרך שמיעה וממילא אינו עובר איסור תורה במה שממשיך להאמין כל רגע, ועל זו הדרך לצד שהעבירה היא רק אחת לא יעבור עבירה זו ברגע שיגדיל ויחשוב גנות על המדובר מכוח מה שסיפרו לו בקטנותו והאמין וממשיך להאמין. מיהו צד זה יותר

על הח"ח, ועיי"ש שהביא את לשונות הראשונים. ועל דבר ראיית הח"ח מהרמב"ם שכלל יחד לשה"ר ודיין טענו הרב נרי' מרציאנו שליט"א והרב צבי שפטר שליט"א שאדרבה זו ראי' נגד חידושו של הח"ח, שהרי מתייחס הרמב"ם להדיא לאיסור לא תשא וכותב שהדיין עובר בשמיעה והשומע לשה"ר עובר בקבלה, הרי שאין איסור תורה בשמיעה גרידא של הלשה"ר.

אלא שמ"מ צריך ליישב את טענת הח"ח - מאי שנא מדיינים שם התורה אסרה לשמוע שמא יבוא להאמין, וה"נ תאסור התורה לשמוע שמא יבוא להאמין, והכא אפילו חמיר טפי מהתם, וכמו שטען הח"ח והבאנו דבריו. ובספר מועדים וזמנים כרך ג' סימן ר"ד וכן בספר עלי באר כתבו שבדיינים החמירה התורה יותר ועשתה סייג שלא יבוא להאמין מפני חומרת הדבר שיצא פסק דין שקרי שהוא עוול גדול, עיי"ש. וייתכן להטעים זאת ולומר שכיון שכתוב "אלקים נצב בעדת אל", והיינו שהקב"ה נמצא במעמד הבי"ד אז עשיית עוול בדין חמורה מאוד, והיינו עבירה לפני ה' חמורה מאוד. והרב מרציאנו שליט"א ביאר זאת באופן אחר שהחשש בדיינים נובע מכך שמוטל עליהם לברר עפ"י משפטי התורה עם מי הצדק, ואם ישמעו צד אחד לברו דעתם תהי' נוטה לצד זה, וכמו סוגיות שלמד אדם בצעירותו, ואפילו מקופיא, כל שיש לו בהן כבר הבנות, כאשר אח"כ כשחוזר ולומד סוגיות אלה כבר קשה לו לשנות ממה שהבין בתחילה ונראה לו שכל מי שאומר אחרת הוא המחדש. מה שאין כן לענין שמיעת לשה"ר נהי שקיים חשש מסויים שיבוא להאמין, אך אין זה נוגע לשיפוט השכל, אלא לנטיית הלב, וממילא כבר אי אפשר לדמות דיני לשה"ר לדיני דין.

א) הרי איתא בשבועות דף ל"א. שאסור לדיין לשמוע דברי בעל דין קודם שיבוא בעל דין חבירו ולפי חד מאן דאמר ילפינן כן מקרא דלא תשא שמע שוא, וקרינן הי' לא תשיא שמע שוא, והרי מפסוק זה גופא דרשו בפסחים קי"ח. איסור לספר לשה"ר ואיסור לקבל לשה"ר, וכן הרמב"ם כללם יחד בפ' כ"א מהלכות סנהדרין ה"ז וכתב אסור לדיין לשמוע דברי בעל דין קודם שיבוא בעל דין חבירו או שלא בפני חבירו וכו', וכל השומע מאחד עובר בל"ת שנאמר "לא תשא שמע שוא", ובכלל לאו זה אזהרה למקבל לשה"ר וכו'. וכתב הבמ"ח שאם כן כשם שלעניין דיין האיסור כבר מעת השמיעה כדי שלא יכנוס צורת הדברים לאוזניו ושוב יהי' קשה להוציא הדברים מלבו, וכמו שכתב הרמב"ם בספר המצוות מצוה רפ"א, כן הוא הדין לעניין לשה"ר האיסור כבר מעת השמיעה כדי שלא יבוא להאמין ללשה"ר. ואפילו ק"ו הוא - ומה התם יבוא בסופו של דבר הצד השני ויציג דבריו, אפ"ה אסרה תורה לשמוע יחידי משום שכבר נכנס הדיין, הכא בשמיעת לשה"ר שלא ישמע השומע אח"כ את דברי המדובר להכחיש את דברי המספר, כל שכן שיש איסור בשמיעה גרידא. ועיי"ש מה שהוסיף.

ויש להעיר א"כ מ"ט סתמו חז"ל והראשונים וכתבו בכל מקום איסור קבלת לשה"ר ולא כתבו גם איסור שמיעת לשה"ר, ומה שכתב במ"ח שנקטו כן לרבותא שאף היכא שמותר לשמוע והיינו לתועלת, מ"מ אסור לקבל לכאורה לא מיישב, דמניין נדע סו"ס שגם שמיעה גרידא יש בה איסור, וממילא אף שאין בכוונתו להאמין אסור לשמוע כשאין תועלת בשמיעה. שו"ר שכן השיג בספר עלי באר

דינו של נטפל לעוברי עבירה כעוברי עבירה, וכמו עד זומם שלישי שלא הוסיף מידי, ואפ"ה עונשו כמו שני העדים הראשונים, כשם שנטפל לעושי מצוה כעושי מצוה. (ובספר עלי באר כתב שאפילו אם לא ישמע דבריהם ובודאי אין איסור דינו כמותם, ויש לדון בדבריו כיוון שיש מקום לומר שצריך יותר שייכות בין השומעים למספר כדי שדין השומעים יהי' כמספר, ולכן דווקא אם ישמעו דבריהם, וצ"ע).

ולכאורה יש להוכיח כן, שהרי לכאורה הגדרת "בעל לשה"ר" ניתנת רק למי שמופקר בעבירה זו, וא"כ ע"י שפעם אחת יושב בחברת אנשים המדברים לשה"ר ושומע לשה"ר, אף אי נימא כדברי הח"ח שיש איסור תורה בשמיעה זו, לא נעשה בעל לשה"ר, ואילו מדברי הצוואה משמע קצת שאף ע"י ששומע דבריהם פעם אחת כבר נכלל עמהם ודינו כמותם. ולכאורה על כרחך צריך לומר שהנושא אינו העבירה של שמיעת לשה"ר, אלא שנטפל למספר הלשה"ר שהוא בעל לשה"ר. (מיהו את הראי' הזו ניתן לדחות ולומר שכוונת רבי אליעזר לבנו שרק אם רגיל בכך ולעולם הנידון הוא העבירה שבשמיעת לשה"ר כהח"ח והחידוש בדבריו שאף שאינו מופקר לספר, מ"מ כיוון שמופקר לשמוע גם כן מוגדר בעל לשה"ר כמותם).

עוד ניתן הי' לדחות את ראיית הח"ח מדברי רבי אליעזר לבנו ולומר שאין איסור בשמיעת לשה"ר כשאנו מאמין, וכוונת רבי אליעזר היא לאיסור לפני עיור לא תתן מכשול, ונקדים ב' הקדמות - א. הח"ח בפתיחה לספר הסתפק האם המספר לשה"ר לכמה אנשים בבת אחת עובר על איסור לא תשיא שמע שוא פעמים רבות כמנין האנשים, או איסור אחד בלבד, והנפ"מ היא

והוסיף המוע"ז שאף שמדין תורה שרי, מ"מ בודאי ראוי שלא לשמוע לשה"ר שמא יבוא להאמין ולעבור איסור תורה, על דרך שאסרה תורה לנזיר להתרחק מאיסור שתית יין ואסרה לו גם ענבים. עכ"ד. (ובזה יש לבאר מדוע מיהא מדרבנן אסור לשמוע, כדאיתא בסמוך). והיינו מאותו הטעם שלפי הח"ח אסור מהתורה לשמוע לשה"ר - שמא יבוא להאמין, ממש כמו איסור לדיין לשמוע צד אחד, שמא יתקבלו דבריו, ואז אפילו כשיבוא הצד השני ויאמר דבריו עדיין לא יצאו דברי הראשון מלבדו, כך מאותו טעם כתב המוע"ז שאף שאין איסור שמיעה, מ"מ ראוי שלא לשמוע שמא יבוא להאמין ואז יעבור איסור תורה.

ב) בצוואת רבי אליעזר לבנו הורקנוס כתב לו בזה"ל: בני אל תשב בחבורת האומרים גנאי מחבריהם, כי כשהדברים עולים למעלה, בספר נכתבין, וכל העומדים שם נכתבים בשם חבורת רשע ובעלי לשה"ר, עכ"ל. ודייק הבמ"ח שלא אמר לבנו וכל מי שקיבל דבריהם אלא וכל העומדים שם, הרי דסגי בשמיעה גרידא כדי להיכלל בשם חבורת בעלי לשה"ר. ובספר עלי באר כתב שזו ראי' לסתור כיון שאין צריך רבי אליעזר להזהיר את בנו על לאוים מפורשים התורה אם כדברי הח"ח שכלול הדבר בלאו דלא תשא שמע שוא. (מיהו יתכן שרבי אליעזר קמ"ל הא גופא שיש איסור תורה בשמיעה גרידא, אף שאין דעתו לקבל).

ולכאורה יש לדחות את דיוק הח"ח שלא אמרו וכל המקבלים דבריהם אלא כל העומדים שם, ולומר שלעולם אימא לך שאין איסור תורה בשמיעה גרידא, וכוונת רבי אליעזר בצוואתו היא שכך היא ההנהגה משמיים של אוי לרשע ואוי לשכנו כשם שטוב לצדיק וטוב לשכנו, וכן עשה הכתוב

סייג שלא יבוא לקבל, אז מה מהני שיש לו תועלת ואינו שוא, הרי סו"ס החשש שיבוא לקבל במקומו עומד. וצריך לומר שבעלמא התורה הרחיקה אותנו מן העבירה, ואילו הכא מחמת התועלת התורה התירה ולפעמים אפילו חייבה לשמוע לשה"ר לתועלת, למרות הסיכון שיבוא לקבל. ויש להביא דוגמא מדין ספק דאורייתא לקולא מדאורייתא אליבא דהרמב"ם שאם כלפי שמיא גליא שהמאכל אסור באכילה אז האוכלו עבר איסור תורה, ואעפ"כ התורה התירה להיכנס לסכנה זו שמא ח"ו יכשל באיסור.

והנה אמנם הראשונים נקטו בכל מקום רק איסור קבלת לשה"ר והיינו שלא להאמין ללשה"ר, כמו שכתבנו לעיל בשם רבינו יונה והרשב"ם, מ"מ בספר חרדים המובא בבאר מים חיים כאן מפורש בכלל איסור לא תשא שמע שוא גם שלא לשמוע, וכן מפורש בספר יד הקטנה שהובא בבאר מים חיים בהמשך כלל זה, והבאנו לשונו לעיל בעניין איסור קבלת לשה"ר. שו"ר שגם ברמב"ם בפיהמ"ש אבות פ"א משנה י"ז כתב לשה"ר שיגנה גנות האדם אפילו בפעולותיו אשר יעשה באמת, שהאומרו יחטא, ואשר ישמעהו יחטא. הרי שכבר בשמיעה גרידא יש איסור, אלא שצ"ע מדוע הזכיר רק איסור שמיעה ולא כתב שגם בקבלה יש איסור. וגם צ"ע מדוע בהלכות סנהדרין פרק כ"א ה"ז כתב ובכלל לאו זה אזהרה למקבל לשה"ר, ולא הזכיר גם אזהרה לשומע, וכן בספר המצוות ל"ת רפ"א כתב ומכלל לאו זה גם כן אזהרה למספר לשה"ר והמקבלו, ולא הזכיר לשומעו. והנה על אף שבגוף הספר נקט הח"ח בצורה מוחלטת שיש איסור תורה בשמיעה גרידא, מ"מ במניין הלאוין הקיימים באמירת ובשמיעת לשה"ר לא כתב הח"ח שעובר איסור תורה של לא תשא שמע שוא

אם בלאו הכי ישנם שומעים אחרים האם כל שומע עובר על איסור לפני עיור לא תתן מכשול. ב. ידוע יסוד הרב מפוניבז' שאיסור לפני עיור הוא סניף בכל עבירה ועבירה ולדוגמה המכשיל חברו בחילול שבת הרי הוא בעצמו כמחלל שבת, ואם עושה זאת בקביעות הרי הוא מומר לחלל שבת, (ודלא כחידושי הגרע"א בשבת ג.). ומעתה יש לומר שאף אי נימא שאין איסור שמיעת לשה"ר, מ"מ סו"ס כל הנמצא שם בכלל אנשי רשע ובעלי לשה"ר מפני שמכשילים את השומעים, ובדבר טענת העלי באר מדוע הוצרך רבי אליעזר להזהיר את בנו על איסור גמור יש לומר דהא קמ"ל שיש בזה לפני עיור למרות שיש שומעים בלעדיו, או הא קמ"ל שמוגדר כבעל לשה"ר כהרב מפוניבז'.

והנה בספר מועדים וזמנים כתב להביא רא"י שאין איסור דאורייתא בשמיעת לשה"ר שאחרת איך הותר לשה"ר לתועלת, וכלום משום איזה צורך אפשר להתיר איסור תורה ? ועל כרחק שאיסורו רק מדרבנן והם שאסרו התירו כשיש תועלת. ויש לשאול על דבריו הרי סו"ס למספר יש איסור תורה ואיך תועלת כל שהיא תתיר איסור דאורייתא שלו, ועל כרחק צריך לומר עפ"י דברי היד הקטנה שהבאנו לעיל שביאר את לשון התורה "לא תשא שמע שוא" שכל גנות שאין בה תועלת בכלל שוא היא, אך כשהמספר והשומע מכוונים לתועלת כבר אינו בכלל שוא. ומה"ט דווקא לשמוע ולחוש מותר, אך להאמין אסור, כיוון שאין תועלת בכך שיאמין, ואם יאמין נמצא שנושא שוא.

והרב עופר תורג'מן שאל באופן אחר, דאי אמרת שאיסור שמיעת לשה"ר מן התורה הוא גוף האיסור, אז אין קושי מדוע הותר לשמוע, וכמו שכתבנו לעיל, שכשיש תועלת כבר אינו שוא, אלא אי אמרת שהוא

י"ח שגמרא זו הובאה בפוסקים. ולכאורה כוונתו לספר החינוך במצוה תקס"ו ולספר הבתים (מובא בקובץ שיטות קמאי בכתובות ה.). ובספר אורחות חיים על הח"ח הביא מקור לח"ח מהרמב"ם במורה ח"ג סוף פרק מ"ג שהביא גמרא זו וכתב הרמב"ם שאין זו כוונת הפסוק ואין זו אלא אסמכתא. ומתוך שהביא זאת הרמב"ם ש"מ דס"ל דזה דין גמור ולא רק הנהגה טובה בעלמא. מיהו יש להעיר א"כ מ"ט לא הובאו הדברים במשנה תורה לרמב"ם? ותו הרי המורה נבוכים שם כתב שזו מידה טובה, ומשמע טפי שאין זה חיוב, (ואולי אין דיוק זה מוכרח). וגם רבינו יונה בשערי תשובה ש"ג אות ס"א הביא רק את החלק בגמרא שלא ישמיע לאוזניו דברים בטלים, ולא את החלק הזה שאם שומע דברים שאינם הגונים יכניס אצבעותיו לאוזניו, ומשמע שדווקא להשמיע מרצון אסור ואפילו דברים בטלים, אך לעשות מעשה למנוע שמיעה אין מחוייב, וס"ל שחלק זה מיהא אינו אלא הנהגה טובה ואפילו בדברים שאינם הגונים ולא רק בדברים בטלים.

ולכאורה העולה מצוואת רבי אליעזר לבנו שאפילו אי נימא שאין איסור תורה בשמיעת לשה"ר ודלא כהיד הקטנה, החרדים והח"ח אלא כסתימת חז"ל והראשונים, ואפילו אי נימא שאין איסור מדרבנן בשמיעת לשה"ר ודלא כספר החינוך וספר הבתים והח"ח, אלא כמו שמדויק מהשמטת הרמב"ם לגמרא זו, ואפילו באופן שאין השומע מאמין לדברים או עכ"פ לא מתגנה בלבו המדובר אין איסור קבלת לשה"ר, מ"מ העולה מצוואת רבי אליעזר לבנו שמי שעכ"פ באופן קבוע נמצא בסביבה של בעלי לשה"ר כגון במקום עבודה לכאורה עכ"פ בתור עצה טובה נאמר

בשמיעה גרידא, ויש לעיין אם הסתפק בזה מכח מה שכתבנו, מדוע אם כן בגוף הספר לא התייחס לספק זה.

ב. איסור שמיעה כשלא ניחא לי'

הח"ח כתב שהאיסור תורה הוא רק מפני שמטה אוזנו לשמוע, ובא לאפוקי אופן שאין רצונו לשמוע דבכה"ג אין עובר איסור תורה של שמיעת לשה"ר, וכמו שביאר בבאר מים חיים בסעיף ה' עפ"י הסוגיא בפסחים כ"ה: הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, היינו שלא בא לכאן בשבילו אלא הולך בדרך למטרה אחרת וממילא תוך כדי כך מריח ריח של ע"ז או רואה מראה יפה של ע"ז או שומע ניגונים של ע"ז, דאם לא מכוון שרי אע"ג שאפשר לו ללכת בדרך אחרת, וכל שכן כשאין לו דרך אחרת. אלא שמ"מ גם בכה"ג לא שרי לכתחילה, והיינו גם באופן שלא ניחא לי' ואינו עובר איסור תורה של שמיעת לשה"ר, מ"מ עובר איסור דרבנן מכח מאי דאיתא בכתובות ה': אמר רבי אלעזר מפני מה אצבעותיו של אדם דומות ליתדות וכו' שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יניח אצבעותיו באוזניו. תנא דבי רבי ישמעאל מפני מה אוזן כולה קשה והאלי' רכה שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יכוף אלי' לתוכה. הרי שמדרבנן אסור לשמוע אע"ג שלא ניחא לי', ומוטל עליו לעשות מעשה למנוע השמיעה.

והנה הי' מקום לדון ולומר שאין כוונת הגמרא שזהו דין גמור, אלא רק להנהגה טובה וראוי' ותו לא, וייתכן אף לדייק כן מכך שהרמב"ם לא הביא גמרא זו במשנה תורה, ויתכן שזו גם כוונת המאירי שם שכתב שאמרו זאת דרך צחות. ונראה שהח"ח הרגיש בזה ולכן כתב בבמ"ח ס"ק

לשה"ר לתועלת, אסור לאדם שלישי שאין לו תועלת מזה לשמוע דברים אלה ואף אם לא יאמין יעבור איסור תורה או דרבנן. ולכאורה גם המספר צריך להיזהר שלא ישמיע קולו יותר מדי באופן שאחרים יכשלו בשמיעת לשה"ר. ולפי"ז גם כשהאשה בביתה מדברת בטלפון לשה"ר לתועלת והבעל יושב בסלון ולומד, ושם נוח לו לשבת ולא ניחא לי' בשמיעת הלשה"ר, מ"מ איסור דרבנן מיהא איכא, ועליו לעבור למקום אחר, או שהאשה תעבור למקום אחר.

לו להתפטר ממקום עבודתו כיוון שאם לא יעשה כן נחשב בשמים בכלל בעל לשה"ר כמותם או משום אוי לרשע אוי לשכנו או משום איסור לפני עיור לא תתן מכשול. וכמובן לא באנו לפסוק הלכה למעשה, אלא רק להציע את הדברים.

ג. הערה מעשית מכוח איסור שמיעת לשה"ר

כתוב בספר חוט שני סוף פרק ד' שאפילו היכא שפלוני מדבר עם אלמוני



הרב חיים חדר

האם מותר להניח כובע וחליפה על בימת בית הכנסת

לשימוש [מ"ב] וכן אסור להשתמש בהם לדברי חולין [אף שאי"ז תשמיש של ביזיון]]. זהו דווקא כשהיו מניחים ישירות את ספר התורה ע"ג הבימה. אולם כפי המצוי שמניחים מפה ע"ג הבימה ורק עליה מניחים את הס"ת הרי שרק המפה נחשבת תשמיש של קדושה ולא הבימה^א. ומ"מ כ' המ"ב (סק"י ובשעה"צ שם) שכיון שלפעמים נשמטת המפה כשמניחים עליה את הס"ת ואז הבימה נוגעת ישירות בס"ת הרי שאף הבימה נחשבת תשמיש של קדושה (אולם ע"י הערה^ב). ומ"מ כשמניח 'לוח זכוכית' ע"ג

שאלה: האם מותר להניח 'כובע וחליפה' על 'בימת בית הכנסת' ששם מתפלל החזן ומניחים שם ג"כ את הספר תורה בעת שקוראים בו (זה מצוי אצל בני ספרד שהבימה משמשת הן לתפילת הש"ץ והן לקריאת ס"ת) ?

תשובה: ראשית יש להדגיש שמה שמצאנו בשו"ע (סי' קנ"ד ס"ג) שבימה שמניחים עליה ספר תורה חשובה תשמיש של קדושה (בתשמישי קדושה נאמר שצריך לגונזם במקום המשומר כשכבר לא עומדים

א. אולם ע"י בשפ"א (מגילה כ"ו ע"ב) שכ' "אמר רבא וכו' מריש ה"א האי כורסיא תשמיש דתשמיש היא, מפירש"י מוכח דכל שאין מניחין הס"ת רק ע"י מפה לא חשוב התיבה תשמיש קדושה, ובאמת אח"ז נמשכו רוב הפוס' אבל הסברא תמוה כיון דעיקר התיבה נעשה להניח עליו הס"ת וא"א בלא"ה לקרות בס"ת רק שמניחין מפה תחת' ע"ז יתבטל שם תשמיש מן התיבה, וגם לשון הגמ' כיון דחזינא דמנחי ס"ת עלי' לא משמע כפי' רש"י דהיינו בלי מפה דעיקר חסר מן הספר. ולולי פירש"י ז"ל ה' נראה דכורסיא אין מיוחד להניח עליו ס"ת כלל רק דלפעמים דרך מקרה מניחין עליו ולכן חידש רבא דתשמיש קדושה היא אבל אם מניחין עליו בקביעות אין חילוק בין ע"י מפה או לא כנ"ל. ואח"כ מצאתי תנא דמסייע לי בס' ראשון לציון שהוכיח מלשון הרמב"ם ז"ל דלא כפי' רש"י ע"ש [וע"ש ג"כ במפרשי הרמב"ם] ע"כ. שו"ר כפי' רבי אברהם מן ההר (מהדר' בלוי מגילה שם) שכ' "תשמיש דתשמיש. פירש ר"ש [רש"י] שפורס עליו מפה ונותן ספר תורה עליו: דמותבי ספרא עליה. בלא מפה ע"כ: והעיקר כיון דחזינא, שהתבוננתי בדבר וראיתי [שהכסא] סובל הספר ולא המפה, אפילו יתנו על הכסא כמה מפות לכבוד התורה הכל [בטלים] להכסא, והוא עיקר התשמיש" ע"כ. ומבואר שטעמו של רבא שלא אכפ"ל מהמפה כיון שלא היא מחזיקה את הס"ת אלא הבימה ולכן הבימה תחשב תשמיש דקדושה (אלא שלפ"ז יש להתבונן האם המפה חשובה תשמיש קדושה שאפשר שאי"ז חשיב תשמיש קדושה כיון שלא מסתכלים האם ס"ת נוגע בזה או לא אא"כ נאמר דזה ודאי חשיב תשמיש קדושה). ויש להרחיב עוד בכ"ז אלא שאכמ"ל.

ב. ע"י במ"ב סי' קמ"א סק"ד שכ' בעניין הדין שצריך לקרות בס"ת מעומד שחולה וכו' יזהר שלא ישען על המפה שעל הבימה כיון שהמפה היא תשמיש קדושה אלא ישען על הבימה עצמה [שיש לה רק דין תשמיש דתשמיש]. ולכא' צ"ע הא כ' המ"ב בסי' קנ"ד שאף לבימה עצמה יש דין של תשמיש קדושה מכיון שלפעמים נשמטת המפה וכו'. ועי' בשו"ת הלכות סי' קמ"א ס"א וסי' קנ"ד ס"ו שהניח ד' המ"ב בצ"ע. ובאמת מצאנו בשו"ת מהרש"ג ח"א סי' י"ב שחלק ע"ד המ"ב וס"ל שאף שפעמים הונח הס"ת ישירות על הבימה ללא הפסק מפה מ"מ כיון שאין הבימה מיוחדת לכך אין לה דין תשמיש קדושה. ויתכן שהיקל המ"ב מצד סברא זו באדם חולה. ובפרט שלא ברירא שאכן המפה התגלתה שאולי באמת מכוסה היטב תמיד. אך זה דוחק כיון שמלשון המ"ב משמע שיש לבימה בהחלט דין של תשמיש קדושה מכיון שלפעמים נשמטת המפה

המפה לא מצוי בכלל שיזוז אותו הלוח ויעמוד הס"ת ישירות על הבימה (או על המפה). ולכן באופן זה רק לוח הזכוכית תשמיש דתשמיש. ועי' להלן בהגדרת שעליו מונח הס"ת נחשב תשמיש הקדושה, ושאר הדברים (המפה והבימה) יש להם דין

וצ"ע. ובפשטות אין לומר שמכיון שנשען ע"ג החלק שאין המפה מונחת [שכיון שהמפה מונחת עכשיו כיצד ישען עליה] הרי י"ל שדווקא המקום שהס"ת עצמו מונח עליו חשוב תשמיש קדושה [והמ"ב בסי' קנ"ד איירי לגבי דין גניזת הבימה]. כיון שמסתבר שאין חילוק בין חלקי הבימה. ומ"מ עי' בפסק"ת (עמ' רע"ח) שכ' שאחרוני זמנינו הסכימו בפשיטות שאין להחשיב את הבימה תשמיש של קדושה. וכונתו דפסקינן בזה שלא כהמ"ב, והיינו שהאפשרות שתשמיש המפה והס"ת יהיה מונח ע"ג הבימה אינה מחשיבה את הבימה כבר כתשמיש קדושה כיון שהוא דרך עראי ואין הבימה מיוחדת לכך. ועוד שהיות והדרך לכסות את הבימה במפה הרי שהגבאים מתחילה שהזמינו את הבימה התנו (בליבם) שהבימה לא תחשב תשמיש קדושה לזה ע"ש. ולענ"ד הנה ז"ב שאף המ"ב הסכים שכאשר זהו רק בדרך עראי אי"ז מקבל 'שם' של תשמיש קדושה. ע"ש במ"ב (סקי"א) שכ' שהיה מצוי בזמנם להשתמש בפרוכת להניח בה הס"ת או לכסות בה את הס"ת "דאם לא כן הוי ליה תשמיש אקראי בעלמא ואין על זה שם תשמיש קדשה". ואלא ודאי שהבין המ"ב שמפה נשמטת לא רק בדרך עראי אלא זה קורה פעמים רבות ולכן יש להחשיב את הבימה כתשמיש קדושה (ואפשר שלמד כן המ"ב מהא דא"ר רבא האי כורסיא וכו' והיינו שבוודאי אף שלבסוף התבונן רבא שיש להחשיב זאת תשמיש קדושה מ"מ אי"ז משנה העניין שעיקר הנחת ספר התורה הייתה על המפה אלא שמ"מ מה שמונח הס"ת על הכורסיא אינו אקראי בעלמא ולכן חשוב תשמיש קדושה וא"כ ה"ה בבימה וצ"ע). ומה שהעירו על השעה"צ שלב ב"ד מתנה על הבימה הנה מכיון שמצוי שהס"ת יהיה מונח על הבימה מדוע שנאמרו שהתנו זאת דלא נראה שהיו נותנים מפה על הבימה בשביל שהבימה לא תחשב תשמיש קדושה (אלא עושים כן לכבוד הס"ת. עי' בשו"ת מהר"ם פדוואה סי' פ"ב) וא"כ מדוע שנאמר שלב ב"ד מתנה ע"ז וצ"ע.

אכן בעיקר ד' המ"ב לענ"ד יל"ע טובא דהנה בב"י הביא ד' הרא"ש וכו' בשתיקה שכיום אין לבימה שלנו דין תשמיש קדושה כיון שאין רגילים להניח ס"ת עליה ישירות בלא הפסק מפה וא"כ חזינן בפירוש שמה שלפעמים נשמטת המפה והס"ת מונח ישירות ע"ג הבימה אינו מחשיב את הבימה כתשמיש קדושה וזה היפך ד' שעה"צ שמשו"כ יש להחשיב את הבימה כתשמיש קדושה. ואכן מסתבר שעיקר דקדוק השעה"צ בזה מעצם זה שכ' השו"ע שכסא שנותנים עליו ספר תורה חשוב תשמיש קדושה ואם כיום אין להחשיב זאת כתשמיש קדושה מדוע כ' כן השו"ע ואלא הוכיח מזה המ"ב שס"ל להשו"ע שאף שלא רגילים להניח את הס"ת על הבימה בלא הפסק מפה מ"מ כיון שלפעמים נשמטת המפה חשיבא עדיין תשמיש קדושה. אולם לכאן זה תמוה ביותר שהרי הבי"ב לא העיר מזה דבר. ועוד שמדוע שיחלוק בזה מסברת עצמו על המרדכי והרא"ש ורי"ז שכ' כן. ולכאן מסתבר יותר שאכן ס"ל להבי"ב שבימה דידן שמניחים את הס"ת ע"ג הבימה בהפסק מפה אינה חשובה תשמיש קדושה. ומ"מ מה שהעתיק השו"ע דין זה אפשר משום שלא היה ברירא ליה האי מילתא שבכל המקומות מניחים את הס"ת בבימה שפרוסה עליה מפה, ולכן העדיף לנקוט דברי הגמ' שבימה חשובה תשמיש קדושה. ובך מבואר ממש"כ השו"ע (ס"ג) דין פרוכת שחשובה תשמיש קדושה למרות שבזמנם לא השתמשו בה לס"ת וכפי שהדגיש זאת הרמ"א (ס"ו) והמ"ב (שם סקי"א), וע"ש ג"כ בב"י. וזוהי לא ראינו שכ' המ"ב שפרוכת חשובה תשמיש קדושה. ואלא לכאן ודאי שאין לדקדק ממש"כ השו"ע דין זה דבימה שיש לזה חשיבות של תשמיש קדושה. ומש"כ בשעה"צ לדייק ממה שהרמ"א העיר דווקא על פרוכת שחשובה תשמיש דתשמיש ולא כ' כן אף על בימה (שמוכח מזה שס"ל להרמ"א שאף כיום יש להחשיב בימה כתשמיש קדושה). הנה אדרבה יש להעיר למה המתין הרמ"א עד סעיף ו' ולא העיר זאת כבר בסעיף ג'. ואלא י"ל שראה שם דווקא להדגיש דבריו משום פסקו של מהר"א בזה שכולל בזה הכל (ע"ש בב"י). ואיהנ"מ אין כוונתו לשלול שהבימה נחשבת תשמיש קדושה. גם נ"ל שכיום אנו רואים שאי"ז מצוי כ"כ שנשמטת המפה ומונח הס"ת על הבימה (ואפשר שדווקא הכורסיא שהוא כיסא המפה נשמטת ממנו פעמים רבות) לכאן אין להחשיב את הבימה תשמיש קדושה דהלא רק כשזה נעשה פעמים רבות אז אנו אומרים שחשוב תשמיש קדושה (ע"ש במאירי) - כנלענ"ד. ומ"מ יש להתיישב עוד בזה.

סקל"ו), ובענייננו לא נראה שיש מנהג מבורר להקל בזה - עי' להלן.

ואכן אם היו מתנים בפירוש שיהיה אפשר לעשות תשמישים של חול בבימת בהכ"נ (ובמפה או בלוח זכוכית) אז היה אפשר להתיר להניח את הכובע וחליפה כיון שמועיל תנאי בתשמישי קדושה להשתמש בהם תשמישי חול (שו"ע סי' קנ"ד ס"ח). ואמנם תנאי אינו מועיל להשתמש בתשמישי הקדושה תשמיש שהוא מגונה (מ"ב שם סקל"ד). אולם הנחת כובע וחליפה לכאור' אינו חשוב תשמיש מגונה, ולכן מועיל תנאי לזה (אכן עי' להלן שי"א שהוא תשמיש גנאי וצ"ע). ומ"מ בד"כ הגבאים לא מתנים בצורה מפורשת שיהיה מותר להשתמש בזה תשמישי חול (ואחר שכבר השתמשו בזה שימוש ראשון שוב לא מועיל תנאי לזה).

אולם האמת שכל הנידון בענייננו האם להחשיב את הלוח זכוכית שע"ג הבימה כ'תשמיש קדושה' אינו נכון מצד הספר תורה שנוהגים בו בני ספרד שמונח באופן קבוע בתוך תיק ויריעות הס"ת אינם נוגעות כלל בלוח או במפה. וא"כ יש לבימה לעולם דין 'תשמיש דתשמיש' (עי' רב פעלים ח"א סי' כ"ב ד"ה מיהו. וכה"ח אות כ"ב. ושו"ת יבי"א ח"ח סי' י"ז אות ה' וסי' י"ט אות י"ד-י"ז. וכ"מ מהאול"צ ח"ב פמ"ה הל' ס"ב [ועי' בס' שיח יצחק קידושין עמ' תשפ"ג]. ובלא"ה יל"ד שהיות והבימה אצל בני ספרד נועדה ג"כ לזה שיתפלל שם הש"ץ, וזה עיקר שימושה, אין להחשיבה תשמיש דקדושה). ולכן נידו"ז בבימה שייך רק אצל בני אשכנז (שהס"ת נוגע ישירות בבימה וגם שהיא נועדה בעיקר לקרוא בה בספר התורה).

אלא שמ"מ אף שיצאנו מידי 'תשמיש

'תשמיש דתשמיש' של בית הכנסת (דאי"ז שייך למש"כ המ"ב סי' מ"ב סק"ט שבתשמיש דתשמיש אין קדושה כלל. ועי' ג"כ במ"ב סי' קנ"ד סק"ו).

והנה הב"י (סי' קנ"ד) התקשה כיצד מניחים סידורי תפילה ע"ג המפה שפרוסה על התיבה (שמניחים עליה את הס"ת) אחר שיש לה דין של תשמיש קדושה (ואין להשתמש בה שימוש שמורידה בקדושה). ותירץ שמאחר שאנו רואים שנוהגים כן הרי יש להסביר שאע"פ שלא מצאנו שהתנו מלכתחילה שיהיה אפשר להניח סידורים ע"ג הבימה (והיינו ע"ג המפה שמונחת על הבימה) מ"מ 'לב בית דין מתנה' ע"ז מתחילה שיהיה מותר להשתמש לזה (וחשוב כאילו נעשה תנאי לזה). והטעם שלב ב"ד מתנה ע"ז מפאת צמצום המקום שכמעט ואין להם אפשרות להימנע מלעבור על דין זה שלא להניח את הספרים ע"ג הבימה ובשביל שלא יבואו הציבור לידי תקלה (להשתמש בתשמישי קדושה שלא כדין) לב ב"ד מתנה (כתבנו לבאר ד' הב"י בזה עפ"י דתה"ד סי' רע"ג שציין הב"י שכ"כ). והעתיק הרמ"א דין זה (סי' קנ"ד ס"ח).

והנה בנידון דידן שרוצה להניח כובע וחליפה ע"ג הבימה, בפשטות לא נוכל לומר עניין זה שלב ב"ד מתנה בשביל להתיר זאת. כיון שדווקא בדבר שכמעט ולא ניתן להיזהר בו (וממילא יבוא לידי תקלה) אז אומרים שלב ב"ד מתנה ע"ז (ובפרט שזה מקום מצוה ועכ"פ צורך תפילה וכן צורך בעצם ובזה נאמר שלב ב"ד מתנה אולם בענייננו שהוא תשמיש של חול מדוע שלב ב"ד יתנה בזה) - עי' להלן. ובפרט שאמרו הפוס' שלב ב"ד מתנה רק משום שראינו שהמנהג מבורר בזה להקל (מ"ב

תשמיש חולין, ואין שייך לומר בענייננו שלב ב"ד מתנה - הרי שיהיה אסור להניח כובע וחליפה על הבימה. ואכן אנו רואים שהמנהג להניח כובעים וחליפות ע"ג ספסלי בהכ"נ וזה למרות שיש על הספסלים קדושת בהכ"נ (ואע"פ שאין הכרח שהתנו ע"ז מתחילה). רק שי"ל שבוזה באמת המנהג מבורר להקל וא"כ י"ל שלב ב"ד מתנה ע"ז (ועי' בפסק"ת סי' קנ"ד עמ' רצ"ד שזה הטעם שנוהגים להקל בכו"כ דברים היום להישען על השולחן שבבהכ"נ וכו' שכיון שהמנהג מבורר להקל בזה אז אמרין שלב ב"ד מתנה ע"ז [ועי' להלן]. ומ"מ עי' במ"ב סי' קנ"ד סקל"ז שראוי לא לסמוך על סברא זו שלב ב"ד מתנה ויתנו בפירוש שיהיה אפשר להשתמש בזה שימושי חול).

אולם יתכן לדון בזה שלכאור' בזמנים מסוימים בהם יש דוחק בבהכ"נ מניחים אנשים כובעים וחליפות על בימת בהכ"נ (ובזה לכאור' המנהג מבורר להקל). וא"כ י"ל שאע"פ שזהו רק לעיתים רחוקות מ"מ די בזה להוכיח שלב ב"ד מתנה על שימושי חול בבימת בהכ"נ (ויהיה מותר להניח ע"ג הבימה אף כשאין דוחק בבהכ"נ דסו"ס הוי כהתנו שמותר להשתמש שימושי חול בבימה). וראיתי בשו"ת בנין אב (סי' ט"ז-י"ז) שהביא לדון על מה סומכים האנשים שכשלומדים או מתפללים נשענים על ארון הקודש. וכ' שאפשר שמשום שעכ"פ בזמנים מסוימים כמעט וא"א להימנע מכך יש להחשיב זאת שלב ב"ד מתנה ע"ז. ע"ש שהניח הדברים בצ"ע. ועכ"פ י"ל לומר כן אף בענייננו. אולם בנידון של הבנין אב אכן כמעט ולא ניתן להימנע מזה (ע"ש) - וא"כ י"ל שלכן אומרים לב ב"ד מתנה ע"ז. משא"כ בענייננו אף בזמני דוחק אפשר להימנע מזה (ומה שאנשים בכל זאת מניחים

דקדושה' מ"מ כבר כ' הרמ"א (סי' קנ"ד ס"ו ובמ"ב שם סק"ל. וע"ע בבה"ל סו"ס קנ"ב) שדין 'תשמיש דתשמיש' שאין בו קדושה כלל נאמר דווקא בתשמיש דתשמיש של דבר קדושה שהוא שלו כגון תיק של תפילין. אבל תשמיש דתשמיש של דבר קדושה שבבית הכנסת יש לו דין קדושת בהכ"נ ואין להשתמש בו תשמיש של חול (עי' שו"ע סי' קנ"ד סי"ד ומ"ב סקנ"ב). ולפי"ז עדיין יהיה אסור להניח כובע וחליפה על בימת בהכ"נ (עי' בס' צדקה ומשפט פ"ב דכלי בהכ"נ שיש להם קדושה היינו דווקא כלים המשמשים צרכי תפלה כגון שולחנות וספסלים וכן תשמיש דתשמיש דקדושה כגון פרוכת שלנו אבל שאר כלים אין להם שום קדושה. ומ"מ הבימה ודאי שנחשבת חלק מצרכי התפילה).

ואכן מצאנו להמ"ב (סי' קנ"ד סקכ"ט) שהביא מהמ"א שהטעם שנהגו לפרוס את הפרוכת (שאין לה דין של תשמיש קדושה ויש לה רק קדושת בהכ"נ) כחופה לחתנים זהו משום שלב ב"ד מתנה על שימוש בה. ועי' ג"כ בערוה"ש (סי' קנ"ד סי"ב) שהטעם שמותר לקחת ספסלים מבהכ"נ לצורך שמחה פרטית הוא משום שלב ב"ד מתנה וכו' (והעתיקו דבריו הפוס'). וע"ע בס' גנזי הקודש פ"ג הע' ה'). אולם המעיין בד' הפוס' יראה שרק משום שכך נהגו אז אמרין שלב ב"ד מתנה ע"ז וכנ"ל. משא"כ בענייננו שאין מנהג כללי מבורר להקל בזה (עי' ס' אבני דרך [י"ד] עמ' 535 שהביא מהגרי"י פוקס [מח"ס תפלה כהלכתה, הכשרות ועוד] שמעוררו לא ראה שיניחו כובע וחליפה על הבימה) י"ל שאע"פ שאין לבימה דין תשמיש דקדושה אלא רק קדושת בהכ"נ מ"מ כיון שאף בכלים שיש בהם רק קדושת בהכ"נ אסור להשתמש בהם

אפשר משום שאינם יודעים ההלכה. וע"ש ג"כ בבנין אב שם).

ועיין בבה"ל שם (ד"ה וא"א לזהר) שהוכיח שרק אם אי אפשר להימנע משימושים שלא כדין באותו תשימיש קדושה אז אנו אומרים שלב ב"ד מתנה (ובפשטות כוונתו שאף אם כך נוהגים מ"מ לא נאמר משו"כ שלב ב"ד מתנה. שרק באופן שכמעט וא"א להימנע [באמת] אמרינן שלב ב"ד מתנה. אולם כשאפשר באמת להימנע ומה שאין נמנעים מגיע מחסרון ידיעה של ההלכה אין לב ב"ד מתנה. אולם עי' בפסק"ת שכ' שאם המנהג מבורר להקל אמרינן שלב ב"ד מתנה אע"פ שאפשר להיזהר. וכ' שהבה"ל איירי בסתמא ולא בדבר שהמנהג מבורר להקל. ולא זכיתי להבין דבריו שהרי הבה"ל דקדק כן מד' הרמ"א ששם המנהג היה מבורר להקל כמבואר בתה"ד ובב"י וברמ"א ובמ"ב ואעפ"כ כ' שמבואר שזה דווקא כשאכן א"א להיזהר. וע"ש ברמ"א סעיף י"ד ובפמ"ג בא"א סקכ"ב במה שהעיר שהתה"ד איירי רק בדברים שא"א להיזהר ושם איירי שהמנהג כן ואעפ"כ העיר כן ואכמ"ל. אולם הנה בשו"ע ס"י התיר להניח עטרת ספר התורה בראש הקורא בסיום התורה וזה לכאור' למרות שאפשר להימנע מזה [ושם איירי בתשימיש דקדושה]. אולם אפשר ששם אמרינן לב ב"ד מתנה בכל עניין משום

שמשתמשים בזה לכבוד התורה [ע"ש במ"ב סקמ"ב] והוי מאותו עניין ולכן התירו כן. וי"ל ג"כ שלכן חשיב כא"א להיזהר כיון שרק כך מצליחים להראות את יוקר התורה"ק וצ"ע. שו"מ בס' אורח נאמן סי' קנ"ד אות כ"ד שכ' על מה שנוהגים לתלות כובעים על יתירות הבימה שנעשו לתלות שם הכלי קודש מהס"ת שלא טוב הם עושים וכו' והוסיף שם בזה"ל "ול"ש לומר לב ב"ד מתנה ע"ז כיון דיש לתלותם במקו"א והרמ"א מצריך תרתי שכבר נהגו כן וגם דאי אפשר ליזהר ובקיום תנאי א' אסור וכו' " ע"ש בכ"ד החשובים. ומבואר ממש כעניין שכתבנו¹ וצ"ע.

אולם לכאור' יל"ד בזה ממה שמצאנו במ"ב (סי' קנ"ד סקכ"ט - ומקורו מהמ"א) לגבי שימוש בפרוכת כחופה לחתנים שמותר משום שלב ב"ד מתנה. וצ"ע הא אפשר להיזהר מזה (שהרי לא מוכרחים לעשות כן) ומדוע התירו שימוש בפרוכת לכך. וכנראה שרואים מזה שדווקא כאשר הוי 'תשימיש קדושה' אז כאשר אפשר להיזהר מזה לא אמרינן לב ב"ד מתנה בזה אולם כאשר הוי רק דברים הקדושים בקדושת בהכ"נ אז י"ל שאמרינן לב ב"ד מתנה אף בדברים שאפשר להיזהר מלהשתמש בהם כל שנהגו בהם היתר (דפרוכת חשובה תשימיש דתשימיש. וכן ראיתי שכתבו להסביר בהע' על המ"ב הוצא'

ג. הנה במ"ב דקדק זאת מלשון הרמ"א שהעתיק לשונו של תה"ד. אכן המעיין בב"י יראה שלא נקט כלשון תה"ד שא"א להיזהר בזה וכו' אלא רק שהיות ונוהגים כן אז אמרינן שלב ב"ד מתנה וכו'. וא"כ י"ל שלחב"י באמת די במה שנוהגים כן בשביל לומר שלב ב"ד מתנה וזה למרות שאכן אפשר להיזהר בזה, דאל"כ מדוע לא הדגיש פרט חשוב זה. ואכן חב"י ציין לד' התה"ד שכ"כ אולם י"ל שכוונתו ג"כ למש"כ התה"ד שאמרינן בזה שלב ב"ד מתנה (וכיון שציין חב"י רק שכ"כ התה"ד ולא ציין לעיין שם הרי שאין לומר שסמך חב"י למעיין בדבריו שימצא זאת שם). אא"כ נאמר שכיון שמנהג העולם הוא שמוכיח שלב ב"ד מתנה ממילא י"ל שלא ראה חב"י לציין נקודה זו כיון שמסתבר שהעולם לא ינהג בדברים שאפשר להיזהר מהם דבזה אין לב ב"ד מתנה (ובאמת התה"ד לא כ' פרט זה שאם אפשר להיזהר לא אמרינן לב ב"ד מתנה אלא כ' זאת בתור"ד מדוע לב ב"ד מתנה ע"ז וא"כ א"ש ביותר) וצ"ע.

עוד נראה לדון בזה שהרי אנו מניחים 'קופות צדקה' ו'שלטים של מזגן' ו'טישו' וכדו' על בימת בהכ"נ. וא"כ חיינו שלב ב"ד מתנה על שימוש אחר מעבר לתשמישים להם מיועדת בימת בהכ"נ (שאל"כ כיצד מותר לעשות כן). וא"כ י"ל שמותר אף להניח כובע וחליפה על הבימה שהרי לב ב"ד מתנה שיהיה מותר להשתמש שימושים נוספים בבימת בהכ"נ. ואכן י"ד לומר שדווקא לתשמישים אלו לב ב"ד מתנה ולא לתשמישים אחרים. אולם י"ד עוד האם באופן שלב ב"ד מתנה על שימוש אחד (שראינו בזה מנהג מבורר להקל) אפשר להתיר להשתמש בו שאר שימושים (שלא מצאנו בהם מנהג מבורר להקל). ואפשר שעכ"פ כאשר לב ב"ד מתנה מתחילה על שימוש חול אפשר להשתמש שם אף בדברים שלא התנו עליהם בפירושו. ויש להתיישב עוד בזה עי' היטב בהערה⁷.

רק שיתכן לומר שמה שנוהגים להניח קופות

דרשו [ומ"מ עדיין י"ד שאפשר דחשיב כא"א להימנע דאין מצוי לכולם בכל מקום אפשרות לעשות חופה אם לא יקחו את הפרוכת בשביל זה, ולכן קרוב הדבר שאם יאסר להם זאת יהיו מי שיבואו לידי תקלה ולכן אמרינן בזה לב ב"ד מתנה. וה"ה י"ל כן בעניין ספסלים של בהכ"נ שלוקחים לשמחות וכנ"ל מערוה"ש וצ"ע⁷]. ולפי"ז י"ל שאפש"ל עדיין שיהיה מותר להניח כובע וחליפה על בימת בהכ"נ (והיינו שאחר שישנם זמנים של דוחק בהם נוהגים להקל להניח את הכובעים והחליפות על הבימה אז יהיה מותר בכל עניין לעשות כן). ומ"מ זה נכון דווקא אצל בני ספרד שהבימה אצלם נחשבת תשמיש דתשמיש וכנ"ל אולם לבני אשכנז שחשוכה תשמיש דקדושה לכאור' יהיה הדבר אסור כשאפשר להיזהר (אא"כ נותנים מפה מיוחדת בזמן הקריאה ומיד אח"כ מסירים אותה - וכך נהגו אצל החזו"א ואכמ"ל) וצ"ע עוד בזה.

ד. ויתכן להסביר ג"כ לפי"ז את ד' המ"ב בסי' קמ"א סק"ד שאסר להישען על המפה שהיא תשמיש קדושה אלא על השולחן עצמו שהוא קדוש בקדושת בהכ"נ בלבד. ואפש"ל שהטעם שאסר להישען על המפה כיון שאפשר להיזהר והיינו לא רק משום שאפשר להישען על העמודים אלא משום שיכול להימנע מלעלות ולכן לא התירו זאת, אולם כלפי קדושת בהכ"נ מותר. ומ"מ עי' להלן שהסברנו באופ"א את העניין וצ"ע.

ה. עי' בשו"ע סי' קנ"ד ס"י בעניין הנוהגים להניח עטרות ס"ת וכו' דמבואר שאע"פ שלב ב"ד מתנה ע"ז מ"מ זה אמרינן דווקא לכבוד התורה אבל אין להתיר להשתמש בזה להניחם על ראשי חתנים והיינו תשמיש של הדיוט לכבוד עצמו. וחזינון שאע"פ שלב ב"ד מתנה על דבר אחד אין מועיל לזה. וע"ע ברמ"א סי' שדווקא לצורך גדול התירו להדליק נר של הדיוט מנר של בהכ"נ [שיש עליו קדושת בהכ"נ - שם במ"ב] משום שלב ב"ד מתנה וכו' וחזינון שאע"פ שלב ב"ד מתנה ע"ז לשימוש אין היתר להדליק בכל עניין. ומ"מ יתכן לומר שאם השימוש שלב ב"ד מתנה ע"ז הינו שימוש של חולין אז אכן היה מותר להשתמש בזה לכלל התשמישים דסו"ס ירדה קדושת ד"ז ושם שאני שמתחילה התנו לשם מצוה ולצורך גדול ולא מקלינן בכל גונו. ולכן אין להעיר עמש"כ המ"ב בסי' מ"ב סק"א ובבה"ל שם ד"ה תפילין ע"ש - כיון ששם איירי שמיועד לשימוש חול [והיינו לטלית] ולכן מותר לשאר שימושים שבלא"ה ירדה קדושתו בכך. אולם האמת שעדיין אי"ז מבואר כל הצורך שאחר שבעניין נר של בהכ"נ מותר להדליק ממנו במקום צורך גדול אף לתשמיש של חולין [ע"ש במ"ב שמותר להשתמש עם הנר לחפש מעות שאברו לון הרי שירדה קדושת ד"ז ומדוע אי"ז מותר בכל עניין וצ"ע. ובאמת ע"ש בב"י סעיף י"ג. אולם מ"מ אי"ז ראייה שאם מותר לצורך לימוד וכו' אז מותר להכל ע"ש במור וקציעה ובחתי"ס בהגהותיו שהוא משום דקול מראה וריח אין בהם מעילה וכו'. אכן עי' היטב בלשון תרומת הדשן סי' רע"ג שהוא המקור לד"ז "וכיון דהכי הוא לב בית דין מתנה עליהם כי היכי דלא ליתו בהו איניש לידי תקלה. וכל מאן דיהיב כי הני מילי לב"ה אדעתא דחבר

להישען על הבימה אף בלא לב בי"ד מתנה (דאם היה לב בי"ד מתנה היה מותר אף להישען על המפה עצמה). וכנראה שצ"ל ג"כ שבדבר שיש בו רק קדושת בהכ"נ יש להתיר כל שזה צורכי מצוה ומצורת השימוש בבהכ"נ וצ"ע.

מאידך יש להעיר מד' הרמ"א (סי' קנ"ד ס"ו) שכ' "ופרוכת שאנחנו תולין לפני הארון אין לו קדושת ארון, רק קדושת בהכ"נ. וכן הכלונסות שבו תולין הפרוכת [שיש בהם רק קדושת בהכ"נ], ומ"מ אסור לעשות מהם העצים שמסמנים בו הקריאה לחובת היום, שאינן קדושים כמו הם". וחזינן שאף בדברים שהם קדושים בקדושת בהכ"נ אסור להשתמש בהם שימוש שהוא פחות

צדקה וכו' על בימת בהכ"נ א"צ להגיע ללב בי"ד מתנה. והיינו שבדברים שיש בהם רק קדושת בהכ"נ אמרינן שכל דבר שהוא צורך מצוה ומצורכי וצורת בהכ"נ א"צ להגיע ללב בי"ד מתנה בשביל שימוש בזה (ורק לתשמיש קדושה בעינן ללב בי"ד מתנה אף שמשמש שימוש של מצוה)¹. ואפשר לכאור' להביא ראיה לזה מד' המ"ב בסי' קמ"א (סק"ד) ששם כ' (בהדין שיש לעמוד כשקורא בתורה) "אא"כ הוא בעל בשר - וה"ה חולה וכו'. אך לא ישען על המפה שעל השלחן שתשמיש קדושה הוא אלא על השלחן עצמו" ע"כ. והיינו שלא ישען על התשמיש קדושה אולם יכול להישען בדבר שיש בו קדושת בהכ"נ. ויש להתבונן מדוע התירו

העיר וגדולי הציבור יהיב, ולכן מתנה שלא יחול קדושה עליהו כלל" ומשמע דלב בי"ד מתנה היינו שלא יחול ע"ז קדושה כלל ואע"פ ששם השימוש שנהגו בו קולא הם שימושי מצוה (ועי' ג"כ במשנת יוסף הלכות בהכ"נ עמ' ע"ב ובס' שאל בני ח"ב עמ' תת"ע).

מאידך עי' במ"ב סקל"ו עמש"כ הרמ"א שנהגו ליהנות מכמה דברים וכו' שכ' "דוקא במה שמבורר מנהגא להקל אבל במה שאינו מנהגא אין לנו להקל מעצמנו דאפשר דלא התנו ע"ז" ע"כ. ומשמע מדבריו שאף בדברים שנהגו להקל לדברים מסוימים (משום של בי"ד מתנה) מ"מ זהו רק לדברים שהמנהג שלהם מבורר להקל אולם לדברים אחרים שאין בהם מנהג מבורר להקל אין להקל בהם. וחזינן שעי' השימושים האחרים בהם נשאתר להם עדיין הקדושה ומותר דווקא למה שלב בי"ד מתנה וצ"ע. **אא"כ נאמר** שאין כוונת המ"ב שבאותם דברים שלב בי"ד מתנה עליהם לשימוש אחר אין משתמשים בשאר דברים שאין בהם מנהג מבורר להקל דאיהנ"מ בדברים אלו אפשר להשתמש בכל עניין כיון שמתנה עליהם שלא תחול הקדושה כלל וכמש"כ התה"ד. וכוונת המ"ב באופן כללי שאם רוצים להקל שימוש באיזה דבר קדושה מצד לב בי"ד מתנה צריך לבדוק שאכן המנהג מבורר להקל בזה. אך לכאור' זה קצת דוחק וצ"ע (ועי' במשנת יוסף הל' בהכ"נ עמ' ע"ב).

ועתה ראיתי בלקט יושר ח"א (אורח חיים) עמ' ל"א ענין ד' שכ' "ולא רצה שיתן כלי על התיבה שקורין עליה בס"ת כדי להטיל בה מעות של צדקה משום דהוי כתשמישי חול, ולפעם אחרת אינו חש על זה. [כתב בספרו ע"י התנאי שרי לב ב"ד מתנה עליהם]" ע"כ. ומ"מ לכאור' הדברים אינם ברורים דמבואר שחשש לזה מתחילה משום שהוי כתשמישי חול ומשמע שאם היה זה דבר מצוה היה מתיר זאת. וצ"ע דבלא"ה כיון שהתיבה היא תשמיש קדושה הרי"ז אסור בכל עניין. ומ"מ ממה שלפעם אחרת חזינן שלא חשש לזה מוכח באמת כפי שדקדקנו לעיל מהתה"ד שכיון שבלא"ה לב בי"ד מתנה על שימוש בתיבה להנחת סידורים וכו' הרי מותר בכל עניין כיון שלא חלה עליה קדושה כלל ולכן מותר אף להניח קופת צדקה אף שחשיב תשמיש חול. ולפי"ז יש לתמוה כיצד נטו הפוס' הנ"ל מד' תה"ד שבכה"ג דלב בי"ד לא חלה קדושה כלל. ויש להתיישב עוד בזה.

1. ואע"פ שהלקט יושר כ' שהנחת קופה של צדקה הוי כתשמיש חול י"ל שכוונתו כלפי תשמיש קדושה שחשוב זאת כתשמיש חול וי"ל שאי"ז נחשב תשמיש חולין בעצם כלפי דברים שיש להם קדושת בהכ"נ בלבד (ועכ"פ זהו מצורכי וצורת בהכ"נ) וצ"ע.

יותר. וע"ע בשו"ת הב"ח (ישנות סי' י"ז) שכ' שהטעם שאסור לעשות כן משום שאין בעצים אלו קדושה כלל וא"כ אף בקופה וכו' שאין קדושה יהיה אסור (וא"כ חזינן ממה שנהגו להניח קופת צדקה וכו' על התיבה דלב ב"ד מתנה וממילא יהיה מותר להניח אף כובע וחליפה על הבימה וכנ"ל. ואפשר שיש לדחות הראיה מהמ"ב סי' קמ"א כיון ששם ההיתר להישען מצד לב ב"ד מתנה וכנ"ל בהע'. או שנאמר שכיון שרק כך יכול לעלות לס"ת אז התירו ההישענות וצ"ע).

ויתכן לדחות הראיה ששם איירי שמיעד את הכלונסאות לשימוש זה ומורידם לגמרי מקדושת בהכ"נ ולכן אסרינן משא"כ כאשר נשאר אותו דבר בשימוש ורק משתמש בו ג"כ לצורך מצוה וכו' י"ל שאע"פ שאין באותו שימוש קדושה כלל מ"מ הדבר מותר (וגם אפשר שיש לחלק בין כאשר משתמש 'עם הדבר' עצמו לצורך אחר וכגון בכלונסאות שמשתמש איתם לסמן הקריאה לבין כאשר אינו משתמש עם הדבר אלא 'בדבר' וכגון שמניח דברים על בימת בהכ"נ שבכה"ג הדבר מותר כל שזה נעשה לצורך מצוה). ולפי"ז לא נוכל להתיר הנחת כובע וחליפה אף שאנו רואים שמשתמשים בשימושים נוספים בבימה והיינו שמניחים קופה וכו' כיון שי"ל שבהם צורכי מצוה ומצורת בהכ"נ א"צ להגיע ללב ב"ד מתנה להתיר זאת משא"כ הנחת כובע וחליפה שאינו מצוה ואינו מצורך בהכ"נ יש לאסור. ויש להתיישב עוד בכ"ז לעניין הלכה.

ולמעשה נראה שיש להתיישב עוד בנידו"ז לעניין הלכה (ומ"מ אם התנו מתחילה בפירוש שיהיה מותר להשתמש

בבימה שימושי חולין מותר להניח עליה את הכובע וחליפה). ומ"מ מסתבר שעכ"פ בבימה שאצל בני אשכנז (שחשובה בעצם תשמיש קדושה) יש לכתחילה להימנע מזה (שאף על סברת לב ב"ד מתנה לא היקלו לכתחילה כמבואר במ"ב. ובפרט שלא נראה שיש בזה מנהג מבורר להקל ועכ"פ בכל המקומות. ועוד שהיות ואפשר להימנע מזה אפשר שאין להקל בזה וכנ"ל וצ"ע. אא"כ מניחים מפה מיוחדת כשקוראים בס"ת ואח"כ מסירים אותה שאז לבימה יש קדושת בהכ"נ בלבד ואז אפשר שיש להקל יותר (בכה"ג ע"פ הנ"ל).

שו"מ לפוס' שדיברו בנידון דידן בפירוש. עי' בס' אהל יעקב (עמ' רל"ז) שהביא שדעת הגר"ש דבילצקי לאסור להניח כובע וחליפה על הבימה. ושכך דעת הגר"ע אויערבך שליט"א. אכן עי' בס' הליכות שלמה (תפילה פי"ט הע' ב') שמצד הדין מותר להניח מגבעת על הבימה אך ראוי להימנע מכך. וע"ע בשו"ת מציון תצא אורה (להגר"א נבנצל. ח"א תשובה נ"ד) שג"כ הביא שדעת הגרשו"א לא הייתה נוחה מזה. ומ"מ המקילים סומכים על מה שלב ב"ד מתנה. ושם באהל יעקב הביא מבעל 'שבט הקהתי' סומכים על תנאי של לב ב"ד מתנה לדברים ששכיחי להשתמש (וכעניין זה הביא מבעל המגילת ספר). ומ"מ יתכן שהוראת הפוס' לאסור ולהחמיר וכו' נכונה דווקא בבימה של בני אשכנז שחשובה בעצם תשמיש קדושה וכנ"ל אולם בימה שאצל בני ספרד שיש לה רק קדושת בהכ"נ יש להקל יותר. אכן עי' באול"צ (ח"ב עמ' רצ"ט) שכ' שכיון שהוא תשמיש דתשמיש הדבר מותר.

ז. ולכאור' ד' האול"צ בזה צ"ע שהרי אף בדבר שהוא תשמיש דתשמיש כל שיש לו קדושת בהכ"נ אסור להשתמש בו תשמיש חול.

ומ"מ יש להימנע מזה כיון שנראה זילותא בדבר (וע"ע בשו"ת שואל ונשאל ח"ב סי' נ"ו שכ' שאף שאין לבימה דין תשמיש דקדושה מ"מ יש לה קדושה יותר משאר כלי בהכ"נ שיש להם קדושת בהכ"נ. וע"ע בס' משנת יוסף על הלכות בהכ"נ סי' כ"א). ובעי"ז כ' הגרי"י פוקס שהוא תשמיש גנאי

להניח כובע וחליפה על הבימה (עי' ס' אבני דרך [ני"ד] עמ' 535. וע"ע בס' דף על הדף מגילה כ"ו ע"ב במה שהביא מס' שארית יעקב). ומצד כל הנ"ל נראה שעכ"פ לכתחילה יש להימנע מזה (והיינו לא רק בבימה של בני אשכנז אלא אף בבימה של בני ספרד).



הרב אליהו חדש

בענין ספק בתליה, ותליה בדבר שאינו ידוע

א. צ"ב מהו החילוק בין כל העיר שוש"ט דתולין, לספק עברה בשוש"ט דלא תולין.

ב. תי' האו"ז (לא להלכה).

ג. תי' הרשב"א, אופן א': יש לחלק בין תלית ודאי לתלית ספק, אופן ב': יש לחלק בין

תלית ספק ויש רעותא בגוף התליה, לתלית וספק ואין ריעותא בגוף התליה.

ד. תי' הרשב"א להלכה, והעיקר כאופן ב'.

ה. סיכום.

ו. תשובה.

דדוקרת: טבחים הרבה ואשפות ושקצים מצויין בה עכ"ל, וצ"ב מאי שנא ספק עברה בשוש"ט או ישבה בצד העוסקים דלא תולין, דאיכא ספק, והרי גם עברה בשוש"ט או כל העיר יש חזירים או אשפות ושקצים איכא ספיקא טובא [ספק היה שוחט, ואת"ל היה שוחט, ספק שחט, ואת"ל שחט ספק ניתז] ואכתי תלינן.

שאלה: אשה המוצאת כתם [יותר מכגריס ועוד] והלכה לבודקת אחר ג' ימים, והבודקת אומרת שיש לה פצע באו"מ שיכול להוציא כמות כנמצא בכתם, אלא שמסופקת אם הפצע היה בזמן מציאת הכתם לפני ג' ימים, אי לאו, האם יכולה לתלות בספק תליה, וכתמה טהור, אי לאו.

א

איתא במתני' (נח:): ותולה בכל דבר שיכולה לתלות שחטה בהמה חיה ועוף נתעסקה בכתמים או שישבה בצד העוסקין בהן ע"כ, ובגמ' (שם) ישבה אין לא ישבה לא, תנינא להא דת"ר עברה בשוק של טבחים ספק ניתז עליה ספק לא ניתז עליה תולה, ספק עברה ספק לא עברה טמאה, ופרש"י לא ישבה לא: "ולא אמרינן דלמא ישבה ולא אדעתה עכ"ל, מבואר שהטעם הוא שלא אומרים ישבה ולא אדעתה, וכן הטעם דלא תולין בספק עברה בשוש"ט הוא משום שלא אמרינן עברה ולא אדעתה, ועוד בגמ' שם א"ר אשי עיר שיש בה חזירים אין חוששין לכתמים, א"ר נחמן ב"י והא דדוקרת כעיר שיש בה חזירים דמיה ופרש"י חזירים: אוכלים שקצים ורמשים ומתיזים דם,

ב

ותי' באו"ז (סי' שנ"א) וז"ל ודוקא בספיקא אחת תולה אבל בתרי ספקי לא, כדאמר בגמ', ישבה אין לא ישבה לא, תנינא להא דת"ר עברה בשוש"ט ספק ניתז עליה ספק לא ניתז עליה תולה, ספק עברה ספק לא עברה אינה תולה, פי' משום דהוה להו תרי ספקי, ואת"ל (לא עברה שמא) [עברה שמא לא] ניתז עליה עכ"ל, בפשיטות משמע שבס"ס אינה תולה, ובחדא ספיקא תולה, וכעין זה ס"ל נמי במשנה אחרונה (פ"ח מ"ב) שכ' וז"ל נתעסקה בכתמים נראה דוקא ברי לה ששחטה או שנתעסקה בכתמים, אבל בספק לה אם שחטה או נתעסקה אינה תולה, דאיכא תרי ספיקי להחמיר שמא לא נתעסקה, ואם נתעסקה שמא לא בא מן העסק, וכעין

העיר שוש"ט אינו ספק אחד, שהרי ספק היה שוחט היכן שעברה, ואת"ל היה שוחט ספק שחט, ואת"ל שחט, ספק נתז עליה, וצ"ב האיך איתא בגמ' דתלינן והרי זהו ס"ס, אלא דנראה מבואר דס"ל לאו"ז וסיעתו דכל שהוא ספק משם אחד מקרי ספק אחד, ולכן בספק עברה בשוש"ט איכא ס"ס, חדא ספק עליה אם היא באה למקום הדם ותו ספק על גוף התליה אם בא הדם עליה אם לאו אך באופן שעברה בשוש"ט או שכל העיר היא שוש"ט הספק הוא רק על הדם אם בא עליה ומקרי ספק אחד, דכל הספיקות שנאמר הוא לתרץ איך בא הדם ממקור התליה ומקרי כעין שם אחד כלומר דבמקום דאיכא מקור תליה מבואר, ליכא ספק על האישה אם באה למקום התליה אלה רק ספק על הדם*.

זה כ' בערוה"ש (ק"צ ע"ג) וז"ל ספק אם עברה בשוש"ט או לא עברה אינה תולה, דזהו כשני תליות דהא אפי' אם עברה ודאי צריכין לתלות שנתזה ממנה על בגדיה ואיך נתלה עוד לומר שתולה שעברה וכו' בד"א בעיר שהטבחים או המתעסקים בכתמים יושבים במקום ידוע, אבל אם דרכן להתעסק פעם במקום זה ופעם במקום אחר תולין וכו' והטעם דכיון שאין להם מקום קבוע הוה כל העיר כשוש"ט ואינו אלא תליה אחת עכ"ל, וכן בבדי השולחן (סק"צ סקל"ח) מיייתי לאו"ז כביאור על דברי המחבר (ק"צ כ"ב) להלכה ומעשה, וכן כ' בשו"ת דברי מלכאל (ח"ה ס"י קי"ד), וכן נראה דס"ל בחוט שני (ק"צ שעה"צ רי"ג) ע"ש, ויש לעיין בביאור זה שהרי גם באופן שעברה בשוש"ט או שכל

א. ולפי הגדר הנתבאר דכל דהוי כעין שם אחד מקרי ספק אחד לפי האו"ז, יש לישב מה שראיתי שהוק' לאחריו זמנינו דאיכא בכמה דוכתי דהוי ס"ס ואכתי תלינן, ברמ"א (קפ"ז ה') כ' ע"ד השו"ע שכ' אם יש לה מכה באו"מ תולין, והוסיף הרמ"א אע"פ שאינה יודעת בודאי שמכתה מוציאה דם וכו' ובכתמים תולה בכל עניין עכ"ל וכן פשוט ס"ל לאו"ז (סי' שנ"ב) ע"ש, והוק' לו לאותו אחרון דאם לא יודעת שמכתה מוציאה דם הוי כספק עברה בשוש"ט שאינה תולה ספק אם הוציאה דם וכן ספק אם ניתז עליה ונלא דמי למכה שנתרפאת שתולה שהתגלע להוציא דם, דכתם דרך המכה לפעמים להתגלע ולהוציא דם, (ותי' דמירי באוקמיתא דתולין רק אם הכתם הוא במקום שאם המכה מוציאה דם יכול הדם להגיע לשם כגון בבגד כנגד המכה, אבל במקום אחר בבגד איכא ס"ס, ונשאר בצ"ע), אלא שלפי דברינו אתי שפיר דהספקות הכא הם רק בתליה [האם מכתה מוציאה דם, והאם נתז למקום מציאת הכתם] אך לא ספק באישה אם באה היא למקור תליה אם לאו, וממילא מקרי ספק אחד ותלינן, ועוד הוק' לו ממש"כ ברמ"א (סכ"ז) ומקורו ברשב"א ובראב"ד והובא דבריהם בב"י (סקכ"ז), דהא דקתני נתעסקה במועט אין תולה במרובה, דוקא שיוודעת בבירור שנתעסקה במין מועט מין הכתם הנמצא, אבל כשאינה יודעת בבירור תולה בו כל כתם ובאיזה שיעור שיהיה, דכתמים דרבנן הולכים להקל עכ"ד, ובפשוט נראה דהוא ס"ס [ספק נתעסקה במרובה, ספק נתז], אלא שלפי דברינו אתי שפיר דאין ספק על גוף האישה שהרי ודאי שנתעסקה אלא הספקות בגוף התליה, וממילא מקרי ספק אחד, וכן יש שהק' מהשו"ע (סי"ח) דפסק שאם לבשה ג' חלוקים ונמצא כתם על התחתון ועברה בשוש"ט טהורה, ובב"י מיייתי לרשב"א דחד תליה היא לומר שנתקפלו בחלוקים, ולפי"ז הוי ס"ס ספק נתקפלו, ואת"ל נתקפלו ספק ניתז באותה שעה, (אלא שעל קר' זו י"ל דהאו"ז יבאר דתליה היא שנתז ולא נתקפלו) וכמו כן יש שהקשו מדברי השו"ע (ק"צ כ"א) שכ' דאם נמצא דם בשיפוליה מאחוריה ויש לה מכה מלפניה, תולה בה, דאפשר שבשעה שישבה החלק האחורי שבחלוק בא לפניה, ונטף עליה מאותה מכה (ומקורו בראב"ד), והקשו דאיכא נמי איכא ס"ס ספק אם החלק האחורי שבחלוק בא לפניה, ואת"ל בא לו לפניה ספק אם באותה שעה נטף דם ממכתה, וכן בהא י"ל דהספיקות הן לתרץ האיך בא הדם ממקור התליה המבורר אך אין ספק בגוף האישה אם באה למקום התליה אם לאו, וכמו כן יש להק' מדברי האו"ז (סי' שנ"ב) דמיייתי לפי' רשב"ם וז"ל תניא היתה לה מכה בצוארה שיכולה לתלות תולה וכו' פרשב"ם במכה שעל צוארה, שפעמים שמתה לפניה ונופל דם המכה על תחתית חלוקה עכ"ל, בפשוט מבואר דתולה בס"ס, ספק הטא פניה, וספק

ג

ומאידך ברשב"א (תוה"ב הארוך כב.) תי' וז"ל מקומות יש שאין חוששין בהם לכתמים כלל, דא"ר אסי בפרק הרוואה עיר שיש בה חזירים אין חוששין לכתמים פי' לפי שהחזירין מצויין באשפות ומלכלכין בדם גבלות ושמא נגעו בה ולא אדעתא, ואע"פ נששיננו בבריתא ספק עברה בשוש"ט ספק לא עברה אינה תולה, הכא שאני שהחזירים הולכין אילך ואילך וכל העיר כשוש"ט וכו' וכן עיר ששוחטין ברחובותיה פעמים כאן ופעמים כאן דמתוך ששוחטין בכל הרחובות אפשר ששחטו במקום שעברה ולא אדעתא והרי זה כעיר שיש בה חזירים, דא"ר נחמן ב"י דארוקרת כעיר שיש בה חזירים דמיא, פי' מפני שהטבחים מצויין בכל רחובות העיר ושמא בשוק שעברה נשחטה שם בהמה ולא אדעתא עכ"ל, ודברי הרשב"א הובא בב"י (ק"צ כ"ב) להלכה, ובהדיא דלא ביאר דבספק עברה לא תלינן משום דהוי ס"ס כהאו"ז, וסיעתו ועל כן מבואר דלהלכה לא נקטינן כהאו"ז.²

והנה ראיתי לאחרון זמננו שביאר בדברי הרשב"א דס"ל דבענין מקור תליה מבורר כלומר שיהיה "ודאי תליה" ולכן בספק עברה ליכא ודאי תליה ולכן לא תולין אך בודאי עברה איכא ודאי תליה וכן בכל העיר שוש"ט איכא ודאי תליה ותלינן, ופי' דזהו לשון הרשב"א שכ' שהחזירים הולכין אילך ואילך וכל העיר כשוק של טבחים,

כלומר דבענין מקור תליה מבורר, ולכן צריך להגיע להגדרה דכל העיר כשוש"ט, וזהו שהמשיך הרשב"א בעיר של שוחטין שיש שוחטין בכל הרחובות, כלומר דבענין מקור תליה מבורר בכל העיר, וכן משמעות דברי הט"ז (ק"צ סקט"ז) דהוסיף על דברי המחבר שבאופן שהטבחים או המתעסקים דרכם כאן וכאן תולין, "דאז הוה כולא מתא כשוש"ט", נראה דאתא למימר דכוונת הרשב"א הוא דבענין למקור תליה מבורר בכל העיר, וכן מבואר בט"ז (שם סקכ"ג) שכ' אם בבדיקתה נגעה באחוריה, וידוע שמוציאה דם מאחוריה תולין בזה אף במשוך, משמע דדוקא אם ודאי נגעה תולין אך לא בספק נגעה, וכן הוא בבאה"ט (סקכ"ד) דמייתי לט"ז ע"ש, וכן נראה פשטות החו"ד (חידושים סקל"א) שנראה שהעתיק לט"ז ע"ש, וכן בלחוש"ש (ק"צ סקצ"א) שהעתיק ללשון הט"ז, וכן משמעות הפרד"ר (סי' ק"צ מקש"ז סקי"ב) שכ' וז"ל דכתמים וכו' חז"ל גזרו על זה, דהיכי דליכא תליה מבוררת לפנינו, לא תלינן במידי ומטמאין לה, אולם היכי דאיכא מידי למיתלי מזה הניחו חז"ל על שורש הדין, דתלינן בכל מידי דאיכא למיתלי עכ"ל, ויעוין עוד בפרד"ר (שם מקש"ז ס"ק מ"א ד"ה הנה) בפשטות נמי מבואר דבענין תלית ודאי, ועפ"ז כ' אותו אחרון זמנינו לדון בכ"מ דלא מקרי "תלית ודאי" אלא "תלית ספק", ולענ"ד כ"ז צלע"ג בכוונת דברי הרשב"א, וכמו שנביא אי"ה.

נפל בשעה שהטה, אלא די"ל דהספק הוא אחד דכל הספקות שנומר הוא לתרץ איך בא דם ממקור התליה, אך ליכא ספק אם היא באה למקור התליה, ומעתה דברי האו"ז מיושבים טובא על הנכון, (ודרך זו בבאיר האו"ז נתבאר לי טובא בעיון בספר אור לנתיבתי עמ"ס נדה סי' כ"ז ובשיח עם הרה"ג המחבר ר' נריה מרציאנו שליט"א), אלא שלענין הלכה למעשה בפשטות לא ניזיל בדרכו של האו"ז שהרי לא הובא בב"י להלכה, וכ"כ במשה"ט (פ"ג הע' 86).

ב. וכ"כ במשה"ט (פ"ג הע' 86)

שנוגעת באותו צד עכ"ד, והראני הרה"ג ר' יצחק בן חמו שליט"א דבשו"ע הגר"ז (קפ"ז ז' ס"ק ל"ג) ביאר דהצריך השו"ע שתהא מוצאת הכתמים במקום אחד שבצדדין לעולם שיש הוכחה שלא מן החדר בא, היינו משום דלא מיירי בידוע לה בוודאי שיש לה מכה גמורה אלא שאין ידוע אם מוציאה דם, אלא כמבואר בב"י בשם מהר"א"י דמיירי כשאין ידוע אם יש לה מכה כלל, וכה"ג אף בכתמים לא תלינן, אלא שיש לה הוכחה שיש לה מכה מאחר שמוצאה במקום אחד לעולם עכ"ד, מבואר דאם יש רגלים לדבר ואפי' לא ודאי שהרי אינה יודעת שיש לה מכה יש לתלות אפי' לא ודאי שהרי אינה יודעת שיש לה מכה יש לתלות אפי' בדיקת עד, וכ"ש כל כתם.

והנה לענ"ד ברשב"א (שם) נראה לפרש באופן אחר שכ' וז"ל עיר שיש בה חזירים אין חוששין לכתמים פי' לפי שהחזירין מצויין באשפות ומלכלכין בדם נבלות ושמא נגעו בה ולא אדעתה, ואע"פ ששנינו בברייתא ספק עברה בשוש"ט ספק לא עברה אינה תולה, הכא שאני שהחזירים הולכים אילך ואילך וכל העיר כשוש"ט וכו' וכן עיר ששוחטין ברחובותיה וכו' אפשר ששחטו במקום שעברה ולא אדעתה וכו' עכ"ל, ונראה טובא לפרש בכוונת הרשב"א (דלאו כהנתבאר למעלה אלא) שהחילוק בין ספק עברה בשוש"ט שאינה תולה לכל העיר כשוש"ט, שאם השוש"ט במקום ידוע לא אמרינן שעברה ולא אדעתה משום שאישה שעברה שם הוי לה לאידוכורי דעתה שעברה שם וממאי שלא זוכרת איכא ריעותא בגוף התליה, אך באופן שיש שוחטין בכל העיר לא הוי לה לאידוכורי דעתה אם עברה ליד שוחט וממילא מה שלא זוכרת שעברה ליד שוחט אינה ריעותא, ולכן תלינן ואמרינן

אלא שראשית כל נביא עוד ראשונים שנראה כהגדר שביאר אותו אחרון ברשב"א, דבענין תלין ודאי, הלא המה פשטות כוונת המאירי דבענין תלית ודאי דביאר לבירתא (בדף נח:) שבספק עברה בשוש"ט אינה תולה, וז"ל שאר דברים אין תולין בהם מן הסתם, כיצד ישבה לו בצד העוסקים בכתמים או עברה בשוש"ט ספק ניתז עליה ספק לא ניתז עליה תולה, אבל אם עיקר הדבר בספק כגון ספק ישבה ספק לא ישבה, ספק עברה ספק לא עברה, אינה תולה עכ"ל, מבואר דס"ל שהחיסרון בספק עברה דיש "ספק בעיקר התליה" [ודלא כביאור הלבוש ברשב"א שנביא אי"ה] ובאופן דהיא עיר של שוחטים אין ספק בעיקר התליה ועל כרחך הוא משום דתלינן דיש מקור תליה ודאי בכל העיר, וכן פשטות לשון הרמ' (פ"ט א"ב הכ"ז) שכ' וז"ל עברה בשוש"ט וכו' תולה וכו', ספק עברה ספק לא עברה וכו' אינה תולה עכ"ל, ומדלא פירט מבואר דהחילוק הוא בין ספק תליה לוודאי, וכהנתבאר במאירי וברשב"א (כביאור הט"ז ועוד), וכן יעוין בפסקי הרי"א"ז (נח:) דנמי נראה הכי, וכן ברשב"ץ (נח:), וכן הוא באשכול (מ"א סי"ח) מדלא פירט, וכהרמ' ע"ש.

ובתוספת ביאור צ"ל דגם אי ניזיל בדרך זו להלכה שהביאור לפי המאירי והרשב"א וסיעתם דבענין מקור תליה ודאי שאינו בספק, צ"ל נמי דלא בעינן שתייהא מאה אחוזים דיש תליה, אלא גם אם יש מקור תליה דיש רגלים לדבר טובא נמי מקרי מקור תליה מבורר, שהרי אפי' בבדיקת עד (דהוא לא ככל כתם) ס"ל לשו"ע (קפ"ז ז') שאם כל פעם שבודקת בכל החורים והסדקים אינה מוצאת כי אם ובמקום אחד בצדדין יש לתלות שממכה באותו צד, ואפי' אם לא מרגישה כאב

יש מקום לומר טובא דהביאור ברשב"א דבעינן תלית ודאי, (כמו שביאר אותו אחרון, ודלא כדברינו), שהרי כ' ברשב"א (שם) וז"ל דמתוך ששוחטין בכל הרחובות וכו' מפני שהטבחים מצויין בכל רחובות העיר עכ"ל, אלא שתירץ לי הגה"ג ר' מ"מ קארפ שליט"א שמהא לחוד ליכא למידק הכי, די"ל דס"ל לרשב"א דסגי שיש שוחטין ברוב הרחובות, אך מש"כ בכל הרחובות לאו דוקא "דרובו ככולו", ולכן כ' דיש שוחטין בכל העיר.

ומצאתי כדברנו בהדיא בלבוש (ק"צ כ"ב) ש"כ וז"ל ספק עברה בשוש"ט וכו' אינה תולה בהן מספק לומר שמא עברה, בד"א בעיר שהטבחים או המתעסקים בכתמים יושבים במקום ידוע בעיר ודרך לידע אם עברה שם, אבל אם דרכם להתעסק כאן וכאן בהרבה רחובות מן העיר תולין אפי' מספק שמא עברה במקום אחד מהם ולא אדעתא עכ"ל, מבואר בהדיא שהחילוק בין ספק עברה בשוש"ט לעיר של שוחטים, ספק עברה יש ריעותא משום שלא זוכרת, אך בעיר של שוחטים אין ריעותא שלא זוכרת שעברה ליד שוחט, כיון שאין דרך לידע אם עברה, ולכן אפי' אם ספק עברה ליד שוחטים תלינן, ועוד מבואר דלא בעינן שמצויין שוחטים בכל רחובות העיר, אלא סגי דמצויין שוחטין בהרבה רחובות מן העיר, דרק לאפוקי אופן שיש להם מקום קבוע, ובפשטות כוונת הלבוש לבאר דברי

עברה ולא אדעתא, וזהו ש"כ ברשב"א "ולא אדעתא", שבאופן שספק אם עברה לא אמרינן שעברה ולא אדעתא, אך אם עברה בשוש"ט או כל העיר כשוש"ט אמרינן עברה ליד שוחט ולא אדעתא, (וזהו שברשב"א בריש דבריו לא הזכיר כלל תולין משום דאיכא תליה ודאית בכל העיר, אלא רק כ' תולין "ולא אדעתא"), ומש"כ ברשב"א "וכל העיר כשוש"ט", כוונתו לומר שבכל העיר יש הגדרה שתולין שעברה ליד שוחט ולא אדעתא, וכעין התליה דיש בשוש"ט, [ולא הפי' דבעינן מקור תליה מבורר בכל העיר] אלא שהתחדש בדברי ר' אסי דאפי' שיותר יש לתלות בשוש"ט שעברה ליד שוחט ולא אדעתא, מאשר כל העיר שוש"ט, קמ"ל שגם שבאופן ששוחטין אין במקום קבוע בעיר תולין שעברה ליד שוחט ולא אדעתא, ולפי"ז נפקא שהסיבה שלא תולין בספק עברה הוא משום דאיכא ריעותא בגוף התליה, אך באופן דליכא ריעותא בגוף התליה תולין נמי בספק עברה בשוש"ט.

ונפק"מ בין הביאורים היא אי בעינן בעיר של שוחטין שהשוחטין יהיו מצויים בכל רחובות העיר, או דסגי ברוב רחובות העיר, דאי בעינן מקור תליה מבורר בעינן שהשוחטין יהיו מצויין בכל רחובות העיר, אך אי בעינן שלא יהיה ריעותא בגוף התליה סגי ששוחטין מצויין ברוב רחובות העיר, דאז נתלה שעברה ליד שוחט ולא אדעתא, ואין ריעותא ממאי שלא זוכרת, והנה לפי"ז

ג. [וכן מבואר בדברי הרשב"א (בתוה"ב טז). גופא, דעברה בשוש"ט יש יותר תליה מסתברת מעיר שיש בה חזירים וכל העיר שוש"ט, ש"כ וז"ל אם יש במה לתלות תולים להקל, ובלבד שיהיה שם דבר ידוע שהיא יכולה לתלות בו, כמי שנחשעסקה בכתמים או ישיבה בצד המתעסקים וכיוצ"ב, ופעמים שתולה אפי' בדבר שאינו ידוע ממש אלא שהוא קרוב יותר שמשם בא כמי שהשאלה חלוקה לנוכרית, או לזקנה וכיוצ"ב, או שהכתמים מצויין שם בעיר שיש בה חזירים או ששוחטין ברחובותים וכיוצ"ב עכ"ל, מבואר דעיר שיש בה חזירים כלומר שהגדרתה ככל העיר שוש"ט, תליה יותר רחוקה, מישיבה בצד המתעסקים כלומר עברה בשוש"ט, (וכדמדמי הגמ' נח: עברה בשוש"ט לישיבה בצד המתעסקים)].

דתליות שלא היתה צריכה להרגיש נתלה אפי' בספק תליה דיש הוכחה מדלא הרגישה שלא בא מגופה, ולא בענין תלית ודאי, וכן הביאו בשיעורי טהרה (פ"ו עמ' ק"ו), ובלבושי עוז (ק"צ כ"ב) בכיזור הרשב"א (בתוה"ב כב.). שהביא לחילוק בין כל העיר שוש"ט ותולין לספק עברה בשוש"ט דלא תולין, [שנפסק בב"י וש"ע (קצ כ"ב)], שהביאור בדבריו הוא מש"כ ברשב"א בחידושו (ג. ד"ה וה"ד בציפור) שהחיסרון בספק עברה הוא "דלא נימא ולא אדעתא", ולא שהביאור ד"בספק לא תולין" דבענין "תלית ודאי", וכביאור הלבוש⁷.

וש"מ דהכי ביאר במי נדה (לגר"ש קלוגר זללה"ה, סי' ק"צ סעי' מ"א ד"ה ואין) שכו' להתיר בחלוק שאינו בדוק אפי' בתליה שלא ידועה כלל וכ' שאין להק' מספק עברה, וז"ל ממה שמבואר בש"ס ופוסקים דבענין שתדע שישבה בצד המתעסקים או עברה בשוש"ט, אבל ספק עברה ספק לא עברה לא תלין, ולא אמרינן כיון דההוא כתם מהיכי מסתמא עברה, דהתם כיון דהוה לה לידע אם עברה או לא וכן אם ישבה או לא, לכן אם אינה יודעת אין תולין בשכחה לומר שעברה ושכחה לתלות במעשה חדש, בפרט כיון שכל דבר תלין בחזקת שלא נעשה מעשה ואין לנו לחדש מעשה חדש לקולא כלומר שישבה או עברה עכ"ל מבואר דס"ל לבאר דספק עברה

הרשב"א שהובא להלכה הן בטור וב"י (ק"צ כ"ב) והן בשו"ע.

ושוב מצאתי שכעין כך ביאר ברשב"א (בחידושים ג. ד"ה וה"ד בציפור) שהחיסרון בספק עברה הוא משום דיש ריעותא ממאי שלא זוכרת, (ולא תלית ספק), וז"ל והא דאמרינן בציפור לא נתעסקה בשוק של טבחים לא עברה האי דם מאיכא אתא אלא מגופה, קשיא לי דכיון דשמאי ס"ל דכל הנשים מרגישות בעצמן, לימא דילמא נתעסקה בציפור או עברה בשוש"ט ולא אדעתא וכו', וי"ל דשאני הכא דאפי' לכשתמצא לומר נתעסקה בציפור או עברה בשוש"ט, א"א לך לטהרה, אלא תחזיקנה בשוכחת דנתעסקה ושכחה או שעברה ולא אדעתא, וכיון שכן אף אתה אומר שמא הרגישה ושכחה או שמא הרגישה ולא אדעתא דכסבורה הרגשת מ"ר היא עכ"ל, וכ"כ בריטב"א (ג.ד"ה האי דם) וז"ל וא"ת דילמא נתעסקה ושכחה וכו' וי"ל וכו' עד שאתה אומר נתעסקה ושכחה, יש לומר הרגישה ושכחה, או כסבורה מימי רגלים היא עכ"ל, מבואר שכל החיסרון בספק עברה דלא תולין כתם, הוא לא משום דבענין ודאי תליה, שהרי הרשב"א והריטב"א לא תי' כך אלא משום דלא נימא עברה ולא אדעתא, כיון שעד כמה דנאמר עברה ולא אדעתא, ונחזיקה בשוכחת, נימא הרגישה ולא אדעתא, וממילא מבואר

ד. ועוד שו"מ דברשב"א (בתוה"ב טז.) מגדיר לעיר שיש בה חזירים "תליה בדבר שאינו ידוע", וז"ל ופעמים שתולה אפי' בדבר שאינו ידוע ממש, אלא שהוא קרוב יותר שמשם בא וכו' בעיר שיש בה חזירים או ששוחטין ברחובותים וכיוצ"ב עכ"ל, מבואר דעיר שיש בה חזירים לא מקרי תליה בדבר ידוע, ועל כרחך שמש"כ (שם כב.) "וכל העיר כשוש"ט" אין כוונתו דבענין להגדרה של מקור תליה ודאי בכל העיר, אלא כמו שביארנו (בד"ה והנה ע"ש), ברם אליבא דאמת אינה ראייה גמורה, די"ל שעיר שיש בה חזירים או שוחטים, מקרי מקור תליה ודאי בכל העיר, אך לא כ"כ ידוע, אלא דאכתי איכא למימר מדמדמה הרשב"א עיר שיש בה חזירים לתליה בנוכרית, ששם פשטות זה לא ידוע ב"ודאי", ע"כ נמי ס"ל בעיר שיש בה חזירים או שוחטים אינה "תלית ודאי".

אדעתה והר"ז כעיר שיש בה חזירים", וק' טובא דהא מה דאפשר ששחטו שם בשעה שעברה ולא אדעתא לא נפיק מכלל ספק עברה דהא לא ידעי היכן הם והוי תמיד ספק עברה, ולהנ"ל א"ש היטב דכל הטעם משום דלא אמרי' דעברה ולא אדעתא זהו בחזקת שלא עברה דאם עברה היתה צריכה לזכור, משא"כ בכה"ג דהיא אינה יודעת היכן הם ובכל מקום יכול להיות ששחטו שפיר י"ל דעברה ולא אדעתא, ולכן אף בספק זה בכלל תליה עכ"ל.

ושו"מ דהכי משמעות הלבושי עוז (ק"צ כ"ב) שכ' לבאר את החילוק בין כל העיר שוש"ט דתולין לספק עברה בשוש"ט דלא תולין, (ע"פ דברי הרשב"א בחידושו ג., וכמו שהבאנו למלעלה ד"ה ושוב ע"ש), שבספק עברה לא אמרינן שעברה ולא אדעתא דהיתה צריכה לזכור ויש חיסרון ממאי שלא זוכרת, ועד כמה שאתה מחזיק אותה בשיכחה תחזיק שהרגישה ושכחה משא"כ בעברה בשוש"ט או כל העיר שוש"ט ליכא לחיסרון זה משום שזוכרת היכן עברה, וז"ל במקום שהשו"ט נמצא במקום אחד, והיא אינה זכורה אם עברה בו, דאמרינן אם עברה ולא אדעתא ה"נ הרגישה ולא אדעתא, אבל בנ"ד (עיר שיש בה חזירים) ליכא ראייה דאשה זו אינה שמה על ליבה מהא דעברה ולא אדעתא, כיון שבאמת היא יודעת היכן הלכה אלא שאינה יודעת אם הגיע השש"ט לאותו מקום שהלכה בו, ושפיר איכא ריעותא בדם זה מהא דלא הרגישה ומו"ה תלינן במעלמא עכ"ל, מבואר שכל החיסרון בספק תליה הוא שאם היתה צריכה להשים לב ולא שמה לב, ואנו מחזיקים אותה בשוכחת א"כ נימא נמי שהרגישה ולא אדעתא, אך נפקא לן שבאופן דיש ספק תליה שלא היתה צריכה להשים לב

בשוש"ט אין תולין לא משום דהוא תלית ספק, אלא משום דהוה ריעותא בגוף התליה וממילא באופן דאיכא תלית ספק וליכא ריעותא בגוף התליה תלינן.

ושו"מ משמעות החכ"א (כלל קי"ג סעי' כ"ג) שהחיסון בספק עברה הוא (לא תלית ספק, אלא) שלא תולים שעבה ולא הרגישה, כיון שאין דרכה בכך והיה לה לזכור, וז"ל ודוקא שידע בודאי שעברה בשוש"ט וכו' אבל אם היא מסופקת בכך אינה תולה, אא"כ שדרכה בכך להתעסק כאן וכאן במקומות שעוסקין בכתמים, דאז אנו תולין אפי' מספק שמא נתעסקו במקום שעברה ולא הרגישה עכ"ל, מבואר ממאי דלא ביאר "דאז הוי כולא מתא כשוש"ט" כהט"ז ועוד, דס"ל שהחיסרון בספק תליה הוא בגלל שלא רגילה לעבור והיה לה להרגיש, משא"כ באופן שדרכה גם להתעסק או לעבור במקומם, אז אפי' שלא זוכרת תולים שעברה במקום ולא הרגישה, וביותר נראה בדברי החכ"א דלא ס"ל דבענין להגדרה שכל העיר היא כשוש"ט, משום שפירש שהאשה גופה דרכה כאן וכאן, אך לטבחים לא פירש שאין להם מקום קבוע, אלא פי' דאפי' דיש להם מקום קבוע, אך האשה לא קבועה ולכן תולים שעברה במקומות ולא הרגישה, מבואר בהדיא שהסיבה שלא תולים בספק עברה הוא משום דיש ריעותא שהיה לזכור, אך באופן דליכא לירעותא שהיה לה לזכור אכתי תולין אפי' בספק עברה.

ועוד שו"מ דהכי נמי ביאר ממשו"ט (פ"ג הע' 68) בדברי הרשב"א להלכה ולמעשה, וז"ל ובזה מבואר מש"כ הרשב"א "דעיר ששוחטין ברחובותיה פעמים כאן ופעמים כאן ובמתוך ששוחטין בכל הרחובות אפשר ששחטו במקום שעברה ולא

או אם ישבה בצד המתעסקים בכתמים אינה תולה בהן, וכ' הרשב"א בד"א בעיר שהטבחים או המתעסקים בכתמים יושבין במקום ידוע אבל אם דרכן להתעסק כאן וכאן תולין אפי' מספק שמא נתעסקו במקום שעברה ולא הרגישה עכ"ל, מבואר דס"ל לטור שהחילוק הוא כדביאר הלבוש, שבספק עברה הוי לה לאידכורי, ומדלא זוכרת, איכא ריעותא בגוף התליה ולא תלינן, ולא החילוק שבעיר של טבחים כל העיר כשוש"ט ואיכא תלית ודאי על כל העיר, שהרי לא כ' כלל "וכל העיר כשוש"ט".

וכן ברשב"א גופא י"ל כדביארו הלבוש, שהרי בתוה"ב (הק' כ"א). לא הזכיר כלל לגדר שבעיר של טבחים או עיר של חזירים הוי מקור תליה ודאי "בכל העיר", וכן לא הזכיר שצריך להיות שוחטין "בכל הרחובות", אלא סגי שאין להם מקום ידוע, וז"ל נסתפקה אם עברה בשוש"ט או נתעסקה אם לאו אינה תולה מספק, בד"א בעיר שהטבחים או העוסקים בכתמים דרכן לעמוד במקום ידוע מן העיר, אבל אם דרכן להתעסק כאן וכאן, תולה אפי' מספק שמא במקום שעברה ולא הרגישה, ולפיכך אמרו עיר שיש בה חזירים אין חוששים לכתמים הנמצאין על הבגדים לפי שרגילים באשפות ואוכלים נבלות שמא דרך עברתן נגעו כאן וכאן עכ"ל.

וכן ברש"י (נח:.) י"ל דס"ל כדביאור הלבוש ברשב"א שכ' ברש"י בהא דאמרינן ישבה אין לא ישבה לא, דלא אמרינן ישבה ולא אדעתה, וע"ז שהביאו תנינא להא דת"ר דספק עברה לא מהני, וא"כ אף שם הטעם דלא אמרינן עברה ולא אדעתה, מבואר דהחילוק בין ספק עברה בשוש"ט דלא תולין לעברה בשוש"ט דתולין, שבספק עברה לא אמרינן עברה ולא אדעתה אלא היתה צריכה

לתליה שפיר יש לתלות דמדלא ארגישה לא מהחזיר בא ועכ"פ מבואר מדבריו דלא בענין בעצם מקור תליה קיים בודאי, אלא סגי במקור תליה קיים וכעין שוש"ט ורק שאין חיסרון מצד האשה שהיה לה לזכור ולהרגיש בתליה זו.

וכן נראה דביאר בר' ירוחם (רכ"ב ג') שכ' וז"ל ספק אם עברה או לאו, או ספק אם ישבה בצד המתעסקים אם לאו אינה תולה, וזה במקומות שהטבחים או אילו שיש לה לתלות עומדים במקום קבוע מן העיר, אבל אם הולכין כאון וכאן לעולם תולין כי שמא עברו לפניה ולא הרגישה עכ"ל, מבואר מדבריו כדביאר הלבוש לרשב"א חדא שהחילוק בין ספק עברה לעיר של שוחטים דבעיר של שוחטים תולין שעברו לפניה ולא הרגישה אך בספק עברה לא תולין שעברה ולא הרגישה, וע"כ ביארו שבאופן דיש לשוחטים מקום ידוע וספק לה אם עברה היה לה להרגיש ולא תולין שלא הרגישה, משא"כ בעיר של שוחטים, ולא ס"ל שהחילוק הוא שבספק עברה איכא תלית ספק ובעיר של שוחטים איכא תלית ודאי, שהרי לא הזכיר כלל "וכל העיר כשוש"ט", ועוד מבואר דסגי' דיהיו שוחטים בהרבה רחובות מהעיר ולא דווקא בכל רחובות העיר, ורק לאפוקי האופן דיש להם מקום ידוע, ולפי"ז שפיר שייך למימר דהכי ס"ל לרא"ש (פ"ח ה"ו) החילוק בין ספק עברה לעיר של שוחטים, שהרי אף בדברי הרא"ש גופא ליכא הכרע, שהרי לא פי', אלא שכבר כ' הש"ך (ק"צ סקי"א) שר' ירוחם כ' ספרו ע"פ דברי הרא"ש, וממילא שייך למימר דנמי הרא"ש ס"ל הכי, (ויעזין עוד בקיצו"פ הרא"ש ומש"כ בזה דאפי' בספק ישבה תולין וצ"ע).

ובטור (ק"צ כ"ב) נמי י"ל דס"ל הכי דמייתי לרשב"א וז"ל ספק אם עברה בשוש"ט

לשים לב, ומדלא זוכרת שעברה איכא ריעותא ובעברה בשוש"ט אפי' שלא זוכרת אם ניתז תלינן שניתז משום שלא היתה צריכה לשים לב, וכן מלשון רש"י נראה דהחיסרון בלא ישבה וה"ה בספק עברה" (מדמדמי ליה בגמ') "שלא אמרינן דלמא ישבה ולא אדעתה", ולא כ' רש"י שהחיסרון הוא "מדלא הוי לה מקור תליה ברור", וכעין זה דייק נמי במשה"ט (פ"ג הע' 58) ע"ש.

ובשו"ע (ק"צ כ"ב) מבואר דמייתי לשיטת הרשב"א להלכה, ועל כן יש לומר דס"ל נמי הכי כביאור הלבוש דכל מאי דלא תולין בספק עברה הוא משום **דאיכא ריעותא בגוף התליה**, ולא משום דלא הוי לה מקור תליה ודאי, וביותר י"ל בדעת השו"ע דממאי שהעתיק הב"י (ק"צ כ"ב) לדברי הרשב"א בתוה"ב הארוך, ששם כ' הלשון "וכל העיר כשוש"ט", ובשו"ע מייתי ללשון הרשב"א בתוה"ב הקצר המובא בטור, ושם נראה דאין דגש דוקא דבענין הגדרה דכל העיר הוי לה כשוש"ט, וכן אין דגש שיהיו שוחטים "בכל" הרחובות, ועל כן מבואר דס"ל לשו"ע שמש"כ הרשב"א (בארוך) "וכל העיר כשוש"ט" אין כוונתו לומר הגדרה של התליה, אלא נפק"מ למעשה שבכל העיר יש הגדרה דאמרינן שעברה ליד שוחט ולא אדעתא, ואפי' שהשוחטים אינם בכל הרחובות, אלא סגי שאין להם מקום קבוע ופעם כאן ופעם כאן, [ויש כאן תוספות חידוש וכמו שביארנו למעלה], ומש"כ הרשב"א "שהשוחטין בכל הרחובות" לאו

דווקא, וכדיבאר הלבוש, וכן י"ל בדעת הרמ"א שלא הגיה כלל על לשון השו"ע (כהט"ז ובאה"י"ט) וביותר י"ל דהלבוש הוא גילוי מילתא גדול בדעת רבו הרמ"א, נראה דנמי לרמ"א ס"ל הכי שהחיסרון בספק עברה הוא משום דאיכא ריעותא בגוף התליה, ולא מקרי מקור תליה שאינו ידוע, וכן נפקא נמי בדעת שאר האחרונים הש"ך והגר"א ורעק"א ושאר הנוש"כ דלא הגיהו על לשון השו"ע כהט"ז והבאה"י"ט, וממילא להלכה ולמעשה יותר נראה דס"ל לשו"ע ושאר האחרונים כביאור הלבוש ברשב"א, שהרי בשו"ע לא הדגיש להא למימר דבכל העיר כשוש"ט וכן לא הדגיש שצריך שהמצאו שוחטים בכל הרחובות, וגם אם יבוא השואל וישאל שבשו"ע לא מוכרח ביאר הלבוש ברשב"א, כי אם שמבואר בב"י ובשו"ע שהכריע לדעת הרשב"א, ומאחר ואיכא ספק בביאור דעת הרשב"א והיא פלוגתא באחרונים, בענין להחמיר, י"ל דמאחר ואיכא פלוגתא אחרונים מחד הלבוש וסיעתו, ומאידך פשטות הט"ז וסיעתו, בביאור דברי הרשב"א, ובשו"ע ליכא הכרע, ממילא להלכה נפקא לקולא כהלבוש ברשב"א כיון שבכתמים שומעים להקל, [כדאיתא במתני' (נח):] וברמ' (פ"ט א"ב הי"ט), וברא"ש (פ"ט אחר כלאי בגדים ס"א), ובר' ירוחם (נכ"ו רכ"ב ד'), ובטור (ק"צ ס"י), וברשב"א (תוה"א סוף פ"ד) והובא דבריהם בב"י (ק"צ י'), וכן הוא בט"ז (ק"צ סק"ט) דבכתמים שומעים להקל, וכ"כ הש"ך (ק"צ סקי"א) להכלל שבכתמים שומעין להקל, וכ"כ במי נדה (ק"צ סעי'

ה. וכמש"כ ברא"ש (פ"ח ס"ו) ישבה בצד העוסקים ישבה אין לא ישבה לא, פי' ישבה בודאי אבל ספק ישבה ספק לא ישבה לא עכ"ל, כלומר ישבה אין, דישבה בודאי אין, לא ישבה פי' לא ישבה בודאי כלומר ספק, לא (וכן העירני הרה"ג ר' דוד כהן שליט"א שברש"י גופה מבואר דסבר שלא ישבה פי' ספק ישבה, שהרי אתא לבאר דלא אמרינן דלמא ישבה ולא אדעתא, ואי מיירי באופן שאומרת שלא ישבה רש"י לא היה צריך לבאר זאת, דלא מסתבר כלל שבאופן שאומרת שלא ישבה נימא דלמא ישבה ולא אדעתא).

”וכל העיר כשוש״ט, ולכן אינה נותנת בדעתה לשמר מכך ותולין בכל העיר שניתז ולא אדעתה.

ואחר העיון היה נראה לבאר (ע”פ דרך הלבוש) דברי הרשב”א בעוד אופן, שבאופן שיש לטבחים מקום ידוע אין תולין שעברה וניתז ולא אדעתא, כיון שיש להם מקום ידוע, אישה הנכנסת לשם נותנת בדעתה על חלוקה שלא יותז עליו דם ושמה לב, ולכן לא אמרנן שעברה וניתז ולא אדעתה [אך באופן שודאי עברה כשוש״ט, הכא אפי’ שאומרת שזוהרה שלא יותז עליה, אמרינן נתז ולא אדעתה, משום שא”א אפי’ ששמה לב שלא יותז עליה כלל], אך באופן שהאישה נמצאת בעיר שיש שוחטין שאין להם דווקא מקום קבוע, אז כבר לא נותנת בדעת לשמר מהם משום שאין להם מקום קבוע, וממילא נעשת היא וחלוקה כעין לא בדוקים לגבי כתמים אילו, ועל דרך מש”כ הרשב”א (בארון כב.) פעמים שתולה באדום בשחור או השחור באדום וכו’ כגון שניתז עליה צבע א’ ולא חששה לבדוק שאר החלוק ולא הקפידה בכך ואחר מצאה עליה כתם הרי זו טהורה, מ”ט מימר אמרינן כי היכי דלא הקפידה בכך ולא נזהרה, כך לא נזהרה בשאר כתמים ולא הקפידה בהן, ואני אומר שנתעסקה ולא אדעתא עכ”ל, כלומר דאמרינן דהאישה זו לא בדוקה לגבי כתמים, (ועל אף שהלכה זו לא נפסקה בב”י ובשו”ע יעוין בב”י סקכ”ג, אכתי איכא למיימר שלהכריע לקולא נמי על כתמים שאין להם כלל מקור תליה לא אמרינן, אך הכא ששייך לומר דמסתבר שבא עליה מהטבחים שמסתובבים אמרינן), וזכיתי שדנתי בביאור זה בפני הגה”ג ר’ מ”מ קארפ שליט”א, והסכים לדברים דשייך לבאר כך את הרשב”א וממילא לפי”ז זהו שכ’ הרשב”א

”ואחר שכתבתי זאת האיר ה’ את עיני דהכי שייך לפרש בכוונת דברי הראב”ד (בבעה”נ שעה”כ סי’ ג’ אות י”ב-י”ג) שכ’ וז”ל שניתז עליה בצבע אחד ולא בדקה שאר החלוק אחר אותה התזה וכו’ דאמרינן מתוך שלא נזהרה בכלל חתם הזה כך לא נזהרה בשאר ליכלוכין, והרי חלוקה של זו איבד חזקתו אע”פ שהיה עומג בחזקת בדוק, וכן עיר שיש בה חזירים אין חוששין לכתמיה, וכו’ עכ”ל, שאפשר שפיר לפרש בכוונת הראב”ד דעיר שיש בה חזירים אין חוששין לכתמיה משום שהאישה אינה נותנת בדעתה לישמר מהם, וכמו שביארנו].

ד

ונפקא לן עכ”פ דהסיבה שלא תולין בספק עברה משום שיש ריעותה בגוף התליה, וממילא באופן דליכא ריעותא בגוף התליה תולין אפי’ בספק תליה, ואפי’ דליכא מקור תליה ידוע.

אלא שהגדרה זו צריכה קצת עיון, שהרי גבי עד שאינו בדוק וג’ נשים שלבשו חלוק א’ כ’ הרשב”א (בתוה”ב הא’ יט:) לאיפולוגי אתוס’ והרמב”ן שסוברים שחלוק או עד שנתעלם מעינה שפיר חשוב לא בדוק, ואפי’ דליכא מקור תליה ידוע, ולכן בג’ נשים שלבשו חלוק א’ דאיתא במתני’ (נט:) דטמאות, אליבא דאמת כ”א צריכה להיות טהורה משום שנתעלם מעינה, אלא שכיון דחשיב כבאו לישאול בב”א טמאות כשני שבלין, אך הרשב”א פליג וז”ל אלא ודאי אחר שהיה החלוק או העד בדוק אצלה מתחילה הרי הן לעולם בחזקת בדוקין, עד שתדע שיצאו מחזקתן שאין תולין לעולם

מבורר בודאי תולין, שבאופן שהחלוק או העד בדוקים, ורוצה לתלות מפני שנתעלם מעינה זהו מקרי דאיכא מקור תליה שאינו ידוע, אך באופן שספק אם עברה בשוש"ט מקרי מקור תליה ידוע, ואליבא דאמת תולין, על אף דליכא מקור תליה מבורר בודאי, אלא שלמעשה לא תולין, בהכי משום דאיכא ריעותא בגוף התליה שהיה לה להזכר שעברה בשוש"ט או שישבה בצד המתעסקים, אם הם במקום קבוע, ולפי"ז באופן דאיכא ספק תליה והוי תליה ידוע לה, אפי' דלא הוי מקור תליה מבורר בודאי, וכן ליכא ריעותא בגוף התליה, תולין, וזכיתי שדנתי בסוגיא זו עם הגה"ג ר' מ"מ קארפ שליט"א והסכים לדברים בביאור הרשב"א וכן לנפק"מ שנביא בס"ד להלכה ולמעשה.^ה

ה

ולענין דינא מאחר ומבואר ברשב"א (בקצר כא.), וכן כן ביאור בטור (ק"צ כ"ב), שהחיסרון בספק עברה בשוש"ט הוא לא משום דלא חשיב מקור תליה ידוע, אלא משום דאיכא ריעותא בגוף התליה, נראה

במקרא שאינו ידוע עכ"ל, והובא דבריו להלכה בב"י (ק"צ ל"ח) וכן בשו"ע (שם) שאם אין מקור תליה ידוע מקרי לעולם עד בדוק, ודלא כתוס' והרמב"ן, ואשר על כן מבואר שאין לתלות בספק תליה, אלא שא"כ צ"ב מדוע לא ביאר הרשב"א שהחילוק בין ספק עברה בשוש"ט לכל העיר שוש"ט, שבספק לא תולים משום שאין מקור תליה ידוע, אלא שצ"ל שהחילוק שנראה מדבריו שבספק עברה מדלא זוכרת שעברה איכא ריעותא, ולכן לא תולים, משא"כ באופן שאין לשוחטים מקום קבוע שלא היה לזכור תולין, ונראה דאילולי לא היה ריעותא בגוף התליה בספק עברה תלין, ועל כרחך בספק עברה בשוש"ט לא מקרי דליכא מקור תליה ידוע, אלא רק באופן דליכא שום תליה לתרין אפי' בגדר ספק כי אם שנתעלם מעינה, רק בהכי מקרי דליכא מקור תליה ידוע ולא תולין.^ו

ונפקא מהכי דיש חילוק בין אופן דליכא מקור תליה ידוע דלא תלין, לאופן דאיכא מקור תליה ידוע אך ליכא מקור תליה

ו. ודע דמש"כ ברשב"א בג' נשים וחלוק א' דלא תולין במקרא שאינו ידוע, אינו סוף דבר, שהרי ברשב"א (בתו"ב טז.) כ' וז"ל ופעמים שתולה אפי' בדבר שאינו ידוע ממש, אלא שהוא קרוב יותר שמשם בא כמי שהשאלה חלוקה לנוכרית, או זקנה לילדה וכיו"צ, או שהכתמים מצויין שם כעיר שיש בה חזירים, או ששוחטין ברחובותים וכיוצא"ב עכ"ל,

ז. ובאמת לפי הגדר הנתבאר הכא בדעת הרשב"א שבענין מקור תליה ידוע אך אפי' בספק תליה תולין כל עוד דליכא ריעותא בגוף התליה, י"ל שלא מוכרח בפרד"ר (ק"צ מקש"ז י"ב) דלא ס"ל הכי, ואפי' שכ' וז"ל היכי דליכא תליה מבוררת לפנינו לא תולין במידי ומטמאין לה עכ"ל, אפשר שכוונתו לאופן דליכא כלל מקור תליה ואפי' לא בספק, אך באופן דאיכא מקור תליה אפי' בספק אם אין ריעותא בגוף התליה וזה לא נחשב שאין מקור תליה שכ' בפרד"ר שלא תולים,

ח. (אלא שלפי"ז מאי דאיתא בגמ' (נח.) היתה לה מכה בכתפה אינה תולה, ואין אומרים שמא בידה נטלתו והביאתו לשם, צ"ל דמיירי שאין לה ספק כלל אם נטלתו בידיה מהמכה שבכתפיה ויודעת בדעתה שלא נגעה במכתה ואין לה כלל ספק בהכי ובאמת אם יסופק לה אם נגעה שם בידה במכה שבכתפיה איכא ספק תליה, ובהא כבר נכסים לדון אם מה שלא זוכרת בודאי שנתעסקה במכה חשיב דאיכא ריעותא בגוף התליה, אם לאו ותלוי בגודל ואפן המכה וכל מקרא לגופו, ובאמת גם באופן שבצורת ואופן המכה אם נתעסקה בו בידה אינה אמורה לזכור, אפי' שמצד ספק תליה יש לתלות אלא שבהא נכסים לדון שבנתעסקה בכתמים אם תולים ובאיזה אופן ואכמ"ל, ולכן בכל אופן של תליות כעין אלו תש"ח ולא תקבע מעצמה.)

ברשב"א שם), וכן הוא בב"י ובשו"ע (ק"ז ל"ח) כהרשב"א.

ו

תשובה: ולענין הלכה למעשה אשה שמצאה כתם [אפי' יותר מכגריס ועוד], וספק אם עברה בשוק של טבחים או ספק אם נתעסקה עם כתמים טמאה, משום שיש ריעותא שלא זוכרת ודאי שעברה במקום בתליה, משום שאם דרכם של טבחים וכד' במקום ידוע היה לה לזכור שעברה, ולכן אינה יכולה לטהר את הכתם ולתלות שמא עברה במקום תליה ולא הרגישה, אך באופן שהטבחים או המתעסקים בכתמים אין להם מקום קבוע בעיר, אלא דרכם להתעסק כאן וכאן והיא עברה בעיר, אך מסופקת אם עברה במקום תליה, תולה שעברה במקום תליה ולא הרגישה, כיון שיש לה מקור תליה ידוע, ואין ריעותא שהיתה צריכה להזכר אם עברה, ודע דלא בענין שיהיה דרכם של המתעסקים "בכלל" רחובות העיר, אלא סגי שאין להם מקום קבוע ופעמים כאן ופעמים כאן [ועיין במקורות].

וכן באופן שאישה מצאה כתם ואין לה במה לתלות, ולמחרתו הלכה לבודקת, והבודקת אומרת שיש פצע באו"מ שנראה ודאי מהיום, אלא שמסופקת אם הפצע היה מאתמול בשעת מציאת הכתם, מאחר ויש מקור תליה ידוע, וליכא ריעותא בגוף התליה תולין אפי' בספק והאשה טהורה (ודע דתליה בפצע יכולה לתלות אפי' אחר מציאת הכתם, ואפי' חלפו ימים רבים ממציאת הכתם, כל שנמצא פצע שניכר עליו שהוא מאותו זמן של מציאת הכתם אפי' בספק אם מאותו זמן תולה).

אך באופן דאין כלל מקור תליה ידוע, וכגון שהחלוקה או העד הבריקה היה בדוק

שבאופן דאיכא מקור וליכא ריעותא בגוף התליה ואפי' שאין מקור תליה מבורר בודאי, אכתי תלינן, וממילא שפיר שייך למימר הכי ברשב"א בתוה"ב הארוך (כב.), וכן ביאור בלבוש (ק"צ כ"ב), וכן במי נדה (ק"צ מ"א), וכן בחכ"א (ק"ג כ"ג), וכן במשה"ט (פ"ג הע' 68), וכן בלבושי עזו (ק"צ כ"ב בסוף דבריו), וכן מבואר בר' ירוחם (רכ"ב ג.), [וברא"ש לא פירט], וכן מבואר ברש"י (נח:), ודלא כהט"ז (סקט"ז), והבאה"ט (סקכ"ד), והחור"ד (סקל"א), והלחור"ש (סקצ"א), והמשנ"א (פ"ח מ"ב), וכן דלא כהמאירי (נח:), והרמ" (פ"ט א"ב הכ"ז), והאשכול (מ"א), והרי"ז (נח:), והרשב"ץ (נח:), שמשמעות דבריהם שהחיסרון בספק עברה בשוש"ט, דמקרי תלית ספק שעיקר הדבר בספק, וכן מאידך באו"ז (סי' שנ"א) ביאר שהחיסרון בספק עברה בשוש"ט הוא ס"ס, וכן בעוה"ש (סעי' ס"ג) ועוד אחרונים, אלא דמאחר ובטור מייתי לדברי הרשב"א להלכה למעשה וכן בשוש"ע (ק"צ כ"ב) נראה דהלכה כהרשב"א, וכן שמשמעות לשונם נראה כביאור הלבוש ברשב"א כנ"ל, [וכן בשאר הנוש"כ (שם) שלא הגיהו כהט"ז והבאה"ט ע"ש], וכן אכתי אם נומר דאיכא ספק בביאור הרשב"א (בתוה"א) והיא פלוגתא אחרונים הלבוש וחכ"א והמי נדה, ומנגד הט"ז והבאה"ט והחור"ד והלחור"ש והמשנ"א, ואין בכחנו להכניס ראשינו בין ההרים הגבהים, אכתי להלכה איכא למימר כביאור הלבוש בדברי ברשב"א, משום שבכתמים שומעים להקל וכדאיתא במתני' ובראשונים ואחרונים כאמור, ועכ"פ גם לרשב"א (תוה"ב יט:) לא תולין באופן דליכא מקור תליה ידוע, וכגון לתלות שהחלוקה או העד הבריק נתלכלך בזמן שנתעלם מיניה, אפי' שליכא מקור תליה ידוע לתלות, ודלא כתוס' והרמב"ן (המובא

לה, ורק נתעלם מעינה, אך אין לה תליה בשרה, אך בבדיקת עד יש לדון טובא אי
ידוע לה לתלות, אינה תולה כתמה וטמאה, תולה בדבר שאינו ודאי באופן דליכא
(ודע דכ"ז רק לענין מצאה כתם או דם על ריעותא, ככל כתם, ואכמ"ל).



הרב משה חליוה
מז"ס 'ענפי משה' ושא"ס

בהא דנשים מברכות ברכות התורה לפי שחייבות ללמוד הדינים השייכים להם

שכתב שהנשים חייבות ללמוד הדינים השייכים להן, ע"כ. (ועי' בהגהות והערות דבטור מהדור' שירת דבורה (שם, ס"ק ט') דהעירו אמ"ש מרן ז"ל בסו"ד מדברי הסמ"ג וכו' וז"ל כך הנוסח בדפו"ר ב"י ובאגור, אבל לא מצאתי דבר זה בסמ"ג, ובתשובת מהרי"ל כתב כן בשם הקדמת סמ"ק ושם נמצא, עכ"ל).

ובשו"ע (שם, סעיף י"ד) כתב וז"ל נשים מברכות ברכת התורה, ע"כ. וכתב עלה המג"א (שם, ס"ק י"ד ד"ה נשים וכו') וז"ל דהא חייבות ללמוד דינים שלהם כמו שכתוב ביו"ד סימן רמ"ו סעיף ו', ועוד דחייבת לומר פרשת הקרבנות כמו שחייבת בתפילה וא"כ קאי הברכה על זה (ב"י בשם אגור) עיין מה שכתבתי סימן קפ"ז סעיף ג' (ס"ק ג') עכ"ל.

והנה בביאור הגר"א (שם) כתב אהא וז"ל עיין מגן אברהם בשם אגור, ודבריהם דחויין מכמה פנים, וקרא (דברים י"א ט') צווח ולמדתם את בניכם, ולא בנותיכם (קידושין כ"ט ב') האיך תאמר וצונו, ונתן לנו, אלא העיקר עפ"י מש"כ תוספות (שם ל"א א' ד"ה דלא) ושאר פוסקים דנשים מברכות על כל מצות עשה שהזמן גרמא, וכמו שכתבתי לעיל סימן י"ז ס"ב, ואף דקי"ל (סוטה כ"א א') כאילו מלמדה תיפלות דוקא בתורה שבעל פה כמ"ש ביו"ד סימן רמ"ו ס"ו, עכ"ל. [ובעיקר טעמא דיהיב בה הגר"א ז"ל האריכו האחרונים לדון בזה לפום

כבוד הרה"ג ר"א פרינץ שליט"א בעמח"ס שו"ת אבני דרך י"ח חלקים, בית שמש יע"א,

שלו' וברכה וכט"ס,

קבלתי את מכתביו לתשובותינו גם אני אודך, ותשוח"ח. ובהא דכתבנו בתשובותינו חלק ל"ב (סימן י"ד ס"ק א') בענינא דלימוד משניות על ידי נשים ומע"כ נ"י דן בגדר לימוד תורה בנשים הנני מצרף לו בזה מאי דכתבנו בספרנו ענפי משה בעניני והל' או"ח כת"י (הל' ברכות השחר ושאר ברכות, סי' רע"ז) לדון בטעם דנשים מברכות ברכות התורה לפי שחייבות ללמוד הדינים השייכים להם, ובו ביארנו בעזה"י את גדרי הדברים ומינה תידון להא מילתא.

כתב מרן בבית יוסף שלהי סימן מ"ז וז"ל וכתב עוד האגור (סימן ב') בשם מהר"י מולין (שו"ת מהרי"ל החדשות סימן מ"ה) דנשים מברכות ברכת התורה אע"פ שאינן חייבות ולא עוד אלא שהמלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תפלות (סוטה כ' ע"א) זהו בתורה שבעל פה אבל לא תורה שבכתב ואע"פ שלשון ברכת לעסוק בדברי תורה משמע תורה שבעל פה מכל מקום אין לשנות ממטבע הברכות ועוד כי הן מברכות על קריאת הקרבנות ותפילה כנגד קרבנות תקנום (ברכות כ"ו ע"ב) והן חייבות בתפילה (שם כ' ע"ב) ואם כן חייבות גם כן בקריאת העולה והקרבנות וכל שכן לדברי סמ"ג

ודעימי' הא דנשים מחייבי בדיעת דיניהם
הוי כמצות ת"ת והגר"א פליג עלה).

ובשו"ת בית הלוי חלק ראשון (סימן ו', ס"ק
(א') הביא מ"ש מרן הב"י ז"ל
באו"ח סי' מ"ז משמיה דהאגור וכתב עלה
וז"ל ואם נפרשם כפשוטם בודאי קשה טובא
על הסמ"ג דהיאך יעלה על הדעת דנשים
חייבות בלימוד, ומקרא מלא דיבר הכתוב
ולמדתם אותם את בניכם ולא את בנותיכם,
ובמס' קידושין דף כ"ט אמרין דאשה אינה
מחויבת ללמד את בנה תורה דכתיב ולמדתם
וכתיב ולימדתם, מי שמצווה ללמוד מצווה
ללמד לבנו ונשים דאינם מצוות ללמוד אינם
מצוות ללמד את הבן ולהסמ"ג הא גם אשה
מחייבת ללמוד במצוות הנוהגות בהן, ועוד
קשה דהרי בסוטה דף כ"א תנן אם יש לה
זכות תולה לה ופריך זכות דמאי אילימא
זכות דתורה הא לא מפקדה אלא זכות
דמצוה מי מגני' כולי האי, הרי דלא משכחה
הגמרא זכות דתורה גבי נשים כלל. וגם
בחגיגה דף ג' איתא הקהל את העם אנשים
באים ללמוד נשים באות לשמור טף כו'
והביאו התוס' שם דברי הירושלמי דקאמר
עלה דלא כבן עזאי דקאמר חייב אדם ללמד
את בתו תורה וכן הוא בתוס' סוטה דף כ"א
ד"ה בן עזאי וע"ש, ואכתי קשה דלמה אמר
לשמוע ולא אמר גם בנשים דבאות ללמוד
מצוות דידהו אלא ודאי דגם במצוות
שנוהגות בהן אין בהם מצוות תלמוד תורה
כלל כמו דהוי באנשים, דבאנשים הוי
הלימוד מצוות עשה וכמו הנחת תפילין
וכשלומד מקיים מצוות עשה, וגם במצוות
שאין נוהגין בו מ"מ מחוייב ללמוד משום
מ"ע דת"ת, אבל בנשים אין בלימודם שום
מצוה כלל מצד עצמו רק הסמ"ג כתב דמ"מ
מחוייבים ללמוד מצוות הנוהגות בהן כדי
שתדע היאך לקיימם וזהו דמחלק בחגיגה

ש' הר"מ והשו"ע אי נשים מברכות על מ"ע
שהז"ג, ואכמ"ל].

והנה בשו"ע יו"ד סי' רמ"ו (סעיף ו') כתב
רמ"א ז"ל וזה לשונו "ומ"מ חייבת
האשה ללמוד דינים השייכים לאשה (אגור
בשם סמ"ג) ע"כ וע"ש.

והרואה יראה דכאמור המג"א באו"ח סי'
מ"ז קמציין לדברי רמ"א ז"ל הנ"ל
ומשמע דמסבר לה כחדא דהו"ל חיוב ת"ת
בנשי בהדינים דשייכי בהוא (והוא עפ"ד
האגור גופי').

איברא דהגר"א ז"ל בביאוריו לשו"ע יו"ד
הנ"ל כתב וז"ל "ממ"ש נשים באות
כו' [=ע' חגיגה דף ג'] ועתוס' דסוטה כ"א
ב' (ד"ה בן עזאי כו' ונראה כו') עכ"ל.
ומשמע דכוונתו בזה לפרש דלנשים אין חיוב
לימוד ת"ת בדינים השייכים להם רק דבעי
שידעום ועל כן קמציין לגמ' דחגיגה (שם)
דאיתא התם דנשים באות לשמוע, ולא כגברי
דבאים ללמוד.

ואת"ל דמאחר דהגר"א ז"ל השיג אטעם
דהאגור גבי הא דנשים מברכות
ברכה"ת משום דחייבות ללמוד הדינים
השייכים להם, אכתי מ"ט הראה פנים
לדבריו בשו"ע יו"ד והא ממקור אחר
ישאבון המג"א (וכאמור הב"י) באו"ח
ורמ"א ביו"ד לדבריהם.

וצ"ל דלא קשי' מידי, דהא כל הא דהשיג
הגר"א ז"ל הוא דוקא על מאי דס"ל
להאגור דמברכות ברכה"ת משום דחייבות
בידיעת הדינים שלהם, ועלה קאמר הגר"א
ז"ל דאה"נ דחייבות לידע הדינים אך אינו
מצד מצוות תלמוד תורה, רק דיש להם לידע
זה ותו לא מידי, ולזה בשו"ע או"ח השיג
אדברי המג"א. ואילו בשו"ע יו"ד מסכים
להא דמיתני רמ"א ז"ל (ונמצא דלהאגור

והמעייין הישר יחזו פנימו דהבית הלוי קאזיל בדרוכו דרבינו הגר"א ז"ל בקושיותיו אדברי האגור ומשמי' דהסמ"ג, וכן נמי מאי דמסבר לה דהא דנשים מברכות ברכה"ת היינו לצד דמברכות אכל מ"ע שהז"ג הרי הוא כמבואר בדברי הביאור הגר"א דמייתנין לעיל, אלא דהביה"ל העמיס לפרש כן בכוונת האגור, ואילו מדברי הגר"א ז"ל נראה דאינו מפרש כן בכוונת האגור וכדהשיג עלה בהדי' בריש דבריו.

והרבה יש להאריך בכל הא מ"ש הביה"ל בריש דבריו מהשאגת אריה (סימן ל"ה) דמבואר בדבריו להדיא דקיבל לדברי הראשונים דס"ל דנשים מברכות ברכה"ת מה"ט דמחוייבות ללמוד מצוות הנוהגות בהם (ועלה הוא דהשיג הביה"ל באורך וכדהעתקנו דבריו לעיל).

ובספר בר אלמוגים להגר"א גנחובסקי זלה"ה (סימן י"א, ס"ק ט') כתב לבאר בהא דהגר"א ז"ל לא ניח"ל בהטעם דמייתי מרן הב"י ז"ל משמי' דהאגור דנשים חייבות בברכה"ת לפי שחייבות ללמוד הדינים השייכים להם, לפי שאין זה מצות ת"ת אלא רק הכשר, ומרן הב"י ז"ל ס"ל דהא לא קשיא מדסו"ס צריכות ללמוד, ע"ש.

ויש לדון בזה לפימ"ש בספר חסידים (סימן שי"ג) וז"ל חייב אדם ללמוד לבנותיו המצוות, כגון פסקי הלכות, ומה שאמרו (סוטה כ' ע"א) שהמלמד לאשה תורה כאילו מלמדה תיפלות, זהו עומק תלמוד וטעמי המצוות וסודי התורה, אותן אין מלמדין לאשה ולקטן אבל הלכות מצוות ילמד לה, שאם לא תדע הלכות שבת איך תשמור שבת, וכן כל מצוות כדי לעשות להזהר במצוות, שהרי בימי חזקיה מלך יהודה אנשים ונשים גדולים וקטנים ידעו אפי'

אנשים באים ללמוד נשים באות לשמוע, וכ"כ להדיא התוס' בסוטה דף כ"א דהך לשמוע היינו כדי שידעו היאך לקיימם יעו"ש אבל הלימוד בעצמו לא הוי שום מצוה כלל אצלם ואם כבר בקיאה היא בדינים שלה ויודעת היאך לעשות שוב אינה צריכה ללמוד עוד אפי' להסמ"ג, ובזה ניחא הא דאיתא בברכות דף מ"ט דקאמר רב דבלא הזכיר תורה בבהמ"ז יצא משום שאינו בנשים והקשה המג"א בסימן קפ"ז דהא במצות שמחוייבות בהם צריכות ללמוד, ולפי"ז ניחא דתורה שמזכירין בבהמ"ז קאי על עיקר מצות הלימוד ולא על קיום המצוות וזה לא שייך בנשים. והא דכתב האגור דלהסמ"ג מברכות ברכות התורה אע"ג דכתבנו דגם להסמ"ג אינם מקיימות שום מצוה בלימודם מ"מ ניחא שפיר דהנראה דכוונת האגור הוא בדרך אחר דס"ל להאגור דנשים יכולות לברך ברכות התורה ואע"ג דפטורה וכמו דמברכות על כל מצוות עשה שהזמן גרמא אע"ג דפטורות וה"ה לבה"ת, ורק דהוי ס"ד דתורה שאני מכל מ"ע שהז"ג דבכל המצוות אע"ג דפטירי מ"מ הא ליכא איסורא אם הם מקיימים אותם אבל בתורה הא איכא איסורא וכדאמרינן דכל המלמד בתו תורה כאילו למדה תיפלות. וזהו שכתב האגור וז"ל ואע"ג דאינם חייבות ולא עוד אלא שכל המלמד בתו תורה פי' דהכל הוי חודא קושיא דא"כ הא אינו דומה כלל לשארי מ"ע שהז"ג מ"מ הרי הם חייבות לומר פרשת קרבנות, וכ"ש להסמ"ג דחייבות ללמוד מצוות הנוהגות בהן פי' דחייבות ללמוד כדי שתדע היאך לעשות א"כ הא פשיטא דע"ז לא קאי כאילו למדה תיפלות דהרי אדרבה מחוייבות הן ללמוד ושפיר מברכות אע"ג דאינה מקיימת מצוה בלימוד וכמו דמברכות על כל מ"ע שהז"ג, עכ"ל, וע"ש בכ"ד.

טהרות וקדשים (סנהדרין צ"ד ע"ב) וזהו הקהל את העם האנשים והנשים והטף (דברים ל"א י"ב) וזהו אתם נצבים היום כולכם לפני ה' אלהיכם ראשיכם שבטיכם זקניכם ושוטריכם כל איש ישראל טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחנך מחוטב עציך עד שואב מימך (שם כ"ט י' - י"א) כדי שידעו עבדים ושפחות פסקי המצוות, מה לעשות, ומה שלא לעשות, ע"כ וע"ש.

איברא דבפי' ברית עולם מרכינו הגרחיד"א ז"ל כתב אהא וז"ל כן כתב תלמידו רבינו בעל הסמ"ג עשין י"ב והביאו מרן ב"י א"ח (סימן מ"ז ובי"ד (סימן ש"ח) ומור"ם בהגהה (סימן רמ"ו) ע"ש. ואין זה מצד חיוב בתלמוד תורה אלא מצד שידעו הדינים וכשהם בקיאות אינן צריכות עוד ללמוד וכן בימי חזקיה היו אשה ותינוקות בקיאות בדינים ועיין מ"ש אני בעניי בספר הקטן ברכי יוסף א"ח (סימן מ"ז) וי"ד (סימן רמ"ו) ודו"ק, עכ"ל.

ולקושטא דמילתא הכי מוכח מלישנא דהס"ח גופי' דיהיב טעמא לחיובא דאדם ללמד לבנותיו וכ' "שאם לא תדע הלכות שבת איך תשמור שבת" וכו' וכן מ"ש בשלהי דבריו. דנראה מהא דאין חיובו בזה מצד ת"ת אלא לצד שידעו הדינים, ותו לא מדי.

ובספר דעת תורה למהרש"ם ז"ל סי' מ"ז (סי"ד, ד"ה נשים מברכות ברכת התורה) כ' וז"ל עמג"א סי' תר"י סק"ג [בשם

מהרי"ו דאשה לאו בת תורה היא, ע"ש לענין מה שנהגו לעשות נר נשמה לאיש ולא לאשה] ומחצית השקל שם [דאע"פ דמברכות ברכת התורה, היינו דמחוייבות בדינים שלהם ומ"מ עיקר התורה לא ניתנה להם וכו' וע"ש]. אבל הב"י יו"ד סימן ש"מ כתב דנשמה קרויה נר בין דאיש בין דאשה וגם אשה בת תורה היא ע"ש, ועי' זוהר פ' חיי שרה עה"פ ותמת שרה וגו' וזל"ש אבל ת"ח אורייתא לא איתיהיבת אלא לדכורי דכתיב וזאת התורה וגו' לפני בני ישראל, דהא נשי פטירי מפיקודי אורייתא וכו' ע"ש, וצ"ע דהא במצות עשה שאין הזמן גרמא גם נשים חייבות, ועכ"פ מבואר שם דלא ניתנה תורה לנשים, ומהאי טעמא לא פסקה זוהמתן בסני ע"ש ותבין. ועי' בשו"ת שואל ומשיב מהדורא ד' ח"ג סימן מ"א מ"ש בענין לימוד תורה לנשים [שנהגו ללמדה תורה שבכתב וכו' ע"ש מכמה דוכתי], עכ"ל.

ועי' בשו"ת בית דוד להגרז"ו לייטער זלה"ה (סימן צ"ט) מ"ש בענינא דתלמוד תורה בנשים, וע"ע בשו"ת שביבי אש להגרש"א שטרן שליט"א (חאו"ח, ח"א, סימן כ"ד) ובספר דרכה של תורה לידידנו הרה"ג ר"א הכהן טיגר שליט"א (הל' ת"ת סי' רמ"ו ס"ו) מ"ש אדברי רמ"א ז"ל, ע"ש, ואכמ"ל. עד כאן מאי דכתיבנא בספרנו הנ"ל שבכת"י יזכנו השי"ת להוציאו לאורה השתא בעגלא ובזמן קריב.

בכל הותמי ברכה הק' משה חליוה



הרב אבינעם טאובנר

אם עוסק במניעה מעבירה חשיב עוסק במצוה (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

עם הארות אברכי כולל "נחלת משה" אופקים

עוסק בבדיקת תולעים.

עוסק בשחיטה והשחזת הסכין.

עוסק במצוה הבאה בעבירה.

חשב שמקיים מצוה.

ליתן צדקה באמצע פסד"ז.

עניית אמן על ברכות השחר באמצע פסד"ז.

להפריש מאיסורא.

הערה מוסרית.

שאינן לעשות שום פעולה בעודו מברך, כן
אין לעשות מצוה אחרת בעודו מקיים אחת,
דה"ל דרך קרי ע"ש. שנראה מדבריו שזה
זלזול למצוה הראשונה.]

הנה קיימא לן דהעוסק במצוה פטור מן
המצוה, והלכך ההולך לפדיון שבויים
או להקביל פני רבו או ללמוד תורה פטור
מסוכה (סוכה כה).

והשתא יש לעיין במי שבודק ירק מתולעים,
האם אמרינן ביה דינא דעוסק
במצוה פטור מן המצוה.

א. צדדי הספק

צדדי הספק, דלחד גיסא יש לדון דליכא ביה
פטור דעוסק במצוה, דהרי באמת הוא
עוסק רק במניעת עבירה ולא בקיום מצוה.

אך לאידך גיסא יש לדון דאיכא ביה פטור
דעוסק במצוה, דהרי הטעם דעוסק
במצוה פטור מן המצוה היינו משום דילפינן
(סוכה כ"ה א') מקרא "ובלכתך בדרך" דחייב

בבא קמא נו: לפי רב יוסף שומר אבידה
ש"ש הוי, דלא בעיא למיתבי ליה
ריפתא לעניא. ופרש"י דהעוסק במצוה פטור
מן המצוה עכ"ל.

[א.ה. מה הטעם דעוסק במצוה פטור מן
המצוה. רש"י ד"ה דלא בעי, פירש
דילפינן "מובלכתך בדרך" ע"כ. כלומר בלכת
דיך, ולא בלכת דמצוה. כלומר חיוב השבה
ילפינן מהפסוק שהביא רש"י תחילה
"ואספתו אל תוך ביתך". ואמרינן שם בב"מ
"והשבותו לו" ראה איך שתשיבנו, שלא יגיע
הפסד לבעליו. ע"כ אם זה בע"ח יש
להאכילו, מ"מ אם אינו עושה ואוכל ימכרנו
וכו'. ואם זה חפץ יש לנערו וכו', וכל דבר
לענינו. וא"כ אם אדם מנער את השטיח
שמצא, ותוך כדי כך מגיע עני, אינו חייב
ליתן לו צדקה אף לרבה, רק ס"ל לרבה כיון
דזה אינו שכיח, אין שומר אבידה נעשה
משו"ה ש"ש. וא"ת מה איכפת לן אם יניח
את השטיח ויתן לעני, ואח"כ יחזור למצוותו.
י"ל ע"פ דברי הט"ז או"ח ס"ס קצ"א דכשם

מצוה חיובית, דהרי יכול גם לא לאכול הפירות. אם כן נימא דלא חשיב עוסק במצוה. [א.ה. ונראה פשוט שאם בודק מפרי שמחוייב לאוכלו, כגון בודק חסה למרור או הקמח למצות, הבודקם מתולעים, חשיב חלק מהמצוות עשה של אכילת מצה ומרור.]

אך אם מניח תפילין פעם שניה ביום, שאין לו חיוב אלא רק קיום מצוה, או בכגון טבילת כלים באדם שיש לו מספיק כלים שאינו חייב לטבול הכלים, בפשוטו הוה עוסק במצוה. אם כן לכאורה נמצא דגם בעוסק להמנע מעבירה יהא דינו כעוסק במצוה. [א.ה. אע"ג דחילוק גדול ביניהם שעל הנחת תפילין פ"ב וטבילת כלים הנ"ל מברך אקב"ו וכו', משא"כ על בדיקת תולעים.]

והנה לפי זה אם כהן יודע שיביאו מת ומסדר המקום כדי שלא להטמא, נמי נימא דהוי עוסק במצוה. וצריך תלמוד. [א.ה. לפמשנ"ת, נ"ל שזה בדרגה א', שמחוייב ממש לפרוש מהעבירה, כמו טמא בביהמ"ק.]

ד. פרוטה דרב יוסף

הנה מי שלקח פירות מחבירו לבדוק לו מתולעים ואינו מקבל על זה שכר, הנה בפשוטו הוה שומר חנם וחייב רק על הפשיעה. [א.ה. דקדק לומר "לקח פירות מחבירו" דיש כאן מעשה של שומר, אך אם הכניסו לביתו לבדוק לו, בפשטות אין כאן קבלת שמירה ופטור על הפשיעה.]

אך אם נימא דבדיקת תולעים הוי עוסק במצוה, אם כן יהא דינו כשומר אבידה, דנחלקו הפוסקים (פלוגתת המחבר והרמ"א בחו"מ סי' רס"ז סע' ט"ז) אם קיימא לן כרבה או כרב יוסף, ומועילה תפיסה. [א.ה. אם הפירות נגנבו או אבדו, דאי כש"ש חייב, ואם כש"ח פטור, ומהני תפיסה בשווי הפירות.]

דוקא בלכת דידך משא"כ בעוסק במלאכת שמים, ואם כן כשמונע לאוין נמי הרי עוסק במלאכת שמים. [א.ה. יל"ע בכל המקומות שמחוייב על פי התורה להתרחק מהעבירה, דיש כאן קיום של מצוות "את ה' אלקיך תירא". ושמא דאין כאן רק שוא"ת.]

ב. נזיר שהולך סביב הכרם

בעין זה יש לשאול, דהנה אמרינן (שבת י"ג א') לך לך אמרי נזירא סחור סחור, לכרמא לא תקרב, והיינו דנזיר לא ילך בתוך כרם שמא יאכל ענבים אלא ילך מסביב.

מערתה יש לעיין בנזיר שהולך סביב כרם, האם חשיבא עוסק במצוה, דנהי דאינו הולך לעשות מצוה אבל הולך להמנע מעבירה.

[א.ה. ג' דרגות במניעה מעבירה. לכאורה יש ב' דרגות: א. כגון שנמצא בביהמ"ק בטומאה ויוצא בדרך קצרה, דחשיב עוסק בפרישה מעבירה. וכן שבורח מלהריח ע"ז, וכן כשמרחיק מבית פריצות שלא ימשך אחריהם. ב. כשבדק תולעים, דאמנם אינו חייב לאכול המאכל וכדלקמן, מ"מ כיון שחשקה נפשו לאוכלו, מוטל עליו לבדוקו מאיסורים. ולכאור' ה"ה במולח בשר לפרוש מאיסור דם. וכן משחיז סכין לשחיטה, דכיון דרוצה לאכול, חייב לשוחטו כדין. ושמא פרט הוא מפרטי מצות שחיטה. ג. לכאור' הנזיר שסובב סביב הכרם משום דאינו יכול להכנס ל"ח כמצוה, אלא שמצבו כנזיר, מונע ממנו להכנס, וע"כ צריך לסבוב את הכרם. ואה"נ אם היה בתוכו, מוטל עליו לצאת כדרגה א'. ודרגה א' ודאי כעוסק במצוה, ועל ב-ג דן רבינו ז"ל.]

ג. אינו מצוה חיובית

הנה יש לדון דהמצוה לברור התולעים אינו

ע"ז (בלי בליעות), כיון שהוא מקלקל, וכ' בדרכ"ת ע"פ התוס' בשבועות מד: ד"ה ור"י, דאם יש עני לפניו בשעת שחיטה פטור מליתן לו פרוטה ע"כ, כיון דנהנה מן הסכין בשחיטה דא"צ ליתן פרוטה לעני. ולפ"ז סכין של ע"ז חשוב נהנה ואסור. ובסימן יח ס"ק כ"א כ' לדון אם השחזת הסכין חשיב מצוה לפטור מפרוטה דר"י ע"ש. ולכאור' לפמש"כ בסימן י', דיש מצוה בשחיטה ודימה זאת לדברי התוס', לכאורה ה"ה בהשחזת הסכין. או דילמא דווקא במצוה עצמה ולא בהכשר מצוה. [ע' ברמב"ם בסה"מ קמ"ו דהשחיטה הוי מ"ע, והראב"ד שם משיג עליו, דאולי הוי רק לאו הבא מכלל עשה.]

שלוחי מצוה. לכאורה אף דהוי הכשר מצוה, כיון שהולכים לפדיון שבויים או ללמוד בבית רבם, אפ"ה פטורים מן המצוות, אע"ג דאינו אלא הכשר מצוה.]

עוסק במצוה הבאה בעבירה

[א.ה. הנה בשבת קה: תנן הקורע על מתו פטור. ומבואר בגמ' דה"מ במת שאינו חייב להתאבל עליו. אבל אם חייב להתאבל, חייב על הקריעה, דהוי תיקון למצות קריעה. ובירושלמי שם הק' דה"ל מהבב"ע. ותי' דהתם (גבי לולב הגזול) הוי חפצא דעבירה ופסול אבל הכא איהו (הגברא) עבירה עבירה ואינו פסול. ובספר אגן הסהר ח"ד ע' 256 הביאו ששאלו את מרן שה"ת זצ"ל אם הקורע הנ"ל בשבת המקיים מצות קריעה פטור מליתן ריפתא לעניא מדין עוסק במצוה. ואמר בעל הדרך אמונה זצ"ל, היות וכל רגע הוא צריך להפסיק את פעולת המצוה כיון שעוסק בעבירה, מסתבר שלא יפטר מחמת כן ממצוה אחרת.]

חשב שמקיים מצוה

[א.ה. בספר אגן הסהר ח"ד סוף אות צ"ה,

אמנם אם נימא לדידן הוה ספק אם מניעה מלאוין הוה עוסק במצוה, נמצא לפי זה דבמציאות לא יהא פטור מהמצוה, ונהי דבמצוה דרבנן יש לעיין אם בספק עוסק במצוה יהא חייב בהמצוה דרבנן, אבל בפרוטה לצדקה יש לומר דחייב מספק. ע"כ דברי הגרא"ג זצ"ל.

[א.ה. **בספק מצוה.** העיר הרב ג. ארצי שליט"א: גם בספק עוסק במצוה מחוייב לעסוק באופן ודאי מחמת הספק, ופטור מפרוטה דר"י ע"כ. ונראה לבאר דברי רבינו ז"ל. דכיון דמספקא לו אם בדיקת תולעים הוי מצוה להיפטור ממצוה אחרת, א"כ יל"ע אם באה לפניו מצוה דרבנן, ואולי אינו פטור, דאף אם בדיקת תולעים ל"ח "מצוה", מ"מ בוודאי דין דרבנן לבדוק המאכלים משרצים. אך אם בא לפניו מצוה דאור', פשיטא לרבינו ז"ל דיהא חייב. ואף דבמקו"א הביא רבינו ז"ל דברי הבה"ל סימן ע"ב בשם הפמ"ג, שלמד במג"א דאף במצוה דרבנן אמרינן עוסק במצוה לעומת דאור'. מ"מ כאן הוי ספק מצוה דרבנן וודאי דחייה.

[א.ה. לפו"ר נראה דמספקא ליה לרבינו ז"ל אם עוסק במניעה מעבירה פטור מן המצווה. וכיון דמספק חייב א"כ לא הרויח פרוטה דר"י והוי ש"ח, ויפטר מגניבה ואבידה, ולא תועיל תפיסה מספק. אך זה קצת צ"ב, דהשתא דמספקא ליה, א"כ לכל דוכתא יסתפק, הן להתחייב בפרוטה דר"י כאשר יבוא עני (ולטעמו של הט"ז שפטור מן המצווה הכוונה שלא יזלזל במצוה הראשונה, צ"ע מה הדין בספק). והן אי חשיב ש"ח או ש"ש ואם יתפוס בעל הפירות לאחר גניבה ואבידה, לא יציאו ממנו.]

[א.ה. **שחיטה והשחזת הסכין.** לכאורה סתירה בספר דרכי תשובה. כ' בסימן י, סק"ו עמש"כ בשו"ע שם דמותר לשחוט עם סכין

לחומרא ולבסוף התברר שהיה פטור, נימא דל"ח עוסק במצוה.

ויל"ע דאם ס"ל לרבינו ז"ל שאף בחשב שזה מצוה, פטור מן המצוה, א"כ דין הפטור הוא בגברא, ולא בחפצא של המצוה. ולפ"ז אף בסבר שזה הלוויה אמיתית והתברר שזו הלויית כלב ג"כ פטור. ועוד יל"ע אטו אם א' מצא אבירה ומטפל בה, ומגיע אליו עני, יחשוש דילמא אבירה של עכו"ם היא ואינו מקיים מצוה. ז"א, דע"פ כללי ההלכה, כגון אם רוב בני העיר הם ישראל, חייב בהשבה. וכן כאן עפ"ר או חז' שזו הלווית בן ישראל, א"כ חייב בה, ופטור מן המצוה.]

ליתן צדקה באמצע פסד"ז

א.ה. לכאורה אם מוכנת לו המטבע שרוצה ליתן, ומיד כשיגיע העני מוציאה ונותנה לו בלי הפסקת הפסד"ז, לכאורה יכול לקיים המצוה [ואולי דמי למה דנהגו אינשי ליתן ג' פרוטות בהגיעם לפסוק "ויברך דוד", ודילמא שאני שזה חלק מהתפילה]. משא"כ אם צריך לעצור ולקרוא את הדף שנותן לו אוסף הכסף, או אם רוצה ליתן לו מטבע גדולה, ומבקש עודף וצריך לספרו. א"כ ממנ"פ. אם אומר אז הפסד"ז תוך כדי שסופר הכסף, א"כ מזלזל הוא באמירת הפסד"ז. ואם צריך לעצור מלאמרם עד שיספור, הרי לפי הט"ז הנ"ל, ה"ז מבזה את המצוה הראשונה של אמירת הפסד"ז. ולכא' לא מיבעי למג"א שהובא בבה"ל סימן ע"ב, שהק' עליו הפמ"ג מנין לו שעוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאור, עכ"פ כך שיטתו שפטור מליתן צדקה (אם זה עני הגון שמקיימים בו ממש מ"ע דאור). אלא אפי' לפמ"ג דעוסק במצוה דרבנן חייב במצוה דאור (אם נימא שהוא כך סובר להל'), עכ"פ

הביא רבינו ז"ל מעשה מהרה"ג ר' יוסף ליס זצ"ל, שראה ילד שרצה לחצות כביש סואן ולא היה יכול לעצור אותו, עד שביקש מהילד שיעביר אותו את הכביש, וכן עשה ע"כ. והסתפק רבינו ז"ל אם הילד היה פטור באותה שעה מפרוטה דר"י, דילמא כיון שבאמת לא קיים מצוה, היה חייב. ונשאר בספק ע"כ. וצ"ב מה הו"א של רבינו ז"ל דחשיב כעוסק במצוה. ונ"ל בעוד מקרה: אם א' ל"ע נפצע באופן שהוא צריך טיפול בבית"ח, אך היה מזלזל בזה ומתחמק. ובא א' שידע שלא יצליח לשכנעו, אך עשה עצמו כחולה הצריך לילך לביה"ח וביקש מהראשון שיקחנו. נמצא שהראשון סבור שמקיים מצוה ליקח את השני, ובאמת א"צ שהראשון יביאנו. וצ"ל באופן פשוט "שבאשר הוא שם" אם האדם סבור שהוא עושה מצווה, א"כ לדידו אם יבוא עני, א"צ ליתן פרוטה. או דילמא י"ל דאזלינן בתר האמת של הדבר, וכיון שאין זו באמת מצוה, חייב ליתן לעני רק הוא אנוס ע"פ סברתו.

סבר שהיא הלוויה אמיתית

בספר אגן הסהר ח"ד אות צ"ה, דן בענין הנ"ל. וכ' שם בהערה (109) שאמר לו רבינו ז"ל ששמע בשם מרן בעל איה"ש זצ"ל שהחזיק דל"ח עוסק במצוה, וכן סבר בעל הדרך אמונה זצ"ל. אך רבינו ז"ל צידד מסברא שכן, ולא החליט הדברים. שטען שקשה לומר אם א' הלך להלוויה ואח"כ התברר שזו הלוויה של כלב שנחשב כעוסק במצוה עכ"ד. ולולי דברים אלו הו"א, דזה מקרה קיצוני. אבל בלא"ה הרי כל ימינו אין אנו עסוקים עם חיובים וודאים, והרבה פעמים יש ספיקות. ויש כללים איך להתנהג בספיקות. וכגון ספד"א לחומרא. וכי בכה"ג שקיים מצוה בספד"א

עוסק במצוה (תפילה) אי מותר להפריש מאיסורא (כגון שלא לעבור לפני המתפלל)

בספר אגן [א.ה. הסהר ח"ב אות ד"ש, הביא שרבינו הגר"א גניחובסקי זצ"ל כשהיו ילדים רצים מלפניו, ראינו שבאמצע שמונה עשרה היה רומז להם בידיו לסור ממקום זה. והביא מכתביו ע"ז: איתא בשו"ע (קבא, ושם ד') דאסור לישב בתוך ד"א של מתפלל וכן אסור לעבור בתוך ארבע אמותיו. והנה יל"ע אם עומד באמצע תפילת י"ח ורואה אדם שרוצה לילך לפניו, האם יכול למונעו ע"י תנועת ידיו. ולכאורה אם אינו מפסיק בדיבור אלא מסמן בידו, שרי למעבד הכי גם באמצע התפילה, דנהי דלענין לדבר לשם מצוה באמצע י"ח חזינן במשנ"ב (קכח, קו) די ש אוסרים דאפילו לכהן להפסיק באמצע התפילה למצוות נש"כ, (והעיר שם בעל אגן הסהר, אבל אם רואה את חברו מתפלל נגד הצואה, כ' במשנ"ב ז, פד בשם החי"א שמותר להפרישו אפילו בדיבור) מ"מ בתנועה בידו י"ל דקיל. (והוסיף שם לפרט, דאם ע"י שימנעו יעבור כנגד אחר לא ירמוז לו, ורק אם ספק אם יעבור, דעדיף למונעו מוודאי ע"ש). ע"כ דברי רבינו ז"ל.

האם גם כשבא לעבור לפני אחר

ממעשה דרבינו זה משמע דווקא כשבא לעבור לפניו, ויתכן שיש כאן גם הענין שמבטל כוונתו כמו שהביא המשנ"ב בסימן צ"ב. [ועפ"ז יובן איך רבינו ז"ל היה חושש לאפרושי מאיסורא אף ילדים. דאם אין חיוב להפרישם, אז אדרבא יש איסור לרמוז להם בתפילה.] אך הנה באגן הסהר ח"ד אות קטו, הביא שת"ח א' שאלו על מעשה זה דרבינו ז"ל: א. איך מפריש באמצע י"ח, הרי עוסק במצוה פטור מן המצוה. ב.

שמא כל התפילה היא בכלל "לעובדו בכל לבבכם" (דאור). ואפילו אם לא, הרי אין זו הדרך להפסיק כל יום את אמירת הפסד"ז. ועל המקילים השם הטוב יכפר.

והראוני בספר באורה צדקה פ"ג הערה כח, שכ"כ הגר"ח זצ"ל דפטור משום עוסק במצוה, וכן הביאו בשם הגריש"א זצ"ל, רק הוא כ' דווקא אם מפריע לו אז פטור. אך אם אין זה מפריע לו, יתן ע"ש. ושם באות י"ד הביא מבעל הליכות שלמה: לא טוב הדבר מה שמסבבין לאסוף צדקה גם במקומות שאסור להפסיק בתפילה, כי מבטלים עי"ז את המתפללים מתפילתם ומכוונתם ע"ש.]

עניית אמן על ברכות השחר באמצע פסד"ז

[א.ה. לאחר התעוררות הציבור, הודות למפעל "נוטרי אמן", ובפרט בקרב התתי"ם על עניית אמן אחרי ברה"ש. נשאלת השאלה אם מותר לבקש מבחור שכבר אווז בפסד"ז, שיענה אמן לחבירו על ברכותיו. ולכאורה מכל הנ"ל יוצא, דכיון שחבירו אומר פסד"ז, ה"ל עוסק במצוה הפטור מן המצוה. והק' הבחור כהן ארזי נ"י הרי בוודאי בתוך פסד"ז מותר וחייב לענות אמן (וכן מופיע בסוף הסידורים טבלה לענית האמנים) ע"כ. ונ"ל דה"מ אמנים המזדמנים תוך כדי התפילה (או של הש"ץ או אם שמע את חברו מברך על טלית או תפילין וכדומה), שעוסקים בשבחו של מקום, ולכן עונה איש"ר קדושה וכו', או משום כבוד המקום שדוחה פסד"ז, שק"ו ממה שמשיבים מפני הכבוד]. אבל לעצור את חברו מלומר פסד"ז, כדי שיאמר אמן על כל ברכותיו, זה לכא' א"א מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה.]

להפסיק בדיבור בתפילה, מאשר אחרים יעברו איסור דאו' לומר ד"ת כנגד הצוואה. (מלשון זה משמע דאפילו להפריש א' ואצ"ל דווקא רבים). ואה"נ אין ראייה כ"כ לענין אפרושי מאיסורא לאדם הרוצה לעבור לפני המתפלל.]

הערה מוסרית

ב"ק נו: בההיא הנאה דלא בעיא למיתבי ליה רבתא לעניא הוי כש"ש ע"כ.הק' הבח' י.שנברגר נ"י, מה ההנאה כאן, אדרבא הפסיד מצוה ע"כ. וכיוון למה שהק' מרן בעל איה"ש זצ"ל עה"ת, פ' ראה עה"פ "לא תאמץ את לבבך", מדוע אי נתינת פרוטה נקרא ריווח, והרי בשו"ע כ' (יו"ד רמ"ז, ומקורו מהרמב"ם פ"י מתנו"ע ה"ב): לעולם אין אדם מעני מן הצדקה, ולא דבר ריק ולא היזק מתגלגל על ידה, והצדקה דוחה גזירות קשות וברעב תציל ממות עכ"ל. וק' א"כ מה הריווח של אי נתינת צדקה הרי אדרבא, כשיתן צדקה ירווח. ותירצו הבח' י.רוט וצ.ברייזנר נ"י שבנ"א מסתכלים ע"ז שסו"ס נשארה הפרוטה בכיסם ע"כ. וכיוונו למה שתי' מרן ז"ל דאזלינן בתר מה שבנ"א סוברים, ובעיני בשר ריווח של פרוטה ריווח הוא, ומשו"ה הופך להיות מש"ח לש"ש לר"י. ולכאורה סתר משנתו. (והיטיב להגדיר זאת הבח' י.י.בי"ד נ"י, שלכל אדם יש עיניים בשריות ועיניים רוחניות. וצריך תמיד להסתכל על כל דבר בעיניים הרוחניות ולא הגשמיות עכ"ד.)

מצוות הסנדקאות ועשירותה. דהנה בספר חכימא דיהודאי (ע' 128) הביאו סיפור שסיפרו למרן זצ"ל על החזו"א, שפ"א היתה ברית מילה, והסבא רצה את הסנדקאות (וכנראה מהסיפור שהזמינו את החזו"א להיות סנדק). והחזו"א אמר לסבא, שאפשר

הרי עומד לפני מלך אפילו כרוך נחש על עקבו לא יפסיק. ותירץ לו דלא יפסיק דווקא בדיבור, אבל ברמז או בהליכה שרי. ולענין עוסק במצוה הביא מהמשנ"ב והח"א הנ"ל, דלהפריש את חבירו מלומר דברים שבקדושה כנגד צוואה מותר אפילו לדבר. והקשה שהרי המשנ"ב בסימן ע"ב הביא את הפמ"ג בשם המג"א, דאף דעוסק במצוה דרבנן, אינו פוסק לדאו'. וכאן הרי התפילה היא דרבנן, ואמירת דברי קדושה כנגד צוואה הוא דאו'. [אולי אפשר היה להתווכח, שהרי הבה"ל הביא את הפמ"ג לתמוה על המג"א מנין לו. ואולי אה"נ המשנ"ב לא ס"ל כן, ומשו"ה מותר להפסיק בדיבור. אך לא משמע כן, דא"כ היה המשנ"ב אומר ברור שחולק וצ"ע.]

והבריה שם דעכצ"ל דלענין אפרושי מאיסורא ל"א עוסק במצוה. וכ' הגדר כיון שיש דין ערבות, אז האיסור שחבירו עובר מתייחס אליו עכ"ד ע"ש. [והביא שם שכן א"ל הרה"ג ר' איתמר גרבוז שליט"א, שכן מבואר בפרי יצחק. וי"ל ע' אם חובת הפרשה הינו מדין "לא תעמוד על דם רעך".]

מכל מש"כ בעל אגן הסהר עד כאן מבואר שלמד משום אפרושי מאיסורא. ואמנם מכתבי רבינו ז"ל אין הכרח שזה משום ביטול כוונה דמיירי באדם גדול. אך מהמעשה שעשה אולי אפשר היה לומר שכוונת רבינו ז"ל רק כאשר באים לעבור לפניו מטעם ביטול כוונתו וכנ"ל [שלכא' לא שייך בקטנים אפרושי מאיסורא וכנ"ל], אבל אם בא לעבור לפני אחרים לא וצ"ע. וגם לשיטתו דמשום אפרושי מאיסורא, מה שהביא מדברי המשנ"ב להפריש חבירו מלומר מילי דקדושה לפני צוואה, אפשר שהוא משום איסור חמור, וכמש"כ שם המשנ"ב, שעדיף שהוא יעבור איסור קל

הרויח יותר ע"י הסנדקאות של החזו"א, וגם זכה לוותר על המריבה והמחלוקת עכ"ד.

הם עמלים ואינם מקבלים שכר. עוד הביאו שם שהשמיעו פירושו של הח"ח ז"ל, שאנו מקבלים שכר על ה"עמלים", והם רק על התוצאה ולא על ה"עמלים". והק' מרן ז"ל וכי זה שכר, הרי כל העוה"ז נחשב כחינם לעומת השכר שלנו בעוה"ב. ולהאמור לעיל ג"כ קשה. וי"ל דלא האמין שהח"ח יקרא להנאות העוה"ז "שכר", הרי זה נחשב לעבוד ולעמול בחינם. ורק אצלנו יש שכר ויזכנו השי"ת, ואצלם זה נחשב שאינם מקבלים שכר.

להתחלק הוא יקח את הסנדקאות והסבא יקבל את העשירות והסכים ע"כ. וטען מרן זצ"ל דעכצ"ל שהיו לחזו"א שיקולים נוספים. דאאפ"ל שהציע לו עשירות כנגד מצות הסנדקאות דהמצוה היא כמו מיליארד דולר, לעומת עשירות בעוה"ז שהיא כמה שקלים ע"כ. ולכא' לפי הנ"ל מה הוקשה לו למרן ז"ל, הרי אמר שריווח והפסד נמדד לפי ההסתכלות של האנשים באופן גשמי. וי"ל דעכ"פ החזו"א לא היה צריך להטעות את אותו הסבא להחליף עימו מיליארד כנגד פרוטות. והרב ג.ארצי שליט"א הוסיף שהחזו"א לא הטעה אותו. דסו"ס הסבא



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

בענין האם אדם שנהרג מחמת היותו יהודי הוי בכלל הרוגי מלכות שאין בריה יכולה לעמוד במחיצתו

בריה יכולה לעמוד במחיצתו,^א עכ"ד. ולכאורה יש לברר מהו המקור בדברי רבותינו ז"ל דהנהרג ע"י אומות העולם רק בגלל שהוא יהודי, הרי זה חשיב נהרג על קידוש ה'. ועוד יש לברר דהאם אף בישראל מומר או מחלל שבת בפרהסיא נמי אמרינן דהו בכלל הרוגי מלכות שאין בריה יכולה לעמוד במחיצתו או לאו.

(ב) והנה נראה בפשטות בהקדם הא דאיתא בגמ' בב"ב (י:) דיוסף בר רבי יהושע אמר לאביו, שמעתי שהיו אומרים, הרוגי מלכות - אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתו.^ב ושיילינן, מאן נינהו, אילימא רבי

ענף א' - מוכיח דהרוגי מלכות הוי רק אנשים שמסרו נפשן שלא לעבור על דת, ומאידך הוי מחלוקת רבותינו ז"ל האם אף בישראל שנהרג מחמת שהציל יהודים

(א) הנה 'מרגלא בפומא דאנישי' דאדם הנהרג מחמת היותו יהודי, הוי בכלל הרוגי מלכות שאין בריה יכולה לעמוד במחיצתו, ובאמת שוב הראוני בספר "מכתבים ומאמרים" (חלק ג' עמ' כ"ה) דכתב מרן הגרא"מ שך זצ"ל דהנהרג ע"י אומות העולם רק בגלל שהוא יהודי, הרי זה נחשב נהרג על קידוש ה', שאמרו חז"ל עליהן שאין כל

א. (א) ועוד דשוב ראיתי דהגה"צ הרב דוד חי אבוחצירא שליט"א מנהריה [בתאריך ט"ו בטבת התשפ"ד] כתב 'שיר תנחומין' למשפחות השכולות: חביבי ורעי, אחי ואחיותי, גבורי התהילה הנספים על קדושת השם נורא עלילה וכו', קדושים וטהורים המה הרוגי המלכות, נשמתם בגנוי מרומים בעולם הזכות, עכ"ד קודשו.

(ב) והנה במלחמה זו הנקראת 'חרבות ברזל' נהרגו יהודים בידי הישמעאלים ימ"ש, הן מסיבת היותן יהודים, והן מחמת שניסו להציל יהודים אחרים, ועל כולן כתב הגה"צ רבי דוד שליט"א דהוי נחשבין מהרוגי מלכות, ודו"ק.

ב. (א) והנה מצינו ב"תורת חיים" (שם) בד"ה הרוגי שלטון אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתו, דכתב לבאר דכל העומד במחיצתו נכוה, כדאמרינן בפרק הספינה (עה.) שצדיק קטן נכוה מחופת צדיק הגדול ממנו, והיינו נמי הא דאמרינן (ברכות לד:) מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורין אין יכולין לעמוד, עיי"ש.

(ב) ועוד נראה להאיר בהא דאיתא בגמ' התם דיוסף בריה דר' יהושע חלש, אינגיד, והיינו דנפטר לבית עולמו, וכהא דמצינו בהא דכתיב (בראשית פרק כ"ה פסוק ח') "ויגוע וימת", ותרגם האונקלוס ואתנגיד ומית, עיי"ש. ולפי"ז יש לעיין בהא דאמר דשמע בשמים בזמן מיתתו דהרוגי מלכות אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתו, האם הוי בכלל "לא בשמים היא" או לאו.

(ג) ונראה לצדד בפשטות, דכיון דלעולם אין באמירה זו שום נפק"מ הילכתית, דכי תימא דהוי נפק"מ בגוונא דהיה רשע דקברינן ליה בקברי אבותיו. הא בלאו הכי איתא בגמ' בסנהדרין (מז.) דהנהרג בידי עכו"ם הוי מתכפר לו, [ועוד ראה בדברינו לקמן (הערה ג')] בשם תשובת חת"ס בזה, ואכמ"ל, עיי"ש. ולפיכך לא אמרינן

והכי הוא בהדיא בדברי התוס' (סנהדרין סא:) בד"ה רבא אמר, ואכמ"ל.

(ד) ונראה לבאר הטעם דמסרו נפשן שלא לשנות בכוס זכוית צבועה, היינו למאי דאיתא בגמ' בסנהדרין (עד.) דכי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן, לא שנו אלא שלא בשעת גזירת המלכות, אבל בשעת גזירת המלכות אפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור. כי אתא רבין אמר רבי יוחנן, אפילו שלא בשעת גזירת מלכות לא אמרו אלא בצינעא, אבל בפרהסיא אפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור, [ופירש"י שם, שלא ירגילו הגויים להמריך את הלבבות לכך, עכ"ל]. ושיילינן, מאי מצוה קלה. אמר רבא בר רב יצחק אמר רב, אפילו לשנויי ערקתא דמסאנא, [ופירש"י שם, שרוך הנעל, שאם דרך הנכרים לקשור כך, ודרך ישראל בענין אחר, כגון שיש צד יהדות בדבר, ודרך ישראל להיות צנועים, אפילו שינוי זה שאין כאן מצוה אלא מנהג בעלמא, יקדש את השם בפני חבריו ישראל, והאי פרהסיא מדבר בישראל, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר מהתם דעכו"ם הכופה את ישראל בפרהסיא אפילו לשנות את רצועת המנעל כדרך הנכרים, הוי מחוייב למסור את נפשו, ועפ"י נראה דהוא בנידון דידן, דהשר ביקש מפפוס ולוליינוס לשנות בכוס זכוית צבועה כמנהג הנכרים, ואפשר דהיה צד יהדות בדבר שלא לשנות בכוס זז, ולפיכך מסרו נפשן למיתה.

עקיבא וחבריו, משום הרוגי מלכות ותו לא, [ופירש"י שם, כלומר, הך מילתא לחודא הוא דהוי בהו שנהרגו על קידוש ה', ותו לא הוה בהו, עכ"ל], פשיטא, בלאו הכי נמי. אלא הרוגי לוד, [ופירש"י שם, לוליינוס ופפוס אחים שהרגם טוריינוס הרשע בלודקיא, כדאמרינן במסכת תענית (יח:) על ידי גזירה שנגזרה על ישראל להשמיד, על שנמצאת בת מלך הרוגה, וחשדו את ישראל עליה, ועמדו האחים הללו ואמרו, מה לכם על ישראל - אנו הרגנוה, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דהא דאמרינן דהרוגי מלכות אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן, מיירי בב' יהודים שמסרו נפשן כדי להציל את כלל ישראל.

ג) ואולם מאידך מצינו ב"תלמוד ירושלמי" (סנהדרין פרק ג' הלכה ה' - טז.) דאמרינן אם אמר עובד כוכבים לישראל לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה, חוץ מעבודת אלילים וגילוי עריות ושפיכות דמים, יעבור ואל יהרג. הדא דתימר, בינו לבין עצמו, אבל ברבים אפילו על מצוה קלה אל ישמע לו, כגון פפוס ולוליינוס אחיו שנתנו להן מים בכלי זכוית צבועה, [ופירש"י ה"קרבן העדה" שם, שהיה חוק להעמים לשנות מהן, ונתן השר לפפוס ולוליינוס לשנות מהן, ולא קיבלו מהן, ונהרגו על כך, לפי שהיה פרהסיא, עכ"ל], ולא קיבלו מהן, עיי"ש. והרי מבואר דפפוס ולוליינוס נהרגו מחמת שהיה חוק העמים לשנות בזכוית צבועה, ולא רצו לעשות כן,

בכהאי גוונא ד"לא בשמים היא. ועוד לבר מן דין, דאפילו אי משכחת לה נפק"מ הילכתית, מכל מקום נראה להוכיח מהגמ' בב"מ (נט:) דער כאן לא אמרינן ד"לא בשמים היא" דוקא בגוונא דהוי נגד מאי דנראה הלכה לחכמי הדור לא כן, ודו"ק.

ג. א) והנה נראה לבאר הטעם דהיה בזמן צד יהדות שלא לשנות בכוס זכוית צבועה, היינו למאי דאיתא בגמ' בניזיר (כט.) דדעת ריש לקיש דהא דמצי האב להדיר את בנו בניזיר, כדי לחנכו במצוות, עיי"ש. וראיתי בחי' המהר"ץ חיות בד"ה ואתי חינוך דרבנן, דכתב קשה לי קושיא חמורה מאד, הנה ידענו כח ענין החינוך, היינו למען שלא יהיו המצוות על האדם למשא אם החיוב יתחיל בפתע פתאום מיד שנעשה גדול, וקודם

ויאמרו ששמעו לו, עיי"ש. והרי מבואר בפשטות לדעת ה"ירושלמי" דהא דאמרין דפפוס ולוליינוס הוי בכלל הרוגי מלכות דאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן, היינו משום דרצו להעבירן בפרהסיא על דבר שהיה צד ביהדות שלא לעשותו.

ו) והשתא לפי"ז נמצא בפשטות דלעולם דין הרוגי מלכות שאין בריה יכולה לעמוד במחיצתן הוי רק בישראל שנהרג משום שמסר עצמו להציל את ישראל, או בישראל שמסר עצמו למיתה משום שרצו להעבירו על דבר שהיה בצד ביהדות שלא לעשותו, והטעם משום דקידשו שם שמים במיתתן לקיים מצוה או שלא לעבור עבירה, וכן נראה להוכיח מנוסח הסליחות דמבקשים 'עשה למען הרוגים ושרופים על יחוד קדושת שמך', והיינו דדוקא דנהרגו על יחוד קדושת

ח) ומצינו ב"שיירי קרבן" בד"ה כגון פפוס ולוליינוס אחיו שנתנו להן בכלי זכוכית צבועה וכו', דכתב דרש"י פירש (ב"ב י: - תענית יח:): שנגזר להשמיד ישראל על שנמצאה בת מלך הרוגה, וחשדו את ישראל עליה, ועמדו האחים הללו, ואמרו מה לכם על ישראל אנן הרגנוה, ולכאורה קשה הרי מפורש בשמעתין שנהרגו על שלא רצו לשתות מכלי זכוכית צבועה. ויש לומר, אם היו שומעין להם לשתות מכלי זכוכית צבועה, היו מניחין אותן, ודוחק. ולפיכך נראה עיקר כדאמרין בשמעתין, והא דאמרו (ב"ב שם) הרוגי לוד אין אדם יכול לעמוד במחיצתן, היינו שבצינעה היה, ולא היה חובה עליהם למסור עצמן, מיהו פשטא דלישנא משמע שהיה ברבים. ואפשר לומר, שלא רצה להעבירן על דת אלא למלאות רצונן, והם החמירו על עצמן שלא יטעו העם

הזמן יהיה חפשי מכל מצוות, לכן השכילו חכמינו ז"ל לחנך את הקטנים במצוות טרם שהגיעו לכלל חיוב מצוות, למען יקל עליהן גם אחר כך לקיימן, אחרי שעוד קודם הזמן היו מורגלין בהן.

ב) והנה עד כאן שייך חינוך רק באותן המצוות אשר מוטלין חובה על האדם, כגון מצות סוכה ולולב וכדומה, אבל ענין נדרים ונזירות אשר אינם חוב על האדם לנדור ולהזיר בגדלותו, [נ"א], וכמובא בשמעתין דהאב מצי אף להדיר את בנו בנדרים, ולא דוקא בנזירות], דהרי אדרבה אמרו (נדרים כב.) הנודר כאילו בנה במה, ורק המצוות התלויות בנדרים ונזירות כולם המה רק בתנאי אם הקדים להן הדיבור בנדר או בנזירות, וכיון שאין כאן מצוה המוטלת לחובה, היאך נופל ע"ז ענין חינוך, וכי יתכן שיחנך אותו בענין אשר לא יבוא לו בודאי בעת גדלותו, ואפשר שיעברו כל שנותיו ולא יתחייב במצוות התלויות בנזירות, וצ"ג. והנה ראיתי ב"שיטה מקובצת" בשמעתין דכתב לאתויי בשם הר"ר עזריאל ע"ז כדי לחנכו משום דנדרים הוי סייג לפרישות, עכ"ד. ושמא התעורר לתרץ בזה דמצות חינוך נופל כאן שירגיל עצמו במדת ההסתפקות בזמן גדלותו, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דהא דתקנו חז"ל מצות חינוך בנזירות, היינו כדי להרגיל את הקטן במדת ההסתפקות בזמן גדלותו.

ג) ועפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דאפשר דהא דאמרין דהיה בזמן צד יהדות שלא לשתות בכוס זכוכית צבועה, היינו משום הסתפקות במועט, ואין להקשות מהא דאיתא בגמ' במו"ק (כז.) דבראשונה היו משקין בבית האבל עשירים בזכוכית לבנה, ועניים בזכוכית צבועה, והיו עניים מתביישין, התקינו שיהו הכל משקין בזכוכית צבועה, מפני כבודן של עניים, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם רק עניים היה דרכן לשתות בכוסות מזכוכית צבועה, וא"כ היאך אפשר לומר דישאל לא היו שותין בכוסות מזכוכית צבועה משום הסתפקות במועט.

ד) ונראה לומר, דבזמן היתה עניות שאפילו בבית השר שבו בכוסות מזכוכית צבועה, וא"כ אפשר דהעניים היו שותין בכלי חרס וכלי אדמה, וישראל ראו באותו זמן לגזור על עצמן להסתפק במועט יותר ע"י שתיה בכלי חרס וכלי אדמה, וקצת זכר לדבר, מהא דאיתא בגמ' בחגיגה (ט:): אמר ליה אליהו לבר הי, מאי דכתיב "הנה צרפתיך ולא בכסף, בחרתיך בכור עוני", מלמד שחזר הקב"ה על כל מידות טובות ליתן לישראל, ולא מצא אלא עניות. אמר שמואל, היינו דאמרי אינשי, יאה עניותא ליהודאי כי ברזא סומקא לסוסיא חיורא, עיי"ש.

כלל ישראל, אינן בכלל הרוגי מלכות שאין בריה יכולה לעמוד במחיצתן, דהרי איתא בגמ' בב"ב (י:) דיוסף בר רבי יהושע אמר לאביו, שמעתי שהיו אומרים, הרוגי מלכות - אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן, ומוקמינן לה בהרוגי לוד, [נפירש"י שם, לוליינוס ופפוס אחים שהרגם טוריינוס הרשע בלודקיא, כדאמרין במסכת תענית (יח:) על ידי גזירה שנגזרה על ישראל להשמיד, על שנמצאת בת מלך הרוגה, וחשדו את ישראל עליה, ועמדו האחים הללו ואמרו, מה לכם על ישראל - אנו הרגנוה, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר בהדיא דאף אדם המוסר עצמו להצלת ישראל הוי בכלל הרוגי מלכות שאין בריה יכולה לעמוד במחיצתן, וצ"ע. [ועוד ראה בדברינו לקמן (ענף ד' אות ט') בדעת הרמב"ם בזה, ואכמ"ל].

ענף ב' - בענין מחלוקת רבותינו הפוסקים ז"ל האם מומר שנהרג ע"י עכו"ם הוי מתאבלין עליו או לאו

(א) ואולם שוב ראיתי בשו"ע (יו"ד סימן ש"מ סעיף ה') דכתב הרגיל לעשות עבירה, אין מתאבלין עליו, וכל שכן על מומר לעבודת כוכבים. ויש אומרים, שמומר שנהרג בידי עובד כוכבים מתאבלין. ויש אומרים, דאין מתאבלין, וכן עיקר, עכ"ל. ומצינו בש"ך (ס"ק ט') בד"ה ויש אומרים שמומר וכו', עד וכן עיקר, דכתב משמע דאף במומר שנהרג בידי עובד כוכבים עיקר דאין להתאבל עליו, וכן כתב ב"עטרת זהב" ויש אומרים דאין מתאבליים עליהם, וכן עיקר, עכ"ל. וצריך עיון שב"דרכי משה" (אות ב') לא הביא אלא הגהת אשר"י (פרק אלו מגלחין סימן נ"ט) וה"אור זרוע" (חלק ב') עמ' פ"ח) שכתבו דמתאבלין עליו, ולא הביא שום חולק. ולפי עניות דעתי נראה שאי

ה' דמיירי שמסרו נפשם של לעבוד עבודה זרה, ואף הנהרגים שלא לעבור עבירה הוי בכלל יחוד קדושת ה', ודו"ק.

(ז) ואלא דמאידיך נראה בפשטות דלעולם לא מצינו מקור להא ד'מרגלא בפומא דאינשי' דאדם הנהרג מחמת היותו יהודי, הוי בכלל הרוגי מלכות שאין בריה יכולה לעמוד במחיצתן, וכל שכן אם הוי ישראל מומר או ישראל המחלל את השבת בפרהסיא דאינו בכלל הרוגי מלכות שאין בריה יכולה לעמוד במחיצתן.

(ח) ואולם שוב ראיתי בשל"ה (שער האותיות אות א' הערה ס"ב) דכתב אלו הקדושים והטהורים מישראל, שמענים אותם כדי שידו על דבר, מה שיהיה היזק לישראל, והם סובלים העינויים אשר הם קשים ממוות, אע"פ שהוא בפרהסיא ונודע לרבים מישראל, אין מקום לברכה זו מתרי טעמי: (א) דמצות עשה ד"ונקדשתי" אינו אלא כשהגוי רוצה להעבירו על דת מדתי התורה או מדתי ישראל נהוגים, והוא רוצה להעבירו על הדת, והוא בפרהסיא, ע"ז קאי "ונקדשתי", אבל העינויים שהם אינם להעבירו על דת, רק כדי שיודה, אע"פ שקדוש יאמר לו, והוא מבני עליה, כמו פפוס ולוליינוס במסכת תענית (יח:), זה אינו בכלל "ונקדשתי". (ב) ועוד היאך יברך, אולי חס ושלום לא יעמוד בנסיון, דאמרו רבותינו ז"ל (כתובות לג:): אלמלא נגדו לחנניה מישאל ועזריה וכו', אבל מכל מקום שכר האיש הזה רב ועצום, וקדוש יאמר לו, ובהיכלו כבוד אומר כולו, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם אדם הנהרג כדי להציל את ישראל אינו בכלל הרוגי מלכות שאין בריה יכולה לעמוד במחיצתן.

(ט) ואלא דלכאורה תיקשי בדבריו בהא דכתב דפפוס ולוליינוס שמסרו נפשן להציל את

מהא דאיתא בגמ' בסנהדרין (שם) דאמר ליה רבא, מי קא מדמית נהרג מתוך רשעו למת מתוך רשעו, מת מתוך רשעו, כיון דכי אורחיה קמיית - לא הויא ליה כפרה, נהרג מתוך רשעו, כיון דלאו כי אורחיה מיית - הויא ליה כפרה. תדע, דכתיב "מזמור לאסף אלהים באו גוים בנחלתך, טמאו את היכל קדשך וגו', נתנו את נבלת עבדיך מאכל לעוף השמים, בשר חסידיך לחיתו ארץ". ושיילינן, מאי עבדיך, ומאי חסידיך. ומשנינן, לאו חסידיך - חסידיך ממש, עבדיך - הנך דמחייבי דינא דמעיקרא, וכיון דאיקטול - קרי להו עבדיך. אמר ליה אבבי, מי קא מדמית הרוגי מלכות להרוגי בית דין, הרוגי מלכות, כיון דשלא בדין קא מיקטלי - הויא להו כפרה, הרוגי בית דין כיון דבדין קא מיקטלי - לא הוי להו כפרה, עיי"ש.

(ד) והרי מבואר דלעולם לית מאן דפליג דמומר הנהרג בידי מלכות עכו"ם הו"ל כפרה, וכל מחלוקתן האם אף אדם הנהרג בידי בית דין, וכגון אנשי עיר הנדחת, האם הוי מתכפר להן בהריגתן או לאו, דלדעת רבא אף הנהרג בידי בית דין הוי מתכפר לו, והטעם דכיון שמת שלא כדרכו הוי הריגתו כפרתו, ולדעת אבבי הנהרג בידי בית דין אין מתכפר לו, והטעם דכיון שנהרג עפ"י דין תורה אין מתכפר לו בהריגתו.¹

(ה) ועוד נראה דהוי נפק"מ לדינא בגוונא דהרגוהו עכו"ם עפ"י דין, וכגון דמרד

אפשר לחלוק על זה, והוא שנראה לי שיצא להן כן מש"ס פרק נגמר הדין (מז. - מז.): דמומר שנהרג בידי עובד כוכבים, כיון דלא מיקטל כדן, הוי ליה מיתתו כפרה ומתאבלים עליו, עיי"ש. וכן מוכח מדברי הר"מ שהביא הרא"ש בפרק אלו מגלחין, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דסבר דאף דנקיט הרמ"א עיקר לדינא דמומר שנהרג בידי עובד כוכבים אין מתאבלין עליו, מכל מקום דעתו דהעיקר כמו שכתב ב"דרכי משה" דהוי מתאבלין עליו.

(ב) ונראה דאין להקשות בדברי הש"ך דמאי שייכא לומר דעיקר דעת הרמ"א כהא דכתב ב"דרכי משה" אף דבהגהותיו כתב לא כן. שהרי כבר מצינו בשו"ע (שם סימן שע"ו סעיף ד') דכתב ד"ש אומרים דמומר שנהרג [וכתב הש"ך (ס"ק ט"ו) שם, דוקא נהרג, אבל מת על מטתו - לא, וכן כתבתי לעיל (סימן ש"מ) דכשנהרג יש לו כפרה, עכ"ל] ביד עובדי כוכבים, בניו אומרים עליו קדיש, עכ"ל. והרי משמע בפשטות דכיון דמומר שנהרג ע"י עכו"ם הדין דבניו אומרים עליו קדיש, א"כ הוא הדין דמתאבלין עליו, ואף דהרמ"א לעיל כתב דהעיקר דמומר שנהרג בידי עכו"ם אין מתאבלין עליו, מכל מקום נראה דהדר ביה דהעיקר לדינא דהוי מתאבלין עליו, וצ"ע.

(ג) והנה מצינו במקור הדין דישראל מומר שנהרג ע"י עכו"ם הוי מתאבלין עליו,

ד. א) הנה נראה לומר דהא דאמר אבבי דכל הנהרג עפ"י דין תורה אין מתכפר בהריגתו, הני מילי בגוונא דלא התוודה קודם מותו, אבל אם התוודה קודם מותו, הוי מתכפר לו, תדע, דהרי איתא בגמ' לעיל (מג:) היה רחוק מבית הסקילה כעשר אמות, אומרים לו, התוודה, שכן דרך כל המומתין מתוודין, שכל המתוודה יש לו חלק לעולם הבא. שכן מצינו בעכ"פ, שאמר לו יהושע "בני שים נא כבוד לה' אלהי ישראל, ותן לו תודה. ויען עכן את יהושע ויאמר, אמנה אנכי חטאתי וכזאת וכזאת וגו'". ומנין שכיפר לו וידויו, שנאמר "ויאמר יהושע, מה עכרתנו, יעכרך ה' ביום הזה", ביום הזה אתה עכור, ואי אתה עכור לעולם הבא, עיי"ש. והרי מבואר דאף דעכן היה מהרוגי בית דין כיפר לו וידויו, ואע"ג דהיה ישראל מומר, שהרי דרשינן בגמ' התם (מד.) בהא דכתיב "וגם עברו את בריתי אשר צויתי אותם, גם לקחו מן החרם, גם גנבו, גם כחשו, גם שמו

בכליהם", אמר רבי אילעא משום רבי יהודה בר מספרתא, מלמד שעבר עכן על חמשה חומשי תורה, עיי"ש. וכיון דאמרינן דעכן עבר על כל התורה ודאי דהיה בכלל ישראל מומר, ואפילו הכי אמרינן דכיפר לו וידיו, שמע מינה.

(ב) ואלא דלכאורה תיקשי בדברי אבבי מאי שנא הנהרג בידי עכו"ם דהוי מתכפר לו מהנהרג ע"י בית דין דאין מתכפר לו, הרי כבר איתא בגמ' בסנהדרין (לז:): אמר רב יוסף, מיום שחרב בית המקדש אף על פי שבטלה סנהדרין, דין ארבע מיתות לא בטלו, מי שנתחייב סקילה או נופל מן הגג או חיה דורסתו, מי שנתחייב שריפה או נופל בדליקה או נחש מכישו, מי שנתחייב הריגה או נמסר למלכות או ליסטין באין עליו, מי שנתחייב חנק או טובע בנהר או מת בסרוני, עיי"ש. והרי מבואר דאף אדם הנהרג במיתה משונה בזמן הזה הוי מחמת דהתחייב במיתת בית דין, ואי הכי נימא דכיון שנהרג עפ"י דין תורה אין מתכפר לו בהריגתו.

(ג) ושוב ראיתי בשו"ת חתם סופר (חלק ב' - יו"ד סימן של"ג) דכתב דהובא לעירו איש קדוש הנהרג בידי עכו"ם, והיות כי זקני וראשי החברה קדישא היו בשוק, והנשארים אינן בקיאים במנהגי החברה קדישא, באו ושאלוני האם לקוברו בקברי אבותיו, או לייחד לו מקום בפני עצמו, כי שמעו אומרים דדין ד' מיתות לא בטלו, והמחוייב מיתת בית דין אין קוברין אותו בקברי אבותיו, וחיפשתי בספרי הראשונים והשלחן ערוך, ולא מצאתי מזה מאומה, מכל מקום אמרתי דאם היו כאן בעלי החברה קדישא לא הייתי מוחה במנהגם, אך מאיתי לא תצא הוראה כזאת, אלא יקברוהו בקברות אבותיו לפי כבודו הראוי לו.

(ד) ועוד נראה דאף דברי הני אינשי אין בהם ממש מאי דאמרן דדין ד' מיתות לא בטלו, רצונם לומר, דמי שנתחייב סייף נמסר למלכות, תינח אי הוה אמרינן דמי שנמסר למלכות מתחייב סייף, אז הייתי אומר כלל דכל מי שנהרג בידי גויים הוי מחייבי מיתות בית דין, ורבי עקיבא וחבריו והרוגי לוד מאי איכא למימר, אבל חז"ל נהרגו בדבריהם ואמרו מי שנתחייב סייף נמסר למלכות, אבל לא כל מי שנמסר למלכות נתחייב סייף, ומכל שכן הנהרג ע"י רוצח האורב לדם, וא"כ אוקמיה ליה בחזקת צדקות וכשרות, וקדוש יאמר לו.

(ה) ועוד נראה להביא ראיה ברורה מהגמ' בסנהדרין (מח). דשקיל וטרי מאי טעמא דאין מקריבין קדשי שמים של אנשי עיר הנדחת, הרי מכיון דאיטל הו"ל כפרה אפילו מת מתוך רשעו, כדכתיב "נתנו את נבלת עבדיך מאכל לעוף", אע"ג דהיו רשעים ומתו מתוך רשעם קרו להו עבדיך. ומשנינן, מת בידי עכו"ם דלא בדין מיטלי הו"ל כפרה אפילו מת מתוך רשעו, מה שאי"כ מת בבית דין של ישראל לא הו"ל כפרה עד שנתעכל הבשר, ואז מלקטין העצמות וקוברין אותם בקברות אבותם, עיי"ש. ונראה דמצינו ללמוד ב' דינים מסוגיא זו: (א) יש ללמוד דאי הוה מתכפר במיתה קודם דחזי צערי דקברי וקודם עיכול הבשר, היו קוברין אותן בקברי אבותם מיד, אלא דהנהרג ביד בית דין לית ליה כפרה אלא אחר עיכול הבשר, על כן נמסרו ב' בתי קברות לבית דין. (ב) ועוד יש ללמוד דהנהרג בידי עכו"ם נתכפר לו מיד טרם צערי דקברי, דהרי אותן שהיה מאכל לעוף שמים לא חזו צערי דקברי, וגם בטרם נתנו לעוף השמים כבר קרי להו עבדיך, שהרי אומר "נתנו נבלת עבדיך מאכל לעוף", שמע מינה מעתה שנקטלו קרי ליה מיד עבדיך ונתכפר להם, וא"כ ראוי ומחוייב לקוברן בקבר אבותיהם לפי כבודם.

(ו) ונראה לומר דהראשונים שהנהיגו כך לא דקדקו כל כך בדבר, משום שאז היה נוהגים ללקט עצמות אחר עיכול הבשר ולקוברם בקבר אבותיו, וכמה אנשים שמתו על מטתם ונקברו שלא במקומם, ואחר כך לקטו עצמותם, ועל כן לא הקפידו לדקדק כל כך, אבל עכשיו בטל מנהג ליקוט עצמות מבינינו לגמרי, על כן לא יאות להפסידו את קברו במקומו הראוי לו, והואיל והוא זכור לטוב יפסיד, ובכל זאת אני אומר, אילו לא שאלו את פי הייתי מניח להם מנהגם, אבל השתא דאתו לקדמאי, מאיתי לא תצא הוראה כי אם מה שנראה לעניות דעתי בזה, עיי"ש.

(ז) והרי חזינו דנשאל מרן החת"ס זצ"ל האם אדם שנהרג ע"י עכו"ם הוי נקבר בקברי אבותיו, או דלמא צריך לייחד לו מקום בפני עצמו, וכדין הרוגי בית דין דאין נקברין בקברי אבותן, ונראה להוסיף בביאור הספק בהקדם הא דאיתא בגמ' בסנהדרין (לז:): דאמר רבי שמעון בן שטח, אראה בנחמה אם לא ראיתי אחד שרץ אחר חבירו לחורבה, ורצתי אחריו, וראיתי סייף בידו ודמו מטפטף, והרוג מפרפר. ואמרתי לו, רשע, מי הרגו לזה או אני או אתה, אבל מה אעשה שאין דמך מסור בידי, שהרי אמרה תורה "על פי שנים עדים

במלכות, שהרי קי"ל (ב"ק קיג.) דינא דמלכותא דינא, דלדעת רבא דסבר דהא דמתכפר לו מחמת שמת שלא כדרכו, א"כ אף בגוונא דנהרג מחמת שמרד במלכות הוי מתכפר לו, ולדעת אב"י דסבר דהא דמתכפר לו מחמת שנהרג שלא עפ"י דין, אי הכי בגוונא דנהרג מחמת שמרד במלכות אין מתכפר לו.

(ו) ואולם מכל מקום נראה דלעולם הא ליכא לאתווי ראיא דאדם הנהרג מחמת היותו יהודי, הוי בכלל הרוגי מלכות שאין בריה יכולה לעמוד במחיצתו, שהרי עד כאן לא מוכח בשמעתין דסנהדרין רק דהוי מתכפר לו ע"י הריגתו, והרי הוא בן העולם הבא, והיינו דהוי זוכה להכנס לגן עדן, ואי נמי דהוי נפק"מ לקוברו בין צדיקים, אבל לעולם

יומת המת", היודע מחשבות יפרע מאותו האיש שהרג את חבריו. אמרו, לא זזו משם עד שבא נחש והכישו ומת. ומקשינן, והאי בר נחש הוא וכו'. אמרי, ההוא חטא אחריתי הוה ביה, דאמר מר, מי שנתחייב שתי מיתות בית דין נידון בחמורה, עיי"ש. והרי מבואר דאותו רוצח נידון במיתה ע"י נחש דהוי שריפה, ואף דהרוצח הוי מיתתו בחנק, מכל מקום כיון דעבר עבירה נוספת דמיתתו בשריפה, לפיכך הוי נידון בחמורה בשריפה, ולפי"ז אפילו אם תימצא לומר דהנהרג ע"י עכו"ם נתכפר לו עונו, אכתי אמאי לא ניוש שמה נתכפר לו עוון אחר דיש בידו, ויש לפלפל.

(ח) וע"ז כתב החת"ס מתחילה דלאו כל הנהרג בידי עכו"ם הוי חשיב דנהרג מהשמים כדין הרוגי בית דין, ואדרבה יש לנו להעמידו בחזקת כשרות, ושוב כתב החת"ס לאתווי משמעתא דסנהדרין (שם) דאפילו ברשע הנהרג בידי עכו"ם הוי מתכפר לו קודם קבורה, ולאפוקי הרוגי בית דין דאין מתכפר להן רק לאחר עיכול בשר בלבד.

(ט) [ואגב אבוא האיר דלעולם הא ליכא לאתווי ראיא דהרוגי בית מתכפרין עוונותיהן במיתתן, מהא דאיתא בגמ' בסנהדרין (קז.) אמר דוד לפני הקב"ה, בשעה שהם עוסקין בארבע מיתות בית דין פוסקין ממשנתן ואומרים לי, דוד הבא על אשת איש מיתתו במה. אמרתי להם, הבא על אשת איש מיתתו בחנק, ויש לו חלק לעולם הבא, אבל המלכין פני חבריו ברבים אין לו חלק לעולם הבא, עיי"ש. והרי מבואר דהרוגי בית דין יש להן חלק לעולם הבא. דשמה יש לדחות בפשיטות ד'עולם הבא' יש בו גן עדן וגהינום, ואי הכי אפשר דהמכוון דהוי זוכה להכנס לגהינום כמשפט רשעים, ואחר כך זוכה להכנס לגן עדן, ולאפוקי מלכין פני חבריו ברבים דאף אין מכניסין אותו לגהינום, ואמנם מצינו דפעמים לשון 'עולם הבא' המכוון לגן עדן, וכמובא בדברינו לקמן (ענף ג') אות ג') בשם הר"ן בענין עיר הנדחת דיש להן חלק לעולם הבא, ויש לפלפל].

(י) ונראה לבאר בפשטות דהא לא תיקשי מאי שנא הרוגי בית דין מהרוגי עכו"ם דאין מתכפר להן רק אחר עיכול בשר בלבד. שהרי כבר אמר אב"י בטעמא דמילתא כיון שהנהרג בידי בית דין הוי מקבל עונשו עפ"י דין תורה, לפיכך אין מתכפר לו בהריגתו, מה שאי"כ בנהרג בידי עכו"ם אף דהוי רשע דעונשו במיתה, מכל מקום כיון דאי אפשר להורגו עפ"י תורה, שהרי אין עדים והתראה במיתתו, ואף אינו נהרג רק ע"י סנהדרין בלבד, ונמצא דהו"ל כנהרג בחנם, ולפיכך הוי מתכפר לו בהריגתו.

(יא) ואלא דאכתי לכאורה צריך ביאור בדברי החת"ס בהא דכתב בשילהי תשובתו ד'אילו לא שאלו את פי הייתי מניח להם מנהגם', והיינו דאם היו קוברין את האדם שנהרג ע"י עכו"ם שלא בקברי אבותיו היה מניחן, והרי למאי דברירא ליה דהנהרג ע"י עכו"ם נתכפרו עוונותיו, א"כ כל שקוברו שלא בקברי אבותיו הוי כהוצאת לעז על המנוח.

(יב) ושוב מצאתי בשו"ת חתם סופר (אהע"ז חלק ב' סימן קל"ב) דכתב במה שכתב שציווה לקבור ההרוגים במקום מיוחד שלא עם שארי קברים, יפה עשה, וכן נוהגים מטעם שכתב מעלתו דדין ד' מיתות לא בטלו, ונוהגים עמהם כהרוגי בית דין שיש להם קברות בפני עצמן, עיי"ש. והרי מבואר דחזר להורות דאין לקבור הנהרג ע"י עכו"ם במקום שאר קברים, ואין לומר דבאמת דעתו דיש לקוברו במקום שאר קברים, ורק כיון דהיה להן מנהג שלא לקוברו במקום שאר קברים לא מחה בידן, וכמו שכתב החת"ס בעצמו דבמקום מנהג אינו מוחה בידן. שהרי החת"ס כתב לו יפה עשה, וכן נוהגים, משמע דהכי דעתו לדינא, וכבר ראיתי בשו"ת קול מבשר (חלק א' סימן א') דכבר כתב להעיר בדברי החת"ס כן, וצ"ע.

עצמן. וע"ז כתב החת"ס לאתויי ראה משמעתא דסנהדרין (שם) דהנהרג בידי עכו"ם הוי מתכפר לו מיד, ולאפוקי הרוגי בית דין דאין מתכפר להן רק עד דנתעכל הבשר, וא"כ הוי פשוט דהנהרג בידי עכו"ם יש לקוברו בקברי אבותיו, ואי נימא דהנהרג בידי עכו"ם הוי בכלל הרוגי מלכות דאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן, אי הכי הו"ל לחת"ס לחזק תשובתו דהנהרג בידי עכו"ם לאו רק דנתכפרו עוונותיו, אלא הוי בכלל הרוגי בית דין דאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן, ואי הכי פשוט דיש לקוברו בקברי אבותיו, ואם משכחת לה לדון האם מותר לקוברו בקברי אבותיו, היינו רק מצד הא דמצינו בשו"ע (יו"ד סימן שס"ב סעיף ה') דכתב דאין קוברין צדיק וכשר ובינוני, אצל חסיד מופלג, עכ"ל. ועפ"ז יש לדון האם הנהרג ע"י עכו"ם הוי חשיב בכלל צדיק מופלג דאין קוברין שאר אנשים אצלו או לאו, ויש לפלפל.

ענף ג' - בדין האם אפיקורס הנהרג ע"י עכו"ם הוי מיתתו מכפרת לו או לאו

א) והנה נראה בפשטות דלעולם לאו פסיקא מילתא דכל הנהרג בידי עכו"ם הוי מתכפר לו בהריגתו, והוא למאי דמצינו בחי' המהר"ץ חיות (סנהדרין שם) בד"ה ואמאי, והא דתנן, אנשי עיר הנדחת אין להם חלק לעולם הבא, דכתב כן היא גירסת רש"י והרמב"ם, אבל הר"ן (מזו). בד"ה והוינן בה, מחק גירסא זו מכח קושיית התוס' כאן, וראה ב"מורה נבוכים" (חלק ג' פרק מ"ח) שכתב דמיתת אנשי עיר הנדחת אינה מיתת עונש, רק מיתת כפירה משום שעשו ביד רמה שכס אחד למרוד נגד התורה, עיי"ש. ובכהאי גוונא של מורדים אלו כמו כל

הא מנלן למימר דהוי מעלתו כמעלת הרוגי מלכות שאין בריה יכולה לעמוד במחיצתן כלל ועיקר. ועוד שהרי כיון דלדעת רבא דסבר דמומר הנהרג בידי עכו"ם הוי מתכפר לו מחמת שמת שלא כדרכו, א"כ נמצא לפי"ז דכל הנהרג שלא כדרכו הו"ל כפרה, ולא דוקא בנהרג ע"י עכו"ם.

ז) וכן נראה מהא דמצינו בשו"ת חתם סופר (חלק ב' - יו"ד סימן של"ג) דכתב לאתויי דברי הגמ' בסנהדרין (מח). דשקיל וטרי מאי טעמא דאין מקריבין קדשי שמים של אנשי עיר הנדחת, הרי מכיון דאיקטל הו"ל כפרה אפילו מת מתוך רשעו, כדכתיב "נתנו את נבלת עבדיך מאכל לעוף", אע"ג דהיו רשעים ומתו מתוך רשעם קרו להו עבדיך. ומשנינן, מת בידי עכו"ם דלא בדין מיקטלי הו"ל כפרה אפילו מת מתוך רשעו, מה שא"כ מת בבית דין של ישראל לא הו"ל כפרה עד שנתעכל הבשר, ואז מלקטין העצמות וקוברין אותם בקברות אבותם, עיי"ש. וכתב החת"ס דנראה דמצינו ללמוד מסוגיא זו, דהנהרג בידי עכו"ם נתכפר לו מיד טרם צערי דקברי, דהרי אותן שהיה מאכל לעוף שמים לא חזו צערי דקברי, וגם בטרם נתנו לעוף השמים כבר קרי להו עבדיך, שהרי אומר "נתנו נבלת עבדיך מאכל לעוף", שמע מינה מעתה שנקטלו קרי ליה מיד עבדיך ונתכפר להם, וא"כ ראוי ומחוייב לקוברן בקבר אבותיהם לפי כבודם, עכ"ד. והרי מבואר מדבריו בפשטות דסבר דהנהרג בידי עכו"ם הוי מתכפרין לו עוונותיו בלבד, אבל לעולם אין הוא בכלל הרוגי מלכות דאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן.

ח) תדע, שהרי מצינו דהחת"ס (שם) נשאל האם הנהרג ע"י עכו"ם אין לקוברו בקברי אבותיו, כיון דד' מיתות לא בטלו, והוי בכלל הרוגי בית דין דהיו נקברין בפני

מלקטין את העצמות, וטעמא משום דלאו כי אורחיה מיית, וכל שכן הרוגי מלכות דהוי שלא כדין. וטעמא דמתני' דהיו בה קדשים שימותו, בשלא קבלו עליהם את הדין, ובכחאי גוונא אין המיתה כדרכה מכפרת למומר ופורק עול ופורש מדרכי ציבור, וכל אותן הידועין שאין להם חלק לעולם הבא, והא דאמרין הכא במת מתוך רשעו דלא הויא ליה כפרה, לאו בכל המתים מחמת עבירה שבהם אמרו, אלא באנשי עיר הנדחת שהן מומרים לעבודת אלילים שהן בכלל אותן שאין להם חלק לעולם הבא, אבל שאר חייבי מיתות בית דין וכריתות יש להם חלק לעולם הבא, דמיתה מכפרת להן, עיי"ש.

(ד) והרי חזינן מדבריו דאף דלא גריס דאנשי עיר הנדחת אין להם חלק לעולם הבא, ולעולם אנשי עיר הנדחת יש להם חלק לעולם הבא, מכל מקום מודי דהני מילי דוקא היכא שקבלו את דינם ועשו תשובה הראויה, ונמצא דלעולם לא פליגי רבותינו הראשונים ז"ל רק בגירסא דמתניתין בלבד, אבל לא בעצם הדין דאנשי עיר הנדחת יש להם חלק לעולם הבא רק היכא שקבלו את דינם ועשו תשובה הראויה, ואפשר דפליגי רק האם בעינן תשובה לצורך הכפרה או לאו, דדעת התוס' דהוי מתכפר להן אף בלא תשובה, ודעת הר"ן דאינו מתכפר להן בלא תשובה, וצע"ק.

(ה) ואולם מכל מקום חזינן בדברי המהר"ן חיות הללו דנחלקו רבותינו הראשונים ז"ל האם כופרים ומורדים הוי מיתתן מכפרת להן או לאו, דדעת התוס' והר"ן דכופרים ומורדים הוי מיתתן מכפרת להן, וטעמא משום דמיתת אנשי עיר הנדחת הוי מיתה בתורת עונשין, ודעת הרמב"ם דכופרים ומורדים אין מיתתן מכפרת להן, וטעמא

המנויין בדברי הרמב"ם (פרק ג' מהלכות תשובה הלכה ו') דאין להם חלק לעולם הבא, רק בעונש של שאר חייבי מיתות קיימא לן כיון דאיקטול הו"ל כפרה, אבל לא ככופרים ומורדים, עיי"ש.

(ב) ולכאורה תיקשי בהא דמשמע מדבריו דרבותינו הראשונים התוס' והר"ן ז"ל פליגי אהרדי בדין אנשי עיר הנדחת, שהרי התוס' בסוגיין בד"ה ואמאי, כיון דמיקטיל הוה להו כפרה, הקשו מהא דתנן בחלק (לקמן קיא:) אנשי עיר הנדחת אין להם חלק לעולם הבא. ויש לומר, דהני מילי דלא איקטול, אבל אם דנו אותם והרגום, יש להם חלק לעולם הבא, עכ"ד. והרי מבואר מדבריהם דהא דאמרין דאנשי עיר הנדחת אין להן חלק לעולם הבא, הני מילי אם לא קבלו את עונשן בידי בית דין, אבל אם קבלו את עונשן בידי בית דין, שפיר יש להן חלק לעולם הבא.

(ג) ומאידך מצינו בחי' הר"ן (שם) דכתב דאיכא למידק אשמעתין, היכי פשיטא לן דכיון דאיקטול הויא להו כפרה, והתנן, אנשי עיר הנדחת אין להם חלק לעולם הבא, שנאמר "יצאו אנשים בני בליעל מקרבך". וכי תימא, דהתם מיירי בשלא קבלו עליהם את דינם. לא משמע, דסתמא קתני, בין קבלו בין לא קבלו. לפיכך נראה דלא גרסינן התם אין להם חלק לעולם הבא, אלא הכי גרסינן, אנשי עיר, שנאמר "יצאו אנשים בני בליעל", ואינה נעשית עיר הנדחת וכו', ומפרש דיני עיר הנדחת, שבסדר המשנה נקיט לישנא דקרא, והדר מפרש הדינין, וכיון שכן אפשר שנאמר שאנשי עיר הנדחת יש להם חלק לעולם הבא, היכא שקבלו את דינם ועשו תשובה הראויה, כענין שאמרו בסמוך דנהרג מתוך רשעו הו"ל כפרה לאחר מיתה וקבורה, או לאחר עיכול הבשר, וכדתנן, נתעכל הבשר

וכמבואר בדבריו לקמן (אות ל' הערה ר"א) בהדיא כן, ונפק"מ לדינא דאף דנהרגו בידי עכו"ם אין מיתתן מכפרת עליהן.

(ח) ושוב חושבני דשמא יש לחלק בין בני 'עדות המזרח' היוצאין ביד הרמב"ם דסבר דאפיקורס הנהרג בידי עכו"ם דאין מיתתו מכפרת לו, לבין 'עדות אשכנז' היוצאין ביד התוס' דסברי דאפיקורס הנהרג בידי עכו"ם הוי מיתתו מכפרת לו, וצ"ע.

ענף ד' - מביא דברי ה"משנה הלכות" בדין אדם הנהרג ע"י גויים מחמת היותו יהודי

(א) ועוד לבר מן דין, הנה מצינו בספר "שערי תשובה" (שער ד' אות כ') דכתב רבינו יונה ז"ל דמה שאמרו רבותינו ז"ל (יומא פו.) דכל מי שיש בידו חילול השם, תשובה ויום הכפורים ויסורים תולין, ומיתה ממרקת, לפי שהמיתה ממרקת כל חטא אשר התשובה מועילה, ואם נהרג והתוודה לפני מותו, מעת שנפלה עליו אימת מוות - יש לו כפרה, ונחשב ההורג כשופך דם נקי וחסיד, שנאמר "בשר חסידיך לחיתו ארץ", ואמרו רבותינו ז"ל (מדרש תהלים פרק ע"ט) כי זה נאמר גם על הרשעים שבהם, שנאמר עליהם (ירמיה פרק ה' פסוק ח') "סוסים מיוזנים משכים היו", כי נחשבו כחסידים לפי שנעשה בהם הדין, כמו שכתוב "ונקלה אחיך לעיניך", כיון שלקה הרי הוא כאחיו, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דאף הנהרג ע"י עכו"ם דאמרינן דנתכפרו עוונותיו, הני מילי דוקא בהתוודה קודם מותו, אבל אם לא התוודה קודם מותו לא נתכפר לו.

(ב) ונראה להוכיח כדעת רבינו יונה ז"ל דישאל הנהרג בידי עכו"ם אין מתכפר לו רק בתשובה, שהרי דרשינן בגמ' בסנהדרין (מו.) בהא דכתיב "נתנו את נבלת

משום דמיתת אנשי עיר הנדחת הוי מחמת שעשו ביד רמה למרוד נגד התורה.

(ו) ואלא דאכתי פש גבן לדון לברר האם ישנן יהודים בזמן הזה המוגדרים בתורת כופרים ומורדים, ונפק"מ לדינא לדעת הרמב"ם דאין מיתתן בידי עכו"ם מכפרת עליהן. ושוב ראיתי ב'פסקי תשובות' (או"ח סימן נ"ה אות כ"א) דכתב דהחילונים שאבותיהם כבר פרשו מדרכי ציבור, ונתגדלו ללא תורה ומצוות, אם כי ראוי שלא לצרפם למנין, מכל מקום כתבו רבים מגדולי הדורות ללמד זכות לקרבם ולצרפם במקום צורך, ובפרט כשבאים לבית הכנסת על מנת להתפלל ולומר קדיש וכדומה, ואפילו המה מחללים שבת בפרהסיא, ויודעים שהתורה אסרה לחלל שבת, אבל אינם יודעים חומר איסור חילול שבת.

(ז) ואולם אין הדברים אמורים אלא באותן יהודים דיש בקרבם אמונה בסיסית בבורא עולם, ומתייחסים בכבוד לדת ומלין בניהם ונוהגין בגיטין וקידושין, ויש להם ידיעה בסיסית במשמעות התפילה והקדיש, ולאפוקי אותם הלועגים על שומרי תורה מחמת כפירתם במציאות ה' יתברך או בתורת משה, ואותם שאינם מלין את בניהם או את עצמם מתוך זלזול בבריתו של אברהם אבינו ע"ה, והנשואים בזנות או עם נכרית מתוך חוסר התחשבות בדת משה וישראל, וכל שכן הרפורמים והקונסרבטיבים המסלפים את התורה ומסורת ישראל, כל אלו והדומה להם אין אפשרות לצרפן למנין כלל ועיקר, וכששומעים מהם ברכה או קדיש אפילו בעת לוית קרוביהם או בעת אזכרה אין לענות אחריהם 'אמן', וגם עצם שהותם בבית הכנסת בעת התפילה אינה רצויה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם ישנן יהודים המוגדרים בתורת אפיקורסים בזמן הזה,

עכ"ל], וכתוב "ארפא משובתיכם", [ופירש"י שם, משמע מכאן ואילך, כבעל מום שנתרפא, שמקצת שמו עליו, עכ"ל]. לא קשיא, כאן מאהבה, [ופירש"י שם, השב מאהבה נעקר עונו מתחילתו, עכ"ל], כאן מיראה. רב יהודה רמי, כתיב "שובו בנים שובבים, ארפא משובתיכם", [ופירש"י שם, אלמא בעלי תשובה קרוין בנים, עכ"ל], וכתוב "כי אנכי בעלתי בכם, ולקחתי אתכם אחד מעיר, ושנים ממשפחה", [ופירש"י שם, אלמא עבדים מיקרו, עכ"ל]. לא קשיא, כאן מאהבה או מיראה,^ה [ופירש"י שם, קרוין בנים, עכ"ל], כאן על ידי יסורים,^ו [ופירש"י שם, שלא שבו עד שנתיסרו ביסורין, קרוין עבדים, עכ"ל], עיי"ש.

(ד) ועוד איתא בגמ' בימא (פו:) דאמר ריש לקיש, גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות, שנאמר "שובה ישראל עד ה' אלהיך, כי כשלת בעוונך", [ופירש"י שם, עוונך יחשב כמכשול שהיא שגגה, עכ"ל], הא עון מזיד הוא, וקא קרי ליה מכשול.

עבדיך מאכל לעוף השמים", דמיירי ברשע הנהרג ביד עכו"ם דהוי מתכפרין לו עוונותיו, ואי נימא דהנהרג בידי עכו"ם הוי מתכפר לו אף בלא עשיית תשובה, אי הכי לכאורה תיקשי מאי שייכא לקוראו בשם 'עבדיך' כלל ועיקר, הרי עד כאן לא אמרין דנתכפרו עוונותיו בלבד, אבל לעולם לא היה עובד ה' בחייו, והיינו קיום מצוות ה'. ונראה דעל כרחין לומר, דמיירי דוקא בגוונא דעשה תשובה קודם הריגתו, ולפיכך הוי חשיב נמי בכלל 'עבדיך'.

ג) ואלא דשוב חושבני לצדד, דלעולם הא לא פסיקא מילתא דהעושה תשובה קודם הריגתו הוי חשיב בכלל עבדיך, והוא למאי דנראה בפשטות דאדם הנהרג בידי עכו"ם הוי עושה תשובה מיראה ולא מאהבה, וכבר מצינו בגמ' בימא (פו.) דרבי חמא ברבי חנינא רמי, כתיב "שובו בנים שובבים", דמעיכרא שובבים אתם, [ופירש"י שם, כשתעשו תשובה, מעלה עליכם כאילו תחילת החטא על ידי נערות ושטות ושובבות,

ה. א) הנה נראה להאיר מהא דאיתא בגמ' בקידושין (לו.) תניא, "בנים אתם לה' אלהיכם", בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים, אתם קרויים בנים, אין אתם נוהגים מנהג בנים, אין אתם קרויים בנים, דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר, בין כך ובין כך אתם קרויים בנים, שנאמר "בנים סכלים המה", ואומר "בנים לא אמן בם", ואומר "זרע מרעים בנים משחיתים", ואומר "והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם, יאמר להם בני אל חי". ושיילין, מאי ואומר. ומשנינן, וכי תימא, סכלי הוא דמיקרי בני, [ופירש"י שם, כשאין בהם אלא שטות הוא דמיקרו בנים, אבל כשהם רשעים דלית בהו הימנותא לא מקרו בנים, עכ"ל], כי לית בהו הימנותיהו לא מיקרו בני, תא שמע, ואומר "בנים לא אמן בם". וכי תימא, כי לית בהו הימנותא הוא דמיקרו בנים, כי פלחו לעבודת כוכבים לא מיקרו בנים, תא שמע, ואומר "זרע מרעים בנים משחיתים". וכי תימא, בנים משחיתים הוא דמיקרו, בני מעליא לא מיקרו, [ופירש"י שם, עוד לעולם, עכ"ל], תא שמע, [ופירש"י שם, דהדרי מקרו בני אל חי ע"י תשובה, עכ"ל], ואומר "והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם, יאמר להם בני אל חי", עיי"ש.

ב) והרי חזינן דפליגי תנאי האם ישראל קרוין בנים בזמן שאין עושין רצונו של מקום או לאו, ולפי"ז נראה דלדעת רב יהודה דסבר דהעושה תשובה אינן קרוין בנים, היינו משום דאזיל בשיטת רבי יהודה דסבר דבזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום אינן קרוין בנים, דקא משמע לן דאפילו בזמן שעושין תשובה מיראה אינן קרוין בנים, ורק בעושה תשובה מאהבה הוי קרוין בנים, מה שאי"כ לדעת רבי מאיר דסבר דאפילו ישראל אין עושין רצונו של מקום הרי הן קרוין בנים, א"כ כל שכן בעושה תשובה מיראה דהרי הן קרוין בנים, ואע"ג דאף לדעת רב מאיר אינן נקראין בנים מעולין רק בגוונא דעושין תשובה, מכל מקום הא לא משמע בדעת רב יהודה דמיירי בבנים מעולין אלא בבנים גרידא, ויש לפלפל.

(ו.) אמר רב אשי, חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, עיי"ש. ואי הכי כיון דבזמן עשיית התשובה גמר בדעתו לקיים את כל המצוות, הוי כאילו עשאן, ושפיר הוי חשיב בכלל 'עבדיך', ויש לפלפל.

ענף ה' - מביא דברי ה"משנה הלכות" בדין אדם הנהרג ע"י גויים מחמת היותו יהודי

(א) והנה שוב ראיתי בשו"ת משנה הלכות (חלק ט"ז סימן קכ"א) דכתב למרן הגר"י זילברשטיין שליט"א בדבר ישראל מומר שנהרג ע"י טיל סקאד שהשליכו עליו הגויים, האם הדין דמתאבלין עליו או לאו, וכתב הגר"י שליט"א לאתוויי הא דאיתא בגמ' סנהדרין (מז.) דאמר רבא, נהרג מתוך רשעו, כיון דלאו כי אורחיה מיית, הויא ליה כפרה. ואמר ליה אביי, הרוגי מלכות כיון שלא בדין קא קטלי הויא להו כפרה, [ופירש"י שם, הרוגי מלכות הני דעובדי כוכבים, עכ"ל]. ומצינו דנחלקו רבותינו ה"לבוש" והש"ך (יו"ד סימן ש"מ) במומר שנהרג ע"י גויים האם מתאבלין עליו, וא"כ הכא נמי האי נהרג ע"י הסקאדים עכ"פ לשיטות אלו אכתי בעי כפרה, עכ"ד.

(ב) וכתב בעל ה"משנה הלכות" דנראה לפי עניות דעתי דיש לחלק בין מומר שנהרג ע"י גויים דלאו מהמלכות מחמת שגגב או גזל או משום חשבונותיו שהיו לו, דאז בעינן שע"י סבלו שסבל מהגויים בהריגתו, שלא מן הדין ושלא בצדק, ובמיתה משונה, נתכפרו לו עוונותיו, או דאמרינן דעכ"פ הרהר תשובה ברגע האחרון, וכעין זה מצינו בשו"ת מהר"ם שיק דכתב בדברי מרן החת"ס האם מותר לחלל שבת עבור אדם שהוא מחלל שבת,

איני, והאמר ריש לקיש, גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכויות, שנאמר "ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם, הוא יחיה", [ופירש"י שם, על כל מה שעשה, ואף על העבירות, עכ"ל]. לא קשיא, כאן מאהבה, כאן מיראה, עיי"ש.

(ה) והרי חזינן דפליגי אמוראי בחילוק בין העושה תשובה מאהבה לבין העושה תשובה מיראה, דלדעת רבי חמא ברבי חנינא העושה תשובה מאהבה הוי נעקר עונו מתחילה, כאילו מעולם לא עשה עוונות כלל ועיקר, אבל העושה תשובה מיראה הוי נעקר עונו מכאן ואילך, והיינו מזמן עשיית התשובה, ולדעת ריש לקיש העושה תשובה מאהבה הוי זדונות נעשות לו כזכויות, אבל העושה תשובה מיראה הוי זדונות נעשות לו כשגגות.

(ו) ועפ"י לכאורה תיקשי היאך אמרינן דהנהרג בידי עכו"ם הוי חשיב בכלל עבדו של הקב"ה, הרי כיון דהנהרג בידי עכו"ם אינו עושה תשובה רק מיראה, א"כ נמצא דלדעת רבי חמא בר חנינא אין נעקר עונו רק מכאן ואילך, ולדעת ריש לקיש הוי זדונות נעשות לו כשגגות בלבד.

(ז) ואלא על כרחין לומר, דהא אמרינן דרשע הנהרג בידי עכו"ם הוי חשיב בכלל עבדיך, היינו דוקא אליבא דרב יהודה דאמר דהעושין תשובה רק ע"י יסורין הוי קרויין עבדים ולא בנים, ואי הכי כיון דרשע הנהרג בידי עכו"ם הוי עושה תשובה מיראה, א"כ שפיר הוי חשיב בכלל 'עבדיו' של הקב"ה.

(ח) ואלא דאכתי תיקשי לכאורה מאי שייכא למימר דהעושה תשובה מיראה הוי חשיב בכלל 'עבדיו' של הקב"ה, הרי עד כאן לא זכה לעבוד את הקב"ה קודם הריגתו. ושמא יש לבאר למאי דאיתא בגמ' בברכות

לכאן ותלמודו בידו. ושמעתי שהיו אומרים, הרוגי מלכות אין אדם יכול לעמוד במחיצתו. ושיילינן, מאן ניהו, אילימא רבי עקיבא וחבריו, משום הרוגי מלכות ותו לא. אלא הרוגי לוד וכו', עיי"ש.

(ו) ומצינו ב"אגרת השמד" (מאמר קידוש ה') דכתב רבינו הרמב"ם דהמין השלישי במדרגת הנהרגים על קדושת השם והאנוסים באונס השמד. דע, כי בכל מקום שאמרו בו חכמינו ז"ל 'יהרג ואל יעבור', אם יהרג - כבר קידש את ה', ואם היה בעשרה מישראל - כבר קידש את השם ברכים, כמו חנניה מישאל ועזריה ודניאל ועשרה הרוגי מלכות, ושבעת בני חנה, ושאר ישראל הנהרגים על קדושת ה', הרחמן ינקום נקמת דמיהם בקרוב, ובעדם נאמר "אספו לי חסידי", ואמרו חז"ל (שיר השירים רבה פרק ב' פסוק ז') "השבעתי אתכם בנות ירושלים", השבעתי בדורות של שמד, "בצבאות", שעשו לי צביוני ועשיתי צביונם, "או באילות השדה", ששפכו דמם עלי כדם צבי ואיל, ועליהם הוא אומר, "כי עליך הורגנו כל היום", ואיש שיזכהו האל לעלות במעלה עליונה כזאת, כלומר, שנהרג על קידוש ה', אפילו היו עוונותיו כמו ירבעם בן נבט וחבריו, הוא בן העולם הבא, ואפילו לא היה תלמיד חכם, וכך אמרו ע"ה (פסחים ג.) מקום שהרוגי מלכות עומדין, אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתו, כגון רבי עקיבא וחבריו, וכל שכן דאיכא תורה ומעשים טובים, אלא הרוגי לוד, עיי"ש.

(ז) והנה חזינן בדברי הרמב"ם דכתב למנות את רבי עקיבא וחבריו ותלמידי חכמים, וגם מי שאינו לא זה ולא זה, אלא רשע כירבעם בן נבט וחבריו, אפילו הכי אין בריה יכול לעמוד במחיצתו, ולא זכר ולא פקד דין של הרהור תשובה, ולפי עניות דעתי פשוט

דכל משומד אפילו בעת צרה הוא מהרהר בתשובה, ועכ"פ ניזל בתר רובא, ונראה דזוהי דעת ה"לבוש" והש"ך דידן.

(ג) ועוד מצינו בשו"ת מהרי"ל (סימן ע"ב אות ג') דכתב דמה שכתבת בהני דנהרגו מתוך רשעתו דמיקרי קדוש וחסיד, אין הכי נמי קרא נמי כתיב "נתנו נבלת עבדיך", ומוקמינן בהני דנהרגין מתוך רשעו, וראה ב"אור זרוע" (הלכות אבילות סימן תכ"ח) דכתב הא למדת דבין לאביי ובין לרבא מת מתוך רשעו לא הוי כפרה, נהרג מתוך רשעו בידי עכו"ם הויא ליה כפרה, כי פליגי בהרוגי בית דין, דלאביי לא הוי כפרה, ולרבא הויא להו כפרה, עיי"ש. והנה פשוט דכל הני ראשונים ז"ל לא כתבו כלום מהרהור תשובה, אלא מדין נהרג ע"י עכו"ם או ישראל, דהא גופיה שנהרג ע"י עכו"ם מכפרת.

(ד) ומיהו לפי עניות דעתי לדידן אי"ז תלוי במחלוקת ה"לבוש" והש"ך ודעימיה, אלא יש כאן חילוק בין הרוגי מלכות להרוגי גויים ואינם מלכות, או אפילו הרוגי מלכות אלא שלא נהרגו מחמת שהם יהודים אלא שנהרגו על רשעתם, או על אחד מהרשעיות שעשו, כגון שגנבו וכיוצא בזה, או בשביל ממון, וע"ז נחלקו האם צריך הרהור תשובה או סגי בצער שנהרג, וכמו שמצינו ב"לבוש" (שם סימן ש"מ סעיף ה') דכתב דיש אומרים שאם נהרג ביד גויים מתאבלין עליו, שחזקה שהרהור תשובה, אבל היכא שנהרג ע"י מלכות משום שהוא יהודי, ולא בשביל איזה חטא שיש עליו, זה ענין אחר, שהוא גדר של קידוש ה', וכל שנתקדש שם שמים על ידו, זה בעצמו הוא הכפרה בעצמה.

(ח) ודין זה נובע מהא דאיתא בגמ' בפסחים (ג.) דרב יוסף חלש ואיתנגיד, כי הדר, אמר, שמעתי שהיו אומרים, אשרי מי שבא

מהגויים, נראה לפי עניות דעתי דהוי גדר אחר, ולא בגדר של הרוגי עכו"ם אלא מהרוגי עכו"ם, משום שהם בני ישראל, ואף במלחמה האחרונה שנהרגו יותר מששת מיליון קדושים מאחינו בני ישראל, אפילו שלא כל אחד הלך למסור עצמו, אבל כיון שנהרגו כחלק מכלל ישראל, ואותו רשע שפך חמתו על כל נפש מישראל, ולכן בסתם ידוע ומפורסם שכל הרוגי הנאצים קדושים קרינן להו, ואין פוצה פה ומצפצף חס ושלום, א"כ מי שמת תחת יד הרשעים ועל ידם וכיוצא בזה, הרי הם כולם קדושים, ובכלל הגמ' בפסחים שם, עיי"ש.

ענף ו' - כותב לדון בדברי רבותינו הראשונים ז"ל בדין אדם הנהרג ע"י גויים מחמת היותו יהודי

(א) והנה לכאורה קשיא לן בדברי המהרי"ל (סימן ע"ב אות ג') בהא דכתב דהאנשים דנהרגו מתוך רשעתן הוי מיקרי קדוש וחסיד, וכדכתיב בקרא "נתנו נבלת עבדיך", ומוקמינן בהני דנהרגין מתוך רשען, עכ"ד. ומשמע דרצונו לומר, דרשעים הנהרגין ע"י גויים הוי בכלל הרוגי מלכות דאין בריה יכולה לעמוד במחיצתן, ואי הכי תיקשי דהרי עד כאן לא חזינן בשמעתין דסנהדרין דרשעים הנהרגין בידי הגויים דהוי מתכפר להן עוונן, אבל לעולם הא לא מצינו דהוי נקראין קדושים וחסידים דאין בריה יכולה לעמוד במחיצתן. ושמא יש לדחות, דלעולם אף דקראן בשם קדושים וחסידים, מכל מקום אין כוונתו דהוי חשיב שמתו על קידוש ה', אלא רצונו לומר דנתכפר עוונן מחמת הריגתן, והו"ל כקדושים וחסידים, ודו"ק.

(ב) ועוד לכאורה קשיא לן בדברי ה"מנורה" הלכות" בהא דכתב להוכיח מהרמב"ם דסבר דאפילו רשע כירבעם בן נבט וחבריו,

דעל קידוש ה' מיירי בכל יהודי שנהרג במלחמה כזו, והגוים זרקו הסקאדים להרוג יהודים בארץ ישראל משום שהם יהודים, והיהודים אינם בורחים שיש בידם לברוח, ונהרגים משום שהם יהודים, הרי זה בכלל מקדש ה', שמת ע"י מלכות של עכו"ם משום שהוא יהודי, ואפילו שהוא מן הכת של ירבעם בן נבט וחבריו, מכל מקום הוא בכלל עולם הבא, ואי"ז ענין שנהרג מגויים והוא עומד ברשעו שהביא הלבוש ז"ל, כך נראה לפי עניות דעתי.

(ח) ועוד מצאתי חילוק זה מפורש בדברי המהר"ח אור זרוע (סימן י"ד) שחלק על מורינו הרב שמריה בן רבי חיים ז"ל שהורה שאין להתאבל על הקדושים שנהרגו ע"י גויים, ולבסוף כתב שוב מצאתי בספר ה"מקצועות" דכתב דמי שנהרג על יחוד ה' ועל קידוש ה' ברוך הוא, בין בשעת שמד בין שלא בשעת השמד, כגון דאמרי ליה פלח לעבודה זרה, ואי לא קטילנא לך, ומסר את עצמו למיתה ונהרג או נצלב או נשרף על יחוד ה', כיון שקידש את ה' בנפשו ובגופו, כל ישראל חייבין להתאבל עליו ולקרוע ולהספידו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ואשתו לא תנשא עולמית משום כבוד שמים ומשום כבודו, עכ"ל. הרי מבואר מדבריו דלעולם ישנן ב' דינים בנהרגין ע"י הגויים: (א) אדם הנהרג ע"י גויים מתוך רשעו, ומשום דלאו כי אורחיה מת הו"ל כפרה, והוי תלי בפלוגתא אביי ורבא הנזכר לעיל. (ב) אדם הנהרג על קידוש ה' משום דהוא יהודי, הרי זה קדוש יאמר לו.

(ט) ולפיכך נראה לעניות דעתי דהאי גברא שנהרג מהסקאדים שהגויים שלחו על בני ישראל, ואין להן נפק"מ אם יפול על שומרי התורה ומצוות או במקום אחר, א"כ הם על הכלל כולו יצאו, ואם נפל הסקאד

כאן לא חשיב בכלל מקדש שם שמים רק במוסר נפשו למיתה שלא לעבור בג' עבירות החמורות, ואי נמי בשעת גזירת מלכות, או אפילו שלא בשעת גזירת מלכות בפרהסיא, אבל לעולם לא מיירי אף באדם הנהרג מחמת יהדותו כלל ועיקר.

(ה) וכן נראה מדברי הרמב"ם דכתב למנות את חנניה מישאל ועזריה ודניאל ועשרה הרוגי מלכות, ושבעת בני חנה, והרי כולהו מסרו נפשיהו על קדושת ה' שלא לעבור על רצון ה', והיינו דחנניה משאל ועזריה מסרו נפשן שלא להשתחוות לצלם, וכהא דאיתא בגמ' בכתובות (לג): דאמר רב, אילמלי נגדו לחנניה מישאל ועזריה פלחו לצלמא, עיי"ש. וכן הוא בעשרה הרוגי מלכות דנהרגו משום גזירת מלכות שלא לעסוק בתורה ולא לסמוך את החכמים, וכהא דאיתא בגמ' בברכות (סא). דתנו רבנן, פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה, בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהילות ברבים ועוסק בתורה וכו', בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה וכו', עיי"ש. והכי איתא נמי בגמ' בסנהדרין (יד). דפעם אחת גזרה מלכות הרשעה גזירה על ישראל שכל הסומך יהרג וכו', מה עשה יהודה בן בבא, הלך וישב לו בין שני הרים גדולים וכו', אמרו, לא זזו משם עד שנעצו בו שלש מאות לונביאות של ברזל ועשאוהו ככברה, עיי"ש. ואף חנה ושבעת בניה מסרו נפשן שלא לעבוד עבודה זרה, וכהא דאיתא בגמ' בגיטין (נז): דרב יהודה אמר, זו אשה ושבעה בניה, אתיוהו קמא לקמיה דקיסר, אמרו ליה, פלח לעבודת כוכבים. אמר להו, כתוב בתורה "אנכי ה' אלהיך", אפקוהו וקטלוהו וכו', [וראה בחי' הגריי"ז החדשים (סימן ס"א) דהמכוון לחנה ושבעת בניה, ואכמ"ל].

אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתו, ולא זכר דין של הרהור תשובה, ולעניות דעתי כל יהודי שנהרג במלחמה כזו דהגוים זרקו הסקאדים, הרי הוי בכלל מקדש ה' שמת ע"י מלכות של עכו"ם, ואפילו שהוא מהכת של ירבעם בן נבט וחבריו, עכ"ד. והרי נראה בפשטות מדברי הרמב"ם דלא מיירי בישראל הנהרג ע"י עכו"ם מחמת היותו יהודי כלל ועיקר, אלא מיירי דוקא בגוונא שמסר על עצמו על קיום מצוה.

(ג) תדע, שהרי הרמב"ם כתב דכל מקום שאמרו בו חכמינו ז"ל 'יהרג ואל יעבור', אם יהרג - כבר קידש את ה', ואם היה בעשרה מישראל - כבר קידש את השם ברבים, כמו חנניה מישאל ועזריה ודניאל ועשרה הרוגי מלכות, ושבעת בני חנה, ושאר ישראל הנהרגים על קדושת ה', הרחמן ינקום נקמת דמיהם בקרוב, ואיש שיזכרו האל לעלות במעלה עליונה כזאת, כלומר, שנהרג על קידוש ה', אפילו היו עוונותיו כמו ירבעם בן נבט וחבריו, הוא בן העולם הבא, ואפילו לא היה תלמיד חכם, וכך אמרו ע"ה (פסחים נ). מקום שהרוגי מלכות עומדין, אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן, כגון רבי עקיבא וחבריו, וכל שכן דאיכא תורה ומעשים טובים, אלא הרוגי לוד, עכ"ד.

(ד) והרי חזינן בראשית דברי הרמב"ם דמיירי בהדיא בהני אנשים דמסרו נפשו בהא דהורו חכמים דיהרג ובל יעבור, וכגון (יומא עד). עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים. ואי נמי בשעת גזירת המלכות אפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור, ואפילו שלא בשעת גזירת מלכות לא אמרו אלא בצינעא, אבל בפרהסיא אפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור, והיינו ערקתא דמסאנא, עיי"ש. ונמצא דכל שמסרו נפשן משום דברים הללו הוי חשיבי בכלל מקדשי שם שמים, ושמע מינה דעד

השם הגדול הזה, שנאמר "ונקדשתי בתוך בני ישראל", ומוזהרין שלא לחללו, שנאמר "ולא תחללו את שם קדשי", כיצד, כשיעמוד עובד כוכבים ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה או יהרגנו, יעבור ואל יהרג, שנאמר במצוות "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם", "וחי בהם" - ולא שימות בהם. במה דברים אמורים, בשאר מצוות חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכת דמים, אבל שלש עבירות אלו, אם יאמר לו עבור על אחת מהן או תהרג, יהרג ואל יעבור. במה דברים אמורים, בזמן שהעובד כוכבים מתכווין להנאת עצמו, כגון שאנסו לבנות לו ביתו בשבת וכו', אבל אם נתכווין להעבירו על המצוות בלבד, אם היה בינו לבין עצמו, ואין שם עשרה מישראל - יעבור ואל יהרג, ואם אנסו להעבירו בעשרה מישראל - יהרג ואל יעבור, ואפילו לא נתכווין להעבירו אלא על מצוה משאר מצוות בלבד. וכל הדברים האלו שלא בשעת הגזירה, אבל בשעת הגזירה, והוא שיעמוד מלך רשע כנבוכדנצר וחביריו ויגזור גזירה על ישראל לבטל דתם או מצוה מן המצוות - יהרג ואל יעבור, אפילו על אחת משאר מצוות, בין נאנס בתוך עשרה, בין נאנס בינו לבין עובדי כוכבים, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו בהדיא דכל מצות קידוש ה' הוי דוקא בגוונא שהעכו"ם רוצה לכפותו לעבור עבירה.

(ט) והנה אגב אבוא העיר בהא דמצינו ב"אגרת השמד" דכתב דכך אמרו ע"ה (פסחים נ). מקום שהרוגי מלכות עומדין, אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן, כגון רבי עקיבא וחבריו, וכל שכן דאיכא תורה ומעשים טובים, אלא הרוגי לוד, עכ"ד. ובפשטות הוה מצינן למימר בדעתו דסבר דאדם שנהרג בידי גויים מחמת שהציל ישראל הוי חשיב בכלל הרוגי מלכות שאין

(ו) ועפי"ז נראה לומר דמה שסיים הרמב"ם דאיש שיזכהו האל לעלות במעלה עליונה כזאת, כלומר, שנהרג על קידוש ה', אפילו היו עוונותיו כמו ירבעם בן נבט וחבריו, הוא בן העולם הבא, עכ"ד. דנראה דמיירי ברשע שנתעורר למסור עצמו למיתה על מנת שלא לעבור עבירה, וכהא דמצינו ב"בראשית רבה" (תולדות פרשה ס"ה סימן כ"ב) דדרשינן בהא דכתיב "וירח את ריח בגדיו, ויברכהו", כגון יוסף משיתא, ויקום איש צרורות, עיי"ש.

(ז) ועוד הרי מצינו בדברי הרמב"ם דכתב לאתויי הא דאיתא ב"שיר השירים רבה" (פרשה ב') בהא דכתיב "השבעתי אתכם בנות ירושלים", במה השביען. דרבנן אמרי, השביען בדורו של שמד, בצבאות שעשו צביוני בעולם, ושעשיתי צביוני בהן. "או באילות השדה", ששופכין דמן על קדושת שמי כדם הצבי ודם האיל, הדא הוא דכתיב "כי עליך הורגנו כל היום", אמר רבי חייא בר אבא, אם יאמר לי אדם, תן נפשך על קדושת שמו של הקב"ה, אני נותן, ובלבד שיהרגוני מיד, אבל בדורו של שמד איני יכול לסבול, ומה היו עושים בדורו של שמד, היו מביאין כדוריות של ברזל ומלבנין אותן באש ונותנין אותן תחת שיחיהן, ומשיאין נפשותם מהן, ומביאין קרטיות של קנים ונותנין אותן תחת ציפורנן, ומשיאין נפשותיהם מהם, עיי"ש. והרי מבואר דמיירי דמסרו נפשן על קדושת ה' בדורו של שמד, והיינו שהגויים רצו להעבירן על דת, ונמצא לפי"ז דלעולם אין ראייה מדעת הרמב"ם דסבר דאדם הנהרג מחמת היותו יהודי, הו"ל בכלל הרוגי מלכות דאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן.

(ח) וכן נראה בהדיא מדברי הרמב"ם (פרק ה' מהלכות יסודי התורה הלכה א' - ג') דכתב דכל בית ישראל מצווין על קדוש

דכתיב (תהילים פרק ע"ט פסוק ב') "נתנו את נבלת עבדיך מאכל לעוף השמים, בשר חסידך לחיתו ארץ", ופירש"י בד"ה בשר חסידך, והלא רשעים היו, אלא משקבלו פורענותם הרי הם חסידים, וכן הוא אומר "ונקלה אחיך", כיון שלקה אחיך הוא, כן מפורש באגדה, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דרשע שנהרג ע"י הגויים הוא חשיב חסיד, והא ודאי דלא מיירי שמסרו נפשן על קיום מצוה, שהרי האי פירקא מיירי בשעת חורבן הבית שהיו רשעים, ונהרגו ע"י הגויים מחמת יהדותן.

(ב) ואלא דאכתי יש לדון בהא דפירש"י דרשע המקבל פורענותו הוא חשיב חסיד, האם המכוון דהוי זוכה להכנס לגן עדן בלא דין ובלא דיין, אבל אכתי אינו בכלל הרוגי מלכות דאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן, או דלמא לעולם הוא חשיב אף בכלל הרוגי מלכות דאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן.

(ג) ונראה לצדד בפשיטות דלעולם לא הוי חשיב בכלל הרוגי מלכות דאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן, שהרי רש"י פירש דכיון דקיבל פורענותו נתכפר לו, ולפי"ז נראה בפשטות דלא מיירי דוקא רק בישראל הנהרג ע"י המלכות, אלא הוא הדין אפילו קיבל פורענותו בשאר מיני פורעניות הבאות לעולם, וכהא דאיתא בגמ' בכריתות (כח:): אמר רב יוסף, בריך רחמנא דשקליה ליששכר איש כפר ברקאי למטרפסיה, עיי"ש. ומשמע בפשטות דכיון דיששכר איש כפר ברקאי קיבל גמולו נתכפר לו, והא ליכא למאן דאמר דהמקבל עונשו בעולם הזה הוי בכלל הני אינשי דאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן, וצ"ע.

(ד) ועוד לבר מן דין, הנה מצינו בחי' ה"קובץ שיעורים" דהובא בהקדמה

כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן, שהרי כך פירש"י (תענית יח:): בד"ה הרוגי לוד, לוליינוס ופפוס אחים שהרגם טוריינוס הרשע בלודקיא על ידי גזירה שנגזרה על ישראל להשמיד, על שנמצאת בת מלך הרוגה, וחשדו את ישראל עליה, ועמדו האחים הללו ואמרו, מה לכם על ישראל - אנו הרגנוה, עיי"ש.

(י) ואולם נראה לדחות בפשטות דאפשר דדעת הרמב"ם לפרש כהא דאיתא ב"תלמוד ירושלמי" (סנהדרין פרק ג' הלכה ה' - טז.) דאמרין אם אמר עובד כוכבים לישראל לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה, חוץ מעבודת אלילים וגילוי עריות ושפיכות דמים, יעבור ואל ייהרג. הדא דתימר, בינו לבין עצמו, אבל ברבים אפילו על מצוה קלה אל ישמע לו, כגון פפוס ולוליינוס אחיו שנתנו להן מים בכלי זכוכית צבועה, נפירש ה"קרבן העדה" שם, שהיה חוק להעמים לשתות מהן, ונתן השר לפפוס ולוליינוס לשתות מהן, ולא קיבלו מהן, ונהרגו על כך, לפי שהיה פרהסיא, עכ"ל, ולא קיבלו מהן, עיי"ש. והרי מבואר דפפוס ולוליינוס נהרגו מחמת שהיה חוק העמים לשתות בזכוכית צבועה, ולא רצו לעשות כן, ונמצא לפי"ז דדוקא בגוונא דרצו להעבירן על דת הוי חשיב בכלל הרוגי מלכות דאין כל בריה לעמוד במחיצתן, אבל אדם שנהרג בידי עכו"ם מחמת שהציל ישראל, אף דקדוש יאמר לו, מכל מקום אי"ז בכלל הרוגי מלכות דאין כל בריה לעמוד במחיצתן, וזה פשוט.

ענף ז' - כותב לדון בדברי רבותינו הראשונים ז"ל בדין אדם הנהרג ע"י גויים מחמת היותו יהודי

(א) והנה שוב הראני חכ"א שיחי' בהא

אלחנן זצ"ל לבנו לברך את ברכת קידוש ה', עיי"ש. ולפי"ז הוי קצת תימה שהרב אלחנן זצ"ל לא הזכיר בדבריו האחרונים לשומעי לקחו דהרי הם מקיימין מצות קידוש שם ה' במיתתן, ולא הזהירין על הברכה, וצ"ע.

ענף ח' - כותב לדון במונת דברי ה"זוהר הקדוש" דכתב דבהיכל הרביעי נמצאין כל קטולי דשאר עמין עובדי עכו"ם

(א) ואולם שוב ראיתי ב"זוהר הקדוש" (חלק א' עמ' לח:) דכתב ועאל בהיכלא רביעאה ותמן כל אינון אבלי ציון וירושלם וכל אינון קטולי דשאר עמין עובדי עכו"ם וכו', כד נחית נחתין עמיה כמה נהורין וזיוין מנהרין לכל אינון היכלין, ואסוותא ונהורא לכל אינון קטולין ובני מרעין ומכאובין דסבילו עמיה דמשיח, וכדין פורפירא לביש, ותמן חקיקין ורשימין כל אינון קטולי דשאר עמין עובדי עכו"ם בההוא פורפירא, וסליק ההוא פורפירא לעילא, ואתחקק תמן גו פורפירא עלאה דמלכא, וקודשא בריך הוא זמין לאלבשא ההוא פורפירא ולמידן עמין, דכתיב "דין בגויים מלא גויות", עכ"ד. והרי מבואר בפשטות מדבריו דכל היהודים שנהרגו ע"י הגויים נמצאין ב'היכל הרביעי' בשמים, ומשמע דמיירי דנהרגו מחמת יהדותם.

(ב) ואלא דאכתי יש לברר האם ה'היכל הרביעי' הוי חשיב המקום דעליו נאמר בתלמוד דהרוגי מלכות אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן לאו. ונראה לעניות דעתי לומר בפשטות דלמאי דחזינן בדברי ה"זוהר הקדוש" דכתב ד'היכל הרביעי' נמצאין כל אינון אבלי ציון וירושלם, וכל אינון קטולי דשאר עמין עובדי עכו"ם, עכ"ל. א"כ משמע ד'היכל הרביעי' לא נמצאין רק הרוגי שאר

דהגה"צ הרב אלחנן וסרמן זצ"ל נהרג בשואה ע"י הגויים, וקודם מותו אמר לבני חבורתו: במרומים מסתמא מחשיבים אותנו לצדיקים, כי נבחרנו לכפר בגופותינו על כלל ישראל, אי לזאת אנו צריכים לשוב לה' בתשובה שלימה וכו', שלא תעלה ברעיונינו איזו שהיא מחשבת פסול - חס ושלום, שהיא כפיגול ופוסלת את הקרבן, אנו מקיימים עתה את המצוה הכי גדולה "באש הצתה, ובאש אתה עתיד לבנותה", האש היוקדת את גופותינו, היא האש שתחזור ותקים מחדש את בית ישראל, עכ"ד קודשו, עיי"ש. והרי משמע בפשטות דהרב אלחנן זצ"ל סבר דמיתתו ומיתת בני חבורתו לא הוי לצורך כפרת עצמו, אלא הוי לצורך כפרת כלל ישראל, ועיי"ז הקב"ה יחיש את הגאולה, שהרי בית המקדש נשרף באש, ועתיד לבנותו באש, והיינו מיתת ישראל בשריפה.

(ג) והנה חזינן בדעתו דלעולם אין מיתתן ע"י עכו"ם הוי חשיב דנהרגין על קדושת ה', שהרי כל הריגתן לאו משום דלמדו תורה וכדומה, אלא רק משום היותן יהודים, ואם הוי חשיבי כמתים על קידוש ה', א"כ ודאי שהיה הרב אלחנן זצ"ל אומר להן כן, ובפרט שהיה לו להזהירן על הברכה ד'ברוך המקדש שמו ברבים'.

(ד) ועוד נראה מהא דאמר רב אלחנן זצ"ל דעליהן לחזור בתשובה שלימה קודם מיתתן, א"כ שמעינן מינה דסבר דנהרג ע"י עכו"ם אין הכפרה נעשית רק ע"י תשובה, והכי מצינו בהדיא בספר "שערי תשובה" לרבינו יונה (שער ד' אות כ') דכתב דאם נהרג והתוודה לפני מותו, מעת שנפלה עליו אימת מוות - יש לו כפרה, עיי"ש.

(ז) ואולם שוב הראוני בשו"ת ממעמקים (חלק ב' עמ' כ"ח) דכתב דבזמן שנלקח הרב אלחנן זצ"ל להריגה עם בנו, הורה הרב

עליון אשר אין דבר מפסיק בינו לבינם, והוא מה שדקדק לומר "ומכנסי בד" לשון הכנסה, בד הוא בחינת האחדות, לאלה אמר "על בשרו", פירוש, אין דבר מפסיק בינם לבין ה' וכו', עיי"ש. והרי חזינן מדבריו בביאור דברי ה"זוהר הקדוש" דמיירי באנשים שהם ישראל אשר הם עם לבדד ישכון שלא יחפצו לשתף שם שמים ודבר אחר, ומייחדים שמו יתברך, ושמע מינה דהאנשים דמקומן ב'היכל הרביעי' מיירי דוקא באנשים יראי שמים שלא יחפצו לשתף שם שמים ודבר אחר, ולאפוקי דאנשים דאינן יראי שמים דאין הן בכלל דברי ה"זוהר הקדוש" אף דנהרגו בידי אומות העולם.

ה) והשתא למאי דנתבאר בדברינו לעיל (אות ב') לצדד ד'היכל הרביעי' לא הוי המקום דעליו נאמר בתלמוד דהרוגי מלכות אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתו, שהרי מבואר ב"זוהר הקדוש" דבאותו היכל יהיו אף האנשים שסבלו צרות וכאבים עם המשיח, ולפי"ז נראה לצדד דיש לחלק בין אדם שנהרג ע"י אומות העולם מחמת שלא רצה לעבור על דת, או מחמת שמסר עצמו להצלת ישראל, דהוי חשיב מהרוגי מלכות אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתו, מה שאי"כ אדם ירא שמים שנהרג ע"י אומות העולם הוי מקומו ב'היכל הרביעי' עם שאר האנשים שסבלו צרות וכאבים עם המשיח, ודו"ק.

ו) ואולם שוב הראוני בספר "לימודי אצילות" (ל:): דכתב הרב חיים ויטאל דדע כשנהרג אדם מישראל ע"י אומות העולם, אע"פ שאינו צדיק, כיון שקיבל עונשו בזה שנהרג בלא משפט, מיד בא אורפניא"ל ולוקח נשמתו, ותיכף מעורר יוחציפרי"ן לקראתו, ולוקח הנשמה מיד אורפניאל ומכניסה בפתח שהוא ממונה עליו,

עמין, אלא נמצאין אף כל אבילי ציון וירושלם, וכן הוא בהמשך דברי ה"זוהר הקדוש" דכתב דכד נחית נחתין עמיה כמה נהורין וזיוין, מנהרין לכל אינן היכלין, ואסוותא ונהורא לכל אינן קטולין, ובני מרעין ומכאובין דסבילו עמיה דמשיח, עכ"ל. והרי משמע דכולל עם ההרוגים אף את האנשים שסבלו צרות וכאבים עם המשיח, וא"כ ממילא חושבני דה'היכל הרביעי' לא הוי המקום דעליו נאמר בתלמוד דהרוגי מלכות אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתו, שהרי חזינן דאף אנשים שלא נהרגו מחמת יהדותן הוי מקומן ב'היכל הרביעי' בצוותא עם הנהרגים מחמת יהדותן, וצ"ע בזה.

ג) ועוד לבר מן דין, הנה מצינו בדברי ה"זוהר הקדוש" (שם) דכתב כדין פורפירא לביש, ותמן חקיקין ורשימין כל אינן קטולי דשאר עמין עכו"ם בההוא פורפירא וכו', וקודשא בריך הוא זמין לאלבשא ההוא פורפירא ולמידן עמין, עכ"ל. ורצונו לומר, שלעתיד לבוא הקב"ה ילבש מלבוש שעליו חקוקין כל הנהרגין ע"י העכו"ם, וידון אותן.

ד) והנה מצינו ב"אור החיים" (ויקרא פרק ו' פסוק ב') בהא דכתיב "מדו בד", דכתב יתבאר על דרך אומרים ז"ל כי כל נפש שהורגים האומות מישראל על קידוש שמו יתברך, הקב"ה רושם מדמו צורת הנהרג ההוא במלבוש, ואותו ילבוש יום נקם בלבו, והוא אומרו מדו אשר בו אותם שהם בד, שהם ישראל אשר הם עם לבדד ישכון ושורשה בד, גם ירמוז אל האחדות שהם נהרגים על אשר לא יחפצו לשתף שם שמים ודבר אחר, ומייחדים שמו יתברך, ואומרו "ומכנסי בד", ירמוז למה שהרגו האומות מהאנשים הנגשים אל ה' המכניסים אמונת ה' ואחדותו בלב ישראל, והם הם יקרי אל

דנתבאר בדברינו דאפשר דה'היכל הרביעי' אינו בכלל המקום שעליו נאמר דאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן, מכל מקום ארווח לן דלעולם אף מחללי שבת בפרהסיא הוי מקומן ב'היכל הרביעי' בשמים, אי לאו דנימא דעד כאן לא כתב המהרח"ו זצ"ל 'אע"פ שאינו צדיק', ולאפוקי אדם רשע דאינו בכללו, וצ"ע. [ועוד ראה בקובץ "ישורון" (עמ' תשמ"ח) מהרה"ג הרב מנחם אדלר שליט"א באורך בזה, ואכמ"ל].

וחוקק נשמתו ומה שאירע בה בפורפירא דמלכא, ונקרא בגד תכלת, ואחר כך מבהיק יותר, ונקרא נור דלוק, ולעתיד לבוא יתלבש הקב"ה לבוש אדום זה וינקום דם עבדיו השפוך, ונשמה זו הואיל ונחקקה בפורפירא, בו נזדככה ומתגדלת, אע"פ שאין בה מעשים טובים, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דמיירי ה"זוהר הקדוש" בכל אדם שנהרג בידי אומות העולם, ומשמע בפשטות דהוא הדין דהוי מקומו ב'היכל הרביעי' בשמים, ואע"ג



הרב אוריאל כהן

האם מותר בשבת להסיר מסטיק שנדבק לבגד

בבגד ולכך ס"ל לראשונים רבים דמותר לנער מן האבק כיון שהוא מונח בין נקבי הבגד ולא בעצמותו, ועכ"פ רש"י ס"ל כיון שהוא נראה כבלוע בבגד חייב, ומשא"כ בטיט ע"י כיסכוס אינו מוציא את הבלוע אא"כ מכסכו עם מים, וזו כונת רש"י דלא הוי מלבן גמור כיון שאין נותן שם מים לא יצא הבלוע ממנו.

ועכ"פ משמע מלשוננו שטעם האיסור מדרבנן משום דמחזי כמלבן, ונראה דהיינו דפעולת הכיסכוס היא דרך המכבסים ולכך מחזי כמלבן, ומשא"כ כשמכסכו מבפנים. אך בשו"ע הרב כתב (בסי"ז) שטעם ההיתר "שאז אין הדבר ניכר כל כך שמעביר את הטיט שיהא נראה כמלבן", וצ"ב א"כ איך הותר לקנחו בציפורן, הא התם מנכר שמעביר הטיט. ואפשר דההיתר בציפורן הוא מטעם אחר, כלומר דאח"כ דכיסכוס מבפנים אינו מופקע לגמרי מדרך המכבסים כיון דס"ס עושה בדרך כיסכוס, ומ"מ שרי כיון דאין ניכר שמעביר הטיט, אבל בציפורן אף שניכר, מ"מ הותר מטעם אחר, משום דאין זה דרך המכבסים כלל.

ובדברי רש"י כן משמע מלשון רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה נתי"ב ח"ג דף פד ע"ד) שכתב טיט שעל בגדו מסכסכו מבפנים בידיו בלא מים ואין מסכסכו מבחוץ דנראה כמלבן שכך עושין כשמלבנים עם מים פי' שאם היה במים מלבן ממש הוי כן פשוט בשבת. וכ"ה לשון

שבת (קמא.) אמר רב כהנא: טיט שעל גבי בגדו - מכסכו מבפנים ואין מכסכו מבחוץ. מיתיבי: טיט שעל גבי מנעלו - מגררו בגב סכין, ושעל בגדו - מגררו בצפורן, ובלבד שלא יכסכו. מאי לאו - שלא יכסכו כלל! - לא, שלא יכסכו מבחוץ, אלא מבפנים. ופרש"י מכסכו - משפשפו. מבפנים - דלא מוכחא מילתא לאיתחזויי כמלבן, ומלבן ממש לא הוי, דאין נותן שם מים. כסכו - דמי למכסו.

הנה ברש"י מבואר דליכא איסורא דאורייתא כיון דעושה בלא מים, והעיר בגליון ש"ס דגבי נייעור מן העפר ס"ל לרש"י דחייב אף שהוא בלי מים. תירץ השער הציון (ס"ק מ"א) דהתם מצחצח הבגד על ידי זה והוא תיקונו, מה שאין כן כאן שאינו רק שמסיר הטיט, ורושם הלכלוך עדיין נשאר עליו, והדרך להעבירו על ידי מים. אך אכתי צ"ב דמה בכך דעדיין נשאר רושם לכולך, והא קי"ל דשרייתו זהו כיבוסו אע"ג דעדיין מחוסר נקיון רב. ועיין בשו"ת דובב מישרים (ח"א סימן ס"א) דכתב לתמוה על עיקר ההיתר של כיסכוס טיט "דנהי דבטיט דבוק בבגדו נשאר עדיין רושם, מ"מ הלא אהני מעשיו שנתלבן הרבה, וע"י כסכוסו איננו מאוס כ"כ כמו מקודם שהיה עליו רפש וטיט, וכיון דלשיטת רש"י גם בלא מים חשיב מלבן, א"כ גם בכה"ג מדוע לא יחשוב כמלבן כיון דמ"מ פעל בליבונו שאינו מאוס כל כך".

ונראה דכבר ביארנו כמה פעמים דדין כיבוס היינו להוציא את הבלוע

סודר מותר, וקשה א"כ למה בס"ז אסור עכ"פ מבחון, וע"כ דס"ז בכלי פשתן דמתלבן במהרה כמ"ש במ"ק י"ח וערש"י שם, וע"כ חלוק וסודר אינן של פשתן. (ואף לב"י דכתב שטעמו משום שהוא גורס דסודר אסור, ומפרש דכל בגד פשתן בכלל סודר וכתניתא דשרי התם היינו בגד שאינו של פשתן, א"ש, דס"ס בפשתן אסור הכיסכוס בכל גווני).

ובשו"ע סעיף ז' כתב טיט שעל בגדו משפשו מבפנים דלא מוכחא מלתא לאתחזויי כמלבן, אבל לא בחוץ דדמי למלבן ומגררו יד בצפורן. ויש מפרשים דה"מ לח, אבל יבש אסור דהוי טוחן. וכתב הט"ז (סק"ו) נ"ל דזה דוקא שיש ממשות טיט על הבגד וכשהוא מגרד שם אז נופלים פירוורי הטיט, זה דומה לטוחן, אבל אם אין שם אלא מראה הטיט והוא מגרד שם לבטל המראה אין זה דומה לטוחן. ובביאה"ל ד"ה דהוי (ובמ"ב ס"ק ל"ו) האריך לתמוה ע"ד דמ"ש מכסכוס סודרא דאסור, ולכן מסיק דהדבר אסור. אך יש להעיר שכדברי הט"ז כן סתימת גדולי האחרונים, כ"כ הא"ר סק"ב, תוס' שבת ס"ק כ"ו, מחצה"ש ס"ק ט"ו, גר"ז סי"ח, ח"א כלל כ"ב ס"ח, ערה"ש סט"ז, בן איש חי ש"ב ויחי סט"ו.

והנה לעצם הערת הביאה"ל לפו"ר היה נראה דאף הט"ז לא נתכון להתיר לכסס לגמרי עד שיתלבן הבגד, אלא דכונתו לומר דאין איסור טוחן אלא היכא שיש ממשות עבה של טיט כיון דטוחן כעין גוש של טיט יבש, משא"כ כשאין אלא מראה בעלמא של טיט, בזה ליכא איסור טוחן דאין כאן אלא מראה טיט מרוח, ובודאי אף אחרי שמסיר את הטיט נשאר כתם בבגד, ולא דמי כלל לכסכוס סודרא שמלבין את הבגד ומצחצחו, ושור"ר כן בקצוה"ש סי' קט"ז

השו"ע בס"ז טיט שעל בגדו מכסכוס וכו' אבל לא בחוץ דדמי למלבן.

אך בחי' המיוחדים לר"ן כתב פי' רש"י ז"ל משום דמיחזי כמלבן, והרא"ה ז"ל פי' דאסור משום עובדין דחול. וצ"ב אמאי נייד הרא"ה מפרש"י.

ואפשר דס"ל דהמנער טליתו מיירי מן הטל ולא מהאבק כפרש"י, הלכך ס"ל דלא שייך לדון כלל על מחזי כמלבן אלא בדבר הבלוע. ולכך פרש משום עובדין דחול, דס"ס המעשה הוא כמעשה חול.

אבל הרמב"ם (פכ"ב הי"ז) כתב טיט שעל גבי בגדו מכסכוס מבפנים ואינו מכסכוס מבחוץ גזירה שמא יכבס, ומותר לגרדו בצפורן ואינו חושש שמא ילבנו, ע"כ. והיינו דס"ל דכיון דעושה פעולה של כדרך המכבסים יש לגזור בה אטו כיבוס כגמור במים.

וז"ל ב"י וכתוב בשבלי הלקט (סי' קט) פירש רבינו תם דאשל פשתן קאי דמחזי כמלבן, אבל של צמר או של משי מותר, עכ"ל. ונראה מדבריו דמפרש כרש"י דהאיסור משום דמחזי כמלבן. אך א"כ קשה למה מותר באינו של פשתן, והרי היכא שיכבס עם מים ודאי שחייב בצמר.

ועכצ"ל דאינם מפרשים כרש"י, אלא המיחזי כמלבן זה על עצם הניקוי של הבגד, דבפשתן מינכר טפי תיקונו ולכך אסור דמחזי כמלבן, משא"כ שאר מינים לא מינכר כ"כ תיקונם ולא מיחזי כמלבן.

אך צ"ב מנ"ל האי חידושא. ובביאור הגר"א לעיל ס"ה גבי כיסכוס סודרא, (דאף שם דעת השבליה"ל לאסור בפשתן בכיתונתא) כתב דדחקו לר"ת משום דגרס לעיל גבי כיסכוס כגירסת הראב"ד והרמב"ן דלדבריהם

לדון לפ"מ שביאר הקצוה"ש שההיתר של הט"ז מבוסס ע"ז שאין זה כדרך כיבוס, א"כ אפשר דבורע פשתן שנדבק הדרך גם לקלפו דא"צ לזה כביסה במים גם הט"ז יודה.

ובערוך השולחן הביא דברי המשנ"ב במה שחידש בדעת הבה"ג, וכתב על דבריו: ולא נהירא דלא שייך ע"ז שם ליבון כלל.

ונראה ביאור דבריו כמשנ"ת לעיל, דעד כאן לא קאסרינן בניעור רק מה שבלוע בבגד, אבל מה שמונח על הבגד ליכא איסורא, וא"כ בקילוף מע"ג הבגד ליכא איסורא כלל ודמי לנוצה. וכן משמע מדברי שו"ע הרב (ס"ג) שכתב אבל מותר להסיר הנוצות מן הבגד שאין הנוצה דבוקה בבגד כמו האבק והעפר ואין הסרתה דומה כלל לכיבוס וכו', וכן אם ישב לו זרע פשתן או תבשיל על כסותו מותר לקלפו, עכ"ל. ועיין בחי"א כלל כ"ב ס"ח דמשמע דההיתר של קילוף פשתן הוא היתר גורף ובכל גוונא שרי.

וי"ל דאף המ"ב מודה לזה אלא דס"ל דמחמת התבשיל נכתם הבגד, ואף בזרע פשתן מיירי דנרטב הזרע ועי"כ מוציא לחלוחית וממילא נכתם הבגד, ולכך אף שמוציאו ע"י קילוף כיון שע"כ מוציא את החלק שניכתם בגוף הבגד הוי מלבן. והערוך השולחן ס"ל דבדרך קילוף לא שייך ע"ז שם ליבון כלל. אבל אה"נ בלכלוך שרק נדבק לבגד מודה המשנ"ב שמותר להסירו אף בחדש ושחור וכמו בהסרת נוצה. (והדברים מבוססים עפ"מ שהוכחנו בסעיף א' דהמ"ב מתיר אפי' בנוצה תחובה בתוך הבגד).

מיהו יל"ע בכונת המשנ"ב, דלכאורה כל מה שיש להחמיר זה רק לשיטת רש"י דאסר באבק אבל לר"ת דשרי, לכאורה ה"ה בכל דבר הנקלף, וממה שסתם להחמיר

סי"ח, וכן נראה שהבין בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סימן י"ח) דכתב: נראה דהא דכתב הט"ז שמותר לגרד הצואה ולהסיר המראה כדי להתפלל, הוא רק שיסיר הבעין שאז מותר להתפלל, אבל נשאר קצת מראה, דאם לא כן יהיה אסור כמלבן.

אך הוסיף הקצות השולחן הנ"ל דלקושטא דמילתא נראה דהט"ז מתיר אפי' כשמנקה לגמרי, [וכן משמע לכאורה מסתימת לשונות הפוסקים הנ"ל], וטעם ההיתר דאין דרך ליבון בכך לכסכס בלא מים, ומה שלדעת רש"י חייב על נייעור טלית מאבק, שאני התם דדרכו בכך, משא"כ בכתם טיט שדרך כיבוסו ע"י מים, אינו חייב על כיסכוסו, ואם עושהו בשינוי אף מותר.

והנה בביאור הלכה (סעיף א ד"ה עליה) הביא הלכות גדולות דכתב: מנער אדם טליתו כדרב יהודה, ישב לו זרע פשתן או תבשיל על כסותו מותר לקלפו, ע"כ [והובאו דבריו במ"א]. וביאור דבריו דס"ל דבמנער טליתו מיירי במנער מטינוף כפר"ח, ולכך הסמיך דין קילוף זרע פשתן לנייעור טלית, ולפ"ז לא שרי אלא היכא דאינו מקפיד, והאחרונים לא ביארו בדברי בה"ג כל הצורך. והא דשרי בס"ז לגרר טיט שעל בגדו ומשמע אפי' במקפיד, (כ"כ בתירוצי השני "והוא העיקר"), דטיט שע"ג בגדו אף דמגררו בציפורן אין מעביר הכתם לגמרי רק דמגרר עובי הטיט מלמעלה, לפיכך לא הוי בכלל מלבן ושרי, בכל גווי משא"כ בענין זרע פשתן ותבשיל שנתייבש על בגדיו ס"ל לבה"ג דע"י מה שקולפו עובר ממילא ג"כ הכתם מאתו ולכן אינו מותר רק באופן שמותר נייעור הטלית והוא שלא בחדתי או באינו מקפיד, את"ד.

ואזיל לשיטתו דלא כט"ז, וס"ל דאם מסיר לגמרי מראה הטיט אסור. מיהו יש

העירו דכבר בקובץ או"ת העירו ע"ד, ובערוך השלחן סימן שכ"ז סעי' ד' כתב וז"ל, ואסור לנקות המנעלים בשבת, ואם מנקה בוואקס"א הוה אב מלאכה משום ממרח וחייב חטאת, ורק בידו או ברגלו מותר לנקות או במטפחת להסיר האבק, עכ"ל.

ויש להסתפק בדיון מסטיק שנדבק לבגד, שהדרך להניחו במקפא ואחר שנקפא מסירים בקלות את המסטיק. ויש לדון בתרתי, חדא בעצם הכנסתו למקפא שגורם להפרדת הלכלוך מן הבגד דהוי מלבן, ואף שנעשה ממילא אסור כמו דשרייתו זהו כיבוסו וכמו שאסור להניח אניצי פשתן בחמה אף שרק ממילא מתלבנים, (מיהו יש לחלק דהתם באמת מתלבן, משא"כ הכא המסטיק נשאר על מקומו). ועוד יש לדון אחר שנקפא אם מותר להסיר את המסטיק, דאם נדמהו לזרע פשתן, א"כ לדעת המשנ"ב לא שרי אלא באינו מקפיד, ולדעת הערוך השולחן כיון דיוצא ע"י קילוף לא חשיב דרך לייבון ושרי בכל גוונא.

ומצאתי בספר חשוקי חמד (שבת עד:): שכתב: בימות החול נהוג שבגד שנדבק בו מסטיק, מכניסים אותו למקפא [פריזר], וכשהוא קופא מפרידים ממנו את המסטיק. ובשבת יש לחוש לאיסור כי עי"כ מתלבן ואולי הוא איסור מהתורה. (ועיין בספר שיח חכמה סי' י' ובקובץ זכור לאברהם תשנא עמ' שצ"א, ובקובץ בית אהרון ק"ה תשס"ג עמ' ע"ט שדנו בנידון זה).

משמע לכאורה דלכו"ע אסור, וי"ל דכיון שהוא דבוק בבגד מתבטל לבגד וחשיב נכתם הבגד. ולפ"ז במדבקה או סוכריה שנדבקו לבגדו לכו"ע אסור דכיון שנדבק מתבטל לבגד. ואולי י"ל דהסברא בתבשיל וזרע פשתן כיון שנשפך על הבגד כשהוא לח הוי כנכתם הבגד ואף שאפשר להסירו בדרך קילוף אן זה מפקיע מזה שם נכתם. ולפ"ז במדבקה וסוכריה כיון שלא נבלע כלום בבגד הוי רק מונח על הבגד ושרי.

ובשו"ת תורת חיים (לגריי"ח זוננפלד) סימן ל"ח כתב: לחכמי התורה, נסתפקתי להלכה למעשה אם מותר בשבת להסיר האבק מעל המנעלים כשהולכים מחוץ לעיר במקום אבק ומתאבקים הרבה, הגם דכיבוס לא שייך בעור בנתינת מים לחודא כי אם ע"י כיסכוס (עי' זבחים צ"ד ע"א), אפשר דהיינו בטינוף שאינו מובלע כי אם נפרד ועל ידי המים אינו אלא מסיר הדבר ממה שנדבק מבחוץ, אבל למה דקיי"ל להחמיר גם במנער אבק מהבגדים כשיטת רש"י בשבת קמ"ז ע"א מחשבינן זה לנבלע בגוף הבגד, ובזמן הזה דמושחים רוב המנעלים במשחה שחורה ומקפידים הרבה על הצבע השחור שבהם לא ידעתי אם יש בזה היתר, בפרט לס' הזכרונות דמייתי המג"א סי' ש"ב סק"ד דאפילו להסיר הנוצות אסור וצל"ע.

ול"ז להבין ספיקו בזה, דלא דמי כלל לבגד, דהתם נבלע בתוך הבגד, משא"כ בעור האבק מונח רק על העור, ועדיף מנוצה דכתב הלבוש דמיירי בתכופה. ובאמת שהמדפיסים

א. אבל אינו מוכרח די"ל דאזיל לשיטתו דפוסק כהא"ר דמצד דינא צריך להחמיר כרש"י ולכן לא טרח לציין זאת.

ב. וביאור המציאות, משום דבמסטיק מערבים כמות ניכרת של שומנים, (עיין בספר קובץ אגרות שלמי שמעון סימנים ע"ח ואילך אודות תעשיית המסטיק), וכשנדבק לבגד השומן נבלע בבגד, וההקפאה מקרישה את השומנים וגורמת שיצא מפנימיות הבגד.

לכאורה דמי נידון זרע פשתן הנ"ל, דלמ"ב שרי רק באינו מקפיד וכו', ולסתימת שאר פוסקים שרי כדין נוצה. ובספר חוט שני ח"ב עמ' ר"ט כתב בפשיטות ד"יש לחוש בזה משום מלבן".

ולעניין הסרת שעוה מהבגד, לכאורה נראה דלא גרע מטיט דאפי' לביאה"ל שרי, משום דבדרך כלל א"א להסיר לגמרי ורק השכבה הראשונה יורדת ודמי לטיט. והיכא דמצליח להסיר לגמרי ולקלף,



הרב אביחיל לוי

בביאור מצות ברכת המזון

חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ וכשאינו
אומר לא יצא ידי חובתו.

ועוד צ"ב אמאי נקראת ארץ ישראל ארץ
חמדה טובה ורחבה.

ועוד צ"ב אם לא יצא ידי חובתו היינו
לעיכובא שלא יצא ידי חובתו היינו
לעיכובא שלא יצא ידי חובת ברכת המזון
וצריך לחזור ולברך או שלא יצא ידי חובת
המצוה לכתחילה להזכיר, אולם בדיעבד יצא.

ועוד צ"ב בהא דקאמר כל שלא אמר
שמה בא לרבות ואמאי לא קאמר
מי שלא אמר.

ועוד צ"ב בדברי נחום הזקן שצריך שיזכור
בה ברית ומה טעם הדבר להזכיר
מצות ברית מילה בברכת המזון.

ועוד צ"ב בדברי ר' יוסי שצריך להזכיר
תורה בברכת המזון ומה טעם הדבר.

ועוד צ"ב אם חולקים נחום הזקן ור' יוסי
אם צריך להזכיר ברית או תורה או
דליכא פלוגתא.

ועוד צ"ב בביאור דברי רב שברית ותורה
אינה בנשים אם היינו שנשים לא
מזכירות ברית ותורה בברכת המזון או
שמזכירות רק שאינן שייכות בזה.

וברבינו יונה כתב כל שלא אמר ארץ חמדה
טובה ורחבה בברכת הארץ לא יצא
ידי חובתו הטעם הוא מפני שמצינו
שנשתבחה ארץ ישראל בזה הלשון דכתיב
אל ארץ טובה ורחבה וכתוב בפס' אחר ותתן

איתא בברכות מח: תניא ר' אליעזר אומר
כל שלא אמר ארץ חמדה טובה
ורחבה בברכת הארץ ומלכות בית דוד בבונה
ירושלים לא יצא ידי חובתו.

נחום הזקן אומר צריך שיזכור בה ברית ר'
יוסי אומר צריך שיזכור בה תורה.

פלימו אומר צריך שיקדים ברית לתורה
שזו ניתנה בשלש בריתות וזו ניתנה
בי"ג בריתות.

ר' אבא אומר צריך שיאמר בה הודאה
תחילה וסוף והפוחת לא יפחות מאד וכל
הפוחת מאחד הרי זה מגונה וכל שאינו אומר
ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד
בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו. מסייע
ליה לר' אילעא דאמר ר' אילעא אמר ר'
יעקב בר אחא משום רבינו כל שלא אמר
ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בית דוד
בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו.

ואיתא נמי התם מט. אמר ליה ר' זירא לרב
חסדא ניתי מר וניתני אמר ליה ברכת
מזונא לא גמירנא ותנויי מתניתא.

אמר ליה מאי האי אמר ליה דאקלעי לבי
ריש גלותא ובריכי ברכת מזונא וזקפי
רב ששת לקועיה עלי כחויא ואמאי דלא
אמרי לא ברית ולא תורה ולא מלכות ואמאי
לא אמרת כדרב חננאל אמר רב דאמר רב
חננאל אמר רב לא אמר ברית ותורה ומלכות
יצא ברית לפי שאינה בנשים תורה ומלכות
לפי שאינן לא בנשים ולא בעבדים ואת
שבקת כל הני תנאי ואמוראי ועבדת כרב.

ולכאן צ"ב בטעם הדבר שצריך לומר ארץ

ונראה עוד לבאר בזה שנקראת ארץ ישראל ארץ חמדה ע"פ הא דאיתא בב"ב קנח: שאויר של ארץ ישראל מחכים וא"כ אפשר לזכות בארץ ישראל לחכמת התורה יותר משאר ארצות.

ובזה יש לבאר שלכן נקראת ארץ ישראל ארץ חמדה שזוכים בה לחמדת התורה על ידי חכמת התורה שיש בה.

ונראה עוד לבאר שנקראת ארץ ישראל ארץ חמדה שבה חמד הקב"ה להשרות שכינתו בהר המוריה.

ובמאירי כתב כל מי שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ לא יצא ידי חובתו הואיל והזכיר את הארץ ראוי לו להזכיר בשבחה ושבח ראשון שיצא מפי הקב"ה על הארץ היה בנוסח זה שנאמר וארד להצילו אל ארץ טובה ורחבה ומה שנקראת ארץ ישראל ארץ טובה היא כנגד כל הטוב שיש בה בשבחה ושבח פירותיה.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בברכות ה. ואין טוב אלא תורה וכדכתיב כי לקח טוב נתתי לכם וכיון שאוירה של ארץ ישראל מחכים בתורה נקראת ארץ טובה שזוכים בה לתורה שנקראת טוב.

ונראה עוד לבאר דכיון שמארץ ישראל יוצאת הוראה לעולם מירושלים וכדכתיב כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים לכן נקראת ארץ טובה שהתורה נקראת טוב.

ונראה עוד לבאר כיון שכל הטוב שבעולם בא בזכות בית המקדש שבישראל לכן נקראת ארץ ישראל ארץ טובה.

ונראה עוד לבאר דכיון שמי שאינו ראוי ארץ ישראל מקיאה אותו מתוכה

לך ארץ חמדה נחלת צבי צבאות גוים וכיון שמזכיר ברכת הארץ על אכילתו יש לו ג"כ להזכיר שבחה.

ולכאז' אכתי צ"ב אמאי נקראת ארץ ישראל בפס' ארץ חמדה.

ובפירוש הרד"ק בפס' ז"ה בירמיה (ג, יט) פירש כפל הענין במילות שונות כי צבי פירוש חפץ והוא כמו חמדה שזכר חפצים בה צבאות הגוים. ויונתן תרגם צבי צבאות גוים חרות תושבחת עממיה.

וכן פירש במצודת דוד ואתן לך ולזה נתתי לך ארץ חמדה נחלה מפוארה לכל צבאות הגוים כי כולם משתוקקים ומתאווים לה ומפארים אותה על כי היא מקום השראת השכינה והוא מבוא גדול לירוא את ה' להיות כמלאכי מעלה.

ובבית יוסף אור"ח (קפז) הביא שכתוב בשבלי הלקט שפירש הר' בנימין לפי שראה יהושע את משה רבינו שחמד ליכנס לארץ והתפלל עליה וגם אבות העולם חמדו ליכנס לשם וליקבר שם כיון שזכה הוא ליכנס שם תיקן ברכת הארץ ארץ חמדה.

ונראה עוד לבאר שנקראת ארץ ישראל ארץ חמדה כנגד פירותיה שנחמדים הם למראה ולמאכל וכדאיתא בכתובות קיא: וכן כנגד שחמדה היא בכל הטובות שיש בה וכדכתיב בדברים (ח, ז) כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה ארץ נחלי מים עינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר.

ונראה עוד לבאר שנקרא ארץ ישראל ארץ חמדה שהיא משכן השכינה ושם חומד האדם הקירבה לה' יותר משאר ארצות.

ונראה עוד לבאר שהקב"ה חמד את ארץ ישראל מכל הארצות ליתנה לישראל.

לך ה' אלהינו על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה ברית ותורה חיים ומזון, וחוזרים ואומרים ועל בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ועל חוקי רצונך שהודעתנו ועל חיים ומזון שאתה זן ומפרנס אותנו.

וא"כ הקשו התוס' אמאי צריך לכפול ב' פעמים שאחר שאומרים ברית ותורה חיים ומזון אמאי כופלים על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו, ולכן לשיטת התוס' לא כופלים וא"כ לא מקדימים לומר ברית ותורה חיים ומזון.

ובטור או"ח (קפז) הובא נמי פלוגתא בזה שכתב ונהגו לומר על שהנחלת את לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה ברית ותורה חיים ומזון. ואדוני אבי הרא"ש ז"ל לא היה אומר אלא שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה ועל שהוצאתנו מארץ מצרים שהרי אומר אח"כ על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ודי בפעם אחת.

ובבית יוסף שהביא שנוסחת הרמב"ם לכפול ולא כשיטת התוס' והרא"ש.

ובשו"ע או"ח (קפז, ב) כתב בברכת הארץ להרא"ש לא יאמר שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה ברית ותורה שהרי אומר על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ודי בפעם אחת, והרמב"ם חולק.

וברמ"א כתב ודברי הרא"ש הם עיקר. ושיטת השו"ע שהביא שיטת הרא"ש ואח"כ שיטת הרמב"ם היינו לומר שהלכה כהרמב"ם.

ולבאו' צ"ב בשיטת הרמב"ם וכן במה שבתחילה קודם זמן בעלי התוס' שהיו נוהגים לכפול ב' פעמים ברית ותורה.

ומשאירה בתוכה רק את הטובים לכן נקראת ארץ טובה.

ובזה שנקראת ארץ ישראל ארץ טובה ובה שנקראת ארץ ישראל ארץ רחבה נראה לבאר ע"פ הא דאיתא בגיטין (נז.) על הפס' דכתיב שנקראת ארץ ישראל ארץ הצבי, מה צבי זה אין עורו מחזיק את בשרו אף ארץ ישראל בזמן שיושבים עליה רווחא ובזמן שאין יושבים עליה גמדה.

ובזה יש לבאר שלכן נקראת ארץ ישראל ארץ רחבה שכל שבאים יותר מישראל לדור בתוכה מתרחבת בה מקום לכל ישראל.

ונראה עוד לבאר בזה דכתיב בפס' ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך על הארץ הטובה אשר נתן לך (דברים ח, י), וכיון דכתיב לברך על הארץ הטובה לכן צריך להזכיר בברכת הארץ את טובתה שהיא ארץ חמדה טובה ורחבה.

ואיתא בגמ' נחום הזקן אומר צריך שיזכור בה ברית ופירש"י בברכת הארץ שעל ידי ברית נתנה לאברהם בפרשת מילה ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגורך.

ואיתא נמי בגמ' ר' יוסי אומר צריך שיזכור בה תורה. ופירש"י שאף בזכות התורה והמצוות ירשו את הארץ שנאמר למען תחיון ורבייתם ובאתם וירשתם את הארץ.

וכתבו בתוס' ברית ותורה אין צריך להזכיר ברית ותורה וחיים ומזון כדי להזכיר על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו דהיינו ברית ותורה. והגמ' לסימנא בעלמא נקטיה.

והיינו שהיה נוסח בזמן התוס' כנוסח דידן שכופלים בברכת המזון לומר נודה

שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ועל חוקי רצונך שהודעתנו ועל חיים ומזון שאתה זן ומפרנס אותנו.

ולהמבואר אתי שפיר שבתחילה מזכירים שהנחלת לאבותינו ברית ותורה חיים ומזון ולאבותינו היינו שניתנה מצות ברית ללא פריעה וכן שלמדו תורה וקיימו מצוותיה אולם כשראו צורך עברו על דברי תורה שעדיין לא התחייבו בזה וכן חיים ומזון היה בחסד שעדיין לא ניתנה תורה.

ואח"כ אומרים ועל בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ועל חוקי רצונך שהודעתנו ועל חיים ומזון שאתה זן ומפרנס אותנו וזה קאי על זמן שאחר שניתנה תורה בסיני שמצות ברית היא עם פריעה ומצות לימוד תורה וקיום מצוותיה הוא לעולם וכן שהחיים ומזון הם בדין בזכות התורה.

ואיתא נמי בברכות מח: ת"ר מגין לברכת המזון מן התורה שנאמר ואכלת ושבעת וברכת זו ברכת הזן את ה' אלהיך זו ברכת הזימון על הארץ זו ברכת הארץ הטובה זו בונה ירושלים. וכן הוא אומר ההר הטוב הזה והלבנון. אשר נתן לך זו הטוב והמטיב. אין לי אלא לאחריו לפניו מגין, אמרת קל וחומר כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כל שכן.

רבי אומר אינו צריך ואכלת ושבעת וברכת זו ברכת הזן, אבל ברכת הזימון מגדלו לה' אתי נפקא על הארץ זו ברכת הארץ הטובה זו בונה ירושלים וכן הוא אומר ההר הטוב הזה והלבנון הטוב והמטיב ביבנה תיקונה אין לי אלא לאחריו לפניו מגין, תלמוד לומר אשר נתן לך משנתן לך.

ויש לחקור בזה אם הברכות בברכת המזון הם מדאורייתא וילפותא גמורה היא או

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא ביבמות עא: אמר רבה בר יצחק אמר רב לא ניתנה פריעת מילה לאברהם אבינו שנאמר בית ההיא אמר ה' אל יהושע עשה לך חרבות צורים. וחזינן שבסיני התחדש במצות ברית מילה לעשות פריעה שלא ניתן לאברהם אבינו.

ואיתא ביומא כח: שהאבות קיימו את כל התורה.

ובמפרשים ביארו בזה שאם האבות ראו ברוה"ק שאם לא יקיימו התורה יצא מזה מעלה בזה לא קיימו את כל התורה כיעקב שנשא ד' אחיות ועמרם אבי משה שנשא דודתו וכן שעמרם גירש את יוכבד אשתו ונשאה אליצפן בן פרנץ ונולדו אלדד ומידד והתגרשה וחזר עמרם ונשאה ונולד משה וכמש"כ בתרגום יונתן בן עוזיאל במדבר (יא, כו) וכיהודה ותמר.

וחזינן שאע"פ שקיימו האבות כל התורה קודם שניתנה אפ"ה כשראו מעלה שיהיה לישראל בזה לא קיימו כל התורה כולה.

ואיתא בפסחים קיח. שהלל הגדול יש בו עשרים וששה הודו כי לעולם חסדו כנגד עשרים וששה דורות מאדם ועד משה שעדיין לא ניתנה תורה לעולם והקב"ה זן את העולם בחסדו.

וחזינן שקודם שניתנה תורה החיים ומזון של ברואי עולם היה בחסד ה' ואחר שניתנה תורה החיים ומזון הוא בדין בזכות התורה.

ובזה יש לבאר שיטת הרמב"ם והשו"ע שכופלים לומר נודה לך ה' אלהינו על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה ברית ותורה חיים ומזון וחוזרים לומר על בריתך

ירושלים לא היו אומרים כמטבע שאמרו לאחר כיבוש ובנין וכמו שאין אנו אומרים כאותו מטבע שתיקנו דוד ושלמה שאנו מבקשין להחזיר המלכות ולבנות הבית והם היו מבקשין להעמיד המלכות ולהעמיד הבית ולהמשיך שלות הארץ.

וחזינן בשיטת הרשב"א שמדאורייתא לא די להודות לה' על המזון אחר אכילה אלא שחייב להזכיר הארץ וירושלים אלא שמה ויהושע דוד ושלמה תיקנו לישראל הנוסח של הברכה.

וברמב"ם בה' ברכות (ב, א) כתב סדר ברכת המזון כך הוא ראשונה ברכת הזן שניה ברכת הארץ שלישית בונה ירושלים רביעית הטוב והמטיב. ברכה ראשונה משה רבינו תיקנה ושניה יהושע תיקנה ושלישית תיקן דוד ושלמה בנו, וברכה רביעית חכמי משנה תיקנה.

ואיתא נמי בברכות טז. תניא הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית ומתפללין ואוכלין פיתן ואין מברכים לפניה אבל מברכין לאחריה שתיים. כיצד ברכה ראשונה כתיקונה שניה פותח בברכת הארץ וכוללין בונה ירושלים בברכת הארץ. במה דברים אמורים בעושין בשכרן, אבל עושין בסעודתן או שהיה בעל הבית מיסב עמהן מברכין כתיקונה.

וכתבו התם בתוס' וחותם בברכת הארץ אע"ג דמדאורייתא הם יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה הואיל וטרודים במלאכת בעל הבית.

וחזינן בשיטת התוס' כהרשב"א שענין השלש ברכות הם מדאורייתא.

ובתוס' רא"ש התם כתב יש כח ביד חכמים לתקן ולקצר הברכות לפועלים כדי

שמדאורייתא די בזה שאדם מברך אחר אכילתו אלא שרבנן תיקנו הארבע ברכות והפס' הם אסמכתא בעלמא.

ונפק"מ באדם שמודה לה' אחר המזון שאוכל ולא הזכיר מעין הברכות אם מדאורייתא יצא ידי חובתו.

ואשכחן בזה פלוגתא דקמאי דאיתא בגמ' מח: אמר רב נחמן משה תיקן לישראל ברכת הזן בשעה שירד להם מן יהושע תיקן להם ברכת הארץ כיון שנכנסו לארץ דוד ושלמה תיקנו בונה ירושלים דוד תיקן על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ושלמה תיקן על הבית הגדול והקדוש הטוב והמטיב ביבנה תיקנוה כנגד הרוגי ביתר דאמר רב מתנא אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תיקנו ביבנה הטוב והמטיב הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה.

ובזה נמי צ"ב אם כשניתנה תורה אכתי לא בירכו ישראל כל הברכות והיינו משום שמדאורייתא די בברכה כל שהוא לשבח לה' על המזון והברכות מדרבנן או שמתחילה ג"כ בירכו מעין הברכות עד שבאו משה יהושע דוד ושלמה ותיקנו לישראל הנוסח בברכה.

ואשכחן נמי בזה פלוגתא דקמאי שברשב"א כתב הא דאמרין משה תיקן להם ברכת הזן יהושע תיקן להם ברכת הארץ. קשיא לי והא קיי"ל בסמוך דברכות אלו מדאורייתא נינהו.

ויש לומר שמטבען הוא שטבעו להן דאי מדאורייתא אם רצה לאומרה באי זה מטבע שירצה אומרה ואתו משה ויהושע דוד ושלמה ותיקנו להן מטבע לכל אחת ואחת בזמנה.

וכתב עוד ובודאי שקודם כיבוש הארץ ובנין

ולבאו צ"ב אמאי אין בטענה זו הכרח.

ונראה לבאר ע"פ הא דאיתא בברכות ה. שכל התורה ניתנה למשה רבינו אף מה שהיה עתיד להנתן לישראל ואף דברי סופרים.

ובזה יש לבאר שהיה יכול משה רבינו לומר כאמור פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון שבודאי שידע פס' זה.

ונראה עוד לבאר ע"פ מה שהובא בפירש"י תהלים (א, א) שמשנה רבינו היה אחד מעשרה אנשים שחיברו את ספר התהלים. וא"כ י"ל שאמר משה פס' זה פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון.

ונראה עוד לבאר שאפשר שאח"כ הוסיפו רבנן בברכת הזן פס' זה שאמרו דוד.

ובערוך השולחן (קפז, ג) ביאר דברי הכל בו שהיה קשה לו כיון שמשנה רבינו קבע כן לומר הזן את העולם כולו בטובו למה לנו ראייה מדוד שאמר פותח את ידך.

וכתב ליישב ולענ"ד נראה כוונה אחרת בהוספה זו שהשי"ת הטביע בטבע כל בעל חי שיהא שש ושמח במזונותיו ושימאס מאכל אחר וזהו הכוונה מכין מזון לכל בריותיו אשר ברא. כלומר שהכין טבע זה הבעל חי למזונותיו דוקא. ומביא ראייה לזה ממה שאמר דוד פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון. כלומר שכל בעל חי מלא רצון ממזונותיו. ומביא מזה הפס' ראייה שכן היתה כוונת משה רבינו.

ובטור או"ח (קפז) כתב וכל מי שמשנה המטבע או שלא הזכיר מה שחייבו חכמים להזכיר לא יצא ידי חובתו. כתב אחי הר' יחיאל ז"ל מסופקני הא דאמר לא יצא

שישכרום בעלי בתים והשמיט דברי התוס' שעוקרים דבר מן התורה ואפשר דס"ל שענין הברכות דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא.

וכן י"ל דס"ל כתוס' שענין הברכות דאורייתא רק כיון שבגמ' לא הוזכר להשמיט ברכה אלא לכלול בונה ירושלים בברכת הארץ, וא"כ אף אם נימא שענין הברכות דאורייתא הרי מזכיר ענין הברכות אלא שמקצר.

וברמב"ם בה' ברכות (ב, ב) כתב הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעל הבית ואכלו פיתן אין מברכין לפניה ומברכין לאחר סעודתן שתי ברכות בלבד כדי שלא יבטלו מלאכת בעל הבית ברכה ראשונה כתיקנה שניה פותח בברכת הארץ וכולל בונה ירושלים בברכת הארץ וחותם בברכת הארץ.

ובכסף משנה הביא דברי התוס' שיש כח לחכמים לעקור דברי תורה וכתב ואין צורך לזה שאין מנין הברכות שאחר המזון מן התורה כנראה מדברי הרמב"ן שכתבתי בסמוך.

גם רבינו כתב בספר מצות שלו והמצוה י"ט שצונו לברכו אחר האכילה ולא הזכיר מנין הברכות. ולדעתם הנך קראי דמייתי בגמ' ללמד על כל ברכה וברכה אסמכתא בעלמא נינהו.

ובבית יוסף או"ח (קפז) הביא דברי הכל בו שכתב יש אומרים שאין לומר בברכת הזן כאמור פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון רק חותמין ברוך אתה ה' הזן את הכל בלי שום פסוק וטעמא דמסתבר הוא כי איך נביא פס' שאמרו דוד לדברי משה רבינו. וכתב הבית יוסף על דבריו, ואין בטענה זו הכרח.

חיובם מדרכנן, או כיון שאינם שייכים בזה חיובם מדאורייתא.

ולכאן צ"ב במאי פליגי רש"י ותוס'.

ונראה לבאר שתוס' לשיטתם שאמירת השלש ברכות וכן ענייניהם הוא דאורייתא, רק שמשא יהושע דוד ושלמה תיקנו הנוסח.

אולם בפירש"י י"ל שלא למד כתוס' דס"ל כהרמב"ן וכהרמב"ם להבנת הכסף משנה שמדאורייתא די בזה שאדם מודה לה' על מה שאכל. וענין השלש ברכות דרבנן והפס' שהגמ' מביאה הם אסמכתא.

ובט"ז (קפז, ג) הביא דברי התוס' על מש"כ הרמ"א שנשים לא יאמרו ברית ותורה.

והקשה הט"ז וצ"ע על מה שסמכו עכשיו הנשים לאומרה.

והביא מבדק הבית שנשים הוי כגברים שאין נקרא אדם אלא כשיש לו אשה, וא"כ הוי להו שניהם גוף אחד.

והקשה הט"ז למה לא יאמרו ברית ותורה והרי אמרינן שנשים מברכות ברכות התורה משום שחייבות ללמוד מצות שלהם. ואיתא בע"ז כז. למ"ד המול ימול שאשה כמי שמהולה דמי יעו"ש.

ובמשנ"ב ס"ק ט כתב ומכל מקום בימינו נהגו הנשים לומר ג"כ על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו והכוונה על ברית הזכרים שחתמת בבשרנו וכן תורתך שלמדתנו על למוד הזכרים שבזכות התורה והבית נחלו ישראל את הארץ ועוד שגם הנשים צריכות ללמוד מצוות שלהם לידע היאך לעשותן.

ידי חובתו אי לעיכובא קאמר או למצוה והדעת נוטה דלמצוה קאמר.

וכתב הטור על דבריו ונראה לי כיון דברכת המזון דאורייתא לעיכובא קאמר וצריך לחזור ואם סיים הברכה חוזר לראש.

ויש מקום לומר שהטור וה"ר יחיאל פליגי במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן והרשב"א שלשיטת הרמב"ם והרמב"ן שענין השלש ברכות דרבנן לכן בדיעבד אם לא אמר עניינם יצא, וכך סובר ר' יחיאל ולהטור שענייני השלש ברכות דאורייתא אם לא אמר הענין לא יצא ידי חובתו.

אולם אפשר לומר נמי דס"ל כהרמב"ן ופליגי אם רבנן הצריכו את האדם לחזור בדיעבד כשלא הזכיר ענין הברכה.

ובשו"ע (קפז, ג) כתב אם לא הזכיר בברכת הארץ ברית ותורה אפי' אם לא חיסר אלא אחד מהם מחזירים אותו.

וברמ"א כתב ונשים ועבדים לא יאמרו ברית ותורה דנשים לאו בני ברית נינהו ועבדים לאו בני תורה נינהו.

ואיתא בברכות כ: שנשים חייבות בברכת המזון אולם יש ספק אם חיובם הוא מדאורייתא או מדרכנן. ושיטת רש"י שהספק הוא דכתיב על הארץ הטובה אשר נתן לך והארץ לא ניתנה לנקבות.

והתוס' חולקים וס"ל שהספק הוא משום דכתיב על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ונשים ליתנהו בברית ותורה.

ואמרינן מי שלא אמר ברית ותורה בברכת המזון לא יצא ידי חובה. והספק הוא אם כיון שאינן יכולות לומר ברית ותורה

זה שיש עוד ראשונים שסוברים שהוא דרבנן. בחידושי ר' אהרן הלוי וכן בשיטה מקובצת ובבית יוסף, וא"כ כשנסתפק לו אין צריך לחזור.

וביאור"ל (קפז, ג) הביא מהחיי אדם שאם מסתפק לו אם אמר ברית ותורה צריך לחזור דזכירת ברית ותורה הוא דאורייתא. וכתב הביאור"ל ולא ברירא דבר



בביאור האיסור לברך ברכת המזון שלא במקום שאכל

לב"ש לדבריכם מי שאכל בראש הבירה ושכח וירד ולא בירך יחזור לראש הבירה ויברך, אמרו להן ב"ש לב"ה לדבריכם מי ששכח ארנקי בראש הבירה לא יעלה ויטלנה, לכבוד עצמו הוא עולה לכבוד שמים לא כל שכן.

ואיתא נמי התם בגמ' הנהו תרי תלמידי חד עביד בשוגג כב"ש ואשכח ארנקא דדהבא וחד עביד כב"ה ואכליה אריה.

ואיתא נמי התם דרבה בר בר חנה הוה קאזל בשירתא אכל ואשתלי ולא בריך אמר היכי אעביד אי אמינא להו אנשאי לברך אמרי לי בריך כל היכא דמברכת לרחמנא מברכת מוטב דאמינא להו אנשאי יונה דדהבא אמר להו אנטרו לי דאנשאי יונה דדהבא אזיל וברוך ואשכח יונה דדהבא. ומאי שנא יונה דמתילי כנסת ישראל ליונה דכתיב כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ, מה יונה אינה ניצולת אלא בכנפיה אף ישראל אינן ניצולין אלא במצות.

וחזינן בדברי רב זביד שאף ב"ה מודים שבמזיד יחזור למקומו ויברך. והביאור שהיה הו"א שמחלוקת ב"ש וב"ה היא שלב"ה אין ענין כלל לברך במקום שאכל דמה לי הכא ומה לי התם העיקר

תנן בברכות נא: מי שאכל ושכח ולא בירך בית שמאי אומרים יחזור למקומו ויברך ובית הלל אומרים יברך במקום שנזכר.

ולבאו' צ"ב באיזה אוכל מיירי שצריך לברך במקום שאכל אם מיירי רק בפת או אף בחמשת מיני דגן או אף בשבעת המינים, או דמיירי בכל מה שאוכל שצריך לברך במקום שאוכל.

ועוד צ"ב מה הטעם שצריך לברך במקום שאכל ולא די לברך לכתחילה אף במקום אחר.

ועוד צ"ב אם לב"ה לכתחילה גם יכול לברך במקום אחר או שמודים לכתחילה שצריך לברך במקום שאכל. ומחלוקתם היא בדיעבד.

ועוד צ"ב אם הלכה כב"ש או כב"ה.

ועוד צ"ב במאי פליגי ב"ש וב"ה.

ובגמ' נג: אמר רב זביד ואיתימא רב דימי בר אבא מחלוקת בשכח אבל במזיד דברי הכל יחזור למקומו ויברך. ומקשה בגמ' פשיטא ושכח תנן, מהו דתימא ה"ה אפי' במזיד, והאי דקתני ושכח להודיעך כוחן דבית שמאי קמ"ל. תניא אמרו להם ב"ה

ההרגשה של הכרת הטוב ביותר להודות לה' על האוכל שנתן לאדם לאכול, ומשא"כ כשהולך למקום אחר לברך חסרה הרגשה זו.

ונראה עוד לבאר בטעם הדבר שאין זה כבוד המלך לעזוב את המקום שאכל שם ללא להודות לה' מיד במקום שאכל שדומה לאדם שאוכל אצל חבירו ורק לאחר הליכתו בזמן אחר שרואהו מודה לו על מה שאכל בעבר.

ובגמ' הובא שני מעשים שמשבחים את מי שמחמיר כב"ש לחזור ולברך במקום שאכל אך אם שכח שוגג.

ולכאוי' צ"ב מהא דאיתא בגמ' יא. במחלוקת ב"ש וב"ה איך קוראים קריאת שמע שלב"ה קורא כדרכו ולב"ש בערב יטה ויקרא ובבוקר יעמוד. תני רב יחזקאל עשה כדברי ב"ש עשה כדברי ב"ה עשה. רב יוסף אמר עשה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום. רב נחמן בר יצחק אמר עשה כדברי ב"ש חייב מיתה דתנן אמר ר' טרפון אני הייתי בא בדרך והטתי לקרות כדברי ב"ש וסכנתי בעצמי מפני הליסטים, אמרו לו כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה.

וחזינן שאסור להחמיר כב"ש והכא חזינן שהגמ' משבחת את אלו שהחמירו כב"ש.

וברא"ש כתב ובסדר רב עמרם פסק הלכה כב"ש והא דאמרינן נב: אמר ר' יצחק בר חנינא אמר רב הונא בכולי פרקין הלכה כב"ה בר מהא דהלכה כב"ש לא אתא לאפוקי הך דהכא משום דאפי' ב"ה מודו הכא שטוב לעשות כבית שמאי אלא שלא הטריחוהו לכך, ודוקא בברכת המזון אבל ב' המינין אין טעונין ברכה לאחריהן במקומן אלא במקום שנוכח.

שמברך לה' וכעין מה שסבר רבה שיאמרו לו שכל מקום שאתה מברך לה' מועיל וקמ"ל שאף ב"ה מודים שצריך לכתחילה לברך במקום שאכל. וכן שבמזיד אם עקר ולא בירך שיחזור למקום שאכל ויברך אלא שנחלקו בשכח בשוגג שלב"ה לא צריך לחזור ולב"ש חוזר.

ולכאוי' צ"ב מה הטעם שצריך לברך במקום שאכל.

ויש מקום לבאר שהוא סייג מדרבנן שמא ישכח לברך ולא תיקנו שצריך לברך במקום שאכל. ובוזה מבואר טעם ב"ה שאם שכח לא יחזור כיון שטעם מה שצריך לברך במקום שאכל הוא משום סייג לדבר שמא ישכח לברך.

אולם צ"ב לפי' בדברי ב"ש שאמרו לב"ה לדבריהם מי ששכח ארנקי בראש הבריה לא יעלה ויטלנה, ואם הטעם הוא משום סייג אמאי השוו לשכח ארנקי שהרי כל הטעם הוא שמא ישכח.

ונראה לבאר שאחר שתיקנו רבנן לברך במקום שאכל זהו גופא הארנקי שכשמברך במקום שאכל מקיים מצוה מדרבנן שהיא כארנקי.

ובלבוש או"ח (קפד, א) כתב אמרו חכמים ז"ל כיון שדרך האדם לקבוע סעודתו במקום אחד על הדברים החשובים כגון פת ומיני דגן ולמקצת רבוותא כל שבעה מינין צריך לברך ג"כ באותו מקום שקבע שם לאכול סעודתו כדי שיהא ניכר שיברך לשם יתברך על מה שאכל שם.

וחזינן שכתב הטעם שיהא ניכר שמברך לה' על מה שאכל שם.

ונראה עוד לבאר שטעם הדבר שכשאדם מברך במקום שאוכל יש בו את

והראיה לזה מהמעשים שהובאו בגמ' דחזינן שהלכה כב"ש.

וברמב"ם בהל' ברכות (ד, א) כתב כל המברך ברכת המזון או ברכה אחת שמעין שלש צריך לברך אותה במקום שאכל. אכל כשהוא מהלך יושב במקום שפסק ויברך. אכל כשהוא עומד יושב במקומו ויברך. אכל כשהוא עומד יושב במקומו ויברך. שכח ברכת המזון ונזכר קודם שיתאכל המזון, מברך במקום שנזכר. ואם היה מזיד חוזר למקומו ומברך. ואם בירך במקום שנזכר יצא ידי חובתו. וכן אם בירך כשהוא עומד או כשהוא מהלך יצא ידי חובתו. ולכתחילה לא יברך ברכת המזון ולא ברכה שמעין השלש אלא כשהוא יושב ובמקום שאכל.

ובכסף משנה כתב שדעת הרמב"ם כדעת רשב"ם בפסחים קא: שברכה אחת מעין שלש טעונה ברכה במקומה. והביאו שם בתוס' ראה לדבריו.

אבל הרי"ף והרא"ש ס"ל שדוקא מיני דגן טעונים ברכה במקומם.

וחזינן בשיטת הרמב"ם שפסק כב"ה כשיטת רבינו יונה ולא כשיטת הרא"ש שהביא מרב עמרם גאון. ושיטת רב שמואל בן חפני ומקצת הגאונים שפסקו כב"ש.

ולכאוי' צ"ב לשיטת הרמב"ם איך החמירו האמוראים כב"ש, ולא אמרינן כקריאת שמע שמי שמחמיר כב"ש חייב מיתה.

ונראה ליישב כמו שכתב רבינו יונה ששם נחלקו איך לקרוא קריאת שמע והכא גם כ"ה מודים שיש בזה מעלה לברך ברכת המזון במקומו, רק שלא הצריכו בשכח

וחזינן בסדר רב עמרם גאון והרא"ש דס"ל כוונתה שהלכה כב"ש בזה ולא כב"ה.

ולכאוי' צ"ב הא קיי"ל בעירובין יג: שיצאה בת קול ואמרה הלכה כב"ה, ולהמבואר יש ליישב שיטת רב עמרם גאון והרא"ש דכיון שהוקשה להם איך בגמ' הובא שני מעשים של שבח למי שהחמיר כב"ש והא קיי"ל שהחמיר כב"ש חייב מיתה.

אלא חזינן שבגמ' שהובאו שני מעשים אלו לומר שבזה הלכה כב"ש. וכעין הדברים דקיי"ל שהלכה כב"ש. ומה שאמר בגמ' נב: שבכל הפרק הלכה כב"ה חוץ ממחלוקת בסדר כיבוד הבית ונטילת ידים, בזה י"ל כהא דאיתא בעירובין כז. שאין למדין מן הכללות אפי' במקום שנאמר בהן חוץ וכן שבזה אף כ"ה מודים שיש בזה מעלה אלא שלא הצריכוהו לחזור.

וברבינו יונה חזינן בזה פלוגתא דקמאי שכתב ולענין פסקא מקצת הגאונים ורב שמואל בר חפני ז"ל פסקו הלכה כבית שמאי שאפי' בשוכח צריך לחזור למקומו ולברך וסמכו על זה המעשה שמצא ארנקי מפני שעשה כדבריהם דמשמע שכן צריך לעשות.

ואין זה נראה דבהדיא אמרינן לעיל נב: בכוליה פרקין הלכה כבית הלל וזה המעשה לא הביאו אותו בתלמוד לדחות דברי בית הלל אלא להודיענו שמי שירצה לטרוח ולחזור למקומו שיש לו שכר טוב בעמלו.

וחזינן פלוגתא דקמאי אם הלכה כבית הלל והראיה לזה מהגמ' נב: שבכל הפרק הלכה כב"ה, וכן כדקיי"ל שבכל מקום הלכה כב"ה או שהלכה כב"ש,

בביאור האיסור לברך ברכת המזון שלא במקום שאכל ❖ מנורה בדרום | קעא

לדעת הרא"ש דס"ל שאף בשוגג יחזור למקומו לכתחילה, במזיד אף בדיעבד לא יצא.

ובמשנ"ב או"ח (קפד סק"ה) כתב על דברי הטור ולענין הלכה הסכימו האחרונים שאין לחזור ולברך אפי' היה מזיד ובהליכה ובברכה.

ובטור הביא עוד שכתב הרב פרץ דוקא שאין לו עוד פת לאכול במקום השני, אבל אם יש לו עוד פת לאכול, יאכל שם מעט ויברך שם רק שלא יהא רעב מאכילה ראשונה.

וכן הובא בשו"ע (קפד, ב) במה דברים אמורים כשאין לו פת עוד אבל אם יש לו פת עוד, יאכל במקום השני מעט ויברך רק שלא יהא רעב מאכילה ראשונה.

ובזה שמצא אותו תלמיד שהחמיר לחזור ולברך במקום שאכל אף ששכח בשוגג ארנקי של זהבו וכן רבה שמצא יונה מזהב נראה לבאר שזהב רומז לברכת המזון שר"ת זן הארץ בונה ירושלים והוי כנגד שלש ברכות דאורייתא שבברכת המזון, ולכן זכו למצוא זהב.

ונראה עוד לבאר ע"פ מש"כ החינוך שהזהיר בברכת המזון מזונותיו מצויים לו בריוח, ולכן שהיו זהירים בברכת המזון לברך במקום שאכלו זכו לזהב שפרנסתם תהיה מצויה.

בשוגג, ולכן המחמיר בשוכח חשוב הוא וראוי לקבל על זה שחר.

ונראה עוד לבאר שהחזיר למקומו לברך בשוגג אין ניכר אם חזר בשביל מזיד או שוגג יכול להחמיר כב"ש, ומשא"כ בקריאת שמע של ערבית שניכר הדבר שמשנה מדברי ב"ה בזה אין להחמיר כב"ש.

ובטור או"ח (קפד) פסק כאביו הרא"ש כב"ש שכתב מי שאכל ויצא ממקומו ולא בירך לא שנא מזיד צריך לחזור למקומו ולברך בירך במקום השני אם היה שוגג יצא ואם היה מזיד לא יצא.

וחזינן עוד חידוש בטור שכתב שאם בירך במזיד במקום אחר לא יצא. וביאור דבריו שבזה שבירך במזיד במקום אחר, הפקיעו רבנן ממנו את הברכה שבירך כאילו לא בירך וצריך לחזור ולברך.

ובבית יוסף כתב שלשיטתו אזיל שפוסק כב"ש ואם במזיד לא יחזור ויברך מאי איכא בין שוגג למזיד. יעו"ש.

ובשו"ע או"ח (או"ח קפד, א) כתב מי שאכל במקום אחד צריך לברך קודם שיעקר ממקומו. ואם יצא ממקומו ולא בירך אם היה במזיד יחזור למקומו ויברך, ואם בירך במקום שנזכר יצא ואם היה שוגג להרמב"ם יברך במקום שנזכר ולהר"י יונה והרא"ש גם הוא יחזור למקומו ויברך.

וברמ"א כתב ודוקא לדעת הרמב"ם, אבל



הרב יצחק צבי ליבוביץ
תפרח

"לא תוציא מן הבשר מן הבית חוצה, ועצם לא תשברו בו" (יב, מז).

ענף א'

הקישו האחרונים [ובהמשך נראה שגם אחד האמוראים הקשה כן], מ"ט שינה הכתוב מלשון יחיד ללשון רבים. דבתחילה כתיב "לא תוציא" בלשון יחיד, ואח"כ כתיב "עצם לא תשברו" בלשון רבים.

א. בספר "הכתב וקבלה" כתב בשם ר"מ חגיז, דה"ט משום ששבירת עצם אסור גם בפסח שני, לפיכך כתיב בלשון רבים. ואיסור הוצאה אינו אלא בפסח ראשון, לכן כתיב בלשון יחיד.

אכן קצת יש להעיר, דכבר כתיב קרא בהדיא בפסח שני לאסור שבירת עצם, ואף שם כתיב בלשון רבים "ועצם לא ישברו בו".

ב. הנה איתא בירושלמי פסחים (פ"ז הי"ג) "ויידא אמר דא: יש שובר אחר שובר, אין מוציא אחר מוציא. או הדא אמרה, כיון שהוציאו פסלו. או הדא אמרה, המוציא אינו חייב עד שעה שיאכל".

והיינו, דאיסור שבירת עצם ישנו גם בשבירה אחר שבירה. אבל על איסור הוצאת בשר הפסח, אין איסור בזה אחר זה. ושני צדדים בדבר, או משום דכיון שהוציאו נפסל ולא שייך שוב להתחייב על הוצאתו. או משום שאין איסור להוציא אא"כ יאכל ממנו בחוץ, וא"כ ממילא שוב לא שייך להתחייב בו פעמיים.

ועל פי דברי הירושלמי הנ"ל, הובא בספר "תולדות אדם" (פרק ד) שביאר הג"ר

זלמלה מווילנא, דמה"ט לגבי הוצאת הבשר כתיב בלשון יחיד, כיון שאין חיוב אלא בהוצאה אחת. ואילו בשבירת עצם כתיב בלשון רבים, כיון שיש שובר אחר שובר. והדברים נפלאים.

אכן הקשה על כך הגאון רבי יוסף ענגיל זצ"ל בספרו בן פורת (ח"א סימן י אות ד), דאכתי אי"צ לכתוב איסור שבירת עצם בלשון רבים, כיון דמשכח"ל איסור בשובר אחר שובר אף באדם אחד ששבר פעמיים [וכן איתא גם בירושלמי (שם הי"א) "אפילו עצם אחד ושברו וחזרו ושברו, חייב שתים"].

ועוד הקשה על כך המלבי"ם, דדוקא בבשר שכבר יצא אין בו שוב איסור הוצאה, אבל בשר שעדיין לא יצא בודאי שייך לעבור גם עליו באיסור הוצאה מן הבית. וא"כ שפיר משכח"ל שיתחייבו שנים אף באיסור הוצאה, ואמאי כתיב בלשון יחיד דווקא.

ג. התורה תמימה וכן פורת ביארו ע"פ הגמרא (פסחים פה, ב) "אמר רבי אמי, המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה, אינו חייב עד שיניח. "הוצאה" כתיב ביה כשבת, מה שבת עד דעבד עקירה והנחה, אף הכא נמי עד דעבד עקירה והנחה".

ולפ"ז אתי שפיר מ"ט באיסור הוצאה שינה הכתוב לומר "לא תוציא" בלשון יחיד, ללמדנו שכל המלאכה צריכה להעשות על ידי אחד, גם העקירה וגם ההנחה.

והוסיף התו"ת דבר חידוד, דלכאורה תמוה מ"ט דימה רבי אמי דין פסח לדין

"לא תוציא מן הבשר מן הבית חוצה, ועצם לא תשברו בו" ❖ מנורה בדרום | קעג

שעשאוה. אכן רבים מן האחרונים סוברים דבכל התורה כולה שנים שעשאוה פטורים (ראה בעיון הפרשה גליון ק"י עמוד סח).

ה. כתב המלבי"ם לבאר, על פי דברי הירושלמי (שם הי"ג) דיחיד שהוציא מן הבית חייב, אבל שנים ושלשה שהוציאו אין חייבין על לאו ההוצאה לפי שראויין לימשך כולן אחריהם לבית אחר, ועוברים רק בעשה דבבית אחד יאכל [ולר"ש, גם בזה אין עוברין]. לכן כתיב בלשון יחיד, שרק ליחיד יש איסור הוצאה. וכע"ז ביאר גם בתו"ת בסוף דבריו.

וקצת יש להעיר, דלפ"ז היה לירושלמי לומר שהטעם ששנים שהוציאו פטורים, הוי משום לישנא דקרא.

ועוד יש להעיר, דלכאורה לפי דברי הירושלמי הללו, היה לנו לפרש באופן שלישי את הכלל של "אין מוציא אחר מוציא" [מלבד שני האופנים שהבאנו לעיל: א. כיון שהוציאו נפסל, ולא שייך להתחייב שוב. ב. אינו עובר בהוצאה א"כ גם אכלו בחוץ, ולא שייך להתחייב שוב].

והיינו, שאם אחד מבני חבורה הוציא מן הפסח, ה"ז עובר. אך אם שנים מבני חבורה הוציאו, אינם עוברים. א"כ אחר שהוציא אחד מן הפסח, שוב אין השני עובר.

ובשלמא לפי האופן הראשון, מאחר שהראשון הוציאו, כבר נפסל. על כן כשהוציאו השני, לא הויא תחילת עקירת החבורה, דאינו מצטרף עם מה שהוציא הראשון היות ונפסל.

אך לפי האופן השני, משכח"ל כשהוציאו הראשון ועדיין לא אכלו ואח"כ הוציא השני, דבכה"ג לכאורה מצטרפות הוצאת שניהם ויחשבו תחילת עקירת החבורה.

שבת. שהרי בשבת יסוד האיסור הוא "עשיית מלאכה", ובפסח יסוד האיסור הוא "הוצאה ממקום האכילה", ומה דמיון יש ביניהם.

ובשלמא אם הוא גז"ש, ניחא. אבל לא משמע מדבריו שזו גז"ש. וגם, דבפסח לשון המקרא "לא תוציא", ובשבת לשון המקרא "אל יצא איש" דדרשינן ליה "אל יוציא" (עירובין יז, ב), ומ"ט הקישן רבי אמי.

אלא כונת רבי אמי, שכשם שבשבת שינה הכתוב, דבתחילה כתיב בלשון רבים "שבו איש תחתיו", ואח"כ כתיב "אל יצא" בלשון יחיד, ולפיכך דרשינן ליה "אל יוציא" וללמד דאיסור הוצאה היינו שאחד יעשה כולו, עקירה והנחה. ה"נ לענין הוצאת בשר הפסח, נילף משינוי הלשון לאסור דוקא אם עשה עקירה והנחה.

אכן יצויין כי בגמרא מיעטו "זה עוקר וזה מניח" בשבת, מקראי אחריני [בשבת (ג, א) ילפינן מ"בעשותה", ושם (צג, א) יליף מ"נפש". ועיין בפני יהושע בשבת (צג, א) משכב"ז].

ד. וכעין זה מובא גם בילקוט מפרשים שבסוף הירושלמי בשם הגאון רבי שלמה בריייער זצ"ל אב"ד פפד"מ, דדוקא באיסור הוצאה נקט קרא בלשון יחיד, דכשם שבשבת שנים שעשאוה פטורים, כן בפסח שנים שהוציאו יחד את בשר הפסח, פטורים. אבל באיסור שבירת עצם, אף שנים ששברו עצם חייבין, וככל התורה שאף שנים שעשאוה חייבין, דדוקא בחטאת מיעט רחמנא "בעשותה" אחת ולא שנים [וכן הוכיח בפני יהושע (שבת צג, א) מדמצינו ששנים שהעלו בחוץ חייבין (זבחים קח, א) משמע דדוקא בחטאת ממעטינו שנים

אורחא דמילתא, דבאכילת חפזון כמצווה בפסח מצרים דרכו לשבר העצמות, ע"כ הזהיר שלא לשבור.

וממילא לא קשה מידי קושיא הנ"ל, דאם היה הכוונה על שבירת הגולגולת לבדיקת הקרום של מוח, הרי זמן הבדיקה בזה בערב פסח, דאכתי אפשר לשחוט אחר אם נמצא טריפה, ואין לו שייכות לשעת אכילה דהוי בלילה.

א"כ על כרחך לא בא הכתוב לומר שאין צריך לשבור עצם, אלא לומר שאסור לשבור עצם.

ג. עוד תירץ בזה בספר לימודי ה' [לרבי יהודה נג'אר (ליורנו תקמ"ז, לימוד צו). הובא בספר "ושלל לא יחסר" בפרשתן] דהנה איסור שבירת עצם נכתב בפסח מצרים [אלא שלמדנו איסור זה גם לפסח דורות, מדכתיב "ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה" שיהיו כל עבודות חודש זה כזה (פסחים צו, א)], ולפ"ז קושיא מעיקרא ליתא. דכיון דאכתי לא נצטוו כלל בהלכות טריפה, ליכא למימר ד"ועצם לא תשברו בו" אתי למימר שלא צריך לשבור עצם, דמהיכ"ת שיצטרכו כן. וא"כ שפיר ידעינן דאתי למימר איסור שבירת עצם.

ד. בשו"ת מהר"י אסאד (ח"א או"ח סימן עג) דכיון דאתקשו בפסוק אחד "לא תוציא מן הבשר מן הבית חוצה, ועצם לא תשברו בו", על כרחך דאף שבירת עצם נאמרה ללאו.

ה. עוד תירץ מהר"י אסאד וז"ל "ולענ"ד לק"מ, דא"כ ודאי הל"ל קרא בלשון יחיד "ועצם לא תשברו בו" כמו "לא תוציא מן הבשר חוצה", רישא דקרא. ומדשני קרא בסיפיה מיחיד לרבים "לא תוציא וכו' ועצם לא תשברו בו", על כרחך פירושו אזהרה

וצריך לומר, דדוקא אם הוציאוהו שנים בבת אחת, חשיבא כתחילת עקירת החבורה. אבל אם הוציאוהו שנים בזה אחר זה לא חשיבא כתחילת עקירת החבורה, ועל כן כל אחד מצד עצמו עובר בלאו [עכ"פ כשיאכלנו אח"כ].

ענף ב'

אמרינן בחולין (יא, א) "מר בריה דרבינא אמר, אתיא משבירת עצם בפסח. דאמר רחמנא "ועצם לא תשברו בו", וניחוש שמא ניקב קרום של מוח, אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא. ממאי, דלמא דמנח גומרתא עליה וקלי ליה ובדיק ליה, דתניא המחתך בגידים והשורף בעצמות אין בו משום שבירת עצם" ע"כ.

והקשה בשער המלך (קר"פ פ"י ה"א) "שמעתי מקשים ומטו בה משמיה דגברא רבא מוה"ר אברהם ברודא זצ"ל". דא"כ דלמא לא בא הכתוב אלא לומר דאזלינן בתר רובא ואין צריך לשבור העצמות, אך לא שיש איסור לשבור עצם.

א. "ומתרצים משמו, דכיון דקי"ל דהשובר בפסח טמא אינו לוקה משום דאמר קרא בו בכשר ולא בטמא (פסחים פג, א), על כרחך צ"ל דקרא לאזהרה אתא, וברור". וכן תירץ ג"ב בצאן קדשים (זבחים סו, א).

ב. עוד תירץ בזה במנחת יצחק (ח"ה סימן קיד) על פי מה שביאר הרשב"ם (יב, מו) "ועצם לא תשברו בו- כדרך אכילת חיפזון" עכ"ל.

ובודאי כוונתו בזה ליישב לישנא דקרא, דכתיב "בבית אחד יאכל וגו' ועצם לא תשברו בו", דאמאי סמך קרא "ועצם לא תשברו בו" לסדר האכילה. אלא משום

"לא תוציא מן הבשר מן הבית חוצה, ועצם לא תשברו בו" ❖ מנורה בדרום | קעה

הא תינח אם נימא דהקרא לאזהרה אתא א"ש. אבל אי נימא דאתא לומר דא"צ לשבור, לזה היה סגי בלשון יחיד כמובן, ועל כרחך דלאזהרה אתא, עכ"ד ר' נתן הנ"ל, ודבריו נכונים מאד ומתוקים כנופת צופים" עכ"ל.

ומניעה דומיא דרישא "לא תוציא". וקמ"ל קרא אפילו שנים בבת אחת חייבים הם בשבירה כנ"ל. עכ"ל.

ובן תירץ גם במשנה שכיר (או"ח סימן קצב) בשם הג"ר נתן דיאמנט זצ"ל, וז"ל "ועתה מתורצת כחומר קושית הגאון הנ"ל,



הרב יאיר מינקוס

בדיני ברכה על פירות מורכבים

ואע"ג דמותרים באכילה, גזירת הכתוב, אבל לברך על הראיה לא מסתברא". והביאו הבאר היטב (סי' רכ"ה סק"ז).

מבואר מדבריו דפרי המורכב מין שבשאינו מינו, כיון שנעשה באיסור, ונגד רצון הבורא, אין לברך עליו שהחיינו.

אולם השאלת יעבץ (שאלה ס"ג) הביא את דברי ההלק"ט, וכ' "איני יודע למה ישתנה דין ברכת שהחיינו, מברכת האכילה. שכיון שמותר באכילה שאין אסור כי אם כלאי הכרם, א"כ כשבא לאכלו צריך לברך על הנאתו, שא"א ליהנות מן העה"ז בלי ברכה, וגם שהחיינו היא ברכת ההנאה שנהנה בראייה.

ועוד הגוי שנטעו והרכיבו לא עשה נגד רצון הבורא, שלא הוזהרו על הרכבה על ישראל, [אם לא לדעת יחידים דפד"מ], ולמה לא נברך עליו, לא יהא אלא הרואה בריות נאות ע"א שמברך עליהן, ונתן הודאה ושבח לבוראם, ואע"פ שעמידתן בעולם ודאי היא נגד רצון הבורא, אם לא שנתן ארך אפים לעוברי רצונו, ואפילו על הממזר הנאה, נראה שיש לברך, אע"פ שאין הרכבה פסולה יותר ממנו, מדלא איפליגו ביה.

ועוד דהא ממזר עדיף מגוי ועדיף אפי' מגר, כ"ש בפרי המורכב, שאין קיומו בעולם נגד רצון הבורא כלל, אדרבה אפשר גם הוא מצרכי העולם וישובו, מאחר שנתהוה לרצון הבורא יתברך, כי אי אפשר המצא דבר בלתי רצונו, רק שנאסרה עשייתו ע"י האדם, כי הרבה שלוחי ההשגחה, ואמצעים רבים

מ"ו בשבט, הוא ר"ה לאילנות, והביא המג"א (סי' קל"א ס"ק ט"ז) מהתיקון יששכר (דף ס"ב) דנוהגין האשכנזים להרבות במיני פירות של אילנות, והביאו במ"ב (שם ס"ק ל"א). והוסיף בכף החיים (שם ס"ק צ"ו) דכן יש נוהגין בספרד.

ובשבט מוסר (פט"ז אות ק"ט) כ' "בני הוי זהיר לברך על הפירות בחמשה עשר בשבט, שמנהג ותיקין הוא".

ויש להוסיף מהערוך השולחן (סי' רכ"ה סעיף ה') דכ' "דמצוה לטעום מכל פירא חדשה, וכדאיתא בירושלמי, והטעם פשוט כדי לתת שבח והודיה להשי"ת, שמחדש הפירות משנה לשנה, כדי להינות בהם בני אדם, ומברכין על כל פירא חדשה המתחדש משנה לשנה, שהחיינו". והביאו המ"ב (סי' רכ"ה ס"ק י"ט), וכן הביא בשערי תורת הבית (ח"ב שער י"ג פ"ד אות י"ג).

ברכת שהחיינו על פרי חדש

השו"ע (סי' רכ"ה סעיף ג') כ' "הרואה פרי חדש מתחדש משנה לשנה, מברך שהחיינו, ואפילו רואהו ביד חברו או על האילן, ונהגו שלא לברך עד שעת אכילה".

יש לדון גבי פירות המורכבים מין בשאינו מינו, אי מברך על פרי חדש זה ברכת שהחיינו או לא.

והנה ההלכות קטנות (סי' ס') כ' "אם הוא מין בשאינו מינו, אפשר דאין לברך עליו, שכל דבר שעשו בני אדם נגד רצון הבורא, איך יאמר שהחיינו לראות דבר זה,

הממזר, לא שהחיינו ולא מחיה המתים, ממה שכ' השו"ע (יו"ד סי' רס"ה סעיף ד') ממזר כישראל הוא, ומברכין עליו ברכת מילה עד כורת הברית, אבל אין מבקשין עליו רחמים. וכ' הרב שולחן גבוה (שם ס"ק כ"ב) אין מבקשין עליו רחמים כגון קיים את הילד הזה וכו', שאומרים על הכשרים, דמוטב שימות, ולא ירבו ממזרים בישראל וכ"כ הלבוש יעו"ש.

וא"כ איך יאמרו עליו ברכת שהחיינו וקיימנו בלשון רבים, שהוא כולל לרואה ולנראה, וגם לברך עליו ברכת מחיה מתים, כיון דמוטב שימות ולא ירבו ממזרים בישראל כאמור, וצ"ע. והביאו בשדי חמד (מערכת ברכות סי' ב' סעיף ז').

מבואר מהיפה ללב דהבין מהלק"ט דאין מברכין שהחיינו בראיית ממזר, או בראיית בן הנידה, והקשה על דברי היעב"ץ דמסתברא דאין לברך שהחיינו אממזר, דהרי שהחיינו וקיימנו הוא לרואה ולנראה, והרי אין מבקשים רחמים על ממזר שיחיה, כמו שכ' השו"ע והשולחן גבוה, גבי ברית של ממזר.

וכן הקשה על דברי היעב"ץ דממזר עדיפא מגוי, דהרי ממזר לא כשר לבוא בקהל ה', משא"כ גוי שנתגייר, כשר לבוא בקהל ה', ואף בגוי שאינו נתגייר שבא על בת ישראל, הולד כשר, וא"כ חזינן דארבה גוי עדיפא ממזר?

ונראה לענ"ד ליישב שיטת היעב"ץ, דמה שכ' דמברך על ראיית הממזר, היינו ברכת "ברוך אתה ה' מלך העולם שככה לו בעולמו", שמברכין על ראיית בריות נאות, כמו שכ' השו"ע (סי' רכ"ה סעיף י'), דמדלא נחל' בזה, משמע דכו"ע מודו דמברכין על ראיית ממזר ברכה זו, ולא איירי גבי ברכת

למקום עושי רצונו, הא למה זה דומה, למלך שיש לו פקידים שונים מנויים איש על משמרתו, ופקודתו של זה אינה של זה, הנכנס במשמרתו של חברו שלא ברשות, הרי זה נמצא מחייב ראשו למלך, עם היות המעשה ההוא נרצה למלך ע"י הפקיד הנתון מאתו לכל דבר המלך, וכן יש דברים רבים שהן מפאת עצמן צורך גדול, ונאסרה עשייתן מצד חסרון הכנת האדם, דוק ותשכח.

לכן נ"ל שאין חשש בזה, ויש לברך עליו גם ברכת הראיה כברכת האכילה, [ואפי' כבר בירך על מינין פשוטין שהורכב מהן, לדידן דסמכינן אפיסקא דס"ח כמ"ש בס"ד במקומו ובלח"ש פ"ד דפאה], יעב"ץ.

והביאום בשו"ת לב חיים (ח"ג ס' ו') וכן הביאור הלכה (סי' רכ"ה ד"ה פרי חדש) הביא דברי הלק"ט, וכ' דהיעב"ץ חולק ע"ש.

מבואר דהיעב"ץ חלק על ההלק"ט, וס"ל דכמו דמברך ברכת אכילה על פרי מורכב, כך גם מברך ברכת שהחיינו, ואף שאסור להרכיב מין בשאינו מינו, בכאור"פ אינו נאסר באכילה, [מלבד כלאי הכרם].

קושיות על שיטת היעב"ץ

היפה ללב (סי' רכ"ה סעיף י"ב) הביא את דברי הרב בירך את אברהם (דף צ"ז ע"ב) דכ' דיוצא מדברי הלק"ט, "דאם יש לאדם אהוב וחשוב והוא ממזר, לא יברך על ראייתו, וכן אם הוא בן הנידה, שכל שנולד באיסור אין לברך עליו".

והביא עוד את דברי היעב"ץ, והקשה "דאין דמיונו עולה יפה, דגוי עדיף בזה מממזר, דגוי כשר לבוא בקהל אם יתגייר, וגוי הבא על בת ישראל הולד כשר, משא"כ ממזר. ומסתברא טפי שאין לברך על ראיית

הודאה ושבח על בריאה נאה זו, אף דנעשה באיסור, ואף דאסור לבוא בקהל ה'.

והשתא גבי פרי מורכב, דאינו אסור באכילה, ומברכין עליו ברכת הפרי, א"ש לומר דאף יברך עליו ברכת שהחיינו אראיתו, דכמו דשרי לאכלו, שרי ג"כ ליהנות ממנו, והכא ל"ש לומר דאין לברך ע"ז שהחיינו, כמו שאין מברכין שהחיינו אממזר, דהרי גבי ממזר, אפשר דהשהחיינו קאי גם על הממזר, ומאחר ואין מברכין לקיימו, כך לא יברך "שהחיינו וקיימנו", משא"כ גבי פרי אין אנו מברכין על קיום הפרי, [ואף אם היה מברך על קיום הפרי, אין בזה איסור], ואף דאסור לישראל להרכיבו, מ"מ אין איסור אכילה והנאה בפירות מורכבים [כי אם בכלאי הכרם], וכ"ש אי עכו"ם הרכיבו, אין בזה איסור כלל.

וא"כ א"ש שיטת היעב"ץ, דמברכין ברכת שהחיינו על פירות מורכבים.

הלכה למעשה

ולמעשה בספר חסד לאלפים (סי' רכ"ה ס"ק שכ"ט) כ' שאפילו על פרי מורכב מין בשאינו מינו מברך שהחיינו, ודלא כהלכות קטנות, והביא מהיעב"ץ דפליג עליה, וכ' "ולעניות דעתי אין ראיותיו [של היעב"ץ] מכריעות, ויש להשיב עליהו, אמנם פה עיר הקודש ירושלים נהוג עלמא כוותיה, ומברכין "שהחיינו" על פרי מורכב הנקרא מישקוולי, וכן על פורטוקאל, והלך אחר המנהג".

והביאו היפה ללב (שם סעיף י"ב). והביאם השדי חמד (מערכת השדי חמד (מערכת ברכות סי' ב' סעיף ז'). וכן משמע מדברי הביאור הלכה (סי' רכ"ה ד"ה פרי חדש) דנקט כהיעב"ץ, דמברך שהחיינו על

שהחיינו דהרואה את חבירו לאחר ל' יום, או ברכת מחיה המתים לאחר שנים עשר חודש גבי חבר, דאפשר דהיעב"ץ מודה דאין מברכין ברכות אלו אראית ממזר, וכל מה דכ' דמברכין בראיתו היינו ברכת "שככה לו בעולמו", דברכה זו אין סיבה לא לברך, דמ"ש משאר בריות נאות, ואף דנעשה באיסור, מ"מ על עצם עמידתו, אפשר לתת הודאה ושבח לבוראם, וכמו שביאר בטוב טעם, דא"א שיתקיים דבר בלתי רצונו, רק שנאסר עשייתו ע"י האדם, וא"כ שפיר אפשר לברך ברכת "שככה לו בעולמו", על עצם עמידתו. [ואפשר דקצת רמז לזה השדי חמד (מערכת ברכות סי' ב' סעיף ז') דכ' "ולענין ברכת שככה לו, לא מצאתי מפורש, ויש לצדד לכאן ולכאן].

ואף מה שכ' דממזר עדיפא מגוי ואפי' מגר, אי"ז לענין יוחסין, דהרי פשיטא דגר בא בקהל ה', ואף הבא מישראלית וגוי, דינו כישראל כשר, משא"כ ממזר דאסור לבוא בקהל ה', ומש"כ דממזר עדיפא, היינו לענין מעמד עצמו, כמו דתני במתני' (הוריות דף י"ג ע"א) "כהן קודם ללווי, לוי לישראל, ישראל לממזר, וממזר לנתין, ונתין לגר, וגר לעבד משוחרר, אימתי בזמן שכולם שוים, אבל אם היה ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ, ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ".

דמבואר דממזר מצד עצמו קודם לגר [וכ"ש לגוי], ואף קודם לכהן גדול, בכה"ג שהכה"ג ע"ה, והממזר ת"ח, וא"כ ודאי דממזר עדיפא מגר, וכ"ש לגוי, ורק דיש לו חסרון צדדי דאסור לבוא בקהל ה', וזרעו פסול, אבל מצד עצמו ודאי דעדיף מגר, ואף יכול להיות עדיף מכהן גדול כמו שביארנו.

ולפי"ז א"ש דיברכו על ראיית ממזר נאה, ברכת "שככה לו בעולמו", דהוא

סק"ט ד"ה והלכך, וסי' ג' סק"ז ד"ה ולימון לימון, ואתרוג, ואשכוליות, ותפוז, יש להסתפק בהן אם הן מין אחד מצד השתוותן בטבען, והן גדלים על כל מים וכו', וא"כ הם מינם בספק מינן, ולכן יש להקל בקיומן.

וב' בספר וזאת הברכה (פי"ח הערה 5) דלפי"ד החזו"א יש להקל לברך עליהם שהחיינו, והביא שכן נהג החזו"א לברך שהחיינו על פירות הדר. והביא עוד דכ"כ ביביע אומר (ח"ה סי' י"ט), וכן מנהג ירושלים.

והוסיף בזה ב' טעמים. א. דמאחר והם ספק מורכבים, מותר לקיימם, וא"כ אין גנאי לברך שהחיינו עליהם. ב. דאין ההרכבה משפיעה על מראה או טעם הפירות, [והוא ע"פ הגרי"ש אלישיב זצ"ל, ואין טעם זה נוגע לפירות הדר מזנים חדשים שניכר בהם הרכבה. וכעין טעם זה כ' בתשובות ונהגות (ח"א או"ח סי' קצ"ב) דכה"ג שמרכיבים תפוזים ואשכוליות בחושש, דהמטרה רק לחזקו ולחסנו כנגד מחלות התוקפים אותו, ואין שינוי ניכר בטעם הפרי, ראוי לברך עליו ברכת האילנות].

וסיים בוזאת הברכה (שם פרי מורכב סעיף ב') "על פירות הדר אשר כולם מורכבים, נהגו לברך שהחיינו".

דין פירות מעץ שגדל מגרעין שבא מאילן מורכב

וגבי פירות מעץ שלא נעשה בו הרכבה, ורק הגרעין בא מאילן מורכב, כ' האור לציון (ח"ב סי' מ"ה) דכיון שמותר לעשות כן לכתחילה, כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' רצ"ה סעיף ז') אין פירותיו נגד רצון הבורא, ויכול לברך עליהם ברכת שהחיינו, וכ"כ ההליכות שלמה (תפלה פרק עשרים ושלשה סעיף י"ח).

פירות מורכבים. וכ"כ בספר שערי הברכה (פ"כ ס"ק ל"ג).

וכך משמע מספר שונה הלכות להגר"ח קניבסקי זצ"ל (שם סעיף ד') דכ' דמברכין שהחיינו על פרי מורכב, ומקורו מהביאור הלכה. וכ"כ בספר וזאת הברכה (פי"ח ברכת שהחיינו על פירות ד"ה פרי מורכב סעיף א') דהגר"ח זצ"ל כ' לו במכתב דאע"פ שהביאור הלכה הביא ג"כ את שיטת הלק"ט, מ"מ משמע שדעת הבה"ל נוטה, כהשיטה שיכול לברך שהחיינו.

אולם הכף החיים (שם ס"ק כ"ו) הביא דברי הלק"ט והיעבץ והחסד לאלפים, והיפה ללב, וכ' דבזמנינו זה לא שמענו ולא ראינו מי שבירך, ועל כן כיון דאיכא פלוגתא בזה, שב ואל תעשה עדיף ואין לברך.

וכ"כ ההליכות שלמה (תפילה פרק עשרים ושלשה סעיף י"ח) כ' "על הפירות מורכבים מין בשאינו מינו, נוהגין שלא לברך שהחיינו, אף אם הורכבו ע"י נכרים".

וב"כ בוזאת הברכה (שם) בשם הגר"מ אליהו זצ"ל, שאין לברך שהחיינו על פירות מורכבים, ומטעם זה יש נוהגין, לא לברך שהחיינו על תפוזים, ועל יתר פירות הדר מאחר שהם מורכבים, וכך מנהג בגדר.

והאגרות משה (או"ח ח"ב סי' נ"ח ד"ה אבל) כ' "לברך שהחיינו שהוא לשמוח על שאיכא פרי זה שבא ע"י עבירה, אולי לא נאה לברך על זה, ולכן טוב לאכול אותם עם עוד פרי חדש, ולברך על אותו הפרי, ולצאת בזה גם על פרי זה. וכ"כ במנחת יצחק (ח"ג סי' כ"ה סעיף ד' ד"ה על כן).

דין פירות הדר

וגבי פירות הדר כ' החזו"א (כלאים סי' ב')

מורכבים במינם, ולכן יש לברך עליהם שהחיינו, ובכלל זה פירות, המנדינה, ופומלה, ואפרשזיף, וכיוצא באלו.

[ונסיים במה שכ' בספר וזאת הברכה (שם הערה 5) שפרי שאנו קוראים לו "אפרשזיף", הוא בעצם מין אפרסק, ולא הרכב של אפרסק ושזיף כמקובל לחשוב, וממילא פשוט שניתן לברך עליו שהחיינו.

וב' שם עוד ע"פ אגרונום המכון לחקר חקלאות ע"פ תורה, דרוב רובם של השתילים מורכבים במינם, ולכן אפשר לברך עליהם שהחיינו.

וב' עוד דהיוצא מכלל זה הוא "אגס", שהוא מורכב בדרך כלל בחושש, שהוא מין בשאינו מינו, אך בין כה וכה לא מברכין עליו שהחיינו, כיון שמצוי כל השנה, ואף אם היה מציאות שלא היה מצוי, בכא"פ אפשר לברך, כיון שלא ניכר בו ההרכבה.]

ובזאת הברכה (פי"ח פרי מורכב סעיף א') הביא את דברי האור לציון, וכ' דכן הכריע הגרי"ש אלישיב זצ"ל.

וכן בשערי תורת הבית (ח"ב שער י"ג פ"ד סעיף כ"ב) ג"כ הביא את דברי האור לציון, וכ' דלפי"ז אותם פירות המורכבים כשמוכרים בשוק, כיון שאינם מהעץ הראשון שהרכיבו בו, מותר לברך עליהם ברכת שהחיינו.

וב"כ הפסקי תשובות (סי' רכ"ה סעיף י"ד) "אמנם יש לדעת שכל המדובר הוא, בפירות הבאים מהעצים שהורכבו זה בזה, אבל כשלקחו את גרעיני הפירות המורכבים ושתלו מהם עצים, אין בהם איסור כלל, ולכן לדברי הכל, יש לברך עליהם שהחיינו".

והוסיף "בזמנינו כלל רוב הפירות המורכבים המגיעים לשוק, הרי הם מעצי פרי אשר נשתלו מגרעיני הפרי המורכב, או שהם



הרב מאור מרציאנו

תשובה בענין נתכוין להרוג מחבל והרג ישראל לענין גלות

שבלא"ה פטור מדינא ד"בלא צדיה" שאם נתכון לזרוק שתים וזרק ארבע פטור מגלות (ע"ש ב' פירושים ברש"י). וכן משמעות הרמב"ם בהלכות רוצח פ"ו ה"י דנקט לישנא אפי' נתכון להרוג גוי ונמצא ישראל ע"ש.

[ויש' לפלפל בהנך תוספותים איך יתרצו כל אחד את ההכרח של חבריו. דבשלמא התוס' במכות יסברו שבנתכון לזרוק שתים וזרק ארבע חייב בגלות כאידך פירושא דרש"י שם, אך תוס' בב"ק וסנהדרין האין יישבו את הכרחו של תוס' במכות דהיינו אומר מותר. וצ"ע].

ומ"מ יוצא דלכו"ע פטור. רק שלתוס' במכות נפקא לן מ"אומר מותר" דילפינן מבשגגה. ולתוס' בב"ק וסנהדרין נפקא לן מבבלי דעת פרט לנתכון לבהמה וכו'. ודו"ק.

ג. אמנם היה מקום לפוטרו מדין נוסף, והוא ע"פ הגמ' במסכת גיטין ע' ע"ב שחט בו שנים או רוב שנים פטור מגלות. דחיישינן שמא הרוח בלבלתו א"נ דפירכס ועי"ז הוא עצמו קירב את מיתתו. ואי שחטיה בביתא דשישא ולא פירכס מתחייב גלות דכה"ג ליכא להנך חששות. ואף שברוצח במזיד לא חיישינן להנך חששות רחוקות אלא אמרי' שמת ע"י הרוצח. מ"מ ברוצח בשגגה חיישינן להו. משום דכתיב "ויפל עליו וימות". משמע שמת מיד. וכמש"כ התוס' שם. וטעמא דדינא שכיון שהרג בשגגה אקיל רחמנא גביה (מאירי). וא"כ ה"נ איכא להנך חששות שהרי לא היה בביתא דשישא ונאלם דום.

א. הוה עובדא בזמן מלחמת חרבות ברזל, שנכנסו מחבלים לירושלים עיה"ק והתחילו לירות לכל עבר, והיה שם אזרח עם אקדח ועוד שני חיילים, ואחד החיילים חשב שאף האזרח עם האקדח הוא מחבל וירה עליו. והיה פצוע אנוש ולבסוף מת בבית החולים. ונסתפקנו אי הוה כה"ג בזמן שעמ"י יושבים על אדמתם ואיכא ערי מקלט (ולעתיד לבוא עוד יתוספו ג' ערי מקלט קני קניזי וקדמוני) אי מחייב החייל שהרגו לגלות לערי מקלט ככל רוצח בשגגה או לא.

ב. ולכאו' זוהי גמ' מפורשת במסכת מכות דפטור. דאיתא התם בדף ז' ע"ב בבלי דעת פרט למתכוין. ומפרשינן דהיינו נתכון להרוג את הבהמה והרג אדם, לנכרי והרג ישראל, לנפל והרג בן קיימא. ע"ש. וא"כ מפורש שאם נתכוין להרוג נכרי ונמצא ישראל שהוא פטור.

אלא שזה לכאו' טעות. שהרי התוס' בדף ט' (ד"ה ור' חסדא) כתבו דהאי קרא ע"כ מיירי באיכא אדם ובהמה לפניו ונתכוין לבהמה והרג את האדם, דאי בנתכון לבהמה והוא עצמו נמצא אדם בזה חשיב "אומר מותר" דנפקא לן מקרא אחרינא דפטור (בשגגה פרט למזיד דהיינו אומר מותר עי' דף ז' הנ"ל) ע"ש.

אבל באמת מצאנו שזו מחלוקת בראשונים. שהרי התוס' בב"ק כ"ו ע"ב (ד"ה פרט למתכוין) וכן בסנהדרין ע"ז ע"ב (ד"ה סתם) כתבו איפכא דקרא מיירי בנמצא אדם או עכ"פ שהם זה ע"ג זה, דאל"כ תיקשי

ע"פ המשנה במסכת מכות דף ח' ע"א אבא שאול אומר מה חטיבת עצים רשות אף כל רשות יצא האב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו ושליח ב"ד. וא"כ ה"נ דמתעסק אותו חייל במצות לא תעמוד על דם רעך והשבת אבידה דגופו ויפטר דלאו דומיא דחטיבת עצים היא. [וכן איכא מצות עשה וקצותה את כפה ול"ת דלא תחוס עניך. כמבואר בר"מ הל' רוצח בשם הסיפרי]

אמנם יש להקשות ע"ז. דהנה איתא בתוספתא פ"ב ה"ה דרופא אומן שריפא ברשות ב"ד הרי זה גולה. ותיקשי אמאי הרי עוסק במצוה הוא. ובאור שמח (פ"ה מרוצח ושמירת נפש ה"ו) באמת רצה לומר דהך תוספתא אתיא כרבנן דאבא שאול דס"ל דלצורך מצוה נמי חייב, וכדמשמע מתחילת התוספתא ע"ש. אך איהו גופיה דחה זאת שהרי הרמב"ן העתיקה להלכה בתורת האדם וכן הטור וש"ע ביו"ד סי' של"ו ס"א.

ולכן יש לתרץ כמש"כ בברכי יוסף דהתם מיירי ברופא שנתברר שעשה דבר בטעות ולכן נתברר למפרע שבאותו דבר אין מצוה. משא"כ במכה את בנו ותלמידו שהם כדרך כל הארץ ורק הם לא היה בכוחם לעמוד בזה ומתו לכן פטור.

ובה"ג מחלק ביד אברהם דהתם באב ורב עכ"פ קיימו מצותן משא"כ ברופא שכל מצותו היא להחיותו ולא להמיתו ע"ש. והדברים אכתי צ"ב וליבון.

אמנם מכל דבריהם נשמע בק"ו לנידו"ד שנתברר שכל התעסקותו עם אורח זה היתה בטעות. א"כ נתברר שלא עסק במצוה כלל בזה האדם. וא"כ לדבריהם ליכא לפוטרו כלל.

אלא דיש מקום לחלק בין שחט בו שנים וכו' לשאר חבלות. דכל הנך חששות שימות ע"י פירכוס או רוח בלבלתו שייך יותר בכה"ג של שחיטה שמאבד הרבה דם. אבל ביריה וכדו' אין סברא שתשפיע הרוח או בפירכוסו. ובאמת שנחלקו בזה הראשונים שם. דהתוס' ישנים על התוס' כתבו חילוק זה. וכ"כ הראב"ד. אבל מהתוס' שם מוכח לא כן, שהרי הקשו מכתובות ל"ג ונקה המכה מקטלא ופר"ך התם דלמא מגלות. והקשו תוס' הא מגלות ודאי פטור דאיכא למיחש להנך חששות דפירכוס והרוח בלבלתו. וע"ז גופא תי' התוס' ישנים שיש לחלק בין שחיטה לשאר חבלות. אבל תוס' שלא חילקו, ע"כ דבכל חבלה חיישינן.

אבל א"כ תיקשי היכי נפרנס קרא מפורש דכי יבוא את רעהו ביער. והיינו בחוץ ולא בביתא דשישא. ובאמת כן הקשו הראשונים שם על שיטה זו (עי' מאירי). והתי' הוא דודאי אם מת לאלתר לא חיישינן למידי וזהו גוונא דיער הנ"ל. ורק במת לאחר זמן (דלאו דומיא דקרא דויפל עליו וימת לאלתר) חיישינן.

וא"כ העולה מן האמור דבגוונא שלא מת לאלתר כמו שהיה בפיגוע הנ"ל שהיה אנוש ורק בביה"ח מת. א"כ יהיה תלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל אי רק בשחיטה דסימנים חיישינן לחששות הנ"ל לפוטרו מגלות (כתוס' ישנים וראב"ד) או אפי' בשאר חבלות (כדמוכח מתוס' שם). ובאמת שברמב"ם משמע כצד ב' הנ"ל שכל החילוק הוא אם מת מיד או לאחר זמן ולא מחלק בין החבלות. וכדעת תוס' הנ"ל. ונמצא שיש לנו סיבה שניה לפוטרו מגלות לדעת תוס' והרמב"ם.

ד. ואכתי אית לן לפוטרו מדין נוסף. והוא

ה. ועכ"פ העולה מן האמור שיש ג' סיבות לפוטרו מגלות. ונפ"מ ביניהם אי הרגו גואל הדם, דלטעם קמא עכ"פ הוי קרוב למזיד דאומר מותר כרבא קי"ל וכן בנתכוין להרוג נכרי וכו' (עי' בר"מ שם) ואילו לאידך טעמים דגיטין ומצוה איכא לפוטרו לגמרי, ואם הרגו גואל הדם נהרג עליו. וצע"ג.

אלא שבאמת יש עוד תי' בערוך השלחן דהאי גלות ברופא היינו רק לצאת ידי שמים. ולא חובה גמורה. והמנחת יצחק (ח"ג סי' ק"ד) הוסיף שלכן מייתי לה השו"ע אף שאין דרכו להביא דבר שלא נוהג האידנא ע"ש. ולפ"ז שפיר י"ל שבאמת חשיב אף בגוונא דידן מתעסק במצוה ולכן יפטר מגלות.



הרב נריה מרציאנו

ברכת הטוב והמטיב על יין

א. על איזה יין מברכים הטוב והמטיב.

איתא בגמרא ברכות (דף נ"ט) אמר רב יוסף בר אבא אמר ר' יוחנן אע"פ שעל שינוי יין אין צריך לברך (בורא פרי הגפן), אבל אומר ברוך הטוב והמטיב. מבואר שיש ברכה מיוחדת שנתקנה על שינוי יין, ברוך הטוב והמטיב, והובא דין זה להלכה בטור ושו"ע (ס' קע"ה).

ובעיקר ברכה זו שמברכים על השינוי, הריטב"א (שם) המכתם והשלמה (דף מ"ב) וכן המאורות הר"ן והמאירי בפסחים (דף ק"ב) הביאו בשם הראב"ד שמברך גם על שינוי פת ושאר משקין, אך דעת התוס' והרא"ש (ברכות ופסחים שם) ורוב הראשונים (שם) דברכת הטוב והמטיב נתקנה רק על יין ולא על שאר מאכלים ומשקים. ובטעם הדבר, התוס' בברכות כתבו משום דהוא סעיד ומשמח, והתוס' בפסחים כתבו משום דהוא זכר להרוגי ביתר שבצרו כרמיהם ז' שנים והקיפו כרמיהם מהרוגיהם. ועיין עוד ברא"ש בברכות (שם) שהביא לטעמים אלו והוסיף עליהם, דאין אומרים שירה אלא על היין, ועוד דיין חשוב שקובע ברכה לעצמו. [ועיין בפוסקי זמנינו שפלפלו לפי טעמים אלו אם מברך על מיץ ענבים, דאמנם הוא חשוב וקובע ברכה לעצמו, ויש בו גם זכר להרוגי ביתר, אך אינו סעיד ומשמח].

והנה הראשונים נחלקו האם על כל שינוי יין מברך אף בשינוי לגרעיות או שאינו

מברך רק על שינוי לשבח. דעת רש"י בברכות (שם) שרק אם היין השני טוב מן הראשון מברך הטוב והמטיב, וכמו שכתבו הרשב"א הריטב"א והרא"ש בשיטתו, וכן דעת הרשב"ם בפסחים (שם) והבה"ג (בהל' קידוש), וכמו שהביאו התוס' (ברכות ופסחים שם) בשמם. והביאו סיעתא לדבריהם מהא דאיתא בירושלמי אבין בר רב הונא אמר יין חדש ויין ישן צריך לברך, שינוי יין אין צריך לברך שינוי מקום צריך לברך. משמע דוקא בסדר זה שהאחרון ישן ועדיף מהראשון מברך, אבל איפכא שהאחרון גרוע מהראשון אינו מברך.

אולם דעת התוס' (ברכות ופסחים שם) בשם ר"ת דאפילו אם האחרון פחות חשוב מהראשון מברך, ובלבד שלא יהיה גרוע יותר מדאי שא"א לשתותו כי אם מדוחק. וכן דעת תוס' רי"ה רשב"א ומאירי בשם אחרוני הרבנים ועוד ראשונים. וראיתם מהא דאיתא בירושלמי דרבי בירך על כל חבית וחבית שהיה פותח, אע"פ שלא היה יודע אם היא טובה או גרועה מהראשונה. ומה שדייקו מריש דברי הירושלמי שדוקא בסדר זה של יין חדש ואח"כ ישן מברך, ר"ת למד דרבי בא לחלוק, וי"מ דההוא דחדש וישן מיירי בברכת הגפן.

וכן נראה דעת הרמב"ם (פ"ד מהל' ברכות ה"ט) שכתב, היו מסובין לשתות יין ובא להן מין יין אחר, כגון שהיו שותין אדום והביאו שחור או ישן והביאו חדש, אינן צריכים לברך ברכת היין פעם שנייה, אבל מברכים ברוך אתה ה' אמ"ה הטוב והמטיב,

עכ"פ מבואר לנו מחלוקת ראשונים אם מברך על כל שינוי יין או שאינו מברך אלא על שינוי לשבח, שהיין האחרון טוב יותר מן הראשון. וצ"ב מהו יסוד מחלוקתם של הראשונים בזה. ובפרט יל"ע בסברת הראשונים שמברך גם אם האחרון גרוע מן הראשון, דעל מה מודה ומשבח בברכה.

ויל"ע עוד בעיקר שיטת רש"י רשב"ם ובה"ג דאינו מברך אלא א"כ היין השני טוב מן הראשון, דהנה התוס' כתבו להקשות על שיטתם מהירושלמי הנ"ל דרבי בירך על כל חבית וחבית שפתח, אע"פ שלא היה יודע אם היא טובה יותר מהיין הקודם, ויישבו דרשב"ם יעמידנה להך דרבי במסופק אם האחרון טוב, ומספק היה מברך על כל אחד שמא משובח הוא. וצ"ב איך בירך מספק, והא בענייני ברכות אמרינן ספק ברכות להקל, ואף לגבי ברכת הטוב והמטיב כתב המ"ב (ס"ק ח') לדייק מהט"ז (ס"ק ב') דאם יש לו ספק אם הוא גרוע מאוד אינו מברך, וא"כ מא"ש ספק זה שאינו יודע אם הוא טוב או גרוע במקצת דמברך. וצ"ע.

ב. ברכת הטוב והמטיב במקום שמברך הגפן.

הנה המג"א (ריש סי' קע"ה) כתב, ונראה לי כשבירך ברכת המזון על יין אחר, אין צריך לברך הטוב והמטיב, דהא כבר אמר הטוב והמטיב בברכת המזון. מבואר דבלאו האי טעמא דאמר הטוב והמטיב בברכת המזון, היה לו לברך הטוב והמטיב על הכוס של ברכת המזון, אע"פ שמברך עליה בורא פרי הגפן.

אכן בהגהות רע"א (שם) כתב, דבשו"ת בית יהודה (סי' מ"ט) כללא כ"ל, דהיכי

עכ"ל. מבואר דלא חשש לסדר הכתוב בירושלמי חדש ואח"כ ישן, אלא ה"ה אם שותה בתחילה את הישן ואח"כ את החדש שהוא פחות משובח.

ומיהו נראה ברמב"ם שיש קפידה בדוקא שיהיו שני מינים חלוקים, כמו חדש וישן או אדום ושחור, אבל שינוי בעלמא בישן וישן, אין מברכים עליו, וכן נראה מלשונו של הכס"מ שם בדעת הרמב"ם. ובזה לא הוי כדעת התוס' והרא"ש, דנראה מדבריהם שמברך על כל שינוי יין אף אם שניהם ישנים או חדשים. ובגדר שינוי לענין זה, הב"י הביא מה"ר פרץ בשם רבותיו ד"יין של ב' חביות, אם בתוך ארבעים יום לבצירתו שמוהו בשני כלים, חשיב שינוי ומברך עליו הטוב והמטיב, דבאופן זה שתהליך התסיסה עובר בחביות שונות, משתנה טעם היין מחמת החבית.

ולענין הלכה, כתב תרומת הדשן (ס' ל"ד) דכיון דפלוגתא דרבוותא היא, אין לברך אלא א"כ הוא משובח מן הראשון. אך הב"י כתב דסוגיין דעלמא לברך על כל שינוי יין, כל שאינו ידוע שהאחרון גרוע מן הראשון, ובמקום מנהג לא אומרים ספק ברכות להקל, כמבואר בתרומת הדשן (שם). וכן פסק השו"ע (ס' קע"ה סע' ב'). ומשמע דאף אם יודע בוודאי שהאחרון אינו טוב מהראשון אלא שניהם שווים מברך הטוב והמטיב, ורק אם האחרון גרוע מהראשון אינו מברך. [ולכאורה זה כדעת הרשב"ם וכמו שציין הגר"א, וצ"ע דמשמעות הרשב"ם דבעינן בדוקא טוב יותר ולא סגי בכך שהם שווים. ואפשר שזו דעת התוס' שהביא הטור, אך בתוס' שלפנינו מבואר שאף אם האחרון גרוע מברך, וכבר העיר הב"י על דבריו, ועיין בדרישה ומגן גבורים מה שכתבו בזה].

ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם הטוב והמטיב. משמע דעד כמה שיכול לברך ברכת הגפן לא תקנו לברך הטוב והמטיב. ומטעם זה כתב בפירוש דברי הרמ"א (שם), שאם היו לפנינו שניהם יחד על השולחן בשעה שבירך בורא פרי הגפן, יצא ידי שניהם ואין צריך לברך עוד כשישתה השני, שהרי כבר בירך גם עליו בורא פרי הגפן.

ג. מתקשה בחידוש זה שלא מברך הטוב והמטיב במקום שמברך הגפן.

אלא שלפ"ז צ"ע דנמצא סתירה בדעת המאירי. דלגבי יין חדש ואח"כ יין ישן כתב, שמברך גם ברכת הגפן וגם ברכת הטוב והמטיב, הרי שלא חשש לסברא זו שברכת הגפן מהווה תחליף לברכת הטוב ומטיב. ואילו היכא ששתה שכר ואחריו שותה יין, הסכים לדעת האומרים שלא מברך הטוב והמטיב, כיון שאין היין נפטר בברכת השכר ובעי לברך עליו ברכת הגפן.

וי"ל עוד בדעת המ"ב דנמצא גם בדבריו סתירה, דבשער הציון (ס"ק ב') הביא לדברי הבית יהודה דאם נמלך או שינה מקום דמברך בורא פרי הגפן, אינו מברך הטוב והמטיב, ומאידך בשער הציון (ס"ק ג') הביא לדברי הפמ"ג (א"א ריש הסימן) דאם לקח יין טוב לכוס שני בליל הסדר, מברך עליו ברכת הגפן (למנהגם) ובנוסף מברך גם ברכת הטוב והמטיב, הרי שברכת הטוב והמטיב שייכת גם היכא שמברך ברכת הגפן. וצ"ע.

ובאמת עיקר הסברא בזה צ"ע, למה שברכת בורא פרי הגפן תהיה תחליף לברכת

הטוב והמטיב, הרי ברכת הגפן היא מברכות הנהנין על הנאת השתיה, ואילו ברכת הטוב והמטיב היא ברכת שבח והודאה על ריבוי הטובה של היין. ואף שהב"י השווה אותם לגבי זה דלא מצי לברך אחר השתיה, היינו

דמברך בורא פרי הגפן כגון בנמלך או בשינוי מקום, אינו מברך ברכת הטוב והמטיב. ולפ"ז גם בכוס ברכת המזון לא יברך הטוב והמטיב, גם בלאו טעמא שכבר בירך בברכת המזון. והדברים מבוארים יותר בדברי הבית יהודה עצמו (ס' נ"ג) שהביא לדברי המג"א וחלק עליו.

וכיוצא בזה מצאנו בדברי הראשונים, בספר אורחות חיים (דף ל"א) ובמרדכי פרק ערבי פסחים בשם הראב"ה (הובא בב"י) שכתבו, דהיכא ששתה יין חדש ואח"כ יין ישן, מיבעי ליה למהדר ולברוכי בורא פרי הגפן ולא הטוב והמטיב. משמע דמשום שמברך הגפן לכן אינו מברך הטוב והמטיב, אע"פ שיש כאן שינוי יין לשבח. וכן נראה דעת המאירי שהביא דעת הסוברים שכר ואח"כ יין אינו מברך הטוב והמטיב, ובטעם הדבר כתב הואיל ואין ברכת שכר פוטרת את של יין, וסיים עלה דכן יראה לי. משמע דכיון שאין ברכת השכר פוטרת, וצריך לברך על היין ברכת הגפן, לכן אינו מברך עליו ברכת הטוב והמטיב.

ולבאורה סברתם דתקנו ברכת הטוב והמטיב רק באופן שלא ברכו להדיא ברכת הגפן על יין זה, אלא שנפטר בדרך גירא, אבל עד כמה שברכו עליו הגפן, הוי כתחליף לברכת הטוב והמטיב ותו לא בעי ברכה, דכבר הודה לה' עליו בברכו בורא פרי הגפן. וכן נראה בספר הבתים (הל' ברכות שער תשיעי ס"י) ובספר הפרדס (שער עשירי) ממה שהביאו בשם הראב"ד גבי יין ושכר, יעוי"ש.

וכסברא זו מבואר גם בלבוש, דכתב (ריש סימן קע"ה) בטעם ברכת הטוב והמטיב, דכיון שייך קובע ברכה לעצמו בכל מקום, ועכשיו אינו יכול לברך אותה ברכה, קבעו לברך על השני ברכה אחרת והיא זו,

ובט"ז (ס"ק ד') כתב ליישב את הסתירה בשו"ע באופן נוסף, דמה שכתב בריש הסימן שאף אם שניהם לפניו מברך הטוב והמטיב, מיירי באופן שמסופק איזה יין טוב יותר, דאז אין עליו דין קדימה, והשו"ע להלן (סע' ג') מיירי שידוע מי הטוב ומי הרע, ולכן יש עליו דין קדימה לברך על הטוב. ודין זה דהיכא שמסופק מי היין הטוב, מברך ברכת הטוב והמטיב אע"פ ששניהם היו לפניו בשעת ברכת הגפן, הביא ג"כ הא"ר (ס"ק ו') מכנה"ג, וכן פסק המ"ב (ס"ו י"ד). ומבואר גם מדין זה שלא כדברי הלבוש הנ"ל, דאם היו שניהם לפניו בשעת ברכת הגפן, הברכה חלה על שניהם ותו לא מברך הטוב והמטיב על השני.

וצ"ע בדעת הלבוש שהוא עצמו (בסע' ג') העתיק את דברי הראב"ה כלשונו, משמע שזה רק דין קדימה לכתחילה, אבל בדיעבד אם הקדים לברך על הרע שפיר מברך הטוב והמטיב על היין הטוב. וכבר עמד בזה הפמ"ג (מש"ז ס"ק א'), עיי"ש מה שנדחק. ובכמה אחרונים ראיתי שדנו לומר דאיכא ב' דינים בברכת הטוב והמטיב, האחד על יין שידוע שהוא טוב דמברך על הריבוי טובה, והשני על ספק דמברך על עצם השינוי, ובזה יישבו את הסתירה, וחידוש הוא. ואפשר שהלבוש פירש את דברי הראב"ה כמו שכתב העולת תמיד, שהנידון אם יסלק את הטוב מעל השולחן כדי לברך על הגרוע, יעוי"ש.

ונראה עוד שגם מה שהביאו האחרונים מהלחם חמודות על הרא"ש (פ"ט אות מ"ז) שאם שתי היינות מוכנים לשתות בביתו ודעתו לשתותם, כמונח לפניו על השולחן דמי, ואינו מברך הטוב והמטיב, ורק אם אינם מוכנים כגון שהם במרתף או שאין דעתו לשתותם, מברך על השני הטוב.

משום שמ"מ עניינם אחד, הודאה לה' על מה שנתן, ולא שייך להודות על דבר שכבר אינו קיים לפנינו, אבל נראה פשוט שגם הב"י מודה שאינה מברכות הנהנין, וכמו שיבואר עוד לפנינו.

ובעיקר מה שכתב הלבוש פשט בדברי הרמ"א שאם היו שניהם לפניו על השולחן לא מברך הטוב והמטיב, מטעם שכבר בירך על שניהם ברכת פרי הגפן. המעיין במקור הדברים בראב"ה יראה שכתב דין זה רק לענין לכתחילה מדין סדר קדימה, שאם שניהם לפניו יש לו לברך תחילה ברכת הגפן על היין הטוב שהוא עיקר וחביב, וממילא אין כבר מקום לברך הטוב והמטיב על היין הגרוע, אבל אי"ז תנאי מעכב בעיקר הברכה, ואם בדיעבד בירך תחילה הגפן על היין הגרוע, שפיר מצי לברך הטוב והמטיב על היין הטוב. וכן מבואר בב"ח (ס' קע"ה) ט"ז (שם ס"ק ד') מג"א (שם ס"ק ב') וא"ר (שם ס"ק ג').

ובזה יישבו האחרונים הנ"ל את הסתירה בדברי השו"ע, דמחד גיסא כתב (בסע' א') דה"ה אם היה להם מתחילה שתי יינות, מברכים על השני הטוב והמטיב, ואילו לקמן (סע' ג') פסק את הראב"ה שאם הביאו לו יין רע ויין טוב כאחד, יברך מיד בורא פרי הגפן על הטוב ופוטר את הרע. דדין זה שמברך תחילה על הטוב, הוא דין נוסף לכתחילה מצד הסדר קדימה, אבל מצד עיקר דין ברכת הטוב והמטיב, (היכא שבדיעבד בירך על הגרוע תחילה), שפיר מצי לברך אח"כ הטוב והמטיב על המשובח, אע"פ ששניהם היו לפניו בשעת ברכה, כמבואר בשו"ע (סע' ג'). ולפ"ז לא צריך לאוקימתא של הרמ"א דהשו"ע (בסע' א') מיירי שלא היו לפניו יחד כשבירך.

ד. כמה פרטי דינים בברכת הטוב והמטיב שצריכים ביאור.

הנה בברכת הטוב והמטיב על יין, מצאנו בדברי הראשונים והאחרונים כמה תנאים כדי שיוכלו לברך על היין השני, חלקם נפסקו עיקר להלכה וחלקם נדחו להלכה, ולפנינו נפרט חלק גדול מהתנאים, ומה שיל"ע בהם.

(א) "שלא כלה היין הראשון". דהנה רבינו ירוחם (נתיב ט"ז חלק א') כתב, הובא להם יין אחר אפילו משובח מן הראשון, וכבר כלה הראשון, אין מברכים הטוב והמטיב, כך מצאתי בהג"ה, וצ"ע. מבואר דרבינו ירוחם הביא דעה דלא מברך הטוב והמטיב היכא שכלה היין הראשון, ורבינו ירוחם עצמו הסתפק בזה והניח בצ"ע. ומרן הב"י הביא דברי רבינו ירוחם אלו וכתב עליו, ואין טעם בדבר, דהא מ"מ ריבוי יין הוא, וצריך לברך עליו. וכן פסק הרמ"א (סע' א').

אולם נראה שזה לפי גירסתם ברבינו ירוחם שמצא כן בהג"ה, וידועים דברי המהרלנ"ח בתשובה (ס' ק"ד) שאין לסמוך על הג"ה שאין לה מקור, אכן יעוין ברדב"ז (ס' קכ"ה) ובברכ"י (ס' קע"ה אות ב') דנראה שגרסו, וכן מצאתי להראב"ד, וא"כ מסתבר שאם היה שמיע ליה לב"י שהראב"ד אמרה היה פוסק כוותיה כמו שכתב הברכ"י (שם), ועיין ברדב"ז דס"ל שיש לחוש לדעת הראב"ד, וכ"כ המהריק"ש והשל"ה, וכן נראה דעת המג"א (ס"ק א') שהביא לדברי הראב"ד והרדב"ז. וכן פסקו המ"ב (ס"ק ג') וכה"ח (אות ו'). וצ"ע מהי באמת סברת הדבר וכמו שתמה הב"י.

(ב) "יין שלא שתו ממנו ל' יום". דהנה הב"י הביא מהאגור (ס' רכ"ח) שר"ח

והמטיב. אין כוונתו לעיכוב בעיקר ברכת הטוב והמטיב, אלא כוונתו לדין לכתחילה דגם באופן זה שהם מוכנים בביתו, מוטל עליו סדר קדימה להביא תחילה את היין הטוב ולברך עליו, אבל פשוט דלענין דיעבד אם הקדים את הגרוע דמברך הטוב והמטיב על הטוב, ואין בזה חשש ברכה לבטלה, כמבואר לכל מעיין בלשונו שם שכתב, דזיל בתר טעמא דלא לאפושי בברכות, יעוי"ש.

וצ"ע בדעת המ"ב (ס"ק ד') שהביא דבריו וחשש לו משום סב"ל, דלכאורה אין כאן כלל חשש ספק ברכה לבטלה, ובפרט שהמ"ב עצמו פסק להלן (ס"ק ה' וס"ק י"ד) דמצי לברך הטוב והמטיב אף אם שניהם היו לפניו על השולחן בשעת ברכה. וצריך לדחוק שאין כוונתו לספק ברכות ממש מטעם חשש ברכה לבטלה, אלא לספק בריבוי ברכות שלא לצורך, ולכן לכתחילה גם באופן זה יקדים לברך על הטוב, אך בדיעבד אם בירך על הגרוע ודאי שיכול לברך הטוב והמטיב על המשובח. אולם בכף החיים (שם ס"ק ט') הביא לדברי הלחם חמודות וחשש לו אף לענין דיעבד בהקדים לברך על הגרוע תחילה, דתו לא יברך על המשובח הטוב והמטיב משום סב"ל, וצ"ע.

ומעתה אחר שכתבנו לדחות את סברת הלבוש, דכל היכא שמברך ברכת הגפן אינו מברך הטוב והמטיב, והוכחנו שגם באופנים ששניהם היו לפניו ובירך עליהם הגפן להדיא, מצי לברך הטוב והמטיב, וכ"ש אם לא היו לפניו בשעת ברכה. יל"ע א"כ מהו טעם הדבר דהיכא שמברך הגפן, כגון בנמלך ושינוי מקום או בשינוי יין מחדש לישן, דאינו מברך הטוב והמטיב. וכן צ"ע בישוב הסתירה שהקשנו בדעת המאירי והמ"ב.

הזכירו תנאי זה, משמע דלא בעינן שישתה בדוקא שיעור רביעית, וכן מבואר בתשובת מהר"י הלוי (נדפס בשו"ת גינת ורדים חאו"ח כלל א' ס' מ"ה) שאפילו אם שותים מעט יין מברך הטוב והמטיב. וכן ראיתי בכמה מפוסקי זמנינו שנקטו להלכה. ויל"ע מהי סברתם לברך על מעט יין, והא בכל דיני התורה אין חשיבות לשתייה פחות מרביעית, וא"כ על איזה טובה מודה. ואמנם מצאנו בברכות הנהנין שצריך לברך אף על שיעור מועט, אך שאני התם דסברא הוא שאסור לאדם להנות מן העולם הזה בלא ברכה, אבל ברכת הטוב והמטיב בפשטות אינה בכלל ברכות הנהנין, דהא כבר בירך הגפן על היין, אלא היא הודאה ושבח בעלמא על הטובה של ריבוי היין, וא"כ צ"ב על מה מודה בשיעור מועט.

ד) "שתיית יין בתוך הסעודה". דהנה הגינת ורדים (או"ח כלל א' ס' מ"ד) הביא את פירוש רש"י בסוגיא ד"ה שינוי יין שכתב, שתה יין בסעודה והביאו לו יין אחר טוב מן הראשון, אין צריך לברך בורא פרי הגפן. ומשמע שדוקא כה"ג ששתה יין בתוך הסעודה אינו מברך הגפן ומברך הטוב והמטיב, אבל אם שתה יין שלא בתוך הסעודה אינו מברך הטוב והמטיב, וסברתו דכשיש שם סעודה אז אגב הנאת הסעודה כי רבה היא, יש הנאה ושמחה יתירה בריבוי יינות, אבל כשאין שם סעודה, אין הנאת ריבוי יין ניכרת ואין לה שבח כ"כ, ואינה כדאי לברך הטוב והמטיב. ועיין עוד בריטב"א ובמאירי בסוגיא שגם הזכירו שתיית יין בסעודה, משמע כדברי הגינת ורדים בדעת רש"י שדוקא הוא. ומסיק הגינת ורדים דשב ואל תעשה עדיף, וכן פסק הכה"ח (סי' קע"ה אות כ"ח) שיש לחשוש בזה לספק ברכות להקל.

פירש שינוי יין כל שלא שתה ממנו ל' יום, והוא בשבלי הלקט (ס' קמ"ד). אך הביא מתרומת הדשן שכתוב בתשובות בשם תשובת אור זרוע דליתא, וכן פסק הרמ"א (ס' קע"ה סע' ב').

ובטעם הדבר כתב בביאור הגר"א (אות ו'), דלא אמרו ל' יום אלא בברכת הראייה, ואפילו בהן אברקים ורעמים מברך כל פעם. ונראה ביאור כוונתו דברכות הראייה הם על דבר חדש והתפעלות הנפש, ולכך בעינן שיעור של ל' יום, דאז נעשה חדש אצלו ויש התפעלות הנפש, וברקים ורעמים שהם מתחדשים כל הזמן אף תוך ל' יום. משא"כ ברכת הטוב והמטיב דאינה על חידוש והתפעלות הנפש, אלא על הטובה של ריבוי היין, וזה איכא גם אם שתה ממנו כבר תוך ל' יום. ומעתה צ"ע מהי באמת סברת הר"ח שהצריך יין שלא שתה ממנו ל' יום, ואף דלא קימ"ל כוותיה להלכה, מ"מ תורה היא וללמוד צריך.

ג) "שצריך לשנות מהיין שיעור חשוב". דהנה כתב הכה"ח (ס' קע"ה אות י') שנראה פשוט כיון שמברך לה' יתברך על הטובה, צריך להיות ביין שיעור שתייה, ולפי שיש פלוגתא בשיעור שתייה להתחייב בברכה אחרונה, כמו שכתוב בסימן ק"צ סע' ג', א"כ אין לברך הטוב והמטיב אלא א"כ שתה מן הראשון רביעית בבת אחת, וגם מן השני ישתה רביעית בבת אחת. והביא שכן מצא בספר מסגרת הזהב על קיצור שולחן ערוך (ס' מ"ט טות א'). וכתב עוד שבספר אורחות חיים החדש (אות א') כתב בשם הרב אשל אברהם להגה"ק מבוטאשטש דאפשר דבכדי לוגמיו סגי, ומסיק הכה"ח דאין נראה לי להקל ובעינן שישתה רביעית.

אולם סתימת הראשונים והאחרונים שלא

שכתב הגינת ורדים דעל יין שבתוך הסעודה מסתבר טפי שמברכים כיון שבריווי הסעודה יש שמחה והנאה יתירה. וצ"ע.

(ה) "כוס של רשות ולא של מצוה". דהנה בשו"ת בית יהודה (או"ח ח"א ס' נ"ג) כתב לחדש שאין מברכים הטוב והמטיב על שינוי יין ששותה בתורת חובה ומצוה, אלא רק על שינוי יין ששותה בתורת רשות, ולכן אין לברך הטוב והמטיב על שינוי יין בשתיית ארבע כוסות בליל הסדר ובכוס של ברכת המזון. ובטעם הדבר כתב, דכיון שעל כרחו הוא שותה ולא סגי בלאו הכי, אין זה נקרא ריבוי טובה. ואע"ג דהוי ריבוי טובה לגבי המינים, מ"מ אינו נחשב ריבוי טובה לגבי עצם השתיה, דאינה תלויה ברצונו. ועוד כתב, דמשמעות הברכה היא על ההנאה בשתיית שתי המינים, ולא שייכא הנאה אלא במידי דאית ביה הנאה, משא"כ בכוס של מצוה הרי מצוות לאו ליהנות ניתנו, ואין זו חשובה הנאה לגבי ברכת הטוב והמטיב.

אולם בספר הבתים (שם) כתב, שאין מברכים הטוב והמטיב על כוס של ברכת המזון, הואיל ומברכים עליו ברכת המזון ובורא פרי הגפן. מבואר דבלאו הנך טעמי היה לו לברך הטוב והמטיב על כוס ברכת המזון, אע"פ שהיא כוס של מצוה ולא רשות. וכיוצא בזה הוכיח בשו"ת בית יהודה עצמו מדברי המג"א (רס"י קע"ה) גבי כוס של ברכת המזון. ולפ"ז בשאר כוס של מצוה כגון ארבע כוסות בליל הסדר, דלא שייך להאי טעמא דאיכא בכוס של ברכת המזון, יהיה הדין דמברך הטוב והמטיב. וכן פסקו הברכ"י (שם אות ג') הפמ"ג (א"א סי' קע"ה) מ"ב בשער הציון (שם אות ג') וכה"ח (שם אות ד'). ומעתה יל"ע בסברתם, מה יענו על הטעמים הנ"ל שכתב הבית יהודה דאין לברך.

אולם בתוס' בפסחים (דף ק"א) מבואר להדיא שאפילו אם שותים יין שלא בתוך הסעודה מברך הטוב והמטיב, וכן כתב הטור (ס' קע"ה) ופסקו הרמ"א (שם סע' ה'), ומזה שלא כתב הטור דרש"י פליג כפי דרכו להביא את החולקים, נראה שלמד דאף רש"י מודה לזה, וכמו שכתב לכל זה הגינת ורדים בעצמו שם. וכן כתב המהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה (או"ח ס' נ"ג) לדייק מלשון הרמב"ם (פ"ד מהל' ברכות ה"ט). וכן נקט מהר"י הלוי (בתשובה שנדפסה שם סי' מ"ד) להלכה, דאפילו אם שותים שלא בתוך הסעודה ובדרך עראי, מברכים הטוב והמטיב. ועי"ש שדחה את הראיה מרש"י, דהתם מיירי לענין ברכת הגפן, דבתוך הסעודה אינו נמלך.

וגדולה מזו מבואר בספר הבתים (שערי ברכות שער תשיעי אות י') דכתב, וז"ל יש מי שדקדק מלשון הרמב"ם שכתב היו מסובים לשותות וכו', שמסובים לשותות הוא שמברכים הטוב והמטיב, אבל אם בא להם יין אחר בתוך הסעודה, אין מברכים הטוב והמטיב. ומסיים עלה, ונתפשט המנהג שמברכים בשינוי יין הבא בתוך הסעודה, וכן נראה, עכ"ל.

מבואר דלא זו בלבד דס"ל שמברכים גם על יין שאינו בתוך הסעודה, אלא אדרבה היה מקום לדון שרק על יין שלא בתוך הסעודה מברכים, אבל על יין שבתוך הסעודה אין מברכים, וכמו שהביא שיש שדקדקו כן בלשון הרמב"ם, ורק שלבסוף מסיק שגם על יין שבתוך הסעודה מברכים. ועכ"פ מבואר דסברא פשוטה היא שמברכים על יין שלא בתוך הסעודה, ודלא כהגינת ורדים הנ"ל שדן לומר דאין מברכים אלא על יין שבתוך הסעודה. ויל"ע מהי באמת סברת ספר הבתים, ובפרט דהוי סברא הפוכה ממה

והמטיב על יין מתייחסת ממש לטובה של הרוגי ביתר, והיין עוא רק זיכרון לטובה זו. וכן נראה ממה שכתב רבינו בחיי (כד הקמח אות ס' ערך שמחה) הובא בחידושי רע"א (ס' קע"ה), דטעם הברכה כי ידוע שהאדם צריך למעט בתענוגי העולם, ויין הלא מביא לידי שמחה, ויכול לבוא לידי קלות ראש, לכך סידרו נוסח זה של הטוב והמטיב שנתקנה על הרוגי ביתר, דעי"ז יזכור יום המיתה ולא ימשך אחר היין הרבה.

אך זהו חידוש בענין הברכה, דבפשטות הברכה היא על ריבוי הטובה ולא לזכרון בעלמא, דהא דעת הראב"ד שמברכים גם על שינוי פת, אע"פ שאין בו זיכרון להרוגי ביתר. ואף הראשונים דפליגי שמברכים רק על שינוי יין, רובם כתבו טעמים אחרים לחלק בין יין לפת כנ"ל (אות א'), ולא משום שבפת אין זכרון להרוגי ביתר. ונראה שגם הראשונים שכתבו להאי טעמא דביין יש זיכרון להרוגי ביתר, זהו רק הסבר למה נזקקו לתקן רק ביין, אבל לעולם הברכה היא על עצם ריבוי הטובה, וכמו שנביא לפנינו מהראשונים ואחרונים.

ולכאורה יש לבאר את דעת הר"י קלונימוס בפשיטות, דס"ל שיש לחלק בין ברכת הטוב והמטיב שהיא ענין שבח והודאה, לבין ברכת הנהנין שהיא ענין נטילת רשות להנות מהעולם הזה, כדי שלא יהיה מועל. דענין נטילת רשות שייך לפני האכילה ולא אחריה, ולכן בברכות הנהנין אם שכח לברך תו אינו מברך אחר אכילה, משא"כ ברכת הטוב והמטיב שהיא שבח והודאה, דזה שפיר שייך גם אחר שגמר לשתות, וכמו בכל ברכות השבח על ראיית גבורתו של ה', כגון ברקים ורעמים הרים וגבעות, דמברך אחר הראיה. וכביאור זה בדעת הר"י קלונימוס כתב הדרישה (שם).

ה. מחלוקת הראשונים ואחרונים אם מצי לברך אחר השתיה.

ואשר נראה בזה בהקדם יסוד בברכת הטוב והמטיב. דהנה הב"י (סוף סימן קע"ה) הביא שמצא כתוב, נראה דהטוב והמטיב הואיל ואינו בא כמו שאר ברכות שאומר אשר קידשנו במצותיו וצונו אלא לשבח בעלמא, אין צריך לברך עובר לעשייתו, ואפילו אחר שתייתו מברך הטוב והמטיב. וכן מצא בשם רבינו קלונימוס הזקן, ע"כ.

אולם הב"י השיג על דין זה, דאין דבריו מכוונים שהרי כל ברכות ההנאה בענין זה הם, ואפילו הכי אינו מברך עליהם אלא קודם שנהנה מהם ולא אחר שגמר סעודתו, וכמו שנתבאר בסימן קס"ז. וכדעת הב"י נראה כבר בשבלי הלקט (ס' קמ"ד) שכתב, וז"ל ותו דגרסין בירושלמי ר' על כל חבית שהיה פותח היה מברך וכו', ומאחר דמקמי דלשתייה מברך, היכי ידע חשיבותיה, עכ"ל.

ולענין הלכה, המ"ב (שם ס"ק ט"ו) הביא את הכרעת האליה רבה ודרך החיים, דאם נזכר כשהיין עדיין בפיו, בולעו ומברך אחר כך, אבל אם נזכר אחר שכבר שתה אין כדאי לברך. ומיהו כשיש עוד יין בקנקן לכו"ע יכול לברך, דדמי למי ששכח לברך המוציא ונזכר קודם גמר סעודה.

ובעיקר ביאור דעת הר"י קלונימוס שמברך אפילו אחר שכבר שתה, כתב בדרכי משה (אות ב') לתת קצת טעם אך לא מטעמיה דהר"י קלונימוס, דהואיל ותקנו הטוב והמטיב בשביל הרוגי ביתר כדאמרין בירושלמי פרק בתרא דתענית, אין חילוק קודם לעשייה או לאחריה, דזכרון עולה לכאן ולכאן. ומדבריו נראה שלמד דברכת הטוב

ושייך לאחר שכבר שתה את היין, דתו אין הטובה לפנינו כדי שיברך ויודה עליה, וכמו בברכות הנהנין שלא מברך אחר אכילה מטעם זה, דתו אין לפנינו על מה להודות.

ולפ"ז צ"ל דמה שמצאנו גבי ברכת הגומל או ברכת הטוב והמטיב של יולדת או ברכת אשר יצר, שמברך ברכות אלו אף לאחר שקיבל את הטובה, אע"פ שעניינם ברכות הודאה, שאני התם שהטובה עדיין קיימת ויש על מה להודות. וכמו שהביא הבאווה"ל (ס' רכ"ג ס"ק ג') מהפמ"ג, ועיין עוד במה שכתבנו בזה במקום אחר גבי ברכת אשר יצר.

ודעת הר"י קלונימוס שגם ברכות שעניינם הודאה על טובה ותועלת שקיבל, מצי לברך אחר שקיבל את הטובה, אע"פ שכבר אינה קיימת לפניו, דמ"מ בשעת שקיבל את הטובה חלה עליו חובת הודאה, וצריך לפרוע אותה גם לאחר זמן.

ו. מייסד שגדר הברכה על החפצא של היין ולא על הנאת השתיה.

נמצא לפנינו דלכו"ע ברכת הטוב והמטיב אינה כברכות הנהנין על הנאת השתיה, אלא היא ברכת הודאה על הטובה והתועלת שקיבל, דהיינו עצם הריבוי של היין, ורק שנחלקו הראשונים והאחרונים באופן כללי, האם ברכת הודאה שייכת גם לאחר שכבר קיבל את הטובה ואינה לפנינו וכמשנ"ת.

וכגדר זה שברכת הטוב והמטיב היא על הטובה בעצם ריבוי היין, ולא על הנאת השתיה כברכת הנהנין, מבואר בתשובת הרשב"א (ח"ד ס' ע"ז) שכתב, לא בכל דבר שנהנה הוא ואחרים עמו מברך הטוב והמטיב, אלא בדבר שיש לו "תועלת"

ובדעת הב"י שהשיג על הר"י קלונימוס והשווה ברכת הטוב והמטיב לברכות הנהנין, היה נראה דס"ל שברכת הטוב והמטיב שייכת לברכות הנהנין, דמודה לה' על ההנאה שמגיעה לו מריבוי הטובה. אך קשה לומר גדר זה, דלא מצאנו שבברכת הטוב והמטיב אם לא בירך, יש את החומרה כאילו מעל, ועוד דכבר בירך הגפן על עיקר הנאת השתיה, וקשה לומר שיחייבו ברכה נוספת על הנאה מרובה.

ולכן נראה יותר שגם לדעת הב"י ברכת הטוב והמטיב היא שבח והודאה, ומה שהשווה בין ברכת הטוב והמטיב לברכת הנהנין, זהו רק לענין שלא שייך הודאה לאחר מעשה, דתו אין על מה להודות, אבל לעולם חלוקים הם בגדר הברכה, דברכת הנהנין היא הודאה על הנאת האכילה ושתיה, ואילו ברכת הטוב והמטיב היא שבח והודאה על עצמות ריבוי היין שהקב"ה בירך אותו. וצ"ל שהב"י למד דברכת הנהנין עיקרה הודאה, ואינה רק ענין של נטילת רשות להינצל ממעילה וגזילה, דאל"כ אין ראייה מברכות הנהנין לשאר ברכות שמברך דוקא לפני ולא אחרי, וכמו שנתבאר לעיל בדעת הר"י קלונימוס. ובמקום אחר ביסוד ברכת הנהנין הרחבנו בזה, ואכ"מ.

ומה שמצאנו ברכות השבח כמו בראיית הרים וגבעות ימים ונהרות, שמברך אחר הראיה, אף היכא שכבר כלה הדבר שעליו מברך, כמו ברכים ורעמים. נראה שהב"י מחלק בזה בין ברכות השבח לברכות ההודאה, דברכות השבח עיקרם מתייחסים לכללות הבריאה, ורק שהעמידו את הברכה בשעת ראיית אותם דברים המזכירים את ענין השבח, ולכן מצי לברך אף אחר הראיה בתכ"ד. משא"כ בברכת הטוב והמטיב שהיא הודאה לה' על ריבוי היין שנתן לו, דזה לא

ולגריעותא, ומודה להשם על היין הטוב שבא לפניו.

ובזה יש לבאר את מה שהביא הב"י מהמרדכי פרק הרואה בשם האלפסי, דאכסנאי והאורח לא יברך הטוב והמטיב, כי אין זה הטבה כיון שאינו שלו, עכ"ל. ותמה עליו הב"י דהדברים עצמם אין להם על מה שיסמוכו, שאע"פ שאינו שלו למה לא יברך על מה שהזמין לו הקב"ה מיני יינות לשותת, וסיים עלה דבמרדכי ישן לא מצא לשון זה, ולכך מסיק הב"י דלא חיישינן ליה כלל.

אולם הב"ח ושלטי גבורים (פרק ערבי פסחים) פסקו את דברי המרדכי, וכן נראה דעת המג"א (ס' קע"ה ס"ק ד') שהביאם וחשש להם. ונראה ביאור שיטתם, דלא סגי במה שהזמין לו הקב"ה יין להנות משתייתו, אלא בעינן שתהיה לו שייכות בעצם החפצא של היין, וכמו שנתבאר דהו התועלת והטובה שעליה מודים, והשתיה אינה אלא ביטוי ומימוש של הטובה. ולכן אורח שאין לו בעלות ביין עצמו אינו מברך, אע"פ שנהנה בשתיית היין, והמג"א (שם) הוסיף דמימלא גם בעה"ב לא מברך, דהיאך יאמר והמטיב לאחריו. אך כתב דאם בעה"ב מניח את הקנקן על השולחן, ונותן רשות לכל המסובים לשותת, חשיב שיש לכולם חלק ביין זה, ומברכים הטוב והמטיב. והביאו המ"ב (שם ס"ק ט"ו) להלכה.

עכ"פ מבואר לנו שעיקר ברכת הטוב והמטיב מתייחסת לעצם טובת היין שלפניו ולא להנאת השתיה, ולפ"ז נראה נפק"מ לדינא במה שהסתפק התהלה לדוד (ס' קע"ה ס"ק ה') אם יש לחוש להפסק בין הברכה לשתייה, דכיון שנתבאר דאינה ברכת הנהנין על הנאת השתיה, אלא הודאה ושבח על עצם ריבוי היין, מסתבר שאין כ"כ קפידה

והנאה בו ולאחרים עמו, כגון ירדת גשמים וירושת קרובים, ואפילו בריבוי יין ואחרים נהנים ושותים ממנו עמו, אבל בהנאה לבד כראיית פירות חדשים לא מצינו, עכ"ל. מבואר דלא סגי במה שנהנה עם אחרים, אלא בעינן תועלת וטובה גמורה שיש בה ממש, כמו ירושה ולידת זכר דהוי חוטרא לידה ומרא לקבורה, כמבואר ברשב"א שם בהמשך דבריו, אבל בהנאה בעלמא כמו ראיית חבירו ואפילו לידת נקבה דאין בה תועלת גמורה, אינו מברך הטוב והמטיב.

ולפ"ז מאי דבעינן בברכת הטוב והמטיב לשותת מהיין, אי"ז מצד עיקר הטובה שעליה מברכים בהנאת השתיה, אלא לעולם עיקר הטובה היא בעצם ריבוי היין, ורק שהצריכו שיהיה לטובה זו ביטוי ותבוא לידי מימוש בשתיה והנאה ממנה, דאז ראוי להעמיד את ההודאה על טובת היין. וכן מתבאר בלשון הרשב"א בתשובה (שם) דבעינן תרתי "תועלת" ו"הנאה". תועלת היינו עצם הטובה שעליה מברכים, והנאה זה ביטוי ומימוש של הטובה, דאז ראוי להעמיד את הברכה.

ויש להוסיף בזה בנותן טעם את מה שכתב רבינו מנוח (פ"ד מהל' ברכות ה"ט) בטעם הדבר שמברך רק על ריבוי יין ולא על ריבוי פת ושאר מאכלים. משום דמזלא דמריה גרים (ב"ב דף צ"ח), שאף יין היוצא מכרם אחד ומגיגית אחת, האחד מבושם ומשובח מחבירו, ומפני זה ראוי לכל אחד ואחד לתת הודיה להשם על היין הטוב שבא לפניו. משא"כ שינוי פת ושאר מאכלים שתולדתם להיות מעולה האחד מחברו, ולכן לא מברכים עליהם הטוב והמטיב. מבואר שההודאה על עצם החפצא של היין, מצד שבעלותו יכולה לגרום לשינוי ביין לשבח

ולא על שינוי פת, דביין השינוי נעשה בידי שמים ממילא, משא"כ בפת שתקונו בידי אדם. הרי שעל השינוי וריבוי הטובה במיני היין מברך.

ולכן נראה שלכו"ע הברכה היא על עצם שינוי היין, דבכך ניכר השפעת ריבוי הטובה, אלא שנחלקו האם עכ"פ יש תנאי שהיין השני יהיה טוב ומשובח יותר. דעת רש"י ורשב"ם דאמנם עיקר ומהות ההודאה על עצם השינוי שייכת ומתקיימת גם ביין גרוע, אך מ"מ לא ראוי להעמיד שבח והודאה על יין גרוע מזה שלפניו, ולכך הצריכו תנאי נוסף שהיין השני יהיה טוב יותר. והראשונים האחרים פליגי דאין קפידא בכך, וכל שיש שינוי יין מברך אף שהוא יותר גרוע מהראשון, ובלבד שהיין שני לא יהיה גרוע מאוד עד שאי אפשר לשתותו כי אם מדוחק.

ולפ"ז יש לבאר את מה שהתקשינו לעיל (אות א') בסברת התוס' בדעת הרשב"ם, דאע"פ שאם היין השני גרוע מהראשון לא מברך, מ"מ היכא שאינו יודע אם הוא גרוע מברך מספק, ולא אמרינן ספק ברכות להקל. דמאחר והברכה מתייחסת לעצם השינוי, יש לעיקר הברכה קיום, וכל הספק הוא רק אם הושלם התנאי שהיין השני לא יהיה יותר גרוע, כל כה"ג לא חיישינן לסב"ל ומברכים, דהוי כעין דין אין ספק מוציא מידי ודאי. ואפשר עוד שעד כמה שהמצב מסופק ואין תחושה של גרעון, (דהא לא ידוע שהיין השני גרוע יותר), יש מקום לברך בתורת ודאי, אף אם כלפי שמיא גליא שהיין השני גרוע מהראשון. דהא אי"ז נצרך מעיקר מהות הברכה שהיין השני יהיה טוב יותר, אלא זהו רק תנאי מצד הרגשת האדם המברך, ולכן כל שלא ידוע שהשני גרוע, לא חסר בהרגשה, ושפיר מצי לברך.

להפסיק בין ברכת הטוב והמטיב לשתיה. וכן נראה מדברי הריטב"א (ברכות שם) שכתב, וז"ל וכן כשבא לו ריבוי יין בסעודה על דעת לשתות, אע"פ שאינו שותה לאלתר, עכ"ל.

ז. מבאר שההודאה היא על עצם השינוי יין ולא על התוספת טובה.

הנה אחר שנתבאר לנו גדר הברכה שהיא הודאה על עצם החפצא של היין, ולא על הנאת השתיה המרובה, יל"ע על איזה ענין בחפצא של היין אנו מודים, האם על התוספת טובה של יין משובח, או על עצם הריבוי והשינוי של היין, שהקב"ה נתן לו כמה מינים מגוונים, דבזה ניכר שפע הטובה.

ולכאורה היה נראה שבזה נחלקו הראשונים הנ"ל (אות א') אם בעינן שינוי יין לשבח שהיין השני יהיה יותר טוב מהראשון, או דסגי בכל שינוי יין אף אם היין השני יותר גרוע מהראשון. דאם ההודאה היא על התוספת טובה ושבח, בעינן שהיין השני יהיה טוב יותר, דרק אז שייך את ענין ההודאה על התוספת טובה. אך אם ההודאה היא על עצם השינוי שניכר השפע בריבוי המינים והגוונים, סגי בכל שינוי יין אף אם הוא לגריעותא. וכן נראה מלשונות הראשונים ההולכים בשיטה זו, עיין תוס' (פסחים דף ק"א) רשב"א ריטב"א ומאירי (ברכות דף נ"ט) ועוד שכתבו, דמברך על ריבוי הטובה במיני היין, וזה שייך גם כשהיין השני גרוע מן הראשון.

אולם פשוט לשון הגמרא שעל "שינוי יין" אומר הטוב והמטיב, משמע שהברכה היא על עצם השינוי, דבזה ניכר ריבוי הטובה שהשם זימן לו כמה מיני יין מפרי הגפן. ויש להוסיף בזה בנותן טעם, את מה שנראה במאירי בטעם הדבר שמברך על שינוי יין

מהוה תחליף לברכת הטוב והמטיב שהיא ברכת שבח והודאה.

ולפ"ז מיושבת הסתירה ששאלנו לעיל (שם אות ג') בדעת המאירי, דאע"פ שלגבי שכר ואח"כ יין מבואר שסבר כדעת הראשונים שמאחר ומברך הגפן אינו מברך הטוב והמטיב כנ"ל, מ"מ ביין חדש וישן ס"ל שמברך הטוב והמטיב, למרות שדעתו שם דמברך נמי ברכת הגפן, דחדש וישן אינם חלוקים לגמרי כמו שכר ויין, ולכך אחתי חשיב שתיה אחת (ומיהו הראב"ה הנ"ל פליג בפרט זה, וס"ל דחדש וישן נמי חשיבי כשתי שתיות ואינו מברך הטוב והמטיב).

ועל דרך זה מיושבת ג"כ הסתירה ששאלנו בדעת המ"ב, דאע"פ שבאופן ששינה מקום או הסיח דעת ס"ל שלא מברך הטוב והמטיב, מ"מ פסק את הפמ"ג שבארבע כוסות של ליל הסדר מברך הטוב והמטיב, אע"פ שמלנהגם מברך הגפן על כל כוס וכוס, דשאני התם שברכת הגפן אינה סימן לכך דהוי שתי שתיות, כיון דמה שמברך הגפן זהו מטעם שכל כוס מצוה בפנ"ע כמבואר ברי"ף (פרק ערבי פסחים), ולא משום שיש הפסק בשתייתו כמו בהיסח הדעת ושינוי מקום.

ומעתה מבוארים היטב כל פרטי הדינים שהבאנו לעיל (אות ד') מהם התנאים לברך הטוב והמטיב. דהא דבעינן שלא יכלה היין הראשון, משום שאם היין כלה נראה שמביא יין אחר מחמת שנגמר לו היין לשתות, ולא ניכר בזה השינוי והריבוי טובה. וכסברא זו כתב הרדב"ז (שם). ועל דרך זה יש לבאר את התנאי דבעינן שלא שתו ממנו ל' יום, דעד כמה ששתו ממנו לא ניכר השינוי וריבוי הטובה, דנראה שממשיך לשתות ממנו כהרגלו ואין כאן תוספת טובה שמביא יין מחדש.

ח. **מבאר עפ"ז את כל העניינים שהתקשינו בהם לעיל (אותיות ג' ד').**

ובזה יש לבאר ג"כ את מה שהתקשינו לעיל (אות ג') בסברת הראשונים והאחרונים דהיכא שמברך הגפן אינו מברך הטוב והמטיב, כגון בשינוי מקום והיסח הדעת, והא ברכת הגפן היא ברכת הנהנין ואילו ברכת הטוב והמטיב היא הודאה ושבח. דלפי מה שביארנו דברכת הטוב והמטיב היא הודאה על השינוי יין, י"ל דמה שמברך הגפן אי"ז הטעם גופא שלא יברך הטוב והמטיב, אלא זהו רק סימן שהופסקה השתיה הראשונה, ועתה הוי שתיה חדשה שאינה שייכת ליין הקודם, ולכן אינו מברך עליה הטוב והמטיב, דאין כאן אלא יין אחד בכל שתיה, ולא מינכר השינוי יין. וכסברא זו כתב הבית יהודה (סי' מ"ט), וכן העתיק המ"ב בשער הציון (ס"ק ב').

ועל דרך זה יש לבאר גם את מה שמבואר בראב"ה גבי יין חדש וישן ובמאירי גבי שכר ויין, דכיון שצריך לברך הגפן על היין השני, לא מברך עליו הטוב והמטיב. דאמנם אין שם היסח הדעת או שינוי מקום המפסיק את השתיה, אך מאחר וחלוקים הם במינם לגמרי עד כדי שאין האחד פוטר את השני בברכתו, זה עצמו סיבה להחשיב זאת כשתי שתיות, ולכן לא מברך הטוב והמטיב, דלא ניכר ריבוי הטובה בשינוי היין.

באופן שנמצא לפ"ז דהא דמברך הגפן אינו סיבת הדין שלא יברך הטוב והמטיב, אלא זהו רק סימן לדבר דהוי שתי שתיות נפרדות, ולכך לא מברך הטוב והמטיב דלא מינכר השינוי יין, ולפ"ז באופן שמברך הגפן אך אינו גילוי וסימן דהוי שתי שתיות, שפיר יברך הטוב והמטיב אע"פ שכבר מברך ברכת הגפן, דאין ברכת הגפן שהיא ברכת הנהנין,

מהיין כדי שיהיה ביטוי ומימוש לטובה, ולכך סגי בטעימה מועטת. וכסברא זו כתב מהר"י הלוי בתשובה שנדפסה בגינת ורדים (או"ח כלל א' סי' מ"ה), יעוי"ש.

ועפ"ז יש לבאר את הטעם שמברכים גם על יין של מצוה, ולא חוששים לסברות הבית יהודה הנ"ל (אות ד') דעל כרחו הוא שותה, וגם דמצוות לאו ליהנות ניתנו. דכיון שאין ההודאה על הנאת השתיה אלא על ריבוי הטובה שיש בשינוי יין, לכן אף שע"כ הוא שותה, מ"מ עצם הבאת יין שונה אינה חובה ושפיר שייך לברך עליה. וכן לא שייך בזה הטעם דמצוות לאו ליהנות ניתנו, כיון שאינו מברך על הנאת השתיה אלא על עצם ריבוי היין, והשתיה אינה אלא ביטוי ומימוש של הטובה. והדברים מאירים ושמחים.

ובזה יש לבאר ג"כ את סברת ספר הבתים הנ"ל (אות ד'), דנראה מדבריו שמסתבר טפי לברך על יין שלא בתוך הסעודה, משום דיין המובא בתוך הסעודה לא ניכר בו כ"כ החידוש וריבוי הטובה, דבלאו הכי כל הסעודה מלאה שיוני וריבוי טובה מכל מיני מאכלים, ואין ניכר כ"כ הבאת יין חדש, ולכן ס"ד דמברך רק על יין שלא בתוך העודה דאז ניכר השינוי וריבוי הטובה שיש בהבאת יין נוסף. ומ"מ מסקנתו שמברך בין על יין שתוך הסעודה ובין על יין שלא בתוך הסעודה, כנ"ל.

ונראה דמהאי טעמא הראשונים סתמו ולא הצריכו שישתה מהיין שיעור חשוב של רביעית או מלא לוגמיו, כיון שאין ההודאה על הנאת השתיה, אלא על עצם ריבוי הטובה בשינוי היין, ורק דבעינן לשתות



הרב און אברהם הכהן סקלי

ה'אותיות שאלוני' - מסורת צורת האותיות הספרדית [חי"ו]

תמונות האות קו"ף

מהר"א מונסון



מהר"ס אוחנא



מהר"ע פיג'ו



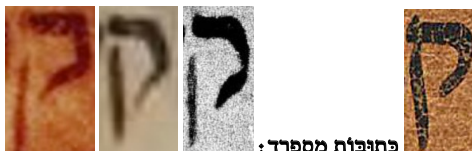
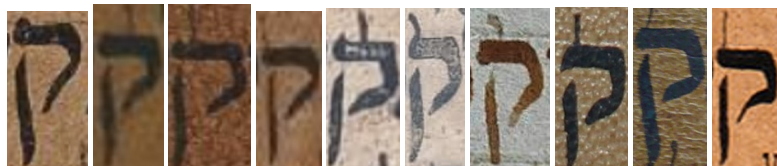
מהר"ם זאבארו



מהר"י אבוהב



משאר ספרים ספרדיים ואיטליינים ישנים



ס"ת בולוניה: כתובות מספרד:



כתובות מבכנ"ס מספרד:

מספרי תורה מתפוצות הספרדים [בינם גם ספרים מאוחרים]



מזרחיים



מספרי תורה אשכנזיים קדומים



מזמן חז"ל [לפני כ-1500-2000 שנה]



מתקופת הגאונים [לפני כ- 1000-1500 שנה]:



ס"ת:



תנ"כים:

קופי"ן אשכנזיות מאוחרות, ללא רגל בצורת 'ן' פשוטה גמורה

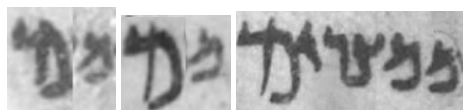


ס' ו-ס' פתוחות בכתבי מדבר יהודה



ס' סופית -

סמ"ך -



השוואת מ"ם פתוחה וסתומה:

קופי"ן מחוברים ש'תוקנר' ונתלו רגליהן

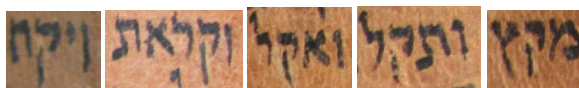
ראה לעיל בשורה האחרונה של הקופי"ן
האשכנזיות, קופי"ן מחוברות לגג



אשכנזי קדום:



תימני קדום:

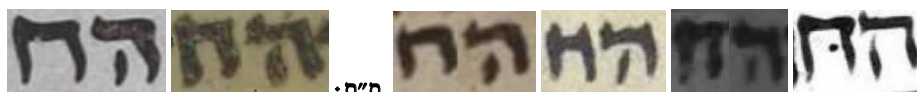


תימני מאוחר:



אפגני מאוחר:

השוואת ה"א [מופרדת] וחי"ת בכתבים מזמן הגאונים



ס"ת:

תנ"כים:

האות קו"ף

מאמרי חז"ל

א. בבלי שבת (קד.) - "קו"ף - קדוש, רי"ש - רשע. מ"ט מהדר אפיה דקו"ף מרי"ש? אמר הקב"ה: אין אני יכול להסתכל ברשע. ומ"ט מהדרה תגיה דקו"ף לגבי רי"ש? אמר הקב"ה: אם חוזר בו אני קושר לו כתר כמותי. ומ"ט כרעיה דקו"ף תלויה? דאי הדר ביה ליעייל. וליעול בהך? מסייע ליה לריש לקיש, דאמר ריש לקיש: מאי דכתיב אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן? בא ליטמא - פותחין לו, בא ליטהר - מסייעים אותו".

מדברי גמ' זו למדים כמה עניינים בצורת האות קו"ף - פניה של הקו"ף פונים להיפך מהרי"ש [פונים אחורה]. ה'תג' של הקו"ף פונה לכיוון הרי"ש. רגלה של הקו"ף תלויה.

ב. שם - "שי"ן שקר, תי"ו אמת וכו' מאי טעמא שיקרא אחדא כרעיה קאי, ואמת מלבן לבוניה? קושטא - קאי, שיקרא - לא קאי".

מדברי גמ' זו למדים, כי האותיות של המילה שק"ר עומדות כולן על רגל אחת בלבד.

ג. בבלי בבא בתרא (קסו:) - "ת"ר, ילמד התחתון מן העליון וכו'. אמר רב פפא: פשיטא לי, ספל מלמעלה וקפל מלמטה - הכל הולך אחר התחתון. בעי רב פפא: קפל מלמעלה וספל מלמטה, מאי? מי חיישינן לזכוב, או לא? תיקו".

מדברי גמ' זו למדים, כי האותיות קו"ף וסמ"ך [עכ"פ בכתיבת שטרות]

צורת האות קו"ף

א. גג הקו"ף מתחיל מצד שמאל בעוקץ קטן ובפנים מעוגלות מעט, כשאר גגות האותיות הספרדיות.

ב. מסוף גגה בצד ימין, יורדת הדופן הימנית מטה בשיפוע מועט לצד ימין, ומסתיימת בערך בין חצי לשני שליש גובה האות [כלומר גובה גופה, ללא רגלה השמאלית].

וכעי"ז כתב המור וקציעה, וז"ל: "קו"ף בספרדית - אין ירכה עקום היטב בעיגול, אלא ע"י קוים המשפעים אותו, שהראשון עב מהשני וישר יותר, כמ"ש למעלה בגוף הלמ"ד".

ג. מסוף הדופן הנ"ל, יוצא לכיוון שמאל 'זנב' בשיפוע מטה [כ-45 מעלות] ומסתיים בשורה, בערך מתחת לחצי עד שני שליש גג האות.

ד. ה'זנב' הנ"ל אינו ישר ממש אלא מעט קמור באמצעו, כך שאמצעו בולט לכיוון פנים האות.

ה. רגל הקו"ף השמאלית, מתחילה מעט בדקות ומתעבה באמצעה, ונמשכת ביותר מתחת לקצה השמאלי של גגה, ונגמרת בדקות בכ- 1.5-2 קולמוסים מתחת לשורה.

וכעי"ז כתב המור וקציעה על רגלה שמאלית, וז"ל: "והרגל שבה דק למעלה כמו למטה, אלא שבאמצעיתו הוא קצת עב".

ו. בין רגל שמאל לגג האות יש רווח מועט.

ביאור מאמר הגמרא שבת, בענין האות קו"ף

איתא בבבלי שבת (קד.): "קו"ף - קדוש, רי"ש - רשע. מ"ט מהדר אפיה דקו"ף מרי"ש? אמר הקב"ה: אין אני יכול להסתכל ברשע. ומ"ט מהדר תגיה דקו"ף לגבי רי"ש? אמר הקב"ה: אם חוזר בו אני קושר לו כתור כמותי. ומ"ט כרעיה דקו"ף תלויה? דאי הדר ביה ליעייל. וליעול בהך? מסייע ליה לריש לקיש, דאמר ר"ל: מאי דכתיב אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן? בא ליטמא - פותחין לו, בא ליטהר - מסייעים אותו".

ופרש"י שם: "מ"ט מהדר אפיה דקו"ף מרי"ש - לישנא דמעליא הוא, שאחוריו של רי"ש לגבי הקו"ף, שאין הקב"ה רוצה להסתכל בפני רשע; תגא דקו"ף - כמין זי"ן שעושין בסופו של גג קו"ף; כרעיה דקו"ף תליא - שאינה נדבקת עם גגה; ליעול בהך - יקיף תחת רגלי הקו"ף, ויכנס בפתח של ימין; מסייעין אותו - ומכינין לו פתח".

והנה מאי דאמרינן 'מהדר אפיה דקו"ף מרי"ש', ופרש"י דהכוונה שפניו של רי"ש הפוכות מהקו"ף, אלא שאין דרך ארץ לומר שכביכול הרשע הופך פניו מהקב"ה. הנה לכאורה הוא דוחק גם במשל וגם בנמשל. במשל - דהלא אומרת הגמ' 'מהדר אפיה דקו"ף מרי"ש', ומשמע שדוקא פניו של הקו"ף הפוכות מהרי"ש ולא להיפך.

דומות, ועיקר ההבדל ביניהן הוא בקיצור רגל הקו"ף, ולעתים יש לחוש להתחלפותן מחמת שזובב יאכל את רגל הקו"ף.

ד. אותיות דר"ע (נ"ב) - "קו"ף, מפני מה הוא גבוה בקומה ויש לו קרן? מפני שכל קרני רשעים שמהלכין בגאות ומתגאים על הצדיקים בעוה"ז, עתיד הקב"ה לגדען מפני כבודן של ישראל וכו'. ד"א, קו"ף זה הקב"ה וכו', ורי"ש זהו רשע - מפני מה קו"ף מחזיר פניו מרי"ש, אמר הקב"ה אין אני יכול להסתכל בצלם דמות אדם רשע, ומפני מה רגלו של קו"ף פסוק מגנו? א"ל הקב"ה לרשע: אם את חוזר כך אני מכניסך למחיצתי ואקשור לך כתור כבוד וכו'".

מדברי מדרש זה ניתן ללמוד, כי הקו"ף היא אות גבוהה בקומתה [כנראה יחסית לשאר האותיות]. ושיש לה 'קרן'. ושרגלה פסוק מגנה.

דברי הג"י בשם האלפא ביתא

כתב מרן בב"י בשם האלפא ביתא, וז"ל: "ק' יהיה גגה שוה, ומאחוריה יהיה ירכה עקום היטב, ותלוי בה רגל, ולמעלה יהיה הרגל קצת עב ומתמעט והולך, [ואורכה כשיעור ג' קולמוסין וחצי, ויעבור לפני רגל הימין כעובי ב' קולמוסין], ולא יגע למעלה בגג, ולא יקרבנו אל הגג עד שאדם בינוני ברחוק ד' אמות יוכל להכיר החלק, ולא ירחיקנו מן הגג יותר מעובי קולמוס, ומקל קטן לצד שמאל על פניה".

א. יש לציין כי אף שהגמ' במנחות (כט:) מביאה דרשא דומה לענין האות ה"א, יש הבדל, כי לענין האות ה"א, המשל הוא לאחד שהיה בתוך האות ה"א ונפל למטה מהפתח הגדול, ושאלת הגמ' שיכנס חזרה באותו פח שיצא ממנו, וע"ז אומרת הגמ' שם 'לא מסתייע מילתא וכו', ומסייעין בידו להכנס מהצד. ואילו כאן מיירי באות רי"ש [שמייצגת את הרשע] שנמצאת לפני הקו"ף, ולפי המשל ושאלת הגמ' מדוע שלא יעשה הרי"ש דרך ארוכה ויקיף את רגל הקו"ף הארוכה ויכנס בפתח התחתון, ומתרתת הגמ' דמסייעים לרשע שרוצה לשוב בתשובה ופותחים לו פתח קרוב, ולא מצריכים אותו לעשות דרך ארוכה.

בפני אדם רשע, ומסברא הבין רש"י דכן יש לפרש כאן.

אולם, לולא דברי רש"י, היה מקום לפרש אחרת את דברי הגמ', דמאי דאמרינן 'מהדר אפיה דקו"ף מרי"ש' הוא כפשוטו, כי אם נסתכל בצורת הקו"ף נראה שרגלה הארוכה נמצאת בקדמת האות [בצדה השמאלי], ואילו בשאר האותיות העומדות על רגל אחת, בד"כ רגל זאת נמצאת בצד ימין של האות ואילו ראשיהם וגותיהן בולטות קדימה [לצד שמאל], כבאותיות ד' ו' י' ק' ל' פ' ר'. והלכך, הקו"ף שרגלה הארוכה בצד שמאלה - נראית כאילו פניה הפוכות.

ובזה א"צ להדחק בלשון הגמ' כרש"י, שפי' כי דברי הגמ' הם בלישנא מעליא. וגם א"צ להדחק בפשט, שהרי באמת הקב"ה בעצמו הופך פניו מן הרשע כביכול, כי אינו רוצה להסתכל בו, ולא להפך.

ובזה גם מיושבים ההכרחים של רש"י, כי באמת צורת הקו"ף הפוכה כמו שביארנו. וכן אין מוכרח לפרש דמניעת הקב"ה כביכול מלהסתכל ב'פני' רשע, אלא מהסתכלות בכלל ברשע, ולכן אף שהקו"ף נמצא מאחורי הרי"ש, מ"מ נצרכת להפוך פניה.

ושוב מצאתי שפירש כן הריטב"א שם, וז"ל: "פי', דכרעא דקו"ף סמוך לרי"ש לכסות פניו, ואינה כתובה כגון זאת (?).". וביתר ביאור במיוחס לר"ן שם, וז"ל: "פי', שהירך שלמטה אצלה, ולא לצד האחר כגון זה (?).".

ובנמשל - כי אמרינן 'אמר הקב"ה אין אני יכול להסתכל ברשע', ומשמע שהקב"ה מאחר ואינו יכול להסתכל ברשע, הוא זה שהופך את פניו מהרשע, ולא להיפך, ואילו לפרש"י הרשע הופך פניו מהקב"ה [או שקב"ה בא לאחריי] ואינו מוכן למה.

ובפרט, דלעיל מיניה באותו עמוד, אמרינן נמי: "מ"ט מהדר אפיה דדל"ת מגימ"ל וכו'", ושם בודאי פירושה שהדל"ת הופכת פניה' מהגימ"ל ולא להיפך.

ומה שהביא את רש"י להדחק בזה כנ"ל נראה שהוא מכמה טעמי - חדא, דלפי האמת לכאורה פני הקו"ף באמת מופנים לכיוון הרי"ש, ואילו פני הרי"ש הפוכות. ועוד, לפי מה שכתב 'שאין הקב"ה רוצה להסתכל בפני רשע', לפ"ז אף את"ל שהקו"ף כמו שהיא נקראת הפוכה, מ"מ הלא אף אם היו פניה כלפי הרי"ש, אכתי לא היתה 'מביטה' בפני הרי"ש, כי הלא פני הרי"ש הפוכות לצד השני [והמשל לקב"ה שאינו רוצה להביט בפני הרשע] וא"כ תו לכאורה אין שום צורך בכך שתהפוך הקו"ף את פניה. וע"כ לכאורה נצרך רש"י לפרש כנ"ל נגד פשט המילים.

אמנם יש לדקדק, דאמרינן בגמ' 'אמר הקב"ה, אין אני יכול להסתכל ברשע', ולא אמרינן 'בפני רשע', ורק רש"י כתב 'אין הקב"ה רוצה להסתכל בפני רשע', ולכאורה זה בין השאר ההכרח שלו לפירוש הנ"ל [כפי השערתנו], ולכאורה מנ"ל הא?

אכן מסתבר דאף דלא אמרינן הכי בהדיא בגמ', מ"מ הבין כן רש"י מסברא, עפ"י מאי דאמרינן בעלמא שאסור להסכל

ב. ובדקתי גם בפרויקט 'הכי גריינ' של הסה"ל - ובכל כתה"י והדפוסים הקדומים, הגירסא כמו שהיא לפנינו [בלא 'פני'].

וא"כ, אף שהפכה כביכול הקו"ף את פניה לצד ימין, מ"מ עדיין אמור להיות התג על פניה בסוף גגה מצד ימין, ומדוע א"כ גם תגה שינה את מקומו, ונמצא כביכול מאחוריה לכיוון הרי"ש [שמאלה]. ומתרצת הגמ' דהוא להורות שיקשור הקב"ה כתר לרשע אם ישוב בתשובה.

ולפ"ז מיושב היטב מנהגנו לעשות תג הברד"ק חי"ה של הקו"ף כשאר התגים, ללא השתפעות מיוחד לצד שמאל - כי באמת אין הברדל בין תג זה לשאר התגים, וכל כוונת הגמ' רק לבאר מיקום התג, ולא פניית התג.

[וע"ע במאמרנו בענין קוצי האותיות ותגי ברד"ק חי"ה].

צורת רגל שמאל של הקו"ף בכתב האשכנזי

בכתב האשכנזי המודרני, נוהגים לעשות את רגל שמאל של האות קו"ף כצורת נון פשוטה [סופית] גמורה. ומקורם מדברי האלפא ביתא המובא בב"י, שכתב שצורת הקו"ף היא כ-כ"ף ונו"ן פשוטה.

אולם קצת צ"ע, כי לכאורה לא משמע כן מדבריו שם, כמו שנבאר.

דז"ל שם בא"ב הראשון: "ולמעלה יהיה הרגל קצת עב ומתמעט והולך". ובא"ב השני שם ביאר דבריו, וז"ל: "ואותו רגל יהיה למעלה עב ולמטה דק כי תמונתו כמו נון פשוטה".

והנה לכאורה ממ"ש 'יהיה הרגל קצת עב ומתמעט והולך', לא משמע שיעשה הרגל בצורה של נון פשוטה גמורה, בעלת ראש מרובע וגוף היורד מאמצע הראש, אלא רק בדמיון קצת לנו"ן פשוטה, והיינו שיעשה

תג הקו"ף

כתבנו לעיל, כי תג ה'ברד"ק חי"ה של האות קו"ף בכתב הספרדי, נמצא בתחילת גג האות מצד שמאל, והוא זקוף כשאר התגים, ואינו נוטה במיוחד לפנים יותר משאר התגים.

אמנם, כתב בס' קסת הסופר (סי' ה אות ג) בצורת האות קו"ף, וז"ל: "ק', צריך להיות תג קטן על גגה בצד שמאל נוטה לצד הרי"ש". וביאר דבריו שם בלשכת הסופר (ס"ק כ"ו), וז"ל: "בגמ' - ומ"ט מהדרה תגא דקו"ף לגבי רי"ש, אמר הקב"ה אם חוזר בו אני קושר לו כתר כמותי וכו'. ותמיהני שלא הביאו זאת הפוסקים שיהיה התג נוטה לצד הרי"ש".

והנה הוא לכאורה באמת דקדוק נכון בגמ', ובאמת שכן מצינו למאירי בס' קרית ספר (מ"ב ח"א), וז"ל: "וכן אמרו שם מ"ט הדר תגיה דקו"ף לגבי רי"ש וכו', הוא כעין תג קצר שבעוקץ גג הקו"ף, משתפע לצד הרי"ש".

ולכאורה א"כ, צודקת תמיהת הרב קסת הסופר שהשמיטו הפוסקים פרט זה, וכן יש תמיה לכאורה על מנהג הספרדים שאין נוהגים כן, אלא עושים תג הקו"ף זקוף רגיל בלא השתפעות לכיוון הרי"ש.

אכן לפי מה שביארנו לעיל בדברי הגמ', נדחה דקדוק זה. דביארנו דשואלת הגמ': 'מ"ט מהדר אפיה דקו"ף מרי"ש?' והוא כפשוטו [כהריטב"א ולא כרש"י], כי 'פני' הקו"ף פונים לצד ימין, ואילו רגלה עומדת בצד שמאלה, ומתרצת הגמ', דהוא משום דאין הקב"ה רוצה להביט ברשע. וכעת שואלת הגמ': 'ומ"ט מהדרה תגא דקו"ף לגבי רי"ש?', דהיינו, שהלא בכל האותיות נמצא התג בתחילת גגן על פניהן,

האשכנזים הקדומים [וברור שלא בכתבים הספרדיים בכל הדורות].

וגם בכתבים האשכנזיים מזמן האחרונים, בהרבה מהם שבדקתי [מהנמצאים תחת ידי, ומתמונות של ספרים שצילמתי] כלל לא עשו צורת הרגל כנו"ן גמורה, אלא חלקם עשו אותה כקו פשוט בלבד, וחלק עשו בראש הרגל מין עיגול קטן [אבל לא ראש מרובע או מלבני כמו שרגילים לעשות היום לנו"ן הפשוטה]^ה.

וצ"ע אם בצורה האשכנזית המצויה היום אין לחוש לשינוי צורה, שהרי נדמה ממש לאות נו"ן פשוטה שהוטלה בתוך הכתב, ויש לבדוק אם תינוק אכן מזהה האות בתור קו"ף. וצ"ע.

ושו"ר שכבר עורר בזה ידידי הרב יהושע בן דב נר"ו [נכד הגר"ח גריינמן זצ"ל] בגליון **חברותא** [מס' 20], שיש לחוש בצורה המודרנית לשינוי צורה, ושאין לנהוג כן, ע,ש בדבריו.

נטיית רגל הקו"ף ימינה

כתב באלפא ביתא [הארוך] וז"ל: 'ק' - כתב החסיד, מדבעיא בפרק גט פשוט: 'קפל מלמעלה וספל מלמטה מהו, מי חיישינן לזכוב או לא'. כלומר, שמא היה למטה כתוב גם קפל, וזכוב משך רגל הקצר נגד רגל הארוך, עד שנראה כמו ספל, אלמא שדרך

קו פשוט ללא ראש, רק יעשהו עבה מעט בחלקו העליון, ואז יהיה לו דמיון קצת לנו"ן פשוטה.

דאם באמת כוונתו בדבריו הנ"ל לעשות נו"ן פשוטה גמורה, הל"ל 'יעשה הרגל בצורת נו"ן פשוטה ודי בזה, ומה לו עוד לפרט שתהיה למעלה עבה ולמטה דקה? אלא ברור שכוונתו כנ"ל.

ובפרט, שכמו שהעתקנו לעיל, בא"ב הראשון כלל לא הזכיר שצורת הרגל כנו"ן פשוטה, רק שתהיה עבה למעלה ודקה למטה, ורק בא"ב השלישי ציין שזה משום שצורתה ככ"ף ונו"ן. והנה מקריאת דבריו בא"ב הראשון, אשר לכאורה אמורה לבדה להספיק לקורא לדעת כיצד יש לעשות צורתה^ה - אין מובן כלל שצורת הרגל כנו"ן פשוטה, וממילא פשוט שלא היתה כוונתו כן.^ה

[שו"ר בכתבי הגראי"ש (בן הגר"ח) גריינמן נר"ו, שדקדק כמו"כ בדבריו הב"ש, וכתב שהצורה המצויה היום אינה נכונה, אולם אין לפוסלה, עי"ש טעמו].

ומיותר כמובן לציין, שכצורה הנהוגה היום בכתב האשכנזי, לעשות רגל הקו"ף כנו"ן פשוטה גמורה, לא נמצא כן או אפילו דומה לזה מעולם - לא בכתבים מזמן בית שני ומזמן הגאונים, וגם לא בכתבים

ג. וכמו שכתב שם בהקדמתו לא"ב, וז"ל: "ואבאר הא"ב בד' פנים: בראשונה אבאר תואר צורתם לבד בלי טעם וראייה, למען ידע כל אדם מבין לשה"ק ללמד האמת. ואח"כ אבאר לחכמים יודעי ספר מביני דת ודין, ראייתם וסברתם לפי קבלת רבותינו הגדולים וכו'".

ד. ובאמת, במקומות שהתכוון בודאי לעשות צורת אותיות ממש, ציין כן גם בא"ב הראשון, ולדוגמא: א - "תהיה נקודה העליונה כמו יו"ד". ג - "יהיה ראשו וגופו דומה לזי"ן". ה - "תואר צורתה יהיה כמו דל"ת". ח - "תהיה כמו שני זיינין". ועוד הרבה.

ה. וראה עוד בתמונות המצורפות למאמר, תמונות של כמה ס"ת אשכנזיים מאוחרים [רובם מהנמצאים תחת ידי].

רגליה ולדמותה לסמ"ך], צריך שיריכה השמאלית תתעקם מעט ימינה.

אולם, לפי צורת הסמ"ך הספרדית, אשר דופנה השמאלית נמשכת מטה כמעט לגמרי ביושר [ונוטה ימינה מעט מן המעט], תו אין הכרח לעקם את רגל הקו"ף בסופה ימינה. ואכן, רגל הקו"ף הספרדית, נמשכת מטה ביושר, ובד"כ אינה נוטה לצד ימין.

[וגם מלבד זה אינו מוכרח, כי יתכן דאף שיעשו רגל הקו"ף ניצבת ביושר, מ"מ אם יאריכו יותר מדי את רגלה הימנית, יכולה להתקרב לרגלה השמאלית, ולהדבק ע"י זכוב].

ובאמת, ברוב הכתבים מזמן בית שני ומזמן הגאונים, אין רגל הקו"ף מתעקמת ימינה, אלא ניצבת ביושר, כמו שניתן לראות בתמונות.¹

וע"ע במאמרנו על האות סמ"ך בביאור מאמר הגמ' הנ"ל.

חיבור וניתוק רגל הקו"ף לגגה

אמרינן בבבלי שבת (קד): "קו"ף - קדוש, רי"ש - רשע. מ"ט מהדר אפיה דקו"ף מרי"ש? אמר הקב"ה: אין אני יכול להסתכל ברשע. ומ"ט מהדר תגיה דקו"ף לגבי רי"ש? אמר הקב"ה: אם חוזר בו אני קושר לו כתר כמותי. ומ"ט כרעיה דקו"ף תלויה - דאי הדר ביה ליעייל".

הרי דרגלה השמאלית של הקו"ף אין מחוברת לגגה, אלא תלויה.

לעקם רגל ימין עד דאפשר לזכוב לדבקו לרגל שמאל, ומהאי טעמא יש לסמוך רגל שמאל קצת באלכסון כנגד רגל ימין".

ומקור דבריו מהברוך **שאמר** (עמ' קנב), וז"ל: "לשון החסיד ז"ל: ק' יעקם זנבו מלמטה ולא פשוט כנגדו, מדקאמר בגט פשוט: 'קפל מלמעלה וספל מלמטה מהו, מי חיישין לזכוב או לא'. אלמא משמע שאין להאריך רגל הקו"ף כי אם מעט, אם ימשיך זכוב רגל הקצר של הקו"ף לקבל רגל הארוך, שיהיה נראה כס', ושניהם צריכים להיות עגולים מאחוריהם, עכ"ל. ונ"ל (כזה) ולא (כזה), פ' רגל ימין ימשוך נגד רגל שמאל, וגם רגל שמאל ימשוך כנגד רגל ימין, כי בענין אחר איני יכול להבינו".

וב"כ באמת ריה"ח בס' כתרי אותיות תפילין (עמ' ז), וז"ל: "קו"ף כך (ק), יעקם זנבו מלמטה ולא פשוט כנגדו".¹ ומשמע בפשטות דקאי על רגלו השמאלית.

הרי שפירשו, שיש לעקם את רגל שמאל של הקו"ף מעט ימינה, כדי שיהיה לה דמיון מה לאות סמ"ך, עפ"י דברי הגמ' הנ"ל בב"ב (קסו:).

אכן, נראה שפירשו כן עפ"י צורת הסמ"ך האשכנזית, אשר שוליה מעוגלים למטה, ושתי דפנותיה מתחילות מלמעלה מעט ביושר, ובערך באמצעיתן מתחילות להתעגל פנימה למטה בשווה, עד שמתחברות למטה. ובצורה זו, כדי שתדמה לה האות קו"ף [עד שיוכל זכוב להדביק בין

1. אלא שהשמיט מקורו מהגמ' בב"ב.

2. ואף שבחלק מהתמונות נראה שהרגל נוטה ימינה, יש לשים לב שכל האות מוטה קדימה, כי הכתב שלהם היה נכתב באלכסון [וגם האותיות אינו ישר, אלא עולה משמאל לימין], וממילא גם הרגל נוטה לימין, אבל באופן יחסי [אם נסובב האות מעט עד שגגה יהיה ישר], אין הרגל נוטה לימין.

'לא דבקינ', ולא בכל שאר האותיות שיש בהן תגים מיוחדים - הלא דבר הוא.

וע"כ נלענ"ד פשט אחר בזה, בהתאם למציאות המשתקפת מהכתבים הקדומים.

דדוקא באותיות הללו מצינו עדיות על שינויי צורה בניתוק וחיבור חלקי האות - בין במקורות חז"ל, ובין בכתבים הקדומים, כמו שיתבאר.

דברי חז"ל בחיבור והפרדת כמה אותיות

הנה מצינו בירושלמי מגלה (פ"א ה"ט), דמייתי מחלוקת תנאים אם התורה נתנה למרע"ה בכתב אשורי [כהכתב שלנו], או בכתב עברי [המכונה שם בגמ' 'דעץ' או 'רעץ'].

ואמרין התם בזה"ל: "א"ר לוי: מאן דאמר לרעץ ניתנה התורה - עי"ן מעשה ניסים. מאן דאמר אשורי ניתנה התורה - סמ"ך מעשה ניסים. רבי ירמיה בשם רבי חיה בר בא ורבי סימון, תריהון אמרין: תורת הראשונים לא היה לא ה"א שלהם ולא מ"ם שלהן סתום - הא סמ"ך סתום".

הרי שלמדים אנו מדברי לוי, כי למאן דאמר שהתורה ניתנה בכתב אשורי, האות סמ"ך עמדה בלוחות במעשה ניסים. וממילא שמעין, כי האות מ"ם סופית לא היתה

וכן למדו כל הראשונים מדברי גמרא זו, דכך יש לעשות את האות קו"ף, וכמה מהם אף כתבו דאם חיבר הרגל לגג פסול אף בדיעבד.

אולם מאחר וחזינן בכל הכתבים הקדומים מזמן בית שני ומזמן הגאונים שנהגו לחבר רגל הקו"ף [והה"א לגגן], יש לחפש מקור למנהג זה בדברי חז"ל, ואגב זה יתבארו בעז"ה כמה סוגיות מדברי חז"ל בענין זה, וזה החלי.

מספר תאגי

והנה בספר תאגי שמיוחס להיות ספר קדמון מאוד מימי הנביאים¹, מצויינים כל התגים המיוחדים שיש לתייג בספר התורה, בקבלה מהקדמונים. ושם יש פרט מענין שמצאנו רק באותיות הקס"ם, וז"ל ס' תאגי באותיות אלה: ה' - ש"ס באורייתא דאית להון ארבעה קרני ולא דבקינ. ה' טוב, חד קרני ודבקינ י"ח באורייתא. ס' - ק"ל באורייתא דלא דבקינ, וג' תאגין אית להון. ס' - ס' באורייתא דארבעה זיוני ולא דבקינ. ק' - קפ"ה באורייתא דתלת זיוני ולא דבקינ.

והנה, הפירוש המקובל, דהאי 'לא דבקינ' קאי על התגים, דהיינו שבאותיות הללו ישנם תגים, אך אינם דבוקים לאות, אלא 'מרחפים' באויר. אולם ראוי להעיר, כי כאמור רק באותיות הנ"ל מוזכר הפרט של

ח. ספר תאגי פותח בזה"ל: "הדין ספר תאגי דאסיק עלי כהנא מעל י"ב אבניא דאקים יהושע בגלגל, ומסרו לשמואל ואלקנה, ושמואל לפלטי בן ליש... לאחיתופל הגילוני... לאחיה השילוני... לאליהו... לאלישע... ליהוידע... לנביאים, ונביאים גזוהו באסקופת בית המקדש. וכשחבר ביהמ"ק בימי יהויכין המלך מסרו ירמיהו ליחזקאל, ויחזקאל אחתיה לבבל. ובימי כורש הפרסי, כד עסיק עזרא ס' יוחסין מבבל לירושלים, אסקוה. ומטי אצל מנחם, ומנחם מסריה לר' נחוניא בן הקנה... לר"א בן ערך... לר' יהושע... לר' עקיבה... לר' יהודה... לר' מיאשא... לנחום הלבלר... לרבי".

נהגו בין ב'תורתן של ראשונים' ובין בדורות האחרונים באותה הדרך, ולא נשתנה המנהג, ולא נתבאר אם מנהג זה היה להדביק הרגל לגגה או לתלותה.

בענין האות מ"ם סתומה

והנה, לענין האותיות ס' ו-ס' מצינו בבבלי, באופן אחר, דאמרינן בשבת (קד.) ובמגילה (ב:): "א"ר חסדא: מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין". ומימרא זו חולקת על מימרא דלוי הנ"ל בירושלמי, שאמר שרק סמ"ך היתה עומדת בלוחות בנס.

נמצא שישנה מחלוקת אמוראים, אם מ"ם סופית שבלוחות היתה פתוחה או סתומה.

והנה, באמת מצינו בכמה מהכתבים הקדומים מזמן בית שני, שהאות מ"ם סופית אינה סתומה לגמרי, אך מ"ם היה הבדל ניכר בין המ"ם שבאמצע תיבה לזו שבסוף תיבה. שבד"כ המ"ם הסופית היתה גדולה יותר [בצורה ניכרת] מהמ"ם התחילית. ועוד, שהמ"ם הסופית, אף שהיתה פתוחה בפניה השמאלית התחתונה, מ"ם צורתה היתה כעין מ"ם סופית שלנו, היינו בעלת ד' דפנות ויחסית בריבוע ועם גג ישר, רק שהפינה הנ"ל לא היתה מחוברת, אבל הרווח בין הדפנות שם היה קטן. ומנגד, המ"ם התחילית היתה עשויה כעין משולש, דהיינו שהדופן הימנית ניצבת פעמים ביושר [90 מעלות] ופעמים נוטה מעט שמאלה, ומתחברת בתחתיתה לבסיס האופקי הישר, ומראש הדופן הימנית יוצאת דופן לכיוון שמאל באלכסון למטה, ובאמצע דופן זאת למעלה מתחבר קו קטן [ראש

סתומה לגמרי בלוחות, ולא נצרכה למעשה ניסים להתקיים.

וכן נראה משם, כי בימי רחב"א ור' סימון, היו נוהגים לכתוב את האות ה"א סתומה [דהיינו שהרגל מחוברת לגג^ט], וכן את האות מ"ם סופית לכתוב סתומה [היינו סגורה מכל צד], והעירו שב'תורת הראשונים' לא נהגו כן לסתום אותן, אלא היו עושים אותן 'פתוחות' - דהיינו שרגל הה"א היתה מופרדת מגגה, והמ"ם סופית לא היתה סתומה לגמרי. אך הסמ"ך כן היתה סתומה.

ונפק לן מדברי הירושלמי כמה דקדוקים, בכמה אותיות;

לגבי האות ה"א - שבתקופה הקדומה יותר נהגו לעשות רגלה מופרדת מהגג, אולם בתקופה מאוחרת יותר נהגו לחבר רגלה לגג.

לגבי האות מ"ם סופית - כנ"ל, שבתקופה הקדומה יותר נהגו לעשותה פתוחה, ואילו בתקופה המאוחרת יותר נהגו לסותמה.

לגבי האות סמ"ך - נראה שבכל התקופות היתה סתומה, אכן ממה שנצרך הירושלמי לדייק: 'תורת הראשונים לא היה לא ה"א שלהם ולא מ"ם שלהן סתום - הא סמ"ך סתום', משמע לכאורה שהיה לפחות קיים איזה נידון בענין זה, או שהיו מסורות שונות בזה [אף אם לא רווחות], ומזה באו לאפוקי.

לגבי האות קו"ף - אמנם האות קו"ף לא הוזכרה בסוגיא זו, אולם מדויק לכאורה מדברי הגמ' שהביאה הבדל בין הדורות דוקא באותיות ס' ו-ה', שבאות קו"ף

ט. ברור שאין צד להבין שהה"א היתה סתומה לגמרי מכל צד, כי ודאי שאיבדה צורתה לגמרי.

מזמן בית שני, וכן ברוב הכתבים מזמן הגאונים [בין בס"ת ובין בתנ"כים], מחוברת רגל הקו"ף לגנה.

ועוד, שכן מצינו אף בכמה ס"ת קדומים מאשכנז, וכן בס"ת הקדום מבולוניה שכנראה מייצג מסורת ספרדית או איטליינית קדומה.

ובן מצינו בתש' הרשב"ץ (ח"א סי' נ), שהרב השואל העיד שם על 'כל גלילות שלנו, כמו קהל תונס ותרבלוס יצ"ו שלא דקדקו בזה'.

ובן בספרים אפילו מאוחרים יחסית מארצות המזרח, כגון מתימן, אפגניסטן וכיו"ב.

וניתן לראות דוגמאות לכל הנ"ל בתמונות המצורפות למאמר.^א

וקשה א"כ, כיצד ניתן ליישב זאת עם דברי חז"ל, כי לא נראה כלל שטעו בזה כל הקדמונים [כל הכתבים מזמן בית שני, הרוב מזמן הגאונים, חלק מזמן הראשונים, ומיעוט מזמן האחרונים], כי בקל יכלו להפריד הרגל מן הגג [ובאמת ברוב הכתבים הנ"ל מזמן הראשונים ואילך, אמנם רגל הקו"ף מחוברת לגנה, אך רגל הה"א תלויה], אלא כתבו כן בכוונה תחילה.

אכן בענין מדרש אותיות דר"ע הנ"ל, יש ליתן את הדעת, כי בכל דרשות האותיות שם בנוסח ב' של המדרש, באף אחת מהן לא מובאות שתי דרשות מקבילות, דהיינו דרשא אחת, ואחריה דרשא אחרת הפותחת ב'דבר אחר', ורק באות קו"ף כנ"ל מצינו זאת.

הוא'ר' במ"ם שלנו], ונמצא שיש לה רק ג' דפנות, ויש בד"כ רווח ניכר בין הדופן השמאלית לדופן התחתונה, ופתיחתה גדולה. וכמו שניתן לראות דוגמאות לזה בתמונות המצורפות למאמר.

וע"כ מסתבר לפרש דהאי לא דבקין שנאמר בס' תאגי על האותיות ס"ם, הכוונה שעפ"י המסורת במקומות מסוימים בס"ת יש לעשותן לא סתומות ודבוקות לגמרי, אלא פתוחות מעט, כמו שנתבאר.

בענין האות קו"ף

הנה כאמור מהירושלמי הנ"ל, מוכח שלא היה הבדל באות קו"ף בין דורות הראשונים לדורות האחרונים, ולא נתבאר מה היתה צורתה.

והנה בבבלי שבת הנ"ל (קד.) אמרין: 'מ"ט כרעיה דקו"ף תלויה', מבואר שרגל הקו"ף היתה תלויה.

ובן מצינו במדרש אותיות דר"ע (נוסח ב): "קו"ף מפני מה הוא גבוה בקומה וכו'. דבר אחר, קו"ף זה הקב"ה שנאמר קק"ק, ורי"ש זהו רשע, ומפני מה קו"ף מחזיר פניו מרי"ש? אמר הקב"ה - אין אני יכול להסתכל בצלם דמות אדם רשע, ומפני מה רגלו של קו"ף פסוק מגגו (וקשור כתר מאחוריו)? א"ל הקב"ה לרשע - אם אתה חוזר בך אני מכניסך למחיצתי ואקשור לך כתר כבוד וכו'".

אכן יש להעיר, כי לפלא שבניגוד לדרשות חז"ל הנ"ל, הנה בכל הכתבים הקדומים

^א. מתקופת האחרונים.

^{יא}. בחלקם מצינו ש'תקנו' ספרים הללו [בספרים האשכנזים, התימנים והמזרחיים], ונגררו רגלי הקו"ף, ונכתבו מחדש מופרדות מן הגג [וכמובן שבדרך אגב הושחת הכתב מחמת כן].

הדיו יותר טוב מן הקולמוס [ונראה פשוט שזה גם 'תג'י' אותיות בד"ק ח"ה וכיו"ב, וכמ"ש בזה במק"א], וע"כ אף שמוזכר בגמ' שאולי המנהג היותר 'דווקני' היה לנתק את רגל הקו"ף מגגה, מ"מ מחמת נוחות הכתיבה העדיפו לחברה, כי הבינו שאין זה מעכב בצורתה, רק דקדוק של ספרי דווקני.

ומלבד זה, יש להעיר כי דוקא מצינו ראייה אף לשיטת המחברים רגל הקו"ף לגגה, מדברי הגמ' **בבבא בתרא** (קסו:): "א"ר פפא: פשיטא לי, ספל מלמעלה וקפל מלמטה - הכל הולך אחר התחתון. בעי ר"פ: קפל מלמעלה וספל מלמטה, מאי? מי חיישינן לזכוב, או לא? תיקו".

ופרשב"ם שם: "מי חיישינן לזכוב - שחיסר רגלה של קו"ף ונעשית סמ"ך ובהא נמי ילמד מעליון".

הרי דיתכן שזכוב יחסר את רגל הקו"ף וע"י זה תדמה לסמ"ך, ויפול ספק בפירוש הדברים הכתובים בשטר.

וכפרשב"ם, כן פירשו רוב המפרשים שם: הר"י מיגאש, הר"א אב"ד, הרא"ם [מובא בשטמ"ק], האו"ז [ח"ג סי' רכה], רי"ד, ר"י קרקושא, המאירי ועוד.

והנה, לכאורה נראה דאם רגל הקו"ף מופרדת מגגה, דברי הגמ' הללו קשה להבינם, כי אף אם יאכל הזכוב את רגל הקו"ף ויקצר אותה כאורך הדופן השמאלי של הסמ"ך, מ"מ נקל להבדיל בין האותיות, שהרי הסמ"ך סתומה כולה, ואילו הקו"ף [אף זו בעל הרגל הקצרה] פרוצה משתי זוויות.

הלכך, שמא יש לשער שדרשא זו המובאת כ'דבר אחר', אינה אלא הוספה מאוחרת שנוספה למדרש עפ"י דברי הגמרא [אעפ"י שנמצאת גם בכתה"י של המדרש].

אולם אף אם נאמר כן, מ"מ אכתי נותרנו עם דברי הגמ' בשבת, שמעידה שרגל הקו"ף תלויה.

ועל כרחנו להסביר, שהבינו שתליית רגל הקו"ף אינה מעכבת כלל, אלא היא כמו שאר הדרשות שהוזכרו שם באותה סוגיא, שפשוט שאינן מעכבות, כגון: 'מ"ט פשוטה כרעיה דדל"ת לגבי גימ"ל', 'מ"ט מהדרה תגיה דקו"ף לגבי רי"ש' וכיו"ב.

והבינו כפי הנראה שאין אלו אלא דקדוקים של ספרי דווקני, ואינם מחייבים בעיקר צורת האות, ודומיא דמאי דאמרינן במנחות (כט:): "אמר רב אשי: חזינא להו לספרי דווקני דבי רב, דחטרי להו לגגיה דחי"ת ותלו ליה לברעיה דה"י". והבינו שה"ה לתליית רגל הקו"ף.

ודע, שהבריתא המובאת בשבת שם (קג:): "וכתבתם, שתהא כתיבה תמה וכו'", הולכת ומונה כל סוגי הפסולים השכיחים בסת"ם, כגון דמיון ב' ל'כ', ד' לר', ג' ל'ץ' וכיו"ב, ומדוע לא מנתה פסול כל כך פשוט ומצוי כמו הדבקת רגלי הה"א והקו"ף לגגן? אלא ע"כ לומר, שאין בזה כל פסול, אלא רק אולי דקדוק בעלמא. בפרט, שאין צורת האות משתנה כלל.

ועוד הוסיף ידידי הרב ששון קאופמן נר"ו, דיתכן שמנהג העולם הנ"ל לחבר רגל הקו"ף לגגה, נבע מטעם טכני, ² כי יותר נוח למשוך קו חדש מתוך קו קיים, כי כך נמשך

יב. וטעם זה יכון גם על צורת הה"א שרגלה מחוברת לגגה, וכדלקמן.

מהראיות שהבאנו לעיל, וכן לגבי תליית הה"א לקמן, ע"ש באורך, ואכמ"ל בזה כעת.

ולפ"ז, מסתבר לפרש כנ"ל דהאי לא דבקיין שנאמר בס' תאגי על אותיות קו"ף מסוימות, הכוונה שעפ"י המסורת במקומות מסוימים בס"ת יש לעשותן הרגל מנותקת ולא דבוקה לגג, ואילו בשאר המקומות להדביקנה לגג.

ויש בזה סיוע גדול למנהג הרווח בזמן הקדמונים, לחבר רגלי הקו"ף לגג.

בענין האות ה"א

הנה כאמור מצינו בדברי חז"ל גופייהו שינויי מנהגים בזה, כי בירושלמי מגילה הנ"ל אמרין: "רבי ירמיה בשם רבי חיה בר בא ורבי סימון, תריהון אמרין: תורת הראשונים לא היה לא ה"א שלהם, ולא מ"ם שלהם סתום - הא סמ"ך סתום".

הרי דמשמע שב'תורת האחרונים' אמנם היתה הה"א 'סתומה', היינו שרגלה מחוברת לגגה, לעומת 'תורת הראשונים' שנהגו להפריד רגל הה"א מגגה [ולא נתבאר מי אלו 'ראשונים' אלה].

ומנגד, אמרין במנחות (כט:): "אמר רב אשי: חזינא להו לספרי דווקני דבי רב, דחטרי להו לגגיה דח"ת ותלו ליה לברעיה דה"י. וכו' תלו ליה לברעיה דה"י, כדבעא מיניה רבי יהודה נשיאה מר' אמי, מאי דכתיב: בטחו ביי עדי עד כי ביה יי צור עולמים וכו'. כדרש ר' יהודה בר ר' אילעאי: אלו שני עולמות שברא הקב"ה,

אולם אי נימא שהיו מחברים רגל הקו"ף לגגה, א"כ דברי הגמ' הללו מובנים ברווח, כי כעת ישנם שני הבדלים עיקריים בין האותיות קו"ף וסמ"ך - חדא, שהקו"ף רגלה ארוכה לעומת הדופן השמאלית הקצרה של הסמ"ך, ועוד, שהקוף פרוצה בתחתיתה לעומת הסמ"ך שמחוברת שם.

ובעת, אם יאכל זכוב את רגל הקו"ף ויקצר אותה כאורך דופן הסמ"ך, הלא מונחת לפנינו אות מסופקת אשר דומה בחציה לקו"ף ובחציה לסמ"ך - כי מחד גיסא רגלה קצרה כדופן הסמ"ך, ומאידך גיסא היא פרוצה בתחתיתה כהקו"ף - וממילא זו אות אשר יש להסתפק בה.

נמצא, שמוכח לכאורה שנהגו לחבר רגל הקו"ף לגגה.

אכן מצינו באופן קצת שונה לרמ"ה שם, וז"ל: "וזכוב הוא דאתא בשעת כתיבה ושקליה לרגליה דקוף וסכריה לפומיה ושוויה סמ"ך". היינו דלדידיה, החשש מהזכוב הוא בתרתי - גם שקיצר את רגל הקו"ף, וגם שסתם את פיה שלמטה. ולפ"ז, אין כ"כ הכרח לדברינו הנ"ל.^י

אולם עדיין היה מקום לדחות הראיה מהגמ' הנ"ל, דאיכא למימר דאמנם כן היה המנהג בזמן חז"ל לחבר רגל הקו"ף לגגה דוקא בשטרות שא"צ לדקדק בכתיבתם, אולם יתכן כי בכתיבי הקודש נזהרו בזה. ונמצא שאין ראיה מוכרחת מגמ' זו.

ושו"ר בשו"ת הרשב"ץ (ח"א סי' נ-נא) שהאריך בזה, והביא כמה וכמה

יג. וע"ע בדברי רגמ"ה שם, ויש להסתפק בכוונתו.
יד. לכאורה בתקופת רחב"א ור' סימון.

פסול או עיכוב, אחר שאין שינוי ניכר בצורת האות.

וחשבת לומר, שדברי הירושלמי הנ"ל בשם אמוראי ארץ ישראל, מייצגים את המנהג הארצישראלי בצורת האות ה"א, שנהגו לחבר רגלה לגגה, ושהוא כנראה גם המשך של המנהג היותר קדום בתקופת חז"ל, כי לפי שיטה זו מתבארים היטב דברי הבריתא בבבלי **שבת** (קג:) "וכתבתם וכו' שלא יעשה ההי"ן חתי"ן, חתי"ן ההי"ן", ולפי הכתבים הקדומים [מזמן בית שני ומזמן הגאונים] שיש בידינו שנהגו לחבר רגל הה"א לגגה, דברי הבריתא מדוקדקים כמין חומר. ^{טו} ולעומת זאת דברי הבבלי מנחות הנ"ל, מייצגים מנהג בבלי לנתק את רגל הה"א מגגה.

אלא שהוקשה לי, שהגמ' במנחות שם מביאה דרשא על ניתוק הה"א מ' יהודה בר אילעאי שהוא תנא, וא"כ לכאורה אין דברינו נכונים.

אולם שוב חזרתי לדקדק בגמרא, ושמתי לב לדבר נפלא מאוד, ואעתיק שוב דברי הגמ' ואבארם בעז"ה: "אמר רב אשי: חזינא להו לספרי דווקני דבי רב, דחטרי להו לגגיה דחית ותלו ליה לכרעיה דה"י וכו'. ותלו

אחד בה"י ואחד ביו"ד וכו' מפני מה נברא העולם הזה בה"י? מפני שדומה לאכסדרה, שכל הרוצה לצאת יצא. ומ"ט תליא כרעיה? דאי הדר בתשובה מעיילי ליה. וליעייל בהך! לא מסתייעא מילתא וכו'".

הרי דמנהג 'ספרי דווקני' היה לתלות רגל הה"א, ועוד מובאת על ענין זה דרשא ע"ד האגדה.

והנה, מגוף הדברים משמע לכאורה שמנהג שאר הסופרים שאינם 'דווקני' לא היה כן, אלא היו מחברים רגל הה"א לגגה, ובפרט אם נדייק את לשון הגמ' 'ספרי דווקני דבי רב', ומשמע דאיך ספרי דווקני דלא מדבי רב אתו ג"כ לא נהגו לדקדק בזה.

ולפ"ז, מתאימים דברי הגמ' הללו בדיוק למנהג הרווח המשתקף מהירושלמי, שנהגו רוב הסופרים לחבר רגל הה"א לגגה.

והני ספרי דווקני דבי רב "שמדקדקים לעשות כתב מיושר" [כלשון רש"י שם], דיקדקו לכוון כתבם כפי המנהג הקדום המוזכר כ'תורתן של ראשונים' בירושלמי הנ"ל, ושלפי הירושלמי הנ"ל כך היה בלוחות שניתנו למרע"ה בחורב, ומ"מ נראה פשוט מדברי הגמ' שאין בזה כלל חשש

טו. דאמנם לפי הכתב הנהוג היום, שעושים את רגל הה"א מכוונת תחת סוף גגה משמאל, ג"כ מובנים דברי הבריתא – ופירושם לכאורה שיש להזהר שלא לחבר את רגל הה"א לגגה כי אז תדמה לחית".
אולם דא עקא, שהכתב שבזמן חז"ל לא היה כך, אלא בכל הכתבים הקדמונים יש באמת הבדל דק בין ה"א לחית" – שרגל החית" מחוברת בסוף גגה, ואילו רגל הה"א מחוברת מעט פנימה [וגם בד"כ בפחות עובי].

ואף בכתבים הבבליים הקדומים [בערך מתקופת הגאונים] אשר שם רווח המנהג להפריד רגל הה"א מגגה, מ"מ עדיין ספרי בבבלי דווקני הקפידו לתת את רגל הה"א פנימה יותר ולא תחת סוף גגה, בניגוד לרגל החית" שהתחברה ממש בסוף הגג, ונמצא א"כ שאף אם רגל הה"א היתה נוגעת בגג, מ"מ לא היתה נדמית לחית" עי"כ [כמו שניתן לראות דוגמאות לזה מס"ת ותנ"כים בבליים קדומים, בתמונות המצורפות].

והלכך, הבריתא מובנת בעיקר לפי הצורה הארצישראלית, שחיברו רגל הה"א לגגה, וכן"ל.

דרשת תליית רגל הה"א היא תוספת בבליית מאוחרת, הבאה להוסיף ולדרוש את צורת הה"א הבבליית שהשתנתה בתליית רגלה! ט

וכן מצינו במדרש תהלים [שומר טוב' מז' קיד] בזה"ל: "בשתי אותיות הללו ברא הקב"ה שתי עולמות, שנאמר כי ביה ה' צור עולמים, ב"ה בראם וכו' ומה ה"א פתוחה מלמטה וסתומה מלמעלה, כך העוה"ז כל מה שנברא בו יורד בקבר, ואותה עקיצה שיש בה רמז לתחיית המתים וכו'". הרי שלא הוזכרה בדרשא זו תליית הה"א."

ונמצא כי דברינו הראשונים במקומם עומדים, שהמנהג הקדום בזמן התנאים ואמוראי א"י היה לחבר רגל הה"א לגגה, ואילו המנהג המאוחר אצל אמוראי בכל היה לתלות הרגל. י

ולפ"ז, מסתבר לפרש כנ"ל דהאי לא דבקינ שנאמר בס' תאגי על אותיות ה"א מסוימות, הכוונה שעפ"י המסורת במקומות מסוימים בס"ת יש לעשותן הרגל מנותקת ולא דבוקה לגג, ואילו בשאר המקומות להדביקנה לגג.

וזה כאמור ג"כ סיוע למנהג הקדום שנהגו להדביק רגל הה"א לגגה.

לסיכום

כמו שהארכנו לבאר, ישנם מקורות נאמנים בדברי חז"ל, למנהג הקדום לחבר את רגל הקו"ף והה"א לגגה, שמשקף מנהג זה בכל הכתבים הקדומים מזמן בית שני, וכן

ליה לכרעיה דה"י, כדבעא מיניה רבי יהודה נשיאה מר' אמי - מאי דכתיב בטחו ביי עדי עד כי ביה יי צור עולמים? וכו' כדדרש ר' יהודה בר ר' אילעאי: אלו שני עולמות שברא הקב"ה, אחד בה"י ואחד ביו"ד, ואיני יודע אם העוה"ב ביו"ד והעוה"ז בה"י, אם העוה"ז ביו"ד והעוה"ב בה"י. כשהוא אומר: אלה תולדות השמים והארץ בהבראם, אל תקרי בהבראם אלא בה"י בראם, [הוי אומר: העוה"ז בה"י, והעוה"ב ביו"ד]. ומפני מה נברא העוה"ז בה"י? מפני שדומה לאכסדרה, שכל הרוצה לצאת יצא; ומ"ט תליא כרעיה? דאי הדר בתשובה מעיילי ליה. וליעייל בהך! לא מסייעא מילתא; כדריש לקיש, דאר"ל, מאי דכתיב: אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן? בא לטהר מסייעין אותו, בא לטמא פותחין לו. ומ"ט אית ליה תאגא? אמר הקב"ה: אם חוזר [בן] אני קושר לו קשר. מפני מה נברא העוה"ב ביו"ד? מפני שצדיקים שבו מועטים. ומפני מה כפוף ראשו? מפני שצדיקים שבו כפוף ראשיהם, מפני מעשיהן שאינן דומין זה לזה."

הנה אם נדקדק בבריתא המביאה את דברי רבי יהודה, נראה שהיא פותחת בלשון הקודש כמו כל דברי התנאים בברייתות ובמשניות, אולם באמצע הבריתא נמצאת שאלה בארמית - "מ"ט תליא כרעיה"!

ומוכרח א"כ, שבבריתא המקורית של ר' יהודה כלל לא היתה הדרשא של תליית רגל הה"א, אלא רק דרשה הבריתא את צורת הה"א שדומה לאכסדרה, וזו היא הצורה הקדומה שנהגה בזמן התנאים, ואילו

טז. שו"ר שעמד בזה גם הרב מיכאל חימי נר"ו במאמרו המקיף 'מבוא לצורת האותיות'.
יז. ויש עוד מדרשי חז"ל שמביאים דרשא זו, חלק מעתיקים לשון הבבלי, ובחלק הלשון אינה מבוררת, וע"ע במאמרי על האות ה"א.
יח. אולי כחזרה למנהג 'תורתן של ראשונים', וכנ"ל.

לתלות רגלי הה"א והקו"ף, ולא נהגו כלל להקל להדביק הרגלים לגג.

וכמובן שלא דוקא באנו בכל הנ"ל לפסוק הלכה שניתן לחבר רגלי הה"א והקו"ף לגגן, לא לכתחלה ולא בדיעבד [שכבר פסק מרן בשו"ע או"ח סי' ל"ב סע' י"ח, דזה פסול אף בדיעבד], אלא לבאר השתלשלות מנהג ישראל בזה.^{יט}

ברוב הכתבים מזמן הגאונים. ועוד מצינו שאריות למנהג זה בתקופת הראשונים [בעיקר באות קו"ף, ומעט באות ה"א], ואף בתקופת האחרונים נהג מנהג זה בכמה מארצות המזרח [בין השאר בתימן ובעוד מארצות קדם].

אולם המנהג הספרדי המשתקף בכל הכתבים עוד מלפני גירוש ספרד ואילך, שנהגו



^{יט.} וע"ע בזה בדברי הראשונים על הגמ' שבת (קג-קד), ובמיוחס לרשב"א במנחות שם (כט:), ובקריית ספר למאירי (מ"ב ח"א), ובשו"ת הרשב"ץ (ח"א סי' נ-נא), ובשו"ת הריב"ש (סי' קמו), ובטוב"י סי' ל"ב ועוד.

הרב חיים פנחסוב

מצות 'ידיעת התורה' [פרק א' - בגדר מצות 'ידיעת התורה']

הקדמה - קביעת עתים או ידיעת התורה / קבעת עתים לתורה / כגון אני שלמדתי כל התורה / תורה מה תהא עליה / לא עליך המלאכה לגמור / מקורות למצות ידיעת התורה / "ושננתם לבניך" / ושלשתם / מעלות האדם הלומד ויודע את כל התורה - [א. מעלת תלמיד חכם, ב. שלמות בעולם הבא, ג. לימוד כל התורה - קיום כל המצוות, ד. אהבת התורה] / סיכום הקושיות במצות ידיעת התורה / ביאור יסוד מצות 'ידיעת התורה' [דברי הבית הלוי, לימוד המצוות שאינן נוהגות בזה"ז, ספר מצוות גדול, שלחן ערוך הרב, ליקוטי הלכות, נדון בדברי האחרונים, נדון בדברי הספרי].

חיוב, לדעת את כל התורה, או בכל אופן ללמוד את כל התורה?

ובדברי חז"ל והפוסקים מצינו לכאורה סתירה.

דמצינו אחד מבואר בדבריהם שיש חיוב של 'ידיעת התורה'.

ומצינו שני מבואר שחיוב תלמוד תורה הוא תלוי בזמן, דהיינו שיש לאדם לנצל את זמנו לתורה, ולא דוקא להגיע להשיגים מסוימים.

קבעת עתים לתורה

בגמרא (שבת ל"א.) מוזכר הלשון של 'קביעות עתים לתורה'.

ומשמע שהאדם נידון על הזמן של הלימוד - האם ניצל את זמנו כראוי, ולא דוקא על התוכן של הלימוד - כמה הספיק ללמוד.

שיטת המהרי"ץ חיות

המהרי"ץ חיות מבאר את הגמ' הנ"ל בשם הגר"א דכל השאלות שהאדם

הקדמה - קביעת עתים או ידיעת התורה

מצינו כמה וכמה מקורות מהתורה למצות 'לימוד תורה', וכמו שכתוב "ודברת בם וכו'" (דברים פ"ו ז'), "ולמדתם אותם את בניכם וכו'" (שם פ"א י"ט), "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם" (שם פ"ה א'), ובתחילת ספר מעלות התורה (לר' אברהם אחי הגר"א) מונה עשרות מקורות מהתנ"ך למצות תלמוד תורה.

ויש לחקור האם גדר מצות 'לימוד התורה' הוא - ללמוד בתורה, או ללמוד את כל התורה.

והנפקא מינה היא - כאשר אדם חפץ לעסוק רק בחלק מסוים בתורה, האם הוא מצווה לעזוב אותו בכדי להתקדם לידיעת כל התורה, או שיכול להתמקד בחלק הלימוד שחפץ בו, דסוף סוף הוא לומד תורה, [ללוא הזמן הנצרך לידיעת ההלכה למעשה וכדו' כנתבאר לעיל].

והנה ודאי שיש מצוה 'ללמוד בתורה', והנדון הוא האם מלבד זה - יש גם מצוה או

לענין תלמוד תורה הענין כן, כי הכל תלוי לפני השם יתברך אם עושה כל אשר בכוחו לעשות.

כגון אני שלמדתי כל התורה

וכן משמע בכל הסוגיא של תלמוד תורה במנחות צ"ט: וברכות ל"ה. שכל הנושא במצות תלמוד תורה הוא - הזמן של הלימוד.

שהרי נחלקו התנאים בפסוק "לא ימוש ספר התורה הזה מפִּיךָ, והגית בו יומם ולילה" אי הוי כפשוטו כל היום והלילה, או רק פעם אחת ביום ופעם אחת בלילה, ולא עוסקים כלל ביחס להספק הלימוד.

אמנם יש להתבונן בשתי נקודות בסוגיות שם -

א. בשאלתו של בן דמה (בגמ' במנחות צ"ט:) ששאל את ר' ישמעאל כגון אני שלמדתי כל התורה מהו ללמוד חכמה יונית? קרא עליו המקרא הזה "לא ימוש וכו' והגית בו יומם ולילה".

זאת אומרת שכן דמה סבר שמצות לימוד תורה היא בתוכן הלימוד, דיש מצוה להקיף את התורה, ועל זה השיבו ר' ישמעאל שהמצוה היא גם כן על זמן הלימוד.

ובזה גופא יש לחקור האם כוונת ר' ישמעאל שהמצוה היא רק על זמן הלימוד, או שמלבד מצות 'לימוד כל התורה' יש גם מצוה בזמן.

השלחן ערוך הרב (הל' ת"ת פ"ג בקו"א) מדייק בדברי תוס' (במנחות ס"ד:) שגם להתנאים הסוברים שאין חיוב ללמוד תורה כל היום - מקרא ד"לא ימוש", בכל אופן אין להפטר מלימוד התורה - כל עוד שלא יודע את כל התורה, וכמו שאמר בן דמה, אך כותב שזה דוחק דרשב"י איירי רק באדם כזה שכבר למד את כל התורה, עיי"ש.

נשאל בדין - קבעת עתים לתורה עסקת בפריה ורביה וכו', הכל קאי על דברי תורה בכל הששה סדרים - נשאת ונתת באמונה היינו סדר זרעים, קבעת עתים לתורה היינו סדר מועד, פריה ורביה היינו סדר נשים, צפית לישועה היינו סדר נזיקין, [פלפלת בחכמה היינו קדשים], הבנת דבר מתוך דבר היינו טהרות.

זאת אומרת שבא ללמדנו דלא סגי לצאת זכאי בדין - בקביעות עתים לתורה בלבד, אלא רק בלימוד כל חלקי התורה.

ואני תמה בכוונתו - האם סבר באמת שזהו פשט הגמרא?!

ונראה יותר שבא רק לעודד את הלומדים להיקף התורה, ותו לא.

[ולמרות שמדייק כן מלשון רש"י שכותב בפריה ורביה - היינו חוסן, הבנת דבר מתוך דבר - היינו דעת, בכל אופן ודאי שאין פשטות רש"י כדברי המהרי"ץ חיות, אלא לומר שדרשת חז"ל על מה שנשאל אדם בדין, מרומזת בפסוק "והיה אמונת עתיך וכו'" עיי"ש.]

ולחיפך למדנו מדברי האליה רבה (או"ח סי' א' ס"ד סק"ה) שלא שואלין אדם בדין מה הספיק ללמוד, אלא רק כמה זמן למד.

וכך כותב על דברי השו"ע בהל' תפילה דטוב מעט בכונה מהרבות בלא כונה, וז"ל - וכן לענין תורה שואלין לאדם קבעת עתים לתורה, ואין שואלין כמה תורה למד, דמה טוב לאדם שלמד חמשה פרקים במתון ובנעימה יותר מעשרים ובנחיצה (מקור חיים).

וכך כותב המשנה ברורה (שם סקי"ב) על דברי השו"ע דטוב מעט בכונה - וכן

תורה מה תהא עליה

ב. בטענת רשב"י שאמר (בברכות ל"ה).
'תורה מה תהא עליה'.

החיד"א סובר (ברכ"י יו"ד ריש סי' רמ"ו)
שכונת רשב"י היא שהיות ויש
חיוב ללמוד את כל התורה, ממילא אם אדם
יצא לעבוד, מתי יספיק ללמוד את כל תורה.

וזה לשונו - סבר רשב"י דמכח מצות תלמוד
תורה אריה הוא דרביע אקרקפתא דגברא
יום יביע, ולילה ללילה יחיה, ללמוד
בתורה לדעת לעות כל התורה, כלליה
ופרטיה ודקדוקיה משפטיה ודיניה וכל
נתיבותיה, שמעתא אגדתא והלכתא, מתניתין
ומתניתא עמיקתא ומסותרתא, של תנ"ך וכל
תורה שבעל פה בפרד"ס, וזה מעלה ארוכה
כמים שאין להם סוף דמי, ואם בשעת
חרישה חר"ש חכם יבקש לו, ואתו רבנן
ובצר"י בשעת בצירה וכיוצא, מתי ימלא
כרסו מקדשי שמים וילמוד כל התורה, עכ"ל.

ואם כן היה אפשר לומר שבזה גופא פליגי
רשב"י ור' ישמעאל - אי יש חיוב של
'ידיעת התורה'.

אך ודאי שאין לומר כן, דהלא הנדון של
התנאים לא היה בענין ידיעת התורה,
רק בענין החיוב בזמן - שלר' ישמעאל יש
חיוב ללמוד כל היום מצד "לא ימוש",
משא"כ לרשב"י ד"לא ימוש" מקיים בפעם
אחת ביום ופעם אחת בלילה, ומחדש דבכל
אופן יש חיוב לעסוק בתורה כל היום - מצד
מצות ידיעת התורה, [ואפשר שר' ישמעאל
מודה בזה, ובכל אופן לא הזכיר זאת, מפני
דלא איירי בענין ידיעת התורה].

לא עליך המלאכה לגמור

כתוב באבות (פ"א מט"ז) לא עליך

המלאכה לגמור ואי אתה בן חורין ליבטל
הימנה.

וכותב רבינו יונה - שלא תעלה על דעתך
אינני רחב לב ולא אוכל לגומרה,
ומה יתרון בעמל ומה אועיל ביגיעתי, שלא
עליך לגומרה, אלא אחר שבתורה אתה עמל
קיימת מצות בוראך, עכ"ל.

וכך כותבים התוס' להדיא על הגמ' (במנחות
צ"ט:): תנא דבי ר' ישמעאל דברי תורה
לא יהו עליך חובה, ואי אתה רשאי לפטור
עצמך מהן, וז"ל - אי נמי לא יהו עליך חוב
ללמוד כל התורה, כדתנן במסכת אבות לא
עליך המלאכה לגמור וכו'.

ובפשטות - דברי הראשונים סותר ליסוד של
'מצות ידיעת התורה', דמשמע
שגדר החיוב שיש על היהודי הוא רק 'עמל
התורה', וכמו שכותב הרבינו יונה שבכהאי
גוונא - קיימת מצות בוראך, וצריך תלמוד.

מקורות למצות ידיעת התורה

מקורות מהש"ס

בדברי חז"ל בש"ס כמעט ולא מצאנו
מקורות ברורים למצות ידיעת
התורה, וזה גופא צריך תלמוד - מדוע?

ובכל אופן יש לדון בדרשת חז"ל בגמ'
קידושין ל'. על הפסוק "ושננתם
לבניך" וכדלהלן.

פשטות הפסוקים

יש אומרים דפשטות לשון הכתוב בתורה
"ודברת בס" "ולמדתם אותם" הכוונה
על כל התורה, [והאמת שמצאתי כתוב כעין
זה בסמ"ג, וכדלקמן].

וצריך עיון בזה - דאפשר לומר להיפך

זו - הלא הוא השלחן ערוך הרב (בהלכות ת"ת פ"א וב'), ונביא מדבריו בעזה"י.

וכך מקובל בשם הגר"א שמכיון שיש מצוה של ידיעת התורה, לכן מוטל עלינו להתקדם בלימוד התורה, [הבאנו מקורות לשמועה זו לקמן עיי"ש].

החפץ חיים כותב (בפתיחה לליקוטי הלכות) שיש מצוה לדעת את כל התורה, ולכן הוא כותב את ספרו בכדי שלפחות ידע האדם את המסקנות העולות מהש"ס כמו שכתוב ברי"ף, והוא ז"ל סבור שחיוב זה נכלל במה שנצטוינו לשים את התורה בלבנו.

וז"ל - הנה מצינו בכתוב שרצון ד' יתברך הוא שיהיו הד"ת חקוקים על לבו של אדם כמו שכתוב "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך" ונס בנביאים כתוב "עם תורתי בלבם", וגם במשלי כתוב הרבה פסוקים שמורים על ענין זה, וגם בדברי חז"ל מצינו שלמעלה אומרים 'אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו' וכו' עיי"ש.

"ושננתם לבניך"

נצטוינו במצות "ושננתם לבניך" (דברים פ"ו ז'), ודרשו חז"ל (קידושין ל.) שיהיו דברי תורה מחודדין בפין, שאם ישאל לך אדם דבר אל תגמגם ותאמר לו אלא אמור לו מיד.

ומשמע שיש חיוב לדעת את כל התורה כולה, דהלא השואל יכול לשאול בכל מקום.

וכך מסיק הגר"י ישראל סלנטר זצ"ל ('אור ישראל' סימן כ"ז) שדרשת חז"ל הנלמדת מ"ושננתם" מלמד - שיש ב' גדרים במצות תלמוד תורה -

לימוד התורה, וידיעת התורה.

"ולמדתם אותם" פירושו 'ולמדתם בהם', זאת אומרת בכל מקום בתורה.

מדרשים

יש כמה מדרשי חז"ל המלמדים את מצות 'ידיעת התורה', וצריכים תלמוד.

כתוב בספרי (פרשת עקב י"א) שלא יאמר אדם אלמד את ההלכות בשביל ידיעת המעשה ודי, שהרי יש מצוה ללמוד את כל חלקי התורה.

וכך כותב הספרי על הפסוק (שם י"א כ"ב) "כי אם שמור תשמרון את כל המצוה הזאת" -

שמא תאמר הריני למד פרשה קשה ומניח את הקלה תלמוד לומר "כי לא דבר רק הוא מכם" (דברים ל"ב מ"ז), דבר שאתם אומרים ריקן הוא - "הוא חייכם", שלא תאמר למדתי הלכות דיי, תלמוד לומר מצוה, המצוה, כל המצוה, למוד מדרש הלכות והגדות, וכן הוא אומר (שם ח' ג') "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה'" אלו הלכות והגדות וכו'.

ומובא להלכה בשלחן ערוך הרב (הל' ת"ת פ"א ה"ד) לגבי חיוב האדם ללמוד את בנו את כל התורה עיי"ש.

מצינו עוד מדרשים בחז"ל וכדלקמן.

פוסקים

בפוסקים הראשונים לא מצאנו כתוב להדיא שיש על האדם חיוב ומצוה בלימוד וידיעת כל התורה, אלא אם כן נאמר שכללו זאת במה שכתבו את דרשת הפסוק "ושננתם" - ושלשתם, שישלש אדם שנותיו, וכדלהלן.

כידוע ספר ההלכה שמרחיב מאוד במצוה

בבלי כלול במקרא ובמשנה ובתלמוד, ובו אנו יוצאין ידי חובותינו, ומובא בטור וברמ"א יו"ד סי' רמ"ו.

עוד מביאים התוס' דמפני כן תיקנו לומר קודם התפילה מקרא משנה וגמרא, ומשמע שבאו לומר דבזה יוצא ידי חובה.

והבית יוסף (בדק הבית) מביא מהרמ"ה שבימינו שאין לבנו פתוח כהראשונים - למקרא סומכים על גירסא דינקותא, והלואי יספיקו שאר ימינו למשנה ותלמוד, [ועיי"ש עוד מהר" ירוחם].

הרמב"ם (הל' ת"ת פ"א הי"א י"ב) לא הביא שינויים בעצם השילוש, רק שסובר דכל זה בתחילת לימודו של אדם עיי"ש, וכך פסק השו"ע.

מחלוקת רמב"ם ותוס'

ונראה שיש מחלוקת בין רבינו תם להרמב"ם, בטעם הדין של ישלש לימודו, דלהרמב"ם הוא בכדי להקיף את כל התורה, [וכ"כ השלחן ערוך הרב (ת"ת פ"ב ה"ב) מה שהצריכו לשלש זמן לימודו הוא ליתן לכל אחד שיעור וזמן כפי הראוי לו בכל יום ויום כדי שיגמור כולן בשוה], ולר"ת הוא גדר בצורת הלימוד.

והנפק"מ הוא בתרתי:

א. האם צריך להקיף את כל התורה.

דחלא בבבלי אין את כל הפסוקים וכל המשניות, ובכל אופן ר"ת סובר שסגי בזה, משום שאין מטרת הפסוק הזה למצות ידיעת התורה, אלא לומר שכך היא צורת הלימוד, מאידך להרמב"ם הדין הנלמד מהפסוק הזה הוא להקיף את כל התורה, וכמו שמשמע בדבריו עיי"ש.

וזהו ששואלין את האדם 'קבעת עתים לתורה' - הוא מצות לימוד תורה, 'פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר' - הוא ידיעת התורה מהכתוב "ושננתם".

וקצת צריך עיון מדוע למצוה כזו חשובה של ידיעת התורה - חז"ל הביאו זאת רק בסיבה 'שאם ישאל לך אדם דבר וכו'', ולא אמרו זאת להדיא שאדם חייב לדעת - גם אם לא ישאלו אותו כלום?

ומשמע שיש כאן בדוגמא זו של 'ישאלך אדם' איזה גדר במצוה, ויתבאר אי"ה לקמן.

ושלשתם

הגמ' דורשת (שם) אל תקרי ושננתם אלא ושלשתם שישלש אדם לימודו במקרא במשנה ובתלמוד.

והאריכו בזה הפוסקים מה כלול בכל חלק, ועל איזה זמן נאמר שישלש - האם רק על תחילת לימודו או תמיד, וכן דנו הפוסקים איך הדרשה נלמדת מהפסוק, והאם זה דרשה או רק אסמכתא, וכו'.

ויש לחקור בטעם הדין דישלש את לימודו -

האם זהו סיבה להגיע בכך לידיעת כל התורה, או שכך היא צורת הלימוד, דיש לשלב הכל יחד, [בכדי שבכך יבין יותר טוב את כונת התורה וכדו']?

והנה מצאנו בראשונים כמה דרכים לקיים את הדין הזה של 'ישלש לימודו'.

שיטות הראשונים ביסוד השילוש

רבינו תם פירש (בתוס' שם ד"ה לא) שאנו סומכים אהא דאיתא בסנהדרין תלמוד

האישיות הראויה להקרא בשם 'תלמיד חכם', ואשר לאיש היקר הזה הרשה ר"ע לעצמו להשוות מוראו למורא של המקום ב"ה, ולרבותו בקרא דאת ד' וגו'.

ואם כה איפוא אם נדע את הקנינים החמודים אשר על ידם קנה שם 'תלמיד חכם', נדע את המעשים הסגוליים החביבים לפניו ית' במעשה האדם ובהנהגתו על פני הארץ בצבא ימיו.

והגמרא בשבת קי"ד. אומרת דיש כמה סוגי תלמידי חכמים לגבי כמה ענינים, אחד מהם הוא תלמיד חכם שממנים אותו פרנס על הציבור - כששואלין לו דבר הלכה בכל מקום ואומר ואפילו במסכת כלה.

וכבר דנו ראשונים ואחרונים בגדר 'תלמיד חכם' בימינו, עיין בשו"ע יו"ד רמ"ג ובפתחי תשובה שם (סק"ג) ועוד, והתפארת שמואל (על הרא"ש בברכות ה.) כותב לענין הפטור בקריאת שמע שעל המטה לת"ח - דהאידינא אין תלמיד חכם כראוי, וכך נקטו הפוסקים שתלוי לאיזה ענין, עיין תרומת הדשן סוף סימן שמ"א, ובש"ך חו"מ סי' א' סקי"ט, וביו"ד שם.

אך הרמ"א כותב (ביו"ד שם) ש'תלמיד חכם' הוא מי -

שיודע לישא וליתן בתורה, ומבין מדעתו ברוב מקומות התלמוד, ובפירושו, ובפסקי הגאונים, (ועיי"ש בשולחן ערוך בגדר תורתו אומנתו).

וכן כותב הרמ"א (באו"ח סימן קל"ו) בגדר תלמידי חכמים הראוים למנותם פרנסים על הציבור -

וז"ל - ששואלין לו דבר הלכה בכל מקום ואומר.

ב. האם צריך כל חייו ללמוד בשילוש, או רק עד שידע את כל התורה.

לר"ת כיון שזוהי צורת הלימוד אין להפטר מזה, אלא שבבבלי יוצא ידי חובה, משא"כ להרמב"ם כיון שכל הטעם הוא לידע את התורה, ממילא לאחר שלמד הכל, יכול להתמקד רק בגמרא, [ויחזור קצת על הכל כדי שלא ישכח כמש"כ שם].

מעלת האדם הלומד ויודע את כל התורה

מלבד הנדון אי יש חיוב ומצוה ללמוד ולדעת את כל התורה, מצינו עוד כמה טעמים בחשיבות לימוד כל התורה, ונפרטם כאן בעזה"י.

א. מעלת תלמיד חכם

מצאנו בחז"ל שידיעת ולימוד כל התורה הוא 'מעלה חשובה מאוד'.

וכמו שהקשה רב פפא לאביי (ברכות י"ב). מאי שנא ראשונים דאתרחיש להו ניסא ומאי שנא אנן דלא מתרחיש לן ניסא, אי משום תנווי [פי' בשביל שהיו לומדים תורה] - בשני דרב יהודה כולי תנווי בנזיקין הוה, ואנן קא מתנינן שיתא סדרי וכו'.

זאת אומרת שהאמוראים השתבחו בזה שהם לומדים את כל הש"ס.

וזוהו המושג של 'תלמיד חכם' הנלמד מדברי רבי עקיבא (בבא קמא מ"א). שדרש "את ה' אלוהיך תירא" לרבות תלמידי חכמים.

וכותב ע"ז החזון איש (אמונה ובטחון פ"ג כ"ב) -

למדנו כי האישיות היותר חמודה והיותר מעולה מהכרת התורה, היא

אחת עמדו, והוא נחסר מחלק הזה בעצלותו, כמה יגדל צערו וכלימתו שהחסרון הזה הלא חסרון נצחי הוא וכו', ומזה אנו למידין כמה מוטל על האדם בימי חייו לעמול ולהשתדל להכניס בקרבו את כל דברי התורה וכו', למען ידע לעתיד מה שיגלה הקב"ה דאם לא כן הלא יחסר לו לנצח חלק גדול מספר התורה אשר לא יזכה ח"ו לשמוע אותם מפי הקב"ה, שאין ערך ואין שיעור לסודות אשר יגלה הקב"ה באותן הפרשיות.

ג. לימוד כל התורה - קיום כל המצוות

מצינו עוד טעם ללמוד את כל התורה, על פי שיטת המבי"ט - שנחשב לו בזה שלומד, שמקיים את כל מצוות התורה.

הגמרא אומרת (ברכות ה.) אמר רבא ואיתימא רב חסדא אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו שנא' וכו', פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה שנאמר וכו'.

והקשו כל המפרשים איך יתכן שיתלה בביטול תורה הרי פשפש ולא מצא בידו שום עון, ז"א שגם עון ביטול תורה אין בידו, ומה שייך שיתלה בביטול תורה? ייש בזה עשרות תירוצים.

המבי"ט מתריץ (בית אלקים פ"ט) כיון שלא מצא עון מיוחס ליסורין שבאו עליו יתלה בביטול תורה, כי התורה כוללת כל מיני העונות הכתובים בה, כשהאדם קורא ולומד בתורה הרי הוא כמקיים המצוות, ונזהר מן העבירות הכתובות בה, וכמ"ש (מנחות ק"י.) "זאת התורה לעולה" כל הקורא בפרשת עולה כאילו הקריב עולה וכו', וכשהוא מתבטל מלימודה הרי הוא כאילו אינו מקיים המצוות, ואינו נזהר מן

זאת אומרת שבכדי להקרא 'תלמיד חכם' לא סגי במה שלומד תורה כל היום, אלא במי שהגיע להשיגים בדיעת התורה, והחזון איש (שם) מדגיש כאן את הנקודה של ידיעת ההלכה בכל מקום עיי"ש.

אך לא מצאנו שיש חיוב על כל אדם להיות תלמיד חכם, אלא שזהו המעלה היותר גדולה לבן אנוש - להכלל בפסוק יחד עם מוראו של הקב"ה, וזהו המעלה החביבה ביותר לפני ה' י"ת, כמו שכותב החזו"א.

[ובעצם הענין של ידיעת התורה בכל מקום, כותב המשנה ברורה (סי' תקמ"ז סק"ב) שאין בזמנינו תלמיד חכם כזה, וכעין זה כבר כתב בשו"ת מנחת יעקב (הנדפס בסוף ספר תורת חטאת עם מנחת יעקב סימן א') ומוסיף שגדר תלמידי חכמים בזמנינו הם - הלומדים המוסמכים בשם 'מורינו' וניתן להם רשות לדון ולהורות וכו', ועליהם נאמר יפתח בדורו כשמואל בדורו, ועיי"ש.]

ב. שלמות בעולם הבא

מצינו עוד טעם למעלת האדם הלומד את כל התורה, והוא בכדי להשיג שלמות בעולם הבא.

החפץ חיים (תורה אור פ"ט, וכע"ז כתב בשם עולם שער התחזקות פ"ו בהגהה עיי"ש) מבאר בחשיבות של לימוד כל חלקי התורה [ובפרט סדר קדשים עיי"ש], כדי שלעתיד לבא ישיג שלמות, ומאריך כמה שמחה יהיה להקב"ה בבנו שעסק בכל חלקי התורה.

וכך כותב בתוך דבריו - אם יעדיף אחד על חברו בחלק אחד מחלקי התורה, אשר לחברו יחסר זה, בודאי יהיה ניכר על אור פניו - אור ההוא הרבה, וחברו יתבייש מאור פניו, וכל שכן אם נשמתו היתה במדרגה

מצות 'ידיעת התורה' [פרק א' - בגדר מצות 'ידיעת התורה'] ❖ **מנורה בדרום** | רכא

אדמו"רים שהאחד היה מאריך מאוד בתפילתו והשני היה מקצר, פעם נפגשו ודברו בענין זה, אותו שמאריך אמר שהוא כל כך אוהב להתפלל עד שקשה לו לעזוב כל מילה, והשני אמר שהיא הנותנת - מפני שהוא כל כך אוהב להתפלל, הוא רוצה לטעום כבר מהברכה הבאה].

ה. הבית התורה בעולם הבא.

מבואר בספרים הקדושים דיש צורך ללמוד את כל חלקי התורה גם מה שאינו מבין, ואז יזכה שילמדו אותו בעולם הבא.

וכמו שכותב השלחן ערוך הרב (ת"ת ספ"ב) יש לאדם לעסוק בכל התורה גם בדברים שלא יוכל להבין, ולעתיד לבא יזכה להבין ולהשיג כל התורה שעסק בה בעולם הזה, ולא השיגה מקוצר דעתו.

סיכום הקושיות במצות ידיעת התורה:

קשה - שמצד אחד מבואר בחז"ל שמצות תלמוד תורה היא מצוה רק בזמן, ומצד שני מבואר שיש חיוב של ידיעת התורה.

ועוד צריך עיון - מה שמצוה זו לא כל כך מפורשת, וגם הגדרים בה לא כל כך ברורים מהו החיוב, ומה נכלל בידיעת כל התורה?

וכבר הקשנו לעיל מדוע המצוה של ידיעת התורה הנלמדת מ"ושננתם", היא כתובה בלשון של 'אם ישאלך אדם'?

ביאור יסוד מצות 'ידיעת התורה'

יש לחקור בגדר מצות ידיעת התורה - האם היא שייכת לחלק הלימוד בתורה, או לחלק קיום מצות התורה.

העבירות, ואם כן ביטול התורה כוללת כל מיני העבירות.

ודבריו הם חידוש גדול מאוד שכל שאינו לומד חלק מהתורה הרי הוא כאילו לא נזהר מלעבור עליה.

ובכל אופן נראה דכוונת תירוצו הוא - שבכלל ה'פשפש ולא מצא' הוא שלא מצא בידו עוון של ביטול תורה, כיון שהוא לומד תורה תמיד, ואינו מבטל מזמנו כלל, אך בכל אופן 'תלה בביטול תורה' - דמלבד ניצול הזמן לתורה יש חיוב ללמוד את כל התורה, ובזה נחשב שמקיים את כל מצוותיה.

ד. אהבת התורה

במשנת רבי אהרן (קוטלר, מאמרים ח"א עמו' נ"ה) מביא שמצות ידיעת התורה נובעת גם ממציות של 'אהבת התורה', וכמו שמצינו בגמ' בסוכה כ"ח. על ריב"ז שלא הניח דבר וכו' שנאמר "להנחיל אוהבי יש וכו'".

ונראה דאין זה סותר שאפשר לומר גם להיפך, שאהבת התורה תביא את האדם להתעמק מאוד, עד שלא יוכל להתקדם, וכך מצוי מאוד תלמידי חכמים שדוקא מרוב אהבתם לתורה לא יכולים לעזוב את מה שעוסקים בו.

וכדמטו משמיה דהגר"א שאם לא היה מצוה של ידיעת התורה, אזי מרוב אהבת התורה הוא היה לומד רק משנה אחת וחוזר עליה כל הזמן, (מובא בילקוט מעם לועז תהלים קי"ט כ', וכן מובא בדבריהם של הגר"א זצ"ל, והגר"ג אדלשטיין זצ"ל), ובאמת כך מסופר - שפעמים והיו שומעים את הגר"א חוזר על משנה אחת לילה שלם.

[ובדרך הלצה מספרים חסידים על ב'

ונמצא הו' ב' בחינות - מבוא להמצאות, וגם תכלית בפני עצמו.

וזהו **דאיתא במנחות** (דף צ"ט) שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל, כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו שאלמוד חכמת יונית, א"ל צא ובדוק שעה שאינו לא יום ולא לילה, דהחייב דהוי משום קיום המצות הא כבר יצא בו, כיון שידוע כל התורה כולה היאך לעשות, דדבר הנעשה לאיזה תכלית אין לו להמשך יותר מכפי הצורך לאותו התכלית המבוקש, ורק מכל מקום חייב מצד עצם המצוה של לימוד תורה.

ואפשר אם כן לימר - שעיקר מצות ידיעת התורה היא בכדי לקיים, **אמנם ודאי** שגם הלומד את התורה כדי לדעת ולקיים, בכל אופן אם הוא איש הוא מקיים גם מצות 'לימוד תורה', משא"כ הנשים מקיימים רק 'מבוא למצוות' כהגדרת הבית הלוי.

לימוד המצוות שאינן נוהגות בזה"ז

למרות ההגדרה שמצות 'ידיעת התורה' היא חלק מקיום המצוות, אין זה סותר שיש ידיעת התורה גם במצוות שאינן שייכות בזמן הזה, או באדם זה, ולהיפך במצוות שאינן שייכות בזמן הזה יש יותר חשיבות ללומדם, מפני שאמרו חז"ל (מנחות ק"י) 'כל העוסק בתורת חטאת כאלו הקריב חטאת וכו'.

והביאור בזה הוא - דכיון שחלק מקיום המצוות, הוא המצוה לדעת את המעשה אשר יעשון, ממילא כאשר זו מצוה שאי אפשר לעשותה אזי יש ללמוד את הלכות המצוה ביתר שאת, מפני שבזה מקיים גם את ה'ושמרתם' וגם את ה'ועשיתם',

ונראה פשוט שזהו החילוק בין מצות לימוד תורה למצות ידיעת התורה.

מצות לימוד תורה היא מחויבת מצד הזמן, וכל זמן שאדם פנוי הוא מצווה ללמוד תורה, והוא יכול ללמוד בכל חלק בתורה שיראה לנכון.

משא"כ מצות ידיעת התורה גדרה הוא דהוי כהכשר לקיום המצוות, ובכללות אפשר לומר שמצוה זו היא לדעת רק את הדינים העולים למעשה מהתורה שבכתב ושבע"פ, (וכך ראיתי שכתב בספר שש משור לר' משה זאב גרנק).

דברי הבית הלוי

הבית הלוי (בדרושים עה"ת משפטים, ובהקדמה לשו"ת) כותב את היסוד הזה על מצות תלמוד תורה של הנשים, שהינן מחויבות ללמוד את מה שנוגע אליהן למעשה, ואינו מצד מצות תלמוד תורה דאנשים.

ובכך כותב - והנה ידוע דלימוד התורה הוא משני פנים, אחד כדי לידע היאך ומה לעשות, ואם לא ילמוד היאך יקיים, ולא ע"ה חסיד, וגם הנשים שאינם מחויבות בלימוד התורה מכל מקום מחויבות ללמוד במצות הנוהגות בהן, וכמו דאיתא בב"י סי' מ"ז בשם הרוקח דמש"ה מברכות ברכות התורה.

אמנם באנשים יש עוד מעלה אחת על הנשים, דנשים בלימודם אינם מקיימות שום מצות עשה, רק הוי מבוא לקיום המצוות, ונמצא דהלימוד אצלם הוי מבוא להתכלית - שהוא קיום המצוות, ולא הוי תכלית בעצמו אבל באנשים הוי הלימוד גם מצות עשה לעצמו, וכמו הנחת תפילין וכדומה.

מצות 'ידיעת התורה' [פרק א' - בגדר מצות 'ידיעת התורה'] ❖ **מגורה בדרום** | רכג

וכן משמע מהפסוקים שהביא הכתובים בלשון 'שמירה' שהיא שמירה של המצוות, ומה שדרשו שמירה זו לימוד זאת אומרת לימוד של המצוות.

והפסוק שהביא "ולמדתם אותם" בהכרח אינו מה שכתוב "ולמדתם אותם את בניכם", דלא משמע בו ענין של היקף התורה, אלא מה שכתוב "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם", וזהו מלמד על לימוד השייך לעשייה.

שלחן ערוך הרב

וכך מבואר בגדר המצוה של ידיעת התורה בשלחן ערוך הרב (פ"א ה"ה).

וז"ל - ואל יאמר האדם איך אפשר ללמוד כל התורה שבע"פ כולה הרי התורה אין לה קץ ותכלית וכו', כי באמת ההלכות הנגלות לנו ולבנינו יש להן קץ ותכלית ומספר, וכן המדרשים שנתגלו לנו, רק שהתורה מצד עצמה אין קץ ותכלית אפי' לפשטי דרשותיה הצפונים בה וכו', וכן אין קץ ותכלית לעומק טעמי ההלכות והפולפול בטעמיהן ובדרשתיהן במדות שהתורה נדרשת וכו' עכ"ל.

ומובא בשם הג"ר בן ציון אבא שאול זצ"ל שהיה מורה ובא - שמצות 'ידיעת התורה' היא לדעת את פסקי ההלכות הנהוגות כהיום - מהשלחן ערוך, ושאין נהוגות - מהרמב"ם.

וכך כותב בס' נר ציון (שבועות) משיעורי הג"ר בן ציון זצ"ל -

חיוב ידיעת התורה כיצד כל אדם מישראל מחוייב ללמוד בעצמו עד שידע כל התורה כולה והיינו כל תרי"ג מצות בהלכותיהן וטעמיהן המבוארים בפוסקים

והאריך בזה החפץ חיים בהקדמה ראשונה לליקוטי הלכות עיי"ש.

וכל זה הוא מלבד שאר המעלות שיש בידיעת כל התורה, שהובאו לעיל - שחלקם שייכים גם בשאר החלקים שאינם הלכה למעשה, [אך כבר ראינו שגם מעלת התלמיד חכם עניינו הוא מה שכותב הרמ"א ששואלין לו דבר הלכה בכל מקום וכו'].

ובזה אתי שפיר מה שהגמרא הגדירה זאת 'שאם ישאל לך אדם וכו', מפני שזהו עיקר גדר 'ידיעת התורה' - לידע את ההלכות והדינים המעשיים.

וגדר זה הוא מוכרח מדברי חז"ל והפוסקים, שעסקו בענין 'ידיעת התורה', וכדלהלן.

ספר מצוות גדול

ומצאתי שכך כותב הסמ"ג (בהקדמה למצוות עשה):

וז"ל - המצוות אשר צוה אדון העולם, יש לידע יסודותיהם אף על פי שאינם צריכין עתה, כי על כל המצוות נצטוינו "ולמדתם אותם", ונאמר (דברים ריש פכ"ז) "שמור את כל המצוה אשר אנכי מצוה אתכם וגומר", ונאמר (ויקרא כ"ב ל"א) "ושמרתם מצותי ועשיתם אותם", הא למדת שהשמירה והעשייה שני דברים הם, כי אין שמירה אלא בלב, שנא' "כי נעים כי תשמרם בבטןך יכוננו יחדו על שפתיך", וכן אמרו רבותינו (בת"כ פרשת אמור פ"ט) "ושמרתם" זו המשנה "ועשיתם" זו העשייה, [ועיי"ש בענין חשיבות הלימוד בדרך של המסקנות העולות מהש"ס].

למדנו מדברי הסמ"ג שהציווי הוא - לדעת את המצוות.

בלימוד בבלי שבלול מן הכל, דבעלי בתים שאין בזמן אלא ג' או ד' שעות ביום, אין להם ללמוד בזה גפ"ת, אלא בספרי הפוסקים דיני תורה כגון האלפסי והמרדכי והרא"ש ודומיהם, דזהו שורש ועיקר לתורתנו.

[והובא בש"ך (סק"ה), וכן הוא במשנה ברורה (סי' קנ"ה סק"ג), וכותב דיש ללמוד את ספרי הפוסקים כל אחד כפי השגתו].

וצריך עיון מאיזה טעם הוצרכו - הבעלי בתים ללמוד דוקא את הפוסקים, האם רק כדי לידע את המעשה אשר יעשון או בשביל מצות ידיעת התורה - דמתקיים בלימוד ספרי הפוסקים?

ואפשר לומר דהיינו הך, ועיקר מצות ידיעת התורה הוא בידיעת עיקרי הדינים העולים מהש"ס, כמתבאר בפוסקים.

ויש לדייק כן מדבריהם, שכתבו - ד'הפוסקים' הם העיקר ושורש לתורתנו, וצ"ע הלא הש"ס הוא העיקר והשורש לתורה שבע"פ? וצ"ל שכונתם הוא למצות ידיעת התורה - שעיקרו ושורשו הוא דוקא לידע את המסקנות, המתבארות בפוסקים, ויל"ע.

נדון בדברי הספרי

בדברי הספרי שהובא לעיל יש משמעות - שמצות ידיעת התורה הוא לידע את המסקנות ההלכתיות.

שהרי הוא דורש את המצוה ללמוד את כל התורה - מהפסוק "כי אם שמור תשמרון את כל המצוה הזאת", שהוא פסוק העוסק בקיום המצוות.

אלא שמהמשך דבריו קשה, שכותב - 'שלא תאמר למדתי הלכות דיי, תלמוד לומר

והוא חיוב גמור על כל אדם גם אם לא לימדו אביו.

בלימוד כל השו"ע והרמב"ם, הרי למד כל דיני התורה, וטעמי הדינים ילמד ברא"ש או בב"י או במשנ"ב, [אבל אין חיוב לידע גם כל הפלפולים, הקושיות והתירוצים], ומ"מ בלימוד השו"ע לבד לא יצא, שההלכות שאינן נוהגות בזה"ז לא נתבארו שם.

ליקוטי הלכות

וכך מתבאר מדברי החפץ חיים (בהקדמתו לליקוטי הלכות הנ"ל) שמלבד דיש ללמוד גמרא בעיון בשביל מצות לימוד התורה, ומלבד דיש ללמוד מדברי הפוסקים כדי לידע הלכה למעשה, יש מצוה של ידיעת התורה.

ומביון שכמעט מן הנמנע שיהיה אדם בקי בע"פ בכל הש"ס [עם סדרי זרעים וטהרות שגם הם מן הש"ס] שהוא מחזיק בס"ה קרוב לשלשה אלפים דפים, לכן מביא בשם הגר"א דיש לכל הפחות לידע את המסקנות ההלכתיות היוצאות מהש"ס שזהו ספר הרי"ף, [ועל מסכתות שאין רי"ף חיבר את חיבורו, שדומה להרי"ף].

וז"ל - העצה היעוצה להאדם שיהיה תלמודו בידו, שיהיה בקי במסקנת הש"ס בכל מסכת ומסכת מעניינה - הוא בלימוד האלפסי וכו', דברינו אודות המצוה של ידיעת התורה, שהיא מצוה בפני עצמה, כמו שאנו אומרים בכל יום 'אשרי איש שישמע למצותך ותורתך ודברך ישים על לבו'.

נדון בדברי האחרונים

הדרישה (יו"ד סי' רמ"ו) כותב על דברי הרמ"א שמביא את רבינו תם דסגי

מצות 'ידיעת התורה' [פרק א' - בגדר מצות 'ידיעת התורה'] ❖ **מנורה בדרום** | רכה

למעשה ובדברי מדרשים ואגדות פעמים אפשר אף ללמוד יותר הלכות דרך ארץ והנהגה למעשה.

וזהו שהביא את הפסוקים "יחיה האדם" ו"הוא חייכם", לומר שעל פי ידיעת התורה - יש לאדם לחיות את חייו, זאת אומרת שמצות ידיעת התורה היא בענינים שיש ללמוד מהם למעשה (דוק בדבריו), וזהו הגדר במצות ידיעת התורה.

מצוה, המצוה, כל המצוה, למוד מדרש הלכות והגדות, ומשמע לכאורה לא כדברינו, אלא שהחיוב הוא ללמוד הכל בלא יחס להלכה למעשה.

אך הפשט הוא מוכרח מהמשך דבריו, שכותב את הפסוק "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה'" - אלו הלכות והגדות, והביאור הוא שודאי מכל חלקי התורה אפשר ללמוד הלכה



הרב מרדכי פרוש

כמה חידושים וספקות בהלכה

- א - ב' ברכות והשפעתן
- ב - המניח תפילין בגילוי הראש
- ג - מי הראשון שלבש כיפה
- ד - לבקש אישרמלו"ע באמצע שמע קולנו
- ה - הבדל בין ברכת התורה לברכת תפילין
- ו - מצות ציצית זה פעולה או חובת חפצא
- ז - סימון קידמת הטלית
- ח - יתגבר כארי ויעורר השחר = שחר של מי

הכובע קטן שעל ראשו בעת התפילה אף שהוא מכסה ראשו בהטלית גם כן את"ד. מיהו ראה בדרכי משה סי' ח' אות ד' מיהו יתכן דכוונתו שיכסה ראשו בטלית ללא הכיפה.

ג. מה המקור הקדום לכיפה כבר הזכירו הפוסקים את הגמרא בשבת כסי ראשך כהיכי דליהוי ירא שמים, אך זהו מקרה מיוחד אדרבא משמע שזה לא היה הנהגה לכל, ככה. ועוד יש מקורות, וכבר הוזכר בזהר בחומרת מי שהולך ד' אמות בגילוי הראש, א"כ לכאורה זה המקור הקדום הידוע לנו ובמפורש. אך זה אומר דרשני שפתח באזהרה היה לו קודם להודיע עיקר הדין ושצריך לכסות ראשו, ושמה המשמעות גילוי הראש שמה היינו בעזות מצח שהולך בראש גלוי ומרום דרך גאווה וזה הוא כמסלק רגלי שכינה הקדושה. [ובזה יסודר טפי הלשון וכדהקשנו].

אולם כד נתבונן כשברא הקב"ה לאדם הראשון ולאשתו חוה בגדים וילבישם מסתמא הכין לאשה שכבר הייתה

ואחלה פני הקורא החכם כי לא ימהר להשיב אמרים קודם ש'יבין' את השאלה, ואז השב תשיבם.

א. המברך ברכת הנהנין כגון בפה"ע על פרי שבידו, כיון שבירך והודה לבוראו הרי אלו שלו ורשאי לאכול לשובע נפשו. והנה אם הוסיף שבח ותהילה ובירך ברכה נוספת של שבח ותהילה על המאכל, ברכת המזון, המחיה, וכד' = ברכה אחרונה, והנה במקום שזה יוסיף לו, לפתע דווקא זה עי"כ נאסר מלהמשיך לאכול, מדוע? [וא"ת מפני היסח הדעת שבזה, האם זה סיבה כשלעצמה שבגללה יאסר המשך מאכלו, דוחק לומר שזה עיקר הסיבה אלא תוצאה ממילא?]

ב. כתבו הפוסקים יזהר כשמניח תפילין של ראש ומברך, יזהר שיהיה ראשו מכוסה בכיפה, ולכאורה קשה הרי עוסק ממש בקבלת עומ"ש, ומה צריך אז דווקא כיפה?

וי"ל בכמה אנפין.

ובן צ"ת בדברי הט"ז הו"ד במשנ"ב (ריש סימן ח' בסק"ד): 'דנכון שלא יסיר

יעלה לו לתועלת, כלומר אם בעומדו בתפילה, בתוך ברכת תחנונים מהאמצעיות, שומע את הציבור זועק בקשת רחמים דיג' מידות, יכול לומר: "אנא רחמנא, תרחמני כמידת טובך, כמו שנאמר וכו' "

ה. שו"ת - אם אחז בידו טלית ובירך עליה ברכתה ולפתע נלקחה ממנו הטלית [או נפסלה] ויביאו לו טלית חלופה אשר לא חשב עליה בעת שבירך, האם רשאי להתעטף על סמך ברכה קמא או ישוב לברך?

והנה בספר מצל מאש [המצורף לספר אש דת, צוין בשערי תשובה בסימן ח'] דן בשאלה זו והביא שני צדדים דבסימן רו איתא האוכל ומחזיק תורמוס בידו ובירך עליה ואחר שבירך נפל ונאבד ולא היה בדעתו לאכול צעוד על כן ברך יברכהו שנית בעד הפרי השני ואילו בהלכות קריאת התורה סימן קמ' משמע אחרת [יתכן כוונתו אודות העולה לתורה ובירך ונמצא ס"ת פסול והביאו לו ס"ת חדש יסמוך על ברכה קמא ולא יחזור ויברך].

והנה ב'משנה ברורה' (סימן ח סק"ל) פסק מפורש אם לבש ואח"כ נמצא פסול או נפסל והביאו לו חילופו צריך לברך פעם אחרת [וראה גם ב'מאמר מרדכי'] אמנם יתכן שיש חילוק בין בירך ולא מימש מה שבירך עליו לבין אם כבר השתמש ואח"כ נודע לו חטאתו.

וב'באר היטב' אות חי' כתב בשם 'הלכות קטנות' (חל"ב סי' קנ"ג) פסק גבי "מי שנטל טלית להניחו וברך עליו, וקודם שסיים הברכה נאבד מידו ימשוך הברכה וילך למקום הטלית ויסים הברכה" עכ"ד. הרי שהצריך עצת ההמשכה ולא נקט בפשטות שיגמור הברכה וישתוק עד

אשת אדם הראשון, א"כ הכין לה גם בגד שיכלול כיסוי על ראשה, ויתכן שלאדם הכין כמזה, וכ"ש אם צריך כן בשביל לעמוד לפניו יתברך דהוי מעמד תפילה [ומבואר בחידושי מרן רי"ז הלוי זיע"א על התורה, שלכן ברח והתכסה כי 'את קולך שמעתי בגן ואירא כי עירום אנכי' והיינו כי בשעת דיברו עם הקב"ה הוי כבשמונה עשרה ולכן מיהר להתכסות] א"כ יתכן שברא לו בגדים שיכלול כיסוי עליון על ראשו, כראוי למתפלל תפילת העמידה. וא"כ זה המקור הקדום של כיסוי ראש בבגד, והיינו כיפה !

ד. שו"ת - במק"א דננו בס"ד אודות האוחז באמצע שמו"ע ושומע כי הציבור מתקרב ל'קדושה' האם יכול לעשות תכסיס לומר עמהם ע"י שיחנן קולו לאמור כגון אם אוחז ב'שמע קולנו': יהי רצון שאזכה לומר לפניך -ואז יאמר כל נוסח הקדושה. היעלה לו לרצון כאילו אמר קדושה או דלמא אם היה שב ושקט ומאזין לחזן היה עולה לו טפי, וכן התחכמויות מהסוג הזה.

ומצאתי בחסדי שמים שבשו"ת ציץ אליעזר ח"ח סי"י דן בשאלה כעין זה, אודות אמירת 'אמן יהא שמיה' בשומע תפילה או בברכה על רוחניות, והוכיח והעלה לאיסור. עיי"ש מילתא וראיותיו עמו.

אכן טעמא בעי אמאי אין עולה לו לרצון בכך ?

ויש לחקור היכא דהיה אומר כן מה היה בידו האם קדושה ופסוקיה או תפילה נאה בלבד וא"ת קדושה, הרי הוי הפסק בתוך שמו"ע. וא"ת תפילה אין זה עולה כקדושה אלא כתפילה בלבד. לכן גדולי הוראה פסקו 'אסור להפסיק' ודוק.

אולם א"כ יתכן שלגבי אמירת יג' מידות, כן

ואם לובש ולא מניח בו ציציות זהו האיסור. הילכך בשבת קודש אשר אין לו אפשרות בכלל לתקן ולהטיל בו כעת ציציות אין איסור ללבוש הבגד כי אין האיסור ללבוש ככה הבגד אלא האיסור זה חיוב פעולה של הטלת ציצית בבגד כזה. ולכן בשבת יהיה מותר.

ומשמע כי ביום חול חובה עליו להסיר בגדו מעליו.

ולפי זה, רצוני לשאול, אודות יהודי המהלך בדרך ולפתע נקרע ונחסר ונפסל כסותו מציציותיו ואין לו כרגע משהו שיתקן או יביא לו פתילים חדשים, אמאי יתחייב להסיר בגדו מעליו [וכרגע לא נכנס לסוגיית כבוד חבריות, כמבואר בהלכה סימן יג, אלא נניח דקאי לבדו ואין זה בגד יחיד לעורו. כלל העולה אין זה לו בזיון אז] הרי אין בידו להטיל ציציות חדשות כשרות א"כ לגביו הוי שבת וכמש"נ ?

וי"ל בכמה אנפין. גם יתכן שיש לחלק בין שבת לחול בדרך זו, שבחול מצוה עליו להשתדל מיד לעסוק שבגדו יהיה מצויץ [כביכול 'עזוב הכל ויתעסק בזה'] ולכן אין רשאי להסתובב עד שימצא הזדמנות, אולם לפי זה אכתי אם גילה שנחסרה ציציתו ונפסלה, ומיד שם פעמיו אל המתקן-ציציות, יהיה רשאי בדרכו זו ללבוש האי בגד.

ז. כתוב במשנה ברורה (ס"ח סק"ט) נהגו לעשות עטרה מחתיכת משי לסימן שאותן ציצית שלפניו יהיו לעולם לפניו כמו שאחז"ל קרש שזכה בצפון היה לעולם בצפון, ובכתבי האר"י ז"ל כתב שלא היה האר"י ז"ל מקפיד על זה.

ולכאורה הרי יש ראייה ברורה מקרשי משכן וכמש"נ. [הגם שאכן צריך תלמוד

שיתעטף. וי"ל דעדיף מיניה הציע לו [ועוד יל"פ כוונתו: יילך למקום הטלית, האם הכוונה לטלית זו, או חדשה. וצריך לי תלמוד בזה].

ובספר 'משמרת חיים' להגר"ח פ' שיינברג זי"ע חילק בין תפילין ומאכל שאם בירך עליהם ונאבדו טרם שהשתמש והביאו לו חדש יברך שנית ואילו גבי קריאת התורה פסק ב'משנה ברורה' שאם שתק אין צריך לחזור ולברך על הספר תורה השני. די"ל שבתפילין, ולהבדיל כן גבי מאכל, אזי הברכה על החפץ ואיננו כי לוקח אותו על כן ישוב יברכנו, אך בקריאת התורה אין הברכה על החפץ כי אם על התורה, והתורה זה אותו תורה בזה ובס"ת השני, לכך ברכה אחת עולה לכאן ולכאן

ולכאורה יתכן לדייק מעט באופן נוסף, שהברכה בקריאת התורה זה על הגברא כדמברכנין 'אשר בחר בנו, ונתן לנו' והגברא זה אותו גברא, לכן לא יחליף ברכתו לברך שנית,

הכלל העולה דלגבי ברכה על ציצית, הוי כעין תפילין וכד', דהוי ברכה על חפץ מסוים, ובהתחלפו יתחלף ויברך מחדש. כך נראה לכאורה.

ו. שאלה מאתגרת: הבית יוסף (אורח חיים סוסי"ג) הביא דברי ה'מרדכי' (סי' תתקמד) שהביא מחלוקת מעניינת בראשונים אודות ההולך בשבת קודש וטליתו המצויצת עליו ולפתע נקרע ונחסר ונפסל ציציתו האם מחויב לסלקה מעליו כי הוי בגד ד' כנפות וללא ציצית ואם ילבשה ככה יעבור בעשה כך סובר הגר"ש מדווייט זי"ע א, ור"י סובר שאין איסור ללבוש בגד ד"כ בלי ציצית אלא יש חיוב על הגברא להטיל בו ציצית

ושמא יש לפרש שיקום בגבורה כארי יתנשא ויהא הוא מעורר את השחר של עצמו לא יתעצל בעייפות.

והנה ממשיך השלחן ערוך [כשנדלג כל הגהת שהוסיף הרמ"א זי"ע, א"כ זה המשך רצף דבריו הקדושים]: 'המשכים להתחנן לפני בוראו יכון לשעות שמשתנות המשמרות שהן שלישי הלילה ולסוף שני שלישי הלילה ולסוף הלילה, שהתפלה שיתפלל באותן השעות על החורבן ועל הגלות רצויה' [אגב, בימי החורף למשל, זה יוצא בערך: בתשע בערב ובאחד בלילה ולקראת הנה"ח, = וכתבתים להמחיש הדברים באופן מעשי].

ובטור מבואר טפי סדר הדברים, דפתח ביתגבר כארי הנ"ל, ומוסיף: וכ"ש אם ישכים קודם אור הבוקר לקום ולהתחנן לפני בוראו מה יופיו ומה טובו וכו'.

[אגב, משמע: שבתחילה לא צריך הרבה לפנות השחר] משמע מדבריו שזה המשך של מערכת להשכים מוקדם וזה ערך מצד עצמו ! לכך פתח ביתגבר להיות מעורר השחר ואח"כ מוסיף וכ"ש אם קם יותר מוקדם לעבודת בוראו.

אין זה פותר לי בוודאות את הספק-פשט שהסתפקתי. אולם חזינן שהמשמעות 'שבח הקם מוקדם בגבורה' ולא בעצלתיים, אלא כארי יתנשא, וממילא יהיה השחר שלו עירני ומשובח, וזה נושא כשלעצמו !! , והרמ"א דיבר מצד קימה לתפילה.

אגב גם לדברי הרמ"א המשמעות שישן לשם שמים וקם במחשבה על בוראו, קם לעבודת התפילה לפניו וזהו גם דבריו באריכות שיזכור בוראו כנגדו תמיד, וגם

מדוע יש משמעות כ"כ למיקום. ואולי במשכן הצדדים היו קרובים ורחוקים יותר מהקה"ק וכד'. אי נמי הוי כעין הדגלים וסובבי מיטתו של יעקב אבינו, שיש מדרשמות גדולה למיקום וצ"ת].

וי"ל דהקרשים היו עשרות קרשים מחוברים זל"ז לכך היה קפידא מי יקדים וינח במקום המורם והמועדף, אולם בטלית כולה אחת היא וראיה גדולה לדבריי, אבני מיטתו של יעקב אבינו ע"ה אשר בתחילה רבו עלי יניח צדיק את ראשו וכשהתאחדו והיו לאבן אחת הגם שמסתבר כי לא ישן ראשו על כל האבן ממש, {אא"כ נעמיד שנעשו גבוה וצר אך כנגד הראש וצ"ת} אלא כיון שנעשו אחד כל מקום שמניח ראשו הוי בעד כולם א"כ הכא נמי בטלית שזה בגד אחד אין קפידא היכן יניח צדיק ראשו והבגד שכנגד ראשו אך בקרשים דהוו אחדים מאוחדים אכתי יש נפק"מ במיקום.

ח. ביאור מחודש: השולחן ערוך ריש חלק אורח חיים (סימן א) פתח דבריו: 'יתגבר כארי לעמד בבקר לעבודת בוראו שיהא הוא מעורר השחר'. והגיה הרמ"א זי"ע: 'ועכ"פ לא יאחר זמן התפלה שהצבור מתפללין'.

ומבינים בפשטות שהשלחן ערוך אומר שיתעורר האדם מוקדם לפני הצורך לתפילה אלא מצד עבודת בוראו יתגבר קודם השחר, והרמ"א זי"ע כתב שמ"מ גיע בזמן לתפילה.

וצריך תלמוד היאך מעורר שחר וכי שייך לעורר את היקום הרי זה דבר בטבע הכלל עולמי, ולא בו שייכא מילתא, ויתכן לפרש שנקט לשון גוזמא ומליצה, ע"ד במקום שהשחר באורו מעירו, יקדים הוא וכביכול מעיר הוא את השחר.ודוחק.

כשהולך לישון תהא מחשבתו דבוקה לפני מי הקדושה, = יקום בזריזות לעבודת בוראו
הוא ישן, ויתעורר על זכר עבודתו יתברך ויתעלה.



הרב אברהם ישעיהו קשש
מח"ס 'קובץ יסודות הש"ס'

'לאסוקי שמעתתא' - מסכת בבא קמא [חלק ב']*

ביאו"ד תוס' בדין אדם שדחף בכוונה לאש או לבור
בגדרי פטור הקדש בנוקין

בדין מיטב

ביאור החילוק בין תשלומין מדעתו לבעל כרחו

בסוגיא דמעשר עני [במי שהיו לו בתים כו']

בסוגיא ד'אי שקלת כדינך שקול כדהשתא ואי לא שקיל כיוקרא דלקמיה'

בסוגיא דמכר שדותיו לג' בני אדם

בפלוגת ר' נתן וחכמים אי כי ליכא לאשתלומי מהאי משתלם מהאי

בסוגיית זה נהנה וזה לא חסר

האחרונים דנו בביאור סברת תוס':

ו.

א. לכאור' היה אפ"ל דמעשה של אדם
בכוונה הוי מילתא דלא שכיחא ובעל
הבור והאש נחשב אנוס², אך הברכ"ש¹
והגרש"ש³ דחו זאת⁴.

ביאו"ד תוס' בדין אדם שדחף בכוונה
לאש או לבור

תוס' כ' דאדם ששרף בכוונה טלית חבירו
באש של אחר או שדחף שור
בכוונה לבור, בעל האש פטור, ולא דמי
לשור שדחף חבירו לבור דגם בעל הבור
חייב.

ב. דהיכא שמזיק א' 'פועל' והמזיק הב' רק
'מופעל' מתייחס הכל לפועל, וה"נ
המעשה מתייחס רק לאדם ולא לבור, דהבור
והאש חשיבי רק כגורן ביד החוצב⁵. אך יש

א. סיכום עיקרי יסודות הסוגיות כפי שעלו משיעורי מו"ר רה"י הגאון הגדול רבי אביעזר פילץ שליט"א [חורף
תש"פ, נערך עתה ע"פ הקלטות וכתבי הרה"ג ר' משה נייב שליט"א].

ב. א.ה. עי' לש' הרשב"א המאירי ותוס' תלמיד ר"ת.

ג. סי' ג.

ד. סי' ד.

ה. א. דכיון דפשע בעל הבור לענין שיפול השור מאליו, יתחייב מדין תחילתו בפשיעה וסופו
באונס.

ב. עוד הק' הגרש"ש דבתוס' משמע דבאופן ששור ואדם בכוונה דחפו לבור גם בעל השור חייב, על אף
שהשור לבד לא יכל ליפול, ואי חשיב אונס שגם בעל השור יפטר.

ג. דברא"ש לקמן (כג.) מוכח דגם אדם בכוונה חשיב כרוח מצויה, דהיכא דהושיט אדם בכוונה פירות לפי
פרה חייב בעל הפרה גם כשהבהמה לא יכלה ליטול מעצמה.

ו. כ"כ בן הגרש"ש (שם בהג"ה), והוא כסברת הגר"ח (פ"ה מיסוה"ת) לענין נכרי המשליך ישראל ע"ג תינוק
להורגו דלא חשיב כלפי ישראל מעשה רציחה כלל (ותמה עפ"ז ע"ד תוס' בכתובות ג: וסנהדרין עד:), ועי'

לדחות¹ דסברא זו שייכת רק כשהחוב הוא על מעשה, משא"כ בבור החוב הוא על התוצאה שניזוקו בו.

1:

בגדרי פטור הקדש בנזקין

א. נחלקו הראשונים בדין נזקי ממונו שהזיקו הקדש ובמקור הדין:

לרש"י בל"ק- כל האבות נזיקין פטורין בהקדש מ"רעהו" דכתיב לגבי קרן^א.

לתוס' - א"א ללמוד מקרן משום דאיכא למיפרך מה לקרן שכן אינה מועדת מתחילתה, אלא לכל מזיק יש מקור בפנ"ע לפוטרו בהקדש.

לרש"י בל"ב ע"פ המהר"ם - כיון שאין מעילה בקרקעות ממילא אין בהם חוב נזקין, וא"צ למיעוטא דרעהו.

לרש"י בל"ב ע"פ המהרש"ל - כיון שאין מעילה בקרקעות, ממילא חייב עליהם כנכסי הדיוט דהוי בכלל "רעהו".

ב. יש לחקור בגדר המיעוט ד'שור רעהו' - ולא שור של הקדש, האם הוא מיעוט על עצם הרשות הקדש דלא שייך גבה זכות

ג. הגרש"ש והברכ"ש ביארו דיסוד חיובא דבור ואש הוא ביצירת המזיק, וכלפי היזק שאין הבור עושה מאליו אלא ע"י מעשה אדם בכוונה שהוא תלוי בבחירתו², לא חשיב שעשה מזיק כלפי הך היזק, [משא"כ שור שחייב על מעשה ההיזק חייב אפי' בכה"ג].

ד. בנו"א יל"ב³ דכל היכא דיש שנים שמוטל עליהם אחריות הנזק, אלא שעל א' מהן יש יותר סיבה לחייבו באחריות, הרי הוא מפקיע את האחריות מחבירו⁴, וה"נ על האדם שדוחף בכוונה מוטלת יותר אחריות על מעשיו, ומפקיע מאחריות חוב השמירה של בעל האש והבור.

ויל"ד עפ"ז נפק"מ היכא שהאדם שדחף לבור לא היה בר חיובא, דלפי הביאורים הראשונים פטור בעל הבור והאש יפטור, משא"כ לפי המהלך האחרון חייב.

בגלינות החזו"א שתמה על הגר"ח מלקמן (כו). דהנופל מן הגג ברוח מצויה חייב בד' דברים. ובר' הגר"ח יש לחלק בין היכא שהנכרי דוחפו דכיון שהמעשה מתייחס אליו הר"ז מפקיע את יחס המעשה מהנזק, משא"כ כשרוח דוחפתו. ועוד י"ל דדוקא לענין חיוב ד' דברים סגי שהמעשה מתייחס ל'גופו', משא"כ ברציחה [לענין יהרג ואל יעבור] בעינן שהעבירה תתייחס ל'גברא', ובכה"ג שאחר דוחפו המעשה מתייחס רק ל'גופו' ולא ל'גברא'.

ז. דק' דא"כ מהראוי שאפי' כשדחפו האדם שלא בכוונה לא יתייחס ההיזק לבור אלא לדוחף. [נוע"כ י"ל דסברת הגר"ח (הנ"ל בהערה) לא שייכת כאן וכמשנ"ת בפנים].

ח. משא"כ כשהאדם דחף שלא בכוונה, אע"ג שעצם ההילוך של האדם היה מחמת בחירתו, מ"מ כיון שזהו דרך הילוכו של אדם וא"צ הכרעה מיוחדת ע"ז חשיב כטבע, וממילא גם בעל הבור חייב דנחשב שיצר מזיק כלפי טבע זה.

ט. ע"פ חזו"א.

י. ועי' לקמן (נג). שיתבאר עפ"ז שי' רש"י בדעת חכמים דס"ל דגם שור שדחף לבור בעל הבור פטור משום דבעל השור כוליה הזיקא עבד, אין הפי' שההיזק מתייחס רק לשור ולא לבעל הבור, אלא דכיון שהשור עשה את הנזק באופן חיובי, האחריות מוטלת עליו יותר מאשר על בעל הבור שרק הוזק בו [ואמנם ר' נתן חולק ע"ז, אך י"ל דבמעשה של אדם בכוונה כו"ע מודו לסברא זו].

יא. [א.ה. וכו"כ רש"י לקמן (ט: ד"ה נכסים)].

זכות שהחפץ ימצא אצלו, ומשו"ה כשהממון ניטל ממנו זכותו עומדת לדרוש תמורה". וא"כ במה שקרקעות נתמעטו ממעילה נתחדש שלענין זה אין להקדש הך זכות להעמיד לה את הבעלות, וממילא ליכא חיוב מעילה שעניינה השבת הגזילה, וה"נ ליכא חיוב נזקין.

ד. והנה מבואר לקמן^י דהמזיק קדשים קלים לריה"ג חייב דממון בעלים הן חייב, ולחכמים פטור דממון גבוה הן, ומבואר ברש"י דהמחלו^י היא אי הוי בכלל "רעהו". וק' לפי המהר"ם דבלא"ה יפטר משום דליכא בהו מעילה וממילא לא שייך בהם חיוב נזקין. ויל"ב דהא דאין מעילה בקק"ל אין הגדר שיש חסרון בבעלות של הקדש, אלא דקדושתן קלה^{טז}, [ואע"ג דדין מעילה הוא ע"י גזילה ממונית וכמשנת"ל, מ"מ שורש המעילה הוא משום שע"ז פוגע

תביעת נזקין -ונראה דכן נקט רש"י בל"ק, ומשו"ה ס"ל דאין לחלק בין המזיקים.

או"ד הוא מיעוט בחפצא דהקדש [כעין פטור כלים בבזמן] -ונראה דכן ס"ל לתוס' שהצריכו מיעוט לכל מזיק בפנ"ע, וכן ס"ל למהרש"ל ומשו"ה נקט דחפצא שאין בו מעילה הוי בכלל "רעך", ורק כשיש בחפצא מעילה נמצא שהוא חלוק גם בקדושה וממילא לא מקרי "רעך".

ג. הרעק"א הק' על ביאור המהר"ם מ"ט מה שאין מעילה גורם שלא יהיה חיוב נזקין, והרי זה ב' נידונים נפרדים.

ונראה דיל"ב עפ"ד הגר"ח"ב דגדר חיוב מעילה אינו משום הפגיעה בקדושה, אלא הוא מדין גזילת הקדש^{יז}. והנה יסוד חיוב נזקין וגזילה ענינו שמלבד הבעלות שיש לבעלים על ממון יש לו גם

יב. פ"ח ממעילה.

יג. ראיות הגר"ח הם: א. מדדרישין במעילה (יח): "כי תמעול מעל" - אין מעל אלא שינוי.

ב. מהא דשיעור מעילה שיעורו בפרוטה, והיינו שיעור בדיני ממונות [אמנם הרעק"א (תשו' סי' קצ) נסתפק בכל איסוה"נ אי שיעורן בפרוטה או בכזית, אך כבר תמה עליו הקוב"ע (סי' נב סק"א)].

ג. מהא דאיצטריך למעט דפועל אינו אוכל בהקדש דכתיב "רעך", ואי ס"ד דהוי איסור אכילה והנאה מהקדש, מאי ס"ד שהזכות אכילה של הפועל יתיר את האיסור.

וכמו"כ נראה דיש להוכיח: ד. דלקמן (כ): מוכחין מהא דבנטל אבן או קורה של הקדש ובנאה בתוך ביתו ודר תחתיה שו"פ מעל, דהדר בחצר חבירו שלא מדעתו צריך לעלות לו שכר, ואי הוי כשאר איסוה"נ ודאי דחייב כשנהנה ואין להוכיח מזה לדין זה נהנה וזה לא חסר.

ה. דבפסחים (כט). אי' פלו' בהאוכל חמץ של הקדש במועל האם מעל או לא מעל - משום שהחמץ לא שוה להקדש מידי כיון דהוי איסוה"נ, ומפרשי' דזה תליא אי דבר הגורם לממון [דראו לפדות אחר הפסח] כממון דמי או לא, ומבואר דחייב מעילה תליא בדיני ממון.

יד. ועפ"ז יל"ב במש"כ הקצוה"ח והנתיח"מ לענין יאוש, דאין הבעלות פוקעת אלא הוי היתר זכייה, ויל"ב בגדר הדבר ע"פ מש"כ דעצם הבעלות על הממון לא פקעה, אך הזכות שיאה שלו -שזכות זו מונעת תמיד מאחרים מלזכות בחפץ- פקעה.

טו. יב:

טז. וכן יש להוכיח מהא דתנן בכריתות (יג): שהאוכל חלב נותר מן המוקדשין חייב קרבן מעילה, וק' שהרי אי"ז שוה מידי ובכה"ג ליכא חיוב מעילה כמב' בפסחים (כט. כמובא בהערה לעיל). ות' בתו"י דדוקא בקדו"ד ובדה"ב ענין המעילה היינו רק ע"י עצם ההנאה מההקדש, משא"כ בקדשי מזבח המעילה היא בעצם ההנאה מההקדש, ולכן אפי' שלא הפסיד להקדש חייב. ולפי"ז ע"כ צ"ל דהא דבקק"ל ליכא מעילה אי"ז משום חסרון בבעלות אלא משום דקדושתן קלה.

בקדושה^י], וממילא שפיר שייך חיוב מזיק כיון שזכות ההקדש שלימה, ולהכי איצטריך מיעוטא ד"רעהו".

ולפי המהרש"ל ק' לאידך גיסא, דגם לרבנן יתחייב דכיון דאין מעילה בקק"ל ממילא הוי בכלל "רעהו". ויל"ב עפמ"כ הברכ"ש^י בשם הגר"ח דבקדשי מזבח הקדושה גורמת שיהא ממון גבוה [דהקדושה

לא מתקיימת כשיש יד להדיוט], ולא דמי לקדשי בדה"ב דע"י ההקנאה חלה הקדושה^ט, וממילא י"ל דבקק"ל לא הוי בכלל "רעהו" כיון דאינה בעלות הנובעת מכח זכות ההקדש, אלא היא בעלות הנובעת מחמת הקדושה.

בדין מיטב

א. בעיקר גדר דין מיטב נראה לבאר די

^{יז}. דהנה דעת הרמב"ן (ב"ב עט.) דהקדש שחל שלא ע"י קדושת פה - כגון בור של הקדש שנתמלא מים אין בו מעילה [אך תוס' (שם) פליגי], וחזי' שענין מעילה היינו פגיעה בקדושה וכשאין קדושת פה ליכא פגיעה בקדושה. ומאידך הרמב"ן גופיה ס"ל דהמשכיר בית לחבירו והקדישו המשכיר מותר השוכר לדור בו [אך תוס' פליגי דאסור לדור בו], והביאור בזה דכיון שיש לו זכות לדור ממילא לא שייך מעילה שענינה גזילה. ולכאור' נמצא שיש סתירה ברמב"ן, ועכצ"ל דאמנם גדר מעילה היינו פגיעה בקדושה, אך צורת מעשה הפגיעה בקדושה היא גזילה ממונית.

ובדעת תוס' יל"ב דס"ל שגדר מעילה היינו בא' מב' אנפי, או בפגיעה בקדושה [ומשו"ה כשהמשכיר הקדיש את הבית אסור לשוכר לדור בו], או בגזילה ממונית [ולכן גם בקנין חצר של הקדש יש מעילה]. ובאופ"א י"ל ע"ד משנ"ת ברמב"ן דאופן הפגיעה בקדושה היא ע"י נטילה ממונית, אלא דס"ל לתוס' דא"צ מעשה גזילה [כרמב"ן], אלא כל שנוטל ונהנה מהקדש הוי בכלל מעילה [ומשו"ה בשכירות שענינה שהממון שייך לבעלים אלא שלשוכר יש זכות לגבות ממנו את השימוש, כשהמשכיר מקדיש נמצא שנהנה מממון הקדש].

ולכאור' יש להביא ראיה לגדר זה שנת' בד' תוס' דכל נטילת ממון הקדש חשיב פגיע בקדושה אע"ג דליכא פגיעה ממונית, מהא דמב' בב"מ (נז:) דבאבני בנין המסורין לגזבר מותר להלוות בריבית, וביארו האחרונים ע"פ הריטב"א (שם פז:) דבכה"ג יש רק חלות ממון בלא חלות קדושה, ומבואר שאם היה גם קדושה היה בזה מעילה, והרי בכה"ג אין בזה פגיעה להקדש, דאדרבה ההקדש מרויח ממה שמלוה בריבית.

^{יח}. סי' לד.

^{יט}. הגר"ח ביאר בזה הסוגיא לקמן (עו.) לענין טביחה ומכירה, דדוקא בהקדיש הגנב לבדה"ב חשיב מכירה, משא"כ בהקדיש לקדשי מזבח ל"ח מכירה, דמעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן, והיינו דאי"ז גדר של העברת בעלות, אלא החלת קדושה, ומה שנעשה ממון הקדש הוא ממילא. **אלא** דילה"ע במש"כ שם עוד לבאר עפ"ז דדין אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט שייך רק בקדשי בדה"ב ולא בקדשי מזבח, דזה צ"ע מהא דאי' להדיא בקידושין (כח:) דגם בקדשי מזבח שייך הך דינא.

[ועפ"ד הגר"ח יל"ב בגדר פדיון הקדש דענינו שמפקיע את הקדושה וממילא הממון נקנה לו, דכל מה שהוא ממון הקדש הוא רק מחמת הקדושה].

והנה בחולין (קלט.) אי' דתרנגולת שמרדה פקעה קדושה בקדושת בדה"ב, אך בקדושת מזבח לא פקעה קדושתה. וביארו האחרונים דבקדשי בדה"ב הקדושה נובעת מכח הקנין הממוני ולא מכח פיו, וממילא כשפקע הקנין הממוני ממילא פקעה הקדושה, משא"כ בקדשי מזבח הקדושה חלה ע"י פיו ואינה נובעת מכח הממון. אמנם ילה"ק מהא דאי' בזבחים (מה.) דלרבנן גם קדשי בדה"ב של עכו"ם אין בהם מעילה [אמנם ריה"ג מחלק בין קדשי מזבח לקדשי בדה"ב], וחזי' דגם בקדשי בדה"ב חלות הקדושה היא ע"י פיו ולא מכח הממון, דאל"כ מאי שנא אם הקנאת הממון נעשה ע"י ישראל או ע"י עכו"ם. ולכן נראה דבקדשי בדה"ב מלבד העברה הממונית לרשות הקדש כדביאר הגר"ח, יש גם החלת קדושה ע"י פיו, והא דתרנגולת שמרדה פקעה קדושתה, היינו שיש תנאי בקדושת בדה"ב שצריך שיהא ממון הקדש, ואם יש בעלות הדיוט

דתליא בהא, דאי הוּוּ ב' מסלולי תשלום, הרי יכול לבחור איזה סוג מסלול שרוצה, משא"כ אי הוּוּ מסלול תשלום א' שענינו מדין שוה כסף, א"כ צריך לשלם מטלטלין כיון שיכול לעשות מהם כסף יותר בנקל. אמנם י"ל דלעולם הוּוּ ב' מסלולי תשלום, ומ"מ בדין מיטב נכלל גם שצריך לשלם במסלול היותר טוב דהיינו ע"י כסף.

ב. הרעק"א^כ דן מה הדין היכא דלאחר ההיזק קנה המזיק קרקע מעולה יותר, וכ' דאליבא דרי"ש דבניזק שיימינן ודאי אזלי בתר שעת הנזק, דאל"כ לעולם יכול הניזק לקנות קרקע המובחרת שבעולם ויחייב כן את המזיק. ויל"ב דזהו רק ראייה שכן הדין, והביאור בזה דקביעת דרגת המיטב חלה בשעת הנזק, כשם שאז נקבע ערך התשלום^{כז}.

בתשלומי נזקין ב' מסלולים, א' ע"י כסף, משום שע"י הכסף יכול להשיג כחפץ שהוזק, ובזה ילפי' מ"שייב" לרבות שוה כסף ואפי' סובין^{כא}. ב' ע"י קרקע. והדין מיטב מתייחס לב' מסלולים אלו שצריך ליתן את הטוב ביותר, והרשות ביד המזיק לבחור באיזה מסלול לשלם, ולכן אפי' שכסף עדיף מקרקע מיטב, מ"מ אין זכות לניזק לדרוש כסף^{כב}. וי"ל שכשמחזיר חפץ כמו שהזיק ממש ג"כ חשיב תשלום, והוא מסלול ג'.

והנה נחלקו הראשונים והפוסקים^{כג} לפי מסקנת הסוגיא^{כד} דכל מילי מיטב הוא לבר מארעא דבעי' דליתב ליה מיטב כי היכי דליקפוץ עליה זבני, האם כשיש לו מטלטלין וקרקע חייב לשלם דוקא מהמטלטלין ולא מהקרקע, או שיכול לשלם ממה שרוצה. וי"ל

הוי סתירה לקדושה.

כ. והוא כהיסוד שנת"ל (ג). 'ביאור הס"ד דחיובא דשן הוא רק במכילא קרנא – בגדר חיוב נזקין'.
כא. והדברי יחזקאל (סי' לח) נקט דגם לבתר הילפו' הגדר הוא שצריך לשלם כסף, אלא שגם כשנותן שוה כסף נחשב כאילו נתן כסף, כיון שיכול להשיג עי"ז כסף. ובנו"א י"ל דכיון שיכול להשיג ע"י החפץ כסף, ממילא החפץ גופיה נחשב כסף, ואפי' אם בפועל הוא אינו יכול להשיג עי"ז כסף (וע"ע משנת" בזה ב'לאסוקי שמעתתא' ריש קידושין).

כב. לפי"ז יבואר הא דהגמ' (ז). מקשה רק היאך משלם סובין והא בעינן מיטב, אך לא מקשי' היאך יכול לשלם קרקע מיטב והא כסף הוי טפי מיטב כדמשמע מתוס' (ו: ד"ה כגון). והיינו משום דהוּוּ ב' מסלולי תשלום ויכול לבחור ביניהם. [אמנם בדעת רבא (ז:): דמשני דכל דיהיב ליה ממיטב ליתב ליה, נראה דכל סוג חפץ הוא מסלול תשלומין בפנ"ע, והיינו שכל המינים נחשבים במקום הדבר הניזוק, ולפי"ז ביאור ק' הגמ' 'והא מיטב שדהו כתיב' היינו דא"כ נמצא שאין יחודיות לקרקע יותר משאר חפצים, וא"כ ק' אמאי כתיב מיטב 'שדהו'].
וכמו"כ יבואר הא דמבואר בתוס' בקידושין (ב). דילפי' דין שוה כסף ככסף לענין קידושין מ"שייב" האמור לענין נזיקין, והנה שם ודאי אין הנדון מצד דין מיטב, דאי"ז שייך לענין קידושין, אלא הנדון הוא שהיה ס"ד דאפשר לקדש או לשלם על נזק רק בכסף, ולהכי ילפי' מ"שייב" דבשו"כ ג"כ מהני (וכן מתבאר מהאבנ"מ כז, ג והחזו"א אהע"ז ר"ס קמח, וע"ע ב'לאסוקי שמעתתא' ריש קידושין משנת" בזה). ולכא' ק' ל"ל קרא ד"שייב", הא תיפו"ל דמהא דאמרה תורה "מיטב שדהו ישלם" מוכח שא"צ לשלם דוקא כסף, ולמשנת" א"ש דהא דמשלם קרקע הוא מסלול תשלום נפרד מתשלום כסף.

כג. עי' סמ"ע וש"ך (ר"ס תיט).

כד. ז: [והיינו דלעיל בהערה נת' ע"פ יסוד זה תחילת הסוגיא (ז), אך יל"ע אם כן נשאר למסקנת הסוגיא].

כה. גיטין מח:

כו. אמנם יל"ע דברעק"א גופיה מבואר דנסתפק גם אליבא דרי"ש באופן דאהני קרא בדאית ליה קרקע דעדיפא מינה ודגריעא מינה דמשלם ממיטב דמזיק, ואי גדר דין מיטב אליבא דר"ע הוא לפי השומא שנקבעה בשעת הנזק, לכא' ה"ה בגוונא דאהני קרא, ויל"ע.

כז. ובחזו"א (ליקוטים סי' יט) כ' שלרי"ש דבניזק שיימינן אם בשעת הנזק לא היה למזיק כעידית דניזק, וקודם

וזיבורית דמזיק לא שויה כעידית דניזק, דמשלם ליה ממיטב ידידה, ולא מצי א"ל תא את גבי מזיבורית.

הרא"ש דן מה הדין באופן שיש למזיק עידית בינונית וזיבורית, והזיבורית

של המזיק לא שויה כעידית דניזק, אך הבינונית של המזיק שויה טפי מעידית דניזק, והביא די"מ דאינו חייב לשלם ממיטב ידידה, אלא סגי שיתן הבינונית ידידה דעדיפא מבינונית דמזיק, אך הרא"ש הסכים כשי' הב' דס"ל שחייב לשלם ממיטב ידידה. ובפשטות ביאור פלוגתתן היא בגדר ה'אהני קרא', דלי"מ נתחדש שמחוייב לשלם יותר מחיובו כדי לקיים את חיובו, וממילא סגי שיפרע בבינונית שמתקיים בה מיטב דניזק, אך הרא"ש ס"ל דלעולם אינו מחוייב יותר מחיובו, אלא שחידשה תורה ב' דיני מיטב,

אמנם אליבא דר"ע נסתפק הרעק"א, ויל"ב בצדדי הספק, האם גם מה שבמזיק שיימין הוא גדר של קביעת שם מיטב וזה נקבע בשעת הנזק וכנ"ל, או שענינו לפרוע מההכי טוב, וממילא זה שייך גם כשקנה אח"כ.

ובאופ"א יל"ב^כ דלעולם השם מיטב נקבע בשעת הנזק, אלא] דלניזק יש זכות לגבות קרקע א' מנכסי המזיק, ומן הדין היה שהמזיק יוכל לדחותו לאיזה קרקע שירצה^{כט}, אלא שחידשה תורה זכות לניזק ליטול את הקרקע היותר טובה, ובזה נסתפק הרעק"א אי זכות זו היא בהמיטב של שעת הנזק או של שעת התשלומין.

ג. מב' בגמ' דלרי"ש אהני קרא להיכא דאית למזיק עידית וזיבורית, ועידית לניזק,

העמדה בדין קנה קרקע כעידית דניזק, ודאי חייב לשלם ממנה, ואינו תלוי בספק הרעק"א, והיינו דכבר נקבע שומת המיטב בשעת הנזק, ורק שאינו מחוייב לקנות קרקע זו כדי לקיים הדין מיטב, אך אם קנה ודאי חייב לקיים חיובו.

ולפי"ז כמו"כ למ"ד אליבא דר"ע שבשל עולם הן שמין, אם בשעת הנזק לא היה לו עידית של עולם ואח"כ קנאה, יהיה חייב ליתנה לניזק. אמנם הגרא"ל מאלין חידש דגם למ"ד דבשל עולם הן שמין בעינן מ'מיטב דמזיק', אלא דכל מה דחשיב מיטב לגבי עלמא הוי בכלל מיטב דמזיק. ולכא' לפי"ז היכא שבשעת הנזק לא היה לו כשל עולם, נקבעה שומת המיטב שהיה למזיק שהיא פחותה משל עולם, וא"כ גם אם יקנה אח"כ לא יצטרך להגבותה.

כח. כהא דאי' במנחות (קח:) דהקונה מחבירו קרקע א' מתוך י' קרקעות, יד המוכר על העליונה ליתן לו איזו קרקע שירצה [ולכא' היינו משום שהמוכר הוא המר"ק].

כט. שורש הדברים ע"פ אבי עזרי (פ"א מנזק"מ ה"ז). דילה"ק על הרעק"א דלכא' יש לפשוט את ספיקו מהא דאי' בגיטין (ג.) דאי שפאי עידית גובה מן הבינונית, ופי' רש"י שנתקלקלה העידי עידית לאחר ההיזק ועדיין יש לו עידית ובינונית וזיבורית, אלא שזו היתה יפה מאד, אינו גובה מן העידית שנשארה בידו אלא מן הבינונית משום דאזל ליה דיניה, דאמר היאך נסתחפה שדהו ומזלך גרם, ולכא' מפורש שהשומא של העידית נקבעה בשעת הנזק ולא בשעת התשלומין, ומה נסתפק הרעק"א. אלא דיל"ב כמש"כ בפנים, ועפ"ז נמצא דרך כלפי העידית חידשה תורה שיש לניזק זכות ליטלה, אך לגבי שאר הקרקעות המזיק הוי בעלים גמור, ולכן כשנשתדפה העידי עידית יכול לדחותו מהעידית שנשארה. אכן כל זה שייך רק לגבי הקרקעות שהיו לו קודם, אך לגבי קרקעות שקנה אח"כ י"ל שעתה חל בה הזכות שנתנה תורה לניזק [ויתחדש לפי"ז שבשפאי עידית ואח"כ קנה הניזק קרקע חדשה עידית, יהיה בה זכות לניזק].

אמנם אכתי יל"ע בראשונים שחולקים על רש"י וס"ל דכשנשתדפה העידית גובה הניזק מדינא את העידית דהשתא, ולכא' חזינן כאידך גיסא דהרעק"א דאזלינן בתר שעת התשלומין (וכן משמע מק' הרשב"א על רש"י ע"ש).

ל. ס"י ב.

א. ברש"י מבואר דהטעם שבע"כ צריך לשלם ממיטב, היינו משום קנס על שאטרחיה לצעוק עליו בבי"ד, וצ"ב דהא דין מיטב הוא דין דאורייתא.

ב. בחידושי הרי"ם ביאר דכשפורע מדעתו זיבורית, אין הניזק יכול לתובעו בבי"ד שיפרענו מעידית, כיון שהערך הממוני של שניהם שוה, והוי כתביעת ממון של פחות משו"פ שאין ב"ד נזקקין לתביעה זול"ה, אך כשאינו רוצה לשלם כלל ב"ד נזקקין לעיקר תביעת הממון וממילא מחייבים אותו גם על המיטב, וכדקיי"ל^ה שאם התחילו לדון על פרוטה גומרין אף על פחות משו"פ. ולמס' שגם מדעתו צריך לשלם ממיטב, צ"ל דהנידון כיצד לשלם את עיקר החוב שיש בו שו"פ חשיב נידון של שו"פ.

ג. עוד יל"ב דהא קיי"ל דפרעון בע"כ שמיא פרעון, וא"כ כשפרע מדעתו מזיבורית נמצא דאיכא פרעון בע"כ של הניזק ואין חוב שיוכל לתובעו לשלם ממיטב, משא"כ כשב"ד מגבים ממנו בע"כ גובים כדינו מעידית. ולמס' שגם מדעתו צריך לשלם

א' עידית דניזק, והיכא דא"א לקיים זאת חל דין ב' - עידית דמזיק^א.

ובאופ"א יל"ב דגם לי"מ נתחדש דין מיטב דמזיק כשלא מתקיים דין מיטב דניזק^ב, אלא דבאופן שהמזיק מעדיף ליתן מבינונית ידידה כדי שלא יצטרך לשלם ממיטב ידידה, נמצא שמתקיים דין מיטב דניזק, וממילא לא חל דין מיטב דניזק. והרא"ש ס"ל דכיון שע"פ דין אינו מחוייב לשלם מבינונית, ממילא אין קיום לדין מיטב דמזיק^ג.

ז.

ביאור החילוק בין תשלומין מדעתו לבעל כרחו

הגמ' מתרצת דהא דמהני לשלם בשוה כסף ואפי' סובין היינו במשלם מדעתו, והא דבעינן לשלם דוקא ממיטב היינו במשלם בעל כרחו. והגמ' דוחה תי' זה ד"ישלם" מדעתו משמע.

א. והנה הרעק"א (לקמן ז: בביאור"ד המהרש"א על תוד"ה אליבא) כ' דאין סברא שהתורה הקפידה על ב' מיני מיטב או דמזיק או דניזק, אלא אהני קרא שלא יפחות לו מדניזק אם עי"ז יתן יותר מדניזק דאין בידו לפחות מדניזק. וזה מתאים עם שי' הי"מ (אמנם ילה"ק על הרעק"א מדבריו בגיטין שיובא בהערה להלן).
ב. דהנה הרעק"א (גיטין מט.) הק' מ"ט הגמ' לא מעמידה דאהני קרא באופן שאין לניזק קרקעות כלל, דבכה"ג צריך ליתן ממיטב דמזיק, ולפמשנ"ת בביאור הקודם הרי לפי הי"מ לק"מ דהא לא נתחדש באהני קרא דין מיטב דמזיק, אלא דאינו יכול לפחות ממיטב דניזק, וא"כ באופן שאין לניזק קרקעות ליכא דין מיטב כלל (ועד"ז ילה"ע על קר' המהרש"א בתוד"ה כגון ודו"ק), וממה שהרעק"א (והמהרש"א) לא תלה זאת בפלו' הרא"ש והי"מ נראה דלכו"ע נתחדש דין מיטב דמזיק, אלא דצ"ע דהרעק"א סותר את דבריו (שהו' בהערה הקודמת).

ג. ועפ"ז יבואר מה שהוצרך הרא"ש להעמיד הנידון באופן שיש למזיק גם זיבורית [והרי עיקר הנידון הוא רק אם גובה מעידית או בינונית], די"ל דבדלית ליה זיבורית מודה הרא"ש שיכול לפרוע הבינונית ידידה, משום שבכה"ג הרי המזיק מוכרח ליתן לו לכה"פ הבינונית שהיא יותר מהעידית דניזק, שהרי אין לו קרקע גרועה ממנה, ורק כשיש לו זיבורית שמצד הדין עידית דניזק היה יכול ליתן מהזיבורית שהרי אינו חייב להוסיף יותר מחיובו, חשיב שאין קיום לדין עידית דניזק וממילא חל דין עידית דמזיק.

ד. כדאי' בב"מ (נה.).

ה. שם (בע"ב).

ממיטב, צ"ל דהזכות של הניזק לקבל מיטב מעכבת שייחשב שלא פרעו^{לו}.

בסוגיא דמעשר עני [במי שהיו לו בתים כו']

א. בהא דעני שיש לו מאתים וזו חסר דינר נוטל אפי' אלף וזו בבת אחת^{לו}, יל"ב דמתנות עניים הוו ממון העניים, וגדר הבעלות אינה באופן פרטי לכל א' מהעניים, אלא הוי בגדר בעלות כללית לשבט העניים, וכל מי שיש לו שם 'עני' הרי הוא מרכיב בבעלות זו [אפי' אם נעשה עני רק לאחר שהופרשו המתנו"ע וכבר נעשו ממון עניים]^{לה}, וממילא ממון ידידיה קא שקיל. ולפי"ז נראה דבקופת צדקה שעניינה רק לעזור לנצרכים ואינה ממון העניים, אינו יכול ליטול אלא כדי צרכולט.

והנה תנן בפאה"ב דבעה"ב שהיה עובר ממקום למקום וצריך ליטול לקט שכחה ופאה, לרבי אליעזר נוטל ולכשיחזור ישלם, והיינו דס"ל דאית ליה שם 'עשיר', והא דמותר ליטול בתורת הלואה, צ"ל דלממון העניים נתנה תורה יעוד נוסף לפרנס 'נזקקים', וכשנוטל בתורת הלואה נזקקותו באה על סיפוקה. וחכמים חולקים שיכול ליטול בתורת מתנה, ויל"ד אי מודו למשנ"ת בד' ר"א דלא חשיב עני, אלא שכיון שהוא נזקק יכול ליטול בתורת מתנה, ולפי"ז יכול ליטול רק כדי צרכולט^א. אך י"ל באופ"א דבכה"ג יש לו שם עני, ולפי"ז יכול ליטול אפי' אלף וזז"ב.

ב. אמרי' בגמ' שבאופן דאוקיר ארעתא דכו"ע וידידיה אידי דעייל ונפיק אזוזי

לו. והוי כהא דקיי"ל (לקמן קיה). דהלוהו בישוב לא יחזיר לו במדבר, דבפשטות אפי' אם יניח לפניו הפרעון במדבר בע"כ לא הוי פרעון, והיינו דיש זכות למלוה שלא לקבל את הפרעון כשאנינו לפי תנאי החוב.

ועפ"ז יש מקום לבאר נידון הגמ' להלן (ט). דס"ד דצריך המזיק לטרוח ולמכור הסובין ולשלם כסף, והיינו דהדין מיטב מעכב הפרעון וא"כ חייב לטרוח כדי לפרוע. אלא דיל"ע דהא למס' שם א"צ לטרוח, ולכאוריינו משום דגם שלא ממיטב חשיב פרעון, ודלא כמשנ"ת במס' הגמ' כאן.

לו. כדתנן בפאה (פ"ח מ"ח), וכדביא רש"י בסוגיא.

לה. ועד"ז מצינו בתפוסת הבית, שהבעלות אינה באופן פרטי ל'ראובן' ו'שמעון', אלא ל'בני יעקב', ומשו"ה אפי' אם נולד יורש אחרי מיתת האב, אפי' אם אין זכיה לעובר, כשנולד הרי הוא יורש ביחד עם כולם, דעתה נצטרף לבעלותם הכללית של 'בני יעקב'. וכמו"כ להיפך להשיטות דמומר אינו יורש, אם המיר דתו לאחר מיתת האב הרי הוא יצא מכלל בעלות תפוח"ב ולא אומרים שכבר זכה בנכסים.

ועד"ז מצינו בבעלות של בני העיר (עי' אבהא"ז פ"ב משכנים ה"י), וכל מי שנצטרף לבני העיר נכלל בבעלות זו, וכשעוזב את העיר יצא מכלל בעלות זו.

ואמנם בכל זה אין הדינים שווים, דהא יורשים חולקים את הממון בין כולם, ובמתנו"ע כל א' יכול ליטול הכל וכו', והיינו דלכל סוג בעלות יש דינים בפנ"ע, אך עכ"פ גדר הבעלות שוה דהוי בעלות כללית.

לט. וכן צידד בדרך אמונה (פ"ט ממתנו"ע ה"ג בביה"ל ד"ה לא יטול בסוגריים). מ. פ"ה מ"ד.

מא. וכן נקט בפשטות הקה"י (סי' ה) (א.ה.ה. וכ"כ הדברי יחזקאל סי' מו). וכע"ז מצינו (כתובות סז): דעני בן טובים שהורגל בסוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו הוי בכלל 'כדי מחסורו' ונחשב ל'נזקק' לעניין זה [אמנם נראה שלענין זה רק מי שהוא בגדר 'עני' שאין לו ר' וזו צריך לדאוג לכל מחסורו, אך אם יש לו ר' וזו א"צ, וכ"ה בלש' הרמב"ם (פ"ז ממתנו"ע ה"ג)].

מב. וכן נקט בדרך אמונה (פ"ט ממתנו"ע ס"ק קו) [ובתיקונים והוספות שבסוה"ס כ': 'הראוני דאאמור' וזללה"ה בספרו בב"ק סי' ה' לא כתב כן]. וכן יש לדייק מלש' הרמב"ם (פ"ט ממתנו"ע ה"טו) "...הא למה זה

ובדעת רש"י דס"ל דאינו נוטל אף מדין 'נזקק', צ"ל דכיון שבידו למכור הקרקעות חשיב שיש לו מה יאכל, אך תוס' ס"ל דכיון שע"ז יפסיד אינו מחוייב למכור וממילא חשיב שאין לו מה יאכל.

ג. ובמס' אמרי' דביומי ניסן יקרא ארעתא וביומי תשרי זל ארעתא, דכו"ע נטרי עד ניסן ומזבני, והאי הואיל ואצטריכא ליה זוזי זבין כדהשתא, ולכן נוטל רק ק' זוזי, דעד פלגא אורחיה למיזל, טפי לאו אורחיה למיזל. ויל"ב בג' אנפי:

א. לש"י תוס' הנ"ל יל"ב דעיקר כוונת הגמ' היא דאשכחן גוונא שאינו מוצא למכור קרקעותיו בר' זוזי על אף שבעצמותן הן שוות כן, ואי"ז מחמת פשיעתו, וא"צ למכור בזול כיון שאינו צריך להפסיד, ולכן נוטל ק' זוזי שזהו שיעור מזון של ו' חדשים^מ.

ב. בקה"י^מ למד דבכה"ג חשיב 'עני לזמן', והיינו דנחשב עני רק כלפי הזמן דעד ניסן, ומניסן ואילך חשיב עשיר כבר מעתה, כיון שאי"ז התחדשות, ובכה"ג נותנים לו רק כשיעור הפרנסה שצריך עד ניסן^מ.

זל ארעיה אפי' פורתא לא ליספו ליה, ומבואר ברש"י (בל"ק) דהיינו משום שבאמת הקרקע שווה מאתים זוזי. אך תוס' חולקים ע"ז דמה שאינו נוטל היינו רק משום דפשע, אך בלא"ה היה רשאי ליטול.

והביאור בזה, דרש"י ס"ל דקביעת שיעור הר' זוזי היינו ככל שיעורי התורה שלא דנים בכל מקרה לגופו^מ, וכיון שיש לו קרקעות שבעצמותן שוות ר' זוזי, על אף שאינו מוצא למוכרן, מ"מ לית ליה שם 'עני'. ובדעת תוס' לכאו' היה אפ"ל דפליגי ע"ז גופא, דשם 'עני' לא נקבע רק בשיעור דשוויות ר' זוזי, אלא אם יש לו בפועל כדי חיותו. אך ק' ע"ז שייצא לפי"ז שמי שנעשה 'עני' ע"י פשיעתו לא יוכל ליטול מתנו"ע, אך מוכח דזה אינו^מ, והיינו עפמשנ"ת דמתנו"ע הוי 'ממון העניים' וממילא כל מי שיש לו שם עני הוי בכלל בעלות זו. ולכן צ"ל דגם לפי תוס' לית ליה שם 'עני', אלא דנוטל מדין בעה"ב העובר ממקום למקום שהוא 'נזקק' [ונוטל רק כדי צרכו, ועי' לעיל], אלא דבפשע אינו נוטל כלל דבכה"ג לית ליה אף דין 'נזקק'.

דומה לעני שהעשיר שאינו חייב לשלם.

מג. כהא דשיעור מקוה הוא מ' סאה, שיסודו הוא משום שבשיעור זה כל גופו עולה בהן, אך גם אדם קטן שכל גופו עולה בפחות מ' סאה לא עלתה לו טבילה, דכבר נקבע ע"פ סתם בנ"א שזהו השיעור, ולא דנים על כ"א בפנ"ע.

מד. דהא א' בכמה דוכתי (עי' גיטין יא: ב"מ ט:): דיש מיגו דאי בעי מפקר נכסיה והוי עני ועי"ז יוכל ליטול מעשר עני, והרי בכה"ג הוא נעשה עני ע"י פשיעתו ואעפ"כ נוטל.

מה. אך יל"ע לפי"ז מ"ט איירי בברייתא בגוונא שקרקעותיו שוות רק ר' זוזי, והרי אפי' אם הם שוות יותר אינו מחוייב למכור שדותיו בתשרי כיון שמפסיד עי"ז, וממילא יטול דקין בעה"ב העובר כו' [נכמשנ"ל בד' תוס']. ושמא י"ל דכל מה שמכור בתוס' שא"צ למכור בזול זהו דוקא כשע"ז יא 'עני', אך אם ישאר עשיר צריך למכור כדי שלא יצטרך ליטול ממתנו"ע.

מו. סי' ה אות ב.

מז. גם כאן יל"ע כדלעיל, דלפי תוס' אפי' באופן שהוא עשיר יטול. אך לרש"י א"ש, דכיון שיכול למכור אפי' בזול, לא חשיב כבעה"ב העובר כו', והא דנוטל הוא רק מדין 'עני', אלא דכיון דהוי 'עני לזמן' נוטל רק כשיעור הנצרך לזמן עניותו.

והנה ברש"י מבואר דיש לניזק זכות לתבוע בינונית, והרא"ש חולק שאינו יכול לתבוע קרקע שלא כדינו, אלא רק באופן שהמזיק גילה דעתו שרוצה ליתנה כיוקרא דלקמיה. וצ"ב מהו שורש הנידון בכל זה.

א. הדברי יחזקאל^{מט} והאבהא^{זי} ביארו לפי דעת רש"י דעיקר שווי הקרקע נקבע לפי השער דיוקרא דלקמיה, אלא שמדין מיטב צריך לשלם כזולא דהשתא^{נא}, דענין דין מיטב הוא דקפצי עליה זביני^ב, ואילו על יוקרא דלקמיה צריך להמתין עד ניסן^{נב}. אמנם הניזק יכול לתבוע גם בינונית כיוקרא דלקמיה, משום דבדין מיטב נאמר עוד בחינה - שהקרקע עצמה תהא טובה לניזק, וכשמעדיף בינונית היינו משום שהיא קרובה לשדותיו וכדו'^{יד}, והלכך לדידיה חשיבא מיטב מצד עצמותה. וסבר אביי דאינו יכול לתבוע את

ג. עוד יל"ב^{מח} דלעולם חשיב 'עשיר', אלא דצריך לדאוג גם שלא יהא 'עני' - דזהו בכלל 'די מחסורו'], ולכן כיון שאם ימכור בזול יהא עני, משו"ה נותנים לו ק' זוז, שעי"ז אפי' כשימכור בזול ישאר עשיר.

ז:

בסוגיא ד'אי שקלת כדינך שקול כדהשתא ואי לא שקיל כיוקרא דלקמיה'

מבואר בסוגיא דאביי ס"ל דהמזיק יכול לומר לניזק אי שקלת כדינך [בעידית] שקול כדהשתא, ואי לא [אלא תטול בינונית טפי פורתא] שקול כיוקרא דלקמיה. אך רב אחא בר יעקב דחה דא"כ הורעת כחן של נזקין אצל בינונית וזיבורית ורחמנא אמר ממיטב.

מח. דהנה בלש' רש"י מבואר שמה שנותנים לו עד ק' זוז היינו כדי שעי"ז יהא לו ר' זוז, ואילו לפמשנת' (בב' המהלכים הקודמים) הטעם הוא משום שאם יתנו לו יותר הרי ישאר לו מזה גם בזמן עשירותו.

מט. סי' מו אות ג.

נ. פ"ג משכירות ה"ג.

נא. אך זה צ"ב מהמשך הסוגיא שמבואר דגם לענין בעל חוב שנוטל מבינונית וכן בכתובת אשה שדינה בזיבורית צריך ליתן כזולא דהשתא, והרי שם לא שייך כלל דין מיטב. וצ"ל דגם שם יסוד הדין הוא מדין מיטב, אלא שבבע"ח דאגו גם ללווה שלא יפסיד את העידית וקבעו כמין פשרה ביניהם, וכן בכתובת אשה צ"ל דיש דרגת מיטב מינימלית לענין שתהא הקרקע ראויה להמכר [אלא שא"צ שתוכל להמכר בקפצי עליה זביני], ולכן יכולה לדרוש כזולא דהשתא, משא"כ ביוקרא דלקמיה שאינה ראויה להמכר עתה בדמי החוב כלל. אלא דצ"ע מ"ט יכולה לתבוע בינונית כיוקרא דלקמיה, והרי דוקא בנזקין נת' שהקרקע שחפץ היא נחשבת למיטב, ועד"ז י"ל בבע"ח דג"כ שייך גדר מיטב וכנ"ל, אך בכתובת אשה ליכא דין מיטב כלל לענין טיב הקרקע [אלא רק שתהא ראויה להמכר], וצ"ע.

נב. כמבו' בהמשך העמוד.

נג. אך זה צ"ע, דא"כ נמצא שבמה שנותן קרקע ששוה ר' ביוקרא דלקמיה כבר נפרע עצם החוב כיון שזהו עיקר שווי הקרקע, אלא דאי"ז בגדר 'מיטב', ומ"ט חייב לשלם מחמת כן יותר מכדי חובו, והרי זה כשם שאם יש לו רק זיבורית אינו צריך לשלם לו יותר מחובו כדי שיהא קפצי עליה זביני, וכן מבואר לעיל (ו): דלרי"ש אי לא ה'אהני קרא' היה יכול להגבות הקרקע הגרועה משדה הניזק. ואולי י"ל ע"ד מהלך זה בנו"א, עפמ"ש כהק"י (סי' ה) דיש לקרקע ב' שיווי, ואמנם לפי השווי דלקמיה נמצא שמשלם יותר מחיובו, אך לפי השווי דהשתא הרי משלם כפי חיובו, ובכה"ג ל"ח הפסד גמור, ואכתי יל"ע.

נד. כן ביאר היש"ש (סי' יא) בדעת רש"י שהניזק יכול לתבוע בינונית, משום דעידית היינו המובחר שבנכסיו, ויכול הניזק לומר זה המעולה בעיני (א.ה. וכ"כ המאירי) [ובזה מיושבת טענת הרא"ש דכשם שיכול לדחותו

למלוה זכות בקרקע לענין להוציא ממנה כסף, או דאע"פ שעיקר חיוב הוא כסף, מ"מ יש לו זכות לגבות גם את עצם הקרקע^נ. ועד"ז י"ל אף לענין נזקין דאע"פ שעיקר חיובו הוא להשלים את החפץ ע"י הכסף שהוא השווי, מ"מ יש לו זכות לגבות גם את הקרקע במקום החפץ. ונראה לומר דיש בשעבוד את ב' הגדרים^נ, ועפ"ז י"ל דכל מה שיש לניזק זכות לגבות מכל הקרקעות [כשהמזיק גלי דעתיה שאינה חביבה בעיניו], היינו רק מצד השעבוד שיש לו בקרקע עצמה, שע"ז נמצא שיש לו זכות בגוף הקרקע^נ, אך מצד השעבוד שיש לו זכות להוציא מהקרקע כסף אינו יכול לקבוע מאיזה קרקע יגבה. וא"כ י"ל דכל מה שהניזק יכול לתבוע כזולא דהשתא היינו דוקא כשגובה מדין השעבוד להוציא מהקרקע כסף, דלענין זה דנים לפי השוויות שעומדת להמכר עתה, משא"כ כשגובה מדין השעבוד שיש לו זכות בקרקע עצמה - דהיינו

ב' בחינות המיטב - גם שיהא קפצי עליה זביני ע"י זולא דהשתא. וגם שתהא מיטב לדידיה מצד עצמותה, אלא צריך הניזק לבחור בא' מהן. וראב"י פליג משום דס"ל שזכותו של הניזק לדרוש את ב' בחינות המיטב יחד.

ב. בדעת הרא"ש ביארו האחרונים^נ דכיון דשעבודא דאורייתא כל נכסי המזיק משועבדים לניזק, אלא דילפי' מקרא ד"האיש אשר אתה נושה בו" וגו' דהבעלים יכול לסלקו במה שירצה, אמנם כל זכות זו היא שרוצה לעכב הקרקע אצלו מפני שהיא חביבה עליו, משא"כ כשמגלה בדעתו שאינה חביבה עליו^נ, שוב זכאי הניזק לגבות מכל הקרקעות.

אלא דצ"ב לפי"ז למה לאביי גובה רק כיוקרא דלקמיה ולא כזולא דהשתא. ונראה לבאר ע"פ מה שחקר הגר"ח שמואלביץ זצ"ל בגדר שעבוד, אי ענינו שיש

מעידית לעידית ה"נ יכול לדחותו מבינונית לעידית, והיינו דס"ל דגדר מיטב היינו רק מצד עצם הקרקע, אך לרש"י גדר מיטב היינו מה שטוב יותר לניזק].

נא. הגרא"ק (עי' משנת ר' אהרן סי' ה) והאבי עזרי (פי"ט הכ"ד) (א.ה.) וע"ע חזו"א סי' ג אות ג וחי' ר' אריה ליב מאלין סי' נו).

נו. בעיקר דברי הרא"ש ה'ק' המהרש"ל (יש"ש סי' יא) דיתכן שבאמת הקרקע חביבה עליו, אלא שנתרצה להגבותה מחמת ריוח הממון. ובחזו"א (שם) כ' דאיה"נ אם יטען כן אין כופין אותו ליתן הבינונית, אלא איירי שהמזיק מודה שאינה חביבה אצלו יותר. ועי"ל דכל הזכות של המזיק לעכב על הניזק, היינו רק בדרגת חביבות כזו שאינו מתרצה להגבותה אף בריוח ממון (א.ה.) וע"ע נחל"ד).

נז. הגר"ח שמואלביץ זצ"ל ביאר דבזה גופא פליגי אמוראי (לקמן צו. וכן בכתובות צא: ב"מ טו: וקי:.) אי לוקח קרקע משועבד יכול לסלק את המלוה בזווי, דאם השעבוד הוא רק לענין להוציא מהקרקע ודאי יכול לסלקו, משא"כ אם יש למלוה זכות בגוף הקרקע אינו יכול לסלקו (וע"ע בהערה הבאה).

נח. דמתוס' (כתובות שם) מבו' שבקשו טעמים אחרים בטעמא דמ"ד דמצי לסלקו בזווי ע"ש, ונראה דהוי פשיטא להו דיש גם שעבוד לגבות הקרקע, אף דשורש החיוב הוא כסף.

והנה בב"ב (קעה:) אי' דרבה דסבר (שם קכד:) דיתומים שגבו קרקע מבע"ח של אביהם הבכור נוטל פי שנים משום דחשיב מוחזק, היינו משום דס"ל שעבודא דאורייתא. ויל"ב דדוקא אי שעבודא דאורייתא גדר השעבוד הוא שיש למלוה גם זכות בקרקע עצמה, משא"כ אי שעבודא לאו דאורייתא, הרי לענין התקנ"ח שלא תנעול דלת בפני לווי' סגי שיתקנו רק שעבוד לענין להוציא מהקרקע כסף, וכיון שאין לו זכות לענין הקרקע עצמה לא חשיב מוחזק.

נט. כלשון הריטב"א (קידושין יג:) דשעבוד הוי 'חצי קנין'.

לדחותו, וממילא יגבה מכ"א מהן שליש, או לפי חשבון חלקי השעבוד שבידו [והכריע כצד האחרון].

ולפי"ן צ"ל שה דב"ח אינו גובה מעידית וכן כתובת אשה אינה גובה מעידית ובינונית, אין הגדר שבעצם יש זכות לגבות מהם אלא שאפשר לדחות לקרקע שיותר משועבדת ע"פ הדין, אלא הגדר הוא שכלפי יותר מן הדין חשיב שאין זכות גוביינא, אלא שכשארין לשלם מהמגיעו א"א להפסידו ולכן גובה יותר מדינו.

ג. מבואר בגמ' דהא דכולן נכנסו תחת הבעלים, היינו אפי' בדאיכא למימר דחד מינייהו קדים, וכדפירש"י שאין ניכר בשטר המכר מי קנה ראשון. והק' הרשב"א על לש' הגמ', דכיון שאין כותבין שעות א"כ קנו כולם כא' וליכא מאן דקדים^ס, ותי' דקאי כר"א דעד"מ כרתי וא"כ מי שקדם בשטר קנה, או דמייירי בשטרי אקנייתא דגם לר"מ לכו"ע משעת קנין קנו.

אף ילה"ק לפי"ז מ"ט באמת יכולים לגבות, והרי לכאור' יכול לדחות מספק

כשתובע קרקע מסוימת וכנ"ל, הרי יש לקרקע ב' שווים - כזולא דהשתא וכיוקרא דלקמיה [כדביאר הקה"י^ט], וממילא אינו יכול לגבות כזולא דהשתא, כיון שע"ז יהיה הפסד למזיק, ולכן גובה רק כיוקרא דלקמיה^ס. ובדעת ראב"י דפליג יל"ב דס"ל דגם בשעבוד הקרקע להוציא ממנה כסף יש לניזק זכות לקבוע מאיזה קרקע יגבה^כ.

ח.

בסוגיא דמכר שדותיו לג' בני אדם

א. מהא דכשמכר לא' או לג' כאחד כולן נכנסו תחת הבעלים, מוכח דהא דנזקין גובה מעידית וכו' אי"ז רק דין הנהגה באופן הגבייה, אלא חל שעבוד מסוים לענין זה, ולכן לוקח העידית חייב יותר לענין הנזקין יותר מלוקח הבינונית.

ב. המ"מ^ט נסתפק היכא שמכר ג' שדות שוות, האם יכולים לטרוף הכל מא', והיינו דבכה"ג אינו יכול לדחותו לשאר קרקעות כיון שאינם בידו^ס, או"ד כ"א יכול

ס. סי' ה (המובא לעיל בהערה).

סא. כמב' לעיל (ו':) דמצד הסברא אין המזיק צריך ליתן יותר מחיובו [אי לא דאהני קרא].

סב. משא"כ בבע"ח דהלווה שעבד נכסיו מחמת רצון המלוה, אינו משעבד אלא רק מה שמוכר, ולכן משעבד רק את הקרקע עצמה ולא לענין להוציא מהקרקע כסף, ולפי"ז יל"ב דהא דמתקיף לה רב אחא בריה דרב איקא דא"כ נעלת דלת בפני לוויין, ענינו דמה"ט גם בבע"ח השעבוד הוא גם לענין הקרקע להוציא ממנה כסף וממילא יכול לתבוע כזולא דהשתא, משא"כ בכתובת אשה שהוא דרבנן תקנו שעבוד רק כלפי הקרקע עצמה ולא לגבי הכסף, ולכן אינה יכולה לתבוע קרקע מסוימת כזולא דהשתא.

סג. פ"ט ממלו"ל ה"ה.

סד. י"ל דהוא מצד עיקר הדין – שאין זכות לניזק או לבע"ח לקבוע מאיזה קרקע לגבות. ולעיל נת' בדעת הרא"ש דמעיקר הדין כל הקרקעות משועבדות לו, אלא שיש למזיק או ללווה זכות לדחותו אל קרקע החביבה בעיניו. אך כל זה שייך כשדוחהו אל קרקע שברשותו, משא"כ כשאינה ברשותו אינו יכול לדחותו, כשם שעבר א' אינו יכול לדחות המלוה לערב אחר.

סה. היינו מהמב' בברייתא שכשג' הלקוחות לקחו עידית בינונית וזיבורית, הבע"ח גובה מבינונית וכתובת אשה מזיבורית, ואינם יכולים לגבות יותר מדינם ואף לפי חשבון.

סו. כמב' בראשונים (עי' תוס' כתובות צד. וב"ב לה). אליבא דר"מ דעד"מ כרתי, ויש ראשונים דס"ל דהלכה כר"מ בשטרי ממן.

אם אפשר לעצור את הגלגל. ועויל"ב דהרמב"ן ס"ל דל"ח כאשתדוף כיון שבעצם זכותו קיימת אלא שבפועל אינו יכול לממש את זכותו מחמת הספק.

ד. אי' בגמ' שכשלקח עידית באחרונה אין כולם גובים מעידית, דאמר להו אי שתיקתו ושקליתו כדינייכו שקליתו, ואי לא מהדרנא שטרא דזיבורית למריה ושקליתו כולכו מזיבורית. הרמב"ן^{עב} נקט דהך טעמא לאו דינא הוא, אלא אי פיקח הוא יכול למימר הכי, והיינו שהוא איום בעלמא. ובחזו"א^{עג} ביאר בנו"א דהוי גדר בהנהגת ב"ד שאינם נזקקין לדין שבודאי לא יעמוד.

אמנם הרא"ש נקט דדינא הוא - דכל דבר שאדם יכול לטעון רואין אותו כאילו הוא כבר עשוי [ועפ"ז נקט שהקו' היא גם על בע"ח שיכול ליתן לו זיבורית מה"ט, ולא מצי למימר לכי תהדר]. ויל"ב הגדר בזה, דכיון שבידו להחזיר את הדין הקודם, אמרי' ד'קם דינא' אף שבפועל לא החזיר את המצב הקודם.^{עד עה}

והממע"ה. ואכן שי' הרמב"ן^{סז} דבמקום ספק אי אפשר לגבות מאף א' מהן, דכ"א מדחהו דהנחתו לך מקום לגבות^{סה}. אך שי' הרשב"א^{סט} דאינם יכולים לדחותו, משום ששדות שניהם משועבדות לבע"ח, אלא שהתקינו להם חכמים שאין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש בנ"ח, וא"כ עליו לברר שהוא משועבד במקום ב"ח ועליו הראיה. והיינו דאין ספק תקנ"ח מוציאה מידי ודאי שעבוד^{טז}. ומבואר דרבנן לא עקרו את השעבוד במקום שיש בנ"ח, אך בד' הרמב"ן י"ל דס"ל דרבנן הפקיעו את השעבוד מהבנ"ח.

והר"ן^{עא} ביאר באופ"א הטעם דאין יכולין לדחותו, דכיון שמשום ספק אינו יכול לגבות מא' מהן, חשיבי כלאו בני גוביינא, וכאילו נשתדפו הבנ"ח, שבכה"ג יכול לגבות אף ממשועבדין. ובדעת הרמב"ן דפליג יל"ב דס"ל דהוי 'גלגל החוזר', דלבתר דחשיבי כאשתדוף, שוב יכול לגבות מתרוייהו, ושוב אפשר לגבות מן האחרונה, ועי"ז לא הוי כאשתדוף, אלא דא"כ שוב הוי כאשתדוף וכו', וא"כ נחלקו הרמב"ן והר"ן

סז. הו' בר"ן (כתובות צד. א.ה.) וכ"ה בספר התרומות שער ד ח"ח אות ג).
סה. ולפי"ז ק' מסוגיין, ולכאו' צ"ל דיפרש הכוונה דאיכא למימר כר"א דעד"מ כרתי וממילא חד מינייהו קדים, וקמ"ל כר"מ דעד"ח כרתי וממילא כולם קונים בסוף היום ולא קדים אף א' מהן [א.ה. בבעה"ת (שם) הביא שהק' קו' זו לרמב"ן, וע"ש מה שהשיבו (וע"ע בב"ח סי' קיט וגר"א סק"ו, וע"ע בדרישה)].

סט. הו' בר"ן (שם).

ע. א.ה. וכ"כ הבעה"ת (שם).

עא. שם.

עב. במלחמות ה', וע"ש שיישב עפ"ז קו' הבעה"מ על הרי"ף שהשמיט דין זה מההלכה.

עג. עי' סי' ג סק"ו.

עד. ע"פ הסוגיא בכתובות (קט:.) שבהיו ד' שדות של ד' בנ"א ומכרום לאדם א' והיה לאחר דרך בא' מהן, לפי חכמים יקח לו דרך במאה מנה או יפרח באויר, דא"ל אי שתקת שתקת ואי לא מהדרנא שטרא למרייהו ולא מצית אשתעויי דינא בהדייהו. והק' תוס' דא"כ אפי' בחד דאתי מכח חד לימא אי שתקת כו' ואי לא מזבנינא ליה לד' בנ"א, ות' שלא יכול להפקיע דינו ע"י מכירתו הואיל וקודם שבא לידו לא היה ראוי לומר כן, משא"כ בחד דאתי מכח ד' יכול לומר מהדרנא שטרא למרייהו וזכות הבא על ידו הוא יכול להפקיעו ולהעמידו בזכות שהיה לו קודם שבאו לו אלו השדות לידו. ולכאו' צ"ב הסברא בזה. ויל"ב ע"פ הסוגיא ביבמות (לו:.) שהגמ' מבארת בטעמא דרבנן דהיינו משום ד'קם דינא', ויל"פ דעיקר הטעם הוא ד'קם דינא' והיינו שהזכות המשפטית הודאית מכח הדין שהממע"ה עדיין קיימת, אלא שכל זה הוא כשאפשר

משלם מחצה ובעל הבור משלם מחצה, ובתם בעל השור משלם רביע ובעל הבור ג' חלקים, דכי ליכא לאשתלומי מאי משתלם מהאי, מרש"י משמע דטעם חכמים הוא שהשור עושה כל ההיזק והבור לא עושה כלום. אך תוס' פי' דלעולם גם על הבור יש סיבת חיוב, אלא שממעטים מ"ונפל שמה" - ולא שיפילוהו אחרים.

תוס' הק' על רש"י דא"כ מנ"ל לגמ' שחכמים חולקים על הדין דכי ליכא כו' [ומה"ט שור תם של קק"ל שהזיק אינו גובה מבשרן כנגד אימוריהן], והרי שאני בור דלא עשה ההיזק כלל.

ויל"ב דהנה בגדר הפטור אליבא דתוס' דילפי' מ"ונפל" ולא שיפילוהו אחרים, י"ל דהיינו שחובת האחריות מוטלת טפי על המפיל, וזה גופא מפקיע מהאחריות בעל הבור. ועד"ז י"ל פ' [עפ"ד החזו"א]^ט גם בדעת רש"י דאין כוונתו שעצם הנזק מתייחס רק לשור ולא לבור, אלא שאחריות בעל השור דאלימה טפי מפקיעה מאחריות בעל הבור^ע, וממילא בעל השור נחשב שעשה את כל ההיזק^ט.

והנה תוס' כ' דלענין כתובת אשה כיון שעיקר דינה בזיבורית אמרי' אי שתקת לענין שתגבה מזיבורית ולא מציא אמרה לכי תהדר. ויל"ב ע"פ הנ"ל דכיון שכשהקרקעות היו אצל המוכר היה לו זכות להגבותה מזיבורית, ממילא גם עתה נשארה זכות זו משום דקם דינא כיון שאפשר להחזיר את המצב הקודם. אמנם לענין נזקין אי"ז שייך, שהרי ע"י האי שתקת בא לגבות מבינונית, והרי דינו היה מעידית ולא שייך בזה קם דינא. וצ"ל דלענין נזקין ענינו רק משום איום, וכשם שכ' רש"י ותוס' דמבע"ח לא פריך משום דמצי למימר לכי תהדר, והיינו דהוא משום איום^ט [ונמצא לפי"ז דב'אי שתקת' יש ב' ענינים].

יג. נג.

בפלוגתת ר' נתן וחכמים אי כי ליכא לאשתלומי מהאי משתלם מהאי

מבואר בגמ' דשור שדחף חברו לבור, לחכמים בעל השור חייב ובעל הבור פטור, ולר' נתן במועד - בעל השור

להחזיר המצב לקדמותו שע"ז נחשב כקיים בכח, משא"כ כשא"א להחזירו הרי הוא בטל, ולכן צריך להגיע לטעמא דאי שתקת'. [וכן ית' גם במס' הסוגיא (לח.)], אלא דבס"ד נקטה הגמ' שם שבחד גבא א"צ שיהא משמעות לדין האתמולי, ובמס' חזרה בה דגם בכה"ג צריך שיהא משמעות מעשית].
עה. אך צ"ע דהרא"ש דגם בנזקין ובע"ח יכול להגבותן מזיבורית מה"ט, ובזה לא שייך קם דינא, ועכ"פ כן יל"ב בדעת תוס' וכדלהלן.

עו. ומה שבסוגיא בכתובות (הנ"ל) בחד דאתי מכח חד לא שייך לאיים שימכור לד', ביארו תוס' שם דאיום מהני רק לגרע דינו לזיבורית שאים כ"כ הפסד, משא"כ כשמפסידו לגמרי לא שייך לאיים. ויל"ב בזה ע"פ החזו"א שהו' למעלה שגם באיום יש גדר הלכתי, וזה ל"מ להפסידו ממונו אלא יקוב הדין את ההור.
עז. דהנה מבואר בסוגיא שר"ג ורבנן נחלקו גם בנפל לפניו מקום הכרייה דלר"ג בעל הבור חייב ולרבנן פטור, ורש"י פי' בלש"א דדוקא כשהכורה הוא זר בעל הבור פטור לחכמים, משום דהוי גרמא בעלמא, אך אם הכורה היה בעל הבור חייב גם לחכמים. ולכא' צ"ב דממנ"פ יפטר, דהכרייה היא גרמא, והבור לא עשה את עיקר ההיזק. ומהחזו"א (סי' ב סוסק"ו וע"ש) נראה הביאור בזה דלעולם גם מעשה של גרמא מתייחס לאדם, ומה"ט יש איסור ממוני להזיק גם בגרמא, אלא דאינו אלים כדי לחייבו בתשלומין, ולכן אין מעשה שהוא עצמו עושה מהני להפקיע את אחריותו הראויה לו מצד בעלותו על הבור.

עה. ועי' לעיל (ו.) שנת' ע"פ סברא זו לבאר בדברי התוס' שאדם הדוחף בכוונה אל הבור דבעל הבור פטור אפי' לר' נתן, דבכה"ג יותר ראוי להטיל אחריות כל הנזק על האדם, וממילא זה פוטר את בעל הבור.
עט. ולפי"ז מה שהגמ' דנה אי לר"ג האי כולא הזיקא עבד או פלגא הזיקא עבד, אי"ז נידון על יחוס התוצאה

לבעלים הפסד מועט כשחרוריתא דאשייתא חשיב שנהנה מממון הבעלים וממילא חייב על הכל].

ג. ובאופ"א נראה לבאר דכשדר בחצר נחשב שיצר מהחצר הנאה זו, והוי כעין יורד לשדה חבריו שבעצם יש ליורד סיבת קנין יצירה בכל השבח, כיון שבלעדיו הקרקע לא היתה מוציאה פירות [ומה"ט כשיורד לשדה הפקר כל השבח הוי שלו]^{פג}, אלא שכשיורד שלא ברשות יש לבעלים טענה ד'לאו כל כמינך' להשתמש בקרקע שלי, ומה"ט הבעלים זוכה בהכל, כיון שיש לו ג"כ סיבת קנין בכל השבח משום שהכח היצירה שבקרקע הוי שלו. ומה שצריך לשלם ליורד דמי היצירה, אין ענינו מדין 'נהנה', אלא הוא תשלום על השותפות שיש ליורד בשבח מחמת הקנין יצירה^{פז}, והיינו דכלפי ערך זה שגם הבעלים היה צריך להוציא כדי להשביח לא שייכת טענת 'לאו כל כמינך', וממילא כלפי חלק זה יש ליורד שותפות ביצירה. ובסוגיין הנידון הוא האם גם כשהבעלים לא חסר שייכת טענת 'לאו כל כמינך', או דכיון שהבעלים לא מפסיד כלל ממה שנהנה בחצר לית ליה טענת 'לאו כל כמינך' וממילא הדר

ור' נתן חידש דכי ליכא לאשתלומי מהאי משתלם מהאי, והיינו דכיון שבעקרון יש סיבת חיוב לתרווייהו אלא דהאחריות של חבריו פוטרנו, א"כ כשא' מהן הוא לא בר חיובא - כגון בתם, ממילא נשאר על בעל הבור החיוב, דס"ל שהפטור מהאחריות הוא רק כלפי התשלומין, אך חכמים שפטרו את בעל הבור בע"כ דלא ס"ל הכי, והיינו משום דס"ל שהפטור בשורש האחריות הוא בשורש האחריות שכ"א אחראי רק על חצי.

ב.

בסוגיית זה נהנה וזה לא חסר

הגמ' דנה בדין 'זה נהנה וזה לא חסר' האם חייב או פטור, וצ"ב מהו שורש הנידון.

א. יש שביארו^פ דהטעם לפוטרו הוא משום דכופין על מידת סדום^{פא}.

ב. עויל"ב^{פב} שהנידון הוא האם כשנהנה מחפץ חבריו שאין לבעלים הנאה ממנו חשיב שנהנה מממון הבעלים וא"כ חייב, או רק מהחפץ וע"ז אין חיוב [וכשיש

של המעשה, אלא זה ודאי שהמעשה מתייחס לשניהם, והנידון הוא כלפי החיוב האחריות אם יש אחריות שלימה על כ"א מהם, או שאחריותו של כ"א מפקיעה מאחריות חבריו, ועי"ז האחריות של כל הנזק מוטלת על כל א' חציה.

פ. אה. עי' פנ"י ואבה"א (וע"ע שו"ת הרא"ש כלל צז אות ב).

פא. אך ילה"ק ע"ז מהמבואר בסוגיא שהנידון הוא גם בהקדש, והרי הקדש לאו מצווה על מידת סדום (א.ה. וכה"ק הגר"ש סי' יט אות ג). [ושמא י"ל דאין הכוונה לעיקר הדין דכופין על מידת סדום, אלא הוא סברא משפטית -] וכפי שיתבאר להלן - דבכה"ג ליכא טענת 'לאו כל כמינך', וממילא ההנאה שייכת לון.

פב. אה. וכן נראה מהגר"ש (שם).

פג. וכמש"כ הגר"ח (פכ"א ממלו"ל) ע"פ הירושלמי (מעשרות פ"א). וכן מבואר בהא דאומן בשבח כלי נויש אומדנא מצד בעל הבגד שמוותר על זכותו. וכע"ז קיי"ל בכתובות (צג:). דשותפין בשור העומד לחרישה שיש לא' שלישי ולב' שני שלישי הרי הם חולקים בשווה, והיינו דכיון שבלעדי החלק של כל א' מהן השור אינו יכול לעבוד, ממילא יש לכל א' זכות בכל היצירה, וממילא חולקין בשווה.

פד. כן ביאר הגר"א קוטלר זצ"ל.

זוכה בהנאה שיצר מהחצר^פ ונהיכא דיש הדרא טענת 'לאו כל כמינך', וממילא כל לבעלים הפסד מועט כשחורריתא דאשייתא היצירה שייכת לבעלים].



חמשים ושש - מי יודע?

לרגל גליון ה-נ"ו של הקובץ 'מגורה בדרום'!

- בשנת חמשים ושש שנים לחיי למך מת אדם הראשון (ספר הישר פר' בראשית ד"ה ואלה תולדות חנוך, וכ"כ הרבינו בחיי בראשית ה,ל והמבי"ט בס' בית אלהים שער היסודות פ"י ד"ה והדמיון ע"ש החשבון).
- נח נולד נ"ו שנה אחר תשלום אלף הראשון [שהיה בן ת"ר בשנת המבול שהיה באלף ותרנ"ו שנים] (בית אלהים שם פמ"ז ד"ה והנך רואה).
- בשנת חמשים ושש שנים לחיי יעקב, באו אנשים מחרן ויגידו לרבקה על אודות לבן בן בתואל אחיה, כי אשת לבן היתה עקרה בימים ההם ולא ילדה, וגם כל אמהותיו לא
- ילדו לו, ויזכור ה' את עדינה אשת לבן אחרי כן ותהר ותלד שתי בנות תאומות, ויקרא לבן שמות בנותיו את שם הבכירה לאה ושם הקטנה רחל, ויבואו האנשים ההם ויגידו לרבקה את הדברים האלה, ותשמח רבקה מאד כי פקד ה' את אחיה ויהיו לו בנים (ספר הישר פר' תולדות ד"ה ויהי בימים ההם בשנת).
- יוסף היה בן נ"ו כשמת יעקב^פ.
- עמרם מת לכה"פ חמשים ושש שנה קודם יציאת מצרים^פ (רשב"ם ורשב"א ב"ב קכא:).

פח. והנה לקמן (צו:) מבו' שבגזל שור מחבירו וחרש בו הרי הם חולקים בשבח, והיינו שהם שותפים ביצירה, ובכה"ג לא שייך שיאמר לבעל השור 'לאו כל כמינך', כיון שהוא עצמו עושה את החרישה ובעל השור לא פוגע בזכויותיו, [ולכן לא דמי ליורד שלא ברשות שכל השבח של בעל הקרקע]. והא דבדר בחצר חבירו אינם חולקים, צ"ל דשאני הכא שלגבי בעל החצר אין הפסד כלל אלא רק מניעת ריוח, ובכה"ג ההכרעה מצד הל' שותפות שההנאה שייכת להדר בחצר.

פו. המשך חכמה (ויחי מז, לא) עומד עמש"כ רש"י שיעקב השתחוה לפני יוסף על שנשבה לבין הגויים והרי הוא עומד בצדקו, דמנין לו שיוסף ימשיך ויתמיד לעמוד בצדקו ולא יחטא. אלא שבאותה שנה היה יוסף בן חמשים ושש שנה, שהרי היה בן שלשים שנה בעומדו לפני פרעה, שבע שנות שובע ושתי שנות רעב עברו עד שירד יעקב למצרים, ונמצא שהיה בן שלשים ותשע כאשר בא יעקב למצרים, ובמצרים חי יעקב שבע עשרה שנה, ואם כן נמצא שכשמת יעקב היה יוסף בן חמשים ושש, והרי מנין שנותיו של יוסף היה מאה ועשר (שם נ, כו), וא"כ נמצא שכשמת יעקב עבר יוסף את מחצית ימי חייו שהם חמשים וחמש, והרי אמרו חז"ל (יומא לח:): כיון שעברו רוב שנותיו של אדם ולא חטא שוב לא יחטא.

פז. הרשב"א מבאר: שהרי אמרו (ב"ב שם) דעמרם ראה את יעקב, והרי עמדו במצרים מאתים ועשר שנה משירד שם יעקב כמנין רדו, צא מהם שבע עשרה שנה שהיה יעקב בארץ מצרים, נשאר קצ"ג שנה, וימי שני

- יהושע בן נון היה בן חמשים ושש שנה כשימש את משה [בתחילת המ' שנה במדבר] (אבן עזרא שמות לג, יא)^{פח}.
- רבי יהודה בן בבא ישב בתענית חמשים ושש שנים (סדר הדורות, תנאים ואמוראים, אות י' -ר' יהודה בן בבא, בשם ספר יוחסין).
- במעשה דבת שבע היה דוד כבן נ"ופט.
- אנשי נטופה חמשים וששה (עזרא ב, כב).
- אנטיוכוס מלך נ"ו שנה (סדר הדורות ח"א ג"א תשנ"ז).
- ר' יהושע בן קרחה במיתת ר' עקיבא היה בן נ"ו שנה [כי נולד ר' יהושע בן קרחה כשהיה ר' עקיבא בן ס"ד, ומן ס"ד עד ק"כ הוא נ"ו שנה], וא"כ רבי שנולד ביום שמת ר' עקיבא היה אז ר' יהושע בן קרחה בן נ"ו שנה (סדר הדורות, תנאים ואמוראים אות י' -ר' יהושע בן קרחה).
- מן "מה אנו" עד "כי הכל הבל" נ"ו תיבות, וכן מן "אמרתי אני בלבי את הצדיק" עד "הכל הבל" (קהלת ג, יז-יט) נ"ו תיבות (סידור הרוקח סי' ח).
- נ"ו פעמים בשנה מזכירים יציאת מצרים בקידוש היום על היינץ^ז (סידור הרוקח סי' לה).
- דע כי צריך שתכוין שה' פעמים נרמזו אותיות נ"ו בפ' הזה [פרק "ויהי נעם"],

עמרם אשר חי שבע ושלשים ומאת שנה, ואף לכשתמצא לומר שלא נולד עמרם עד תשלום שני יעקב, נמצא שמת קודם יציאת מצרים חמשים ושש שנה.

פח. שהרי יהושע חי מאה ועשר שנים (יהושע כד, כט), הורד ארבע עשרה שנה שכבשו וחילקו את הארץ (זבחים קיח:). הרי צ"ו, הורד עוד מ' הרי נ"ו. אמנם בסדר עולם (פי"ב) מבואר שהנהיג יהושע את ישראל עשרים ושמונה שנים, ולפי זה חי יהושע בארץ ישראל ארבע עשרה שנה נוספים מלבד הארבע עשרה שנה שכבש וחלק, ואם כן בחטא העגל היה בן ארבעים ושנים, ובכניסתו לארץ היה בן שמונים ושנים, ועוד כ"ח שנה שפרנס את ישראל, הרי מאה ועשר שנים. וכן כ' בס' 'למכסה עתיק' (להגר"ח קניבסקי זצ"ל, פר' כי תשא ובספר יהושע) אמנם בעל סדר הדורות הביא בשם הרשב"ץ שיהושע שפט את ישראל רק י"ד שנה אחר מיתת משה, וכתב שלפי"ז צריך לומר שיהושע בן נון היה בחטא העגל בן חמשים ושש שנה וכשיטת האב"ע ע"ש.

האבן עזרא העיר איך קראתו התורה 'ומשרתו יהושע בן נון נער' כשהוא בן נ"ו. והרמב"ן תירץ דכן הוא דרך לשון הקודש שיקרא כל משרת 'נער', כי בעל השררה הנכבד הוא ה'איש', והמשרת לו יקרא 'נער', ע"ש שהביא לזה כמה ראיות.

ויש שביארו ע"פ מש"כ רש"י (בראשית לו, ב) על הפסוק "והוא נער את בני בלהה" וז"ל עושה מעשה נערות, וא"כ אפשר דה"ה הכא שהיתה התמדתו כנער שגם בהיותו בן חמשים ושש היה עדיין במלוא מרץ נעוריו לשים לילות כימים כנער אשר לא ימיש מתוך האהל.

פט. שהרי שלמה מלך כשהיה בן י"ב (ראה סדר הדורות כ"א תתפ"ד), א"כ דוד היה בן נ"ח כשנולד, שהרי דוד נפטר כשהיה בן ע', ואם נוריד שנתיים לב' עיבורים - הילד ושלמה, הרי שהיה דוד בן נ"ו.

צ. הרוקח מבאר שמה שאומרים "ותעש לך שם כהיום הזה" היינו שחייבים להזכיר יציאת מצרים בשבתות וביו"ט בקידוש. וכ' ע"ז: כיום, פעמים 'יום' נ"ו, פעמים 'כהיום': נ' קידושין לג' שבתות, ופסח ב' ימים, ועצרת א', וראש השנה א', וסוכות ב' ימים, הרי נ"ו, זהו "ותעש לך שם כיום הזה", ולא יום הכפורים וראש חדש ופורים וחנוכה. פעמים ס"א "כהיום": ד' לילות של חג המצות, וב' עצרת, וב' ראש השנה, וב' סוכות, וב' עצרת שמיני, הרי שבת אחת לכל הפחות ונ' שבתות, הרי ס"א, לכך אמר "כהיום הזה", על היין בלבד בלילה, כי בלילה שותין יין ולא ביום, אברהם לא נתן יין למלאכים, ולוט בלילה נתן יין.

חמשים ושש ס"מ (אור לציון ח"ד פכ"ו ס"ו ע"ש).

• במסכת סוכה יש נ"ו דפים צב.

• מצינו לכמה מגדולי ישראל שנפטרו בגיל נ"ו, ביניהם: רבי אברהם בנימין שמואל סופר [בעל ה'כתב סופר']^{צג}, רבי יעקב חביב [בעל ה'עין יעקב'], רבי שלמה היימן [בעל 'חידושי רבי שלמה'], רבי אהרן כהן [ראש ישיבת חברון]^{צד} - זכר צדיקים וקדושים לברכה.

והם: אלקינו עלינו ידינו עלינו ידינו צא (שער הכוונות דרושי סדר שבת דרוש א ענין ויהי נועם דמוצ"ש).

• והנה צריך שתדע כי בכל מקום שנמצא בתורה ב' אותיות נ"ו בסופי תיבות כגון אלקינו אבותינו וכיוצא בזה כולם הם בחינת דין וגבורה (שער הכוונות, ר"ה ביאור ענין הכריעות, ע"ש בארוכה).

• י"א שבשעת הדחק יש להקל בסוכה שיש באורכה ורחבה רק חמשים ושש ס"מ על



צא. וה' פעמים נ"ו הם בגימטריא מנצפ"ך, שהם סוד חמשה גבורות שבעשיה שהיא בחינת נוקבא, ותכוין למתקם על ידי האור הנמשך מן הבינה הנקראת נועם כנזכר, ובברכת אבות דר"ה בתיבות אלקינו ואלקי אבותינו כו' נתבאר ענין זה היטב (ראה קטע הבא).

צב. אמנם באמת יש רק נ"ה דפים, כי החישוב הוא רק מדף ב'.

צג. בס' אוצר הידיעות השלם (ח"א עמ' שנו) מובא מעשה, שכשהכתב סופר היה בן שש נחלה מאד עד שהגיע לשערי מוות והרבו בתפילות ובפדיונות, ואף הוסיפו את השם 'אברהם', ובאו אנשי החברה קדישא לעסוק במלאכתן והשכיבוהו על הארץ והדליקו נרות מסביב לראשו ודברו הרופאים אל החתם סופר לאמר ידענו כי איש אלוקים קדוש אתה, אנחנו מצידינו אפסה תקוה קום קרא אל אלוהיך, ויחל משה את פני ה' אלהיו בתפילה ובתחנונים, ולפתע צעק הנער "שמע ישראל", ומצבו היה הולך ומשתפר, ואנשי החברה קדישא כיבו את הנרות והלכו לביתם, והעידו תלמידי החתם סופר ששמעו מפורש יוצא מפיו שפעל עבור בנו יובל שנים, ואכן שני חיי הכתב סופר היו חמשים ושש שנים.

צד. ראה בספר 'הכהן הגדול מאחיר' (עמ' 469).

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס 'גם אני אודך' ושא"ס

אם צריך להפסיק באמצע שמונה עשרה בשמיעת אזעקה והמסתעף עוד שו"ת בעניני מלחמה

ובקובץ שיעורים פסחים אות ל"ב כתב לתרץ כיון שברוב הפעמים אין הנחש מזיק, א"כ שעומד בתפילה יש לסמוך דשלוחי מצוה אינם ניזוקין וכמב' בפסחים ח', ולהכי רשאי להמשיך בתפלתו, ואילו עקרב שיותר מצוי שיזיק הוא כשכח היזקא ולא אמרי' שיסמוך על שלוחי מצוה אינם ניזוקין יעו"ש, ועיקר ד"ז דבנחש לא יפסיק בתפלתו כיון שעומד בתפילה הוא כשליח מצוה דלא יזק, כתב גם בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ק ח"א ס"ו, ובשו"ת חלק לוי אור"ח ס' נ"א, ובשו"ת שם אריה יו"ד ס' כ"ז עיי"ש, ובס' נחל שלמה פ"ו מתפילה ה"ט, ובס' פלגי מים ברכות ל"ג אות ט"ו.

ואשר עפ"ז י"ל בשומע אזעקה באמצע שמו"ע, אף שהיו ספק פיקו"נ, מ"מ בזמנינו אין מצוי ליפגע כשיש מערכת ירוט המפילה את הטיל להרוב, וודאי שלא נפגעים, א"כ הוא כמו נחש כרוך על עקבו שלא יפסיק, והרמב"ם פירש משום שברוב הפעמים אין הנחש נושך, וכ"כ הביהו"ל ס' ק"ד עיי"ש, וא"כ ה"ה י"ל בשמיעת אזעקה אין להפסיק באמצע שמו"ע, דיש לסמוך על שלוחי מצוה אינם ניזוקין וכמש"כ הקו"ש, דמה"ט בנחש לא יפסיק אף שלא אזלינן בפיקו"נ אחר הרב, ומצאתי כן בס' ויקהל משה להגרמ"ש קליין עה"ת במדבר דברים ח"ג עמ' תכ"ג עיי"ש, וכ"כ הג"ר אליהו מאדר בקובץ ויען שמואל חכ"ב עמ' תל"ו

הסתפקתי ב"ה חקירות חדשות ונפלאות בעניני מלחמה כשיש אזעקות, וידידי הגאון הנפלא רבי מתתיהו גבאי שליט"א בעל ה"בית מתתיהו", כתב לי תשובה נפלאה בענין זה, והנה דבריו היקרים:

אורך ימים ושנות חיים למע"כ הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ בעל גם אני אודך, והרה"ג רבי מרדכי ציון מח"ס רבים, ארשום הוספות על הספר הנפלא "הלכות אזעקה" שהוצאתם יחד לאור.

א

בברכות ל' ע"ב תנן ואפי' נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, ובגמ' ל"ג ע"א שם, אמר רב ששת לא שני אלא נחש אבל עקרב פוסק, ופרש"י לפי שהעקרב מסוכן לעקוץ יותר משנחש מוכן לישוך יעו"ש, וכ"פ בשו"ע אור"ח ס' ק"ד ס"ג עיי"ש, והרמב"ם בפיה"מ ברכות פ"ה מ"א כתב שהנחש ברוב הפעמים אינו נושך, ולכך לא יפסיק בתפלתו עיי"ש, והקשה הרש"ש ברכות ל"ג, הא קיי"ל ביומא פ"ד ע"ב דאין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב עיי"ש, ומש"כ לתרץ בס' גפי אש ח"ה כתבי אש ס"ו, ובס' נימוקי אור"ח ס' ק"ד, ובס' והיה ברכה ברכות פ"ה מ"א, ובס' משנת רבי נתן רפ"ה דברכות, ובגיליון מהרא"י ברכות פ"ה מ"א עיי"ש, ובס' מאור ישראל ברכות ל"ג, ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ד ס' ט"ז פ"ז עיי"ש, ובשו"ת שאגת יוסף ס' כ"ט.

עיי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת מחקרי ארץ [כהן] ח"ג ס"ד עיי"ש.

וראיתי בס' עינים למשפט קידושין ל"ט ע"א, דכתב בדעת הרמב"ם דהשמיט בפ"א מרוצח הך דינא דשלוחי מצוה אינן ניוזקין, דכתב דאסור לעמוד במקום סכנה, ומשמע אף במקום מצוה, וכתב דס"ל להרמב"ם דהך דינא דשלוחי מצוה אינם ניוזקין אי"ז אלא רשות, ומצד הדין יכול ליפטר מחמת שהוי סכנה אף במקום מצוה במקום חשש של היזק עיי"ש, ועפ"ז יהא נפיק בשומע אזעקה באמצע שמו"ע אם רוצה יכול להפסיק באמצע תפילתו ולא לסמוך על שלוחי מצוה אינם ניוזקין, ואכן בס' הליכות שלמה תפילה פ"ח ס"ה דהשומע אזעקה באמצע רשאי להפסיק באמצע שמו"ע עיי"ש, ובשו"ת מרכבות ארגמן ח"ב סו"ס ד' פשיט"ל דהשומע אזעקה באמצע שמו"ע חייב להפסיק עיי"ש, וכן בשו"ת דברי דוד יוסף לבן דודי הג"ר דביר אולאי ח"א ס' כ"ב עיי"ש, וכן א"ל הג"ר גדעון בן משה בעל יורו משפטיך בפשיטות שיש להפסיק באמצע שמו"ע, ואולם עינינו הרואות דאין מפסיקים באמצע שמו"ע בשמיעת אזעקה, ואף באמצע התפילה כשאין אוחזים בשמו"ע אין מפסיקים, ועמש"כ בזה בשו"ת פלאות עדותיך ח"ב ס"כ, ובספר גם אני אודך תשובות מבעל משנת אהרן, על עניני מלחמה, סימן מ"ט, ובספר הלכות אזעקה עמוד נ', והביא מהגר"נ שיינין רבה של אשדוד דאין להפסיק אף בעיר אשדוד, שיש מערכת כיפת ברזל והוי כמו נחש כרוך בעקבו דאין מפסיק עיי"ש, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ב דדון, חלק א' סימן ע"ב, ובקובץ בקנה אחד ח"ד ס' י"ב עיי"ש, ובס' אשי ישראל פל"ב ס"ב עיי"ש.

והנה הרמב"ם פ"ו מתפילה ה"ט: וכן אם ראה נחשים ועקרבים באים כנגדו, אם הגיעו אליו והיה דרכן באותן המקומות שהן ממתין פוסק ובורח, ואם לא היה דרכו להמתין אינו פוסק עיי"ש, ומ"ט אין פוסק בתפילתו הא אין הולכין בפיקו"נ אחר הרוב, ואולי הנחש יזיקו, ולמש"כ הקו"ש זהו משום דסמכין דשלוחי מצוה אינן ניוזקין, ואולם הרמב"ם דלא הזכיר הך דינא דשלוחי מצוה אינם ניוזקין, וכתב דאסור לעמוד במקום סכנה ואף במקום מצוה, וא"כ בנחש מ"ט אין פוסק וכתב הרמב"ם בפיה"מ דברוב הפעמים אין הנחש נושך, והא אין הולכין בפיקו"נ אחר הרוב, כתב בשו"ת חת"ס יו"ד ס' רמ"ה, זהו כשהמיעוט נמצא לפנינו אבל אם המיעוט אין נמצא לפנינו, אין לחוש למיעוט ואזלינן בתר רובא, ולהכי בנחש שאין מיעוט הנחשים הנושכים נמצאים לפנינו אזלינן בתר רובא, ולהכי ממשיך בתפילתו עיי"ש.

ואולם בס' עינים למשפט ברכות ל"ג שם כתב לתרץ, הא דאין מפסיק בתפילתו כשנחש כרוך על עקבו אף דאין הולכין בפיקו"נ אחר הרוב, משום דלהפסיק באמצע תפילתו הוי כעין חילול השם שאינו נדחה בספק פיקו"נ, ורק בעקרב שהוי ודאי פיקו"נ אין ההפסק נחשב לחילול השם, כיון שמפסיק לצורך הצלת נפשו בוודאות עיי"ש, וכיו"ב כתב בס' תבואת שור יו"ד ס' י"ג סק"ב, דלהפסיק באמצע התפילה איסורו חמור טובא ורק בברי היזקא מותר להפסיק בתפילתו, ולהכי בנחש כרוך על עקבו לא יפסיק אף שיש בזה חשש סכנה, ואע"ג דתפילה דרבנן מ"מ כשעומד לפני ה' לאו אורח ארעא לאפסוקי, וכתב בס' פלגי מים ברכות ל"ג אות ט"ו דחזינן מהתבוס"ש

הג"ר חיים לייב אייזנשטיין שמות עמ' כ"ב,
ויעו"ש עוד בכמה אנפי.

ואמנם יש לדון דל"ש שלוחי מצוה אינם
ניזוקין כשעומד בתפילה אם נימא
דתפילה הוי מדרבנן וכדעת הרמב"ן, ובס'
דעת תורה או"ח ס' תנ"ה כתב שמצוה דרבנן
אינה מגינה כ"כ עיי"ש, ובשו"ת מהרי"ץ
דושינסקי ח"ב סו"ס כ"ג, די"ל דשלוחי
מצוה אינן ניזוקין הוי במצוה מה"ת ולא
במ"ע מדרבנן עיי"ש, ובבית מתתיהו ח"ד
ס"א או"ב כתבנו עפ"י לתרץ משה"ק בשו"ת
דברי מלכאל ח"ב ס' נ"ג סוף אות ו' בהמב'ו
בברכות ג' ע"א, מפני שלשה דברים אין
נכנסין לחורבה, מפני חשד ומפני המפולת
ומפני המזיקין, ומ"ט לא נימא שומר מצוה
לא ידע דבר רע, וכתבנו די"ל להך סוגיא
דתפילה מדרבנן כדעת הרמב"ן, ובהכי ל"ש
שומר מצוה ורק במצוה מה"ת, וגם למש"כ
הגר"ח הלוי זצ"ל בהל' תפילה, דאף
להרמב"ן דתפילה מדרבנן כ"ז חיובה, אולם
ענינה וקיומה לכו"ע הוי מה"ת עיי"ש, וא"כ
נפיק דכשמתפלל מקיים מ"ע קיומית
דתפילה, וא"כ מ"ט לא נימא שלוחי מצוה
אינם ניזוקין בתפילה, אכן אם נימא שרק
במ"ע שבחובה אמרי' שלוחי מצוה אינם
ניזוקין ולא במ"ע קיומית, מיושב מה
דתפילה לא אמרי' שלוחי מצוה אינם
ניזוקין, וא"כ עפ"י יהא נפק"מ בשמיעת
אזעקה באמצע שמו"ע, ועמש"כ בס' נחל
שלמה פ"ו מתפילה ה"ט, ושו"מ בס' שלמה
משנתו ברכות ל"ג שם דכתב אף דתפילה
דרבנן אמרי' שלוחי מצוה אינם ניזוקין,
ולהכי אין מפסיק בנחש עיי"ש.

ולכאז' עפ"י י"ל בעומד בקידוש ומקדש
ונשמעה אזעקה, י"ל דשלוחי מצוה
אינם ניזוקין וסמכין דלא ינוק, ואף שאין
הולכין בפיקו"נ אחר הרוב, במקום מצוה

דלהפסיק בתפילה בספק סכנה אינו נדחה
משום פיקו"נ, ובשו"ת דברי יציב ח"א או"ח
ס' ס"א או"ג בטעם שאין מפסיק לנחש,
דתפילה מקבל עול מלכות שמים ואם
יפסיק הוי כמבוזה המלך עיי"ש.

ובס' שמירת שבת כהלכתה פכ"ה הערה ט"ו
העיר הגרש"ז זצ"ל ע"ד הקו"ש בטעם
שאין מפסיק כשנחש כרוך על עקבו דשלוחי
מצוה אינם ניזוקין, אף שאין הולכים בפיקו"נ
אחר הרוב, דהוי כלא שכיח הזיקא, והעיר
הגרש"ז דמכיון שיותר להרוג אותם בשבת
אף כשאינם רודפים אחריו, מסתבר דאין
לסמוך בזה דשלוחי מצוה אין ניזוקין, וכתב
לתרץ הא דאין מפסיק כשנחש כרוך על עקבו
דכיון שרואה שאין הנחש כועס הרי הוא
מובטח שלא יזיקנו עיי"ש, ובשו"ת שביבי
אש להגרש"א שטון ח"ב או"ח ס' צ"ז העיר
ע"ד דהדברים תמוהים לסמוך בספק פיקו"נ
על סברות כאלו דהנחש אינו כועס, ומי יודע
מתי יתחיל לכעוס, ואיך ניתן לדעת שכעת
בוודאי אינו כועס, ובפרט במקום דשכיחי
ילדים ותינוקות רכים, ויעו"ש אם מותר
לחלל שבת כשיש נחש עיי"ש, ובס' פלגי
מים ברכות ל"ג אות י"ד עיי"ש, ואולם
כסברת הגרש"ז זצ"ל מצאתי בס' יש סדר
למשנה להגר"י פיק רפ"ה דברכות בטעם
שאין מפסיק לנחש, שרואה דאין הנחש בא
בכעס עיי"ש.

והנה המהרי"ל דיסקין עה"ת שמות ד' ג'
עה"פ "ויהי לנחש וינס משה מפניו",
והאין משה נס מהנחש כשעומד לפני
הקב"ה, והא אפי' נחש כרוך על עקבו לא
יפסיק בתפילתו עיי"ש, ועפ"י הגרש"ז י"ל
דהא דבנחש לא יפסיק בתפילתו, זהו רק
כשרואה עליו כשאין הוא כועס, ואילו משה
רבינו ראה שהנחש כעוס ולהכי נס מפניו,
וכ"כ לתרץ בס' פנינים מבי מדרשא לדידי

רע, בברכת אילנות ל"ש לסמוך על שלוחי מצוה אינם ניזוקין, דא"ז אלא במצוה שבחובה, ועיין מה שכתב בספר גם אני אודך תשובות הג"ר אליהו כהן, בשמיעת אזעקה בברכת האילנות עיין שם, ובשו"ת ריח הבושם [ירחי] ח"א ס' י"ב אם אמרי' שומר מצוה לא ידע דבר רע בברכת האילנות עיי"ש, וכן י"ל נפק"מ במטביל כלים ונשמעה אזעקה, אם י"ל שומר מצוה לא ידע דבר רע כיון שעוסק במצות טבילת כלים, וה"ז תליא אם במצות רשות אמרי' שומר מצוה, ועמש"כ בזה על טבילת כלים בבית מתתיהו ח"ד ס"א שם.

ואולם בס' כאל תערוג הלכה עמ' קנ"ה בשם מרן הגראי"ל שטיינמן זצ"ל, כשיש אזעקה באמצע שמו"ע אם יפסיק עפי"ד הקו"ש הנ"ל דבנחש אין מפסיק דשלוחי מצוה אינם ניזוקין, א"כ ה"ה בשמיעת אזעקה הוי כלא שכיח היזקא, וחילק בזה שדווקא ספק אם בכלל מזיק ולכן נחשב לא שכיחא היזקא, אבל כל טיל וטיל שנורה הוא סיבת מזיק והרס וודאי יש בו פיקו"נ, ורק שכל פעם הוא נס מחדש שלא פוגע ומזיק, ובהכי י"ל דל"ש שלוחי מצוה אינן ניזוקין עיי"ש, ובס' בנין אבי עמ' מ"ח עיי"ש.

ובס' ארחות רבינו הנדמ"ח ח"ה עמ' קי"ג על בעל הקהילות יעקב זיע"א שהתפלל בביהכנ"ס ואמרו לו שיש אזעקה, ואמר שיתפללו טוב ולא יקרה שום דבר וא"צ לילך למקלט עיי"ש, ולכאור' סמך על שלוחי מצוה אינם ניזוקין, דמבוקם רוב הולכין אחר הרוב, אף בסכנה במקום מצוה, וכ"כ הגר"י זילברשטיין בס' נס להתנוסס ס"מ עיי"ש, ובספר גם אני אודך תשובות מבעל משנת אהרן על עניני מלחמה, סימן מ"ט, עיין שם, ואמנם י"ל שסמך על הבטחת

אמרי' דלא ינזק, וא"כ כיון שעוסק במצות קידוש א"צ להפסיק, ועמש"כ בענין אזעקה בשעת קידוש בשו"ת ודרשת וחקרת ח"ה יו"ד ס' ס"ב או"ד, ובשו"ת דבריך יאיר ח"א ס' י"ג, ובספר גם אני אודך תשובות מבעל משנת אהרן על עניני מלחמה, אות ק"ד, ובספר הלכות אזעקה עמוד צ"ט.

ונפק"מ י"ל באשה השומעת שופר בר"ה ונשמעה אזעקה אם תפסיק לשמוע, דבאיש י"ל שא"צ להפסיק כיון שחייב בשמיעת שופר, א"כ י"ל שומר מצוה לא ידע דבר רע וימשיך בשמיעת שופר, ואילו אשה דאין חייבת בשופר שהוי מ"ע שהז"ג, ורק יש לה קיום מצוה כאינה מצווה ועושה, א"כ ה"ז תליא אם במ"ע קיומית אמרי' שומר מצוה לא ידע דבר רע, ואמנם י"ל למש"כ בס' קהילות יעקב סוכה ס"ב, דלאשה במ"ע שהז"ג גם קיום מצוה אין לה, ומקבלת שכר על המעשה מצוה עיי"ש, א"כ ל"ש באשה במ"ע שהז"ג שומר מצוה לא ידע דבר רע, דאין לה אף קיום מצוה, ועמש"כ בזה בארוכה בבית מתתיהו ח"ד ס"א אות ו' אם באשה במ"ע שהז"ג אמרי' שלוחי מצוה אינם ניזוקין עיי"ש.

וכמו"כ י"ל נפק"מ בעומד לברך ברכת האילנות אחר שראה האילנות, ונשמעה אזעקה אם יברך, להסוברים דראיה ראשונה מעכבת ומברך רק בראיה ראשונה, עי' בארוכה בס' מעשה חמד הנדמ"ח ליד"נ הג"ר אליהו כהן ח"ה פ"ה שהביא השיטות הסוברים כן, וא"כ אם לא יברך יפסיד הברכה, אכן י"ל דשפיר יברך דשומר מצוה לא ידע דבר רע, אכן ה"ז תליא אם אמרי' שומר מצוה לא ידע דבר רע במ"ע דרשות, דברכת אילנות אי"ז ברכה שבחובה ורק הרוואה אילנות מברך, וא"כ אם נימא שבמ"ע קיומית לא אמרי' שומר מצוה לא ידע דבר

במ"ע קיומית י"ל שלוחי מצוה אינן ניוזקין יעו"ש, וא"כ י"ל אם נימא דבמ"ע קיומית לא אמרי' שלוחי מצוה אינן ניוזקין, ישראל השומע בר"כ אינו מקיים אלא קיום מצוה, וכמ"ש בשו"ת דבר אברהם ח"א ס' ל"א עיי"ש, ומה שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח"ב ס' ל"א עיי"ש.

וא"כ י"ל דבקיום מצוה ל"ש שלוחי מצוה אינם ניוזקין, ויהא צריך להפסיק לשמוע ברכת כהנים כששומע אזעקה, ועיין מה שכתבו תשובות למח"ס גם אני אודך, באזעקה באמצע ברכת כהנים לכהנים: בשו"ת משנת יוסף חיי"ג ס' ע"ז, ובשו"ת דברי אור ח"ה ס' י"ד, ובשו"ת בירורי חיים ח"ה ס' מ"ד, ובשו"ת דבר חברון ח"ב אור"ח ס' ע"ז, ובספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ר שעיו, חלק א' סימן מ"ב, וכן בספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ר שעיו, חלק ב' סימן ט"ז, ובשו"ת תשובות ישראל ח"ה עמ' שע"ג, ובספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ר אבני דרך ח"ט ס' י"ז, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ב דדון חלק א' סימן קט"ו, ובשו"ת תשובות מבי מדרשא ח"א ס' י"ב, ובספר הלכות אזעקה עמוד ע"ג עיין שם, וע"ע בשו"ת משנת יוסף חיי"ג ס' ע"ז בשמיעת אזעקה באמצע חזרת הש"ץ עיי"ש.

שמיעת אזעקה באמצע קריאת התורה

וייש לדון בשומע קריה"ת ובאמצע נשמעה אזעקה, אם צריך להפסיק באמצע קריה"ת ולילך למקום מוגן, ולכאו' י"ל כיון שעוסק במצוה דשמיעת קריה"ת י"ל דשלוחי מצוה אינן ניוזקין, וא"צ להפסיק באמצע קריה"ת, ואולם יש לדון בזה עפמ"כ בבית מתתיהו ח"ד ס"א אות ג', לתרץ משה"ק בס'

החזו"א שבבני ברק לא יפלו טילים, וכידוע כן ממרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל, וכן ראיתי בס' הליכות הישועות משה ח"ג עמ' קכ"ח, שלא הפסיק בתפילה בשמיעת אזעקה עיי"ש, ועמ"ש"כ על בני ברק בשמיעת אזעקה אם יפסיק, בספר הלכות אזעקה עמוד קצ"א, עיין שם, ובשו"ת מחקרי ארץ [כהן] ח"ג ס"ד.

ואולם ראיתי בס' משנת יצחק להגר"י וסרמן זצ"ל עמ' קנ"ז, שהביא מאביו זצ"ל ומדודו הג"ר דב פלק זצ"ל שהיו רבנים בפולין ובשמיעת אזעקה המשיכו בתפילתם עיי"ש, וע"כ שסמכו על שלוחי מצוה אינם ניוזקין, ובזמנם לא היה כפת ברזל המיירטת הטיל ואפ"ה לא הפסיקו בתפילה, ועמ"ש"כ בזה בשו"ת באר אליהו ח"ג אור"ח ס' י"א, ובשו"ת שאל בני ח"א עמ' קצ"ט, ובשו"ת עולת יצחק ח"ב ס' מ"ד לחלק בין מקום ששכיח ליפול טיל יפסיק עיי"ש, ובשו"ת משנת יוסף חיי"ג ס' ע"ז פשיט"ל שיש להפסיק בתפילה בשמיעת אזעקה, ואף באמצע אמירת קדיש עיי"ש.

ב. שמיעת אזעקה באמצע ברכת כהנים

וייש לדון בישראלים השומעים ברכת כהנים ונשמע אזעקה באמצע ברכת כהנים, אם צריכים לצאת באמצע בר"כ למקום מוגן אם לאו, ולמש"כ הקו"ש י"ל משום דשלוחי מצוה אינם ניוזקין, וא"כ י"ל דגם ישראל השומע בר"כ שמקיים מ"ע בשמיעת בר"כ וכדעת החרדים המובא בביהו"ל ס' קכ"ח, והארכנו בזה בבית מתתיהו ח"ב ס' ל"א עיי"ש, א"כ י"ל שומר מצוה לא ידע דבר רע, כיון שמקיים מ"ע בשמיעת בר"כ, ואמנם י"ל שה"ז תליא במה שהארכנו בבית מתתיהו ח"ד ס"א בדין שלוחי מוה אינן ניוזקין אם זהו רק במצוה שבחובה או גם

גודל סכנה של עין הרע ושכיחא מאוד היזקא, אסרו לעלות שני אחין בזאח"ז, ולא אמרי' שהמצוה תגן ותציל עיי"ש, ועי' בקובץ שיעורים כתובות ל"ט אות קל"ו, ועפ"ז י"ל בשומע אזעקה באמצע קריה"ת דאי"ז כשכיח היזקא וכן"ל, דבזמנינו שיש מערכת כיפת ברזל המיירטת הטיל ע"פ רוב, שפיר י"ל דימשיך לשמוע קריה"ת בשמיעת אזעקה, וי"ל שומר מצוה לא ידע דבר רע, ועמש"כ על אזעקה באמצע קריה"ת בשו"ת משנת יוסף חי"ג ס' ע"ז, ובס' וישמע משה ח"ג ס' שני"ב, ובס' חשוקי חמד נדרים פ"א, ובשו"ת תשובות מבי מדרשא ח"א ס' י"ב, ובספר הלכות אזעקה עמוד ע"ט, ובדברי הגר"י זילברשטיין בס' נס להתנוסס ס' ל"ט, ובשו"ת אבני דרך ח"ט ס' כ"ב עיי"ש.

ואמנם בתשו' אפרקסתא דענייא ח"ב יו"ד ס' קמ"ו הביא לתרץ, הא דשני אחין לא יעלו לקריה"ת משום עין הרע ולא אמרי' שומר מצוה לא ידע דבר רע, דכל שיש ביד האדם להציל עצמו מסכנה לא יסמוך על שומר מצוה לא ידע דבר רע, ולמה ליה להביא עצמו לסכנה עיי"ש, וכ"כ לתרץ בשו"ת חיי הלוי ח"ג ס' כ"ז או"ב עיי"ש, ועפ"ז אף השומע אזעקה באמצע קריה"ת יפסיק, דכל שיש ביד האדם להציל עצמו מסכנה לא יסמוך על שומר מצוה לא ידע רע, ואולם ה"ז נסתר ממש"כ המשנ"ב הנ"ל, דאף שבנקל יכול להמנע יש לו לסמוך שהמצוה תגן ותציל, ומקורו בט"ז או"ח ס' תנ"ה במים שלנו שא"צ לשפכם אף שיכול להשיג מים עיי"ש, ובשדי חמד מערכת חמץ ומצוה ס' י"ד אות י', ובשו"ת נשמת כל חי יו"ד ס' מ"ב עיי"ש, ואולם בס' עיקרי הד"ט יו"ד ס' י"ד או"ב, דאין לסמוך לכתחילה על שלוחי מצוה אינם ניוקים עיי"ש, וע"ע בשו"ת משנה הלכות חט"ז ס' ע"ה עמ'

בני ציון ס' קמ"א ס"ו, מ"ט לא יעלו שני אחין לקריה"ת, הא י"ל שומר מצוה לא ידע דבר רע, וכתבנו לדון אם נימא שקריה"ת אי"ז חובת יחיד על כל אחד ואחד אלא חובת ציבור, א"כ אי"ז חובה עליו לשמוע קריה"ת, ולהכי ל"ש שומר מצוה לא ידע דבר רע וזהו רק במצוה שבחובה, וכמש"כ בשו"ת תורת חסד אהע"ז ס"ה או"ג, והברכי יוסף אהע"ז ס"ט עיי"ש, ועפ"ז דל"ש בקריה"ת שומר מצוה לא ידע דבר רע ולהכי שני אחין לא יעלו לקריה"ת משום עין הרע ולא אמרי' שומר מצוה לא ידע דבר רע, שפיר י"ל דיפסיק באמצע קריה"ת למקום מוגן, ומצאתי אח"ז בס' שלחן יוסף עמ' י"ז לתרץ משה"ק יד"נ הגר"ג רבינובין מ"ט בקריה"ת לא יעלו שני אחין ובברכת כהנים עולין שני אחים ולא חיישינן לעין הרע, די"ל דשאני בר"כ דהוי חובת יחיד י"ל שומר מצוה לא ידע רע, ומשא"כ בקריה"ת דהוי חובת ציבור ל"ש שומר מצוה עיי"ש.

ואולם ראיתי בתשו' שיח יצחק [וויס] ח"ב ס' קצ"ה, שנשאל בזה במבוי בשו"ע או"ח ס' קמ"א ס"ו דאין מניחין שני אחין לעלות בזאח"ז משום עין הרע, ומ"ט לא נימא שומר מצוה לא ידע דבר רע, וכמבוי ברמ"א או"ח ס' תנ"ה ס"א דמים שלנו א"צ לשפכם מכח מת או תקופה הנופלת נוע"ש במשנ"ב ס"ק י"ח דמים שלנו אף שבנקל יכול להשיג מים אחרים, אין נכון לשפכן שנראה שמזלזל במה שאמרנו שומר מצוה לא ידע דבר רע, וא"כ מ"ש מים שלנו דאמרי' שומר מצוה לא ידע דבר רע, ומקריה"ת דשני אחין דלא יעלו ולא אמרי' שומר מצוה לא ידע דבר רע, וכתב השיח יצחק לתרץ דלא בכל דבר אמרי' שומר מצוה, דהיכא דשכיח היזקא לא אמרי' שומר מצוה, ומאחר דחז"ל השמיעו בכמה מקומות

ועסיק בתורה, והקשה הקו"ש הא כתיב "איך אלך ושמע שאול והרגני", דהיכא דשכיח היזקא לא סמכינן אהא דשלוחי מצוה אינם ניזוקין, וכתב הקו"ש אבל לימוד תורה שאני, וכדיליף מק"ו אם חן מעלה וכו' עיי"ש, ומש"כ בזה הגרי"ח סימן טוב בקובץ בית הלל כ"ז עמ' ק"ו עיי"ש, ובספרו שאגת יוסף ס"ג, וע"ע בשו"ת הרי יהודה ח"ב יו"ד ס"ד.

ושו"מ בס' נס להתנוסס ס"מ שהביא עובדא על מרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל, שעלה לתורה בשבת ונשמעה אזעקה ולא נע ולא זע, כי התורה מגני ומצלי עיי"ש, ואמנם י"ל שסמך על הבטחת החזו"א שבבני ברק לא יפלו טילים וכנ"ל, אכן י"ל גם משום דשלוחי מצוה אינן ניזוקין, וכיון שעוסק במצות קריה"ת לא ינזקו, ועי' בבית מתתיהו ח"ד ס' י"א אות ג', די"ל שקריה"ת בשבת הוי חובת יחיד עיי"ש, וא"כ שפיר י"ל דשלוחי מצוה אינן ניזוקין במ"ע שבחובה.

ג. אם מותר לחלל שבת בשמיעת אזעקה

וראיתי בשו"ת תנובת שדי קכ"א אם מותר לחלל שבת כששומע אזעקה על מנת להכנס למקלט, כשיש חושך וצריך להדליק האור, וכתב שהסיכוי ליהרג מפגיעת טיל הוא אחד לעשרת אלפים ויותר, והמג"א ס' שט"ז ס"ק כ"ג שסיכוי של אחד מאלף להסתכן לא חשיב סכנה עיי"ש, וכן בשו"ת רעק"א מהדו"ק ס' ס' דכל שעל צד הריחוק והסתעפות המקרים ואחד מני אלף תצמח סכנה, אינו בגדר ספק סכנה עיי"ש, וכעיי"ז כתב החזו"א אהלות ס' כ"ב ס"ק ל"ב יעו"ש, ובשו"ת מנחת שלמה מה"ת ס' ל"ז, שסיכוי של אחד למאה לא חשיב ספק נפשות עיי"ש, ובתשו' והנהגות ח"ה ס' שצ"ט הביא מהחזו"א דעד חמישה אחוז לא חשיב סכנה

קס"ה, [ובשו"ת נשאל דוד ס"ד הוכיח ממה דאם עלו שני אחין לא ירד, הרי דאין קפידא כ"כ, דאין בה סכנה כולי האי עיי"ש, וכן בשו"ת שבות יעקב ח"ג ס"ז, דהאי חששא רחוקה עיי"ש, וכ"כ בשו"ת ארץ צבי ח"א ס' ל"ט, ומש"כ ע"ד בשו"ת משיב משפט ח"א ס"ו].

ואולם י"ל ע"פ המב' בסוטה כ"א ע"א, תורה מגנא ומצלא עיי"ש, וא"כ י"ל דהשומע קריה"ת הוי כעוסק בתורה די"ל מגנא ומצלא וא"צ להפסיק בשמיעת אזעקה, וראיתי בס' וישמע משה ח"ג ס' שמ"ח, משמיה דמרן הגר"נ קרליץ זצוק"ל דס"ל דהשומע אזעקה באמצע שמו"ע יפסיק בהליכה להגיע למרחב המוגן, ואילו אם עוסק בתורה לא יפסיק, דתורה מגנא ומצלא עיי"ש, וא"כ עפ"ז י"ל דהשומע קריה"ת חשיב שעוסק בתורה ולא יפסיק, דתורה מגנא ומצלא, דעיקר קריה"ת שלא יהיו ג' ימים ללא תורה, א"כ הוי ממצות ת"ת, ואמנם יש לדון בזה דעיקר קיום קריה"ת זהו תקנ"ח בפ"ע שלא יהיו ג' ימים ללא תורה וללא מצות ת"ת, וא"כ יש לדון אם שייך בזה תורה אגונא ומצלא, דקיום קריה"ת זהו תקנ"ח בשמיעת ד"ת ולא קיום ת"ת ממש, ועמש"כ בבית מתתיהו ח"ג סו"ס י"ט נפק"מ בזה, ובבית מתתיהו ח"ו ס' כ"ג בעוסק בקריה"ת אם פטור מהמצוה עיי"ש, ושו"מ בשו"ת חיי הלוי ח"ג ס' כ"ז או"ב, דהעיר מ"ט שני אחין לא יעלו לקריה"ת משום עין הרע, הא תורה מגנא ומצלא עיי"ש.

ואולם בס' ענפי משה עירובין ס' נ"ד הביא מרמן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל דאף השומע אזעקה באמצע הלימוד יפסיק לילך למקום מוגן, שהוי פיקו"נ עיי"ש, ולכאו' י"ל בזה עפמש"כ הקובץ שיעורים כתובות ע"ז ע"ב אות רע"ז בהא דריב"ל מיכרך בהו

על גוסס דקיי"ל רוב גוססים למיתה, בכ"ז לגבי פיקו"נ חיישינן למיעוטא ושמא יחיה, ואפי' פוגעים בתינוק מרוצץ רח"ל שע"פ דרך הטבע אין לו תקוות חיים, ואפי' הוא בין רוב עכו"ם, עי' ביהו"ל ר"ס שכ"ט עיי"ש, ומה שנפל בעיר אופקים מעט רקטות ולא נפגע שום בן אדם, נס גלוי מן השמים הוא, וגם כיפת ברזל היורים נגד הרקטות זה לא תמיד במאה אחוז, וגם נופלים מזה רסיסים וממילא פשוט כאשר יש אזעקה צריך לקיים ונשמרתם מאוד לנפשותיכם ולילך למקום מוגן, ולצורך ס"ס של פיקו"נ מחללין שבת אפי' במלאכה דאורייתא, וכ"ש במלאכה דרבנן עיי"ש, ובס' משנת אהרן עניני מלחמה אות ק"ד עיי"ש, וכן ס"ל להגר"י זילברשטיין בדבריו בס' נס להתנוסס ס"י שיש לחלל שבת בשמיעת אזעקה עיי"ש, וע"ע בס' ענפי משה עירובין ס' נ"ד.

ואמנם י"ל מה שמחללין שבת בנפלה מפולת ויש שם אדם ספק ישראל או עכו"ם או חי, כתב בשו"ת מנחת שלמה מה"ת ס' ל"ז דשאני התם דכיון שהיה ידוע לנו שהיה ישראל בחצר זו, כל עוד שלא ברור לנו שהוא יצא משם מוטל עלינו להצילו, ומשא"כ היכא שאין ידוע לנו על סכנה לאדם מסויים והסיכוי שיבוא לידי סכנה הוא קטן, לא חשיב ספק פיקו"נ ולא מחללין שבת ע"ז עיי"ש, וכ"כ בתשו' והנהגות ח"ה ס' שצ"ט עיי"ש, ומש"כ בס' חשוקי חמד יומא פ"ד ע"ב, וע"ע בשו"ת בנין ציון ס' קל"ז עיי"ש, ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ד ס' ט"ז פ"ז עיי"ש, ובשו"ת ודרשת וחקרת ח"ה או"ח ס' ס"ט.

ואכן בס' וישמע משה ח"ג ס' שמ"ח הביא בשם מרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל דאין לחלל שבת בשמיעת אזעקה, וכן אין להפסיק באמצע שמו"ע, ואילו הגר"י

שיש לחלל עליה את השבת, והתשוה"נ שם מסיק שפחות משני אחוז סכנה ודאי שאין לחלל עיי"ש, וכתב בתנובת שדי שם, דא"כ בשמיעת אזעקה כשיש מערכת כיפת ברזל המיירטת הטיל אין לחלל שבת, דהסיכוי שהטיל יפגע דווקא בו הוא קטן מאוד, ולא חשיב ספק נפשות ולהכי אין לחלל שבת ע"ז, והביא שכן ס"ל למרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל והגר"מ שטרנבוך ועוד, וסיים שם, דאי"ז ענין למה שהורו שיש להפסיק בתפילת שמו"ע בשמיעת אזעקה, דלהחיר לילך בשתיקה לא צריך שיהא מקום סכנה, אלא די שיהא צורך התפילה שהאדם יהא מיושב בדעתו עיי"ש, ומה שכתב בזה בספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ש דיי"ן, חלק ב' סימן כ"ה, אות ג', ובשו"ת אבני דרך ח"ט ס' קל"ט, ובספר גם אני אודך תשובות מבעל משנת אהרן על עניני מלחמה, אות ר"ד, עיין שם, ובס' היכל הוראה ח"ג הוראה קי"ט, ובקונ' עת מלחמה פ"ד ס"א עיי"ש, ואמנם י"ל למש"כ בתשו' והנהגות ח"ד ס' פ"ב דאם לא יסכים להפסיד ממון בפיקו"נ רחוק, אין לחלל שבת עיי"ש.

ואולם מו"ר הגה"ק רבי יוסף ליברמן זצוק"ל בתשו' משנת יוסף חיי"ג ס' קכ"ד, נשאל בזה מידידי הגר"מ חליוה, על עיר אופקים, שנפלו רקטה אחת או שניים ליום ולא ניזוק אף אחד, אם בשמיעת אזעקה בשבת כשיצטרך לעשות מלאכה דאורייתא או דרבנן כלהדליק או לנסוע במעלית אם מותר, וכתב המשנ"י לענ"ד בוודאי סכנה גדולה היא, כי רקטה כזו יכול להרוס דירה שלימה ולהרוג כמה אנשים רח"ל, ובשו"ע או"ח ס' שכ"ט נפסק דאפי' על ס"ס רחוק של סכנת חיים מחללים שבת, כגון בנפלה מפולת ויש שם אדם ספק ישראל או עכו"ם או חי וכו', מחללים עליו את השבת, ואפי'

אודך: בשו"ת ויען דוד ח"ח ס' קל"ד, ובשו"ת תשובות ישראל ח"ו עמ' שע"ב, ובשו"ת ויען הכהן ח"ג עיי"ש, ובספר גם אני אודך תשובות הג"ר אדיר הכהן, חלק ג' סימן י"ז, ובשו"ת מענה לשון ח"ז יו"ד ס' כ"ג, ובשו"ת ודרשת וחקרת ח"ו יו"ד ס' פ"ג, ובשו"ת רביד הזהב ח"ד ס"ד, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה, חלק י' סימן ל"ד, ובספר הלכות אזעקה עמוד קל"ז, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ח א שיינברגר חלק א' סימן צ"ד, ובשו"ת והרים הכהן ח"ה ס' קכ"א עיי"ש.

ובבית מתתיהו ח"ב ס' כ"ג הארכנו בשמיעת אזעקה ונכנס למקלט כשיש שם אשה, אם איסור יחוד נדחה בפיקו"נ עיי"ש, ומש"כ בזה עוד בשו"ת ויען דוד ח"ט ס' צ', ובשו"ת אמרתו ארץ לידידי הגאון רבי אמיר ולר, ח"ב ס' ל"ו, ובשו"ת אמרי יעקב ח"ב ס' ק"י, ובספר הלכות אזעקה עמוד ק"ע, ובס' מעדני יום טוב ח"ט עמ' תל"ב, ובשו"ת אבן פנה ח"א ס' קנ"ג עיי"ש. ובאריכות בספר אהל יעקב לידידי הגאון רבי יעקב אהרן סקוצילס, על הלכות יחוד, עמוד קסו. (עכ"ל).

זילברשטיין ס"ל שיש להפסיק באמצע שמו"ע ואף לחלל שבת מותר לצורך כך בשמיעת אזעקה, ואפי' באיסור דאורייתא, ושכן ס"ל להגר"נ נוסבוים, וביאר דאין הולכים בפיקו"נ אחר הרוב, ומכיון שכמעט בכל שמיעת אזעקה נופל טל אלא לא ידוע בשעת האזעקה היכן הוא יפול, חייב לחוש לדבר ולילך למרחב המוגן, וזה חשיב פיקו"נ שמחללים עליו שבת עיי"ש, ובס' בנין אבי עמ' מ"ח עיי"ש, וא"ל הג"ר גדעון בן משה בעל יורו משפטיך דלדעתו אם נצרך לחלל שבת בשמיעת אזעקה, כהדלקת האור, יעשו זה ע"י קטן, ועמש"כ בשו"ת אבני דרך ח"ג ס' פ"ו עיי"ש, ובספר הלכות אזעקה עמוד ק"ב, ובשו"ת שבט הלוי ח"ו ס' ל"ח, ובספר גם אני אודך תשובות מבעל משנת אהרן על עניני מלחמה, אות ר"ו.

ובבית מתתיהו ח"ב ס' ל"ז הארכנו בחקירת ידידי בעל גם אני אודך בכהן ששמע אזעקה אם מותר לו ליכנס לאהל המת משום ספק פיקוח נפש, והבאנו דעת מו"ר מרן הגר"ד פוברסקי דאין ליכנס לאהל המת כשיש אזעקה דאין שכיח ליפגע עיי"ש, ומש"כ בזה עוד תשובות למח"ס גם אני



הרב חן ריחניאן

מח"ס 'הוצק חן'

ביאור שתשלום בכ. אשראי אינו נחשב הלואה. ודין עמדות משיכת מזומנים - A. T. M.

יו"ד קע"ג סעיף ג'. חלק ב'.

השקלים המגיעים לו. אין מי שיעלה בדעתו שבנתינת הקונה מאה שקלים במקום תשעים ושנים כמחיר החפץ, אזי נעשה כ"מלוה" שמונה שקלים למוכר - שהרי אותם שמונה שקלים לא היו מגיעים לו, וכשהלה לא מצא כדי פרעונו המדויק והוסיף ב' שקלים על ההלוואה יתפס הדבר כרביית אף שהקונה - המלוה המתין כמה דקות לפרעון ההלוואה שהלה למוכר. ומאידך באופן שונה שהמוכר לא ימחל על אותם ב' שקלים ויתחייב לקונה להחזיר לו את העודף בעוד כשבוע, ולמועד הימים החזיר עשרה שקלים במקום שמונה הדבר יגבול ויתפס בשם רבית. וכל זאת הוא מילתא דפשיטא. הוי אומר שיש שיהיו זמן שמחשיב את ההמתנה כאגר נטר - שבוע, ויש שיהיו זמן שאינו נחשב כאגר נטר אלא התנהלות בסיסית ומצויה של מקח וממכר, כשהיו כמה דקות באותו מעמד להחזרת העודף.

ב. ונראה לכא' שלמציאות ימינו אנו בה המוכרים מתנהלים תדיר עם הבנק ורו"ח וכו', אזי אף שכל עסקה שהמוכר יעשה היום בתשלום בכרטיס אשראי, רק בעוד שלושה ימים הכסף יעבור לחשבוננו למעשה ויוכל לממשו, מ"מ העסקה נרשמה על היום בו נעשית וזה מה שחשוב לו. נמצא שעיקוב הגעת הכסף לחשבון הבנק הפרטי שלו למשך שלושת ימי עסקים או למועדים יעודיים בחדש אין על זה כלל ועיקר שם "עיקוב" דלגבי "התנהלות" העסק שלו אין

א. הנה אחר שהתברר במערכה הקודמת שתשלום בכרטיס אשראי יעמוד בהיתר באופנים רבים אף אם הוצע תשלום זול יותר למזומן, עתה נבוא לבאר בס"ד שעצם השימוש והתשלום בכרטיס אשראי אינו גובל כלל ועיקר בשם ההלוואה, על אף שהמוכר ע"י כרטיס זה יקבל את כספו רק בעוד ג' ימי עסקים או למועד שיועד ע"פ חברת האשראי, אינו נעשה המוכר מלוה והקונה כלוה שמכאן ואילך יצטרך ליהרר שלא להקדים לו שלום וכו' וזאת מכמה פנים, האחד הוא מעצם המציאות בימינו [ובו יתכן שלא יסכימו עמי חברין] והשני מבוסס על דברי הרא"ש והרמ"א ומשם בארה. ומיניה נצא לבאר ולברר היתר משיכת מזומנים ממכשירי הכספומט הפרטיות הפזורות ברחובת עיר [היינו עמדות A. T. M. ואין צורך לדון לגבי המכשירים השייכים לבנק עצמו בהם דנו במערכת הבנק בפני עצמה].

ב. ראשית הדבר ברור ששם מלוה נופל רק על אופן שיש בו שיהיו זמן המתנת מעות, אך כל שעל אתר מקבל ונותן אף שיתרבה כספו מכמות שהיה לו, אין זו הלואה אלא מכירה. כגון אדם שבא לקנות חפץ בסך תשעים ושנים ש"ח ונתן למוכר שטר בסך מאה ש"ח והמוכר קבלו לידו וחפש וטרח למצוא שמונה ש"ח להחזיר העודף, ומשלא מצא פרוטותיו החזיר לקונה מטבע של עשרה ש"ח ומחל על שני

ומלך פורץ גדר וכו' ע"כ דברי הגמ'. וכתב שם הרא"ש בסי' י"ב וז"ל ושלחו ליה דאסור לגזול ע"מ לשלם שנאמר חבול ישיב רשע גזילה ישלם, ויראה דמירי שעדיין לא היו מזומנים אלא רצו ליקח גדישים של שעורים דישאל ולכשיזדמן להם גדישים דעדיין דפלישתים יחזירו להם, אבל אם היו גדישין דעדיין מזומנים אפילו אין בעלי גדישין שעורין לפנינו מותר לזכות להן גדישין של עדשים ע"י אחר וליקח גדישין של שעורין דזכות הוא לו דעדיין עדיפי טפי וכן משמע לישנא דקרא חבול ישיב רשע גזילה ישלם דמשלם אחר שכבר גזלו עכ"ל. וכן הוא במרדכי סו"ס שכ"ז וז"ל מיהו אם יש לו גדיש מזומן אפילו להדיוט [ולא רק להקדש] מותר לפסוק עליו כשער הזול ביצא השער ואפילו במוזיל מן השער שרי אי מקני ליה בחליפין למ"ד פירות נקנה בחליפין דכיון דיש לו אוזולי קא מוזיל גביה ולא הוי אגר נטר עכ"ל. ולכא' יש מקום להקשות דאע"פ שבאופן זה גזילה אין כאן, מדוע רבית אין כאן, דעתה "לוה" סאה שעורים ע"מ לפרוע בהמשך סאה עדשים, דעדיין עדיפי טפי. והרי סאה עדשים שוה יותר מסאה שעורים, [ואין לומר דפרוע לו מעט עדשים בשווי סאה שעורים דא"כ מאי זכות היא למוכר. ואפילו את"ל דניחא ליה למוכר דהוי זבינא חריפא [הגם שאין המשמעות כן] מ"מ מידי איסור רבית דרבנן לא נפקין שמטיב עמו בהחזרת תבואה יותר סחירה. אלמא דשרי מישאל לנהוג כן כל שהעדישים מזומנות ומקנה אותם מיד על אתר לבעל השעורים שבכך אין על האי עסקא שם הלואה כלל אלא שם מכירה וקניה, ואע"פ שעדיין לא הגיעו העדישים לידו, שלו הם בכל מקום שהם. וא"כ נראה שבנדו"ד שהקונה מוצר ע"כ. אשראי למעשה מקנה למוכר על אתר חלק בנכסיו לא הוה הלואה ואינה בכלל

בזה כל נפ"מ אחר שעיקר העסקה נרשמה על אותו יום בו נקנה החפץ ממנו. [ואותה עסקה "משתקפת" בחשבונן] ונראה שזהו לטעם החק בימינו שעד ב' ימי עסקים אפשר להחזיר את המוצר ולקבל את תמורתו במזומן באשר עדיין שוויו לא הגיע לידי מימוש. [ודברינו אלה אמורים במוכר בעלמא ש"מנהל עסק" ולא באופן שלחוף למכור ולקבל מזומן לפי שדוקא היום צריך להכניס הכסף לבנק למנוע פיגורים או עיכולים וכד' שבוזה ודאי שהשתהות כל שהיא תתקבל כאגר נטר]. ולפיכך המתנת אותם ימי עסקים שבינתיים נחשבים כהמתנת אותם דקות ספורות שהמתין הקונה לעודף באופן הנ"ל, שאין נתפס הדבר כהמתנה כלל, זאת אומרת שאין כאן ענין של הלואה ולכן המוכר לא יעשה מלוה והקונה לא לוה, ושרי ליה להקדים לו שלום. אולם באופן שיוזיל לו על מזומן יש להתבונן בזה בפנ"ע דאף שכלפי התנהלות העסק אין נפ"מ ואזי נחשיב את שינוי הסכום למזומן כהוזלת המוצר ולא כתוספת לאשראי, מ"מ מה שמוזיל לו למזומן שבכך יותר נח וטוב לו שיהא כספו בידו, אזי נחשב כהמתנה ודנו בזה כבר לעיל במערכה זו.

ג. אולם לחלק השני בנדו"ד נראה לי לבאר להתיר ואף באופן שיהא שינוי במחירים בין תשלום מזומן לכרטיס אשראי והוא ע"פ הגמ' בב"ק ס: ויתאוו דוד ויאמר מי ישקני מים מבור בית לחם אשר בשער וכו' ורבנן ואיתימא רבה בר מרי אמרו גדישים דשעורין דישאל הוו וגדישים דעדיין דפלישתים הוו וקא מבעיא להו מהו ליטול גדישים של שעורין דישאל ליתן לפני בהמתו ע"מ לשלם גדישין של עדשים דפלישתים, שלחו ליה חבול ישיב רשע גזילה ישלם אע"פ שגזלה משלם רשע הוא אבל אתה מלך אתה

ובזה עלינו להבחין בין עסקה שנעשתה בשעה שיש כסף בחשבון לבין עסקה שנעשתה בשעה שאין כסף [ולא מצד סברת "יש לו", דמועיל רק ברבית דרבנן כמקח וממכר, ולא ברבית דאורייתא בה אנו עוסקים ונחלקו בזה הרמ"א והש"ך בסי' קע"ג סעיף ו'. והבחנה נוספת בין אם משלם תשלום אחד ומייד לבין פריסה לכמה תשלומים.

ה. ובכן באופן שמבצע את העסקה בתשלום מייד [דיירקט] אע"פ שהכסף לא יתראה בחשבוננו שלה מוכר אלא בעוד מספר ימים, מ"מ כבר עתה בשעת הקניה הקונה זיכה לו סכום זה בחשבוננו ע"י הוראתו לחברת האשראי להעביר למוכר סך זה והו"ל כעדשים "מזומנות" שזיכה לו ע"י אחר, וכמ"כ כאן זיכה למוכר סך זה מחשבוננו, ולא זו בלבד אלא אף ניהא טפי למוכר זיכוי ע"י כרטיס אשראי מהאופן בו דיבר הרא"ש שמזכה לו ע"י אחר, דבזיכה לו ע"י אחר אין איש יודע זאת מלבד הקונה והמזכה, ואם ישכחו הזיכוי או תבער בהם חמדת הממון ולא יתנוהו למוכר אין מי שיתבעם, משא"כ בתשלום דרך חברת האשראי בה אין הקונה יכול לחזור בו, והמוכר מובטח בכספו שיגיעו ללא כל חשש ופקפוק. ואם בפרשת זכין לאדם שלא בפניו עסקינן, פשיטא שיותר זכות היא לו כך מאשר שיזכוהו בקניינים ע"י אחר וככל המקורות שהובאו עד כה.

ו. אך נלע"ד שבכל אופן דהדבר מבורר להיתר, כאשר נבוא לחקור מדוע בעי' שהעדישים שהקונה רוצה לזכות למוכר יהיו מזומנות בידו ולא סגי שיקנה לו את סכום ערך השעורים בנכסיו ולאחר מכן יפרענו. אין זאת אלא שזכות זו מחסרה גוביינא עד שאמרו ממארי רשוותן פערי אפרע - מבעל חובך טול אפילו סובין וא"כ אין זו זכות למוכר שיהא אפשר לקנות את גדישי שעוריו

רבית לא דאורייתא ולא דרבנן ובכך ראוי להתיר הדבר. ואף שיש לחלק בין שעבוד לבין הקנאה, ולדין נראה לכא' שחיוב האשראי הוא רק שעבוד. מ"מ בהיות שאינו מחסר גוביינא יש להחשיבו כהקנאה וכמדויק בלשון הרא"ש שענין המזומן תלוי בכח הגביה. ועכ"פ אם נווכח שבכך תלוי הדין לאיסור ולהיתר וכל משקלו עומד על נקודה זו, תצא הוראה שע"י חיוב בכרטיס האשראי חל "קנין" בנכסים בחלק זה ולא שעבוד בלבד ואריך למעבד הכי. שוב מצאתי שכן דייק החוות דעת [בסי' קע"ג סק"י] דפליג על הט"ז והש"ך שכתבו שפירות בפירות אסור, כדין מעות שאינן טבועות באינן טבועות, וחידש דאם קנו הפירות בקנין סודר שרי אף פירות בפירות כדין מטבע להו"א שנקנה שחליפין דבכך ליכא רבית. אך הפירות עצמם א"א לקנות ולכן אילולי הסודר לא הוי דרך מכירה כי אם דרך הלואה.

ד. ולאור האמור לעיל כאשר נבוא להעתיק סוגיא זו לימינו אנו, יראה שהמשלם על מוצר בכרטיס אשראי הדבר יעמוד בהיתר [עכ"פ באופנים מסויימים]. וכהקדמה לאמור לקמן יש להבחין בין סוגי תשלום. א. תשלום בכרטיס דיירקט, תשלום מידי וללא מסגרת כלל, כך שעסקת הקניה או משיכת המזומן תאושר אך ורק אם בשעת הקניה נמצא סכום הכסף בחשבוננו של הקונה [ופעמים החברה גובה את הכסף מיד ופעמים לאחר ימים ספורים תלוי בנהלי החברה]. ב. תשלום בכרטיס אשראי רגיל בעל מסגרת המאפשרת קניה או משיכת מזומנים על אף שאין עתה כסף בחשבון, שחברת האשראי מסתמכת שהחשבון יתמלא לאור הצהרת והצגת תלושי משכורת של בעל הכרטיס [ובזה מועדי הגביה יהיו בזמנים יעודיים במשך החודש]

ולהשתמש באותו חלק שהקנה לו עד שיתבענו ויבוא עמו בדין ודברים, ובכך הו"ל מחסר גוביינא. ולכן רעיון זה לא הועלה טרם הוחל השימוש בכרטיס אשראי, שעל ידו נפעלו ב' חלקים, האחד הוא הקנאת חלק בנכסיו, ובכך הו"ל מקח וממכר והשני שהקנאה זו איננה מחוסרת גוביינא ועי"כ אין חסרון בתשלום המכר. ולפיכך אף הכא נמי ברבית דרבנן עסקינן שהוא דרך מקח וממכר ויש להתירה כנ"ל.

מ. וענין זה מביא אותנו לדון באמור בסי' קע"ג סעיף ז', והוא מימרא דרב נחמן בדף סג: אם קונה דבר ששוה שנים עשר בעשרה שקלים בשביל שמקדים המעות, אם הינם ברשות מוכר אלא שאינו מצוי לו עד שיבוא בנו או עד שימצא המפתח מותר, ואם אינם ברשותו אסור אפילו יש לו מאותו דבר הקפה ביד אחרים ע"כ השו"ע. וטעם החילוק בין יש לו ברשותו או שיש לו בהקפה הוא לפי שבהקפה הוא "מחסר גוביינא" כמבואר להדיא בגמ'. וכן הש"ך שם בסק"י"ח ציין שאם יש לו "פקדון" ביד אחר הו"ל כיש לו ברשותו ושרי. וכן מבואר ברמ"א בסי' קס"ב ב', וכן משמעות הב"י. ולפ"ז לימינו אנו בהם הקנאת הקונה ע"י חברת האשראי אינה מחוסרת גוביינא יש להתיר אופן זה אף אם אין בחשבונו כסף מזומן.

י. ואם צדקו דברינו וכנים הם יבוא הדבר להיתר אף באופן שהקונה ישלם על המוצר בתשלומים [אפילו נרחבים] וכל זאת באשר לא יחול שם הלואה על עסקה זו כי אם שם מכירה, שבשעת קנין - העברת הכרטיס וההוראה לחברת האשראי לחייב את חשבונו לטובת המוכר, בעצם הקנה הקונה חלק בנכסיו בסך המוצר, וחלק זה אינו מיחסר גוביינא באשר חברת האשראי בכל אופן תשלמהו למוכר דבר חדש בחדשו

בחוב, משא"כ בגדישי עדשים מזומנים. ומשכך לדידן שחברת האשראי מאשרת את העסקא, ודאי שהתשלום לא מחסר גוביינא, באשר המוכר סמוך ובטוח בתשלום שיגיעו שאף אם למעשה הקונה לא יכניס כסף לחשבונו בחדש זה, חברת האשראי תשלם לו את סכום הקניה במלואו והם אלו שיעמדו מול הקונה שישלם את הסכום ששילמו עבורו. וא"כ אף ממון שאינו מזומן, כל שזיכה למוכר חלק בנכסיו [ע"י הוראתו לחברת האשראי] נחשב כמזומן.

ז. ובר מן דין יעמוד הדבר בהיתר אחר שכל ענין זכות הוא לו המוזכר כאן הוא באשר המוכר איננו לפנינו כמעשה דגדישים. אך כשהמוכר לפנינו ומתרצה למכור החפץ באשראי שבכך יבוא על שכרו רק בעוד זמן במשך החדש, דניחא ליה בהקנאה זו שמקנה לו הקונה סך זה בחשבונו ובנכסיו אזי הו"ל כעדשים מזומנות, שכספו מובטח לו ולא מחסר גוביינא. ואין כאן הלואה כלל אלא קניה ומכירה ע"י נכסיו, שעתה - בשעת קנית החפץ שילם לו ע"י שהקנה לו חלק בנכסיו. וחלק זה יגיענו בעוד מספר ימים או שבועות דומיא דגדישי עדשים שיגיעו גם הם לאחר זמן זה.

ח. אולם בזאת עלינו להתבונן, שכן אם נגדיר את העברת הכרטיס כמזכה לבעל העמדה "זכות בנכסיו" בסך מה [וכן הוא מוכרח באופן שמושך ע"י מסגרת על אף שאין לו כסף בחשבונו], הדר דינא דהעסק ביניהם הוא מקח וממכר ואינו הלואה. וכלפי חשש עיכוב התשלום שבכך יאסר עכ"פ מדרבנן נשיב ונאמר דמ"מ אינו מחסר גוביינא מאחר שחברת האשראי אישרה את העסקה. בשונה מימים עברו בהם אף אם יזכה לו סך מה בנכסיו כגון ד' אמות מרובעות מסויימות בחצרו, לא יוכל הלה לבוא אל ביתו

על זה איסור רבית. ואין ההיתר תלוי בענין חסרון שעבוד גופו של הלוח, דאף שאין גופו משועבד, כל שהעסק מוגדר כהלואה בינו ובין חברו נאסר הוא ברבית כאמור במוכר בית. אלא שלמורם מהנ"ל יצא בשום שכל שהיתרו האמור שם היינו שהבנק או החברה לווים כספים דוקא עד ערך סך נכסי החברה המצויים בידה בעת ההלואה [שע"י זה מקנים לכל מלוה חלק בסך הלואתו, ובכך אין שם הנותן מלוה אלא קונה] וכן גם משמע מהמשך תשובתו שם שהרחיב ההיתר אף "לתת" רבית באופן שלוח מהבנק כדי לקנות בית ומשעבד הבית להלואה, והיינו שסך ההלואה נמצא כנגד הבית. אך באופן שהחברה לוח כספים מעבר לערך נכסיה שבכך א"א להקנות למשקיע חלק כסך נתינתו, אזי אף שאין שעבוד על גוף בעלי החברה מ"מ הקנאת חלק אחר אין כאן, נמצא אפוא שהעסק ביניהם מוגדר כהלואה והדר עלייהו איסורא דרבית].

יב. נמצא שהדבר מבואר להיתר בכל ג' האופנים. היינו באופן הראשון שמשכית הכסף מתבצעת ע"י כרטיס דיירקט דוקא שבו הקניה תאושר אך ורק באופן שבשעת הקניה אותו סכום נמצא ומזומן בחשבוננו של הקונה, שבכך יש להקיש הדבר לדברי הרא"ש שהעדשים מזומנים ומקנה אותם על אתר למוכר והיינו שמשלם בכרטיס אשראי בעלמא - בעל מסגרת מסויימת שעל ידה ניתן לקונה אפשרות לקנות מוצרים אף שבפועל בשעת הקניה חשבוננו ריק מתוכן ובכל אופן חברת האשראי מאשרת את הקניה לאור הצהרת הכנסותיו שהציג בפניה בשעת קבלתה אשראי ביודעה שבהמשך החודש יכניס בעל הכרטיס סכום קבוע לחשבוננו, אם חברת האשראי גובה מהקונה מיד בשעת הקנייה, ורק מעכבת למוכר את תשלומו עד

ובכך הו"ל כעדשים מזומנים שהקנה לו שאף שמתאחר זמן מה ליתנם לו בפועל, אין עליו שום שם הלואה אלא שם מכירה. ושרי מישרא לקונה להקדים שלום למוכר שאינו אלא מוכר. אולם אם המחיר ישתנה בין תשלום מלא ומידי על כל סך התשלום ע"י כרטיס האשראי לבין פריסת תשלומים, אזי על אף שנתבאר עתה שבשניהם בעצם הוחל הקנאה של חלק בנכסי הקונה לטובת המוכר, ובכך ריבוי המחיר בתשלומים לא יתפס כרבית. מ"מ ירא אני להקל בזה, אחר שנראה מקפידתו של המוכר על תשלום מידי ומלא, שמקפיד הוא על עיכוב מימוש חלקו על אף שכל סך המוצר עד פרוטה אחרונה כבר נקנה לו מנכסי הקונה לחלקו, דלא גרע מעיכוב שכר שכיר המבואר בדף עב. שיש בו משום רבית.

יא. [ואפשר שלזה כיון האג"מ בח"ב יו"ד סי' ס"ב ס"ג בענין רבית בבנק וחברות בע"מ שחידש דהלואה שאין בה חלות שעבוד הגוף אלא רק שעבוד נכסים אין עליה שם הלואה ומותרת היא ברבית [לנותן או למקבל ע"ש], ובמקומו במערכה בענין בנקים וחברות בע"מ חלק ד' הקשנו מערכין דף לא. דמוכר בית בבתי ערי חומה כשבא לפדותו הו"ל רבית והתורה התירתו [רבית דאורייתא], והלא שם אין כל שעבוד על הלוח - המוכר לפדות את ביתו ומדוע איכא רבית. אולם לפמשנ"ת עתה דע"י שהלוח משעבד למלוה חלק בנכסיו בשעת קבלת המלוה נחשב הדבר כמעשה מכירה - קנין, ולא הלואה. אפשר שהיינו אומרו שם דהלואה שאיננה מחילה שעבוד על גוף הלוח כי אם על נכסיו בלבד, היינו שבשעת ההלואה מוקדש ומיוחד חלק למלוה בנכסי הלוח - בנכסי החברה, משו"ה אין על כך "שם הלואה" אלא "שם מכירה". ולפיכך אין

עכ"ל. [ובש"ך סק"ל באר שאין מחלוקת ביניהם דאף השו"ע מודה שכשמקבל פירות שרי, והוא כסיוע לאמור לעיל שכשמקבל תמורה עבור כספו אף שהוא ביוקר שרי ואין בזה רבית]. וכמבואר שם בסעיף י"ח בדברך מכירה וקניה לא אסרו [או לא חששו] להערמה זו, והנוד"ד איירי בדרך מקח וא"כ ודאי שאין בתוספת העמלה דהוי כקנס, איסור רבית. ואף אם בדרך עיקש נלך ונימא דבהלואה עסקינן, יבואר שלדין אין בית מיחוש. ראה את דברי הגר"א בטעם הדין שאינו אלא הערמת רבית [ראה שם כמה ליקוטי לשונות בסגנון אחד] וז"ל אבל מדינא לא הוי רבית כיון שאינו מתחייב כלל עד אותו הזמן ובשביל רגע אחד נתחייב. "אע"ג שבדעתו בשביל שמשכר בכספו באורך הזמן" עכ"ל. מבואר יוצא שתוספת תשלום שאינה על המתנת זמן - שהרי על רגע אחד מקודם שהיה פורע לא היה משלם כלל, ורק על רגע אחד נוסף שעבר התחייב לשלם תוספת אין זה אגר נטר. ומותר הדבר מעיקר הדין ואפי' שידע ומכוין להשתכר בכך. אלא שחששו שמא יערימו ליטול שכר על המתנת המעות בטענה כעין זו אסרוהו חכמים.

מז. ולכא' נידוננו קיל טפי מאופן זה באשר עמלת העברת הכסף איננה תלויה כלל בהמתנת זמן. דבין המשלם בתשלום מידי שיתראה בחשבונו בעוד ג' ימים ובין המשלם בעוד זמן, לשניהם סך העמלה אינו משתנה. ולא זו בלבד אלא אף אם יעביר לו את כספו באופן מיוחד שבו זמנית יתראה הכסף בחשבונו ויהיה נזיל לשימוש, סך העמלה לא ישתנה. אין זה אלא שתוספת זו איננה אגר נטר כלל ואפילו הערמה לא יהיה בזה, שכן באופן האמור בשו"ע ישנה המתנה מסויימת ללא תשלום אך בהך דהכא אין המתנה כלל ועיקר ועם כל זה יש תוספת תשלום.

לאחד ממועדי החודש [לצרף כמה עסקאות יחד] דאזי פשיטא שהוא להיתר כנ"ל שכספו המזומן לו הוקנה והובטח למוכר ע"י חברת האשראי. אך אם אף הם ממתנים מלגבות מהקונה עד לזמן יועד, לא יהני מה שעתה יש כסף בחשבונו, שכן לא זיכוהו למוכר. והדרינן דאינה מכירה אלא הלואה.

יג. אופן היתר נוסף יש לצדד למחזיקים כרטיס בעל מסגרת או שבחשבון הבנק שלהם יש מסגרת שבכך לא בהכרח שיש להם בחשבונם סכום זהה למשיכה אזי לא נוכל לומר שהם מקנים לבעל המכונה זכות שאין להם. והוא ע"פ דעת הרמ"א בסי' קע"ג סעיף ו' דס"ל בהאי סוגיא דנותן לו יותר במעות שאינן טבועות הוא אף אם אין לו את מלא סכום הפריטה אלא את חלקו דשרי, דומיא דשרי ללוות סאה בסאה ואפילו כמה סאין על סמך סאה אחת שיש לו בביתו. וכמ"כ כאן אף אם אין לו בחשבון הבנק אלא חלק מועט מסכום המשיכה, הדבר יעמוד בהיתר. [אולם כסף מזומן שיש לו בכיסו לא יהני להכי דהו"ל מעות במעות דלהדיא אסור. אלא ההיתר מסתמך ואזיל על כך שזכות בבנק אינה מטבע]. ואף כי האי דינא אמרו הרמ"א כלשון - נראה לי, מבואר דאף הב"י צידד לומר כן בדעת הרמב"ם כמבואר בסי' קע"ה סוף סעיף א' ע"ש. ולדבריהם יתפרשו דברי המשנה - היה הוא תחילה לקוצרים והזדרז וקצר או קנה סאה אחת.

יד. וטרם נבוא לפשוט הענין למעשה יש להתבונן בסי' קע"ז סעיף י"ד, וז"ל השו"ע האומר לחברו אם לא אפרעך לזמן פלוני הריני חייב לך מעכשיו ולזמן העיכוב כך דינרין [יותר ממה שהלוהו - רמ"א] אסור מפני הערמת רבית [ויש מתירין אם נותן לו מעות ומקבל פירות ויש להקל בזה - רמ"א]

העמדה נוטל שכרו משלם על טרחתו בהעמדת העמדה.

יג. השני שהעסק ביניהם מוגדר שבעל הכרטיס מקנה חלק בנכסיו לבעל העמדה, וחלק זה אינו מיחסר גוביינא ובכך אין מתקיימת ביניהם הלואה כי אם מכירה, והו"ל כעדשים מזומנות שאיננה מחוסרת גוביינא, ולכן פשיטא שמשלם בתשלום מידי ויש לו כסף בחשבון שע"ז נאמר שמקנה לו את אותו סכום, מסתבר טפי דשרי דהו"ל כעדשים מזומנות שמקנה לו [וזכורני שיש דעות שכסף בכסף אסור, ועל הא יבואר בהמשך] ואף באופן שאינו משלם מיידית ואף אם אין לו כסף בחשבון אפשר דשרי באשר מקנה לו חלק בנכסיו. וחלק זה הגם שאינו מסויים אינו נחשב כמחסר גוביינא, מכיון שחברת האשראי קבלה אחריות על עסקה זו. ועל כן תואם הדבר לאמור להיתר שבסי' רע"ג סעיף ז' שאם מקנה לו פירות שברשותו לא הוי רבית. ואף ששם אמור להדיא דאם יש לו בהקפה אצל אחרים אסור, כבר התבאר שלדידן שחברת האשראי אישרה את העסקה אינו מחוסר גוביינא וא"כ הכל מבואר להיתר.

כ. כל זאת ועוד דהרוצה להחמיר בנידון זה עליו הראיה לברר מאי שנא הא, מהאמור בשו"ע בסי' קע"ג סעיף ו' וז"ל היו חמירו ופועליו תובעים אותו בשוק ואמר לשלחני תן לי דינר טבוע [פי' דינר שיש עליו צורה ויוצא בהוצאה] לפרעם ואתן לך יותר משווי מעות שאינם טבועות שיש לי בבית מותר והוא שיש לו כל דמי הדינר. [ולוי נראה מדברי האשר"י והתוס' דא"צ שיהיו כל דמי הדינר בידו אלא אפילו מעט מהם כמו בהלואת סאה בסאה דלעיל בסי' קס"ב וכו' וכל זה לא שרי אלא דינר במעות דהוי דרך

מז. ומיניה נשמע להיתר בהערת מדור הרבית מבית גמ"ח אושר וכבוד שחששו לאיסור רבית באופן שהמוכר יטיל את תשלום עמלת האשראי על הקונה ע"ש. דמתבאר אפוא שלעולם לאו בהלואה עסקינן כי אם במכר של חלק בנכסיו ואין לחוש לאסור זאת.

יז. ומכאן נבוא לדרך להלכה ולא למעשה בדבר עמדות משיכת המזומנים הפזורות ברחבות [הנקרא איי. תי. אם - ATM תמלול לעברית - העברת כסף אוטומטית] בהם אפשר למשוך מזומנים עד סך ידוע תוספת עמלה שיש שדנו הדבר לאסור באשר בעל העמדה מלוה כסף לבעל הכרטיס - שנותן לו כסף מזומן. ואילו את כספו יקבל רק בעוד מספר ימים או שבועות - בהתאם לסוג הכרטיס. ולכן נוטל הוא תוספת על הלואה זו והו"ל אגר נטר והוי רבית קצוצה, שמלוה מאה שקלים במאה וחמש. אולם לפמשנ"ת יבוא הדבר להיתר מכמה פנים.

יח. האחד באופן המחודש לעיל שמשלם בכרטיס דייקט דייקא או שאר אופני תשלום בהם בעל העמדה יקבל את כספו תוך שלושה ימי עסקים שבכך לימינו אנו אין תוספת התשלום נחשבת כרבית על עיכוב פרעון הלואת הכסף והו"ל אגר נטר אלא כתשלום על שירות העמדת העמדה ואחזקתה וכו' לצורך ולשימוש העוברים ושבים. שכן אותם ג' ימים הינם הזמן הבסיסי להעברת הכסף שכן אף אילו היה אותו אדם לווה כסף מזומן מחברו ופורעו לאלתר בהעברה בנקאית, היה טעון הוא להמתין ג' ימים [אם לא ששניהם תחת אותו בנק] וכן הרגילות. והו"ל כאותם מספר דקות שממתין עד למציאת העודף שאינו נתפס כאגר נטר. אלא שחברו לא יתבע ממנו שכר על טרחתו שהוציא הכסף מהבנק משכבר, אך הלה בעל

זכות בבנק [ואפשר שראיה זו שמעתי בשם הגר"ש רוזנברג שליט"א].

כא. ואם כנים הדברים יצא שאף אם בעת המשיכה אין כסף בחשבוננו שרי ליה למעבד לא מבעיא לרמ"א שאף שאין לו הכל שרי, אלא אפילו לדעת השו"ע נראה להתיר. שלפי שחברת האשראי מאפשרת לו ביצוע עסקאות ומשיכת כספים עד מסגרת מסוימת כפי שהתבאר לעיל, נמצא שעתה לבעל הכרטיס יש זכות מימוש בכסף שאינו מזומן עד סך מה, וחשיבות זכות זו הו"ל כמטבעות שאינם טבועים שבא להמירם במטבע טבוע היוצא בהוצאה בכל מקום. ומשכך מה לי יש לו כסף בחשבון ומה לי אין לו, מ"מ עתה זכות זו שוה כסף שתמורתה אנשים מוכנים ליתן את חפציהם [ואין להם כל נפ"מ אם אכן יש להלה כסף בחשבון]. ועפ"ז יש להרחיב ההיתר אף באופן זה.

כב. עוד רגע קט אדברה במה שיש לדונו להקל כאמור ברמ"א בסי' קע"ג סעיף ד' [הובא גם בשו"ע בסי' קע"ז סעיף י'] מי שחייב למלך בעוד זמן י"ב דינרין אסור לומר לחבירו הא לך עתה עשרה ופרע חובי למלך בסך י"ב לזמן יועד, דלפי שבשעת קבלת ההלואה קיבל הלוה ע"ע לפרוע חוב שהמלוה כבר התחייב בו הוי רבית. אולם אם אינו חוב אלא אונס מטעם המלך שיתבע את אותם י"ב דינרין מותר להלוות לחברו עתה עשרה ע"ד שיצילנו מן האנס לאותו זמן שאולי יצטרך לשלם פחות מעשרה. ואזי אף אם ישלם יותר שרי מישרא דבשעת ההלואה אין חוב גמור על המלוה. ע"כ הוא ביאור דברי הרמ"א שם אליבא דהט"ז בסק"ז.

כג. והנה לכאור' לכשנפרוט למעשה את אשר לפנינו, נוכח שהוא "כעין" אופן זה, באשר אף אדם לא מחפש לבזבז את כספו

מקח וממכר אבל מעות במעות דהוי בהלואה אפי' יש לו הכל אסור] עכ"ל. ולכא' המקרה שלנו לא שונה מאופן זה, באשר עתה אותו אדם זקוק לכסף מזומן ובידו כרטיס אשראי שבו אינו יכול לשלם אצל מוכר זה שאין בידו אפשרות לקבל תשלום ע"י כרטיס אשראי. ובכך כלפי בעל הכרטיס הגם שהכסף נמצא בחשבון הבנק שלו, מ"מ הו"ל כמטבע שאינו טבוע, היינו שאינו מזומן בהוצאה ולפיכך לא הוי מעות במעות אלא הו"ל דינר במעות. הן אמת שפעמים בידו לטרוח יותר ולבזבז זמנו ויראתו בצאתו לחוצות קריה לסניף הבנק שלו להוציא את כספו המזומן לו שם וא"כ לכא' הו"ל מחליף כסף טבוע בכסף טבוע. והוא אופן אסור כמבואר שם. אזי אף שיטרח כנ"ל ויקבל את כספו מזומן, לא את כספו, מ"מ לא את כספו קיבל, היינו אותם שטרות שיקבל לא היו עד עתה בחזקתו - בכספת הפרטית שלו ועתה לא הלך אלא להוציאם ממקומם, שהרי עד בואו לא היה לו בבנק אלא מספרים - סכום זכאותו באוצרות הבנק על סך מסויים. וכשהלך לבנק וקיבל את כספו אינו אלא מימוש הזכות שלו בבנק וא"כ עד שיגיע לשם הו"ל כמטבעות שאינם טבועות - היינו שאינם יוצאות בהוצאה. הגם שישנם חנויות רבות שאותה זכות יוצאת בהם בהוצאה כרגיל [שמקבלות כרטיס אשראי], מ"מ יש מקומות שלא מקבלים שהרי על כן אותו אדם חפץ להמיר את זכותו בבנק בסך מה בתשלום מזומן שיקבל מאותה עמדה. ובכך נשאר הדבר שעתה אין לו מעות טבועים אלא מעות שאינם טבועים ועתה חפץ להחליף סך גדול של מעות שאינם טבועים בסך מועט של מעות טבועים, כגון תן לי חמש מאות שקלים טבועים ואתן לך חמש מאות ושבע מעות שאינם טבועים שיש לי

מנופה ובשעת פרעון אין לו כי אם מנופה ואינו יכול לפרוע מחר ואין המלוה מוכן להוסיף לו ההפרש, דאף שהוא דבר שמקפידים עליו שרי לפרועו קמח מנופה ויפרש לו שפורעו כן לחסוך טרחתו לתור אחר קמח שאינו מנופה.

סיכום:

- ביאור שאין שם הלואה נופל על שימוש כללי בכרטיס אשראי בכמה אופנים שעל פיהם יתכנו שינויים בין הכרטיסים ומזה נצא ללמוד למשיכת כסף מהכספומט.

- הובא שכיום שלושה ימי עסקים הוא הזמן המועט ביותר להעברת כספים אזי אין בכך שם המתנה.

- הועלתה הצעה שלפ"ז יתכן שאף אם יוצע תשלום זול יותר למזומן יעמוד הדבר בהיתר, אולם הדבר טעון התבוננות.

- הובאה הגמ' בב"ק ס. שעל פיה הסיק הרא"ש דמותר להמיר שעורים בעדשים מזומנות שמקנה לו אותם מיד באותה שעה.

- ולימינו נראה שתשלום בכרטיס אשראי יהני טפי מזיכוי ע"י אחר, שבכך המוכר בטוח טפי שכספו יגיע אליו. ושעבוד מובטח כזה אפשר שיהני אף טפי מזיכוי ע"י אחר.

- זאת ועוד שאפשר שע"כ נחשב כמוכר לו חלק בנכסיו, אלא שפורעו זעיר זעיר במעות במקום ליתן לו את נכסיו. [או שכך נפעל או שהקונה יבאר שמקנה חלק ולא משעבד].

- וכל זאת מיוסד באמור בסי' קע"ג סעיף ז' דכל שמצוי בביתו שרי ללוות עד שיבוא בנו או עד שימצא מפתח, והוי רבית דרבנן ע"י שמקנה לו חלק בנכסיו.

- הועלתה אפשרות שלמהלך זה כיון האג"מ בחידושו שהלואה שאין בה כי אם שעבוד

לריק, ואעפ"כ מעדיף אותו אדם להוציא כסף מזומן עד סך מוגבל, ויתכן אף בעמלה גבוהה, מאשר להשקיע מזמנו מאונו ומהונו ולצאת לסניף הבנק שלו ברחובה של עיר בתקופת תמוז ולכתת רגליו בין אנשים ריקים ופוחזים ולא להרבות שיחה עם מי שאסור להרבות ולואי שתהא שיבה כביאה, על אף שיוכל בעמלה מועטה מזו אשר לפניו, האין זאת כאונס שנצרך להאנס שלא ברצונו להוציא את כספו, ועתה כשהולך לאותה עמדה הרי הוא כאומר לבעל העמדה טול שבעה שקלים ופוטריני מן האונס. הן אמת שבאופן האמור בגמ' משמעותו שבעל האונס הוא המלוה וכאן בעל האונס הוא הלוח הנותן "רבית" עבור הלואתו, אולם כפי שנאסרה רבית על המלוה כן הוא גם על הלוח, ומינה דה"ה באופן של הגמ' שהמקבל יאמר תן לי עשרה ואצילך מן האונס שהוא עליך ב"ב, וכמ"כ כאן נוטל הוא שבעה שקלים ע"מ לפטור את בעל הכרטיס מאונס אחר שעליו [לילך לסניף הבנק כנ"ל] שהוא בסך גבוה מכך - שאילולי כן לא היה ניגש לעמדה זו.

כד. וביסוד דברינו אלה - שהלוח מחזיר יותר ממה שקיבל לרווחתו ולהנאתו הפרטית, ואין מעשיו נובעים מרצון להרבות ולשבח את המלוה דשרי, כן הביא בספר שבות יצחק בפרק ד' כמה אופנים המותרים כגון שלוח ביצים קטנות ומצוי אצלו גדולות ונח לו לפרוע מהן מאשר לילך ולקנות דוקא מהסוג הקטן. וכמ"כ שרוצה להחזיר מוצר שלוח ובחנות אין מצוי אלא מוצר זה מחברה יקרה יותר. או מלוה זכות נסיעה לחברו בעלות 5.90 ש"ח שרי ללוה להחזיר לו 6 ש"ח אם אין לו פרוט, דהדרך למחול על כך מאשר לטרוח לחפש מי שיפרוט לו את שקלו. ואפילו באופן שלוח קמח שאינו

נכסים בלבד [ללא שעבוד הגוף] אין בה
איסור רבית, דלמעשה חל ביניהם קנין
ומכירה ולא הלואה.

הובא הדין האמור לקמן בסעיף ו' דשרי
ללוות מאה עשרים דינרים שאינם טבועים
במאה טבועים כל שיש לו בביתו וכמ"כ
בנדו"ד שאין לו בידו מעות מזומנים -
טבועים, וכן בבנק כספו שם אינו שלו אלא
שיש לו זכאות בחלק באוצרות הבנק.

המורם מהנ"ל:

הובא הדין האמור לקמן בסעיף י"ב
דתשלום קנס על איחור אינו נכלל ברבית
דליכא אגר נטר מפני שהוא על רגע אחד,
ואסור מפני הערמת רבית. ולדידן שאין כל
שיהוי נראה דשרי לכתחילה.

- ולפ"ז יצא שאף אם אין לו יתרת כסף
בחשבונו אלא רק אפשרות משיכה
במסגרת מסוימת יעמוד הדבר בהיתר.

- עוד הועלה שאפשר לצדד דנדו"ד הו"ל
כאמור בסעיף י' שנוטל הכסף ע"מ
להצילו מן האונס שאינו חוב עליו.

- תשלום על מוצר ע"י כרטיס אשראי ישיר -
דיירקט אינו גובל בשם הלואה.

- הוצע שאף ע"י תשלום ע"י כרטיס אשראי
רגיל בעל מסגרת אינו בכלל הלוואה.

- התברר שמותר למשוך כסף מהכספומטים
הפרטיים הפזורים ברחובות.



הרב ניסן רייך

בדין פת של עכו"ם נקיה ופת של ישראל קיבר

במי שנזהר דלא יבצע אלא מפת של ישראל
אע"פ שהוא קיבר.

ובתרומה"ד כתב דהירושלמי מיירי אפי' במי שנזהר שלא לאכול מפת של עכו"ם ואפ"ה פסק בירושלמי דעל איזה שירצה יברך ופי' על מה שחביב עליו^א והתירו לו לאכול החביב עליו אע"פ שהוא של עכו"ם, ולמד כן ממש"כ המרדכי בשם הראב"ה גבי מי שהיה מיסב על שולחן ישראל האוכל פת של גויים והבעה"ב נזהר מפת של גויים כיון דמצוה מוטלת עליו לבצוע מן היפה והוכיח כן מהירושלמי דפסק דעל איזה שירצה יברך, ואע"פ דכל היכא שאינו רוצה לאכול היפה והחשובה ל"א ליה לאכול החשוב, כיון שאינו רוצה לאוכלו, שאני הכא דהפת של הגוי חביבא עליו ומה שאינו אוכלה הוא משום פרישותו ולכך היכא דמצי עילה שיאכל בהיתר ולא אצטרך לפרישות כגון הכא שמחשב בו המצוה שרי ליה רבנן.

ולאו דוקא נקט ראב"ה אם היה מיסב על שולחן ישראל האוכל פת של גויים דבלא ידידה נמי שרי אלא נקט הכי דלא תימא מי הוא זה המביא פת של גויים על השולחן הואיל ובעה"ב נזהר ממנו.

ועוד כתב בתרומה"ד דהיכא דהבעה"ב רוצה לאכול מפת עכו"ם נקיה וב"ב אוכלים

כתבו התוס' (ברכות דף לט: ד"ה אבל) אבל אם פת של נכרי חביב ונקי ופת של ישראל אינו חביב מברך לאיזה שירצה, כדאיתא בירושלמי פת נקי טמא ופת קיבר טהור מברך לאיזה שירצה אבל רבינו שמשון צוה לסלק הפת לבן של נכרי מעל השולחן עד לאחר ברכת המוציא.

א] ובביאור הדין דמה שירצה יעשה אפש"ל בשני אופנים, או שהברירה בידו לבחור בפת הנכרי הנקיה או בפת הקיבר של ישראל, וכ"פ הט"ז (סי' קס"ח ס"ה) או דאפש"ל דמברך על מה שירצה פי' על מה שחביב עליו וזהו רצונו וכן פי' רש"י לקמן (בדף מא. ד"ה חביב) וז"ל איזה שירצה דמתניתין את החביב עליו משמע.

ובלשון התוס' נראה יותר דמה שירצה פי' הרשות בידו, דכתבו התוס' פת נכרי חביב ופת של ישראל אינו חביב מברך לאיזה שירצה, ולא כתבו מברך על החביב.

ב] נחלקו הראשונים בהעמדת דין הירושלמי אי מיירי במי שאינו נזהר לאכול פת של עכו"ם או דמיירי אפי' במי שנזהר, ובאגודה (סי' קמא) כתב מברך על איזו שירצה אם אינו נזהר וי"א אפי' נזהר.

א. במרדכי כתב דהירושלמי מיירי במי שאינו נזהר מפת של עכו"ם משא"כ

א. וכ"פ הנהר שלום דלתרומה"ד מש"כ הירושלמי על איזה שירצה יברך פי' על מה שחביב עליו. ועיין בט"ז דהקשה על התרומה"ד דפסק דמברך על מה שחביב עליו דהא בירושלמי נתן הברירה בידו.

למי שנוהר ממנו ואינו רוצה לברך עליו מחמת יופי הלחם אלא לכבוד המצוה ע"ז כתב המרדכי שהואיל ואינו חביב עליו יבצע על של ישראל.

ובעי"ז העמיד השבילי דוד (סי' רי"א) בדעת הרמב"ם דחביב קודם למין שבעה, דלפי"ז צ"ל בדברי התוספתא דפרוסה דגלוסקאות ושלמה דבעה"ב שלמה עדיף, דמיירי ששוים לו בחביבות, דאי הפרוסה דגלוסקאות חביבה עליו פשיטא דקודם לשלם דאפי' ממין שבעה הוא קודם.

ובביאור מעלת הנקי אע"פ שאינו חביב עליו, אפשר דכיון שהוא חביב אכו"ע הוי חשיבות בחפצא וכמש"כ הב"י דאע"פ שאינו חביב עליו בטלה דעתו, או דלמא דמעלת נקיות היא מעלה עצמית ולא משום חביבותו של הדבר, ובביאור הדבר נראה דהוי כשמן זית וך שכל שיותר נקי וזך הוא גדול במעלתו אפי' אם אין ההבדל מורגש בטעמו.

אכן בדעת המרדכי נראה דמשום חביבותו ניהיה חשוב דהתוס' והמרדכי כתבו דהפת של נכרי נקיה וחביבה ואי נימא דמיירי דאין לו חביבות בפת של נכרי יותר משל ישראל, א"כ צ"ל דכוונתם דמחמת חביבותו של פת נכרי אכו"ע הוי חשיבותו, ובדברי המחצה"ש (לעיל ס"ק ז') בדעת המג"א מבואר דחשיבות הנקיות הוא מעלה עצמית.

מפת ישראל שאינה נקיה דמברך על הנקיה של עכו"ם ואע"פ שנהגו רבותינו כמו שצויה השר מקוצי דצריך לסלק מן השולחן הפת של עכו"ם שאנו היכא שאין רצונו לאכול מהפת של ישראל דהא דאמרין המוקדם בפסוק קודם או החביב והחשוב קודם כ"ז היכא שרוצה לאכול משניהם משא"כ היכא שאין רוצה לאכול אלא מאחד מהם לא מחוייב להקדים היותר חשוב. ואע"פ שב"ב אוכלים הפת של ישראל והוא הבעה"ב בוצע אליהם [וא"כ חשיב כרוצה לאכול משניהם משום דבסעודתו הוא ב"ב יאכלו משניהם] מ"מ הוא עיקר ואזלינן בתריה הואיל ופסק הירושלמי דעל איזה מהם שירצה יברך אפי' היכא דרוצה לאכול משניהם².

ב. ובאחרונים הקשו דהמרדכי סתר דבריו, דהמרדכי בסוגיין העמיד דברי הירושלמי במי שאינו נזהר דוקא, ובנוהר מבואר דצריך לברך על של ישראל, ובמש"כ המרדכי (בע"ז) בשם הראב"ה נראה דאפי' נזהר מברך על של עכו"ם, ובדרישה תי' דל"ק דמש"כ הראב"ה מוכח דמיירי באיש שחביב לו פת נקיה יותר לכן אם ירצה לבצוע עליו יכול לברך עליו כדי לחבב המצוה ואע"פ שהוא נזהר, אבל המרדכי בסוגיין שכתב שמי שנוהר לא יבצע עליו מיירי שאינו חביב בעיניו ודרכו לאכול מיפה ושאינו יפה בשוה ואילו גם לא היה נזהר ממנו לא היה אוכלו יותר מפת של קיבר בזה

² ולכאור' נראה לפי"ז דהיכא דבעה"ב רוצה לאכול רק מפת כוסמין וב"ב רוצים לאכול מן החיטין חשיב כאילו הוא רוצה לאכול משניהם ובהא לא שייך מה שפסק הירושלמי דמאיזה שירצה יברך, ובכה"ג שרוצה שניהם צריך לברך על של חיטים, וצ"ע.

ברם דבמשנ"ב כתב דהיכא דבעה"ב אינו רוצה לאכול מפת ישראל אף דב"ב אוכלים רק מפת כשור והוא מוציא אותם בברכת המוציא, מ"מ כיון דהוא אינו חפץ לאכול אלא זה והוא הבעה"ב הוא העיקר ואזלינן בתריה ויברך על פת שהוא אוכל, מבואר דס"ל דמה שב"ב רוצים לאכול פת אחרת ל"ה כלפיו כלום, וא"כ צ"ב בדברי התרומה"ד דנזקק לירושלמי, וצ"ע.

לאכול פת של עכו"ם מיירי שאינו רוצה לאכול מפת של ישראל כלל, מבואר דנהגו כהשר מקוצי דיש לסלק הפת של נכרי מן השולחן, ובמסקנת דבריו מבואר דפליג ע"ד השר מקוצי דפסק דאפי' האוכל לבדו ונזהר מפת של עכו"ם ויש לו על שולחנו פת של עכו"ם ופת של ישראל צריך להקדים הפת של עכו"ם ולא לסלקה מן השולחן.

ובדברי חמודות (פ"ו ס"ק ס"א) כתב דבמסקנת התרומה"ד שבקינן למנהגה דנהיגי כר"ש מקוצי, וביאר דמשו"ה פסק השו"ע כהשר מקוצי מאחר דהתרומה"ד בעצמו כתב שכן נהגו.

ובפרמ"ג (בא"א) תי' דיש לחלק דהתרומה"ד מיירי שנפשו חשקה עתה בפת לבן של עכו"ם ביותר אלא אריה דרביע עלה פרישותו מש"ה אמר דמצוה להקדימו לשל עכו"ם, וההוא דהשר מקוצי מיירי באין רוצה וחושק דוקא מוקי עתה.

ואפש"ל בביאור דבריו דהשר מקוצי מיירי שהפת של גויים חביבה עליו ועתה אינה חביבה עליו משא"כ התרומה"ד מיירי שעתה הפת של גויים חביבה עליו, ברם דצ"ע דמהכ"ת דהחביבות והרצון של שעת הברכה יכריעו הדין שמחמתה יברך על של עכו"ם, ואם אפי' היכא שהפת של עכו"ם חביבה עליו תמיד מ"מ צריך לסלקה ואין החביבות הכללית מכריעה הדין מהכ"ת דהחביבות והרצון של שעת הברכה יכריע הדין. דהא בסי' רי"א לא נפסק כהרמב"ם וקי"ל דמה שרגיל להיות חביב עליו חשיב חביב ולא מה שחביב עליו עתה, ואע"פ דהתם מיירי שחביב עתה במין אחר מ"מ מבואר דעיקר מעלת חביב הוא מה שרגיל

ברם דיש לתמוה על תי' דהא המרדכי שהביא דברי ראבי"ה ס"ל דהירושלמי מיירי בנזהר ובהא פסק דעל מה שירצה יברך כיון דמיירי בפת עכו"ם החביבה עליו, וא"כ האיך אוקי המרדכי בסוגיין מה שפסק הירושלמי דעל איזה שירצה יברך באינו נזהר ובגברא דאין הפת של עכו"ם חביבא עליו, ואכתי איכא סתירה בהעמדת פסק הירושלמי.

וכן יקשה בדברי הגר"א דהעמיד בדעת השו"ע דהירושלמי מיירי במי שאינו נזהר דוקא, והשר מקוצי לא פליג אירושלמי דהוא היה נזהר, ובדברי השו"ע דפסק דבעה"ב הנזהר שיש לו אורח שאינו נזהר דהותר לו לאכול מפת של עכו"ם כתב הגר"א דס"ל לשו"ע דהירושלמי מיירי במי שנזהר ואפ"ה התירו לו לאכול משל עכו"ם, וצ"ע ג.

ובמאמר מרדכי הקשה דהא מדברי התרומה"ד נראה דמסתמא הפת של עכו"ם חביב ליה ומשו"ה אוקי דברי ראבי"ה בהכי, דבדברי הראבי"ה לא מוכח מידי דמיירי במי שחביב ליה פת של עכו"ם וא"כ דהכי אורחא דאינשי א"כ מה"ת לומר דהמרדכי העמיד הירושלמי בגוונא דלאו אורחיה הכי.

וכתב המאמר מרדכי דל"ק סתירת המרדכי דכמה פעמים נמצא במרדכי סברות חלוקות שהובאו שם בסתמא שלא בלשון מחלוקת ואפי' בפרק אחד תמצא זה כ"ש ממסכתא למסכתא.

מ"מ בדברי הגר"א בדעת השו"ע אכתי יקשה האיך העמיד דברי הירושלמי.

ג. הנה בדברי התרומה"ד הקשה הט"ז, דבתחילת דבריו כתב דנהגו רבותינו כמו שצויה השר מקוצי מ"מ בבעה"ב הרוצה

להיות חביב עליו ומהכ"ת לומר שהחביבות עתה יכריע הדין^ג.

ולדברי הדרישה מבואר שפיר דהמרדכי העמיד דברי הירושלמי היכא שהפת של עכו"ם אינה חביבה עליו כלל וא"כ היכא שהפת של עכו"ם חביבה עליו עתה בשעת הברכה דנתחדש לו חביבות בדבר חשיב חביב וצריך לברך עליה [דאי"ז סותר לחביבות שיש לו תמיד], והשר מקוצי מיירי שאין הפת של עכו"ם חביבה עליו וכמו שהעמיד הדרישה בדעת המרדכי בדברי הירושלמי ומשו"ה צריך לסלקה.

ג] ובדעת השר מקוצי דסילק הפת של עכו"ם משולחנו עד לאחר ברכת המוציא הקשו האחרונים דהאיך פליג על מה שפסק הירושלמי דעל מה שירצה יברך.

א. בט"ז כתב דזה ודאי שאין לדמות מה שפסק הירושלמי בפת טמאה וטהורה לפת של גויים ופת ישראל וס"ל דבכה"ג צריך לברך על פת של ישראל, ומ"מ לא היה ברור בעיני השר מקוצי ע"כ ציוה לסלק הפת של עכו"ם להוציא נפשיה מספיקא.

ובמג"א ביאר דהשר מקוצי נסתפק אם הירושלמי מיירי במי שאינו נזהר או אפי' במי שנזהר ומשו"ה ציוה לסלקו כיון שהוא היה נזהר.

ובלבושי שרד נתקשה מ"ט היה צריך לסלקו

הרי אם יברך על של ישראל ודאי קיים דינו, דאפי' אי נימא דהירושלמי מיירי נמי במקפיד מ"מ פסק הירושלמי דיברך על מה שירצה, ותי' הלבושי שרד דמ"מ יחשבו הרואים שהוא קובע הלכה כדעה א' דבנזהר אין ברירה והוא לא רצה להכריע בין דעות אלו לכן סילק.

ברם דיש להקשות דהראשונים הביאו ציוי הר"ש לדינא מבואר דאי"ז רק הנהגת חומרא שנהג בעצמו. והנראה לומר דאי אמרינן דהירושלמי מיירי בנזהר א"כ ל"ש לומר דבכה"ג הברירה בידו, דאם התירו רבנן איסורם אי"ז אלא משום כבוד הברכה, וא"כ משום כבוד הברכה אחר שהתירו רבנן איסורם צריך לברך על הפת של עכו"ם וכדכתב התרומה"ד בשם הראב"ה, ומשו"ה הר"ש סילק הפת של עכו"ם, דנסתפק אם צריך לברך עליה או שאסור לו לברך עליה.

ועוד כתב המג"א דבדעת המרדכי דאוקי דברי הירושלמי בתרוייהו ומ"מ משמע שם דהר"ש מקוצי אף באינו נזהר היה מסלקו א"כ לכאור' נראה דפליגי, [ולקמן מובא איך שביאר המג"א לפי"ז דעת השו"ע].

ובמאמר מרדכי כתב דל"ח דפליגי דהירושלמי נתן הברירה ביד הבורע והשר לא אמר דלא יבצע על הפת של עכו"ם אלא רק ציוה לסלקו^ד.

ג. ואע"פ שכתב התרומה"ד דכל ברכת נהנין תליא בחביבות, דעל חביבות הנאתו הוא מברך ומשבח, ובפשטות נראה דהמעלה היא בחביבות עתה, מ"מ אפשר דאף התרומה"ד נתכוין לחביבות הכללית שיש לו בדבר, דאף אם עתה מחבב יותר מין אחר מ"מ ודאי הוא יותר משבח מודה להשם על המין שתמיד חביב עליו ביותר, וקשה לומר דהתרומה"ד מיירי על החביבות עתה וע"ז כתב דזה עיקר מעלת ברכת הנהנין אחר שנתבאר בס"י רי"א דאי"ז עיקר מעלת החביב.

ד. ולפי' צ"ל הא דל"א דיברך על שניהם וכדאמרינן בפרוסה של חיטים ושלמה של שעורים משום דהכא הפת של עכו"ם חשיב חסרון בברכה ומשו"ה עדיף לסלקה ולא לברך עליה ולא כדפי' הבתים (הל' ברכות שער ד' ס"ט) דאין חסרון בפת של עכו"ם אלא יש מעלה בשל ישראל דעביד ביה מצוה דהפריש ממנה חלה. ועיין באליהו רבא.

ובגר"א תי' דהר"ש מיירי דוקא במי שנוזהר והירושלמי מיירי במי שאינו נזהר.

ב. ובמאמר מרדכי (ס"ק י"א) הקשה ע"ד השו"ע דמ"ט מי שנוזהר צריך לסלק הפת של עכו"ם משולחנו והרי אפי' מי שאינו נזהר הרשות בידו לברך על של ישראל ואי"צ לסלק הפת של עכו"ם א"כ כ"ש מי שנוזהר דיכול לברך על של ישראל ומ"ט צריך לסלק הפת של עכו"ם, ותי' דמש"כ השו"ע במי שאינו נזהר דיברך על מה שירצה פי' יברך על החביב לו.

ג. אכן דבמשנ"ב כתב מברך על איזה מהם שירצה דכל אחד יש לו מעלה זה שהוא פת ישראל [עכו"ם לא התירו אלא מדוחק] וזה שהוא נקי, מבואר דס"ל דהברירה בידו ויברך על מה שירצה מבניהם, וא"כ הדר"ל קושיית המאמר מרדכי.

עוד כתב המשנ"ב דאם הוא נזהר מפת עכו"ם מסלק פת נקי של עכו"ם מעל השולחן דין זה נובע מדברי השר מקוצי שחשש שאם יהיה מונח על השולחן יהיה בעת הברכה חביבה עליו מפני שהיא נקיה ואפשר שיצטרך לברך עליו מפני זה.

וצ"ב מדוע סלל המשנ"ב דרך לעצמו בהבנת השר מקוצי.

והנראה דהמשנ"ב נתקשה בקושיית האחרונים שהקשו האריך פליג השר מקוצי על הירושלמי ומשו"ה פי' דהשר מקוצי נסתפק אם הירושלמי מיירי באינו נזהר או דמיירי אפי' בנזהר וכדפי' המג"א, וא"כ בנזהר אפשר דצריך לברך על של עכו"ם דוקא וכנתבאר לעיל דכיון שהיא חביבה עליו והתירו רבנן איסורם מפני כבוד

ובשיורי הלקט (מבהמ"ח סדרי טהרה) פי' דהר"ש מקוצי נסתפק במה שפסק הירושלמי מה שירצה יעשה אי פי' דהברירה בידו או דפי' דיבצע על מה שירצה כלומר על החביב של העכו"ם ומשו"ה סילק הפת של נכרי מעל שולחנו לפי שהר"ש היה נזהר.

ב. מבואר דלהט"ז [וכ"כ הב"ח] הר"ש ציוה לסלק הפת של נכרי אפי' למי שאינו נזהר, וכן מבואר בפשטות דברי המרדכי שהעמיד הירושלמי באינו נזהר וע"ז כתב אבל השר.

ולפי' השיורי הלקט והמג"א מה שציוה הר"ש לסלק דוקא במי שנוזהר מיירי. וכ"כ הגר"א דהר"ש ודאי היה נזהר ולכן היה מסלק.

ד [כתב השו"ע (סי' קס"ח ס"ה) פת עכו"ם נקיה ופת קיבר של ישראל אם אינו נזהר מפת עכו"ם מברך על איזה מהם שירצה, ואם הוא נזהר מפת עכו"ם מסלק פת נקי של עכו"ם מעל השולחן עד לאחר ברכת המוציא.

א. ובאחרונים הקשו דהשו"ע סתר דבריו דבאינו נזהר פסק לדינא כירושלמי ובנזהר פסק כהשר מקוצי,

ובט"ז תי' דיש חסרון בדברי השו"ע וצ"ל ואם הוא נזהר מפת של עכו"ם יברך דוקא על של ישראל אפי' הוא קיבר וי"א שהוא מסלק וכו'.

ובמג"א תי' דכיון דהירושלמי והר"ש פליגי [ול"ה דנחלקו וכדביאר במאמר מרדכי] א"כ השו"ע באינו נזהר לא רצה להורות כהשר כיון דמוזכר בירושלמי בהדיא דמברך על איזה שירצה, ובאינו נזהר שאינו מוזכר בהדיא פסק כהשר.

הפת של עכו"ם חביבא עליו יותר משל ישראל ע"כ דאף בכה"ג ציוה הר"ש לסלק, ומשו"ה פ' המשנ"ב דאע"פ דהשו"ע מיירי בפת של עכו"ם נקיה דאינה חביבא עליו מ"מ חשש השר מקוצי גבי מי שנוהר דשמא אם יהיה מונח על השולחן יהיה בעת הברכה חביבא עליו.

ולביאור המשנ"ב לק"מ מה שהקשה המאמר מרדכי בדברי השו"ע, דהכא מיירי במי שאין הפת של נכרי חביבא עליו יותר משל ישראל ומשו"ה הברירה בידו, וגבי מי שנוהר דצריך לסלק הפת מעליו הוא כדי שלא תתחבב עליו בשעת הברכה.

וביסוד הדברים דהמשנ"ב ס"ל דהכא מיירי דאיכא מעלת נקי ולא מעלת חביב ושני מעלות הם [וכמש"כ הדרישה], כן מדוקדק בדברי המשנ"ב לעיל (ס"ק ט"ו) שכתב וזה הכלל מסעיפים אלו מעלת שבעת המינים קודם לכל ואחריו מעלת השלם ואחריו מעלת הנקי ואחריו מעלת הגדול ולענין מעלת חביב עיין סי' רי"א, מבואר דמעלת חביב איננה מעלת הנקי ושני מעלות הם.

ברם דבשעה"צ בסי' רי"א אות ה' מבואר דמעלת נקי הוא משום חביבותו עליו.

ואפש"ל דאף אי מעלת נקי משום חביבותו הוא, אפשר דהכא מיירי שאע"פ שרגיל הנקי להיות חביב עליו מ"מ עתה בשעת הברכה אין הנקי חביב עליו [וכמש"כ

הברכה א"כ משום כבוד הברכה צריך לברך עליה, ומשו"ה ציוה לסלק הפת של נכרי].

ומ"מ הוקשה למשנ"ב דא"כ דבזה נסתפק השר מקוצי ואפשר דהירושלמי מיירי בנזהר ואפי' נזהר צריך לברך על של נכרי דוקא, א"כ כ"ש דמי שאינו נזהר צריך לברך על של עכו"ם דוקא, והאיך פסק השו"ע דבאינו נזהר הברירה בידו, ומשו"ה פ' כדפירש הדרישה דאי אמרין דהירושלמי מיירי באינו נזהר מיירי במי שאין הפת של נכרי חביב לו יותר משל ישראל, ואי מיירי הירושלמי בנזהר מיירי במי שחביב עליו הפת של עכו"ם יותר מפת של ישראל, וס"ל לשו"ע דבפשטות דברי הירושלמי נראה דמיירי באינו נזהר וכדפי' המרדכי, וא"כ מיירי במי שאין הפת של נכרי חביב ליה יותר משל ישראל, ומשו"ה פסק דהברירה בידו, דבזה איכא מעלת נקי [ולא מעלת חביב דמיירי דאינה חביבה עליו] ובזה איכא מעלת ישראל, ובכה"ג גבי מי שנוהר ודאי דמברך על של ישראל, והיכא דמתחבב הפת של נכרי יותר משל ישראל, במי שאינו נזהר פשיטא דמברך על של הנכרי, ובמי שנוהר נסתפק הר"ש מקוצי ובכה"ג צריך לסלק הפת של נכרי מעל שולחנו,

ומה שחידש המשנ"ב דהשר מקוצי מיירי גם במי שאין הפת של נכרי חביב עליו דצריך לסלק שמא תתחבב הפת עליו, הוא משום דהראשונים [התוס' והמרדכי] הביאו ציווי השר ע"ד הירושלמי וכיון דהירושלמי מיירי במי שאינו נזהר ואין

ה. וכן מוכח ממש"כ המשנ"ב בדעת הר"ש מקוצי דיסקלנה מן השולחן דחיישין שמא תתחבב עליו " ואפשר שיצטרך לברך עליו מפני זה מבואר דלא ברירה ליה להר"ש מקוצי אם יצטרך לברך עליו, וכן נראה במש"כ המשנ"ב בהמשך דבריו גבי בעה"ב הנזהר, דהיכא דליכא אורח לא התירו לו כלל לברך על של עכו"ם אלא יסלקנו משולחנו וכדלעיל, והתם מיירי דהפת של עכו"ם חביבא ליה וכמש"כ המשנ"ב בסקכ"ב, מבואר דלהר"ש מקוצי אפי' איכא דהפת של עכו"ם חביבא עליו צריך לסלקנה ואינו יכול לאוכלה.

לא סתרי כ"כ לדין הר"ש מקוצי, דבזה גופא נסתפק הר"ש, ומש"ה אפשר דס"ל לרמ"א דמה שהתירו לבעה"ב לאכול משל עכו"ם הוא מדין התרומה"ד בצירוף הטעם של כבוד האורח, ומש"ה כתב הרמ"א דהיכא דליכא להיתרו של התרומה"ד משום שאין הפת של עכו"ם חביבא עליו ל"ש שנתיר לבעה"ב איסורו.

ולפי"ז אפשר די"ל דברי הגר"א בדעת השו"ע וצ"ע.

ה] כתב השו"ע ואם בעה"ב אינו נזהר מפת עכו"ם ואין דעתו לאכול כל הסעודה רק פת עכו"ם כי היא נקיה אבל בני ביתו אוכלים מפת שאינו נקי של ישראל ושתי הלחם מונחים על השולחן צריך לבצוע על פת נקיה של עכו"ם הואיל והוא הבוצע ואין דעתו לאכול אלא מאותו פת. ומקורו מדברי התרומה"ד.

ברם דבתרומה"ד אוקי במי שאין דעתו לאכול כל הסעודה רק פת עכו"ם ולא מהפת של ישראל משום דס"ל דהשר מקוצי מיירי גם במי שאינו נזהר ומש"ה פי' דהכא אי"צ הבוצע לסלק הפת של עכו"ם כיון שרוצה לאכול רק ממנו, ברם דהשו"ע דס"ל דהר"ש מיירי רק בנזהר ומ"מ פסק הר"ש מקוצי בנזהר דוקא א"כ אי"צ להעמיד דמיירי שאינו רוצה לאכול משל ישראל אפי' אוכל משניהם הרשות בידו,

אכן דלדעת המאמר מרדכי דס"ל בדעת השו"ע דמי שאינו נזהר מברך על של עכו"ם יקשה טובא דאפי' יאכל נמי משל ישראל צריך לברך על הפת של עכו"ם הנקיה מ"מ לדעת המשנ"ב דפסק דמי שאינו נזהר הברירה בידו אולי אפשר"ל דכיון דהברירה בידו ככה"ג צריך לבצוע על של ישראל בשביל ב"ב, ודוחק.

לעיל בדעת הפרמ"ג], ומש"ה מה שירצה יעשה דמעלת חביב ומעלת ישראל שווים, וחשש השר שמא תתחבב עליו הפת בשעת הברכה ומש"ה יהיה צריך להקדימה, ועיין לעיל שהקשנו דמהכ"ת שהחביבות עתה בשעת הברכה תועיל להכריע הדין אם עיקר מעלת חביב שוה למעלת ישראל, וביותר דבמשנ"ב שכתב את כללי דיני קדימה נראה דמעלת נקי ומעלת חביב שני מעלות הם והתם אין לומר דמיירי על חביבותו בשעת הברכה. וצ"ע.

ד. ברם דברמ"א כתב בדין בעה"ב הנזהר הסועד עם מי שאינו נזהר שהתירו לבעה"ב לאכול משל עכו"ם, דכ"ז דוקא שחביב עליו אותו הפת אבל אם אינו חביב עליו אינו צריך להקדימו, ומקורו מהתרומה"ד, וכן כתב המשנ"ב בשעה"צ דמקור דין זה הוא מהתרומה"ד.

וקשה דאי נימא דהשו"ע לא קי"ל כתרומה"ד, דהשו"ע פסק כדעת השר מקוצי, [וכ"כ בביאה"ל בשם הגר"א דדין הר"ש סותר לדין התרומה"ד], ומה שהתירו לבעה"ב לאכול מפת של עכו"ם משום כבוד האורח הוא וכמש"כ המשנ"ב, א"כ היה הרמ"א צ"ל דהיכא דהפת אינה חביבא עליו אי"צ לאכול משל העכו"ם דמשום כבוד האורח אי"צ לאכול מה שאינו חביב עליו, [וכמש"כ הש"ך דהיכא דהפת אינה חביבא עליו ל"ש משום איבה], ולכאור' אי"ז שייך למש"כ התרומה"ד, דהתם דכל מה שהתירו לו לאכול משל עכו"ם הוא משום שבאמת הפת של העכו"ם חביבא עליו, ומש"ה כתב התרומה"ד דהיכא דאין הפת חביבא ליכא היתר, וא"כ ל"ד להכא כלל.

ולפמש"כ אולי אפשר"ל דדברי התרומה"ד

בדין פת של עכו"ם נקיה ופת של ישראל קיבר ❖ **מנורה בדרום** | ערה

ומ"מ לדברינו יקשה דהכא מיירי שאינו עכו"ם יותר משל ישראל, א"כ הדר"ל
רוצה לאכול משל ישראל לפי שאינו הקושיא דאפי' יאכל משניהם כיון שחביב לו
נקי וא"כ מיירי במי שחביב לו הפת של הפת של עכו"ם צריך לברך עליו. וצע"ג.



הרב נתנאל שואט

בענין איסור אכילה קודם שיתן מאכל לבהמתו

היות ומצינו (עיי' שעה"צ סי' תרל"ט ס"ק כ"ט וחזו"ע סוכות עמוד קמה) גבי סוכה דאדם שנמצא בתוך סעודתו אסור לו לשתות אפילו מים חוץ לסוכה כי הכל נחשב אכילה אחת (דהרי אי אפשר למזון בלי שתיה) (תוס' ברכות מ"ב ע"א) האם גם כאן נאמר ששתיה נחשבת לאכילה ואסור לשתות קודם שיתן לדגים לאכול?

ונראה דלא דמי כלל וכלל דהכא גבי לשתות קודם שיתן מאכל לבהמתו הטעם דהקילו כתב בשו"ת הר צבי ח"א סי' צ שתי טעמים בדבר א. בשתיה יש צער גדול לאדם של צמא ובזה לא הקפידה תורה להקדים את הבהמה לאדם. ב. בשתיה לא גזרינן שמא ימשך משא"כ באכילה עד כאן, מבורר דגם אם נבוא להחשיב את השתיה לאכילה מה בכך הרי בשתיה יש צער גדול של צמא ובזה לא הקפידה התורה להקדים את הבהמה לאדם (והרי בנידון דידן המדובר שנמצא בתוך סעודתו ומסתמא צמא הוא) ולכן יהיה מותר לו לשתות, וגם ליכא שמא ימשך כיון דבשתיה עסקינן וכנ"ל משא"כ גבי סוכה היות והשתיה נחשבת לאכילה ואסור לאכול סעודת קבע חוץ לסוכה, לכן שנמצא בתוך סעודתו אסור לשתות חוץ לסוכה והכל נחשב לאכילה אחת.

עולה מכל הנ"ל דאדם המגדל דגי נוי בביתו ונוזר בתוך סעודתו שלא הביא להן לאכול אם הוא צמא ויש לו צער הוא קודם לבהמתו מהטעמים הנ"ל (דבשתיה הקלו מפני צער, וליכא שמא ימשך).

שאלה: המגדל דגי נוי בביתו ושכח להביא להם לאכול והתחיל הוא לאכול ונזכר באמצע סעודתו והוא צמא, האם מותר לו לשתות קודם שיביא להם לאכול או לא?

תשובה: איתא בגמ' ברכות דף מ' ע"א "גביל לתורי" "גביל לתורי" צריך לברך ורב ששת אמר אפילו "גביל לתורי" נמי אין צריך לברך דאמר רב יהודה אמר רב "אסור לאדם שיאכל קודם שיתן לבהמתו שנא' ונתתי עשב בשדך לבהמתך" והדר "ואכלת ושבעת".

ביאור הדברים, אדם שבירך ברכת המוציא לפני שטעם מהלחם אמר "גביל לתורי" (פירוש גבל את המורסן לפני השוורים) האם נחשב הפסק בין הברכה לטעימה וצריך לברך? רב ששת אמר אין צריך לברך ולא נחשב הפסק משום דאמר רב יהודה אמר רב "אסור לאדם לאכול קודם שיתן מאכל לבהמתו" לכן שאומר גביל לתורי (גבל את המורסן לפני השוורים) נחשב מענייני הסעודה ולא נחשב הפסק בין הברכה לטעימה וכן פסק השלחן ערוך סימן קס"ז סי' ו עיי' שם,

מבואר מזה שאסור לאכול עד שיתן מאכל לבהמתו, ולגבי שתיה כתב המ"א (או"ח סימן קס"ז ס"ק יח) בשם ספר חסידים דדוקא באכילה הבהמה קודמת אבל ב"שתיה" האדם קודם "כדאשכחן ברבקה שאמרה "שתה וגם גמליך אשקה" וכתוב "והשקית את העדה ואת בעירם". ומעתה באנו לברר מה הדין בשתיה בתוך הסעודה

מטרחינן ליה לחזור מיד שנזכר... או כיון שגם ככה יחזור לאחר כמה שעות לא מטרחינן ליה לחזור מיד, ומותר לו לאכול קודם שיתן לבהמתו? הנה נחלקו הפוסקים אם דין זה שאסור לאכול לפני שנותן לבהמתו הוא מה"ת או מדרבנן יש הסוברים שהוא מה"ת (שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ח"ד סי' שב) בשם הריצב"א וכן ספר חרדים פרק יד בנספחים אות ג) ויש הסוברים שהוא מדרבנן (בעל הלכות גדולות, וספר האורה, וספר האשכול, הארחות חיים, והכל בו, וכן כתב להוכיח המש"ב בביאור הלכה בד"ה מ"מ) וכן בשו"ת שבות יעקב (חלק ג סוף סי' יג). והרמב"ם שהבאנו לעיל (הלכות עבדים פ"ט הל' ח) ס"ל דהוא מידת חסידות.

למעשה רוב הפוסקים סוברים דהוא מדרבנן ולכן נראה לדמות את שאלתנו למאי דפסק השלחן ערוך סי' צ"ב סעי' ד וז"ל צריך לרחוץ ידיו במים אם יש לו, ואם אין לו צריך לחזור אחריהם עד פרסה והני מילי כשהוא הולך בדרך והמים נמצאים לפניו. אבל אם צריך לחזור לאחריו למקום מים עד מיל חוזר, יותר ממיל אינו חוזר עד כאן. וכן בסי' צ' סעי' ט"ז גבי תפילה בציבור עיין שם, הנה לנו דבאיסור דרבנן לא מטרחינן לאחריו יותר ממיל. ולכאורה ה"ה בנידון דידן דלא מטרחינן לאחריו יותר ממיל.

אבל באמת אין הנידון דומה לראיה כלל דהכא גבי איסור אכילה לפני שנותן לבהמתו יש לומר דיותר חמור מנטילת ידים, דאכילה לפני שנותן לבהמתו הטעם דאסור מפני גזירה שמא ימשך אחר אכילתו ויעבור על איסור תורה (דצער בעלי חיים מדאורי') כמו שנתבאר לעיל בשו"ת הר צבי ונמצא שהוא דרבנן חמור יותר, ולכן יש לומר דמטרחינן ליה אפי' יותר ממיל משא"כ גבי

אבל יש לעיין דאולי רק בשתיה כזאת שלא בתוך הסעודה אין שמא ימשך (דעל זה קאי שו"ת הר צבי) אבל בנידון דידן דמדובר בשתיה שבתוך הסעודה אולי גזרינן שמא ימשך דסוף סוף נמצא בתוך סעודתו וימשך אחר אכילתו, ומה בכך שמדובר בשתיה או שמא יש לומר היות ובשתיה עסקינן ובשתיה לא גזרו מפני ששתיה זה דבר מועט נאמר גם בתוך הסעודה לא גזרינן וצריך עיון.

אחר העיון מצאתי תנא דמסייע לי, דבספר ילקוט יוסף (עמ' קי"א הערה ט) הביא את הכתב סופר דמחמיר בשתיה (קודם הסעודה) וראיתו דדרשינן בגמ' "ואכלת" זו אכילה "ושבעת" זו שתיה (וזה שלא כדברי המ"א בשם ספר חסידים שהבאנו לעיל דמתיר בשתיה) (קודם הסעודה). והקשה עליו דאם היה כתוב "ואכלת" או "ושבעת" שפיר יש לומר דשתיה שלא בתוך הסעודה אסורה אבל עכשיו שכתוב "ואכלת ושבעת" משמע אכילה ושתיה כלומר שנמצא בתוך סעודתו נאסר עליו לשתות קודם שנותן לבהמה, אבל בשתיה שקודם הסעודה לא נאסר עליו כלל וכלל עיין שם.

יוצא איפוא להאמור דיהיה אסור לשתות בתוך הסעודה קודם שנותן מזון לבהמתו אבל האמת היא שהילקוט יוסף שם סבירא ליה כהרמב"ם שכל הדין שאסור לאכול לפני שנותן מזון לבהמתו הוא רק מדת חסידות כמבואר ברמב"ם (סוף הלכות עבדים פ"ט ה"ח) וסמ"ג (עשין סוף פז) ממילא אינו חובה גמורה ומותר לשתות אפילו בתוך הסעודה קודם שיתן מאכל לבהמתו ורק לדבריו של הכתב סופר קאמר שאסור לשתות בתוך הסעודה.

והשתא דאתינן להכי יש לדון מה הדין באדם ששכח להביא אוכל לבהמתו ונזכר לאחר שיצא מביתו האם

דאולי רק שם הקלו ואיננו יודעים את הטעם.

אולם לפי דעת האור החיים הקדוש בספר בראשית (כד, יט) שסובר שכל שיש לאדם סכנה או צער האדם קודם לבהמה (ומשמע בין באכילה ובין בשתיה) אם כן בנידון דידן ששכח להביא אוכל לבהמתו והלך לדרך ארוכה, ויהיה לו צער, מותר לו לאכול קודם. וכן מצאתי שכתב הגר"י זילברשטיין שליט"א (בספרו שבת שבתון ע' ש) שאלה לכאן לכל אדם מישראל מחכה מצווה רבה במוצאי הצום ליתן קודם מזון לבעלי החי ואח"כ יאכל הוא ואפי' שיש בזה צער, מצוה להתגבר ולעשות כך. ויש להסתפק בחולה כאשר הטרחה מרובה, והוא עצמו שרוי בתענית וקשה לו מאד לתת לבהמתו, האם חייב להתאמץ קשות ולתת לבהמתו טרם יאכל הוא עצמו? תשובה אם הצער של ההמתנה גדול מאד, יתכן שלא חייבו וכעין זה כתבנו שאם בהמתו במקום אחד ויצטרך לנסוע ולטרוח הרבה כדי להביא לה מזון פטור מכך, שהרי צער בעלי חיים נדחה מפני צערו של האדם עכ"ל, הנה משמע בהדיא מסוף דבריו דבנידון דידן אם יש לו הרבה טרחא ונסיעה ארוכה פטור הוא מכך, אבל אם שכח ויצא מביתו שהוא עוד קרוב ואין לו טרחא חייב לחזור ולתת להם לאכול קודם, אבל כל זה למאי דסבירא ליה דהאיסור הזה של אכילה לפני בהמתו היא לא מדת חסידות, אלא חובה אבל לפי הרמב"ם שהבאנו לעיל יהיה מותר לאכול קודם אפילו שאין לו טרחא כיון דלאו חובה הוא.

לסיכום: המגדל דגי נוי בביתו ושכח להביא להם לאכול, והתחיל הוא לאכול ונזכר באמצע סעודתו והוא צמא יוצא מכל הנ"ל דמותר לו לשותת קודם, וכן אדם ששכח להביא אוכל לדגים ונזכר לאחר שיצא

נטילת ידיים אם לא יטול ידיו לא יעבור על איסור תורה (דהטעם שנוטלים ידיים קודם התפילה הוא שמא נגע במקום הטינופת והסיח דעתו מנטילת ידיים שחרית) ונמצא שהוא דרבנן קל יותר. ומה גם שבנטילת ידיים אפשר לו במידי דמנקי וכן גבי תפילה בציבור אין כאן שמא יעבור על איסור תורה.

הלכך אין להביא ראיה מנטילת ידיים ומתפילה לאיסור אכילה לפני שנותן לבהמתו. ומיהו מצאתי שולחן ערוך או"ח סימן תמד סעי' ז דמשמע מיניה שאפילו בדרבנן חמור לא מטרחינן ליה. דכתב שם גבי אדם ששכח לבער את החמץ ויצא מביתו שאם הלך לדבר הרשות והשאר חמץ בביתו פחות מכביצה מבטלו בלבם ודיו ולא מטרחינן ליה לחזור ולבערו עי"ש. וכתב המשנ"ב הטעם דמכיון שאם ביטל את החמץ הביעור הוא רק מדרבנן. (דמדאו' בחד מהם סגי וחכמים חששו שמא יבוא לאוכלו כמבואר במשנ"ב בסימן תלא ס"ק ב).

הנה לנו דגם באיסור דרבנן שהוא חמור (כלומר שהוא שמא יבוא לאוכלו ויעבור על איסור תורה) לא מטרחינן ליה. ה"ה לנידון דידן שאע"פ שהוא שמא ימשך אחר אכילתו ויעבור על איסור תורה של צעב"ח לא מטרחינן ליה.

אבל יש לומר שרק במה שמצינו בחז"ל שלא מטרחינן ליה לא מטרחינן ליה. (הגע עצמך דאטו בכל מילתא דרבנן אמרינן לא מטרחינן? וכי מי ששכח להדליק נרות חנוכה ויצא לדרך ואין מדליקין עליו בביתו לא מטרחינן ליה לחזור ולהדליק בביתו? הרי חייב לחזור ולהדליק בביתו! כיון שדעתו לחזור). וא"כ נמצא דאין לנו ראיה מוכחת מנטילת ידיים ומחמץ ומתפילה לנידון דידן,

מביתו ויש לו טרחא מרובה לחזור יהיה מותר לו לאכול קודם דבמקום צער לא גזרו, ולפי הרמב"ם ודעימיה דסבירא ליה דהוא מידת חסידות ולא חובה יהיה מותר לו מעיקר הדין לאכול ולשתות לפני שנותן לבהמתו אפילו שאין טרחה, ואפילו הוא בביתו. (אבל נראה דוקא שידע שהם לא רעבים אבל אם יודע שהם רעבים נראה דאפילו לרמב"ם צריך לתת להם לאכול מפני צער בעלי חיים ולא התיר הרמב"ם מעיקר הדין לאכול קודם אלא שאין צעב"ח) ויש לדון בזה.

מביתו ויש לו טרחא מרובה לחזור יהיה מותר לו לאכול קודם דבמקום צער לא גזרו, ולפי הרמב"ם ודעימיה דסבירא ליה דהוא מידת חסידות ולא חובה יהיה מותר לו מעיקר הדין לאכול ולשתות לפני שנותן לבהמתו אפילו שאין טרחה, ואפילו הוא בביתו. (אבל נראה דוקא שידע שהם לא רעבים אבל אם יודע שהם רעבים נראה דאפילו לרמב"ם צריך לתת להם לאכול מפני צער בעלי חיים ולא התיר הרמב"ם מעיקר הדין לאכול קודם אלא שאין צעב"ח) ויש לדון בזה.



הרב משה אהרן שטיין

הערה מעשית בענין חיתוך עוגות בשבת

כשעושה נקב בצורה מסויימת הרי זה בכלל עשיית צורה אף שהצורה פשוטה כמין עיגול או משולש, משום שעיקר עיסוקו בצורה'.

והנה מה שסמך המחבר דבריו על הגמ' בביצה לפי מש"כ האחרונים בביאור גמ' זו ליכא מהתם ראייה כלל, ואדרבה מדבריהם יש ראייה להפך לאסור, שהרי השבות יעקב ח"ב סי' כ"ו ביאר בגמ' שם בביצה דחיתוך משולש יש בו איסור רושם אלא שהותר משום שמחת יו"ט [ולמד מכח זה להתיר ג"כ כתיבת אות ביו"ט ע"ג הבשר משום שמחת יו"ט (דס"ל דהוי כתב שאינו מתקיים ואסור רק מדרבנן)], והעתיקוהו להלכה היד אהרן והבאר היטב, וכן דעת מהר"י אסאד בסי' קס"ט, וא"כ היכא דליכא שמחת יו"ט דהיינו בשבת אסור לעשות אפילו צורת משולש [ואף שהמשנ"ב סי' ת"ק ס"ק י"ז חלק על השבות יעקב במה שהתיר כתיבת אותיות משום שמחת יו"ט, מ"מ לא חלק עליו בפרט זה, והטעם שחלק עליו באותיות הוא כמבואר בהערות להגרי"ש אלישיב בביצה שם ד"ה מחתך דבאותיות ממש יש איסור דאו' ולא שייך להתיר משום שמחת יו"ט].

ולענ"ד אף אי נימא שלא כדברי השבות יעקב [ושאר אחרונים שכתבו כן] ליכא מהגמ' בביצה ראייה להתיר, דאפשר לבאר דברי הגמ' באופן אחר, דרבה בר ר' הונא שהיה עושה צורת משולש בבשר אין כוונתו בעצם לצורה זו מצד המראה שלה, אלא זה היה סימן בעלמא עבורו, ולא היה אכפת לו בעצם אם הוא משולש או עיגול או כל צורה אחרת, אלא שכך היה רגיל לעשות משולש וזה

באריחות שבת פט"ו סעי' כ"ג כתב וז"ל 'מותר לחתוך עוגה לחתיכות שצורתן פשוטה כגון ריבוע או משולש או מעוין'. ולענ"ד יש לפקפק בזה טובא, ואף אם נתיר בזה זהו דוקא אם חותך בצורה שאינה מכוונת לצורה יפה אלא חיתוך בעלמא, אבל אם מכוין לחתוך העוגה בצורה יפה אסור וכאשר יבואר.

דהנה בהערה שם כתב המחבר שמקור דבריו הוא מהגמ' בביצה כח. דאיתא התם 'אמר רב הונא מותר לעשות סימן בבשר, כי הא דרבה בר רב הונא מחתך לה אתלת קרנטא'. ופי' רש"י 'סימן בבשר, שלא יחליפיהו הנושא. אתלת קרנטא, כשהיה משלח הבשר לביתו היה רגיל לעשות כל חתיכה בעלת שלש קרנות וכבר היו מכירין אנשי ביתו שזה היה סימן שלו'. והיינו דמוכח ממעשה דר' הונא שמותר לעשות צורה פשוטה ביו"ט [וכן בשבת].

והקשה שם המחבר על היתרו מדברי הפמ"ג, דהמג"א בסי' ת"ק ס"ק ז' כתב וז"ל 'וא"כ מותר לנקוב חתיכת האפיקומן בפסח לתלותו, דלא כיש מחמירין', וכתב ע"ז הפמ"ג וז"ל 'ומ"מ לעשות נקב באפיקומן בסכין עיגול או משולש כמגן דוד בכיוון נראה דאסור', והיינו דמבואר מדברי הפמ"ג דאסור לחתוך אפי' צורות פשוטות בצורה מדויקת. ותירץ בעל האריחות שבת וז"ל 'דבבשר עוסק בחיתוך הבשר (פי' דבהכרח חותך בצורה כלשהיא), ולכל חתיכת בשר יש איזו צורה ולכן לא חייל על זה שם עשיית צורה, אבל

שעושה בכיוון אסור. אע"פ שיש לדחות דשאר צורה היינו כצורת עוף מ"מ נראה העיקר כמש"כ דלא היה לו לסתום אלא לפרש, ומצאתי שהש"כ פרק י"א סעי' י"ג העתיק דברי החיי אדם בזה"ל 'המכין דברי מאפה ביו"ט אל יצור מן העיסה צורת אותיות או כל ציור אחר. ובהערה שם כתב מהגרש"ז אויערבך זצ"ל דמשמע דאם מקפיד ביותר על הצורה אסור אפי' בחלה קלועה ואף אי נימא דליכא ראייה מדברי החיי אדם, מ"מ אכתי מדברי הפמ"ג מוכח לאיסור].

וחכם אחד רצה לחלק דהפמ"ג איירי בנקב בתוך מצה דזה נקרא ציור על המצה, אבל היכא דחותך עוגה בצורה מסוימת אין זה ציור על העוגה אלא זו צורת העוגה, והסתמך על דברי החזו"א בס' ס"א ס"ק א' ד"ה ואמנם שכתב וז"ל 'ויותר נראה דצורה על הלחם לא חייל עליה שם צורה אלא זהו תמונת הפת'. ולי נראה שאי אפשר להתיר על סמך דברי החזו"א, חדא דהחיי אדם שהבאנו לעיל פליג על החזו"א בזה להדיא, ובמור קציעה סי' ש"מ מבואר יותר מזה שכתב וז"ל 'עוגות שיש עליהם ציורים או אותיות מגוף העוגה שנעשה בדפוס או בידים עודה עיסה, אין כאן בית מיחוש לשברם ולאכלם, וראיה גם מלחם הפנים שיש לו פנים הרבה, דהיינו צורה ממש, ואכלוהו בשבת', ומוכח מדבריו דלעשות את צורת לחם הפנים אסור בשבת דחשיב צורה [כמו ציורים ואותיות]. ועוד דאף מהחזו"א ליכא ראייה להדיא להתיר, דהוא איירי שעושה צורה לפת, דבזה יש סברא לומר דזוהי תמונת הפת, אבל היכא שיש כבר פת וחותך ממנה חתיכה בצורה מכוונת, אפשר לומר דבכה"ג לא אמרי' דזוהי תמונת הפת. וכן מדברי השבות יעקב ושאר אחרונים שהביאוהו דאסרו בכה"ג לולא הטעם דשמחת יו"ט, ואם נאמר דס"ל לחזו"א דאין חילוק ואף בכה"ג

היה הסימן שלו, וכשעושה סימן באופן כזה גם אינו מקפיד לחתוך בכיוון שיהא משולש מדויק אלא עושה חיתוך בעלמא, ואינו מקפיד שיהא בכיוון, ולכן חיתוך כזה מותר ביו"ט [ובשבת], דאין זה נקרא עשיית צורה אלא סימן בעלמא, משא"כ אם אדם מכוין לחתוך דוקא בצורה מסוימת בכיוון ומעוניין בצורה זו מצד עצמה שיהא נראה כך, חיתוך זה אסור וכדמוכח מדברי הפמ"ג כדלהלן. [והוספתי חילוק זה לרווחא דמילתא, אבל בפשטות אין צריך לזה כיון שלא מצאתי שום חולק על השבות יעקב בביאור הגמ' בביצה].

ומה שחילק המחבר מדברי הפמ"ג נראה לי דאינו נכון, דהרי המג"א כתב דהיו עושים נקב באפיקומן כדי לתלותו, וא"כ גם באפיקומן עיקר עיסוקו הוא בעשיית נקב [כדי לתלותו] ולא בעשיית צורה, ולכל נקב יש איזו צורה, ובכ"ז אם מכוין לצורה מסוימת בכיוון הפמ"ג אסור בזה, והכי נמי בחותך בשר [או עוגה] אע"פ שעוסק בחיתוך הבשר, מ"מ אם עושה צורה בכיוון צ"ל אסור.

ולפי"ז אם חותך עוגה בצורת מרובע אבל אינו מקפיד על החיתוך בכיוון [כמו שחותך בביתו כדי לחלק לילדים], ודאי שרי בכה"ג דעוסק בחיתוך העוגה ואינו עושה צורה מסוימת בכיוון שיהא על זה שם צורה, משא"כ אם חותך עוגה דוקא בצורה כזו כדי שיראה יפה וחותך בכיוון [והראיה שאת החתיכות שחיתוכם לא יצא יפה לא יגיש לאורחים], בכה"ג אסור אפי' אם חותך צורת מרובע או עיגול או מעוין. [וכן משמע קצת מדברי החיי אדם (צב - ג) שהביא המחבר הנ"ל שכתב 'ונראה לי דאפילו ביד אסור לעשות מן העיסה כמין צורת עוף או שאר צורה', מדסתם וכתב שאר צורה ולא חילק אם זו צורת מרובע או משולש או דוקא צורה אומנתית כצורת עוף משמע דכל צורה

וכיו"ב]. הנה דברי השבות יעקב שההיתר לחתוך את הבשר כמשולש הוא משום שמחת יו"ט מחודשים, וגם משמע מדבריו דהוי ממש תולדה דכותב [ולפ"ז יש כאן מלאכה גמורה, וממה שהבאת מהערות הגריש"א זצ"ל משמע שבודאי אין כאן איסור תורה], ואילו כשמעיינים ברמב"ם פ"ג מהלכות יו"ט רואים שהוא לא התייחס לזה כמלאכה כלל אלא כתב רק 'מותר לעשות סימן בבשר', ולמה לא כתב מותר לעשות צורה בבשר משום שמחת יו"ט. וגם מריהטת הגמ' לא משמע כלל שהיה בדבר צורך יו"ט שמחמתו יידחה איסור, והשו"ע העתיק לשון הרמב"ם, והמשנ"ב לא כתב כלל שטעם ההיתר הוא משום שמחת יו"ט, ומכל מבואר שלא ראו בזה חשש איסור כלל.

ומה שכתבת בהמשך הדברים מדברי הפמ"ג, חילוק גדול יש בין העוסק בחיתוך עוגה ומכין מעט את ידו שתצא צורת מעויין, שזה דומה ממש לחיתוך לתלתא קרנתא [ומה שכתבת שלא יתנו לאורחים מה שאינו כצורה זו, גם רבבר"ה לא היה שולח חתיכות שנשרו מהצד ואינן כצורת משולש], משא"כ מי שטורח לעשות נקב במצה, שאפשר לעשות נקב זה בלי שום צורה בקלות, והוא טורח ליתן צורה בנקב.

ומה שהבאת בשם חכ"א את דברי החזו"א, נראה פשוט כמו שכתבת שהחזו"א לא היה מתיר לעשות ציורים ביו"ט ע"ג עוגה או מצה, ובודאי מסכים הוא להחיי"א שאסר זאת, ולא התיר החזו"א אלא אחר שכבר יש צורה לפת או ציור על גבה דלא חשיבי כציור אלא כעצם צורת הפת.

ולכן לענ"ד משנה דין לא זזה ממקומה.

בברכת התורה

[הרב] שלום יוסף גלבר

אמרי' דזוהי תמונת הפת, א"כ כל הנהו אחרונים (השבות יעקב ודעימיה) פליגי על החזו"א והוא דעת יחיד בזה.

ומעתה יש לדון ג"כ בסכין שהוא מיוחד לחיתוך עוגות בצורה מדויקת (הסכין בנוי בצורה כזו שחותך לכל אורך התבנית בצורה ישרה), האם סכין זה נעשה בעיקר לחתוך את העוגות בצורה מהירה ואז אינו מוקצה, או שנעשה בעיקר בשביל לחתוך את העוגות בצורה מדויקת ואז הוא מוקצה. ואפשר שאינו תלוי בדעת היצרן אלא בדעת הבעלים, או שתלוי בדעת רוב העולם בזה [ואז יש לדון האם נימא דבטלה דעת הבעלים שרוצה בעיקר לשימוש אחר, או שלא שייך בזה בטלה דעתו שהרי הוא מיוחד לשימוש אחר ובמוקצה אזלי' בתר ייחוד, דיש לדון דאולי אינו נחשב שימוש אחר אלא כוונה אחרת בשימוש]. ואי נימא דהוא מוקצה יהא אסור להשתמש בו לחיתוך של היתר, כגון מה ששמעתי שיש שמשתמשים בסכין זו לחיתוך אבטיח, שהרי כתב המשנ"ב סי' ש"ח ס"ק י"ב דהיתר טלטול כלי שמלאכתו לאיסור הוא דוקא כאשר אין לו כלי שמלאכתו להיתר לתשמיש זה, ומבואר שם מדברי השעה"צ דאף אם יש בזה יותר טירחא מ"מ אסור להשתמש בכלי שמלאכתו לאיסור. וכאן שיכול לחתוך את האבטיח בסכין רגילה ודאי שיהא אסור לחותכו בסכין כזו המיוחדת לחיתוך עוגות.

אחר עיוני בסוגיא זו וכיון שהדברים נוגעים הלכה למעשה שלחתי דברים אלו לרב המחבר בעל ארחות שבת, וקבלתי ממנו מכתב תשובה בחזרה וזהו לשונו:

קבלתי מכתבך בענין חיתוך עוגה בצורה שאינה מורכבת [כעין מעויין

דכתיבת אותיות אסור, אינו דקדוק כ"כ מש"כ סימן ולא צורה דאפשר דיש עוד סימנים שמותרים מחמת שמחת יו"ט ובלא זה יש בהם איסור דרבנן [ובכלל נראה דאינו דקדוק מצד הלשון, דנראה דבלשון חז"ל לשון צורה משמש לצורה שעושים לשם צורה, אבל כשמדובר בצורה שמטרתו אינה דוקא לעצם הצורה אלא רק לסימן בעלמא נקטו לשון סימן]. ועוד דהשבות יעקב בתוך תשובתו מצטט את הרמב"ם והשו"ע ולא חשש כלל לדקדוק הרב המחבר.

ומש"כ לדקדק מהמשנ"ב שלא כתב על דין השו"ע דטעם ההיתר הוא משום שמחת יו"ט, זה אינו נכון כלל דבשאר מקומות שיש היתר משום שמחת יו"ט ג"כ לא כתב המשנ"ב דזה טעם ההיתר [אלא רק היכן שפלפל בדברים לשאר ענינים נזכר בתוך דבריו דבר זה בדרך אגב], והטעם לזה הוא פשוט דכל בר בי רב שלומד מסכת ביצה יודע שיש כזה היתר של שמחת יו"ט שמחתו מותר לעבור על הרבה איסורים דרבנן.

ומש"כ הרב המחבר חילוק גדול וכו', איני רואה חילוק גדול בין הדברים, דמש"כ שהוא 'רק' מכיון מעט וכו', לחתוך עוגה בצורת מעויין אינה לכיוין 'מעט' את ידו, ומש"כ 'שאפשר לעשות נקב זה בלי שום צורה בקלות והוא טורח ליתן צורה בנקב', איני יודע איזה נקב בעולם אין לו צורה ומהי הטירחא הגדולה לתת צורה בנקב יותר מלחתוך עוגה בצורת מעויין.

ולענ"ד איני רואה שום תשובה הולמת בדברי הרב המחבר למה שכתבנו [ואתייחס לכל קטע במכתבו], דמש"כ הרב המחבר דדברי השבות יעקב המה מחודשים, איני יודע מה טענה היא זו, ובפרט שהפוסקים העתיקוהו ואף אחד המפרשים והפוסקים לא דחו את פירושו בגמ'. ומש"כ 'דמריהטת הגמ' לא משמע כלל דהיה בדבר צורך יו"ט שמחתו ידחה האיסור', אדרבה לכא' פשט הגמ' נראה כדבריו דאם לא נאמר כן קשה מה באה הגמ' לחדש במה שאמרה דמותר לעשות סימן בבשר. ומש"כ לא היה בדבר צורך יו"ט וכו', וכי אכילת בשר לא חשיב צורך יו"ט, דזה דבר פשוט בהאי מסכתא דזה חשיב צורך יו"ט ושמחת יו"ט. ומש"כ הרב המחבר דלפי"ד הוי תולדה דכותב זה אינו נכון דלהדיא מבואר בדברי השבות יעקב דהוא איסור דרבנן, ואין כאן מח' בין השבות ליעקב לגרי"ש אלישיב, ועוד דאי הוי איסור דאו' לא היה מותר משום שמחת יו"ט.

ומה שדקדק את לשון הרמב"ם שכתבו 'סימן' ולא כתבו 'צורה', לא עליהם תלונתו אלא על הגמ' דאמר ר' הונא דמותר לעשות 'סימן' בבשר, והם רק העתיקו את לשון הגמ', והדקדוק אינו ראייה לדבריו, דאדרבה לפי דברי השבות יעקב באה הגמ' לכלול בזה כל סימן שהוא שאסור מדרבנן דמותר משום שמחת יו"ט, ואם היה כתוב צורה היה משמע דדוקא לעשות צורה מותר ולא שאר סימנים. ואף לפי דעת המשנ"ב



הרב שרון שרפי

בענין שחרור מחבלים בכדי להציל חטופים

(א) הקדמה

(ב) בגדר "אין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהן"

(ג) אם חייב להיכנס לספק סכנה - בכדי להציל חברי מודאי סכנה

(ד) באיסור למסור ישראל לעכו"ם - להריגה

(ה) בענין חשש סכנה עתידית

(ו) סיכום והעולה לדינא

מצות פדיון שבויים (כעין תשלום), או שמא יש לחוש שאם ישוחררו המחבלים, הרי שקרוב לוודאי שיחזרו לרצוח יהודים, ונמצא שע"י השחרור אנו מעמידים בסכנה את כל הישוב בא"י, שקרוב לוודאי שיהרגו שוב יהודים, ואין מצילין נפש בנפש.

ונראה לכאורה שיש לדון כאן מצד ארבעה עניינים:

[א] "אין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהן" - שהנה תמורת כמאה ושלושים חטופים שנשארו, דורשים המחבלים לשחרר אלפי מחבלים הכלואים בארץ, ולכאורה הוא יותר מכדי דמיהן, שהוא מחיר מופקע שאין דורשים בשום מעשה חטיפה בעולם. או שמא כל האיסור שתקנו חז"ל הוא דווקא בפדיון ממון (יותר מכדי "דמיהן") - הגורם לעניות ישראל, ולא בשחרור עכו"ם שאינו מחסר ממונם של ישראל, או שמא סכנת המיתה (פיקו"נ) המרחפת על החטופים (שחלקם מבוגרים חולים או פצועים בתנאים קשים ללא טיפול רפואי, וזאת מלבד סכנת המלחמה מסביב) - דוחה לתקנת חז"ל זו.

[ב] אם מותר או צריך להכנס לספק סכנה - בכדי להציל את חברי מודאי סכנה - שהנה כל זמן שהחטופים נמצאים בשבי -

(א) הקדמה

ביום שמחת תורה תשפ"ד עם זריחת השמש, פרצו אלפי מחבלים מכל רחבי רצועת עזה את גדר הגבול, ותקפו את הישובים הסמוכים לגדר הגבול. אותם מחבלים רשעים - הרגו, פצעו ובזזו כאלפיים יהודים, ולא עוד אלא שחטפו כמאתיים מהם, והבריתו אותם למקומות מסתור בתוך עזה. עיקר מטרת החטיפה הייתה שחרור חבריהם - מחבלים רוצחים הכלואים בישראל - תמורת שחרור החטופים.

והנה נתעורר הציבור בישראל לשאלה קשה זו, אם אכן ראוי להיענות לדרישת החוטפים ולשחרר רוצחים בעבור פדיון החטופים, והדעות רבות וחלוקות, זה אומר בכה וזה טוען לעומתו, והאמת הייתה לנעדרת.

והנה אנו אין לנו אלא ללון ולדון בעומק ד' אמות של הלכה, לתור ולחפש אחר דעת תורה בזה, בסוגיות הש"ס ראשונים ואחרונים, ורבותינו הפוסקים אשר מימיהם אנו שותים.

ובאמת שיש לעיין מצד ההלכה, אם מותר לשחרר את אותם מרצחים לחופשי - תמורת הצלת החטופים ובתורת

פיקו"נ - אלא רק כחשש לאחר זמן, ואם כך יש מקום לומר, שכיון שסכנת החטופים היא מיידית וודאית, הרי שחיישנין לסכנת הודאי ולא לחשש שיבוא רק לאחר זמן.

(ב) בגדר "אין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהן"

וריש פתח דברינו, נדון תחילה בנושא הראשון, מהו ה"מחיר" שמותר או אסור לשלם בעבור פדיון שבויים, העומד סביב תקנת חז"ל שגזרו - שלא לפדות שבויים מעבר למחירים הרגיל בשוק - מפני "תיקון העולם".

ומקור הדברים במשנה (גיטין מה.), "תנן, אין פודים את השבויים יותר מכדי דמיהן, מפני תיקון העולם".^א ובגמרא איתא שני טעמים לתקנה זו:

[א] משום דוחקא דציבורא - ופרש"י, שאין לנו לדחוק את הציבור ולהביאו לידי עניות, בשביל השבויים.

[ב] משום דלא ליגרבו טפי - ופרש"י, כדי שלא ניתן סיבה ביד העכו"ם, למסור נפשם ולשבות שבויים נוספים מפני שמוכרים אותן ביוקר.

והנפק"מ בין הטעמים הוא, באופן שיש לו אב או קרוב עשיר - שרוצה לפדותו בדמים מרובים, שאם הטעם הוא משום דוחקא דציבורא, הרי שכאן אין הדבר נופל על הציבור ושרי, אך אם הטעם הוא מפני שלא יוסיפו לקחת שבויים, הרי

הרי הם בסכנת נפשות ודאית יום יומית כאמור, ואף אמנם שע"י שחרור המחבלים אנו מכניסים לסכנה את כל הישוב בארץ, יש לדון שהוא רק חשש סכנה, וכנגדה עומדת סכנה ודאית של החטופים, ושמא חייב אדם להיכנס לספק סכנה בכדי להציל את חבריו מודאי סכנה.

[ג] איסור מסירת ישראל לעכו"ם להריגה - הנה ידוע ומפורסם, שאסור למסור ישראל לידי גוי להריגה ואפילו בכדי להציל יהודים ממיתה (מקום פיקו"נ), שהלכה פסוקה היא (תוספתא תרומות פ"ז הכ"ג), שאם אומרים העכו"ם לישראל, תנו לנו אחד מכם ונהרגהו ואם לאו הרינו הורגים את כולכם, יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל (ויש בזה חידוש, שלא רק מעשה רציחה בידיים אינו נדחה מפני פיקו"נ, אלא אף מסירה (סיוע) לרציחה, כיון שסו"ס המוסר עושה מעשה בנהרג).

וא"כ יש לדון, שכיון שע"י שחרור המחבלים אנו מעמידים בסכנה את הישוב בא"י, שקרוב לודאי שיחזרו אותם מחבלים לרצוח יהודים, נמצא שפעולת השחרור כמוה כמסירת יהודים להריגה, ומה לי אם מוסר הישראל ליד העכו"ם, או את העכו"ם להרוג ישראל, ולכאורה הדבר אסור - ואפילו במקום פיקו"נ של החטופים, וצ"ע.

[ד] אם יש לחוש לסכנה עתידית - יש לדון שמא שחרור המחבלים היא רק סכנה עתידית, ולכן אין לדון אותה להלכה כספק

א. ובפשטות הכוונה ב" כדי דמיהן", היינו מחיר שווי החטופים בשוק - אילו היו נמכרים בתורת עבדים. ובפתחי תשובה (יו"ד רנ"ב סק"ה) כתב בשם המהר"ם מלובלין, שהגם שבזמנינו לא נוהגים לקנות עבדים, מ"מ לא מצינו בפוסקים שבזמן הזה ישתנה הדין, ולכן מודדים כמה עולה עבד כזה בשוק, במקומות שעדיין ישנו שוק עבדים.

אמנם בתשובות הרדב"ז החדשות (סימן מ) כתב, דבכדי דמיהן של ימינו, היינו בכמה כסף פודים כיום

תיקון העולם. והרי, שאף שאין כאן חשש של דוחקא דציבורא (שהרי הבעל משלם), מ"מ ס"ל לרשב"ג דאין פודין, ומוכח שהטעם הוא משום דלא ליגרבו טפי.

ואין לומר, שזה גופא מחלוקת ת"ק ורשב"ג, אם הטעם משום דוחקא או משום דלא ליגרבו, ולת"ק דהוא משום דוחקא - חייב הבעל לפדות אם יש לו, דזה אינו, שהרי כתבו התוס' שם, דהטעם לת"ק הוא משום ד"אשתו כגופו", ועל עצמו לא גזרו חז"ל כלל, ומשום דכל אשר לאיש יתן בעד נפשו. ונמצא, שנפשט ספק הגמרא בגיטין, ולמסקנה טעם תקנת חז"ל שאין פודין את השבויים יותר על דמיהן, הוא משום דלא ליגרבו טפי.

איסור חז"ל קיים - גם בדרישה לשחרור מחבלים

וכן פסקו הרי"ף והרמב"ם, ודכוותם הכריע השו"ע (יו"ד רנ"ב ס"ג), "אין פודין את השבויים ביתר על דמיהן - מפני תיקון העולם, שלא יהיו האויבים רודפין אחריהם לשבותם". ולפי זה, איסור תקנת חז"ל (לפדות יותר מכדי מחיר השוק) קיים גם בנדון דידן שדרישת החוטפים אינה ממונית.

אם בסכנת מיתה - פודין גם יותר מכדי דמיהן

והנה בגמרא גיטין (נח). איתא מעשה ברבי יהושע בן חנניה, שהלך לדרך גדול של רומי, אמרו לו תינוק אחד יש בבית האסורים, ומכיון שהתפעל מחכמתו והנהגתו (יעווי"ש), נשבע שאינו זו משם עד שיפדנו בכל ממון שפוסקין עליו. אמרו, לא זו משם

שגם בכה"ג יש חשש שמחמת כן יוסיפו לשבות שבויים.

נפק"מ נוספת לספק הגמרא

ולבאורה יש להוסיף נפק"מ נוספת (הנוגעת לנדון דידן), והיא, באם החוטפים אינם דורשים ממון בעד השבויים אלא תמורה אחרת (שאינה כספית), וכגון שישוחררו חבריהם היושבים בכלא (ויש ביד משפחות החטופים לפעול בזה).

דאם הטעם הוא משום דוחקא דציבורא, הרי שעיקר הטעם הוא דוחק ממוני (וכפי שפירש"י, שלא יהיו הציבור עניים), וא"כ אף אם דרישת החוטפים היא יותר מכדי דמיהן, וכגון שאף אצל שאר חוטפים מחיר זה יקר מדאי (יעוין הרדב"ז בהערת שוליים) - יהא מותר "לשלם" מחיר זה. אכן אם הטעם הוא משום דלא ליגרבו טפי, הרי זה אסור אף כאן, דסו"ס יבואו העכו"ם למסור נפשם לשבות עוד יהודים, מפני המחיר המשתלם (ומה שלא נקטה הגמרא לנפק"מ זו, י"ל, משום שלא הייתה דרישה כזו נוהגת אצל החוטפים בזמן הגמרא).

פשיטות ספק הגמרא

והנה בגמרא לא נפשט הספק, מהו הטעם שאין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהן.

והנה בכתובות (נב). איתא ת"ר, נשבית (אשתו) והיו מבקשין ממנה עד עשרה בדמיה - פעם ראשונה פודה, מכאן ואילך רצה פודה רצה אינו פודה. רשב"ג אומר, אין פודין את השבויים יותר על כדי דמיהן מפני

שבויים או חטופים עובדי כוכבים, ולא כעבד הנמכר בשוק. ולבאורה צ"ע איך נקבע בזה המחיר, שהרי הוא משתנה ממדינה למדינה, וכפי אופי אכזריות החוטפים שבכל מקום, ויש לפלפל.

וכן בפתחי תשובה (שם סק"ד) הביא בזה מחלוקת הפוסקים, דבשו"ת נחלה ליהושע כתב להתיר וכדעת התוס', אמנם בשו"ת יד אליהו כתב, שאין פודין אפילו בעומד להריגה, ומה שכתבו תוס' אינו לפי האמת, ומשום דכל שבוי הוא בחשש מיתה, וכדאיתא בגמרא (ב"ב ח:): דשבוי כולו איתנהו ביה, וכדברי הרמב"ן, וכן הוא בתשובת מהר"ם מלובלין.

עוד הביא הפת"ש, משו"ת כנסת יחזקאל (סימן לח) שכתב, דכל מה שכתבו התוס', דבחשש מיתה פודין אפילו יותר מכדי דמיהן, היינו רק למ"ד משום דוחקא, שכיון שיש סכנת מיתה לא משגחינן בחסרון ממון, אמנם להלכה שהטעם משום דלא ליגרבו, הרי אדרבא, החוטפים ישוּבו ויעמידו את השבויים בסכנת נפשות בכדי שיתנו תמורתם ממון רב, ולכן להלכה אף במקום חשש מיתה - אין פודין יותר מדמיהן.

טענת הבית הלל ויישובה

והנה הביא הפת"ש שם, טענת ספר בית הלל לחזק שיטת התוס' וסיעתם, הסוברים דבמקום סכנה פודים יותר מכדי דמיהן, שהרי קי"ל שחייב אדם למסור את כל ממונו בכדי שלא לעבור על לאו (שו"ע או"ח סוף סימן תרנ"ו), והרי המעלים עיניו מפדיון שבויים עובר על לאו ד"לא תעמוד על דם רעך", וא"כ נמצא שבמקום סכנת מיתה לשבוי, חייבים למסור אפילו את כל הממון (בכדי לא לעבור על הלאו, ויעוי"ש בפת"ש במה שפלפל בזה).

אכן יעויין בשדי חמד (ח"ה בדברי חכמים סימן ע"ז), שדחה טענת הבית הלל, ומשום שכל שבוי הוא בחשש סכנה, ואפילו הכי חז"ל גדרו גדר שלא לפדות ביותר מכדי

עד שפדאו בממון הרבה, ולא היו ימים מועטין עד שהורה הוראה בישראל, ומנו, רבי ישמעאל בן אלישע.

והקשו התוס' (שם ד"ה כל ממון), איך פדה רבי יהושע בן חנניה את התינוק בדמים מרובים, והרי אסור לפדות את השבויים יותר מכדי דמיהן. ותירצו, כיון דאיכא סכנת מיתה פודין אפילו יותר מכדי דמיהן, אי נמי, משום שמופלג בחכמה היה.

ובפסקי התוס' (גיטין אות רטז) כתבו וז"ל, "כשיש סכנת נפשות פודים שבויים יותר מכדי דמיהן, או במופלג בחכמה", ומוכח ששני התירוצים אמת להלכה, ולפי זה בנדון דידן שיש סכנת נפשות לחטופים, מותר לפדות אפילו יותר מכדי דמיהן.

אמנם ברמב"ן (בחיידושו לגיטין שם) חלק בזה, וכתב וז"ל, "ואי קשיא הא דאמרינן בגיטין (נח.), העבודה לא אזוז מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקים עליו, והא אין פודין את השבויים יתר מכדי דמיהן, י"ל, דהתם מיירי בשעת החורבן דליכא משום דליגרבו טפי, שהרי כולם הלכו בשבי. ויש אומרים דכל היכא דאיכא חששא דמיתה, פודים אותם בכל ממון שיכולים לפדותם. ולא מסתבר, דכל שבי כולו איתנהו ביה (ב"ב ח:). ומיהו מסתברא שתלמיד חכם פודין אותו בכל ממון שבעולם, שת"ח אין לנו כיוצא בו, ורבי יהושע שפדאו (לאותו תינוק), לפי שהכיר בו שהוא תלמיד ותיק, ולכן פדאו בממון הרבה".

ומפורש ברמב"ן, שגם במקום סכנה אין פודין יותר מכדי דמיהן, שהרי כל השבויים בחשש סכנה, ואעפ"כ לא פלוג חכמים בתקנתם.

מידי ודאי", וצריכים הציבור בכללותו להכנס בספק סכנה (של פחד המחבלים המשוחררים), על מנת להציל את החטופים מודאי סכנה.

והנה מקור הדברים הוא מרן הב"י (בחו"מ סימן תכו) שכתב, שחייב אדם להכניס עצמו בספק סכנה, בכדי להציל את חבריו מודאי סכנה, ומטעם שאין ספק מוציא מידי ודאי (וכן כתב בכסף משנה סוף פ"א מהלכות רוצח).

והסמ"ע במקום (ס"ק ב) העיר, שאף שהביא הב"י דין זה, מ"מ בשו"ע (וכן הרמ"א) לא חזר וכתבו אלא השמיטו, ונראה שס"ל למרן השו"ע שאין הלכה למעשה כן, ומשום שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור, לא הביאו דין זה להלכה.²

ובפת"ש (ס"ק ב) כתב, שהוא מחלוקת הבבלי עם הירושלמי (ולא כתב איזה בבלי וירושלמי), ומפני שהבבלי דידן

דמיו, וא"כ כיון שחז"ל תקנו, הרי שכבר אינו עובר בלא תעמוד על דם רעך, וק"ל.

מסקנת הענין

ולמסקנת הענין לכאורה נראה, שקשה לסמוך - הלכה למעשה - על הדעות המתירות (לפדות שבויים בממון רב ומשום סכנת מיתה), שהרי יש בזה מחלוקת ראשונים ואחרונים גדולה ואיך נכריע בין ההרים, ולכאורה מכדי מחלוקת לא יצאנו.

ג) באם חייב אדם להיכנס לספק סכנה, בכדי להציל חבריו מודאי סכנה

עוד יש לעיין, שהנה אף שיש סכנה בשחרור מחבלים רוצחים, מ"מ לכאורה הוא רק ספק סכנה שמא יחזרו לסורם לתכנן להרוג יהודים - ושמא יעלה בידם אם לאו, ומנגד הרי החטופים נמצאים בסכנה ודאית של שבי אכזרי ובתנאים קשים - ללא מזון כראוי ותרופות, ובפרט למבוגרים ולחולים שביניהם, ושמא נאמר "שאיין ספק מוציא

ב.

חידושי דינים בענין המכנים עצמו לספק סכנה - בכדי להציל את חבריו:

א] הנה כאמור בשו"ע עצמו (חו"מ תכו) לא נזכר דין זה, וכל שנזכר - הוא החיוב להציל במקום שיכול וללא סיכון. ויש בזה ג' חילוקים: א] להציל את ממון חבריו - ומדין השבת אבידה ("וַתִּשְׁבֹּת לוֹ"). ב] להציל את גופו של חבריו מנזק - וילפינן לה מק"ו מהשבת ממנו ג] דין "לא תעמוד על דם רעך" - שילפינן ממנו שחייב אדם אף להוציא ממון על מנת להציל את גוף חבריו מנזק (וכגון שישכור אחרים במקום שהוא עצמו אינו מסוגל להציל), וכל זה בסמ"ע שם בשם הטור, ותמה מדוע השמיטו השו"ע והרמ"א לדין זה.

ב] וכתב הרא"ש (סנהדרין פ"ח אות ב), שמ"מ הניצול חייב לפרוע מה שהוציא המציל, דאין אדם חייב להפסיד ממון בכדי להציל נפש חבריו, היכא דאית ליה ממונא לניצול. ולכאורה נמצא בזה דבר חידוש גדול, דמה שכתב השו"ע - שאם נמנע אדם ולא הציל עבר על לאו ("דלא תעמוד על דם רעך"), היינו במקום שנמנע ולא הוציא ממון, אבל אם אין לו (או שאין לו את מי לשכור להציל), וכגון שרק שניהם במקום הנהר, ונמנע ולא הציל, רק ביטל עשה ד"והשבות לו" דהשבת אבידה. אכן זה פשוט שאינו, דהלאו "דלא תעמוד" לא בא לגרע אלא להאלים את העשה, ולומר, שלא רק שמחוייב להציל בגופו אלא אף בממונו.

ג] והנה יש לעיין במקום שיכול להציל בגופו ונמנע והציל בממונו, אם יכול הניצול לטעון כנגדו, לא אשלם לך שהרי יכולת להציל בגופך. ונראה פשוט שחייב לשלם, דזכות המציל היא להמנע לטרוח בגופו ולהציל בממונו, דהעיקר היא ההצלה. ויש לעיין בדבר תרעומת, אם מחמת עצלות וכדומה, לא הציל בגופו אלא בממונו.

בספק סכנה - על מנת להציל אותם מודאי סכנה, לכאורה מוכח, שאסור לאדם להכנס בספק סכנה.

ראיות המשך חכמה

והנה מפורסם המשך חכמה (שמות ד, יט) שהביא ראייה כבבלי, מהא שאמר ה' למשה "לך שוב מצרימה, כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך", ומה ענין זה לזה. אלא להורות הלכה בא, דאין למשה להכנס בספק סכנה אפילו בכדי להציל את כלל ישראל, ורק עתה כשודאי נסתלקו השונאים, ציווהו ה' למשה ללכת למצרים לגאול את ישראל.

עוד הביא המשך חכמה ראייה, מהמשנה (מכות יא:) דהגולה לעיר מקלט אינו יוצא ממנה כלל, ואפילו כל ישראל צריכים לו למלחמה (פיקדון דכלל ישראל) כיוצא בן צרויה, שנאמר: "אשר נס שמה", שם תהא דירתו שם תהא מיתתו שם תהא קבורתו. וטעם הדבר (פירש הרמב"ם - רוצח פ"ז ה"ח), מפני שכשיוצא מעיר המקלט מעמיד את עצמו לסכנת גואל הדם. ומבואר, שאסור להכנס בספק סכנה בכדי להציל מודאי סכנה (וכן הובאה ראייה זו בתפארת ישראל מכות פ"ב משנה ז אות ב)¹.

חולק על הירושלמי, לכן השמיטוהו השו"ע והרמ"א.

ובהעמק שאלה (סוף פרשת שלח) כתב, שהוא הירושלמי בתרומות (פ"ח ה"ד), דאיתא שם, שרבי אמי הגיע למקום סכנה ונתפס ע"י שודדים. אמר רבי יונתן, יפוך המת בסדינו (כלומר, שאמר נואש מלהצילו). אמר ריש לקיש, אני אלך ואצילנו, או שאהרוג אותם או שגם אני אהרג. הלך ריש לקיש לשם, ולבסוף פייסם והציל את רבי אמי.

והנה מהנהגת ר"ל לכאורה מוכח, שחייב אדם להכניס עצמו לספק סכנה בכדי להציל את חברו. ודחה שם ההעמק שאלה את הראיה, דשמא עשה כן ר"ל ממידת חסידות².

והבבלי הוא הגמרא (נדה סא.), דהנהו בני גלילא דנפק עליהו קלא דקטול נפשא, וביקשו מרבי טרפון שיחביאם. והסתפק רבי טרפון אם רשאי לעשות כן. ופירשו התוס' שם הספק (בשם השאילתות), שחשש רבי טרפון שמא באמת הרגו את הנפש, ואם יחביאם יתחייב למלך, וסוף דבר שנמנע ולא החביאם.

והנה מהנהגת רבי טרפון - שנמנע מלהכנס

ג. וכן גבי אסתר, שהכניסה עצמה לספק סכנה (להכנס למלך אשר לא כדת, ושמא יושיט לה את שריבט הזהב), בכדי להציל את כלל ישראל, שמא ממידת חסידות עשתה כן. אלא שאם כן יש לעיין מדוע נתבעה על כך באיום חמור ע"י מרדכי, "שאם תחרישי בעת הזאת - את ובית אביך תאבדו", ויש לפלפל.

ד. עוד ידוע ביאור השאילתות (סוף פרשת ראה) שגדון דידן - הוא מחלוקת רבי עקיבא וכן פטורה (ב"מ סב.), גבי שניים שהיו מהלכין בדרך ויש לאחד קיתון של מים, אם שותים שניהם - מתים, ואם ישתה בעל המים לבדו - ינצל, דרש בן פטורה מוטב שישתו שניהם וימותו, ואל יראה האחד במיתתו של חברו. עד שבא רבי עקיבא ודרש "וחי אחיך עמך" - חייך קודמים לחיי חברך.

והקשו העולם דסברת בן פטורה צ"ע, דמה נרויח אם ימותו שניהם. וביאר השאילתות, דמיירי שאם יתן לחבירו חלק מן המים - יחיו שניהם יום או יומיים, ושמא בזמן זה ימצאו מים נוספים (או שמא כבר יצאו מן המדבר), והגדון כעת הוא, האם מחויב בעל המים להכניס עצמו לספק סכנה (דאולי לא ימצאו אח"כ מים) על מנת להציל את חברו מודאי מיתה, שבזה סבר בן פטורה שחייב להכניס עצמו לזה.

(וכנראה שיש לי איזו שהיא טעות), שלכאורה סברא פשוטה היא, שאין שום חיוב להכנס לספק סכנה על מנת להציל את חבריו מודאי סכנה, שהרי סיבת החיוב (אם ישנה), מקורה הוא בדין "לא תעמוד על דם רעך", שמחמתו חייב אדם לקום ולהציל את חבריו, כלומר, שחיוב הצלה קיים - רק אם ישנו ללאו ד"לא תעמוד" - המחייב, אמנם בנדון דידן כיון שלמציל ישנו ספק סכנה, הרי ק"ל שאפילו ספק פיקו"נ דוחה לכל האיסורים שבתורה - ובכללם הלאו ד"לא תעמוד", ונמצא שבמקום ספק סכנה ליתא ללאו דלא תעמוד, ואין שום חיוב, ואשאל את החכמים ואין מגיד לי, וצע"ג.

ד) באיסור למסור ישראל לעכו"ם להריגה

כתב הרמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"ה) "אמרו להם עכו"ם - תנו לנו אחד מכם ונהרגהו, ואם לאו נהרוג את כולכם - יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל", ומקורו בתוספתא תרומות (פ"ז הכ"ג).

וביאור הענין, שהנהגה אין למעשה רציחה שום היתר שבעולם, ואף לא במקום פיקו"נ דרבים, ונתחדש בזה, שמסירת ישראל להריגה - כמוה כמעשה בידים, ולכן אין כל היתר למסור נפש ישראל, יהא המחיר אשר יהא, ואף במקום סכנה שיהרגו כולם.

ולכאורה הוא הדין בנדון דידן, שבוה שאנו מוציאים לחופשי מחבל רוצח, אנו מוסרים את כלל ישראל לסכנה של

עוד הביא הפת"ש להלכה, את דברי שו"ת הרדב"ז (ח"ג סימן תרכה), שאם אמר הגוי לישראל - הנח לי לקצוץ אבר אחד שאינך מת ממנו, או אמית את ישראל חבריך, הרי כיון שיש ספק סכנת נפשות בדבר (דשמא ע"י חתיכת האבר יצא ממנו דם הרבה וימות), אסור לעשות כן, והמתחסד בזה עם חבריו - הרי זה חסיד שוטה, דספיקא ידידה עדיף מודאי דחבריה, ומוכח דנקטינן להלכה, שאין להכנס לספק סכנה, ומ"מ סיים הרדב"ז, שיש לשקול בפלס כל מקרה ומקרה, אם יש שם באמת ספק סכנה אם לאו.

אם מותר לתרום כליה

עוד דנו הפוסקים (יעויין ציץ אליעזר ח"ט סימן מה, ובשו"ת מנחת יצחק ח"ו סימן קג) בנדון זה הלכה למעשה, אם מותר לבריא לתרום כליה מכליותיו או איבר אחר, לשתול בגופו של חולה שיש בו סכנה, והסיקו, שכיון שיש בניתוח זה עכ"פ ספק סכנה, אין להתיר להכנס לספק סכנה על מנת להציל חבריו מודאי סכנה.

אלא שיעויין בשו"ת יביע אומר (ח"ט חו"מ סימן יב) שהעלה להיתר, כיון שנמצא שע"פ נתוני הרופאים, אחוז מועט מאד מסתכנים בניתוח הנ"ל, ולא הוי אפילו ספק סכנה.

ניסיון הכרעת הדין

והאמת יורה דרכו, שלא זכיתי מעולם להבין את המו"מ בסוגיא זו

ואף מביאור זה דהשאלות נפקא להלכה, דכיון שקי"ל שהלכה כרבי עקיבא מחבירו, נמצא שהלכה למעשה, שאין אדם חייב להכנס לספק סכנה - בכדי להציל את חבריו מודאי סכנה.
ה. ובירושלמי (תרומות סוף פ"ח) נחלקו רבי יוחנן ורש"י לקיש בדין אם ייחדוהו (כלומר, שדרשו העכו"ם ישראל מסיים להריגה), לר"ל, מותר למסור לעכו"ם - אם הוא חייב מיתה כשבע בן בכרי, ולרבי יוחנן, מותר

שמסירת ישראל הוא מעשה הצלה, ובכדי שלא יהרגו הרבים, ומדוע אסור.

וכתב החזו"א לחלק דלא דמי, דמסירת ישראל להריגה - אף שהיא באה בכדי להציל את הרבים שלא יהרגו, מ"מ מעשה של מסירה להריגה - מצד עצם טבע הפעולה - אינו הצלה, שמסירה להריגה בעצמותה הוא מעשה אכזרי, אלא שנעשה לצורך הצלה, ומה שאין כן הטיית החץ - שמצד עצם טבע הפעולה - היא פעולת הצלה, שביסודה הוא מעשה התגוננות והצלה מפני רוע החץ, ולכן יש לדון שמה הדבר מותר.

שחרור מחבלים - הצלה או לא

דיון א - דברי הרב ביביע אומר

ומעתה יש לדון, אם שחרור מחבלים לצורך הצלת החטופים - דומה למסירת ישראל להריגה שאסור, או למעשה הטיית החץ שמותר.

והראני הגר"י וקראט שליט"א, לשו"ת **יביע אומר** (חלק י חושן משפט סימן ו), שהביא ליסוד החזו"א ודן בו, ובסוף דבריו כתב וז"ל, "ונראה, שאין בפעולת שחרור מחבלים משום הורג בידים, שהרי הוא כמו שמטה את הרימון יד לכיוון אחר, ומונע אובדן חיים של ישראלים רבים ככל האפשר, וודאי עדיף לעשות כן".

והנה יש לדון בדברי הרב זצ"ל, שלכאורה לא דמי שחרור מחבלים להטיית חץ, שמדברי החזו"א נראה שכתב להתיר רק אם המעשה ביסוד טבעו נחשב כמעשה הצלה

הריגה, ומה לי מסירה בידים של ישראל לידי עכו"ם להריגה, או מסירת עכו"ם בידים להריגת ישראל, וכעין מה שכתבו התוס' בסנהדרין (עז. ד"ה סוף חמה) דאין חילוק בין מקרב האש אצל הדבר - למקרב דבר אצל האש, דמאי שנא זה מזה, וא"כ פשוט שאסור לשחרר מחבלים בכדי להציל את החטופים.

חזו"א - הצלה אינה רציחה

והנה ידוע ומפורסם החזו"א (ביו"ד סימן סט אות א ד"ה ויש לעיין) שכתב להסתפק באחד שרואה חץ שנזרק על קבוצה של מאה אנשים ואין בידו להושיע, אלא שיכול להטות החץ לצד אחר, ואז יהרגו רק שנים שבצד האחר ואלו שבצד זה ינצלו - אם מותר לעשות כן.

והנה מצד התועלת והכדאיות - אין כאן שאלה כלל, שודאי שעדיף שיהרגו שניים ולא מאה, אלא שיסוד הספק הוא, דכיון שמטה את החץ אל קבוצת המיעוט - נמצא שהורגם בידים, וכיון שלמעשה רציחה אין שום היתר (גם לא במקום פיקו"נ של רבים), נמצא שהמעשה אסור.

אלא שמ"מ כתב החזו"א, שיש לדון שמה אין מעשה הטיית החץ - רציחה, שעיקר מעשה ההטייה הוא - הצלה, אלא שממילא ואגב אורחא נהרגים המיעוט, ואין כאן מעשה רציחה בעצם.

אלא שמ"מ קשה, דמאי שנא מאיסור מסירת ישראל להריגה (במקום שאם לא נמסור - יהרגו כולם), והרי גם כאן נאמר

למסור אף שאינו חייב מיתה.

ונחלקו הראשונים כמי לפסוק, הרמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"ה) פסק כר"ל (ודנו הנו"כ מדוע פסק הרמב"ם כר"ל כנגד רבי יוחנן, יעו"ש בכסף משנה), והר"ש והר"נ פסקו כרבי יוחנן.

לכסוף), כיון שנעשה מעשה בכלי, והכא נמי כיון שבמסירה נעשה מעשה בנהרג להגישו אל בין שני הארי, נחשב למעשה רציחה.

ומה שאין כן במטה חץ, שאין הוא עושה מעשה בנהרג אלא בחץ (ודומה קצת לזורק חץ אל הכלי), וממילא אין כאן שם "מעשה רציחה" ממש.

וזוהו עומק כוונת דברי החזו"א, לומר, דכיון שאינו עושה מעשה בנהרג ממש, וכוונת המעשה להצלה - אין צריך למסור על כך את הנפש, ומה שאין כן אילו היה כאן שם "מעשה רציחה", לא היה מועיל מה שמתכוון להצלה.

ואם כנים הדברים, הרי שאף בשחרור מחבלים איננו עושים מעשה בנהרג, שאף שאנו משחררים לחופשי שור המועד להריגה, מ"מ אין כאן "מעשה רציחה" אלא מעשה בחץ, וכיון שכוונתנו להצלה - אין צריך למסור על כך את הנפש, ובמקום פיקו"נ של החטופים יהיה מותר לשחרר את אותם מחבלים, וככל היתר הרב ביביע אומר.

(אלא שאחר ההתבוננות נראה, שאף שחילוק זה (בין המוסר - לְמִטָּה חץ) נראה כנכון, מ"מ נראה שזהו חילוק אחר ולא כוונת החזו"א, שדברי החזו"א ברור מיללו, שיסוד ההיתר הוא מה שמונח "בטבע המעשה" שם מעשה הצלה, ולכן נחשבת הטיית החץ כהצלה, ולא משום שלא נעשה מעשה בנהרג, ויש לפלפל).

החזו"א - רק בדרך אפשר

אלא שיש לעיין בכל היתר זה, שהרי כל שכתב החזו"א את דבריו הוא רק

(וכמעשה הטיית חץ) וכפי שנתבאר, אמנם שחרור מחבלים רוצחים אינו מעשה הצלה ביסוד טבעו, כי אם מעשה אכזרי של שילוח שור המזיק (המועד להריגה), אלא שבחשבון נעשה לצורך הצלת החטופים, וא"כ לא דמי להטיית חץ.

ובאמת שע"פ יסוד החזו"א לכאורה נראה פשוט, שאסור לשחרר מחבלים רוצחים לצורך הצלת חטופים, שאף שכוונתו להצלה, מ"מ כיון שעושה בידים - מעשה אכזרי בטבעו - למסור את הציבור לסכנת הריגה בידי המחבלים המשתחררים, אין הדבר נדון כפעולת הצלה, והרי שהדבר אסור אף במחיר פיקו"נ של החטופים.

דיון ב - ביאור דברי היביע אומר (ע"פ

ביאור חדש בחזו"א)

המעשה - בהורג או בנהרג

והנראה בזה שיש עומק בדברי החזו"א, ויתכן שיש כאן ענין יסודי אחר.

שהנה יש לעיין מדוע מסירת ישראל לעכו"ם להריגה היא מעשה רציחה, עד שצריך למסור עליו את הנפש, דבשלמא במקום שהורג בידים - שפיר יש לומר יהרג ואל יעבור, אבל במקום שרק מוסר להריגה (מסייע) והעכו"ם הורגו, למה נחשב כמעשה רציחה (ואולי הוא מדין "אביזריהו", וצ"ע).

אכן הנראה לומר, שבמסירת ישראל להריגה, המוסר עושה מעשה בנהרג, ואף שאין המוסר הורגו ממש בידים (אלא העכו"ם), מ"מ הרי זה כזורק כלי מראש הגג, שאף שכעת הכלי שלם, מ"מ כבר ישנה סיבה לחייב את המזיק (על הצד שהכלי ישבר

1. ומ"מ אינו ענין למחלוקת התוס' והרא"ש (ב"ק יז:): אם יש לחלק בין זורק כלי לזורק חץ, וכפי שביארם הקצוה"ח (ש"צ סק"א), ועיין ואכמ"ל.

ניתוח זה נלמד את טיב המחלה וכיצד לרפאותו, שא"כ ביטלת לאיסור ניוול המת, שבכל מת נאמר שמא יבוא בעתיד חולה כזה לפנינו - ויזדקק לידיעת המחלה, וא"כ נתיר ניתוח כמעט בכל מת, על מנת להביא רפואה לחולה העתידי. וכמו כן נוכל להתיר לעשות בשבת כל מלאכה דאורייתא לצורך רפואה (כשחיקת ובישול סממנים, והכנת כלי איזמל לניתוח), דשמא יזדמן היום חולה מסוכן הנצרך לזה.

אלא ודאי שכל חשש סכנה עתידית - אינו אפילו ספק פיקו"נ, וכן פסק להלכה בשו"ת חתם סופר (יו"ד סימן שלו).

ועל פי זה לכאורה יש לנו היתר מרווח לשחרור מחבלים, כיון שהסכנה אינה אלא לטווח הרחוק ולאחר זמן, ובכה"ג אינו נחשב בהלכה אפילו לספק פיקו"נ.

אם היתר זה תקף להיום

והאמת יורה דרכו שתשובה זו של הרב ביביע אומר, נכתבה בשנת תשל"ו, עת נחטף מטוס נוסעים צרפתי ובו מאה וארבעה יהודים שהיו בדרכם לישראל. המטוס הונחת באפריקה במדינת אוגנדה (כארבעת אלפים ק"מ מישראל), והחוטפים איימו כי אם בתוך 48 שעות לא ישוחררו 40 חבריהם - שהיו מחבלים הכלואים בישראל - ישלחו יד בחטופים היהודים שבידיהם. והשאלה בה דן הרב זצ"ל היתה, אם מותר לשחרר מחבלים רוצחים על מנת לשחרר את החטופים (אלא שבחסדי שמים לא הוצרכה תשובה זו להלכה ולמעשה, כיון שביני וביני שוחררו רוב החטופים ע"י מבצע צבאי הידוע בשם "מבצע אנטבה").

והנה באותה תקופה לא היה כמעט חשש להסתובב באיזור השטחים הערביים,

בדרך "אפשר", ולא כתב את חידושו זה - בתורת ודאי, שהרי אף בהטיית חץ סו"ס יש מעשה רציחה בידים, (ואיך נתיר דין יהרג ואל יעבור - רק על סמך אפשרות של סברא בלבד), וא"כ קשה לכאורה להעמיד את היתר שחרור המחבלים - הלכה למעשה - על יסוד החזו"א, והרי סמך הרב זצ"ל ביביע אומר את היתרו על יסוד החזו"א.

אלא שיש לדון, שלביאורינו ביביע אומר, שאולי כוונת דברי הרב לחילוק אחר (בין מעשה בנהרג למעשה בחץ ההורג), יתכן וההיתר קיים, דכיון שבשחרור החטופים אין מעשה להדיא בנהרג, שמא אין זה בגדר "מעשה רציחה" שנאמר עליו יהרג ואל יעבור, וצ"ע לדינא.

ה) בענין חשש סכנה עתידית

היתר מרווח לשחרור מחבלים

עוד כתב לחדש הרב זצ"ל (ביביע אומר שם, סוף אות טו), שסכנת שחרור מחבלים אינה לטווח המידי, אלא "לטווח רחוק ולאחר זמן", וחשש שכזה לא נחשב אפילו כספק פיקו"נ.

וכתב להוכיח זאת מדברי הנוב"י (תניינא יו"ד סימן ר"י) שכתב, שאף שאסור לנוול את המת, מ"מ מותר לנתח מת לצורך לימוד רפואי, לצורך חולה מסוכן הנמצא לפנינו, ונגוע באותה מחלה של הנפטר, והטעם הוא, כי שמא ילמדו ע"י ניתוח המת כיצד לרפא את החולה, והו"ל ספק פיקו"נ (שמא יתרפא החולה המסוכן) ודוחה את איסור ניוול המת.

אמנם אם אין חולה (מסוכן מאותה מחלה) לפנינו - אסור לנתח את המת, ולא אמרינן שאף כאן ספק פיקו"נ לפנינו, דשמא בעתיד יבוא חולה מסוכן כזה לפנינו, וע"י

(ו) סיכום והעולה לדינא

א [ק"ל שאין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהן, ולהלכה כתב השו"ע שהטעם הוא "דלא ליגרבו טפי, והיינו, שתשלום גבוה בעד חטופים הוא יצירת סיבה וגורם מדרבן - לחטיפות נוספות שיבואו - מחמת כדאיות מעשה החטיפה. חז"ל בתקנתם זו, באו לצמצם (עד כמה שניתן) את הרצון אצל האויבים למעשה חטיפה.

ב [גדר "כדי דמיהן" בימינו (שאינן שוק של עבדים), כתב הרדב"ז שהוא ע"פ מחיר מנהג העולם כיום, בכמה שבויים נפדים.

ג [נחלקו הפוסקים (ראשונים ואחרונים), אם במקום חשש מיתה ופיקו"נ - מותר לפדות ביותר מכדי דמיהן, וע"פ דעת המתירים יהא מותר לכאורה, "לשלם" בעד החטופים מחיר של אלפי מחבלים שישתחררו מהכלא לחופשי, ומ"מ קשה להכריע בזה להלכה למעשה, שלכאורה מכדי מחלוקת לא יצאנו. ואין לומר בזה "ספק דרבנן לקולא", ובמחלוקת בתקנת חז"ל "הלך אחר המיקל",

ד [כתב הב"י (חו"מ תכו), שחייב אדם להכנס לספק סכנה בכדי להציל את חבריו מודאי סכנה, והשו"ע והרמ"א לא הביאו דין זה להלכה, ולכאורה נראה פשוט שלא נקטינן כן להלכה, שהרי ספק פיקו"נ של המציל - דוחה ללאו ד"לא תעמוד על דם רעך" המחייב אותו בהצלה, וכשם שספק פיקו"נ דוחה לכל שאר איסורי התורה, ונמצא שבמקום ספק סכנה - אין חיוב הצלה כלל. אלא שכתב הרדב"ז, שיש לשקול בפלס כל מקרה ומקרה, ולדון אם יש שם באמת ספק סכנה.

וע"פ זה נראה בנדון דידן, דכיון שבשחרור מחבלים רוצחים מהכלא, אנו מכניסים

ויהודים היו מסתובבים בצורה חופשית בשכם ויריחו וברובע המוסלמי בירושלים, ועיקר סכנת המחבלים היתה בעיקר באיזור הגבולות, ואם היו משוחררים מחבלים - הרי שהיו מגורשים לחו"ל, ובזה באמת סכנת השחרור היתה סכנה עתידית ולאחר זמן.

חשש מידי ולטווח הקצר

אמנם כיום (לאחר הסכם אוסלו) שניתן שלטון לערבים בארצנו, הרי שבעונותינו הרבים אנו מוקפים אויבים ורוצחים בכל מקום בארץ, שאין לך כמעט ישוב בארץ שלא סמוך לו (במרחק כזה או אחר) ישוב ערבי עויין, ובמצב שכזה המחבלים המשוחררים מגורשים לשטחי הרשות הפלסטינית, ולמקום מגוריהם הקודמים.

והיות שאותם מחבלים מתקבלים בכבוד מלכים בעירם לאחר שחרורם, ולא עוד אלא שמקבלים הם ומשפחתם ממון הרבה מהרשות (מחמת היותם רוצחי יהודים), הרי שבמצביאות חוזרים הם מיד לעסוק במלאכת הרציחה ("המכבדת והמממנת") ולתכנן פיגועים. ונמצא, ששחרור מחבלים כיום אינו חשש עתידי לטווח הרחוק, אלא אנן סהדי שהוא חשש מידי ולטווח הקצר, ופרשת משוחררי "גלעד שליט" תוכיח, שכל מאות היהודים שנפגעו בגוף או בנפש מירי הטילים מעזה, ובהכוונת פיגועים ביהודה ושומרון - תוכננו לאלתר ע"י אותם משוחררים.

וממילא פשוט הוא לכאורה, ששחרור מחבלים כיום הינו לכל הפחות ספק פיקו"נ, אם לא פיקו"נ בתורת ודאי, וכמדומה שאף הרב זצ"ל היה מורה כיום לאיסור, אחר שיש בדבר סכנה גדולה ומיידית, ה' יצילנו מידם.

ואף שתוצאת ההריגה נעשית אח"כ (ע"י הגוי), מ"מ נחשב לרוצח, דהוי כזורק כלי מראש הגג, שכבר כעת נעשה בו המעשה המחייב, ויש בו את כל סיבת החיוב, ומה שאין כן במשחרר מחבלים שהוא פועל בחץ הנזרק אל המטרה, ולא נחשב כמעשה רציחה בידים.

[ז] כתב הנוב"י (תניינא יו"ד ר"י) לייסד, שחשש סכנה ופיקו"נ עתידיים אינם נחשבים אפילו לספק פיקו"נ, ולכן אין להתיר איסורים רק בגלל חששות שמא בעתיד יבוא לפנינו סכנה, ולכן לא נתיר בשבת לשחוק סממנים או לבשל רפואות, שמא יבוא לפנינו חולה מסוכן שיצטרך להם.

וע"פ זה כתב הרב זצ"ל ביביע אומר, ששחרור מחבלים הוא חשש "לטווח הרהוק ולאחר זמן" - ואינו חשש מיידי, ולכן אינו אפילו בגדר ספק פיקו"נ ומותר.

והנראה בזה, שכל דברי הרב זצ"ל נאמרו בשנת תשל"ו (במבצע אנטבה), שלא היה שלטון לערבים בא"י (הרשות הפלסטינית), וכל המחבלים באו מרחוק ומחוץ לגבולות הארץ, אכן כיום שאין לך כמעט יישוב שלא סמוך לו (במרחק כזה או אחר) יישוב ערבי עוין ומסוכן, ואנו מוקפים בעוונותינו הרבים באויבים ורוצחים בכל מקום בארץ, והרשות מעודדת מחנכת ומממנת רציחות של יהודים, הרי ששחרור מחבלים הוא חשש מיידי ולטווח הקרוב, ולכל הפחות נחשב כספק פיקו"נ, וכמדומה שאף הרב זצ"ל, לא היה מתיר בתנאים אלו שחרור מחבלים.

את כל הישוב בא"י עכ"פ בספק סכנה (אם לא בסכנה ודאית) של פיגועים ורציחות (וניסיון העבר יוכיח), אשר על כן חיוב התורה של "לא תעמוד על דם רעך" - המחייב הצלה, לא קיים במקרה דנן.

[ח] קי"ל שאסור למסור ישראל להריגה, ואף שהמוסר אינו עושה "מעשה רציחה" בידים (אלא רק מסייע, והעכו"ם הורגו) - אסור, ואפילו אם ע"י המסירה מציל עיר שלימה ממיתה ודאית (וכגון שאמרו העכו"ם תנו לנו יהודי אחד ונמיתוהו, ואם לאו נהרוג את כל העיר) - אסור, ויהרגו כולם ואל ימסרו להם.

[ו] יש לדון אם שחרור מחבלים נחשב כמסירה להריגה, שלכאורה אין לחלק בין מקרב הישראל אל העכו"ם, למקרב העכו"ם אצל הישראל, ומ"מ יש לדון בזה משני פנים:

[א] ע"פ יסוד החזו"א (יו"ד סט), דמעשה שהוא בטבעו "הצלה" לא נחשב למעשה הריגה, והכא נמי כוונת השחרור הוא להצלה (כן כתב ביביע אומר), ולכאורה יש לדחות, שאף שכוונתו להצלה, מ"מ שחרור מחבלים הינו "מעשה אכזריות" (שהוא כמשלח שור המועד להריגה), ואינו מעשה הצלה "בטבעו", יעויין בפנים באורך.

עוד לכאורה אין להתיר - להלכה ולמעשה - ע"פ יסוד החזו"א, כיון שהחזו"א כתב את סברתו רק בדרך "אפשר" ולא בתורת ודאי, יעוי"ש.

[ב] המוסר ישראל לעכו"ם - פועל בנהרג,





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב יוסף אביטבול

מח"ס 'שערי יוסף' ושא"ס

בני-ברק

לכבוד הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש ושא"ס,

קבלתי הקובץ מנורה בדרום מס' 55 לחודש טבת תשפ"ב ויו"ל ע"י מכון גם אני אודך בראשות כת"ר שליט"א, ונערך ע"י הגאון רבי און אברהם הכהן סקלי שליט"א מעיר התורה אופקים.

בישולי עכו"ם בתנור חשמלי

לא בא מכוחו, וביאור הדבר הוא שהנה יצירת החשמל כך היא שמתחילה השמן המגיע מן האניה לתחנת הכח נאגר במיכלים ואח"כ נשאב במשאבה חשמלית למקום התנור, ושם בוער ומתכלה, וע"י החום מתחממים המים הנמצאים שם והופכים לקטור המניע בכוחו את הטורבינה המסתובבת שממנה נוצר זרם החשמל, וזרם החשמל נוצר מחדש בכל רגע, והמפעיל מכשיר חשמל אין בא מכוחו אלא הרגע הראשון של זרם החשמל, ורגע זה אין בכוחו לבדו לבשל, וכל החשמל העתיד לבוא עדיין לא היה בעולם כלל בשעת הפעלת החשמל, ובתנחת הכח מתחדש בכל רגע זרם חדש הנשלח לכל מקום, וכיון שכן אין כאן בישול של נכרי, ודמי כמו שנתבשל מאליו, ואין בו איסור, והרי זה דומה לאופן שישים הגוי עץ קטן מאוד באש שאין בכוחו לבשל, ולאחר מכן נוספו עצים רבים שלא מחמת הגוי שודאי שלא נחשב בישול נכרי והרי מרן אסר בסי"ג רק בבשלו הנכרי כמאכל בן דרוסאי דהיינו שליש בישול ע"ש, וע"כ נכרי שבישל בכיריים חשמליות או בתנור חשמלי אין זה

ואכתוב בזה במש"כ הג"ר משה חליוה שליט"א שהאול"צ ס"ל שאין בישולי עכו"ם בחשמל ונפק"מ לבישולי עכו"ם בסופגניות, הנה בשו"ת אור לציון חיו"ד פרק לג תשובה ד', כתב, שאלה, בורקס שנעשה במקום שפועלים נכרים מכניסים אותם לתנור, האם יש בהם חשש בישולי נכרים, תשובה, במקום שהאפיה ע"י חשמל, אין חשש בישול נכרים, ואם אין האפיה וכו', וכתבו שם בהערה שבמקום שאפיית הבורקס ע"י חשמל אין חשש של בישולי נכרים, וכמו שכתב בפרק לד תשובה יא, שאם הבישול נעשה ע"י מכשיר חשמלי אף שנכרי נתן את האוכל אין בו משום בישול נכרי ומותר באכילה, וכתב שם בהערה, שיש מקומות שאין הבישול נעשה באש רגילה אלא ע"י בישול בכיריים חשמליות או בתנור חשמלי וכדו', ויש לדון אם יש בזה משום בישול נכרים, וכתב שם שנראה שאף שבישול נכרי אסור מכל מקום בישול שנעשה ע"י כח החשמל אינו נחשב שבא מכח המבשל, ואף אם המפעיל הוא נכרי, אי"ז נחשב בישול נכרי, שכן הבישול

נחשב בישול נכרים ומותר באכילה עכ"ל האור לציון.

ואמנם דבריו לכאורה הם חידוש גדול לדינא, שהרי כיון שגזרו חז"ל על פת עכו"ם, ועל בישולי עכו"ם, הרי אכתי הוא חשיב בישולי גויים ופת עכו"ם.

ואולם נראה לענ"ד דבכה"ג הרי הוא בכלל פת שנתבשלה ע"י החמה וכמו שמבואר בב"ח ד"ה כתבו הגאונים, שכותח אין בו משום פת עכו"ם כיון דלחם העשו לכותח בחמה נאפת כדאיתא בפרק כיצד מברכין ברכות לז' ע"ב וע"כ לא היה לחם זה בכלל גזירת פת של גויים, וכן כתב בפרי מגדים שפ"ד סק"ז, וכיוצא בזה מצינו גבי בישולי גויים שלא אסרו חכמים אלא דבר שנתבשל ע"י האור בבישול ובצליה אבל דבר אחר לא אסרו יעו"ש.

ומ"מ לגבי כירים אינדוקציה שוב שאלתי בהנ"ל למו"ר הגר"ע פריד שליט"א בהנ"ל ואמר לי לדינא שגם בכה"ג הרי שייך בו בישולי גויים, וכן השיב לי בזה הגאון האדיר רבי אליהו שלזינגר שליט"א במח"ס שו"ת שואלין ודורשין בזה"ל: בהחלט שכן, וכמו שכתנור אפיה יש בזה משום בישולי גויים עכ"ד.

ואמנם בספרי שערי יוסף בהל' העסקת עובד זר בבית הישראל בפרק דיני בישולי גויים עמ' 94, כתבתי לדינא שכיריים אינדוקציה אין בהם משום בישולי גויים, והבאתי מש"כ בספר אהל יעקב פסקי הוראה סימן קמב כתב בעניין כיריים אינדוקציה אם ניתן להקל עבור זקנים, וז"ל: מצד בישול עכו"ם, בספרי אהל יעקב הל' מאכלי עכו"ם הבאנו פסק הלכה שהסכימו לו כמה רבנים ומובא בספר הכשרות למעשה (עמוד י"ז) בשם שו"ת עמא דבר חלק ב' (סימן ל')

כיריים חשמליות מגנטיות מסוג "אינדוקציה" המופעל אוטומטי עם מגע הסיר בכירה וברגע שמניחים את הסיר על הכירה היא פועלת, בזה לא מועיל הדלקה של המכשיר על ידי יהודי אף לא לדעת המקילים בני אשכנז, ופעולת הנחת הסיר חייבת להיות על ידי יהודי. ולכן נשאלתי כמה פעמים כשיש עובד זר בבית ישראל ומדובר בזוג זקנים שאינו יכולים להניח שום סיר על הכיריים האלו, האם ניתן להקל באיזה צירופים במקום דחק כזה. וכעת הגיע לידי ספר חדש וחשוב הנקרא משמרת הבית (להגרמ"מ קארפ שליט"א, עמוד צ"א) פסק לדינא לגבי הכיריים הנ"ל שיש להחמיר בזה בבישול גויים, ומ"מ באופן שישראל הדליק המכשיר אע"פ שהגוי נותן הקדירה על מקום החימום יש להקל בזה בבית ישראל. ובביאור דבריו כתב שכבר נתבאר על פי הירושלמי והרשב"א והטור (סימן קי"ג סעיף י"ג) שצריך בישול באש דוקא וכל שלא בישל באש הוי כמעושן וכבוש. והנה צורת הבישול כזו אינה באש כלל ומ"מ כבר נתפשט טובא הבישול כך ואי אפשר לידע מתי ישתנה לגמרי ולכן אי אפשר להתיר בישול כזה במשרתות אא"כ הודלק על ידי ישראל, ואע"פ שכשישראל מדליק אין אש מ"מ על ידי הדלקתו נדלק הכיריים בשעה שמניח נמצא דהישראל משתתף אף הוא במעשה הבישול, ולכן בכה"ג נראה דיש להקל להרמ"א, ולספרדים המחמירים בהנחה על האש יש להקל בזה בבית ישראל שהספרדים סומכים על זה בדיעבד, ראה שם בספר (סעיף נ"ח ובהערה שם). ושמעתי שהגר"א ווייס שליט"א היקל בזה לעת הצורך. עכ"ד, וכן עתה ראיתי תשובה של הגאון רבי יצחק לוי שליט"א רב העיר נשר שכתב להתיר בזה כיון שזה לא נאסר והאריך בזה בארוכה.

ולא פת ובישולי גויים.

בברכת התורה

יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף ושא"ס

פה עיר התורה בני ברק

ושוב ראיתי בנ"ד שנשאל הגר"א נבנצל
שליט"א בשו"ת מציון תצא תורה
ח"א תשובה רעג, בזה"ל: שאלה: ישראל
שלוחץ על כפתור חשמלי שמדליק את התנור
לאפיית פת או לבישול האם זה נחשב כפת
או בישול ישראל. תשובה: כן, עכ"ד, הרי לן
דבכה"ג הרי הוא חשיב פת ובישול ישראל



מכתב ב'

הרב גבריאל ארצי

א. תפלות אברהם אבינו על אחרים

תפילה על הכלל ועל הפרט ממה שאברהם אבינו ע"ה התפלל על אנשי סדום, נמצא שגם הגר"א קוטלר זצ"ל למד חובת תפילה על חבריו מאאע"ה, ויש להסתפק האם זו חובה גמורה, או כעין חיוב על דרך המוסר וכמו שיתבאר לקמן].

ב. מרן הגר"ח קנייבסקי זצ"ל בספרו קרית מלך על הרמב"ם הלכות תשובה פרק ה הלכה ב הביא את דברי התנא דבי אליהו רבה ריש פרק כה מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב.

ומדהביא הגר"ח את התנדב"א בתור ביאור או מקור לדברי הרמב"ם נראה שהבין שאין חילוק בדבר, וכשם שיש חיוב גמור, שהרי זו הלכה ברמב"ם, ללמוד ממעשיו של משה רבינו, כך יש חיוב גמור ללמוד ממעשיהם של האבות הקדושים ואין זו חומרא או חסידות אלא דין, וצ"ע.

וברמב"ם הלכות תשובה פרק ה הלכה ב כתב "צדיק כמשה רבינו", דהיינו, לפי דברי הרמב"ם החיוב הוא "כמשה רבינו", ויתכן שהדרישה להיות כמו האבות היא חמורה יותר ומשוכ"כ אינה חיוב גמור, אבל מה שפסק הרמב"ם הרי זו הלכה ולא חומרה.

אמנם, זה פשוט וברור שאין ביכלת בני אדם להיות צדיקים כמשה רבינו, אלא הפרטים ללמוד ולהיות דומים מעט במעשינו כדוגמת משה רבינו, זו הלכה.

א. במדרש בראשית רבה פרשה ל"ט אות י"א מבואר שאחד משבחיו של אברהם אבינו היה שהיה מתפלל על חולים ומרויחים, דהיינו מתרפאים, מתפלל על עקרות ויולדות, עיי"ש.

ועיין באריכות מבוא האגדות למוהר"ר ר' צבי הירש חיות זיע"א כיצד למדים מהאגדות ומדרשי חז"ל, נדפס בעין יעקב תחילת חלק א.

והנה, יש לדון האם הטעם שמעשה זה כתוב במדרש ללמד שזהו חיוב או מידת חסידות לדין לנהוג כך.

ובודאי לא מסתבר שהחובה המוטלת עלינו שתהיה תפילתנו כמו תפילותיו של אאע"ה מחמת קטנותנו לגבי מעלת אאע"ה "הגדול בענקים", אבל עכ"פ מכיון שיש חיוב גמור להיות דומה במעשיו לאבות הקדושים א"כ יש ללמוד גם חובת התפילה מאאע"ה.

דהיינו, האם הלימוד מאברהם אבינו ע"ה הוא הפרט של תפילה.

או שמא הלימוד באופן כללי לעשות ככל שיוכל נחת רוח לקב"ה, או שמא ללמד להיטיב עם הבריות ככל שיוכל, אבל אין ללמוד את הדין המסוים של חובת התפילה בדווקא.

[וראיתי במשנת ר' אהרן מאמרים ומוסר חלק א עמוד צד שלמד חובת

להג"ר משה שטרנבוך שליט"א בענין תשלומין לשבועות בזה"ז עמוד רלה שביאר בענין "חיוב להקביל פני רבו ברגל" וזה לשונו "אינו חיוב מיוחד מדרבנן כשאר חיובים דרבנן, ואף שמבואר בלשון חיוב, דומה לכמה מאמרי חז"ל שנאמרו בלשון חיוב ומ"מ לא הובאו בשו"ע, שעיקר החיוב בגדרי המוסר ודרך ארץ, והוא כעין המאמר "חייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי" וכדו', וכאן נמי אינו חיוב גמור ותקנה מיוחדת בכבוד רבו וכו'".

ונמצאנו למדים לפי דרכו של הגר"מ שטרנבוך שליט"א שאי אפשר להביא ראיה לחיוב גמור ממעשיהם של האבות ודוגמתם והוי כדוגמת "להקביל פני רבו ברגל" שאינו חיוב גמור, ואולי ניתן להאמר שיש כאן מחלוקת, או שמא גם החכמים המבארים "מתי יגיעו מעשי וכו'" בתור חיוב, מודים שאינו חיוב גמור וכגון החיוב להניח תפילין, אלא מעלה וחובה על דרך המוסר, וצ"ע בגדר זה.

ה. דהיינו, המדרש רבה מספר שאברהם אע"ה התפלל על חולים ועקרות, יש להסתפק האם מעשי אבותינו מחייבים אותנו בפרטים או שמא רק הדין להיות צדיק ככל יכלתו ולא דנים על עצם המעשים, דהיינו אין המעשים חיוב גמור רק חסידות, ויש להסתפק האם מאמר חז"ל "מתי יגיעו מעשי וכו'" הוא חסידות או חיוב גמור.

ושמעתי מחכם אחד שאין הכוונה דווקא לענין תפילה או מעשים מסויימים, אלא לענין שיעשה כל מה שביכלתו לעבודת הקב"ה, ומשו"כ מה שכתב הרמב"ם משה רבינו, ומש"כ בקריית מלך אברהם יצחק ויעקב היינו הך, ודומה להבנה זו מבואר בקובץ מאמרים להג"ר אלחנן וסרמן זצ"ל, [דפוס ישן עמ' מח, ובחדש חלק א עמוד נ].

ג. והנה יש להסתפק אם החיוב לומר "מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי" הוא חיוב גמור, או מעלה נכונה על דרך המוסר אבל לא חיוב גמור.

ומבואר בספר דליות יחזקאל של הג"ר יחזקאל סרנא זצ"ל למד בפרשת עקב, "את ד' אלקיך תירא, אותו תעבוד, ובשמו תשבע, ביאר לפי התנדב"א שהזכרנו שהוא חיוב גמור להתנהג בדרכי האבות, חסד יראה פחד ואמת, ובספר לנפש תדרשנו חלק ב עמוד יד למד כך הג"ר שריה דבליצקי זצ"ל שזהו חיוב גמור לומר "מתי יגיעו מעשי וכו'", ובמשנת ר' אהרן חלק ג על בין המצרים עמוד מז שיש חיוב מוחלט לשאוף לגדלות.

ולמעשה, השאיפה לגדלות היא חיוב גמור כמו שמשמע ברמב"ם הלכות תשובה פרק ה הלכה ב וכמו שהבינו רבים וגדולים בישראל.

ד. אמנם מצאתי בספר תשובות והנהגות

ב. תפילת אברהם אבינו על פרעה

על שהתפלל בעד חבריו והוכיח ממה שלא התפלל על פרעה על עצירת הרחם.

בענין מה שכתב רבינו אור החיים הקדוש פרשת וירא שאברהם אבינו ע"ה נענה

והיה נראה ליישב דברי רבינו האוה"ח הק' דהגם שכתוב בבראשית רבה שנענש פרעה בעצירת נקבים מכיון שלא היתה זו המכה העיקרית הניכרת אלא כמו טפילה לצרעת או השחין של חולי ראתן שקיבל משו"כ לא התפלל אברהם אבינו ע"ה על עצירת הנקבים של פרעה, ומשו"כ לא נענה באותו זמן.

אמנם לא הבנתי מה שכתב האוה"ח הק', הרי אצל פרעה לא כתוב כלל שהתפלל עליו אברהם אבינו ע"ה, ואולי זוהי כוונתו שלא הוצרך אברהם אע"ה להתפלל כי נתרפא באותו זמן כשיחרר את שרה אמנו ע"ה, ומכיון שלא היה צורך בתפילה ולא היתה תפילה לא היה את המצוה שסגולתה שיפקד אאע"ה באותו זמן.

הנה, בבראשית רבה פרשה מא סוף אות ב מבואר שגם פרעה נענש בעצירת נקבים כמו אבימלך ולמד שם "מנין לתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה תלמוד לומר על דבר שרה, על דבר על דבר לגזרה שוה" עכ"ל.

ונביא את דברי האור החיים הקדוש פרשת וירא פרק כא פסוק א וזה לשונו, "ותמצא שקודם הבטחת הפקידה כבר נזדמן לאברהם מעשה פרעה שהוא בדומה למעשה אבימלך ולא עצרו ד' לפרעה כדי שיתפלל עליו אברהם וזה לך האות למה שפירשנו".

דהיינו מה שכתב לפני כן שזימן לו הקב"ה מצוה שסגולתה היא שיהיה נענה תחילה שיתפלל על חבריו, וצ"ע.

ג. בעניין ההשתדלות על ידי תפילה

זצוק"ל על ברכות דף י"ב עמ' ב' שהתפילה נחשבת כמו השתדלות טבעית וכמו נתינת תרופה לחולה וכסף לעני, והדברים מתחברים היטב.

במנורה בדרום גליון כ"ח מרחשון תשפ"ב האריך מכובדינו הר"ר נחום מגדלבוים שליט"א בענין השתדלות שעל ידי תפילה בעמוד קכה וכל הרוצה להחכים יעיין שם היטב, ולתועלת הענין נציג מעט מהדברים בקצרה, א. שבת דף י"א עמוד א' רשב"י וחבריו פטורים מתפילה ומבואר ברמח"ל בדרך ה' חלק ד פרק ה דהיינו השתדלות. ב. נפש החיים שער ד פרק כו על פי הגמ' שבת דף י' עמוד א' התפילה נקראת חיי שעה ובנפש החיים שער ב' פרקים ו', ט', נקראת התפילה מאכלם של העולמות, ג.

מכובדינו הר"ר גרשון הלוי גולד שליט"א הראני כמה עניינים נכבדים ביותר, והאריכות גדולה בהם, וננסה לקצר.

בשערים בתפילה למורינו הג"ר שמשון ד. פינקוס זצוק"ל בענין "קריאה" עמוד צ"א כתב וז"ל וכו' "דלא גרע ה' אלקי ישראל מעשיר או רופא בעלמא, כשפונים אליהם ומבקשים מהם, ואם לב טוב להם, עוזרים ומושיעים, כן הקב"ה נקרא אב הרחמן ושאר כינויים דומים, ואפילו בזמן שלפי המהלך האלקי הדרכים הן שונות לגמרי, הרי יש גם מהלך טבעי, ואפשר לעשות השתדלות טבעית להפיק ישועה מה' ע"י התפילה". וכו' עכ"ל עיי"ש עוד.

ובואר מדבריו כמו שכבר הזכרנו מספר הערות מורינו הגרי"ש אלישיב

פטורים ו. פרשת ויחי [פרק מח פסוק כב] אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי [ענין משך חכמה וגרי"ז הלוי סטנסיל על התורה], צלותי מטבע תפילה, בעותי בקשה אישית. ז. על פי חידוש של המרא דאתרא הגרי"י פינקוס שליט"א כתב חיי שרה [פרק כד פסוק מד] תפילה חלק מההשתדלות של אליעזר למצוא שידוך ליצחק אבינו ע"ה. עד כאן סיכום הדברים עיי"ש.

הכוזרי מאמר ג' אות ה' התפילה לנפש כמזון לגוף, ד. השפעת היורד לעולם על ידי התפילה כמו שהאריך בעלי שור חלק ב שער ג פרק ד. דין עומד לפני הקב"ה בתפילה המבואר באריכות בחידושי הגר"ח הלוי הלכות תפילה פרק ד' הלכה א' חייבים רק לא חייבים בחובת השתדלות על ידי תפילה ה. תפילה מדין רחמים וקשר עם הקב"ה חייבים, ותפילה מדין קרבנות שהם ההשתדלות

ד. שבת היא מלועזק

ובהנהגות יד שאול מבאר מכיון שאינו מתפלל על רבים אין מקום לתפילה רק על זה שמבקר ולא אומר דרך בקשה רק שלא יצטער, דהיינו אין זו תפילה וביום חול הרי מתפלל על הרבים וכוללו עם כל חולי ישראל.

ובחדרי דעה למד בדעת הב"י והרמב"ן שגם בשבת מבקש רחמים אבל הפוסקים לא כתבו כן, וכתב כשם ששוחטין לחולה שיש בו סכנה גם כשיש בשר נבלה דאי אפשר שלא יהיה איזה חולה שיש בו סכנה ויתכן שיצטרך הבשר שנשאר כך גם בתפילה שכוללו בתוך כל חולי ישראל כי לא יתכן שיש איזה חולה הזקוק לתפילה ורשאי להתפלל עליו בשבת כמו הנדרף מפני רוח רעה, עיי"ש, ומשמע מדבריו שנחשב כמו בקשת רחמים.

ומדבריהם למדנו שבחול יש חיוב גמור להתפלל, וכל השאלה בשבת, האם רשאי לבקש רחמים, או שמא רשאי רק כשמבקש על רבים.

וענין באריכות בספרו של מכובדינו הר"ר

ענין שבת דף י"ב עמוד א ועמוד ב תפילה על החולה בשבת "שבת היא מלועזק ורפואה קרובה לבוא, ונפסק באו"ח סימן רפ"ז, ובפרי מגדים משב"ז ס"ק א כתב שנחלקו אם לומר ורחמיו מרובים שהוא לשון תחינה, דהיינו שאסור לבקש בשבת גם באופן זה.

מג"א סימן רפ"ח ס"ק יד הוא הדין במי שברך לחולים, דגם שם הוא דרך ברכה ותפילה.

ומחצית השקל כתב דאין להתפלל בשבת כך רק לומר דברי תנחומין לחולה ומשפחתו, ואין זה תפילה.

ומקור חיים כתב דאין לומר לו רפואה שלמה כדי שלא יצטער, והתקשיתי בדבריו, מדוע ביום חול רשאי לצער את החולה ולומר לו רפואה שלמה וביאר היטב הר"ר גרשון גולד שליט"א דומיא שניתן רשות לרופא לעשות ניתוח לצער ולרפאות, כך ניתן רשות "לצער" החולה ולאחל לו רפואה שלמה שהרי תפילה זו מועילה כמו רפואה ולא גרע מניתוח.

וביו"ד סימן של"ה סעיף ו' מזכיר דין זה.

"שבת היא מלזעוק" לדעת כמה פוסקים כדי
שלא יבוא לבכי וצער בשבת, דהיינו לא על
עצם התפילה והבקשה עצמה, והאריך בדברי
טעם כדרכו עיי"ש.

יעקב זאב פישר שליט"א פה ק"ק אופקים
יצ"ו "קונטרס בקשות בשבת" ויתענגו
הלומדים בו, ובפרט בסימן ג' עמוד נ' בענין
ברכה לחולה שאין בו סכנה טעם שאומרים



מכתב ג'

הרב גרשון גולד - הרב און אברהם הכהן סקלי

לכבוד הקובץ החשוב "מנורה בדרום",

בענין צד"י הפוכה

שפר ומשנת הסופר והלכה ברורה והרדל"ג ומערכת קובץ בית אהרן וישראל הנ"ל לדחות ראיית החזו"א מהברוך שאמר ולומר שדוקא בליכא רגל כלל ליו"ד פוסל.

אבל באמת כל המעיין היטב יראה שאדרבא דברי החזו"א שרירים וקיימים ואדרבא דברי התמהים עליו תמוהים וממש פליאה עצומה ונשגבה על דבריהם בענין זה.

דהן אמנם הדבר ברור ונכון כדבריהם שמוכרח מלשונו של הברוך שאמר שכוונתו לדבר על סופרים שעושים הצד"י מנו"ן ועליה ריבוע בלא רגל. אבל בנימוקים שכתב לפוסלו לא הזכיר כלל נימוק מפני שצריך להיות רגל ליו"ד והוא חיסר את הרגל הזה.

אלא כתב שני נימוקים אחרים. (א) מפני שבצד ימין של הריבוע היה צריך להיות מחובר אל הנו"ן ולא חיברו וכל מקום שצריך להיות מחובר ואינו מחובר פוסל. (ב) מפני שבצד שמאל של הריבוע למה צריך להיות מפורד מהנו"ן וכ"מ שצריך להיות מפורד וחיברו פוסל וחשוב שחסר שם היקף גויל.

והנה הדבר ברור שאם נוקטים שכתובת צד"י העשויה מנו"ן ויו"ד כשרה לא רק אם היו"ד ישרה דהיינו שרגלה בימין אלא גם אם היו"ד הפוכה דהיינו שרגלה בשמאל ל"ש לפסול את הצד"י שהיו"ד

הנה הרב סקלי שליט"א הרחיב טובא בצורת האות צד"י, כדרכו בקודש בשאר האותיות. והנה בנוגע לצד"י הפוכה תמה על מה שרצו לפסול מכח דברי הברוך שאמר, דלכאורה הברוך שאמר מיירי בצורה אחרת (שבצד שמאל אין כלל רגל ליו"ד אלא דבוקה בפניה לגוף האות ורק בצד שמאל של היו"ד יש רגל אך היא לא מחוברת. עי' בביאור היטב במאמר של הרב סקלי) ולא באופן של צד"י הפוכה.

והביא שגם מדברי הגר"ק נראה שהבין כן אך כתב שבכ"א יש לפסול. וז"ל, ואע"ג דמיירי שם שראש היו"ד השמאלי נגע בלא עוקץ, ובראש השני בלט עוקץ בלא נגיעה, אין נ"מ בזה לפי הטעמים שכתב שם. ע"כ. ותמה הרב סקלי "דמאחר ואין את הטעם של הדבקות פני היו"ד בגוף הצד"י, וגם לא עושים לה רגל בצידה הימני, תו מאיזה טעם יש לפסול?".

והנה אני לכשעצמי איני מבין בסוגיא זו כלל, ולא זכיתי להתעסק בהלכות אלו, אך לפי שראיתי שבספר דברי יעקב של הרב עדס שליט"א (בעניני הלכה כרך א' שער ה') ביאר ענין זה, ראיתי לנכון להעלות את דבריו על שולחן מלכים - מאן מלכי רבנן.

וז"ל (בקיצור מילים שאינו משנה את המשמעות), כתבו היביע אומר ואמרי

הפוכה עכ"ד ולשונו כדרכו הוא בקיצור נמרץ אבל כלול בכוונת דבריו כל הנ"ל. ע"כ. **והרוצה** עוד הרחבה בכל סוגיא זו בנקודה הזאת ובעוד הרבה נקודות יציין בספר הנ"ל.

[**והנה** בעבר התפרסם הקושיא על החזו"א בהרחבה גדולה בבית אהרן וישראל גליון ק"ע, ובאותו זמן יצא הספר דבר יעקב הנ"ל עם התשובה הנ"ל, ושלחתי את תשובתו למערכת בית אהרן וישראל ופרסמו את זה בגליון קע"ג, ויעוי"ש מש"כ ע"ז בהערת המערכת ומה שענה ע"ז בספר הנ"ל במהדורה החדשה].

בברכה שתזכו עוד רבות בשנים להגדיל תורה ולהאדירה.

גרשון גולד

ריבוע בלא רגל משני הנימוקים הנ"ל שהרי אם עושה יו"ד ישרה צד ימין מחובר וצד שמאל נפרד ואילו אם עושה יו"ד הפוכה צד ימין מופרד וצד שמאל מחובר וא"כ את"ל דשני הצורות של יו"ד כשרות איך יתכן לכתוב את שני נימוקים אלו לפסול בריבוע בעלמא שחיבר הצד הנפרד והפריד הצד המחובר.

ועוד ששני נמוקים הנזכרים לעיל שייכים בצד"י עם יו"ד הפוכה בדיוק כמו שהם שייכים בצד"י ועליה ריבוע בלא רגל.

וכבר כתב בקצרה את כל עיקרי הדברים מרן הגר"ח"ק בפירושו על מסכת תפילין שהביא את דברי החזו"א ואת ראייתו מהברוך שאמר וכתב ע"ז דאע"פ שהברוך שאמר כתב את דבריו לאופן אחר מ"מ נימוקיו לפסול שייכים גם על צד"י ביו"ד

תשובת הרב און אברהם הכהן סקלי

לפסול בחסרונה! - נדח'ה קראו לה.

ובכל אופן, הרואה יראה שלא בלבד שאין כל חדש בדבריו [לענין מה שכתבתי במאמרי] כמו שנבאר בעז"ה, הנה מלבד זה החכם הנ"ל תמ'ה תמ'ה יקרא ב'פליאה עצומה ונשגבה' [כלשונן] על המפרשים אחרת מדעתו בדברי הב"ש, אולם אדרבא - עוד תומהת'ו בו, כמו שנבאר;

והנה נתחיל בתמיהה אולי הגדולה ביותר על הרב נר"ו; שדברי מרן הגר"ח"ק שהביא לסייע לדבריו, אדרבא - אינהו הוו תיובתיה.

יש"כ לידידינו הרב גולד נר"ו, דאנהרין לעיינין מדברי הגאון רבי יעקב עדס נר"ו.

אקדים, שלעת עתה מפיו של ידידינו הנ"ל אנו חיים, כיון שלא טרחת כעת לעיין בדברים במקורם" גם מחמת אפס הפנאי, ובמיוחד מחמת שאין בזה כ"כ נפק"מ לדידי, כיון שאף בלעדי פירוש זה בדברי הב"ש, הלא הסוגיא כבר מוכרעת עפ"י דברי ראשונים רבים כמו שהארכנו בס"ד במאמרנו, ודעת הב"ש [עפ"י פי' הרב עדס] להצריך יו"ד ישרה' בצד"י [ואף

וממילא שוב שאלתי על הגרס"ק זיע"א קמה וגם ניצבה - דכיוון דמיירי הב"ש מיו"ד ישרה גמורה שמדביקים אותה בפניה לגוף הצד"י, ואילו את רגלה הימנית מפרידים מגוף האות - מי ימר לן דעוד יפסול ב'יו"ד הפוכה' גמורה ושלמה, בעלת רגל בשמאלה המחוכרת לאות, וללא רגל בימינה?

ואף אי נימא דס"ל דיש לעשות 'יו"ד ישרה' לכתחלה [כדמשמע באמת מדבריו], מ"מ עד פסול אכתי לא מטינא.

ומה גם, שאף אם כוונת הרב ב"ש לפסול 'יו"ד הפוכה' גמורה - הלא דבריו לכאורה תמוהים, דאף אי יהיבנא ליה דיש לעשות כן לכתחלה, אכתי מנ"ל לפסול? הלא אין כל שינוי צורה מהותי באות, עד ש'אינה נקראת או דומה אות אחרת' [כלשון מרן בשו"ע 'יו"ד סי' עדר סע"ה], וכל תינוק [אף זה שאינו רגיל בצד"י עם 'יו"ד ישרה'] יקראנה בקלות בלא להתבלבל. ושינויים 'גרועים' מזה רגילים להכשיר עכ"פ בדיעבד בלי שום פקפוק.

ושוב אדגיש, כי לא ראיתי הדברים הנ"ל במקורן, וע"כ יתכן שכבר השיבו לרב עדס כנ"ל, והוא חזר להעמיד דבריו - ואנכי לא ידעתי.

ועוד אדגיש, כי כך או כך - הסוגיא כבר מוכרעת משאר המקורות הרבים שהבאתי, דהלא הדבר מפורש בזוהר ובדברי האר"י ז"ל ובכמה ראשונים [מלבד מנהג פשוט בכמה מתפוצות ישראל] וע"כ כל הדיון בפרט מסוים זה הוא רק לחדוותא דפילפולא.

בברכה ובידידות,

און אברהם הכהן סקלי.

כי ז"ל הגרס"ק שם [כמו שהעתקתי במאמרי]: "ואע"ג דמיירי שם שראש היו"ד השמאלי נוגע בלא עוקץ, ובראש השני בלט עוקץ בלא נגיעה".

הרי דמפורש בדברי הגרס"ק שאין מדובר בריבוע בעלמא, אלא שיש לראש זה רגל ימנית קטנה, אלא שאין מחברים אותה לגוף הצד"י, וכמו שביארתי במאמרי [ואף הבאתי תמונות של צדי"ן כאלה מכתבים אשכנזים ישנים].

ובן מדוקדק באמת מלשון הב"ש שם [כמו שכבר דקדקתי במאמרי], וז"ל: "שמפרידים בין רגל של היו"ד ובין הצואר של הצד"י".

והנה, אי מיירי שלא עושים כלל רגל ליו"ד - הלא הלשון הנ"ל תמוהה מאין כמותה, שאין 'מפרידים בין הרגל של היו"ד לצואר הצד"י' כאשר רגל זו לא קיימת כלל? [וראה במאמרי, שם ביארתי כל לשון הרב ב"ש בהרחבה].

וכמו שכתבתי כבר במאמרי, אם נבוא לפרש בדברי הרב עדס שלדעת הרב ב"ש 'יו"ד הפוכה' בצד"י פסולה, הלא כל לשון הב"ש תמוהה מאוד, דמי סני ליה לכתוב בפשטות 'אותם שעושים יו"ד הפוכה', ולא להאריך בכזו לשון מיותרת. ואף אם כוונתו לאלה שעושים הראש הימני ריבוע בעלמא ומחברים אותו לגוף הצד"י [כמ"ש הרב עדס], הנה אי ס"ל דכמו"כ 'יו"ד הפוכה' גמורה ה"נ פסולה היא [כמ"ש הרב עדס], א"כ עדיין ה"ל לרב ב"ש לכתוב במפורש על 'יו"ד הפוכה' ולהשמיענו רבותא טפי - דאף בכה"ג דהויא ליו"ד זו רגל מעליא, וצורת יו"ד שלמה עליה, אכתי פסולה היא משום הפיכתה - ומדוע הותיר לנו כביכול מקום לטעות בדבריו?

מכתב ד'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

תגובה בענין חיוב נזיקין בתאונות דרכים

ועכשיו שלא זכינו, ואין כח ביד בי"ד לתקן, והדברים נעשים ע"י המלכות, ההכרח לקבל את תקנותיהם, שאם לא כן, נחזור ח"ו למצב של איש את רעהו חיים בלעו, ולכן נחשבים תקנותיהם כתקנות בי"ד. וענין זה מבואר היטב בתשו' חת"ס חו"מ סי' מ"ד.

והרבה חילוקים יש בין שני עניינים אלו. ולפי הנחון כאן נבאר שלשה חילוקים.

א) כאשר מדובר על קניינים והתחייבויות, בזה המנהג הוא הקובע. ולכן רק אם ידוע לנו שיש מנהג ברור, וקבלו עליהם רוב הציבור לנהוג ע"פ החוק, ואם אין מנהג ברור, אין משגיחין בחוק. אבל בענין תקנות הציבור, מובן שאין הענין בזה שייך בדווקא למנהג, וגם אם אין מנהג ברור, החובה עלינו לנהוג ע"פ החוק, ולא להניח את העולם לתוהו ובוהו. ואלה העוברים על החוק, מנהג שוטים הוא, ולא שמה מנהג.

ב) אם יש חוק שאין לו שום הגיון וסברא, בזה כאשר מדובר בענייני קניינים והתחייבויות, אם נתקבל המנהג כפי החוק ההוא, גם בזה אמרינן שעשו על דעת המנהג, כל זמן שלא פירשו אחרת. אבל בענין תקנות הציבור, אין אנו מחוייבין לקבל על עצמנו מנהגי שטות.

ג) אם יש בענין זה דין התורה, (וכמו בנידון השאלה, שזה נוגע לסוגית קדרין ונתקל

הרב ישראל צבי גרינברג שליט"א דן באריכות בדין חיוב נזיקין בתאונות דרכים, ולא באתי לחלוק על מסקנתו להלכה בנידון השאלה, אלא להעיר על מה שבדבריו כך יחד שני עניינים, אשר בענייני אינם דומים. והוא לענין מה שכתב בתוך דבריו, שאע"פ שאין שייך בחוקי המדינה דינא דמלכותא דינא, מ"מ אם נקבע המנהג ע"פ החוק, יש לזה תוקף ע"פ דין, והיכא שהדין נקבע ע"פ המנהג, ממילא הדין נקבע ע"פ החוק.

עצם היסוד ודאי הוא נכון וברור, אך יש להבחין שיש כאן שני עניינים נפרדים וחלוקים. האחד, בענייני קניינים והתחייבויות שבין אדם לחבירו. אם נתעורר ספק מה היתה כוונתם בשעת הקנין וההתחייבות, בזה אמרינן שכוונתם היתה שיחול הקנין או ההתחייבות ע"פ המנהג, ולכן אם המציאות היא שהמנהג כך וכך, על דעת כן נעשו הקנין וההתחייבות. כי אם היתה דעתם לנטות מהמנהג, היה להם לפרש. ואע"פ שהמנהג נקבע מכח החוק, לא אכפת לן בזה.

והנידון השני, הוא בענין תקנות הציבור - והוא הנוגע לענייננו. כי רכב היורד לכביש, אין כאן נידון של קנין והתחייבות, אלא יש כאן ענין אחר, שחובת המלכות להנהיג תקנות וסדרים ישרים בין בני אדם, שלא יהיה איש את רעהו חיים בלעו, ואם היינו זוכים היו הדברים נעשין ע"י בי"ד.

לתקנת הציבור, בזה אזלינן רק אחר דין התורה, ואין משגיחין בחוק. ואם דין התורה אינו מספיק (כנראה כך הוא בענייננו), בזה מוסיפין על דין התורה גם את תקנות החוק, ודנין ע"פ שניהם יחד.

פושע), בזה בענייני קניינים והתחייבות, אמרינן שדעתם היה שיחול כפי המנהג ולא כפי דין התורה, ובכוחם להתנות כן. אבל בענין תקנות הציבור, פשוט שאין לנו לעקור את דין התורה, ולכן אם דין התורה מספיק



מכתב ה'

הרב אלישע כהן לוי

בענין חיובי נזקין בתאונה שע"י בלימה פתאומית באמצע נסיעה

היה לבעל חבית האחרון לראות שהראשון עצר אין לחייב את הראשון, ורק אם לא היה לו לאחרון לראות חייב הראשון.

וא"כ בנידו"ד, שהמכוניות נוסעות קרובות אחת לשניה, ודאי שיש לאחרון להתבונן בדרכים, ומה שעפ"י החוק האחרון צריך להזהר, אי"ז רק נידון של "דינא דמלכותא" או "מנהג המדינה" שצריך לדון אם יש להתחשב בהם נגד דיני התורה, אלא מה שקבעו כן, היינו משום, שבמציאות כזאת של נסיעה ברכב, באמת יש לאחרון להתבונן ולהזהר יותר. (כמו ששאר כללי הזהירות כגון רמזור אדום וכדו' נקבעו עפ"י מי שיש לו להזהר יותר במציאות זו, ולא נדון ע"ז רק מצד "דינא דמלכותא" או "מנהג המדינה"). ולכן נראה שגם אם הראשון לא הזהיר יש לחייב את האחרון גם לפי דין תורה.

ודברי החשוקי חמד שדימה את הנסיעה ברכב לנידון הגמ' תמוהים לכאורה. וכן ל"צ לחייב מצד מה שחייב הרא"ש שרץ חייב מפני שהוא משנה. ומה שהרא"ש הוצרך לחייב רוכב על סוס מפני שרץ הוא משנה, לכאורה ה"ט דמדובר שלא רכבו בצמידות כמו במכוניות. כך נראה לומר.

בברכה אלישע כהן לוי

הנה הרב ישראל צבי גרינברג שליט"א והרב ערן כברה שליט"א, כיוונו שניהם כאחד, לדון במה שידוע ב"חוקי התנועה", שאדם הגורם לתאונה ע"י בלימה פתאומית באמצע הנסיעה, שהדין שהנהג האחורי חייב בכל הנזק משום שלא שמר מרחק מחבירו.

ודנו בזה, דלכאורה עפ"י דין תורה אם היה לראשון שהות להזהיר ולא הזהיר, הראשון חייב כמבואר בב"ק לב. לפי פסק הרמ"א (חו"מ סי' תי"ג ס"א). והרב כברה שליט"א הביא שבאמת כ"כ הרב זילברשטיין שליט"א בחשוקי חמד (אלא שדן שם שע"י מנהג המדינה משתנה הדין). ושוב הביא שבס' משפטי התורה חייב את האחרון עפ"י דברי הרא"ש בתשובה, לגבי רוכב על סוס שהזיק, שחייב הרוכב משום שאין רשות לרוץ בר"ה אלא באופן שיכול לעצור כמ"ש בב"ק שם שרץ חייב מפני שהוא משנה. וכ"כ הרב גרינברג שליט"א לחייב את האחרון עפ"י ד' הרא"ש הנ"ל.

אכן יש להעיר, שלכאורה בנידו"ד גם עפ"י ד"ת יש לחייב את האחרון, שהרי מפשטות הסוגיא משמע, שהראשון חייב מפני שאין דרכן של בני"א להתבונן בדרכים, ולא היה לאחרון להתבונן שהראשון עצר. דיעויין בדף לב. בתוד"ה "ואם", שדנו באופן שבעל קורה ראשון ובעל חבית אחרון, שאם



מכתב ו'

הרב קלמן מאירסון
ירושלים

לכבוד הירחון התורני החשוב מנורה בדרום, שלום רב.

זהירות בתפירת בתי התפילין

ממש משמים, לא עבר חודש ופנה אלי "נושר ותיק" בנש"ק בשנות השלושים לחייו שכבר עברו שנים מאז הפסיק להניח תפילין ו"הסתובב לו הראש" עם כל מיני דעות והנהגות מוזרות רח"ל (אחרי שהיה ידוע בחיידר כילד עילוי ולמדן) שביקש ממני לבדוק את תפיליו שאביו הגה"צ הזמין מסופר מומחה והוא מבקש לבדקן היטב אולי אוכל למצוא "מה הבעיה שלו" (כלשוננו).

בעקבות המאמר הנ"ל הסתכלתי על הבתים וראיתי סימן היכר של אחד הבתים מאכערס הטובים בירושלים. ופתאום ראיתי בתחתית הבית ש"ר "משהו חשוד" באחד הפינות. ומה גדלה תדהמתי בראותי שהגיד קרוע שם בעקבות שהתעלה לא הגיעה עד החור והגיד בלט החוצה, נשחק ונקרע, בדיוק כמו שתאר הרב גרינפלד במאמרו!! פשוט שוררת חוסר מודעות בקרב סוגרי התפילין בדבר שכ"כ קל לסדר! תיכף התקשרתי לאותו בחור והראיתי לו את הבעיה ואמרתי לו שאולי בגלל זה לא הרגיש קשר לתפילין (ומי יודע מתי זה כבר נפסל...). בכ"ז ביקש לפתחן ולבדוק ביסודיות וכך עשיתי.

פתחתי את הש"י וראיתי שיש לו פרשיות יפות מאד שודאי נכתבו ע"י מומחה (כיאה לבן של צדיק המהדר במצוות בתכלית), אבל לא מהסופר שהבחור אמר לי.

כמו"ץ לענייני סת"ם העוסק גם בתיקוני וסגירת תפילין שנים רבות, אני מאד נהנה כל פעם מחדש לקרוא את מאמריו המחכימים של הרב גדליה גרינפלד שליט"א הידוע בעולם הסת"ם כמומחה בעל שם כבר עשרות שנים.

ובכן ראיתי בגליון נ"ד (כסלו תשפ"ד) מש"כ לגבי השימוש בדבק בעשיית וסגירת הבתים ובאמת הלואי שהיו זוכים לראות את הדברים כל העוסקים במלאכת הקודש הזו, כי זהו אחד הנושאים האקטואליים ביותר מאז שעמ"י עבר להניח תפילין מבהמה גסה (בדקות זה לא היה מצוי כ"כ).

אבל הסיבה העיקרית למכתבי זה הוא דוקא הקטע השלישי במאמרו, שם כתב לגבי "זהירות בתפירת הבתים" וסיפר על אברך שהגיע בסה"כ כדי שיסדרו לו את הקשר והרב גילה ב"מקרה" שהתפר הפינתי היה קרוע ושהתפילין פסולות, דבר שנגרם בגלל שהגיד בלט החוצה מהתעלה (כי התעלה לא הגיעה עד הפינה) וממילא הוא נשחק עם הזמן עד שנקרע. זהו פרט לכאורה די זניח יחסים לפרטים הרבים שיש לתת עליהם את הדעת בהכנת התפילין ובכל זאת כמה חשוב לשים לב גם לפרטים ה"קטנים" שיכולים לפסול את התפילין!

מצויין ובתים מהודרים, ובסוף קיבל דבר פסול בגלל טעות טפשית של פועל בלתי אחראי! ואז אמרתי להוריו שהיו לבנם "א פאר דרייטער תפילין" (תפילין "מסובכות"/הפוכות) ואז אמרו לי שזה בדיוק ההגדרה של בנם כיום...

אני כעת שוקד לתקן להדרן ולחדשן כדי לתת לבחור הזדמנות להניח תפילין כשרות ומהודרות לראשונה בחייו ויה"ר שאור קדושת מצות תפילין שהבחור יתחיל כעת להניח (ובזכות זיכוי הרבים וההתעוררות שנגרמה מפרסום הדברים במנורה בדרום) תעמוד לאותה נשמה יקרה לשוב בתשובה שלמה ולתוה"ק מתוך בריאות הנפש וישוב הדעת אמן!

ולסיום תודתי וברכתי לרב המו"ל של הירחון הנפלא מנורה בדרום ולרב גדליה גרינפלד, שתמשיכו לזכות את הרבים כהנה וכהנה לאוי"ט אמן.

בברכה מרובה,

קלמן מאירסון

ירושלים

ואז פתחתי את השל-ראש (שהיה פסול כנ"ל בגלל התפר הקרוע) והוצאתי את הפרשיה הראשונה מימין (שצ"ל פ' "קדש"). ראיתי שזה אותו כתב יפה וכנראה הבחור לא ידע את זהות הסופר וחשב שמישהו אחר כתבן. ואז אני פתאום שם לב שאני מחזיק בידי את פ' "והיה אם שמוע", שהיא הפ' האחרונה וצריכה להיות בצד שמאל! לאחר התאוששות קצרה הוצאתי את שאר הפרשיות ואכן השניה והשלישית היו "והיה כי יביאך" ו "שמע" (כדבעי) והאחרונה היתה "קדש"! טעות קריטית שגרמה לבחור היקר הזה שמעולם לא הניח תפילין כשרות לראשו! (בעולם הרפואה זה היה נחשב ל"רשלנות רפואית" שתוצאותיה קטלניות!) טעות כזאת נגרמת מאחד משני סיבות: 1. שיטת עבודה לא נכונה, שקודם כורך (כלו' עוטף בקלף ובשיער) את ארבעת הפרשיות ואח"כ מכניסן "לפי הסדר" (ה"קדש" וה"והיה אם שמוע" הן הכי ארוכות ועבות ולכן התבלבל ביניהן. 2. עבודה בזמן שעייפים ולא מרוכזים. (או שני הסיבות יחד). כמה חבל שיהודי צדיק ות"ח שכה טרח לחפש לבנו יקירו סופר



מכתב ז'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח-תקוה

קבלת שבת בהדלקת הנרות וברכתם

איתסר ליה לאדלוקי דחנוכה משום דקבלה לשבת עליה ע"כ^א. וכ"כ הרס"ג בסידורו בהלכות חנוכה [עמ' רנ"ה]: צריך להדליק נר חנוכה ואח"כ נר שבת, כי אם התחיל בנר שבת אסור לו להדליק דבר אחר כך ע"כ. וכ"ד רה"ג וכפי שנבאר;

באוה"ג שבת עמ' 27 הובאה תשובת רה"ג שכתב בתוך הדברים: דאי בריך ברישא ולא מקבל עליה שביתה עד דמתקן לכולהו שרגי לא מחייב בשביתה עד דמתקן לכולהו שרגי ע"כ. וכ"ה בשה"ל סי' נ"ט בשם תשובות הגאונים: ואע"פ שברך - אם לא קבל עליו שבת עד שיתקן או ידליק כל הנרות שבביתו אינו מתחייב בשביתה עד שיתקנם כולם ע"כ. ומפורש שלאחר שהדליק או תיקן את כל הנרות מתחייב בשביתה, וכפי שכבר דייק בהגהות איי הים על שו"ת הגאונים שערי תשובה סי' ק"ט עי"ש. וכ"ה גם דעת אביו רב שרירא גאון כמובא באו"ז ח"ב סי' ט"ז [ובסוסי' י"א] מספר המקצועות שאותם שהדליקו הנרות אסורין להדליק ולעשות מלאכה משום שכבר קבלו עליהם את השבת. וכתב ע"ז האו"ז: ולמדנו מדברי רב שרירא גאון שהדלקת הנר היא קבלת שבת עי"ש. ומסתבר מאוד שרב האי אזיל

בקובץ מנורה בדרום ד' האריך הרב אביחיל לוי בענין קבלת שבת בהדלקת הנרות בשיטות הפוסקים בזה, ואמרתי להרחיב בענין זה בעזה"י;

בענין זה הרחיב מרן הגרע"י זצ"ל בשו"ת יבי"א ח"ב סי' ט"ז והעלה שהעיקר לספרדים שהדלקת הנר אינה מחייבת קבלת שבת ומכאן זה העלה גם שהעיקר הוא שצריכים לברך ולהדליק את הנרות עובר לעשייתן עיש"ב. אולם רבים לוחמים לו לקיים את המנהג שנהגו בדורות האחרונים להדליק ולברך ולקבל שבת בברכה, ומהם הרה"ג יעקב חיים סופר בכמה מספריו, ואני מציין למאמר יעקב סי' כ"ב, וכן הרה"ג יהודה ברכה בקובץ ויען שמואל כ' [תשע"ז] סי' ל"ו עיש"ב. וכן הרחיבו בזה כמה ת"ח במאמרים וקונטרסים לכאן ולכאן. ואמרתי אענה אף אני חלקי בבירור הדברים בס"ד;

דעות הגאונים והראשונים שמקבלים שבת בהדלקת הנרות

מקור האי דינא הוא מדברי בה"ג בהלכות חנוכה שכתב: והיכא דבעי אדלוקי נר חנוכה ונר שבת, ברישא מדליק דחנוכה והדר מדליק דשבתא, דאי אדליק דשבת ברישא

א. בסידור רע"ג בהלכות חנוכה מופיע דין זה רק בכת"י אחד מתוך ג' כת"י שיש לנו לסידור זה, וכנראה שאינו מדברי רע"ג אלא הוספה היא, וכן נקט גולדשמיט במהדורתו עי"ש.

בשיטת אביו רב שרירא, וכפי שכבר כתב באיי הים שם.

אמנם בפירוש רבינו פרחיה על שבת כ"ג ע"ב איתא: ודע שיש מן הגאונים מי שסובר כי הקדמת נר שבת על נר חנוכה מצוה משום תדיר ושאינו תדיר קודם, והוא דעת רבינו האיי ז"ל ע"כ. אולם לשון זו נראית תמוהה, דהא הרמב"ן בשבת כ"ג ע"ב הוא זה שחידש את ענין התדיר בהקדמת נר שבת, ודוחק לומר שלא ידע מדברי רה"ג הנ"ל. ובאמת שבספר 'שרידים מפירושי הראשונים' על מסכת שבת האריך להוכיח שהפירוש שלפנינו על שם ר' פרחיה אינו לר' פרחיה אלא העתקה ועיבוד של פירוש ר' פרחיה, ופירוש רבינו פרחיה המקורי הדפיס שם [אוטוגרף של כתיבת ידן], ושם הנוסח שונה וז"ל ואמרו זקנינו הראשונים ז"ל משמא דרבינו סעדיה גאון ז"ל דהדלקת נר חנוכה קודמת לנר שבת וכו'. ואמרו כמו כן משמא דרבינו האי שלא הדלקת נר שבת קובעת לשבת כלל, ומה שירצה להדליק תחלה מדליק ע"כ. הרי שלא כתב בשם רב האיי שמקדים נר שבת מדין תדיר אלא מה שירצה מדליק. ועכ"פ מבואר בדבריו בדעת רה"ג שאין קבלת שבת בהדלקת הנר. **אולם** מדכתב 'אמרו משמא דרבינו האי' - נראה שלא ראה כתוב כן במפורש אלא שמועה בעלמא, וע"כ יש לסמוך על התשובות שלפנינו יותר משמועה זו. ובפרט שלקמן נביא תשובות גאונים שכתבו במפורש שאין קבלת שבת בהדלקת הנר, ויתכן שחשבו השומעים הנ"ל שזוהי תשובת רה"ג. אולם להאמור נראה יותר שרה"ג סובר שיש קבלת שבת בהדלקת הנר.

ואת דברי בה"ג העתיקו כמה מחכמי צרפת ואשכנז והסכימו עמו ומהם ספרי דבי רש"י [מחזור ויטרי בהלכות חנוכה [ח"ב עמ'

של"ז במהדורת גולדשמיט] וסידור רש"י סי' שי"ד. **הא"ז** בסי' י"א וט"ז, וכפי שסיכם בנו מהר"ח או"ז בפסקיו, וז"ל לסימן י"א: וצריך תחילה להדליק כל נרות שבבית וגם נר חנוכה ואחר כך נרות שעל גבי השולחן כי אותו הנר הוא בא לכבוד שבת והוא קבלת שבת ע"כ. וז"ל לסימן ט"ז: והדלקת נר היא קבלת שבת רק למדליק ע"כ. וכן **ראב"ה** בסי' קצ"ט הביא את דברי בה"ג, וכתב בהמשך: וגם דעתינו שלא לקבל עליו את השבת כשמברך עובר לעשייתו עד שיפירוש מן הדלקת נר שני ויניחנו במקומו דאל"כ אחרי הברכה לא היה לו להדליק השני אלא להניחו מיד ע"ש, הרי שפשוט לו שמקבלים שבת בהדלקה אלא שכתב שלא מקבלים בנר הראשון אלא בשני. וכ"ה בפירוש **הר"ש מפלייזא** המובא באו"ז סי' רנ"ו שכתב: וכן אני רגיל לומר על הדלקת נר בשבת שיש לברך על הראשונה אך תהיה דעתה שלא תקבל שבת עד שתגמור הדלקתה ע"ש. ומבואר כנ"ל. וכ"ד **ר' שמחה** המובא בהגמ"י סוף פ"ה. וכ"ד **הסמ"ג** עשה ל' שכתב: אמנם המדליק עצמו יכול להיות אסור במלאכה לאחר שהדליק ע"ש. וכ"ד **ר"פ** בהגהותיו לתשב"ץ סי' י"ד שכתב: האשה עצמה המדלקת אסור לה לעשות שום מלאכה אחר שהדליקה, דכיון שברכה על הנר אין לך קבלה גדולה מזו ואין מועיל להתנות, וכן איתא בפסקים **דרבינו יודא** ע"כ. וכ"ד **המרדכי** בסי' רצ"ג ע"ש. וכ"ד **האגודה** בשבת פ"ב אות מ"ה שכתב: ויברך קודם שידליק אך יהא בדעתו שלא לקבל שבת עד אחר הדלקה ע"כ. הרי שפשוט לו שמקבלים בהדלקה. וכ"ד חכמי אשכנז המאוחרים שנהגו והנהיגו שמדליקים נרות שבת ואח"כ מברכים כיון שמקבלים שבת בברכה וכדלקמן.

האם מועיל תנאי שלא לקבל שבת בהדלקה

כתב האו"צ בח"ב סי' י"א: ומי שהיה מדליק נרות שבת ומתנה ע"מ שלא יאסר עדיין בכל מלאכות נראה בעיני דבטלה דעתו, דהרואה אומר דלאחר שקבל עליו השבת עושה מלאכה ע"כ. וכ"ד ר"פ בהגהות התשב"ץ סי' י"ד שהעתקנו לעיל. וכ"ה בסידור קטלונאי שנביא לקמן. אולם המנהיג בהלכות חנוכה [עמ' תק"ל במהדורת מוה"ק] כתב: נר חנוכה לפני נר השבת, שאם ידליק נר שבת וקיבל עליו את השבת שוב לא יוכל להדליק נר החנוכה וכו'. אך אם לא קיבל עליו את השבת יוכל להדליק את שלחננו דלאו בהדלקה תליא מילתא אלא בהבדלה תליא מילתא עי"ש. וכ"ד ראבי"ה בסי' קצ"ט שכתב: כשמדליק בביתו תלוי בדעתו שאמר אינו רוצה שיחול עליו אלא עם הצבור כשיאמרו ברכו שפיר דמי, ואם דעתו שיחול עליו בגמר ההדלקה חל עליו עי"ש. וכ"ה בתשב"ץ סי' ח' איתא: ואומר [מהר"ם] כשמדליקין הנר בערב שבת יכול להתנות שאין מקבלין עליהם שבת עדיין עד שיתחיל ש"צ להתפלל תפלת ערבית ע"כ. וכ"ד שה"ל סי' נ"ט וז"ל כל הדברים אחר דעת האדם אנו הולכים בקבלת שבת אם בתפלה אם בהדלקת הנר שאחר ששם בדעתו לשבות אסור לעשות שום דבר וכו' וכ"כ הר"א בביגדור כ"צ לעשות מלאכה אחר הדלקת נר של שבת אם הדליק בכוונה שלא לעשות מלאכה אסור לעשות מלאכה וכו' עי"ש.

וגדולה מזו, דעת שה"ל הנ"ל שגם 'בתפלה' מועיל תנאי. וכ"ד ר' אשר [מלוניל], בעל ספר המנהגות] שהביא הארח"ח בדיני הדלקת הנר אות ב' וז"ל והר' אשר כתב שצריך ליתור שלא לעשות שום מלאכה אחר כך [אחר

ההדלקה] שכבר קיבל על עצמו שלא לעשות שום מלאכה, וראיה לדבר מהא דאמרין בברכות [כ"ז ע"ב] מי בדלת וכו'. ונראה בעיני שאם לא הבדיל ולא קיבל עליו שלא לעשות מלאכה אם התנה להדליק נרות הבית או נרות חנוכה מותר מדאמרין מי בדלת משום שברשותו הוא אם ירצה יקבל ואם לאו לא יקבל ע"כ. ומבואר שלמד בגמ' דקאי אתפלה, דמי בדלת' תלוי ברצונו ויכול היה לומר לא בדלתי אף שהתפלל ערבית [אולם בעירובין מ' ע"ב מבואר לא כך עי"ש]. וזה דלא כב"י בסי"א שכתב מדנפשיה: ויותר נראה לומר דכיון שהזכיר קדושת היום בתפילה אי אפשר לעשותו חול' לדברי הכל' ע"כ. ועכ"פ גם דעת ר' אשר שמועיל תנאי בהדלקת הנר.

ולפי האמור, נראה פשוט שהעיקר הוא שמועיל תנאי בהדלקת הנרות שהרי כ"ד רוב הראשונים, ובפרט שיש אומרים שמועיל גם בתפלה, ולפחות תסגי לן לפסוק כן לענין הדלקת הנרות. והשו"ע בסי' כשהביא את ב' הדעות לענין תנאי, הביא י"א שמועיל תנאי וי"א שלא מועיל תנאי, ולכאורה נראה שסובר להחמיר כ"א בתרא [אם כי אינו מוכרח, דהא שם הביא את כל הצדדים שבזה ולא נחית לפסק הלכה]. אולם זהו לפי מה שהביא בב"י מחלוקת מהר"ם עם ר"פ בלבד, אולם להאמור שרוב הראשונים ס"ל להקל - ודאי שהעיקר כדבריהם, ובודאי שהב"י היה פוסק כן. וכ"פ הרמ"א בפשיטות שאם האשה מתנה - אינה מקבלת שבת.

אלא שהמג"א בס"ק כ' כתב שאין להתנות כי אם לצורך מאחר שיש חולקין, דאל"כ תברך תחלה ותתנה. והביאווה עוד אחרונים, וכ"פ המ"ב והכה"ח שם. וכל זה הוא למנהג אשכנז המאוחר [דלקמן] שמברכים לאחר ההדלקה, אולם לדעות שמברכים לפני ההדלקה אין שום הכרח

לפסוק כמיעוט הפוסקים הנ"ל, אלא תנאי מועיל גם שלא לצורך.

האם יש חילוק בין איש לאשה בקבלת שבת בהדלקה

בדברי הגאונים והראשונים לא נזכר חילוק בין איש לאשה, אלא הסוברים שהדלקת הנרות מחייבת קבלת שבת - בין איש ובין אשה כן. אולם אחרוני אשכנז כתבו לעשות פשרה בענין זה, וכפי שכתב הב"ח בסי' רס"ג דעכשיו כל הנשים מקבלים עליהם שבת בהדלקת הנרות ואין להתיר להן. מיהו באנשים שמדליקים בעצמן וכו' אין בהם מנהג ואין קבלת שבת תלוי בהדלקה, ומ"מ טוב להם להתנות שלא יקבלו שבת עד שיתפלל ערבית עי"ש. אמנם הט"ז בסי' תרע"ט נקט בפשיטות שגם איש מקבל שבת בהדלקה עי"ש. אולם רוב האחרונים נקטו כדעת הב"ח, וכ"פ המ"ב בס"ק מ"ב והכה"ח באות ס"ד עי"ש. וביאר בספר יוסף אומץ [יוזפא, נכתב בשנת ש"צ] סי' תקפ"ה שהנשים אינן יודעות להתנות שלא יקבלו השבת בהדלקה, ולכן אחר הברכה לפני ההדלקה תהיה אסורה להדליק אחר כך, לאפוקי כשהאנשים מדליקין, כגון בעת לידת אשתו או שהיא חולה או שאין לו אשה, המה יכולים להתנות בלב שלם שלא יקבלו שבת בהדלקתם, ולכן דרך האנשים לומר הברכה לפני ההדלקה, דהוי עובר לעשייתן ממש, ורשאין אחרי הדלקתן לעשות מה שליבן חפץ כי השבת לא חל עליהן עדיין עי"ש.

האם לדעות אלו יש חיוב להשליך את הפתילה או שאפשר לכבותה ממש

הב"י הביא את דברי שה"ל בסי' נ"ט שכתב: יש אנשים שמדליקין את הנר בפתילה

ואחר שברכו והדליקו את הנר משליכין את הפתילה לארץ, והטעם הוא משום דס"ל כבה"ג שהדלקת הנר הוי קבלת שבת, ושה"ל פליג משום דס"ל שאין קבלת שבת בברכה. והב"י עצמו כתב ליישב מנהג האנשים הנ"ל שדעתם שהקבלה היא בהדלקה, וכל נרות שמדליק לכבוד שבת כחד חשיבי ושרו מה שאין כן בכביית פתילה שהדליקו בה ע"כ. ובשו"ע בס"י בהביאו את דעת בה"ג כתב: לבה"ג, כיון שהדליק נר של שבת חל עליו שבת ונאסר במלאכה. ועל פי זה נוהגות קצת נשים שאחר שברכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה, ואין מכבות אותה ע"כ. והמדקדק בדבריו יראה שגם בדעת בה"ג אין 'חיוב' לעשות כן אלא ש'קצת נשים' נוהגות כן. וגם בב"י נראה כך שכתב 'שדעתם' היא כנ"ל. וכן מתבאר יותר מדבריו בפרטי הרמזים המחודשים בב"י שכתב בריש סי' רס"ג וז"ל: טעם 'לנוהגים' שהפתילה שהדליקו בה משליכין אותה לארץ ע"כ. הרי שרק יש נוהגים כך, וכתב את טעמם, אבל הוא עצמו לא ס"ל כן, ורוב העולם נראה שלא היו מקפידים כן. והטעם הוא שלא סבירא להו לחלק בין הדלקת כמה נרות לבין כיבוי הפתילה, אלא כונתם היא שאחר שמסיימים את 'כל' מעשה ההדלקה שהוא כולל כיבוי הפתילה והנחתה היכן שצריך, רק אז מקבלים שבת. ובפרט לסוברים דמהני תנאי, שבודאי כונתם לקבל שבת רק לאחר שכיבו הפתילה. וע"כ נראה שגם הנוהגות לקבל שבת בהדלקת הנרות יכולות לכבות את הפתילה כדרכם, וכן נראה דעת השו"ע לעיקר בביאור השיטה שמקבלים שבת בהדלקה.

דעות הגאונים והראשונים שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת הנרות

באזה"ג ברכות עמ' 61 הובאה תשובת גאון

שאינן חשובה הדלקת הנר קבלת שבת לאסור עצמו במלאכה אעפ"י שבידו עליו א"כ התפלל ערבית וקידש השבת, שהרי אחר הדלקת הנרות היו צולין דגים קטנים ואופין את הפת ע"ש. וכן הובא בשמו באורך באו"ז ח"ב סי' י"א ע"ש. וכ"ד הרא"ש בשבת פ"ב סי' כ"ד ורי"ז וכפי שהביא הב"י.

וב"ד ר' פרחיה בדף ל"ד ע"א [נדרס ב'שרידים מפרושי הראשונים] וז"ל יש מי שאומר דשמעין מיהא דאחר הדלקת נר שבת אסור לעשות דבר אחד מכל אלו, דהא אחר הדלקת נר מדאיכא ביום לרבא לרבא דנר שבת קובע לשבת. ויש מי שאומר אין קובע לשבת אלא שקיעת החמה בלבד, והוא טעם דמסתברא' ע"כ.

וב"ד הרמב"ן בשבת כ"ג ע"ב שחלק על בה"ג וכתב: הדלקת נר שבת אם הדליקו מבע"י מה קיבול שבת יש בכך הרי כדי שלא יהא טרוד בערב הוא עושה, א"כ הדליק נר של שבת לא ידליק נר אחרת, ואדרבה לא מפני שהוא שבת הוא מדליק אלא מפני שעדיין אינה שבת מדליק וכי גמר הדלקה קונה שביתה וכו' ע"ש. והסכימו עמו בית מדרשו; הרא"ה שהובא בחידושים המיוחסים לר"ן שם, וכן דעתו שם ובדף ל"ה ע"א ע"ש. וכ"ד הריטב"א שם ושם. וכ"ד הרשב"א בדף כ"ג ע"ב ובתשובה ח"ד סי' קי"ט. וכ"ד

[שהובאה בסתמא בקיצור ובחיסור לשון בספר העתים עמ' 41] בזה"ל: וששאלתם ערב שבת שהיה מעונן והדליקו נר של שבת ואח"כ זרחה חמה. אם כבו הנרות מותר להדליקן ומותר להוסיף בהן עד שקיעת החמה. ואם לא כבו א"צ לכבותן ולהדליקן, שהנרות אין אוסרין את השבת ואין מתירין וכן מותר לעשות מלאכה אחרת עד שקיעת החמה ע"כ. וכ"כ שה"ל בסי' קפ"ה: וכן מצאתי בתשובות הגאונים ז"ל שהשיבו על דברי הלכות גדולות ודאי אורח ארעא לאדלוקי דחנוכה ברישא¹ והדר לאדלוקי של שבת למהוי ברכה קרוב לקיבול שבת ולעולם כי מדליק של שבת לא מיתסר במלאכה אם יש שהות ביום ע"ש.

וב"ד ר' יצחק ב"ר יהודה [מרבותיו של רש"י] וכפי שהביא שה"ל בסי' נ"ט: ומצאתי בדברי הגאונים ז"ל בערב שבת אפי' הדליק את הנרות אין מקבל עליו את השבת לאסור עצמו במלאכה עד שיתפלל תפלת ערבית שאז בברכת מקדש השבת הוא מקבל עליו ע"כ. וכונתו לר' יצחק ב"ר יהודה, וכפי שכתוב להדיא ב'קטעים מספר ליקוטים בדיני תפלות וברכות' שנדרס בספר זכרון לרב יצחק נסים ח"ג עמ' ע' ע"ש.

וב"ד התוס' שהביא הטור, ואפשר שכונתו לר' שמשון שהביא שה"ל בסי' נ"ט בזה"ל: וכן מצאתי בשם הר"ר שמשון זצ"ל

ב. חזינן מינייהו שאע"פ שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת הנרות – מ"מ מדליקים נרות חנוכה קודם כיון ש'לאו אורח ארעא' להפוך את הסדר. וכן הביא המאירי בשבת כ"ג ע"ב דעה זו וז"ל וגאוני הראשונים מקדימין של חנוכה מצד אחר והוא שלדעתם כי שהדליק בשבת כבר קבלו עליו ואינו רשאי להדליק אחריה נר אחר, 'ואת"ל רשאי אין הדבר יפה' ע"כ. ובסידור רשב"ן בהלכות חנוכה כתב: ובליל שבת מדליקים תחלה נר חנוכה ואח"כ נר שבת ע"כ. ויתכן שזהו מדין 'אורח ארעא' כדכתבו הגאונים הנ"ל ולא מדין קבלת שבת ממש.

ג. הב"י כתב בפשיטות בדעת בה"ג שכל נרות שמדליק לכבוד שבת כחד חשיבי ושרו ע"כ. אולם בחידושים המיוחסים לר"ן כתב: וא"א לדחות משום דכולהו נרות דשבת מצוה חדא וכנר אחד דמיא, דלא היא, דמצות נר שבת היינו אותה שמדליק לסעודת שבת וכיון שכן מכי אדליק אותו נר שהוא לסעודת שבת אסור להדליק נר אחר וזה לא אפשר אלא ודאי הדלקת הנר אינה עושה קבלה ע"כ.

ע"ש. והבינו שהכונה על המדליק. אולם הרשב"א בח"ד סי' קי"ט והגמ"י בסוף פ"ה משבת דחו ראייה זו, דהתם קאי על התוקע ולא על המדליק ע"ש.

הכרעת ההלכה בענין קבלת שבת בהדלקת הנר

הרמ"א בס"י כתב בפשיטות שהמנהג שאשה מקבלת שבת בהדלקה אם לא התנתה. וכתבו האחרונים שהזכרנו לעיל שרק בשעת הצורך מתנים. אולם בדעת השו"ע נחלקו הפוסקים.

והנה המעיין בב"י יראה שלא הכריע בענין זה, אלא הביא את הדעות לכאן ולכאן, אולם לפי הפוסקים שהביא ולפי כללי ההלכה - הפסק שלו צריך להיות שאין קבלת שבת תלויה בהדלקה, שהרי כך דעת הרא"ש והרמב"ם [לפי דיוק המ"מ], וכן גדולי חכמי ספרד ומהם הרמב"ן, הרשב"א, המ"מ, וכן התוס' ועוד. ובשו"ע כתב הב"י את כל הדעות שהביא בב"י. ויש שדנו מצד י"א וי"א וכו'. אולם לא נראה לדון כאן ע"פ כללים אלו, משום שהרואה יראה שסעיף זה הוא קיצור וסיכום של הב"י, ואין בו הכרעה. וגם מה שכתב 'ולדידן כיון שהתחילו מזמור שיר וכו' - אין בזה הכרעה אלא כתב שלדעת התוס' - בזמננו הקובע הוא מזמור שיר ולא ברכו. אולם ההכרעה היא לפי הנראה בב"י וכאמור [ולפי הכלל שכתבתי באורך בח"ג סי' א' ע"ש] שאין קבלת השבת תלויה בהדלקה.

ובסי' תרע"ט הביא הב"י את המחלוקת של הראשונים לענין נר חנוכה ונר שבת מה קודם, ולא הזכיר כלל מענין תדיר ושאינו תדיר [וכפי שהעיר הדרכ"מ שם], וסיים: ולענין מעשה נראה לי דמדליק של חנוכה תחלה דאף לדברי החולקים על בה"ג אם רצה להדליק של חנוכה תחלה רשאי ע"כ. והאול"צ

המאירי בדף כ"ג ע"ב ובעירובין מ' ע"ב. וכ"ד ספר הבתים בשערי המלאכות האסורות בשבת שער ו' אות ב' וז"ל: יש מי שכתב שהמדליק עצמו אסור במלאכה אחר שהדליק, ואעפ"י שעוד היום גדול, ולא נתברר לי ע"כ. וכתב הב"י שכ"נ מדברי המ"מ בסוף הלכות חנוכה [הי"ג], וכתב המ"מ שלא מצא בדברי הרמב"ם קבלה אוסרת בע"ש ע"ש.

ומדברי הראשונים הנ"ל נראה שלא תלוי אם רצה לקבל שבת בהדלקת הנרות או לא, דאף אם רצה לקבל - אין קבלת השבת תלויה בהדלקת הנרות כלל.

אולם שה"ל בסי' נ"ט כתב כלל כל הדברים אחר דעת האדם אנו הולכין בקבלת שבת אם בתפלה אם בהדלקת הנר שאחר ששם בדעתו לשבות אסור לעשות שום דבר ע"ש. וכ"כ עוד בסי' קפ"ה ע"ש. ועכ"פ גם הוא ס"ל שאין הדלקת הנרות 'מחייבת' קבלת שבת.

והראשונים הביאו ראיות לכאן ולכאן; הר"ש והרמב"ן הביאו ראייה מהגמ' בדף ל"ה ע"ב שבתקיעה שלישית מדליקים את הנר, ושוהה כדי לצלות דג קטן ולאפות את הפת ותוקע ומריע ותוקע, חזינן מיניה שהיו עושים מלאכות אחר הדלקת הנר ע"ש. אולם האו"ז דחה ראייה זו שבאמת לאחר הדלקה לא היה צולה וגם לא היה מדביק שהרי אינו יכול לרדותו בשבת, אלא היה שוהה כדי שלא יהא נראה כשובת מתוך הדלקה משום דמחזי כמדליק בשבת ע"ש. והר"ן כתב שזהו שיעור של שהייה למי שהיה לו להטמין הרבה קדרות ולא הספיק מקודם לכן ע"ש. ושה"ל כתב ששם לא קיבלו עליהם, אבל אם מקבלים עליהם שפיר הוי קבלה ע"ש.

ומאידך האו"ז והסמ"ג הביאו ראייה מהתוספתא בסוכה פ"ה גמר מלתקוע אפילו קדירה בידו מניחה וכו'.

ובשבת רגילה אם האשה גם תתנה [אפילו בלבה, ואפילו פעם אחת לכל החיים] שאינה מקבלת שבת בהדלקה - שפיר דמי לרובא דרובתא, ושרי אפילו לכתחלה לעשות כן לבני ספרד, כיון שמצוי פעמים הרבה שהאשה רוצה להתפלל מנחה לאחר הדלקת הנרות, ונכנסים לעקולי ופשוטי האם מותר להתפלל מנחה לאחר הדלקת הנרות בקבלת יחיד או לא, וכן רוצה לעשות איזו מלאכה שלא הספיקה לעשות וכדומה, וכיון שלדעת רוב בנין ומנין של הפוסקים א"צ וחובה כלל לקבל שבת בהדלקת הנרות ובפרט אם מתנים - אפשר לנהוג כן לכתחלה, אלא שתפרוש ממלאכה כמה דקות קודם השקיעה ובוזה מקיימת מצות תוספת שבת, וכפי שהארכתי בח"ב סי' י"ט עי"ש.

ויש להוסיף שכיון שהבאנו בשם היוסף אומץ שהסיבה שלא נהגו הנשים בדורות האחרונים להתנות היא משום שאינן בקיאות בתנאי, משא"כ הגברים שבקיאם בתנאי נהגו להתנות - אפשר לומר שבדורנו שאכשור דרא ונשים שלנו חכמניות וידעניות הרבה, אין הבדל בינם לבין הגברים, דהא מעיקרא הפוסקים לא חילקו ביניהם ורובם נקטו שמועיל תנאי, אלא שכיון שלא בקיאות הנשים להתנות לכן הוצרכו לקבל שבת בברכה [וכדלקמן], אולם בדורנו שבקיאות טובא - יכולות גם הם להתנות כמו הגברים ולא לקבל שבת בהדלקה.

האם קבלת השבת היא בהדלקה או בברכה

לדעת המקבליים שבת בהדלקת הנרות, דנו

במבוא לח"ב ועוד פוסקים הבינו שדעתו שם כדעת בה"ג, ודנו ביישוב דבריו מסי' רס"ג ס"י עי"ש. אולם נראה שאין ראיה מדבריו בסי' תרע"ט דס"ל כבה"ג 'למעשה', דדבריו ברור מללו שאם אין 'שום צורך כלל' לעשות מלאכה לאחר הדלקת הנרות - למה יעשה 'בדוקא' לאפוקי מבה"ג, הרי אין 'מצוה' לעשות מלאכה לאחר הדלקת הנרות כדי 'לאפוקי' מדעת בה"ג, ולכן הכריע להדליק נר חנוכה קודם [דהא לא הזכיר כלל מענין תדיר]. אולם גם בחנוכה - אם יצטרך או ירצה לעשות איזו מלאכה לאחר שהדליק נר חנוכה ונר שבת - יכול לעשות, דהא לא קיבל את השבת, אלא שאם 'אין צורך כלל' - ידליק נר חנוכה קודם וכן"ל. וכן מפורש ברדב"ז בתשובה ח"ב סי' תשנ"ז שכתב: ודעתי הפעוטה כדעת ההלכות, לא מפני שאני סובר שהדלקת הנר הוי קבלת שבת אלא כיון שיש מי שסובר שהדלקת הנר הוי קבלת שבת וכו' עי"ש. הרי שכתב להדיא שהוא לא סובר שהדלקת הנר הוי קבלה, ובכ"ז פסק להדליק חנוכה קודם.

ולפ"ז לכאורה כיון שאנו יודעים מדבריו הרמב"ן וסיעתו שיש 'חובה' להקדים נר שבת לנר חנוכה למי שלא מקבל שבת בהדלקה - הוי לן לפסוק להדליק נר שבת קודם, דהא ליכא לסברתו של הב"י שאם רצה להדליק נר חנוכה רשאי, דהא מבטל תדיר. אולם כבר הבאנו לעיל שבדבריו הגאונים שמוזכרים בשה"ל ובמאירי מפורש ש'אורח ארעא' להדליק נר חנוכה קודם אף שלא מקבליים שבת בהדלקה, וא"כ שפיר אפשר להשאר במנהג זה כיון שכנגד התדיר יש לנו 'אורח ארעא'.

ד. והרדב"ז שם כתב: כיון שיש בדבר מחלוקת אין לנו להכניס עצמנו בספק שבת משום תדיר ושאינו תדיר קודם עי"ש. ורבינו צ"ע, דהא כיון שכתב שאין הוא פוסק כדעת בה"ג, א"כ סברת תדיר סברה אלימתא היא להדליק נר שבת קודם. ולפי מה שכתבנו הטעם הוא משום 'אורח ארעא', שכך סדר הדברים.

מצלו ידיהו ושובתין ולא דייקנין בהא דוקא עובר לעשייתן, ואע"ג דאי בריך ברישא ולא מקבל עליה שביתה עד דמתקן לכולהו שרגי לא מחייב בשביתה עד דמתקן לכולהו שרגי והוי ברכה עובר לעשייתן ושפיר דמי ע"כ. ותשובה זו כתב שה"ל בסי' נ"ט בקצרה וז"ל מצאתי בתשובות הגאונים זצ"ל מנהג להדליק את הנרות מבע"י ולתקן את הפתילות וממתינין עד סמוך לחשיכה ומכבין את הנרות [תוספת זו ליתא בתשובת הגאונים הנ"ל, וכנראה הבין כן שה"ל מדנפשיה, או שאולי היה לו גירסא כזו] ומוחטין אותן או מוסיפין בהן שמן ומברכין ומדליקין אותן ומסירין ידיהן ושובתין מיד. ואע"פ שברך אם לא קבל עליו שבת עד שיתקן או ידליק כל הנרות שבביתו אינו מתחייב בשביתה עד שיתקנם כולם ע"כ. וביאור תשובה זו הוא דס"ל לרה"ג שאין קבלת שבת בברכה כמו שחשבו השואלים אלא בהדלקה. ועוד ס"ל שעדיף טפי לברך ולהדליק לפני שמתחיל לתקן את הנרות סמוך לחשיכה והוי עובר לעשייתן, אלא שהמנהג הוא שמתקנים את כל הנרות וכשמגיעים לאחרון מברכים עם ההדלקה ולא לאחר ההדלקה כמו שחשבו השואלים אלא עם ההדלקה ממש, וע"ז אמר דלא איכפת לן כ"כ אם לא הוי עובר כיון שהוא בשעת ההדלקה אע"פ שעדיף טפי שיהיה עובר ממש. וכן מתבאר מדברי שה"ל בהמשך בשם ר' בנימין אחיו שכתב על דברי בה"ג וז"ל ותימה שאם תאמר שהברכה חשיבה קבלת שבת א"כ יהא אסור להדליק שהרי צריך לברך קודם הדלקה דקי"ל כל הברכות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן^ה. וא"ת האי עובר

הפוסקים האם הקבלה היא בהדלקה, וממילא הברכה יכולה להיות ככל המצוות עובר לעשייתן, כיון שאין בברכה שום קבלת שבת. או שהקבלה היא בברכה ואז צריך לברך לאחר ההדלקה כיון שאם בריך אסור לו להדליק משום שקיבל שבת;

בדברי רה"ג וחכמי אשכנז וצרפת הקדומים מפורש שקבלת שבת היא בהדלקה שלאחר הברכה, אלא שבדורות מאוחרים החלו קצת נשים באשכנז להפוך את הסדר ולהדליק לפני הברכה בחשבם שקבלת השבת היא בברכה ולא בהדלקה, וכפי שנבאר;

באוה"ג עמ' 27 הובאה תשובת רה"ג, וז"ל השאלה: אי אית ליה לבעה"ב להדליק נרות הרבה על הראשונה מברך או על האחרונה. אי על הראשונה מברך היכי מדליק בתר דקבלה לשבתא, ואי על האחרונה מברך הויא לה ברכה לאחר מעשה ע"כ. וכונת השאלה שהשואלים ס"ל שקבלת השבת היא בברכה, וע"כ שאלו אם מברכת לפני הנר הראשון א"כ קבלה את השבת ואיך מדליקה, ואם מברכת לאחר הדלקת הנר האחרון א"כ לא הוי עובר לעשייתן. וע"ז השיב רה"ג וז"ל כולי האי דיוקא ליכא בהא מילתא ולא צריכא דא"כ ליכא לאדלוקי טפי מן חדא ומעשים בכל יום דמדליק כל מאי דבעי. ועוד לטעמייכו אי שביתה עם ברכה לית ליה לאדלוקי אפילו חדא. ומנהגא דמלתא הכי ועוד היום לפניהם מדליקין כמה דניחא להון ומתקני להון וטפו משחא בשרגי אי צריכי, וכד מטי עם חשכה בהדי דקא מתקני בשורגא או דטפו בהו קלי משחא מברכין ולאחר

ה. דבר תימה ראיתי בספר מטה יהודה בסי' רס"ג אות ב' שהביא את הבי' בשם שה"ל ור' בנימין, וכתב: לסברת ה"ר בנימין ז"ל צריך לברך אחר ההדלקה דאם מברך קודם אינו יכול להדליק דקבלת שבת תלויה בברכת הדלקת הנר ע"כ. ודבריו צע"ג, שהרי דברי ר' בנימין ברור מללו שפשוט לו שהברכה היא עובר

עד שתגמור מצוה. וכן נכון לעשות ולא להדליק כמה נרות ולברך אח"כ, דעם הראשונה יצתה ידי מצות הדלקה ואין זה עובר לעשייתן ע"כ. הרי שגם בזמנו חשבו על רעיון זה לשנות את סדר הדברים ולברך לאחר ההדלקה, וכתב שאין לעשות כן, אלא הקבלה היא בסוף ההדלקה. וכ"ד האו"י גופיה בח"ב סי' י"א [שהובא בדרכ"מ סי' רס"ג אות ד'] שכתב שהדלקת הנר היא קבלת שבת וכו'. ומנהג כשר הוא להדליק תחילה כל נרות שבבית ואח"כ נרות שע"ג השלחן כי אותו נר הוא הבא לכבוד שבת ע"ש. וכ"כ להדיא בנו מהר"ח או"י בדעת עצמו בדעת אביו, שנשאל בסי' קט"ו שאולי מה שכתב הר"ש שקבלת שבת היא בהדלקה זה רק למי שלא מברך אבל למי שמברך הקבלה היא בברכה, והשיב בסימן קט"ז שאין נראה שיהיה תלוי בברכה אלא בהדלקת הנר הבא לכבוד שבת דהיינו נר שלפני השולחן וכ"כ רבינו אבא מרי זצ"ל [באו"י סי' י"א] דהדלקת אותו הנר הוי קבלת שבת ע"כ. וגם מדבריו רואים שהיו כאלה שהבינו שהקבלה היא בברכה, אולם הפוסקים הנ"ל דחו דבריהם ולא הסכימו לזה. וראב"ה כתב כמנהג השני [שהזכיר הר"ש מפלייזא] לברך בסוף, אולם כתב פתרון לעובר לעשייתן וז"ל בסי' קצ"ט מיהו נ"ל כשמדליק את הנר הראשון מן האור יתכוין שלא יקרא שם מצוה עליו עד שידליק ממנו נר השני המונח במקומו

לעשייתן לאפוקי אחר עשייתן דלא, אבל בשעת עשייתן יכול לברך והאי נמי יכול לברך בעוד שמדליק ונמצאת ברכה והדלקה כלין בבת אחת ושובת מיד מ"מ לא מצינו שדחקו חכמים דוחק כזה וכו' ע"ש. וא"כ נראה פשוט שזוהי כונת רה"ג שכך היו עושים אלא שכתב שאין זה חובה ושפיר דמי לברך קודם ולקבל שבת רק בסוף הדלקת הנרות. ומבואר שכבר עלתה במחשבה לשואלים ענין זה שהקבלה תלויה בברכה, אולם לא הרהיבו עוז בנפשם לחדש שהברכה תהיה 'למעשה' לאחר ההדלקה, אלא אדרבה שאלו איך יתכן לעשות כן, ואכן השיב להם רה"ג שלכל היותר אפשר להדליק 'עם' הברכה, אבל לא לאחריה, וגם השיב שהקבלה היא בהדלקה ולא בברכה. וגם הב"י בסי' רס"ג סי' כתב בפשיטות בדעת בה"ג שבהדלקת הנר היא הקבלה ולא בברכה ונדלא כר' בנימין ושה"ל שעלה על דעתם בדעת בה"ג שבברכה היא הקבלה, וכשואלים את רה"ג, אלא כתשובת רה"ג. וזכה הב"י לכוין לתשובת רה"ג הנ"ל].

וכן מצאנו עוד בדברי מהר"ש מפלייזא באו"י סי' רנ"ו שגם דן בענין וכתב וז"ל וכן אני רגיל לומר על הדלקת נר בשבת שיש לברך על הראשונה אך תהיה דעתה שלא תקבל שבת עד שתגמור הדלקתה, ובשביל הברכה אינה מקבלת שבת שהרי כשמברכת על האחרונה מדלקת אותה ומניחתה לארץ א"כ אין קבלתה

לעשייתן, אלא שהוא ס"ל שאם מקבלים שבת – זה בברכה, ומוזה הוכיח שלא יתכן שמקבלים שבת בהדלקת הנרות, דהיינו בברכה, דא"כ אסורה להדליק. אבל לא היה לו שום צד בעולם שמברכים לאחר ההדלקה. ובדעת בה"ג פשוט שהוא כדכתב הב"י שהקבלה היא בהדלקה ולא בברכה. כך שדברי המט"י תמוהים עד מאוד. ושור"ר שכן תמה המגיה בספר יקהיל שלמה [קמחי, אומיר תרכ"ה] בסי' רס"ג ע"ש.

ו. כונתו פשוטה, שהוא מיירי על דין 'לכתחלה', שצריך לברך עובר לעשייתן, וע"ז כתב שלברך אחרי ההדלקה יש בזה משום ביטול דין עובר לעשייתן 'לכתחלה', ואין בדבריו רמז שלאחר ההדלקה הברכה היא 'ברכה לבטלה'. ובספר ילקוט יוסף [שבת א' כרך ב' [מהדורת תשע"א] עמ' ק"ב], ובעוד מקומות רבים מספריו האחרונים] כתב שבדבריו שה"ל יש ראייה שזוהי ברכה לבטלה לאחר ההדלקה ושאלו היו רואים זאת האחרונים לא היו מורים לברך לאחר ההדלקה ע"ש"ב. אולם אין דבריו נכונים כלל בביאור דברי שה"ל וכנ"ל.

כגון 'הדלקת נר שבת' ונר חנוכה וקריאת מגילה, ובין שהם רשות כגון עירובין ונטילת ידים על כולן מברך 'קודם' עשייתן אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות או להדליק ע"ש. וכ"ה בסידור קטלונאי בענין הדלקת נר שבת [מהדורת עידן פרץ עמ' קס"ב]: ואסור לדבר אחר הברכה עד שיסיים הענין כגון המוציא ושאר הברכות, ותדליק היא בעצמה ולא ע"י שפחתה או חברתה וכו' ע"ש. ומפורש שהוא עובר לעשייתן, דאם הברכה לאחר ההדלקה - כבר סיים הענין ואינו דומה להמוציא ושאר ברכות.

האם יש ראייה בדעת ר"ת, ר"פ וספר התדיר שמקבלים שבת בברכה

והנה ר"ת בספר הישר בחלק השו"ת סי' מ"ח אות ו' בתשובתו לר' משולם כתב להוכיח שמברכים על הדלקת הנר וז"ל שהרי כתב בה"ג שמדליקים נ"ח ואח"כ נר שבת דאי אדליק נר שבת ברישא איתסר ליה, מכלל שהוא מברך שאם אין ברכה קבלה מניין ע"כ. וכע"ז כתב ר"פ בהגהותיו לתשב"ץ סי' י"ד: דכיון שברכה על הנר אין לך קבלה גדולה מזו ואין מועיל להתנות ע"ש. וכתב בספר מטה יהודה סי' רס"ג אות ב' שמשמע מדברי ר"פ שאינה מברכת אלא לאחר ההדלקה ע"ש. אולם דבריו תמוהים טובא [וכפי שכבר כתב בקצרה המגיה בספר יקהיל שלמה בסי' רס"ג], דאין שום משמעות כזו, דכונת [ר"ת ו]ר"פ פשוטה, שהדלקת הנר ללא ברכה אין בה שום משמעות של קבלת שבת, דומיא דסידור השולחן והמטה לכבוד שבת שאין

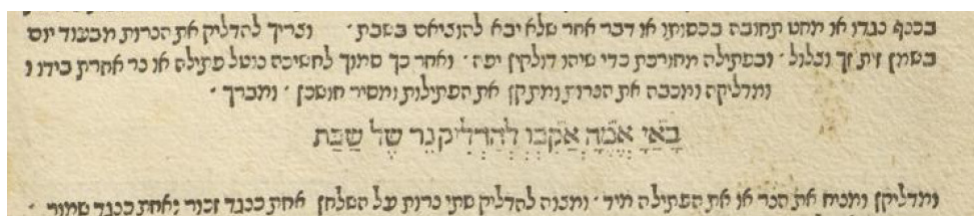
ואז לא יצטרך לברך עליו עד שמדליק מנר של שבת לנר חבירו כניהוגינו, דאל"כ על הראשון היה לו לברך. וגם דעתנו שלא לקבל עליו את השבת כשמברך עובר לעשייתן עד שיפרוש מן הדלקת נר שני ויניחנו במקומו דאל"כ אחרי הברכה לא היה לו להדליק השני אלא להניחו מיד ע"ש. ומבואר דאתי עלה מצד 'סתמא' שדעתנו שאין מקבלים שבת אלא בסוף הדלקת הנר השני, אבל פשוט לו שמברכים עובר לעשייתן כשאר המצוות. וכ"ד האגודה בשבת פ"ב אות מ"ה שכתב: ויברך קודם שידליק אך יהא בדעתו שלא לקבל שבת עד אחר הדלקה ע"כ. וכ"כ המרדכי ברמז שצ"ג [והובא בדרכ"מ אות ב']: והמדליק יברך עובר לעשייתו ויהיה בדעתו שלא לקבל שבת עד לאחר הדלקת נר שבת ע"כ. וגם בדבריהם נראה שהכונה שכך היא 'סתמא דמילתא', שכך עושים וכך הכונה, שהרי הוא מברך ועומד להדליק ובודאי אין כונתו לקבל שבת בהדלקה ולעשות ברכתו לבטלה או לעבור על איסור הדלקה לאחר שקיבל שבת.

ובעצם הדין שמברכים ואח"כ מדליקים [ללא קשר האם יש קבלת שבת בהדלקה או לא] כ"כ גם הרמב"ם בפ"ה מהלכות שבת ה"א: וחייב לברך 'קודם הדלקה' וכו' להדליק נר של שבת ע"ש¹. והעתיקוהו [כדרכם] ספר הבתים שערי המלאכות האסורות בשבת שער ו' אות א' ועץ חיים [מלונדריש]. וכן האבודרהם בדיני ברכת המצוות ומשפטיהם העתיק את דברי הרמב"ם בפ"א מהלכות ברכות ה"ג שכתב: שכל המצוות בין שהם של תורה וכו' ובין שהם מדברי סופרים חובה

ז. המ"מ שם כתב: וחייב לברך קודם הדלקה וכו'. כך כתוב בסדר רב עמרם וכן הסכימו כל האחרונים ז"ל ע"כ. ובשו"ת יבי"א שם בתחלת הסימן הבין שגם דעת רע"ג לברך 'קודם ההדלקה' ע"ש. אולם בסדר רע"ג לפנינו כתוב: והמדליק נר של שבת צריך לברך ברוך וכו' ע"ש. ולא נזכר מענין 'קודם ההדלקה'. וכונת המ"מ זה לעצם הברכה ולכן ציין בד"ה 'וכו', דקאי על ההמשך.

ע"כ. וע"כ כדפירשנו שכיון שבירכה [לפני ההדלקה] יש בזה קבלת שבת, לאפוקי הדלקה בלא ברכה, והדברים ברורים.

ובספר התדיר [לר' משה ב"ר יקותיאל מרומי, לפני כ-500 שנה] כתב: סמוך לחשיכה נוטל פתילה או נר אחרת ומדליק ממנה את הנרות, ומסיר דישנן ומתקנן ומדליק. ומברך עליהם בא"י אמ"ה להדליק נר של שבת. ומצוה להדליק בשבת שתי נרות וכו' עי"ש. ובספר 'עלי הדס' כתב לדייק מזה שמדליקים ואח"כ מברכים, מדכתב 'ומדליק ומברך' עי"ש. אולם הדבר ברור שאינו דיוק כלל, דהוא נקט פסקי פסקי, ובתחלה כתב את סדר הטבת הנרות וההדלקה. ולאחר מכן כתב שצריך ג"כ לברך עליהם, ולא מיירי כלל מה קודם. וראיה ברורה לזה ממחזור רומא שנדפס באותו הדור בערך, בשנת רמ"ו, ששם הלשון כמעט אותו הדבר עם מה שכתב ספר התדיר [וברוב המקומות לשונותיהם שוות כמעט], ושם איתא להדיא שמברכים לפני ההדלקה, ואביא את צילום המחזור הנ"ל שבו הדברים ברורים יותר מאשר העתקה:



באופן שלדעת כל הראשונים הנ"ל [רה"ג, חכמי איטליה ואשכנז] קבלת השבת היא בהדלקה שמדליקים לאחר שמברכים [עכ"פ מדין שדעתנו כך כדכתב ראב"ה].

מעט מחכמי אשכנז שנהגו לברך לאחר ההדלקה ולא חשו לעובר לעשייתו
אלא שבאשכנז היו מעט שסברו שהקבלה

בהם קבלת שבת, ורק אם מברכת ומדליקה את הנר הוי קבלת שבת כיון שבירכה ברכה להדליק נר של שבת דומיא דברכת שהחיינו, אולם הקבלה בפועל אפשר שהיא בהדלקה וליכא למשמע מיניה מיד. וראיה לזה דהא האו"ז בסי' י"א העתיק את דברי ר"ת הנ"ל, והוא ס"ל באותו סימן בפשיטות שקבלת השבת היא בהדלקה ולא בברכה וכדכתב בנו מהר"ח או"ז הנ"ל, וע"כ כדפירשנו. וכן מתבאר יותר מדברי הגליון בתוס' ר"י הזקן בשבת כ"ג ע"ב שכתב את הראיה של ר"ת בזה הלשון: דאם אינה מברכת עליה של שבת מה קבלה דשבת איכא 'בהדלקה' עי"ש. ומבואר כדפירשנו, שאם מדליקה ללא ברכה לא הוי קבלת שבת, אבל אין שום ראיה לענין 'זמן' ההדלקה. וכן מתבאר מדברי סידור קטלונאי הנ"ל שמפורש בדבריו שמברכים עובר לעשייתו וכו"ל, ואעפ"כ איתא לעיל מיניה: שתנאי מועיל דוקא לבני הבית, אבל האשה עצמה המדלקת אסורה לעשות מלאכה אחר שהדליקה, דכיון שבירכה על הנר אין לך קבלה גדולה מזו, ואין מועיל לה שום תנאי

ולעיל הבאנו שגם דעת ר' בנימין ושה"ל כן בפשיטות מרובה שמברכים לפני ההדלקה, וכך היה מנהגם כמבואר במחזור הנ"ל, ולא יתכן כלל וכלל שספר התדיר יכתוב להיפך נגד שאר חכמי איטליה ונגד המנהג שנהגו בימיו, בהבלעה ובלי להדגיש שהוא מחדש נגד הקדמונים שלפניו, וע"כ שהפירוש הפשוט הוא כדפירשנו.

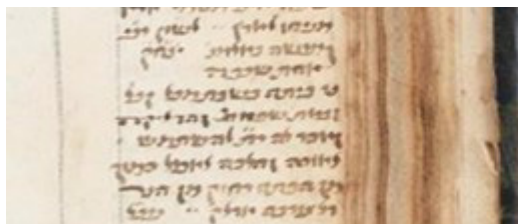
היא בברכה ולא בהדלקה, ולכן היו נוהגים לברך לאחר ההדלקה, וכפי שהביא הר"ש מפלייזא שהבאנו לעיל שכתב: וכן נכון לעשות ולא להדליק כמה נרות ולברך אח"כ, דעם הראשונה יצתה ידי מצות הדלקה ואין זה עובר לעשייתן ע"כ. הרי שהיו כאלו שהדליקו ואח"כ בירכו ולא קיימו עובר לעשייתן [מחמת שסברו שהקבלה היא בברכה, וכפי שרואים מכל הענין שם], אלא שהר"ש מפלייש דחה דבריהם מחמת זה. וגם בדברי השואל בשו"ת מהר"ח או"ז רואים שדנו שהקבלה היא בברכה.

וכן מתבאר מדברי מהר"ש מנוישטט [רבו של מהר"ל] בסימן שס"ט, דאיתא שם: מה"ר שלום מיחה לנשים שבביתו שלא להדליק נרות של שבת ושל יו"ט בידם ולברך עליהם ואחרי כן להניחם עי"ש, ומבואר מדבריו בפשיטות שהיו מדליקים ואח"כ מברכים. וע"ע לקמן בדעתו לגבי פרישת הידים.

ומצאנו עוד מקור לזה שבאשכנז יש שהיו נוהגים כן, והוא בהגהה ב'ספר הנייר"ח בסוף הלכות שבת וז"ל: כתבו

רבותינו הצרפתים, אמרינן פ"ב דשבת הדליק המדליק ושוהה כדי לצלות דג קטן ותוקע ומריע, מכאן משמע שמותר לעשות מלאכה אחר הדלקה, שהרי אחר שהדליק אסור לעשות. והנשים שלנו שנהגו שלא לברך על נר שבת עד אחר שהדליקה פתילה אחרונה הדין עמהם וכשר הדבר בעיני האלהים דודאי אין לאחר הדלקה כלום. אכן נראה דאף לבעל הבית אסור לעשות מלאכה לאחר שהדליקו בביתו. וכן איתא בבראשית רבה גבי ויבא יעקב מן השדה בערב. א"ר אמי הטריחו משל בעל הבית, שאם היתה ערב שבת שתהא הכנסת פועלים משלו כדי שימלא לכל אחד ואחד חבית של מים ויצלה לו דג קטן וידליקו לו נר, אלמא אין לאחר הדלקה כלום אפילו לבעל הבית מאחר שהדליקו לו בביתו. והנשים שמניחות הנר לארץ הדין עמהם, דתניא אפילו מיחם בידו באותה שעה אינו מטמינו אלא מניחו לארץ במקום שהיה לו בראש גגו ע"כ. והנה מדכתב 'כתבו רבותינו הצרפתים' מבואר שהכותב הנ"ל הינו אשכנזי ולא צרפתי, והוא העיד שהנשים שלהם נהגו לברך 'לאחר הפתילה האחרונה', וזה כמו המנהג שהביא

ה. זמן כתיבת ההגהות בספר זה, כפי שכתוב במבוא שם עמ' 24, הוא בין השנים 1293-1392 עי"ש.
ט. בנדפס איתא בסוף הקטע הנ"ל: 'לשון ר' יצחק'. והרה"ג היח"ס בספרו מאמר יעקב סי' כ"ב [עמ' צ"ג] כתב שהכונה לר"י בעל התוס' עי"ש. אולם בדקתי בכת"י פארמה [פירוט אודותיו תמצא במבוא הנ"ל בעמ' 36 אות ו'], ושם רואים שהמילים הנ"ל שייכים להגהה שלאחריה שמסתיימת בכת"י הנ"ל במילים 'עכ"ל', והכונה ללשונו של ר' יצחק הנ"ל. וזהו צילום הקטע הנ"ל:



וא"כ הקטע המדבר בענין ברכת הנר לאחר ההדלקה אינו קשור לר' יצחק אלא הוא של המגיה.

הזוהי הנהגת 'קצת' נשים שהוקשה להם קושיית הראשונים שלכאורה קבלת השבת היא בברכה ולא בהדלקה, ולכן הפכו את הסדר, וכדי שלא יקשה דין עובר לעשייתן - חידשו ש'הנהגה' היא המצוה, וממילא המצוה היא מצוה 'מתמשכת', כיון שכל עוד נהנה הוא כאלו עושה המצוה ויכול לברך. וכבר הורה כן מהר"ם סג"ל מוינא נפטר בשנת ה' קס"ו] וכפי שכתב מהר"ש [מנוישטט] שהביא בהגהות מנהגים [טירנא] אות כ"ו וז"ל כתב מהר"ש בשם מהר"ם ס"ל, כשיש חופה בע"ש ומאחרים בה עד אחר שקיעת החמה שוב אין להדליק נר שבת כלל. וא"כ אשה שאינה רוצה לקבל שבת לפני החופה או תדליק הנר בלא ברכה קודם החופה ואח"כ בחשיכה תפרוש ידה על הנרות ותברך, או תאמר לגויה שתדליק אחר החופה והיא מברכת עכ"ל.

ואל יפלא בעיניך דעה זו, שכבר מצאנו כן בב' ראשונים מפורשים, הלא הם ספר הפרדס [לתלמיד הרשב"א] ור' אליהו מלונדריש בפסקי ברכות שהבאתים בח"א ריש סי' ק"י לענין נר חנוכה ע"ש, ואם בנרות חנוכה שלא ניתנו להנאה, סבירא להו דהוי מצוה מתמשכת - כ"ש בנר שבת שניתן להנאה שלדעתם הוי מצוה מתמשכת. אלא שגם במצוה מתמשכת לא מברכים לכתחלה לאחר עשיית המצוה אלא 'עובר לעשייתן', ובזה כתב מהר"י וייל שכל עוד לא נהנים - הוי עובר לעשייתן, ובזה יצאנו ידי חובת הכל; גם עובר לעשייתן וגם לא להדליק את הנרות לאחר הברכה שהיא קבלת השבת, ומהר"י קיבל את החידושים הנ"ל והסכים לזה. ומדבריו בהלכות הנ"ל

הר"ש מפלייזא, שלא חששו לעובר לעשייתן משום ענין קבלת השבת בברכה. אולם זה לא היה המנהג הרווח באשכנז, וכפי שהבאנו לעיל מדברי רוב חכמי אשכנז שכן הקפידו על עובר לעשייתן, והיו מכוונים לא לקבל שבת אלא לאחר הדלקת כל הנרות.

מנהג אשכנז מזמן מהר"י וייל לכסות את הנרות ולברך

הנה עד זמנו של מהר"י וייל לא מצאו פתרון לצאת ידי חובת כל הדעות, שהרי יש שסברו שהקבלה היא בברכה, וכשמברכים עובר לעשייתן לא יוצאים ידי קבלת שבת בברכה, ואם מברכים אחרי הברכה לא יוצאים ידי עובר לעשייתן, ובאשכנז נחלקו המנהגים וכן"ל. אולם בדורו של מהר"י וייל מצאו הנשים פתרון לזה לצאת ידי כל הדעות. וז"ל בדינים והנהגות שבסוף ספרו אות כ"ט [והובא בקצרה בדרכ"מ אות ב' ושכך המנהג]: מקצת נשים נוהגים שמדליקים הנרות ואח"כ משימים ידיהם פרושות נגד הנרות ואז מברכין ואח"כ מסלקים ידיהם. והא דפורשים ידיהם כי היכי דליהוי עובר לעשייתן. ולא רצו לברך קודם הדלקה דא"כ קבלו השבת ולא מצו תו לאדלוקי ע"כ. וכ"כ עוד ב'הלכות ומנהגים למהרי"ו שנדפסו בספר הזכרון לגר"ח שמואלביץ עמ' רצ"ה אות ט"ז: הנשים נוהגות לפשט אצבעות ידיהם סביב הנרות כשמדליקין והטעם לא ידעו דהא פורדין אצבעותיהן והאור מבהיק ביניהן אך יש להם להדביקם כדי שלא יהנו מן הנר עד שברכו והוי עובר לעשייתן, או יעשו הברכה טרם דליקו והוי כדין וכשורה ע"כ. תזנין מיניה

י. בשו"ת יבי"א שם באות ב' דן בסברת מהר"י וייל, וכתב בפשיטות שא"א לומר שנה שבת וחנוכה הם מצוה מתמשכת, ולכן כתב שלדעת מהר"י וייל לא צריך עובר לעשייתן בנר שבת, ופלפל בזה מדברי הגמ' בפסחים,

המחבר"ר באות ד': תיסגי לן 'להחמיר' בשבת לברך אחרי ההדלקה ע"ש. והטעם לזה הוא כנ"ל^א. והבינו החכמים הנ"ל שאין זה 'נגד מרן השו"ע' שכתב לברך קודם, דהוא מיירי 'ללא כיסוי הנרות', אבל כשמכסים את הנרות אין לנו גילוי בדעתו האם יש בזה חסרון של עובר לעשייתן או לא, ולכן נקטו כדעת הרמ"א. וע"פ זה כתבו גם החס"ל וגם הבא"ח בשנה שניה פרשת נח אות ח' ועוד פוסקים בפשיטות כדעת הרמ"א, והטעם כנ"ל.

משא ומתן בדברי ספר מקבציאל בענין זה

ובספר הנקרא 'מקבציאל'^ב בפרשת נח סי"ד כתב בזה דברים חדשים שלא כדברי כל הראשונים והאחרונים;

ראשית כתב שכל היכא שיש איזה הכרח - אין לחוש על דין עובר לעשייתן, וכדחזינן לגבי ברכת ענט"י שמברכים לאחר הנטילה, וא"כ גם כאן אם תברך תחלה נראה כאלו מקבלת עליה את השבת, ולכן לא חוששים לדין עובר לעשייתן עכ"ד. אולם כל הראשונים הנ"ל [מלבד מעט מאוד מחכמי אשכנז] כתבו להדיא לא כך,

מבואר שמסכים שגם יש אפשרות לעשות כמנהג הקודם לברך לפני ההדלקה והוי כדין וכשורה, אלא דסבירא ליה שגם המנהג המיוחד של הנשים נכון וכנ"ל. ובעל תה"ד נהג כמנהג הקדום לברך לפני ההדלקה וכפי שהעיד בספר לקט יושר עמ' 50, שלאחר שהביא את דברי מהרי"ו בדינים והנהגות הנ"ל כתב וז"ל וזכורני הגאון מהר"י [בעל תה"ד] אינו נוהג הכי אלא הוה מברך ואח"כ מדליק ומסתמא הוה מתני שלא קבל עליו שבת ע"כ. אולם באשכנז התפשט המנהג כנשים הנ"ל, וכפי שכתב הרמ"א בס"י רס"ג ס"ה.

והנה המתבונן יראה שלחידוש זה של ה'קצת נשים' אין שום סתירה וגילוי מדברי כל הראשונים הנ"ל שכתבו לברך לפני ההדלקה, דהם מיירו כשלא מכסים את הנרות לאחר ההדלקה, וכיון שכבר נהנו מן הנרות לא הוי עובר לעשייתן, אבל על 'הפטנט' של הקצת נשים לא מיירו כלל. וכיון שמהר"י וייל והרמ"א קיבלו את 'המצאה' הזו בעין יפה, ונקטו שהיא פוטרת את 'כל' הספיקות - לכן מצאנו גם בחכמי הספרדים בדורות האחרונים שכתבו כדעת הרמ"א בפשיטות ואף קראו לזה 'חומרא', וכפי שכתב

וכתב שהוא חולק על הרמב"ם ושאר הראשונים שכתבו שצריך לברך עובר לעשייתן גם בנר שבת עיש"ב. אולם דבריו צע"ג, שהרי דברי מהרי"ו ברור מללו שאינו חולק על דין עובר לעשייתן אלא סובר שלפני ההנאה עדיין הוי בגדר עובר לעשייתן. ונראה שהסיבה שמרן הגרע"י זצ"ל נדחק בדבריו משום שלא ידע שיש ראשונים מפורשים דס"ל שגר חנוכה זוהי מצוה מתמשכת, והיה פשוט לו [ע"פ הגרע"א ועוד] שאין זו מצוה מתמשכת. אולם להאמור א"צ להדחק כן, ודברי מהרי"ו כפשוטם וס"ל שזוהי מצוה מתמשכת מחמת ההנאה. וכן האריך מדנפשיה הגר"ז בקונטרס אחרון לס"י רס"ג אות ג' שמצוה זו היא מתמשכת עיש"ב.

^א בשו"ת יבי"א שם באות י"ג כתב שדברי החיד"א תמוהים הם, שאין זו חומרא אלא קולא, להכניס עצמנו במשעול הכרמים ולהקל באיסור ברכה לבטלה עיש"ב. וגרם לו זה משום שהבין שמהרי"ו חולק על הרמב"ם ושאר השו"ע וכנ"ל, אולם להאמור אין מהרי"ו חולק עליהם אלא כתב 'המצאה' שלא דיברו עליה הראשונים, וכך הבינו החיד"א ושאר האחרונים, ולכן פשוט להם שעדיף 'להחמיר' כדעת מהרי"ו, ואין זה סותר את דברי השו"ע.

^ב שלמעשה אינו הספר 'מקבציאל' שכיון אליו הבא"ח בכל דוכתא, אלא הוא מהדורא קמא והטיוטה של ספר בא"ח, וכפי שהאריכו רבים - ציינם בספר דרכי חיים [איפרגן] עמ' ע"ב עיש"ש.

אבל ללא זה - הוי מחלוקת על כל חכמי ישראל, וכן לא יעשה. והסברא בזה ברורה, שלא שייך לברך 'כעת' [לאחר ההדלקה] על מצוה שתתקיים 'בעוד רבע שעה או חצי שעה', כשתחשך, דלא מצינו כן בשום מצוה, וע"כ שקיום המצוה מתחיל מיד; או בהנאה לדעת מהרי"ו וסיעתו או בהדלקה לדעות שנביא לקמן.

וכנראה שזו הסיבה שבספרו בא"ח לא חכנס את מה שכתב במהדורא קמא בספר הנ"ל, מחמת שראה שדבריו הם נגד דברי הראשונים, ולכן העתיק את דין הרמ"א כצורתו שיש לכסות את הנרות וזהו העובר לעשייתן לדעה זו.

בירור מנהג הספרדים וארצות המזרח בדורות האחרונים

בספר מאמר יעקב הנ"ל האריך להביא מפוסקי הספרדים בדורות האחרונים שהעידו שהמנהג לברך לאחר ההדלקה, וסיכם דבריו בעמ' צ"ז בזה"ל: מנהג כל קהלות בני ספרד במזרח ובמערב היה כן שהדליקו נר שבת ואחר כך ברכו, שכן פשט המנהג בכלקן ובטורקיה ובארם צובא ובבל רבתי ובמצרים ובלוב ומרוקו וגרבה ותונס ואחרון חביב ארץ ישראל וירושלים ת"ו וכן עיקר ותו לא מידי עיש"ב. אולם יש לעמוד על דבריו בב' נקודות; חדא שאין שום עדות על קדמות המנהג לפני למעלה ממאתיים שנה, אלא כל העדויות הם לאחר זמן החיד"א, ואדרבה משתיקת דברי הפוסקים הקדומים נראה בפשיטות שלא נהגו כמנהג זה. ואידך, שאין זה נכון שמנהג זה פשט בכל המקומות הנ"ל, אלא אדרבה מצאנו שהפוסקים במקומות הנ"ל נחלקו במנהג או שהעידו שרק חלק נוהגים כן, וזה גם מחזק את הנקודה הראשונה

דאע"פ שעלה על דעתם סברא זו שהקבלה היא בברכה ויש לברך לאחר ההדלקה - מיאנו בזה מדין עובר לעשייתן, וכתבו לברך לפני ההדלקה כיון שהקבלה היא במצוה. וגם מי שסבר שהקבלה היא בברכה - כתב לכסות את הנרות כדי שיהיה עובר לעשייתן. הרי שלא הסכימו להנחה זו שקבלת השבת בברכה דוחה דין עובר לעשייתן, ופלא שהבא"ח בספרו זה חלק מדנפשיה על כל הפוסקים.

שנית כתב שם שאף אם נאמר שכן צריך עובר לעשייתן - מתקיים דין זה, כיון שאנו מדליקים אותם קודם חשכה שאין הנאה כ"כ מאורן, ובעת ההדלקה עדיין לא קיימנו המצוה, ואין המצוה מתקיימת רק בלילה שאז צריכים אנו לאורן ונהנין מהם, ועל זמן הלילה אנו אומרים 'להדליק נר', שאם לא הניח בה שמן שמגיע עד הלילה הוי ברכה לבטלה ולא קיים המצוה, נמצא עיקר המצוה הוא בלילה, ועם כל זה נהגו הנשים לשים יד על הנר עכ"ד. וכמה מחכמי הזמן שמחו כמוצא שלל רב על ביאורו של המקבציאל שמיישב את המנהג לברך לאחר ההדלקה. אולם הדברים צ"ע טובא, שגם ביאור זה הוא נגד כל הראשונים, שהרי גם מהרי"י וי"ל וגם הרמ"א ושאר האחרונים שהסכימו לדבריו - פשוט להם שהעובר לעשייתן מתקיים 'בכיסוי הנרות', ולא שעצם המצוה מתקיימת בלילה וזה העובר לעשייתן, ולא כתבו שכיסוי הנרות זה לרוחא דמילתא, אלא היא היא עצם ההיתר, דאם לא נאמר כך - יצא שאנו חולקים על כל הראשונים שהבאנו לעיל שכתבו שיש לברך לפני ההדלקה ולא לאחריה מדין עובר לעשייתן, ומוכח שלא ס"ל כחידושו של המקבציאל, ומהרי"ו חידש דבר שלא דיברו עליו הקדמונים ולכן לא הוי חולק עליהם,

שמנהג זה לא היה מנהג קדום אלא השתנה בעקבות דברי הרמ"א ולא קיבלוהו כולם, ונבאר הדברים בס"ד;

הנה אין לנו ראשונים מפורשים בספרד שכתבו את סדר ההדלקה, אולם כשנבוא להתבונן בדברים נראה שלא יתכן שנהגו בספרד הקדומה כדברי מהרי"ו. שהרי המעיין בכל דברינו לעיל יראה שמלבד 'מעט' מחכמי אשכנז שסברו שהקבלה היא בברכה - כל חכמי ישראל, כולל האשכנזים, נקטו בפשיטות שהקבלה היא בהדלקה, וכך נקט גם הב"י בפשיטות, וא"כ אין שום טעם לעשות את עצת מהרי"ו, שהרי מברכים ולאחר מכן מדליקים. ועוד שהבאנו לעיל שהאבודרהם העתיק בפשיטות את דברי הרמב"ם שמברכים קודם ההדלקה ולא העיר ע"ז כלום, ונראה מדבריו פשוט שכך היה המנהג. וכ"ה במפורש בספר מקור חיים לר' חיים הכהן מארם צובה בסי' רס"ג סוף ס"ה שכתב בפשיטות: קודם שידליק מברך ברוך וכו' להדליק נר שבת. ובשלש תיבות להדליק נר שבת מדליק ומכוין בהם כדי ידיעתו ע"כ. ולא הזכיר כלל מדברי הרמ"א. ועוד, שפוסקי ספרד שהיו לאחר השו"ע שהעתיקו את דין ההדלקה והברכה בסתמא, ולא כתבו שיש לכסות את הנרות ולברך - סתמם כפירושם שלא עושים כן, שהרי זהו עיקר החידוש של מהרי"ו, ואם לא כותבים כן אלא סתם שמדליקים בברכה - זה אומר שלא סברו חידוש זה;

כך ניתן לדייק מדברי מהריק"ש בהגהותיו לשו"ע שלא העיר מאומה על דברי השו"ע. וכן מהרי"ו כולי בספרו ילקוט מעם לועז פרשת וישלח כתב את סדר הדלקת הנרות ולא כתב שתכסה את הנרות וכו', ונראה מדבריו בפשיטות שלא עושים כן, שהרי כותב בפרטות את כל הדינים שם.

וזה ראייה על מנהג טורקיה שלא עשו כדעת הרמ"א, וע"ע לקמן שאכן, כך הוא מנהג טורקיה גם בדורות האחרונים. וכן בספר חמדת ימים שבת פ"ד כתב בזה"ל: ולפי שאפליגו רבוותא י"א שמברכין קודם ההדלקה עובר לעשייתו וי"א שמברך אחר ההדלקה, דסבירא להו דמיד כשבירך קבל עליו את השבת ואסור לו להדליק אחר כך, נכון להיות כל אשה מתנה מתחלה שאינה מקבלת שבת בכך ותברך קודם הדלקה עובר לעשייתה כדרך כל הברכות, ואפילו תנאי בלב סגי כמו שכתב המרדכי ז"ל, ובכן לא יצטרכו לעשות תקון הנשים עי"ש. הרי שלא העיד על איזה מנהג שנהגו כדעת הרמ"א לעשות 'תיקון הנשים', אלא אדרבה הביא מחלוקת בזה והכריע לברך עובר לעשייתו עם תנאי שבלב. וידוע שדרכו של החמדת ימים להביא מנהגי ישראל בכל דוכתא, בין אם מסכים עמם ובין אם דוחה אותם, וכאן לא הביא מנהג כדעת הרמ"א, וזו ראייה ברורה שלא היה שום מנהג קדום כדעת הרמ"א.

ומעתה נדון ונבאר בס"ד את מנהגי הספרדים בארצותיהם;

מנהג טריפולי שבלוב. בשו"ת יבי"א ח"ב סי' ט"ז אות ט"ו כתב שהרב מעשה רוקח בפ"ה מהלכות שבת ה"א נמשך אחר הרמ"א עי"ש. וכ"כ בספר מאמר יעקב שם ע"פ המעשה רוקח שמנהג טריפולי להדליק ולברך עי"ש. אולם המעיין שם יראה שאין שום ראייה מדבריו 'שכך המנהג', אלא לכל היותר יש ראייה מדבריו 'שקצת נשים' נהגו כן. ואעתיק לשונו: קודם הדלקה. זו היא דעת רבינו ורוב הפוסקים ז"ל. אמנם הרמ"א סימן רס"ג כתב בשם המרדכי שתברך אחר ההדלקה דאם תברך קודם קבלת שבת ואסורה להדליק. והכנסת הגדולה כתב בשם

למעשה, ויתכן שבדורות האחרונים נהגו כן מחמת פסקיהם, אבל אין זה המנהג 'המקורי' שם.

שוב הראוני את דבריו של הרה"ג ציון בוארון בריש ספר נחלת אבות, מנהגי יהדות לוב [עמ' 8] שכתב שדבר ידוע הוא שכל הנשים בלוב וכמעט בכל העדות לא ידעו כלל לברך אף לא על הנרות וגם ברכות הנהנין נמי לא ידעו ואפילו ברכת שהכל נהיה בדברו לא ידעו ואפילו וגם ברכת המזון רוב הנשים, וכפי שראינו כאן בארץ ממתיונת לבעליהן לברך ברכת המזון בקול רם כדי להוציאן ידי חובה ועל כן אין זה נכון לומר שנהגו לברך אחר ההדלקה. האמת היא שהדליקו בלא ברכה אלא שאחר הברכה ביקשו בקשות והרבו בתחנונים על בעליהן וילדיהן כל אחד כפי לשונה וזה היה נקרא **אצלם ברכה**, דוק ותשכח עי"ש עוד. ודבריו אמורים על הדורות האחרונים, דבדורות שלפני כן נראה שידעו לברך וכפי שנראה מהפוסקים הנ"ל.

מנהג טורקיה. בספר חיים לראש דף ל' ע"ב כתב הגר"ח פ' בזה"ל: ואם הברכה קודם ההדלקה או אחר גמר ההדלקה הוא מחלוקת בפוסקים. 'וראיתי נוהגים' דהאיש כשמדליק מברך קודם, והאשה אחר שתדליק, וכ"א יעשה כמנהגו וכבר כתבתי במ"א בזה בס"ד עכ"ד. וכתבו כמה מחכמי זמננו שמבואר מדבריו שכך מנהג מקומו. אולם אינו מוכרח כלל, דהלשון 'ראיתי נוהגים' משמעה קול ענות חלושה, שכך הוא ראה באיזה מקומות שנוהגים כך, אבל אין בה עדות כללית על המנהג בצורה ברורה, דהא לא כתב 'ובמקומנו נוהגים' או 'ונוהגים' וכדומה. ובפרט שבנו בספרו יפה ללב ח"ו אות א' פסק בפשיטות לברך קודם ההדלקה ולא הזכיר כלל מנהג בזה עי"ש. ואם היה

ליקוטי מהר"י ווי"ל סימן כ"ט דמקצת הנשים נוהגות שמדליקות הנרות ואחר כך משימין ידיהן פרושות נגד הנרות ואז מברכות ואחר כך מסלקות ידיהן. הא דפורשות ידיהן כדי שיהיה עובר לעשייתן ולא רצו לברך קודם הדלקה דאם כן קבלו שבת ותו לא מצי לאדלוקי ע"כ. ונכתב בצידו ויש להזהירם שיחברו הידים יחד וגם האצבעות שלא תהנה מן הנר כי אם אחר הברכה כדי שיהא קצת עובר לעשייתן ולא כמו שנוהגות לפותחם ולהפרידם דאם כן לא הועילו כלום בתקנתם ע"כ. הרי דהוא מיירי על דברי מהר"י וי"ל ש'קצת נשים' נוהגות כן, וכתב שיש 'להזהירם' וכו' ולא כמו שנוהגות [אותם קצת נשים] וכו'. אבל לא כתב שכך המנהג הפשוט במקומו.

והרה"ג יהודה ברכה בקובץ ויען שמואל הנ"ל הביא [מקונטרס] 'להדליק ולברך' את פסקו של מהר"י רקח בספרו פרסומי ניסא דף ט"ל ע"ב שכתב: ואם האשה תדליק תברך אחר ההדלקה, והאיש קודם שידליק. עיין בפרטי דינים אלו להר"ב חיים לראש נרו דף ל' ע"ב עכ"ד. אולם המעיין יראה שלא העיד שכך המנהג אלא שכך יש לעשות לדעתו ולדעת הגר"ח פ'. וא"כ יש כאן לכל היותר 'פסק' של הגר"ח פ' ומהר"י רקח שכך יש לעשות ולנהוג, כיון שנקטו שעצה זו עולה לכו"ע וכנ"ל. ויתכן ומסתבר שמכאן ואילך נהגו כן הנשים לפי פסקי הרבנים הנ"ל, אולם אין לזה תוקף של מנהג 'מקורי וקדום' אלא תוקף של פסק הלכה שאפשר לדון עליו ככל פסק שלהם.

נמצא, שאין שום 'עדות' על מנהג קדום בטריפולי להדליק ולברך, אלא שקצת נשים נהגו כן, כפסק הרמ"א [להבנתם שאין הוא חולק על השו"ע וכנ"ל], אלא שחלק מחכמי טריפולי המאוחרים 'פסקו' כן

שכך נהגו עוד בספרד והמשיכו בזה גם כשגלו לקושטא.

מנהג ירושלים. בספר ארץ חיים [סתהון] לא הביא כלל שיש איזה שינוי נגד דעת מרן בזה, ושנוהגים כדעת הרמ"א, ונראה מדבריו שלא היה מנהג ברור נגד מרן. ויותר מזה מפורש כן להדיא בדברי ר' אליהו מאני בשו"ת מכתב מאליהו סי' כ"ד בשאלה ששאלו הבא"ח [משנת תרל"ח] בזה"ל: איך נוהגים הנשים בעה"ק בברכה של נר שבת, אם הוא כמ"ש מור"ם ז"ל או בענין אחר, ויודיעני ג"כ מנהג אנשי בית מעכ"ת. והשיבו בזה"ל: ועל מנהג הברכה של נר שבת בכאן לא יש מנהג קבוע לנשים על זה. אמנם רובם נוהגים כמ"ש חס"ל סי' רס"ג עי"ש. אמנם אנשי ביתי נוהגים לומר בא"י ומתחילים להדליק, וכשאומרת שבת מנחת הפתילה מידה בנחת ע"כ.

מנהג בגדאד. בספר גדולות אלישע סי' רס"ג אות י"ז האריך שהעיקר לדידן כמרן שקבלת שבת לבה"ג היא בהדלקה ולא בברכה, ועדיף לברך עובר לעשייתו, אלא 'שמי שנהג כסברת הרמ"א' יעשו כמנהגם. ושם הביא שמקצת בנ"א בבגדאד נוהגים כמנהג אנשי ביתו של מהר"א מאני [לא הזכירו אלא כתב את המנהג הנ"ל], וכתב להקשות על זה שהרי אסור להתעסק בשום דבר בשעת הברכה עי"ש. וגם מדבריו חזינו שלא היה מנהג ברור כדעת הרמ"א אלא 'יש מי שנהג כן'. ועוד הביא כאלו שנהגו כמנהג ביתו של מהר"א מאני, כלומר היו בזה ג' מנהגים שונים. וכ"כ להדיא בשו"ת יין הטוב דף ט"ו ע"ב: ובעיר מולדתי בגדאד לא נהגו כל הנשים בזה מנהג אחד, יש נהגו לברך קודם הדלקה, ויש שנהגו לברך אחר הדלקה, ויש כשהן מברכין מדליקין וגומרין הברכה והדלקה יחד וכמ"ש הגאב"ד דבבל ר'

מנהג 'פשוט' כנגד זה לא נראה שבשביל איזה דקדוק קל שכתב שם בלשון הברכה שהיו צריכים לברך 'על הדלקת' במקום 'להדליק' - היה משנה את המנהג, אע"כ שלא היה מנהג ברור בזה, ולכן הכריע מסברא ומדקדוק קל כזה שיש לברך עובר לעשייתו. וכבר עמד בזה לנכון בהגהות 'חוקר לב' על היפ"ל מהדורה חדשה באות כ' עי"ש. ובפרט לפי מה שדייקנו לעיל מדברי מהר"י כולי שכתב את הדין כדעת השו"ע, חזינו שאדרבה המנהג היה כדעת מרן, אלא שבמשך הדורות השתנה במעט מהטעמים שכתבנו. ובאמת שביררתי אצל ידידי ר' מרדכי ינאר נר"ו, יליד איסטנבול [קושטא], ואמר לי שהמנהג פשוט אצלם היה לברך ואח"כ להדליק, וכשהגיע לארץ שמע לראשונה שמדליקים ומברכים והיה חידוש אצלו, וזה מתאים למה שדייקנו מדברי מהר"י כולי. וגם בירר ידידי הנ"ל אצל משפחות מאיזמיר ומצ'ורלו וגם השיבו בפשיטות שכך היה מנהגם, כך שנראה בבירור שמנהג טורקיה היה לברך ולהדליק.

יש לציין שמנהג זה הוא למרות שבספר הדרכה ללימוד הלכה למעשה בשפת הלאדינו שחיבר הרב נסים בכר, שנדפס באיסטנבול בשנת תשי"ט ותשכ"ז, כתוב כך: יש להדליק את נרות השבת לפני הברכה. אחרי ההדלקה יש להחזיר את הגפרורים למקום מכיון שאחר הברכה כבר קיבלנו את השבת ולא נוגעים יותר בהם. מכסים את העיניים ומברכים את הברכה בא"י אמ"ה אקב"ה להדליק נר של שבת ע"כ [וכפי ששלח ותרגם לי ידידי ר' מרדכי ינאר הי"ו]. ואעפ"כ גם לפני הדפסת הספר וגם לאחריו, ולמרות דברי הגר"פ הנ"ל - המנהג היה לברך ולהדליק, וזה מראה שמנהג זה היה תפוס בידי הנשים משנים קדמוניות ומסתמא

ועוד רבנים העידו אחרת, אולם לפי הנ"ל חזינן שגם בירושלים וגם בבגדאד היו בזה מנהגים שונים, וכל אחד העיד על מה שראה הוא, וא"כ גם באר"צ צ"ל שהיו כמה מנהגים, ולא היה מנהג 'פשוט' כדעת הרמ"א. וגדולה מזו, מצאתי בספר בית הכפורת למהר"א חמוי בעמ' 50 שכתב כך: זאת התפלה נהגו קצת נשי בני ישראל לאומרה קודם הדלקת נר של שבת ויו"ט וכו'. ולאחר התפלה מופיעה הברכה להדליק נר וכו'. 'ולאחר שידליק יאמר יהי רצון וכו' עי"ש. הרי להדיא שסדר ההדלקה הוא קודם הברכה ואח"כ ההדלקה. ובספרו בית הבחירה דף ע"ז ע"א סעיף ט' כתב: לענין הברכה בחלקות תשית למו בין הפוסקים אם הברכה קודם ההדלקה או אחר ההדלקה, וכיון שיש סוברין לזה ולזה לפיכך יעשו כל אחד כמנהגו הטוב. ועיין בסמוך. ובסעיף י' כתב: ומה שנוהגים הנשים לפרוש ידיהם בפני הנר כדי שלא תהנה מן האור כדי שתהיה הברכה עובר לעשייתן - אין צריך, דאם יכולה היא אינה מקבלת שבת עד אחר ההדלקה הרי יכולה לברך ממש עובר לעשייתן. עיין להרב משמיעי ישועה עכ"ד. חזינן מיניה שלא היה כלל מנהג בארם צובה להדליק ולברך אלא כתב שיש בזה מחלוקת וכל אחד יעשה כמנהגו, ואדרבה הביא מיד לאחר מכן משם ספר משמיעי ישועה [שלא ידוע מי זה] שיש לברך ולהדליק. ובספרו בית הכפורת הנ"ל העתיק את המנהג 'הקדום' לברך ולהדליק, וא"כ הדבר פשוט וברור שהמנהג הקדום בארם צובה היה כן. וכבר

אלישע נסים דגור ז"ל, בהגהותיו כת"י. ורבו המדליקין ואח"כ מברכין, משום שכך היה דורש ברבים רבינו מהר"ח וכמ"ש בספר בא"ח עי"ש.

והנה מנהג קצת מאנשי בגדאד הנ"ל כבר היה לעולמים בזמן רה"ג, וכפי שהבאנו לעיל שכתב בזה"ל וכד מטי עם חשכה בהדי דקא מתקני בשרגא או דטפו בהו קלי משחא מברכין ולאחר מצלו ידיהו ושובתין ולא דייקנן בהא דוקא עובר לעשייתן. ואע"ג דאי בריך ברישא ולא מקבל עליה שביתה עד דמתקן לכולהו שרגי לא מחייב בשביתה עד דמתקן לכולהו שרגי והוי ברכה עובר לעשייתן ושפיר דמי ע"כ. הרי שהיו מברכים יחד עם תיקון והדלקת הנרות, וכתב שעדיף טפי לברך עובר לעשייתן ממש. וכנראה דלא סבירא להו שבברכות דרבנן יש איסור לעשות מלאכה בתוך כדי הברכה.

מנהג ארם צובה. בספר מכתבי הלכה להרב יצחק שחיבר סוף סי' ע"ט כתב: בענין ברכת הדלקת הנרות נהגו בחלב לברך ואח"כ להדליק, וכמו שפסק הרה"ג עובדיה יוסף שליט"א עכ"ד. ולפי סדר זמנים הרב הנ"ל עזב את חלב לפני שיצא יבי"א ח"ב, ועדות מנהגו היא ללא השפעה כלל של הרב עובדיה על המנהג. ועוד עדות מהדור ההוא מצאנו בדברי ר' יצחק זעפרני [שלפי סדר זמנים גם הוא כנ"ל] בסוף ספר דרך אר"ץ בקונ"א אות י"ד וז"ל: מנהג ארם צובה שמברכים על הדלקת נרות של שבת ואח"כ מדליקים ע"כ. ואם כי הרה"ג עזרא עטיה

יג. ובספר 'מקבציאל' הנ"ל כתב שאין לנו אלא מנהג 'שנתפשט בכל המקומות' שתדליק ותשים ידיה לפני הנר ותברך עי"ש. ודבריו צע"ג שלפי האמור גם בבגדאד גופיה לא התפשט מנהג זה אלא שיש כאלו שנהגו כן, וכ"ש בשאר המקומות וכנ"ל.

יד. מקור סדר זה ותפלה זו הוא בספר תקוני שבת שנדפס בפיסא תקנ"ו ותק"ע [הובא בספר 'הנהגות קבליות בשבת' למשה חלמיש עמ' 171] עי"ש. וחזינן גם מינייהו שכך היה המנהג בזמנם בפשיטות.

לפשרה זו, וכשם שחכמי אשכנז סברו וקיבלו כבר מקדמת דנא פשרה זו שמתקיים בה דין 'עובר לעשייתו' לשיטתם - גם חכמי המקומות הנ"ל האחרונים ראו לקיים מנהג זה ולהנהיגו כיון שהוא מקיים את כל השיטות, להבנתם^{טו}.

האם דברי מהרי"ו נכונים 'לכולי עלמא'

הנה, כיון שהוכחנו בצורה ברורה שכל מטרת מהרי"ו וייל ושאר חכמי

הבאנו לעיל שכך כתב בפשיטות ר' חיים הכהן שהיה בארם צובה שנים רבות, וזה מתאים להנ"ל. אלא שבדורות האחרונים יש שנטו לעשות כדעת הרמ"א וכפי שכתבנו כיון שחשבו שזה לכו"ע, אולם מנהג קדום אין לנו.

ואם כי במרוקו ובתוניס ובבוכרה פשט המנהג 'בדורות האחרונים' כדעת הרמ"א - לפי האמור, טעם הדבר הוא משום שאין זה נגד מרן השו"ע 'להדיא', דאפשר שגם הראשונים האחרים וגם השו"ע יודו

טו. הערת הרב אהרן גבאי: יישר כוח גדול להרב המחבר שליט"א שטרח ויגע לברר ענין זה הדק היטב, כדרכו בקודש, ולא הניח זוית ופינה, אשרי יולדתו, והנני מסכים בפה מלא לקביעתו שהמנהג לברך אחרי ההדלקה הוא מנהג שהתחדש בהרבה קהילות ספרדיות לפני כמאתים שנה. וחזורני בזאת ממה שכתבתי בנחרצות במאמרי: 'בירור מקיף במנהג אמירת ברכת מעין שבע בליל הסדר שחל בשבת', בעץ חיים באבוב ניסן תשעט ושוב במנורה בדרום ניסן תשפ"א, בפרק א' ליד ההערה הראשונה ובתוכה בתיאור ארץ פרובנס. ובכדי לבאר היטב הסיבה שחזרתי בי, הנני להעתיק כל לשוני שם: אגב הרב מאמר מרדכי חי בקהילות פרובנס, ולא היה ספרדי ולכן כתב בפשיטות לברך על הדלקת נרות שבת ורק אח"כ להדליק, דלא כמנהג הספרדים בכל 13 מקומות פוזריהם להדליק ואח"כ לברך {א"י, מצרים, מרוקו, תוניס, ג'רבה, אלג'יר על ד' קהילותיה [אלג'יר העיר, קצנטינא, אורן ותלמסאן, גרדיא], לוב, טורכיה, איטליה, בבל, וחלק מבני חלב. [ג.ב. הקהילות שסימנתי בקו תחת טעונות בירור נוסף] והרב יצחק יוסף שליט"א בספריו לא הביא אלא שב[חלק] מארם צובה נהגו כן. וכיון שאנו יודעים שהיה בארם צובה בזה שני מנהגים, ובאופן כללי היו שם שני קהילות שונות: הקהילה הקדומה המוסתערבית, וקהילת מגורשי ספרד. יש לנקוט שמקור המנהג לברך אחרי שם מקורו מן הספרדים, ולברך לפני מקורו מן המוסתערבים}, ואין ספק אצלי שהוא מנהג ספרדי שנהגו כבר בספרד קודם הגירוש. אמנם באבודרהם בראש הפרק על הברכות מוכח שבזמנו ברכו לפני, ונמצא שמנהג ספרד הקדום, גם היה כדעת רוב ככל הראשונים והשו"ע. עד כאן לשוני שם.

והנה כפי שביארתי עיקר הכרחי לומר שמנהג זה הוא מנהג שנהגו בספרד כבר קודם הגירוש, הוא מחמת שכך נוהגים במאות השנים האחרונות בכל 13 תפוצות קהילות הספרדים, ולא מסתבר כלל שכולם שינו מנהגם. ואמנם כבר בעת כתיבת פסקה זו שמעתי מהרב המחבר שליט"א שלפי דעתו זהו מנהג מאוחר כי אין לו תיעוד בספרי הפוסקים אלא במאתים השנים האחרונות, אך אז לא קיבלתי דעתו, כי זה לבד אינו ראיה ומצאנו כמה וכמה מנהגים שאין להם תיעוד בספרי הפוסקים ואעפ"כ על פי סידורים קדומים מוכח שזה מנהג קדום, ולדוגמא המנהג הספרדי לברך את ברכות הראיה של הגשמים וכדומה בלי שם ומלכות שבזמנו הרב המחבר שליט"א אמר לי שבדואי זה מנהג מאוחר כי אין לו תיעוד בספרי הפוסקים הספרדים המוקדמים, ונזמתי לו שלא יתכן שיתפשט מנהג זה בכל כל הרבה קהילות ספרדיות, ועוד הוספתי לו שיש למנהג זה תיעוד בסידורים ספרדיים קדומים, ואחר שבדק בהם הודה הרב המחבר לדבריי וכתב כן באריכות בח"ג סי' ל"ה. ובנידון דידן אין כלל ראיה לכאן או לכאן בסידורים הספרדיים הקדומים, אבל עכ"פ אין ראיה לומר שהמנהג מאוחר רק בגלל שאינו בספרי הפוסקים הקדומים. ומאידך יש סיבה גדולה לומר שזה מנהג קדום, כי לא מצוי שכל קהילות הספרדים ינטו ממנהגם הקדום ומן הפסק הברור של מרן הב"י ויעברו לשיטת הרמ"א בלי הכרח, ואף שמצאנו מקומות ששינו הספרדים מנהגם, מ"מ כמעט תמיד יש איזה פוסק גדול - כגון האר"י או החיד"א וכדומה - שעמד מאחרי השינוי והורה בפירוש שיש לשנות המנהג, אבל

היא מצוה 'מתמשכת' או מצוה 'רגעית' אינו קשור כלל לנידוננו, שהרי אף אם היא מצוה 'מתמשכת' כמו ציצית ותפילין וכדומה - אטו שם אנו מברכים 'לכתחלה' לאחר ההנחה והעטיפה? הרי ודאי שגם במצוה מתמשכת 'עיקר המצוה' היא לברך לפני 'תחלת' עשיית המצוה, אלא שאם לא בירך קודם יכול לברך גם לאחר עשיית המצוה [וכן צידדתי בח"א סי' ק"י שאין חשש 'ברכה לבטלה' במי שמברכת לאחר ההדלקה, דיש ס"ס ע"ש], אולם אין זה נידוננו כלל, דאנן איירי בדין 'לכתחלה'.

אלא שמהר"י וייל הנ"ל חידש שאם לא נהנו מהנרות עדיין הוי עובר לעשייתן, ואפשר לברך 'לכתחלה' לפני ההנאה, ולא אתי עלה מצד מצוה מתמשכת שזה מהני רק לדיעבד וכנ"ל. וע"ז יש לדון האם נכון הוא שהברכה על 'ההנאה' חשיבה עובר לעשייתן או לא;

הנה, חז"ל אמרו כל המצוות מברך עליהן עובר 'לעשייתן', ולא עובר 'למטרתם'

אשכנז, וכן חכמי ספרד האחרונים היתה לצאת ידי חובת 'כל' השיטות, ולא להיכנס בסבך המחלוקת ולתפוס שיטה אחת ולעזוב שיטות אחרות - יש לנו לבדוק 'בסברא' או 'בראיות ודימויים ממקומות אחרים', האם אכן סברת מהר"י וייל נכונה 'לכל' הדעות, ואם נמצא שיש בה איזה ספק אפילו קל שלא מקיימים את דין עובר לעשייתן 'לכל' הדעות' - אין טעם לספרדים לנהוג כן, דמה שהנהיגו כן זה בחשבם שאכן זה נקרא 'להחמיר', אבל אם המצא ימצא שאין זו 'חומרא' אלא 'קולא' - אין טעם להמשיך לנהוג כן, דאטו אין אנו צריכים לעשות את המצוה 'לכתחלה'? הרי זה היתה כל כונת האחרונים הנ"ל, ולכן יש לדון האם כך הם פני הדברים.

ראשית, יש לחדד שאנו דנים כאן על דין 'עובר לעשייתן', שזה אומר שצריך לכתחלה לברך 'קודם' עשיית המצוה, ולא 'עם' עשיית המצוה ולא 'לאחר' עשיית המצוה. ולכן מה שכתבו כמה אחרונים וגם כמה מחכמי דורנו לדון האם מצות נר שבת

כאן אין אחרון שכותב במפורש שצריך לשנות המנהג הזה. עד כאן מה שסברתי אז, והדברים הללו נכונים ביסודם, ויש להשתמש בהם במקומות אחרים.

אולם למעשה בנידון דידן חזרתי בי, וזאת מחמת צירוף כמה סיבות: א' עיקר טענתי שכך נהגו בכל תפוצות הספרדים, נסמכה על בירור החכמים שקדמו לי כגון הרב היח"ס ועלי הדס וזולתם, אולם כעת מתברר שבערי טורכיה נהגו להדליק קודם, וטורכיה הוא אחד המקומות שבהם הגיעו מגורשי ספרד ונשתמרו שם מנהגי ספרד בקפידא רבה. ועוד מתברר כעת שגם בארץ ישראל ובגדד היה בזה מנהגים שונים ולא כפי שחשבתי שכולם שם נהגו לברך אחרי. ובנפול היסוד נפל הבנין. ב' אילו המנהג החדש היה לברך אחרי ההדלקה בלי לכסות את הנרות, וכדעת קצת חכמי אשכנז, היה זה פלא איך הסכימו הרבה קהילות ספרדיות לשנות מנהגם הקדום הנתמך בפסק הב"י, וכפי ששאלתי לעיל. אך כפי שביאר המחבר בטוב טעם בנושא שלנו חכמי הקהילות השונות לא הרגישו שהם עושים כאן נגד מנהגם הקדום ונגד פסק הב"י, שהרי הם הנהיגו את הפשרה לכסות הנר בידים ולהננות ממנו רק לאחר הברכה, וא"כ הם סברו שאין זה נחשב שינוי המנהג ולא סותר את הב"י, ומבחינתם גם עכשיו הם מברכים לפני המצוה, וא"כ נפלה הראיה השניה שלי לקדמות המנהג. ג' בעבר סברתי שהמנהג הזה היה קיים בכמה עדות בזמן קדום, שהרי בעלי הדס סיכם שכך בספר הנייר בשם ר"י, שיתכן שהוא ר"י הזקן, ושכן משמע בספר התדיר האיטלקי, וכן כתבו רבים מחכמי אשכנז. אולם לאחר בירור המחבר שליט"א שמספר התדיר אין כלל ראייה, ושדברי ספר הנייר בזה אינם כלל בשם ר"י, ובעיקר שמספרי חכמי אשכנז הקדומים מוכח שלא הכירו כלל מנהג זה. וא"כ מעתה ודאי דוחק לחדש שהיה כזה מנהג קודם בספרד ויותר מסתבר לאחרו ככל שאפשר.

וכן מתבאר מדברי ר' משולם ור"ת במחלוקתם האם מברכים על נר שבת או לא, שפשוט לשניהם שהברכה היא על 'העשיה' ולא על 'ההנאה', אלא שנחלקו האם הדלקת הנר חשובה 'עשיית' המצוה שמברכים עליה, או שחשובה כמו 'הכשר מצוה', כעשיית שופר ולולב וסוכה שאין מברכים עליהם; דר' משולם המובא בספר הישר חלק השו"ת סי' מ"ז אות ו' כתב שמסתבר שאין מברכים על נר שבת, שאין הדלקתה גמר מצוה, ואינה אלא כדי להאיר בלילה. ואם היתה עשית דולקת והולכת אינו חייב לכבותה ולהדליקה כדאשכחן לענין נר חנוכה עי"ש. הרי שלא כתב שיברכו לאחר ההדלקה כשנחנה מהנר, כיון שלא עושה 'מעשה' בשעה זו, ועל שעת המעשה אין לברך כיון שאין זה עיקר המצוה אלא 'הכשר' מצוה 'כדי' שתהיה המצוה בלילה. אולם ר"ת בסי' מ"ח אות ו' השיב לו דהא ליתא, שגמר מצוה היא כנר חנוכה דלפרסומי ניסא היא, וה"נ מדהוה שלום ביתו דאין לו להקדים ולא לאחר. ולא דמי לתפילין וציצית דפטרין ליה מברכת מצוה בהתכלת, לפי שאחרי העשיה יש לבישה והנחה כאילו מברכין לעשות בפתילה בשבת עי"ש. הרי דס"ל שהדלקת הנר היא 'העשיה', ועליה מברכים. וכן מתבאר מדברי ר"י המובא בהג"ה במדרכי בסי' רצ"ד שכתב ע"ד ר' משולם הנ"ל שיש לברך, ולא קשה מהתכלת, דגמר מצוה היא שרואין בה לשמש בבית ולישא הכלים על השולחן ע"כ. חזו"ן מינייהו שלא שייך לברך על 'תוצאה' של מצוה ללא עשייה בפועל 'בשעת הברכה'.

וע"ע במה שהבאנו בח"א סי' ק"י מדברי כמה ראשונים לענין נר 'חנוכה' דס"ל שאינה מצוה מתמשכת. אמנם הרה"ג יהודה

או 'להנאתם', כלומר הברכה היא לפני 'העשיה' בפועל של האדם, ולא על 'התוצאה' שנעשית ממילא, ואף אם מטרת ועיקר המצוה והעשיה היא בשביל ההמשך, שזו ההנאה, מ"מ הברכה היא על 'העשיה'. וכך מפורש בדברי ר' אברהם בספר המספיק פרק ל' [על שאר הברכות] גבי מזוזה, וז"ל וכן אם זמן עשיית אותה המצוה היה קצר מאוד ושכח את הברכה או שהזניחה לפני עשיית המצוה הרי שאינו יכול לתקן, וזאת כמי ששחט או שקבע מזוזה בלא ברכה, ועל פי זה מקישים על מה שזולת ברכת המצוות ע"כ. והרי ודאי שתכלית מצות מזוזה היא לגור בבית עם מזוזה, והוי יותר עיקרו של מצוה מההנאה מנר שבת, ואעפ"כ כתב להדיא ש'העשיה' היא קצרה, ולאחר 'העשיה' כבר לא מברכים, וא"כ ודאי שלדעתו גם בנר שבת לאחר 'העשיה' שהיא ההדלקה - כבר לא הוי עובר 'לעשייתו', אף ש'מטרת' המצוה עדיין לפניו. ואף שאפשר היה לחלק בין נרות שבת שההנאה עוד לא התחילה עד שתחשך, לבין מצות מזוזה שהמצוה מתחילה מיד - מ"מ ר"א לא כתב שזו הסיבה משום שהמצוה התחילה, אלא תלה את הדבר בזמן 'עשיית' המצוה שהוא קצר, וא"כ גם זמן 'עשיית' נר שבת היא קצרה. הן אמת שלענין מזוזה רבו האחרונים שכתבו 'מסברא' שמצוה זו חשובה מצוה 'נמשכת' ויכול לברך גם לאחר הקביעה וכפי שהאריך בשו"ת יבי"א ח"ח יו"ד סי' כ"ז עי"ש, וכנראה זוהי סברת מהרי"ו, שהברכה אינה על 'העשיה' אלא על 'קיום המצוה ומטרתה', ויתכן שזוהי סברתו גם בנר שבת. אולם כיון שר"א בן הרמב"ם חולק על זה - אין לנו לעשות מעשה 'לכתחלה' כנגד סברתו, מאחר ואנו רוצים לצאת ידי חובת 'כל' הדעות ולא מקצתם וכו"ל.

הביא בקצרה מכת"י תשובה זו בזה"ל אם שכחה מלברך ולא נזכרה עד שיצאה מן הקהל, לא תברך כלל. מהר"י ברונא בתשובה כ"י. ומוכח מדבריו שם, דאם נזכרה קודם זמן איסור הדלקה שמברכת ע"כ. והעתיקוהו הרבה אחרונים שלא ראו את תשובתו במקורה. **אולם** כמה אחרונים שראו את התשובה המקורית הנ"ל תמחו על השכנה"ג שהעתיק רק את טעמו הראשון של מהר"י ברונא ולא את טעמו השני, שמפורש בדבריו שא"א לברך כלל לאחר ההדלקה, ומהם המגיה לספר יקהיל שלמה [קמחי] והתורת חיים [סופר] ס"ק י"ד ועוד^{טז}. וכן היה פשוט מסברא למאמר בסק"ג שלא תברך לאחר זמן, דאינה מצות מתמשכת אלא שעמדו לנגד עיניו דברי מהר"י מברונא שהביא השכנה"ג שכן תברך ונשאר בצ"ע למעשה עי"ש^{יז}. ולהאמור אדרבה סברתו היא כסברת מהר"י מברונא האמיתית, ודלא כהשכנה"ג שכתב בשמו. וכ"כ מנדפשיה כדברי מהר"י

ברכה במאמרו הנ"ל כתב לחלק בין נר חנוכה לנר שבת בכמה חילוקים עי"ש. אולם בדברי ר' משולם ור"ת ור"י הנ"ל מפורש לא כך, אלא דבתרומתו הברכה היא על 'המעשה' ולא על 'התוצאה' או 'המטרה'.

ובן מפורש להדיא בשו"ת מהר"י מברונא [נפטר בשנת ר"מ, ונדפס לראשונה בשנת תקנ"ח] סי' פ"ד שנשאל על אשה שהדליקה נרות לשבת בע"ש ושכחה לברך להדליק נר שבת ולאחר שיצא הקהל נזכרה ושאלה אם עוד יכולה לברך. והשיב דלא לברך כלל. אע"ג דבריש חולין בא"ז והגהה באשירי דאם שחט ולא בירך קודם השחיטה יברך אחר השחיטה והכיסוי, שאני התם דזמן שחיטה הוא אבל הכא דלאו זמן הדלקה היא לכן לא תברך, ושמא תראה חסרון בנרות ותטה ותתקן. ועוד להדליק להבא משמע. אבל על השחיטה לשעבר משמע כדפי' תוס' בריש פסחים, וכיון דתקנו להדליק שוב אין לברך ע"כ. והנה השכנה"ג בהגה"ט אות י"א

טז. והרה"ג יהודה ברכה במאמרו הנ"ל כתב שהשכנה"ג הבין שהטעם הראשון של מהר"י ברונא הוא העיקרי, ומה שהוסיף בטעמו השני הוא לרוחא דמילתא, דאל"ה הו"ל לומר את הטעם השני ברישא. ועוד כתב שאנו סומכים על דברי השכנה"ג שראה את כתה"י של מהר"י ברונא ולא על מה שנדפס שיתכן שנגעו בו ידים עכת"ד.

אולם במחכ"ת דבריו צע"ג, דאדרבה טעמו השני ברור יותר שהוא מפורש שאין מברכים לאחר ההדלקה, והטעם הראשון הוא לרוחא דמילתא שהרי כך הוא האמת, שבליילה שאין זמן הדלקה לא יכול לברך גם אם היו מברכים 'על הדלקת נרות' גם לדעת האו"ז. ולאחר מכן הוסיף שלפי האמת שמברכים 'להדליק' – א"א לברך גם אם לא היה שבת אלא עבר הזמן. אבל לומר שהטעם השני סותר את הטעם הראשון 'לדינא' א"א לומר כלל.

ומה שכתב שאולי חלו שיבושים בדפוס – בדקתי בכתה"י [F43430], והוא כלפינו בדפוס מלה במלה.

ויש לידע שאין להביא ראיה מכל האחרונים שהעתיקו את השכנה"ג, משום שכולם העתיקו את דבריו ללא שראו את התשובה המקורית שנדפסה רק בשנת תקנ"ח. ואכן האחרונים שראו את תשובתו המקורית לאחר שנדפסה תמחו על השכנה"ג. ויתכן שכתב תשובה זו מהזכרון ללא שהיתה לפניו בשעת הכתיבה, אבל אין לנו אלא את התשובה שלפינו שדבריו ברורים כנ"ל. וע"כ ברור שמדברי מהר"י מברונא יש ראיה ברורה דלא ס"ל כמהר"י וייל וסיעתו.

יז. ומה שלא העיר על דברי הרמ"א עצמם שמברכת לאחר ההדלקה, נראה שהוא משום שבלא"ה דעת הרמ"א כדעת האו"ז שניתן לברך לאחר עשיית המצוה 'מיד', ולכן אין בזה הפסד כ"כ, משא"כ 'לאחר זמן' שבוה מיירי המאמר – גם לדעת האו"ז א"א לברך וכדלקמן, ולכן ס"ל למאמר מסברא דנפשיה שלא תברך יותר.

מברונא, מהר"ם שיק בתשובה סי' קי"ט, שהביא את סוגית הגמ' בפסחים ז' ד'לבער' כו"ע לא פליגי דלהבא משמע, וכתב: דאנן דנוהגין לברך אחר כך ומברכין 'להדליק' בל' קשה טובא. ועל זה לא שייך סברת הרמ"א דמשים ידיו נגד עיניו, דמאי יועיל זה על לשון הברכה, וקשיא מנהגינו, וצ"ע עי"ש. וכן העיר הי"פ"ל בח"ו אות א' שאם מברכים לאחר ההדלקה הו"ל לברך 'על הדלקת' נר שבת, ולכן פסק לברך קודם ההדלקה עי"ש.

וא"כ אף אם נאמר שמהרי"ו ס"ל שכן מברכים על ההנאה אף שאין בה 'מעשה', וכדעת ספר הפרדס ומהר"א מלונדריש - מ"מ אין סברא זו מוסכמת בראשונים, ולדעתם גם אם מכסים את העיניים זה כבר לא עובר 'לעשייתן', דהעשיה כבר נגמרה. ובכה"ג יש לחזור לעיקר הדין לברך קודם ההדלקה, וכפי שגם מהרי"ו עצמו כתב שרשאים לעשות כן. אולם להאמור 'חייבים' לעשות כן, כיון שריוח העובר לעשייתן לדעת רוב המוחלט של הגאונים והראשונים שהקבלה היא 'בהדלקה' [אם בכלל מקבלים שבת בהדלקה] גדול עשרת מונים מהריוח של קבלת השבת בברכה לדעת מעט מזעיר של הראשונים.

ונראה עוד לפ"ז, שאשה ששכחה ולא בירכה על הדלקת הנר לפני ההדלקה, ונזכרה רק לאחר זמן - לא תברך כלל, גם אם תכסה את הנרות בידיה, דהא בח"א סי' ק"י הארכתי שאפשר לברך בדיעבד לאחר הדלקת

הנרות 'מיד' מדין ס"ס, שמא זוהי מצוה מתמשכת ושמא מברכים לאחר העשיה. אולם כ"ז רק 'מיד' לאחר העשיה, וכפי שהבאתי שם משם ר' אברהם מן ההר ועוד אחרונים עי"ש, אולם לאחר שעבר זמן - כבר אין את הספק של ברכה לאחר העשיה, וכל מה שנשאר זה רק המחלוקת האם זו מצוה מתמשכת או לא, וכיון שלדעת ר' אברהם בן הרמב"ם ור"ת וסיעתם הנ"ל המצוה אינה מתמשכת - קי"ל סב"ל ולא יברך, וכפי שפסק מהר"י מברונא הנ"ל. ומהר"ש בשם מהר"ם שהבאנו לעיל, שנקט שיברכו, וכ"פ רוב האחרונים [עכ"פ אם נזכרה בשעת היתר הדלקה] זהו לשיטתם שמברכים בכיסוי הנרות, וס"ל בפשיטות שהיא מצוה מתמשכת, אבל למה שהוכחנו מדברי כמה וכמה ראשונים שאינו כן - אין לברך דסב"ל.

עוד הקשה בספר פאר עץ חיים [קרוזר, ירושלים תרס"ג] תשובה י"ד בדף ט"ו ע"ד מבחינה 'מעשית' על עצה זו, שהרי בשעת התחלת הדלקה לא השימה ידיה לפני הנר ואז מיד ראתה הנר ונהנתה ממנה ואז כבר התחילה המצוה, וכשמברכת אח"כ לא הוי עובר לעשייתן עי"ש. וכתב בדף ט"ז ע"ד: נ"ל הלכה למעשה דתברך קודם שתתחיל להדליק כלל וכו' עי"ש. וגם היעב"ץ בסידורו בדף של"ו ע"ב הלכה 26 כתב: כשמדליקין (אחד האיש ואחד האשה) מברכין עובר לעשייתן בא"י וכו' עי"ש. ומבואר דלא ס"ל עצת מהרי"ו והרמ"א, ואולי הוא מהקושיות הנ"ל.

יח. אלא שמדבריו נראה שאף 'מיד' לאחר ההדלקה לא יכולה לברך, אף לדעת האו"ז דהא חילק בין ברכת 'על' השחיטה לברכת 'להדליק' דלהבא משמע. אולם מדברי הראשונים שהבאתי בסי' ק"י מפורש שלא כדבריו, ואפילו בדברי האו"ז גופיה מפורש ש'בכל המצוות' מברך עליהם לאחר עשייתם עי"ש. ולכן אם זה לאחר ההדלקה מיד יש ס"ס לברך וכו"ל. וכל מה שהבאנו מדברי מהר"י ברונא זה שפשוט לו שאין הברכה על 'ההנאה' אלא על 'ההדלקה'.

מנהג הספרדים בענין ברכת הטבילה דומה למנהג הדלקת הנרות

ובדומה לזה ממש מצאנו לענין ברכת הטבילה האם היא לפני או אחרי הטבילה שנחלקו חכמי ישראל בזה כמבואר באורך ביו"ד סי' ר', והשו"ע פסק שמברכים לפני, והרמ"א פסק שמברכים אחרי. והשל"ה [בשער האותיות אות ק', קדושת הזיווג, והובא בקצרה בבאר היטב שם] כתב: וראיתי לחסיד מאנשי מעשה, שהנהיג את אשתו כך: לאחר שתטבול כל גופה פעם אחת, תעשה הברכה, ולאחר שתברך טבול פעם שנית, ובזה תעשה קדושה יתירה, ותהיה יוצאת גם כן לשני הדעות ע"כ. והפוסקים הספרדים [עיי' בארץ חיים שם בשם החיד"א והחק"ל] קיבלו עצה זו כיון שהיא 'מחמירה' את כל החומרות. ובאמת שהחק"ל [הובא בדרכ"ת שם אות ד'] כתב לדון בעצה זו שהרי טבילה לא בעי כונה, וכתב שאם מכונים לא לצאת גרע טפי, וצ"ל שכל הטובלות ע"ד רבנן טובלות וכאילו כיונו שלא לצאת בטבילה הראשונה אם ההלכה שצריך עובר לעשייתן בטבילה עיש"ב, וכן נהגו בדורות האחרונים וכו"ל.

אולם בספר טהרת הבית ח"ב עמ' תק"י והלאה האריך לנכון בסוגיא זו וכתב

שעצה זו אינה מועילה לדעת הרמב"ן בחולין ל"א ע"ב שכתב וז"ל והא דפליגי רב ור' יוחנן בטבילה שלא בכונה וכו' דוקא במצוות אלו שהן מתירים ויש בהם הכשר לדבר אחר; טבילה מתרת אשה לבעלה, ושחיטה מתרת בשר לאכילה, ואינן בעצמן דבר שבחובה, אבל בשאר מצוות של חובה אי בעי כונה לצאת ולעבור לא מיירי כלל וכו' דלמר מכשירין קילי טפי במעשה תלנהו רחמנא והא אתעביד ליה. תדע דהא נפלה מן הגשר טהורה לביתה כרב, ואילו מתעסק בתקיעה לדברי הכל לא יצא כיון דלא מכוין לתקיעה כלל וכו' עי"ש, והעתיקוהו הר"ן בחידושו שם והרדב"ז בתשובה סי' ל"ד. ולדבריהם ודאי שגם אם מכוין שלא לצאת יד"ח בטבילה ובשחיטה יוצא בזה יד"ח ולא מהני כונתו, דהא גבי מצוות - מתעסק ודאי שלא יצא לכו"ע, ואעפ"כ דעת הרא"ה [שהובא בב"י באו"ח סי' תקפ"ט] שבמכוין שלא לצאת יצא יד"ח ולא מהני כונתו, וא"כ אם הכא חזינן שמתעסק יצא כ"ש במכוין שלא לצאת. וא"כ מה שעזבו את המנהג הקדום לברך לפני הטבילה ועברו למנהג המאוחר היה בגדר 'חומרא' לפי מה שחשבו, אולם כשהתברר שיש פוסקים שלא מחשיבים זאת לחומרא אלא לקולא - אין טעם להמשיך במנהג מאוחר זה אלא לחזור למנהג המקורי לברך לפני הטבילה וכפי שפסק בטה"ב שם ט'.

יט. ובספר טללי טוהר פ"ח הערה כ"ב כתב שטעם הטבילה הראשונה היא להטהר מהטומאה, וטעם הטבילה השניה היא משום קדושה וכפי שנזכר בשל"ה, וא"כ השניה היא מעניינה של הראשונה וחשיב עדיין עובר לעשייתן וכמו שמותר לברך לאחר שנטל לולב לפני הנענונים מדין שיירי מצוה עי"ש. אולם אין דבריו נכונים כלל; **חדא**, שהרי לכתחלה צריך לברך 'עובר לעשייתן', ולא עושים את עיקר המצוה ואח"כ מברכים מדין שיירי מצוה אלא בדיעבד [מלבד בלולב שלדעת רבים מהראשונים עיקר הברכה היא לאחר הנטילה בשביל הנענוע, וכפי שהארכתי בח"א סי' ק"ד עי"ש], וא"כ אין לומר ש'לכתחלה' נברך על תוספת הקדושה ולא על עיקר הטהרה מהטומאה. והרי חזינן שהשל"ה כתב שבתקנתו יוצאים ידי 'שני הדעות', ולפי הטעם הנ"ל לא יוצאים ידי 'עובר לעשייתן' לדעת השו"ע, וע"כ שהכונה היא כדכתב החק"ל מדין תנאי. **ועוד**, שאינו דומה כלל ללולב, ששם זוהי 'תקנת חז"ל' לנענע, ושפיר דמי לברך על זה 'וציונו' אע"פ שאינו עיקר המצוה, אולם טבילה שניה אינה 'תקנת חז"ל' אלא 'הנהגה טובה' לפי דעת המקובלים, ואין זה בגדר 'שיירי

גם אנו שיודעים שאין זו חומרא אלא קולא
[לדעת רבים מהפוסקים], אין לנו אלא לחזור
למנהג רבותינו ואמותינו 'המקורי' לפני 200
שנה ומעלה ולברך לפני ההדלקה.

סיכום

דעת בה"ג ועוד גאונים ורבים מחכמי
צרפת ואשכנז שבהדלקת הנרות
מקבלים שבת.

לדעת רוב הראשונים מועיל תנאי שלא
לקבל את השבת בהדלקה, ולדעת
מיעוט לא מועיל, והעיקר הוא כדעת רוב
הראשונים שמועיל.

מעיקר הדין אין הבדל בין נשים לגברים
בענין זה, אולם באשכנז נהגו
בדורות האחרונים שרק הנשים מקבלות שבת
ולא הגברים משום שהנשים לא יודעות
להתנות וגברים כן.

קצת נשים נהגו להשליך את הפתילה משום
שנקטו שהקבלה היא בהדלקה ממש,
אולם רוב הנשים לא נהגו כן, וכן דעת הב"י
בביאור דעה זו שהקבלה היא לאחר
שהדליקו וכיבו כהרגלם.

דעת כמה גאונים ורוב הראשונים שבהדלקת
הנר לא מקבלים שבת, וכן עיקר בדעת
הב"י, וכן עיקר לדידן בפרט בדורנו שנשים
חכמניות ויודעות להתנות שאינן מקבלות
שבת בהדלקה, ושפיר דמי לנהוג כן אף
לכתחלה כדי שאם תצטרך להתפלל מנחה או
לעשות איזה מלאכה לא תכנס למחלוקת
ולבעיות שונות.

האם רבותינו ואמותינו טעו כשהנהיגו ונהגו כדעת הרמ"א והשל"ה

הנה יש הטוענים שלא יתכן שרבותינו
האחרונים שקיבלו את פסק הרמ"א
והשל"ה והנהיגו כן 'לחומרא' גם בקהלות
הספרדים, וכן אמותינו שנהגו כן
בעקבותיהם, טעו ולא קיימו המצוה כתיקנה,
וע"כ מחזירים ליישב את מנהג רבותינו
האחרונים ואמותינו הקדושות בכל מחיר,
גם בדחוקים גדולים, שבשכל ישר אינו
נראה כן.

אולם על טענות מעין אלו יש להמליץ את
דברי הר"א אב"ד הידועים, שהביאם
שה"ל בסי' ה' שכתב: וכל איש מקבל שכר
על מה שרואה בדעתו אם דעתו מכוון לשמים
[והבאתיו בהקדמה לח"ג והרחבתי בזה
עיי"ש]. וא"כ רבותינו שהבינו בדעתם
שמהרי"ו והשל"ה לא חולקים על השו"ע
אלא 'מחמירים', והנהיגו כן, וכן אמותינו
הקדושות שנהגו כהוראתם - שפיר עשו
ויקבלו שכר מן השמים. אולם אין זה אומר
שגם אנחנו שראינו את דברי הראשונים
והאחרונים האחרים דס"ל שאין מנהג זה
נכון, נמשיך במנהג המחודש הנ"ל, דאדרבה
אם אנו נמשיך במנהג זה לאחר הידיעה שיש
בו עיקולי ופשורי - לא לרצון יהיה לפני
קודשא בריך הוא. וכמו שהאחרונים הנ"ל
שינו ממנהג אמותיהם ורבותיהם חכמי ספרד
והורו 'להחמיר' ולברך אחרי ההדלקה
והטבילה, ולא אמרו 'איך נשנה מנהג
אמותינו', כיון שסברו שזוהי 'חומרא', וא"כ

מצוה' ששייך לברך על זה. וזה מה שכתב החק"ל שם בתחלת דבריו לתמוה על השל"ה: וזה תימה דאחר
שטבלה כבר קיימה מצות הטבילה, וטבילה שנית אינו מן הדין, והוי מנהג זה הפך דעת רוב הפוסקים
דהעלו לברך קודם טבילה ואיך כתב דהנהיגו כן לצאת ידי כולם עכ"ד. וזה כדכתבנו, והדברים פשוטים.

שנה] הנהיגו חלק מחכמי הספרדים כדעת הרמ"א משום שהבינו שהוא מחמיר ויוצא ידי כל הדעות.

הנהגה זו לא 'פשטה' בכל המקומות, אלא בחלקם, ובחלק מהמקומות היו מנהגים שונים בזה.

הנהגה זו, למעשה, יש בה הרבה פקפוקים, ובפרט שדעת הרבה ראשונים שהברכה היא על 'מעשה' המצוה, שהוא 'ההדלקה' ולא על 'קיום ומטרת' המצוה שזה 'ההנאה', ולכן העיקר הוא לחזור למנהג המקורי, לברך לפני ההדלקה?

גם לענין ברכת הטבילה היה אותו תהליך, שבתחלה הספרדים נהגו לברך לפני הטבילה כדעת השו"ע, ולאחר מכן שינו מנהגם 'לחומרא' ע"פ דעת השל"ה לברך בין ב' הטבילות, אולם גם בזה למעשה בירר מרן הגרע"י זצ"ל שאין זה עולה לכל הדעות, ולא חשיב 'חומרא' אלא 'קולא', והעיקר הוא לחזור למנהג הראשון לברך לפני הטבילה.

אע"פ שאין קבלת שבת בהדלקת הנרות - כתבו כמה גאונים שהדלקת נר חנוכה קודמת להדלקת נר שבת משום שכך הוא הסדר, להדליק נר שבת כמה שיותר קרוב לקיבול שבת, וכן עיקר וכפי שפסק השו"ע בסי' תרע"ט.

דעת רוב חכמי ישראל שלדעות שמקבלים שבת בנרות - הקבלה היא 'בהדלקה' ומברכים ואח"כ מדליקים ככל המצוות, עובר לעשייתן. דעת מעט מחכמי אשכנז שהקבלה היא 'בברכה' ומדליקים ואח"כ מברכים ולא עושים עובר לעשייתן. דעת ראשוני אשכנז המאוחרים לעשות פשרה ולצאת ידי חובת 'כל הדעות'; להדליק 'ולכסות הנרות' ולברך, ובזה הוי עובר לעשייתן, דסבירא להו שהמצוה שעליה מברכים היא 'ההנאה'.

בספרד ובקטלוניא ובארצות המזרח נהגו בתחלה שמברכים ואח"כ מדליקים כשאר המצוות, וכרוב המקומות בעולם, אלא שבדורות האחרונים [לפני פחות ממאתים



כ. הערת הרב אהרן גבאי: כל דברי המחבר שליט"א בכל סיכום מאמרו נאמנו מאוד, ולכן אף שבעבר סברתי שהמנהג לברך אחר ההדלקה הוא מנהג ספרדי קדום, ולפיכך הייתי מורה ובא לברך אחר ההדלקה, השתא הדרי בי, שאין זה אלא מנהג מאוחר וכפי שביארתי לעיל בהערתי בהרחבה. ולכן אף שלענ"ד אין למחות במי שנוהג כפי המנהג המאוחר לברך אחר ההדלקה, מ"מ פשוט שהבא להימלך יש להורות לו לברך קודם ההדלקה וכפי שנהגו לפני כשלש מאות שנה בכל קהילות הספרדים וכפסק מרן הב"י.

מכתב ח'

הרב מרדכי פרוש

בהמה שנפלה לשדה חבירו

הערה הקשורה לדף היומי העולמי

בריש פרק הכונס (בבא קמא נה, ב),
במשנה "נפלה לגינה ונהנית,
משלמת מה שנהנית".
ניזוקה בזכות הריפוד של הצמחיה שנפלה
הבהמה על גביהם, אלא ישלמו דמי ריפוד
שלא תינזק.

ושאלנו בעבר ב'מגורה בדרום' [גליון ה'
במדור התגובות]: הרי הנזק של
רמיסת הפירות מצניחתה עליהם זה בערך
עשרות שקלים, ואילו ההנאה שניצלה
משברים של בהמה גסה מנפילתה הנטויה,
זה אלפי ש"ח, [ובוודאי לא מסתבר שישלם
לניזק יותר ממה שנזק ממשי, א"כ היאך
קאמר שישלם מה שנהנית ולא מה שהזיקה
? וזו שאלה חזקה לכאורה.

אלא י"ל כדי שכירות רשת ביטחון לשימוש
רגעי (וכדומה כעין זה, אשר יעלה
פרוטות קלות).

ועוד יש לומר דאיתא בראשונים זיע"א
ביאור נוסף, שהכוונה 'נהנית' היינו
היכא דאכלה אז, אין משלם כדי ההיזק, אלא
מה שחסך בעליה מלהאכילה.

והשיב שמה הג"ר אברהם הלר שליט"א:
שאין הכוונה שישלמו כמה שלא

