קובץ

מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי הלכה ומנהג

גליון צ'
מרחשון – תשפ"ז

קהילות
קודש
אופקים
ותפרח

קובץ

מנורה בדרום

לשליחת מאמרים
נא להתקשר לפלאפון:

054-8491733

או לשלוח למייל:
on.skaly@gmail.com



דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה די בכל אתר ואתר, את גליון **מרחשון** של קובץ **מנורה בדרום** - הלא הוא גליון **התשעים**, המלא כרגיל בתורתם של בני התורה **יושבי ארץ הנגב**, אשר עמלים כתמיד על התורה ועל העבודה, אף בימי תשרי העמוסים במצוות.

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

ניתן לתרום לקובץ גם דרך נדרים פלוס - יש לבחור את קופת 'בית המדרש אילת השחר אופקים', ושם לבחור בקטגוריית 'מנורה בדרום', ודרך שם להרים את תרומתכם.

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

כדאי לדעת – סטים שלמים של גליונות מודפסים של קבצי 'מנורה בדרום' שיצאו עד כה, נמצאים בכמה בתי מדרשות ברחבי אופקים, וניתן לעיין בהם שם [בין השאר: קויתי ה', בית גבריאל, שערי תפלה, זכרון אליהו, ישיבת אופקים, תפארת תורה ועוד].

ואלו כללי הקובץ:

- שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים ותפרח**. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה וברצון מכתבי תגובה אף **משאר אחב"י בכל מקומות מושבותיהם**.
- כמו"כ, **למדור גנוזות** ג"כ מתקבל חומר **אף מבני שאר המקומות** מחוץ לאופקים ותפרח [ויתפרסם כמובן בכפוף לשיקול דעת חברי המערכת].
- מתקבלים מאמרים הנוגעים לכל נושא בתורתנו הקדושה - בהלכה ובמנהג, בפלפול ובביאורים מחודשים וכיו"ב. **והכל כמובן לפי שיקול דעת חברי המערכת**.
- **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה **ואת שם הכותב**, וכן **כדאי** לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר, וכן בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט העניינים העולים מן המאמר [ומומלץ מאוד לחלק את המאמר לפרקים עם כותרות ביניים - 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 כמו"כ גליונות רבים כבר נגישים בתוכנת **אוצר החכמה**, וכן במאגר **היברו-בוקס**, ועוד.
- הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו [אף בלא כוונה לשלוח תגובה לקובץ] יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם ירצו, יכולים לנסח בגמר משאם ומתנם, מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.

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

בברכת חורף בריא,

מערכת **מנורה בדרום**.

תוכן עניינים

ראיון בענין 'קבצים תורניים קהילתיים' עם עורך הקובץ 'מנורה בדרום'..... יא

גנוזות

הרב אלעזר חיים גרינברג והרב אהרן גבאי

שני דפים מתוספות רבינו אלחנן לשבועות..... יט

קריאת קודש מרבני ראש העין למען קדושת השבת וחיזוק משמר היהדות..... כט

הרב אברהם דוד ברנד

פנינים מתורתו של הגאון הגדול ר' יוסף שלמה ליסיצין זצ"ל..... לד

מאמרים

הגאון רבי שלמה גבאי זצ"ל

בענין תפילין אינם צריכים שרטוט ..... מג

הרב ישראל יעקב ביטון

בדין התורם מזיתים על השמן ומענבים על היין ..... מז

הרב אהרן בן טוב

כמה שיעור דגן צריך בתערובת כדי שיברך בסוף על המחיה..... נה

הרב גרשון גולד
טוב לומר [חלק י"א] ..... סב

הרב ישראל גולדברג
מדוע אין איסור לפני עור בסיפור לשון הרע לתועלת ..... סט

הרב ישראל צבי גרינברג
יסודות הלכות תערובות (כללי דינים ומקורות בקצרה) .....עה

הרב אליהו הורליק
שחיטת קולמוס ..... פה

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן
בגדר מצוות שמחת בית השואבה..... צו

הרב ישראל מאיר ויינשטיין
איסור הנאת כילוי בטבל ובתרומה .....קב
גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין ..... קט
רקימת פסוקים על פרוכת וטלית..... קטו

הרב אבינעם טאובנר
עניני הלכתיים במסכת חולין ממו"ר הגר"א גנחובסקי זצ"ל.....קיח

הרב אלחנן כהן טוויל
בדברי הרמ"א שבכל מחלוקת הפוסקים אמרינן כל דאלים גבר .....קכו

הרב יהודה טנדלר
בענין כתיבת פסוקים על טלית או על מפות של ס"ת והמסתעף.....קל

הרב אוריאל כהן
זר המברך את חברו בברכת כהנים .....קלז

הרב אלישע כהן
בענין איסור להתרפאות בד"ת. ואופני ההיתר באמירת תהילים על חולה ..... קמו

הרב ערן כברה
בגדר היזק שאינו ניכר, ונפק"מ בגוזל אתרוג שיכול לומר הרי שלך לפניך ..... קנז

הרב אביחיל לוי
בביאור מלאכת בונה אם יש בנין וסתירה בכלים.....קסו
בביאור המחלוקת אם מברכים 'מוציא' לחם מן הארץ או 'המוציא' .....קע
בביאור הפס' בתהלים אליו פי קראתי ורומם תחת לשוני.....קעו

הרב יאיר מינקוס
בביאור אמאי אין מברכין ברוך שפטרני על בת .....קעט

הרב און אברהם הכהן סקלי
ההדרת ההושענות לשבת כמנהג ספרד מסידורי כתבי היד ..... קפג

הרב יחזקאל פרבשטיין
בדין אין אדם מתפיס בדבר שאינו שלו .....קצה

הרב מרדכי פרוש
בשמעתתא דברכות הודאה על נס והצלה.....רה

הרב שמעון פרידמן
סדר הכנסת הגר לקדושת ישראל .....רח

הרב אברהם ישעיהו קשש
י"ג ישובים על תמיהת המנח"ח כיצד יד"ח בערבות ששוות פחות משו"פ.....רל
תשעים – מי יודע?..... רלה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
זמן שאילת הגשמים.....רמה

הרב חן ריחניאן

בירור שאין איסור חיתוך דק דק בשוקולד ..... רנ

ביאור תרוה"ד באיסור חיתוך דק לפני העופות ודעת הרמ"א ..... רנג

הרב יהודה רפאלי

שו"ת בענייני תפלה .....רנו

הרב שרון שרפי

"קונטרס האדם" - בגדרי חיוב אדם המזיק.....רס

מכתבי תגובה

מכתב א'

הרב אשר אוחיון.....רעז

בענין שנה שר"ה שחל בשבת, אם יש לחוש שתהא אותה שנה קשה בגזירות רח"ל

מכתב ב'

הרב מאיר אלמשעלי .....רפח

בדין סחיטת פירות שאין רגילות לסוחטם בזמננו והמסתעף

מכתב ג'

הרב אברהם דוד ברנד .....רצו

ברכה על שילוח הקן

מכתב ד'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין .....רצז

איזה מלאכות הותרו לעשות לתינוק / בענין הריגת כינים בשבת

מכתב ה'

הרב ניתאי כהן.....ש

דין עני המהפך בחררה בעשרה ראשונים והמסתעף

מכתב ו'

הרב עמנואל מולקנדוב .....שי

גדר איסור שרייתו זהו כיבוסו

ראיון בענין 'קבצים תורניים קהילתיים' עם עורך הקובץ 'מנורה בדרום'[א]

לרגל הופעת הגליון **התשעים** של הקובץ 'מנורה בדרום', מובא בזאת תמלול של ראיון שערך הרה"ג ר' רפאל סוויד שליט"א עם עורך הקובץ ידידינו הרה"ג ר' און אברהם הכהן סקלי שליט"א, בקו 'אור עולם' שלוחת 'להוציא מן הכח אל הפועל'[ב].

משום חביבות הדברים שמרנו על המקוריות וצורת השיחה האותנטית.

הרב סוויד: שלום וערב טוב לכל המאזינים היקרים, כאן רפאל סוויד בשיעור נוסף בסדרת השיעורים 'להוציא מן הכח אל הפועל'. והפעם אני רוצה לתת זרקור לתופעה ייחודית מאוד, שיכולה לרומם את קרנם של אברכים רבים בכל מיני דרכים ואופנים וקהילות ומגזרים, ואני מדבר על קבצים תורניים, אבל לא מהסוג הידוע של הקבצים שהם כלל ציבוריים, כמו 'מוריה', 'ישורון', 'ירחון האוצר', ועוד ועוד, אלא קבצים תורניים ששייכים לקהילה מסויימת, יכול להיות חסידות, עיר, ישיבה, בוגרי ישיבה, וכדומה.

אני רוצה לצרף פה לשיחה יהודי יקר מאוד שעושה מיזם כזה, העורך של הקובץ 'מנורה בדרום' שנועד לכותבים מקהילת אופקים ותפרח, הרב כהן סקלי שליט"א, שלום וערב טוב.

הרב סקלי: שלום הרב, וקודם כל נפתח בכבוד אכסניה, הקו הנפלא של הרב, השיעורים הנפלאים, והעלונים שאנחנו גם זוכים לקרוא, ובאמת ידיו רב לו, ובעזרת ה' הקב"ה יתן לכם תמיד הלאה הרבה כח לעשות עוד ועוד.

הרב סוויד: אמן ואמן. עכשיו, הקובץ שלך הוא בעצם קובץ מאוד חשוב, אני התוודעתי אליו כבר מזמן, אני כבר לא זוכר מתי הוא התחיל, אני חושב אולי לפני חמש שנים, נכון? אני צודק?

הרב סקלי: אנחנו אוחזים כבר קרוב לשבע וחצי שנים.

הרב סוויד: שבע וחצי שנים - בלי עין הרע, והקובץ 'מנורה בדרום' הוא קובץ מלא וגדוש, וזה ממש מדהים. אפשר לומר שחוץ מהשנה האחרונה לא יצא לי להיות באופקים, אולי פעם אחת בחיי הייתי באופקים, אבל הכמות של אברכים צעירים תלמידי חכמים שזכיתי להכיר בני אופקים בזכות הקובץ, זה באמת דבר מדהים. נציין פה כמה שמוכרים למאזינים, כמו הרב אברהם דוד ברנד שכעת עזב את אופקים, שמגיב פה בשלוחה של 'הקושיא יומית', והרב שלוימי מאופקים שככה מכנה את עצמו, והרב זאב פרעס שעשינו איתו פודקאסט למדני היום, ועוד כמה תלמידי חכמים מבוגרים וצעירים שאני יכול למנות אותם בשמותיהם, אבל אני מפחד שמא אני אשכח מישהו.

א הערת המערכת: הראיון המובא להלן תומלל על ידי אחד מהכותבים הקבועים בקובץ שליט"א החפץ בעילום שמו, ומפורסם כאן לבקשתו לתועלת הרבים.

ב ניתן לשמוע את הראיון בקו 'אור עולם' (073-3454545 - 6 - 5 - 83).

אז באמת נתת במה מכובדת מאוד לאברכים צעירים להתבטאות ולהעלות את חידושיהם על הכתב. ואגב, חלקם אספו את מה שהם כתבו אצלך לספר, כמו הרב אברהם ישעיהו קשש, שחיבר את היצירה האדירה שנקראת 'קובץ יסודות הש"ס', שהוא בעצם הרבה דברים התחיל לפרסם אצלך.

הרב סקלי: אכן לא אחד ולא שנים ולא שלוש הוציאו בזכות זה ספרים וקונטרסים...

הרב סוויד: באמת בלי עין הרע. עכשיו בא ספר לנו קודם כל איך זה התחיל, ואחר כך נשאל אותך כמה שאלות לאנשים שרוצים ללכת בדרכך.

הרב סקלי: האמת היא שזה דבר מעניין, אני למדתי נושא הלכתי, ועלה לי יום אחד בראש להוציא לאור איזשהו קונטרס על הנושא הזה, התלבטתי אם כן להוציא או לא להוציא, בסוף הוצאתי ברוך ה', וזה נתן לי ככה דחיפה לפרסם אולי עוד קצת. וחשבתי על הרעיון הזה שכבר פגשתי בחיים כמה קבצים תורניים בכל מיני מקומות, ועלה לי הרעיון שאולי נעשה דבר כזה באופקים, משהו שיהיה פתוח ככה לכלל בני הקהילה, והתייעצתי עם כמה אברכים, באמת היו תגובות מאוד טובות, וככה התחלנו לצאת לדרך. זה היה עם הרבה סייעתא דשמיא, כי זה באמת בא ממש כמעט מכלום, מה שנקרא. רעיון שפתאום עלה, והקב"ה עזר שזה הלך.

הרב סוויד: באמת דבר מדהים. כדי לסבר את האוזן, שניתן לאנשים את הפרופורציה של היבול התורני של אופקים ביחס לערים אחרות גדולות וותיקות, אז ניתן לעשות חיפוש ב'אוצר החכמה' מעל רשימת הספרים בצד שמאל יש חיפוש לפי שנת ומקום חיבור הספר, תעשו 'אופקים' ותעשו ערים חרדיות אחרות יותר גדולות, אני לא רוצה לתת את הנתונים הסופיים כי זה לא עומד מול עיניי, אבל אופקים היבול התורני שלה פי כמה וכמה מגודלה היחסי. אז זה באמת דבר מדהים, ומסתמא יש לך חלק לא קטן בדבר הזה.

הרב סקלי: אני בטוח שזה לא משהו כזה ספציפי לאופקים, כי אם הרעיון הזה באמת יקרום עור וגידים בעוד מקומות, אני בטוח שנראה דברים כאלה גם בעוד מקומות. כמו שאמרת, אופקים התייחדה בהרבה מאוד תלמידי חכמים, אבל לא רק, יש עוד הרבה מקומות.

הרב סוויד: בהחלט. עכשיו אני רוצה לשאול, מה לדעתך, שומע אותך אברך מכולל מסוים, שכונה מסוימת, יש לו גם כן חלום לעשות ככה, לדרבן אנשים לעשות יותר ולהוציא מעצמם יותר, תן לו את הטיפים לעורך המתחיל, איך לפנות, אולי גם איך להשיג מימון, מה הכללים שלדעתך צריכים שקובץ כזה יחזיק מעמד כמו שאצלך זה מחזיק כל כך הרבה זמן. כי חשוב לציין שיש הרבה יוזמות כאלה, אבל לצערינו הרב הם לא מחזיקות מעמד הרבה זמן. ובמיוחד שאתה אומר שזה קובץ חודשי, זה בכלל דבר מדהים. וכאן המקום לציין שאפילו בדיוק לפני שלש שנים, בחשוון תשפ"ד, מספר ימים אחרי האסון הנורא שגם חוו באופקים, הקובץ יצא כסדרו, וזה דבר מדהים.

הרב סקלי: בהחלט. גם בזמני קורונה, ובזמני מלחמות, ממש כסדרן, בלי עין הרע, אפילו חודש אחד לא פספסנו. אנחנו אוחזים כבר בגיליון הפ"ט, ובחשוון ייצא לאור בעז"ה הגליון התשעים!

אז צריך לדעת קודם כל שיש פה כמה פנים. יש כמובן את הצד הטכני של העניין, ויש את הצד היותר התורני.

הרב סוויד: בוא נתחיל עם הטכני, כי זה גם חשוב. אני לא מכיר אותך, אולי תתקן אותי, אבל להיות עורך של כזה דבר זה, זאת אומרת, כמעט משרה מלאה, נכון? זה לא משהו שאפשר לעשות אותו באופן חובבני, צריך להשקיע בזה.

הרב סקלי: בודאי שצריך להשקיע בזה. כמובן שבהתחלה זה יותר קשה ולוקח הרבה זמן, אבל ככל שעובר הזמן, זה נכנס לשטאנץ וזה יותר זורם.

הרב סוויד: עוד שאלה, יש קבצים שממש נכנסים לתוכן המאמר, אתה מתערב לאנשים? או שבגדול, חוץ מדברים חריגים, אתה לוקח את הדברים כמו שהם?

הרב סקלי: מכמה סיבות – לא. גם כי בדבר כזה שהוא קובץ חודשי, זה כמעט בלתי אפשרי להיכנס לכל מאמר ללמוד אותו מא' עד ת', זה לא דבר הגיוני ונורמלי. אבל מלבד זה, זה משהו די עקרוני, אני חושב שלא ראוי להיכנס לכל מאמר, חוץ מכמו שאמרת, אם זה נושא ממש קיצוני, זאת אומרת, יש נושאים שלא הייתי מכניס, גם בהוראת רבני הקהילה, אבל באופן כללי אני עובר מלמעלה. כלומר, יש את הכותבים הקבועים שאני יודע שהם כותבים טוב, וכותבים כמו שצריך, כותבים לעניין, אני אפילו לא בודק ומסתכל, חזקה על חבר כו'. אבל כותבים חדשים בדרך כלל אני עובר, מסתכל פחות או יותר מלמעלה על החומר, בודק לראות שאין דברים מוזרים לפחות, וזהו.

הרב סוויד: עריכה לשונית, הגהה, אתה כן עושה, או שגם זה לא?

הרב סקלי: יש כאלה שעושים עריכה לשונית, אני גם מסיבה עקרונית פחות אוהב את זה. כי לכל אחד יש את הסגנון שלו, ואת צורת ההתבטאות שלו.

הרב סוויד: הגהה של תיקוני טעויות וכדומה?

הרב סקלי: זה גם מלמעלה. קודם כל, ההכוונה לכותבים עצמם שהם יעשו הגהה, כי כמובן, כמו שאמרנו, בדבר שיוצא באופן חודשי, זה כמעט בלתי אפשרי לעבור מא' עד ת'. וחוץ מזה אני בדרך כלל עובר מלמעלה, אם אני רואה שיש איזה טעויות אני מתקן, אבל גם, שוב, בוא נגיד ככה, ספר שאדם מוציא עכשיו פעם בחיים או פעם בכמה שנים, זה דבר אולי שמצריך לשבת ולהגיה כמה פעמים, אבל קובץ תורני שיוצא מדי חודש, אז החודש הקודם עבר והחודש הבא מגיע כבר, ולכן אני חושב שלא צריך להתמקד על דבר כזה יותר מדי.

הרב סוויד: עכשיו אני רוצה רוצה קצת לדבר לא מהזווית של העורך, שזה הזווית שלך, אלא מהזווית של הקורא ושל אחד שמכיר את האברכים שכותבים.

התועלת, ואני אומר את זה למאזינים שלנו, שמסתמא יש כאלה שיש בכוחם וביכולתם לעשות כזה דבר, התועלת שנגרמת לכלל הקהילה מיוזמה כזאת, היא אדירה! ואני אסביר למה, מכמה סיבות: דבר ראשון, זה כבוד התורה במובן האמיתי. כי ידוע, בהרבה קהילות יש כאלה שתופסים מעמד, אלה שהם חבר'מנים, ואלה שמבינים בשוק ההון, ואלה שמבינים בזה, ואלה שמבינים בפוליטיקה, ופתאום פה זה עושה כבוד לתורה, כבוד התורה במובן הפשוט של המילה. יש לך מה להגיד בסוגיה? בוא נראה אותך - תכתוב. יש לך שטויות? זה לא רלוונטי. זה נותן את המקום הנכון לתורה. זה אל"ף כ"ל.

הרב סקלי: סליחה שאני קוטע אותך, זה נותן גם כבוד כללי לקהילה עצמה. אין לך מושג כמה ד"שים קיבלתי מאנשים שמחוץ לקהילה פה, שאמרו לי, תשמע, לא ידענו בכלל איפה זה אופקים על המפה... ופתאום אנחנו רואים שיש שם כל כך הרבה תורה.

הרב סוויד: כן, גם אני בעצמי בדיוק כך חשבתי, נכון, כך גם אני גם מרגיש כלפי אופקים, באמת קהילת אופקים היא קהילה מיוחדת במינה. אז זה דבר ראשון.

דבר שני, זה העובדה שהמון המון דברים נאבדים, וזה פשוט מייצר. כלומר, הרבה אנשים אין להם כסף לכתוב ספר, אין להם אנרגיות, אין להם פנאי, אבל לכתוב חבורה פעם בחודש זה כן ביכולות שלהם. וזה שהוא יודע שהוא כותב קבוע כל חודש, והוא מקבל פידבק, זה לא רק משמר, זה גם מייצר חידושים שאילולי זה לא היו קיימים, שזה גם דבר גדול בפני עצמו.

דבר שלישי זה הדיבוק חברים. כידוע הרבה הרבה קהילות סובלות מהדבר הזה שהרבה אברכים מרגישים כערער בערבה, כאילו אין להם שום חברה, פשוט שום מעגל חיים. פתאום הוא כותב ומקבל תגובות, טלפונים, מיילים, הלוך ושוב, פתאום זה נהיה חלק מהנייעס שלו, פתאום הוא מקבל את הכבוד שלו, את המעמד שלו, זה ממש דבר שמרומם אברכים. ומלבד עצם החשיבות התורנית של זה, זו חשיבות חברתית מאוד מאוד גדולה.

הרב סקלי: באמת אין לך מושג כמה כשרונות ככה גילינו...

הרב סוויד: שככה באופן טבעי לכאורה לא הייתם מגלים אותם.

הרב סקלי: בהחלט. ואגב טיפ גם בנושא הזה, לא להתבייש לפנות לאברכים. אברכים שדיברתי איתם ואמרתי: נו, אולי תכתוב, אומר לי: מה אני, מה חיי... אין לי מה לכתוב, אני אומר לו: אולי בכל זאת, משהו כתבת. פתאום אדם אומר כן יש לי משהו, וברוב המקרים האלה בקיעה קטנה כזאת, פותחת סכר, יש כאלה שכבר כותבים ממש קבוע באופן חודשי וזה התחיל מאיזו דחיפה קטנה.

הרב סוויד: יפה מאוד. ואולי לסיום תן לי כמה טיפים לבן אדם ששומע אותך ורוצה ללכת בעקבותיך לפתוח קובץ תורני בבית שמש או באחיסמך. באחיסמך אגב יש קובץ שכונתי מאוד יפה שברח לי כרגע מהראש השם שלו, משהו מאוד יפה, עורך את זה ידידי הרב יעקב ישראל הלל חבר חבורת למען דעת, אבל מסתמא בעוד המון קהילות צעירות או ותיקות שרוצים לעשות כזה דבר, תן לי ככה כמה טיפים לסיום, מה הדרך להצליח בדבר במשימה כל כך גדולה.

הרב סקלי: קודם כל, הכלל כמו בכל עבודת השם שצריך את העקביות, בן אדם שמתכנן דבר כזה להוציא כל חודש או כל חודשיים יקבע לעצמו מראש להיות עקבי. זה נכון שזה קשה...

הרב סוויד: נפתח פה סוגריים, מה עם שאלת הגמרא בקידושין 'כסף מנלן'?

הרב סקלי: באמת, קודם כל נקדים, שכל מי שהוציא פעם אחת בחיים שלו קונטרס או ספר, יודע שזה המון הוצאות. רק לדוגמה עימוד של ספר, לי היה מעמד די זול, אבל זה מגיע לפחות למאות שקלים בחודש – רק העימוד.

בהתחלה באמת מאוד הסתבכתי בזה, אבל אני אתן טיפ, לא כל אחד יכול לעמוד בדבר כזה, אבל

אני אתן טיפ, שרצוי שמי שמתחיל להתעסק בדבר כזה, שינסה ללמוד לעמד בעצמו, זה מאוד מאוד יעזור, וזה מוריד מאוד הרבה עול, באמת זה היה עול לא מבוטל, וזה מאוד מאוד עוזר.

הרב סוויד: חשוב לציין, שיש היום הרבה הפצות דיגיטליות, וכמובן שזה נשמר ב'אוצר החכמה' וכו', שזה לכשעצמו דבר חשוב, אבל כמובן שצריך גם להדפיס כמה עותקים פיזיים לחלק בבתי כנסת.

הרב סקלי: הוצאות ההדפסה זה בדרך כלל החלק הפחות ניכר, עיקר ההוצאות זה בעימוד, אבל כדאי להשקיע בזה, אמנם לפעמים זה נראה לאנשים כמשהו שולי יותר, אבל צריך גם 'תורה מפוארה בכלי מפואר', קובץ שהעימוד שלו יפה זה מאוד משפיע על האנשים.

אגב, הרבה פעמים אמרו לי אנשים שהם נהנים מהקובץ לא רק בגלל התוכן, אלא גם בגלל הקובץ שכיף לקרוא.

הרב סוויד: אני גם כן מצטרף למשפט הזה. זה גם השקעה במובן הרעיוני, וגם מצטרף שאצלך פשוט באמת כיף לקרוא את זה, כי באמת זה מושך ונעים לעין לקריאה.

הרב סקלי: חוץ מזה, גם כמו שאמרנו מקודם, זה כלל בכל עבודת ה', בפרט פה, קודם כל לא לפחד מביקורת, לקבל ביקורת, לשמוע ללמוד ולנסות להשתפר. מצד שני תמיד יהיו גם אנשים שכמו בכל דבר יזרקו איזה מילה.

הרב סוויד: ההגדרה היא לחלק בין ביקורת מחלישה לביקורת מחזקת.

הרב סקלי: נכון. קודם כל גם לקבל ביקורת, אבל לא לפחד מכאלה שמנסים לקרר. אני חושב על זה שבוא נגיד כשעלה לי הרעיון הזה והתחלתי עם זה, כמו שאמרתי לכם, אז דווקא קיבלתי תגובות מאוד טובות, אבל אחרי כמה שנים כל מי שדיברתי איתו אמר לי: תשמע, לא נתנו לזה יותר מחודש חודשיים. וברוך ה' זה המשיך הרבה יותר. אני חושב, שאם בזמנו אנשים פתאום היו באים אליי ומנסים לקרר אותי, מי יודע מה היינו יכולים להפסיד, הקהילה בכלל וכל אחד מהאברכים בפרט.

הרב סוויד: אגב, זה גישה כללית שצריך תמיד לזכור, בכל נסיונות החיים, יש את הסיפור הידוע עם הסטייפלר, עם המעיל שהיה לו בסיביר, כשהוא שירת בצבא הרוסי, שמישהו שם את זה על העל העץ בשבת, ואסור להוריד שמא יתלוש, אז הוא אמר עוד חמש דקות, ועוד חמש דקות, תמיד אם אדם יאמר אני לא יכול לשרוד, תמיד תסחוב עוד קצת, מה יהיה אחר כך? השם יעזור, אחר כך עוד יום ועוד יום, ככה שורדים.

הרב סקלי: גם עוד דבר חשוב, כל אחד צריך להכיר לפי האופי של הקהילה שהוא שייך אליה.

הרב סוויד: כן, להתאים את עצמך לקהילה.

הרב סקלי: נכון, מה שמתאים לקהילה מסוימת לא יעבוד בקהילה אחרת. כמו כן לא ראי קובץ שיוצא בישיבה לקובץ שיוצא בקהילה, או קובץ שיוצא בכולל ישיבתי לקובץ שיוצא בכולל הלכה וכו' וכו'.

הרב סוויד: יישר כח, דברים נפלאים מאוד, אני רוצה להכניס לך עוד מחמאה אחרונה לסיום: אצלך באמת רואים שאתה נותן מאוד מאוד חופש ביטוי לכותבים. כלומר, אחד רוצה לכתוב תשובות מרב חיים - הוא יכול לכתוב, אחד רוצה לכתוב פנינים מהרב פילץ - הוא יכול לכתוב. אתה לא מגביל. יש מקומות שהכל ככה בשבלונה מסוימת, חידושים בסגנון מסוים, אצלך ב"ה הכל פתוח - מה שנקרא.

הרב סקלי: נכון, נכון, זה חלק מהעקרונות שדיברנו, שבאמת לתת לכל אחד את הבמה שלו, כל אחד יכול להתבטאות בסגנון ובצורה שלו. ושוב, לא בדברים קיצוניים כמובן, אבל כן במסגרת נורמלית, שלכל אחד יהיה את נקודת הביטוי שלו.

הרב סוויד: ישר כח לך, ותמשיך לזכות את עם ישראל. תודה רבה.

הרב סקלי: תודה רבה לכם.

גנוזות

הרב אלעזר חיים גרינברג והרב אהרן גבאי

שני דפים מתוספות רבינו אלחנן לשבועות

בחסדי ה׳ יתברך זוכים אנו בזה להוציא לאור עולם שריד קטן מתוספותיו של רבינו אלחנן למסכת שבועות. רבינו אלחנן הוא בנו של רבינו יצחק הזקן, הר״י ״בעל התוספות״ בפי הראשונים, שמבית מדרשו יצאו עיקר התוספות למסכתות תלמוד הבבלי. תלמידיו של ר״י העלו על הכתב את שיעוריו ואת המשא ומתן בבית מדרשו, וחיבורים אלו היוו את התשתית הבסיסית לתורת בעלי התוספות.

רבינו אלחנן נעקד על קידוש ה׳ בחיי אביו, ומפעלו בכתיבת תורת בית מדרשו של אביו וחידושיו שלו נגדעה, ובמסכתות רבות מסקנת בית מדרשו של ר״י נקבעה לאחר פטירת רבינו אלחנן, בעיקר ע״י רבינו שמשון משנץ, שתוספותיו מהוות מסקנת בית מדרשו של ר״י ״מהדורא בתרא״, והן מאוחרות לתוספותיו של רבינו אלחנן. עם זאת במספר מסכתות משמשות תוספותיו של רבינו אלחנן לבסיס לתורת בעלי התוספות.

תוספות רבינו אלחנן ברובן נאבדו מאיתנו. נמצאים בידינו, מלבד מובאות, חלקים תוספותיו למסכתות עבודה זרה (עד דף לה ע״א), שבת (קכב ע״ב – קמב ע״א, נדפס בתוך ״תוספות ר״י הזקן ותלמידו לשבת, על ידי מכון אופק, ושם דפים אלו יוחסו על ידם לרבינו יהודה שירליאון, אבל לאחרונה ממש הוכיח ר׳ אפרים לואיס, המעין 259, תשרי תשפ״ז עמ׳ 60-59, שתוספות אלו הם מרבינו אלחנן עיי״ש באריכות נפלאה), ופסחים (מה שנדפס בתוספות שאנץ פסחים לדפים צט ע״ב – קג ע״ב, אינו תוספות שאנץ אלא רבינו אלחנן וכמו שהאריך להוכיח רא״א אהרונוב חצי גיבורים י עמ׳ תשכב-תשכז). עתה זוכים אנו לשריד נוסף מתורתו של רבינו אלחנן, מקצת מתוספותיו לשבועות.

כתב היד (פריס héb. 1413 עמ׳ 50א- 51ב) כולל שני דפים מקטעי כריכה. הדפים מופיעים שלא כסדרם בכתב יד, ואינם רציפים. הראשון כולל תוס׳ לדפים כב:- כג. והשני לכח.-כח: הדפים נקרעו באמצעם והודבקו שנית, ובדף הראשון טעו המדביקים והפכו מחצית הדף לפני שחיברוה לחברתה. להלן מופיעים דברי רבינו בסדרם הנכון.

כתב היד קריא ברובו, אך מקצתו מחוק וכיוצא. מילה או מילים שלא הבנתי כתבתי תחתן שלוש נקודות (...) וכשחסר קטע שלא ידוע בדיוק אורכו ומספר המילים שבו רשמתי תחתיו עשר נקודות. מלבד זאת בכתב היד ישנן טעויות ברורות, וכמצוי בכתבי יד, ותיקנתים בסוגריים עגולות ומרובעות כמקובל.

כתב יד זה נזכר לראשונה על ידי מר בנימין ריצ׳לר[ג], ושם נכתב כך: **״פרים, ספריה לאומית**

ג ב׳ ריצ׳לר, ׳רשימת כ״י של תוספות׳, תא שמע - מחקרים במדעי היהדות לזכרו של י״מ תא שמע, אלון שבות תשע״ב, כרך ב׳, עמ׳ 854-771.

héb. 1413, דפים 50א-51ב. ס' 24890, פ' 3817. קטעים מתוספות על שבועות כב-כג, כח השונות מתוספות שלנו ואולי הן מתלמידו של ר' שמשון משאנץ. מאה יג-יד, כתיבה אשכנזית". עכ"ל ריצ'לר. ולכאורה הזיהוי שלו מבוסס על איזכור רבי ומפי רבי וכו', אלא שאם כן היה לו לקבוע שזה מרבי שמשון משאנץ עצמו שהוא תלמיד ר"י הזקן, ויתכן שזו באמת היתה כוונת ריצ'לר וטעות נפלה בדבריו.

במאמר של הרב אהרן גבאי[ד] כתב בקצרה על כתב יד זה "וטעון בדיקה שמא הם תוספות שאנץ". אולם תוך כדי עריכת חיבור זה לדפוס מצאנו בס"ד ראיות ברורות שמדובר בתוספות רבינו אלחנן[ה].

זיהוי החיבור מתבסס על המובא בתוס' שלנו (כח ע"א ד"ה אמר רבא) בשמו, ומציטוט קטע מתוספות רבינו בשולי תוספות כתב יד (אוקספורד 93, ס' 18752)[ו], התואם לכתב היד של חיבורנו. הערנו והבאנו את השייך לזה במקומו (הערות נט, סג).

והנה ההשוואה המלאה:

גליון בשולי תוספות כתב יד אוקספורד	חיבור דידן
מה שכת'ב בקו'נטרס קודם לכן ואם באותה שעה של מעשה ראשון זכור את שבועתו קרינ'ן ביה האדם בשבועה וחלה עליו שבועה להתחייב קרבן על השוגג בין שאכל התנאי ראשון בין שאכל האיסור ראשון ובלבד שתהי' שגגה באכילת האיסור, לא יכולתי להבין שהרי הוא מפרש דאכל איסור ראשון לא יתחייב לעולם בין שוגג בין מזיד אע"פ שאכל אחר כך התנאי בשוגג, שכן פי'רש בהדיא אחר כן, ואף כאן פי'רש ובלבד שתהא שגגה באכילת האיסור. לכך נר'אה לפר'ש וחלה עליו שבועה להתחייב קרבן על השוגג כשאכל התנאי ראשון במזיד ושגג אחר כך באכילת האיסור. ע"כ **לשון רבי' אלחנן**	[ומ]ה שכת'ב בקונטר'ס קודם לכן ואם באותה שעה של מעשה ראשון' זכור את שבועתו קרינא ביה אדם בשבוע'ה וחלה עליו שבוע'ה להתחייב קרבן על השוגג בין שאכל תנאי ראשון' ובין שאכל האיסור ראשון' ובלבד שתהא שגגה באכילת האיסור לא יכולתי להבין שהרי הוא מפר'ש שאכל האיסור ראשון' לא יתחייב לעולם בין שוגג בין מזיד אף על פי שאוכל אחר כך התנאי בשוגג שכן פי'רש בהדיא אחר כך ואף כאן פירש ובלבד שתהא שגגה באכילת האיסור. (וכך ראוי לפרש)[לכך נראה לפרש] וחלה עליו שבועה להתחייב קרבן על השוגג כשאכל התנאי ראשון' במזיד ושגג אחר כך באכילת האיסור

יש לציין על שימושנו בכל כתבי היד של התוס' למסכת שבועות במקומות שבאו לידינו דברי רבינו (אוקספורד הנ"ל, פרמה 325 ס' 2754, בהמ"ל 733 ס' 41457, קלאגנפורט 151 פ' 372), והובא מהגליונות שבכתבי היד (להלן הערות י, סג).

ד א' גבאי ושילה שריג, 'רשימת חיבורי בעלי התוספות על הש"ס [חלק ה נזיקין חלק שני]', מנורה בדרום גליון פח (אלול תשפו) עמ' לה-מא.

ה ובאמת לא ברור בכלל אם היה אי פעם תוספות שאנץ למסכת שבועות ואכמ"ל.

ו קטע זה אינו חלק מקורי מתוך החיבור "גליון תוספות" ואינו בכתבי היד האחרים וגם אין דרך הגליון תוספות לצטט באריכות תוספות אחר בלשונו ממש, אלא הוא הוספה של איזה מעתיק שהעתיק לתועלתו קטע מתוך תוספות רבינו אלחנן כלשונו.

כאמור, תוספות רבינו אלחנן מתבססות על הלימוד עם אביו רבינו יצחק, ומובא מספר פעמים גם בקטעים שבידינו, בכינוי "ר"", וכבר כתב על זה רבינו המהרי"ק בשורש נב: "והנה דבר ידוע הוא וברור שכל מקום שהביא רבנו אלחנן דברי אביו רבינו יצחק אומר כך כתב (ר"י)[רבי] או מפרש (ר"י)[רבי], כאשר עשו לו כל תלמידיו שהזכירוהו בלשון רבי(ם)". וכן יש לציין שבגיליון תוס' המביא לשון המהר"ם [מרוטנבורג], מופיע פירושו של רבינו בשם "פר"י", כינוי שבדרך כלל משמש כלפי תוספות שאנן המסכמים את תורת ר"י (וקצת ראיה מזה שלא נכתבו תוספות שאנן על מסכתנו).

מהשוואת הקטעים שבדינו לתוספות טוך הנדפס ותוספות רא"ש, עולה התאמה רבה ביניהם, וכנראה התאמה זו היא מחמת ששניהם מבוססים במסכת זו על התוספות של רבינו אלחנן. אמנם ידוע גם על שימוש התוספות שלנו בתוס' רבינו משה מאיברא.

תיבות מטושטשות וקרועות הושלמו בתוך סוגריים מסולסלות - { }.

העתקת כתב היד וכתיבת הערות ורוב המבוא, נעשו על ידי הרב אלעזר חיים גרינברג, והגהת העתקה ודיוקה והמשך עריכת המבוא נעשו על ידי הרב אהרן גבאי.

דף כב ע"ב

[שבועות איכא דרב] פנחס. ותימ'א ר'בי מאי'ר מאי הוה פריך להו אודו לי (ב)[ד]קונמות (ב)[כ]שבועות, הא אית ליה בשבועות דרב פנחס דליתיה בקונמות, דאי (אית)[לית] ליה דרב פנחס, א'ם כ'ן תיקשי אמאי אין שבועות מצטרפות[ז] כדפ'רש ר'בינו ש'למה[ח] לעיל הרי על שתיהן לא הזכיר אלא אכילה אחת ואפי'לו אם היו שתי ככרות לפניו ואמ'ר קונם אילו שתים עלי כמפור'ש בקונטר'ס[ט], כ'ל ש'כן (דאיכ'א)[דליכא][י] למיפרך. וי'ש ל'ומר דלא הוה פריך להו אלא לידע מה ישיבוהו.

{**נזיר**} **שאמ'ר שבועה (שאוכל)[שלא אוכל] חרצן בכמה.** תימ'א לר'בי אמאי נקט נזיר ליבעי בכל

ז תמצית דברי רבינו נמצאו בכת"י אוקספורד לתוספות שבועות (בסוף התוס' לדף כב ע"א לפני התוספות לדף כב ע"ב), ואינו בנדפס ובשאר כתבי היד- "ורבנן התם איכא דרב פנחס. תימא לרבי מאיר מאי פריך להו. והא אית ליה נמי דרב פנחס דאי לית ליה אמאי שבועות אין מצטרפות".

ח רש"י כב ע"א ד"ה שבועות.

ט עיין רש"י כב ע"א ד"ה שתי, שזו ההו"א. ומשמע שרבינו פירש שם באופן שונה ועיין ברשב"א שם שדן בזה והביא פירוש ר"ח.

י נראה שכצ"ל, והיינו שיותר שייך שיצטרפו ומוכרחים לדרב פנחס שדבריו בשבועות ולא בקונמות. אמנם בגיליון תוספות שבכתבי היד (פרמא וניו יורק) ביאר בדרך זו ששלל רבינו (אף שהסכים עם הביאור שר"מ הקשה לידע מה ישיבו) "**רבינא אמר כי קאמר רב פפא.** נר'אה דמוקי לה רב פפא כדקס"ד מעיקרא שהזכיר אכילה על כל אחת ולכך אין מצטרפין ובקונם מדכר שם אכילות מצטרפין, ור' מאיר לדבריהם דרבנן קאמר להו לידע מה ישיבו. ואין צריך לדחות לדרב פנחס. והא דמסיק לרבנן התם איכא למימר דרב פנחס לאו דווקא אלא כלומר אכילות מחלקות ולאורחא דמילתא נקט רב פנחס". דברי התוס' (כב. ד"ה רבינא) אינם כדברי הגליון ואינם כדברי רבינו (לפי תוס' הטעם לרבנן משום דרב פנחס ולא כגליון, ומשמע דר"מ לית ליה דרב פנחס ולא כדברי רבינו).

אדם שאמ׳ר שבועה שלא אוכל חלב או נבלה. ונר׳אה דהאי דלא בעי התם משו׳ם דהוה משמ׳ע שבנזיר פשיט׳א להו דהוי במשהו משו׳ם דאית ביה תרי טעמי[א] דלאו בעיניה אכיל ליה וגם מושבע ועומד, ולהכי נקיט נזיר, ומוכח מילת׳א שפיר השת׳א דלא בעי דווק׳א בנזיר משו׳ם דאית ביה תרי טעמי אבל בעלמא פשיט׳א ליה כזית, דמדקאמ׳ר כיון דכזית מושבע ועומד מהר סיני דעתיה אמשהו ולא נקיט נמי טעמ׳א דלאו בעיניה אכלי ליה משמע שבעלמ׳א נמי מספק׳א ליה, [אך](אף) לפי האמת אין חילוק בין זה לזה להכי פשיט מנבילות וטריפות אלא[ב] לא ליתיה בעיניה כדפריש׳ית, פירש דבריו שבכל עיניין מספק׳א ליה. ועוד י׳ש ל׳ומר משו׳ם דאיירי לעיל בנזיר[ג] בעי ביה משו׳ם דבעלמ׳א ודאי הוה מספק׳א ליה ואתי למימ׳ר דאפי׳לו בנזי׳ר מספק׳א לן אם תימ׳צא לומ׳ר דאדם אחר שאמר שבוע׳ה שלא אוכל חרצן היה כזית.

ועיילי ואכלי ושתי. תימ׳א[ד] לפי תירו׳ץ זה מנלן דשתיה בכלל אכילה דילמ׳א משו׳ם אכילה היה אומ׳ר נטעום ... ... לו להזכיר ... ... מקום לו להזכיר[טו]..... מידי לשון אכילה טעימה ... ... הוא בכל מקום שתייה מדכר לה .. ... היתה נמי מ׳כל מ׳קום לשון אכילה וכדקאמ׳ר נמי לעיל מהו דתימא ... לשון נטעום ...

ותירוש חמרא הוא. ביומא פריך פ׳רק בתרא (עו ע״ב) תירוש חמרא הוא והא תניא הנודר מן התירוש [אסור[טז]] בכל מיני מתיקה ומותר ביין ומת׳רץ בנדרים הלך אחר לשון בני אדם[יז].

גמר שכר שכר מנזיר. תימ׳א[יח], מאן[יט] דמחייב במקדש באכל דבילה קעילית ולית [ליה] ג׳זירה ש׳וה דשכר שכר כדאמ׳ר בכריתו׳ת פ׳רק אמרו ומפר׳ש התם׳ דלא גמר שכר שכר מנזיר,

---

יא יש ב׳ טעמים לומר שאוסר עצמו בכל שהו, שמלבד מה שמושבע ועומד על כזית, אין הדרך לאכול חרצן לבדו ואפשר וכיוון לאסור עצמו בכ״ש.

יב אפשר וכוונת רבינו שמוכיח אלא- א-לא- על לא, לא ליתיה בעיניה, כלומר מוכיח מנבילות וטריפות על דבר שאינו ״לא ליתיה בעיניה״, כלומר הוא ליתיה בעיניה, היינו חרצן שאין הדרך לאוכלו לבדו.

יג לכאורה צ״ל ״חרצן״ וכתוס׳ ותוספות הרא״ש ד״ה נזיר, והם דחו את האופן הראשון משום שאינו נכון לפי האמת שהרי הקשו מנבילות וטריפות. ויש לציין שבבתוספות כת״י פרמא לאחר הדיבור המתחיל (לפני ״איידי דקאי בחרצן״) נכנס המשפט ״משום דאית ביה תרתי שמושבע ועומד..״ ואולי מקורו בגיליון (אינו בשאר כת״י) וצ״ע.

יד בדיבור זה הרבה מילים חסרות או אינן ברורות. נראה שהמבואר בדברי רבינו בדרך קושיא ותירוץ הוא המבואר בתוס׳ ובתוספות הרא״ש. ז״ל תוס׳: ״**תא ונטעום מידי ואזלי ואכלי ושתו**. ואי שתיה לאו בכלל אכילה הוא היה להן להזכיר גם השתיה ולפי הספרים דל״ג אלא אזלי ושתו ניחא טפי וא״ת מה ענין טעימה אצל אכילה ויש לומר שמא בלשונם הוו קרו לאכילה טעימה״. לשון התוספות הרא״ש: ״**ניטעום מידי ואזלי ואכלי ושתו**. וטעימה בלשונם אכילה היא. **ואזלי ואכלי ושתו**. ואי שתייה לאו בכלל אכילה היא היה להם להזכיר גם השתייה. ואית ספרים דלא גרסי אלא אזלי ושתו, וניחא טפי״.

טו כאן המעבר בין החלק הראשון של העמוד הראשון לחלק השני של העמוד השני שצריך להיות בעמוד הראשון, ולכאורה חסר כאן כשורה.

טז ע״פ יומא שם והתוס׳.

יז כ״ה בתוס׳ ד״ה והא (וליתא בתוספות הרא״ש).

יח כן הקשו תוס׳ והתוספות הרא״ש, וכן תוס׳ ותוספות הרא״ש ותוס׳ ישנים (תו״י) ביומא (עו ע״ב).

יט הוא רבי יהודה החולק על רבי אלעזר כמבואר בדברי רבינו לקמן (התוספות הרא״ש כתב כדברי רבינו שהקושיא על ״מאן דלית ליה הך ג״ש בכריתות״, והתוס׳ הזכירו בשמו ״לר׳ יהודה דמחייב...״).

מנלן דשתייה בכלל אכילה. הוה מצינ׳א למימר דמסבר׳א נפק׳א ליה [כ]דלעיל ״ואיב׳עית אימ׳ מקרא״ דהכא לא הוה אליביה אלא אליב׳א (ל)[ד]מא׳ן דאמ׳ר התם אינו חייב אלא על היין וגמר שכר שכר מנזיר, אלא אפי׳לו ר׳בי יהוד׳ה דפליג על ר׳בי אליעז׳ר[ג] הת׳ם [ד]מיחייב על דבילה קעילית, איכ׳א למימ׳ר דא׳ף ע׳ל ג׳ב דהכא גמרי׳נן שכר שכר מנזיר, לא גמרי׳נן ליה הת׳ם אלא מוקמינן ״שכר״ בשאר משכרין, כדקאמ׳ר הת׳ם משו׳ם דכת׳יב ״להבדיל ולהורות״, וסבר׳א היא דכיון [ד]משו׳ם שכרות וטירוף דעת יהיב טעמ׳א דאסר קרא יין, מסתמ׳א כת׳ב ״שכר״ לרבות משכרין[כא]. והכא הוה תימ׳א לי אדילפינ׳ן במעשר דשכר שכר מנזיר (יליף)[נילף] ממקדש והשת׳א אתי שפיר שבמקדש יש סבר׳א שאינה במעשר כדפרי׳שית, ועוד איכ׳א למימ׳ר בהא דא׳ם כ׳ן לקולא [לא] הוה גמרי׳נן דהוה מרבי׳נן[כב] ליה [לחומרא][כג]. **ובתו׳ספות הקשה**[כד] אהא דהת׳ם קאמ׳ר ר׳בי אלעז׳ר גבי מקדש שביין דווק׳א משתעי קרא, וקאמ׳ר רב[כה] בפ׳רק (ב)אמרו לו (כריתות יג ע״ב) הלכ׳ה כר׳בי אלעז׳ר ובכתובות פ׳רק ק׳מא (י ע״ב) אמ׳ר רב(א[כו]) ״אכל תמרים אל יורה״, ואמאי והא בכריתות פטר ר׳בי אלעזר אפי׳לו נתן מים ביין כל שהוא פטור, והוא נמי שרי התם נמי כי יהיב ביה מיא דקאמ׳ר התם (כריתות יג ע״ב) רב אחא מהוצל הוה ליה נדרא לדביתהו וכו׳ אמ׳ר ליה זיל האידנא ותא למחר דרב לא מוקי אמורא מיומ׳א טבא לחבריה משו׳ם שיכרות אמ׳ר ליה והאמ׳ר רב(א) הלכה כר׳בי אליעז׳ר ומר הא רמי[כז] ביה מיא אמ׳ר ליה הא ברביעית והא ביותר מרביעית. ואומ׳ר ר׳בי דהא ה׳אוכל תמרים דאל יורה היינו איסור מדרבנ׳ן משו׳ם שיכרות א׳ף

כ להלן כתוב בכתב היד רבי אלעזר שלוש פעמים, ופעמיים כתוב רבי אליעזר. ויש בזה חילופי גרסאות בכריתות, והנכון לכאורה רבי אלעזר (עיי״ש ואכמ״ל).

כא התו״י ותוספות הרא״ש ביומא מביאים מרבינו שהקשה על תירוץ זה וסתרו (כנראה בתוספותיו ליומא), זה לשון התו״י ״אבל הקשה ה״ר אלחנן על תירוץ אחרון זה דהא אמרינן בפ״ק דנזיר (דף ג ע״ב) רבי שמעון אומר אינו נזיר עד שיזיר מכולם שנאמר מכל אשר יעשה ורבנן דרשי מיין ושכר יזיר אפילו לא נזר אלא מאחד מהן הוי נזיר ור׳ שמעון יליף שכר שכר מנזיר לענין מקדש לאפוקי מדתניא אכל דבילה קעילית ושתה דבש וחלב כו׳ ואמאי לא קאמר דר׳ שמעון לענין מעשר שני יליף ולא ליתי לאפוקי מהך ברייתא אלא ש״מ לא יליף לה כלל בשום מקום כיון דלא גמר לה בחד דוכתא ואין נראה לדחות דשכר דנזיר למקדש לא ילפינן אלא שכר דמעשר מפני דהוה מופנה מצד אחד אבל רבי שמעון דאית ליה שכר דנזיר הוי מופנה א״כ לא הוה ליה למילף [מעשר שני] שכר שכר מנזיר אי סבר דבשאר משכרין אי נכנס למקדש חייב דמ״מ תיקשי אמאי ילפי שכר שכר דמעשר מנזיר נילף שכר שכר דמעשר דמופנה משכר דמקדש על כן אין לנו אלא תירוץ ראשון״ וכיוצ״ב בתוספות הרא״ש.

כב כאן המעבר בין המופיע בסוף העמוד השני לראש העמוד השני, כפי שצריך להיות. יתכן שחסרות מילים אחדות כאן.

כג הכוונה דקולא וחומרא לחומרא ילפינן (יבמות ח ע״א). תוס׳ הקשה על תירוץ זה ״אבל אין לפרש לחומרא מקשי׳ דהא כי ילפינן נמי מנזיר ע״כ דבילה קעילית נקחת בכסף מעשר דהא פרי מפרי וגידולי קרקע הוא״, ואמנם התוספות הרא״ש כתב כתירוץ זה, ומה שהקשה תוס׳ יש לישב לפי מה שכתב רבינו להלן שי״ל שדבילה קעילית אינה ראויה כ״כ לאכילה ולפיכך אינה נלמדת מכלל ופרט וכלל (וכתי׳ זה כתב התוספות הרא״ש, והתוס׳ כתב כתירוץ רבינו השני להלן). וע״ע במהרש״א.

כד הקושיא והתירוץ מובאים בקיצור בתוס׳ בכתובות ובכריתות שם. וכנראה כוונת רבינו באומרו תוספות לתוספות הריב״א, שהוא כידוע סתם תוספות בתקופת ר״י הזקן.

כה רבינו מפנה לפעם הראשונה שמופיע הפסק כרבי אלעזר (דלקמן העתיק את הפעם השנייה), ובדפוסים חסר שם שהפסק מרב, ונמצא בשיטה מקובצת ובכתבי היד.

כו בכתובות רב, בדפוסים וכתבי יד.

כז ״ומר הא רמי״ תיבות אלו מעט מטושטשות בכתב היד, אך לאחר העיון נראה ברור שזה מה שכתוב שם, ותואם לנוסח כתב יד מינכן בכריתות שם, וקרוב לזה בשאר כתבי היד, ודלא כהדפוסים שם הגורסים: ״ומר הוא דקא רמי״.

ע"ל ג'ב דגבי מקדש מיעט רחמנא שאר משכרין מ'כל מ'קום היכא דנתן מים ביין אית לן למישרי אפי'לו הוראה [כי] היכא דשרי הוראה במקדש, דהא ממעט ליה ר'בי אליעז'ר בלשון שכר דאי אתה חייב עליו אלא כדרך שיכרותו, אלמ'א סביר'א ליה דלא משכר מדקרי ליה שלא כדרך שיכרותו אבל תמרים משכרות הרבה ולהכי אל יורה דהאי דלא מיחייב ליה במקדש דרחמ'נא לא חייב בהו.

גמר שכר שכר מנזיר. ותימ'א לר'בי[כח] דהכא לא מוכ[י]ח {דקרא}[כט] משתעי דמעשר [שני](שיני) בדבילה קעילית [אלא] משו'ם ג'זירה ש'וה שכר [שכר] מנזיר ובריש בכל מערבין (עירובין כז ע"ב) תניא בן בג בג אומ'ר[ל] ונתת הכסף וגו' בבקר מלמד שנלקח אגב עורו וכו' ביין מלמד שנלקח אגב קנקנו ובשכר לרבות תמד מישהחמיץ (ד)[ו]קאמ'ר הת'ם משו'ם דצריכי דאי כת'ב שכר הוה אמינ'א דבילה קעילית אבל יין אגב קנקנו לא [הלכך](להכך) כת'ב רחמנ'א יין פי'רוש למדרש מיניה תמד מישהחמיץ דדבילה קעילית לא אצטריך מאחר דרבי אפי'לו יין אגב קנקנו[לא]..... דהתם (עירובין כז ע"ב) דמרבי[לב] מבקר אגב עורו ומבצאן אגב {גיזתו} ומיין אגב קנקנו ...[לג] ומבשכר תמד והא (ד)דרשי'נן התם כלל ופרט וכלל מההוא קרא ומפיק [פרי מפרי](פירי מפיר) וגידולי קרקע מכעין הפרט, (מ)[ו]תרי פרטי לכל הפחות איצטריך דאי לא אלא בבקר הוה אמינ'א בעלי חיים [ו]אי לא כת'ב אלא ביין ובשכר הוה אמינ'א גידולי קרקע ממש שגדילין מן הקרקע, דכי האי גוונ'א אשכחן בפ'רק ק'מא דקידושי'ן (יז ע"א) גבי הענקה דאיצטרי'ך למיכתב בעלי חיים וגם גידולי קרקע, וא'ם כ'ן היכי דריש מכולי ריבויי, ומפר'ש[לד] דבי'ת[לה] יתר דריש התם והשת'א אתיא נמי שפיר הך דשמעתין דהכא לא מוכח אלא דגוף שכר לא משתעי אלא ביין אלא בי"ת דבשכר לא מוכח דלא משתעיא בדבילה קעילית (פטרי) [ותרי ל]גופייהו[לו] ותרי אחריני לדרשה אחריתי.

ואכתי תימ'א לר'בי מאי קאמ'ר הת'ם "הוה אמינא דבילה קעילית", הא למה לי לרבויי מבי"ת דבשכר, מכלל ופרט נפק'א דמרבינן [פרי מפרי](פירי מפירי) וגידולי קרקע או שמא אין [ראויה](ראייה) לגמרי לאכילה [והלכך](והילכת') בעיא ריבוי'א, ומ'כל מ'קום מרבינן ליה בכל שכן מיין אגב קנקנו משו'ם דפירא גופא הוא כדקאמ'ר הת'ם, אי נמי על ידי תערובת מים אוכלין

כח כך הקשו תוס' ותוספות הרא"ש כאן ותוס' ותו"י ותוספות הרא"ש ביומא (עו ע"ב), והתירוץ נמצא גם בתוס' עירובין (כז ע"ב). וכן כל המהלך עד סוף הקטע נמצא במקורות אלו.

כט זיהוי משוער למילה מחוקה בכתב יד. ואולי צריך לומר "דקרא דמעשר שני משתעי".

ל בכתב יד יש כאן מילה לא ברורה ויתכן שסומנה למחיקה.

לא כאן המעבר בין החלק הראשון של העמוד השני לחלק השני של העמוד הראשון, כפי הסדר המקורי. חסר כאן בערך כשורה. ניתן להשלים את העניין בלשון תוס' "משמע כ"ש דבילה קעילית ואייתר קרא דבשכר לתמד משהחמיץ ועוד קשה".

לב רבינו מקשה שאין יתור לדרשה ששם, וכן הקשו בעלי התוס' שצוינו לעיל.

לג מילה מחוקה ולא ברורה בכת"י.

לד ר' הנזכר לעיל.

לה האות ב' היתרה בפסוק.

לו היה אפשר להגיה "אלא פרטי גופייהו", ועדיין הלשון קשה ואולי חסר קטע בטעות הדומות. ויותר נראה להגיה "ותרי לגופייהו" כמופיע למעלה, והיינו הפרטים עצמם (לא ה"בית" שלהם) שנים נצרכים לדרשת כלל ופרט וכלל ושנים מיותרים לדרשה אחרת.

אותה, ומ׳כל מ׳קום חשיבא פירא גופא יותר מתמד [שהיא[לז]](שהוא) עיקר. ומ׳כל מ׳קום (ד)בשמעתי׳ן קשי׳א לר׳בי[לח] דפריך ודילמ׳א דבילה [קעילית](קעילה) הא מיין אגב קנקנו נפק׳א כדאמ׳ר התם מאחר דרבינ׳ן יין אגב קנקנו לא צרי׳ך תו לקרא דביל׳ה קעילית גי״מ[לט].

וא׳ם ת׳אמר למה [לי] הכא גזי׳רה שו׳ה דשכר[מ]...

דף כח ע״א

[מא]..... בסוף[מב], ובלבד שלא יהי זכור בשעה שאכלו שאכל כבר האיסור שאם לא כן לא הוי שב מידיעתו שאוכל התנאי במזיד א׳ף ע׳ל פ׳י שיודע שחלה שבועתו ויודע שאכל האיסור.

שתיהן בשוגג פטור. כדאמ׳רן ומשו׳ם שתיהם במזיד נקט לה.

[שתיהן במזיד], אכליה לתנאי וכו׳. ליכ׳א למיחש בהאי דלעיל תני ראשונ׳ה ושנייה ואין מזכיר לשונ׳ן האיסור ותנאי והכא מדכר ליה דלא דייק בהני לישני[מג]. ורשב״ל דאמ׳ר לא שמה התרא׳ה, פטור והתר באכילת האיסור בעינן, ולא באכיל׳ת תנאי, כדפ׳רש ר׳בינו ש׳למה[מד].

תלאן זו בזו בזדון עצמה ובשגג׳ת חברתה. זכור שהוא איסור שנשבע עליה ותלאה בחברת׳ה, ואין זכור שהיא תנאי לחברת׳ה שתלה חברתה בה, פטור, כדמפר׳ש טעמ׳א שבשעת

לז הדבילה ביחס למים, משא״כ בתמד המים עיקר (וכ״ה בתוס׳ ישנים יומא עו ע״ב).

לח קושיית תוד״ה שכר הראשונה.

לט מילה לא ברורה בכת״י, אולי הכוונה "גמגום". ועיין תוס׳ ותוס׳ ישנים ביומא (עו ע״ב).

מ כאן נגמר הדף המצוי בידינו. מסתבר שרבינו בא להקשות כקושיית התוס׳ והתוספות הרא״ש. ז״ל התוס׳ "וא״ת למה לי הכא ג״ש דשכר שכר תיפוק ליה דשתיה בכלל אכילה מדמרבינן התם תמד משהחמיץ ואמר רחמנא ואכלת וי״ל דכיון דמריבוי דביתי׳ן נפקא מ״ל דאכיל ליה ע״י אניגרון דלא בעינן מידי דמשכר אי נמי ואכלת לא קאי אריבויא תדע דלא קאי אקנקן ועור וגיזות". תוספות הרא״ש כתב רק את התירוץ הראשון, ותוס׳ ותוספות הרא״ש בעירובין כתבו רק את התירוץ השני.

מא דברי רבינו קטועים. כפי העולה רבינו פירש את כל הסוגיא, ולפירושו הסכימו התוס׳ (ד״ה אמר רבא, וכן כל ההבאות מהתוס׳ עד סוף הקטע) והתוספות הרא״ש (נראה שתוס׳ רמז לדברי רבינו במה שכתב "וכפי השיטה זו יש לפרש הסוגיא", ועיין תוספות הרא״ש), וחולק על דברי רש״י שפירש שחלות השבועה תלויה במעשה ראשון שאחר השבועה, ומפרש שחלות השבועה תלויה דוקא באכילת התנאי, ולפיכך שניתן להתחייב גם כשאכל את האיסור תחילה אם כשאכל את התנאי אח״כ יהיה מזיד בידיעה שאוכל תנאי לאיסור, ובלבד שלא ידע שכבר אבל את האיסור, שאז אינו שב מדעתו. וחסר לנו דיונו של רבינו בדעת רש״י ודחיית דבריו, המופיע בתוספות הרא״ש ובתוס׳ (להלן כתב זאת רבינו בקיצור "כדפרישית לעיל").

מב הקטע הקודם בדברי רבינו בא כאמור בהערה קודמת לפרש שניתן להתחייב גם כשאכל את התנאי לבסוף, וזו המילה האחרונה של הענין.

מג דברי רבינו הובאו בגליון תוס׳ שהביא לשון המהר״ם (מרוטנבורג) העוסק בסוגיא "אבל לפר״י לא נוכל לומר כן לכך כתב בתוס׳ ר״א (-רבינו אלחנן) דלפר״י לא דק התלמוד להשוות (נ״א לדקדק) הלשון" (לשון המהר״ם הודפסה עם התוספות רא״ש לשבועות מהדורת מוסד הרב קוק, ושם נקטו שהכוונה לתוס׳ שלנו. אבל מקור הקטע בגיליון תוס׳, ושם הוא העתקה של לשון מהר״ם שלא סביר שנכתבה ביחס לתוס׳ שלנו, וכן הקריאה הנכונה ע״פ כתבי היד היא תוספות ר״א. במהדורה הנ״ל לא השתמשו בכתב יד קלגנפורט Pap .Hs. 151).

מד רש״י כח: ד״ה אכליה.

(אכילה)[אכילת] התנאים לא היה אדם בשבוע׳ה, שלא ידע בכל תנאי ותנאי בשעת אכילתן שהיה תנאי.

זו בשגגת עצמה וזדון חברתה. ששגג באכילת האיסור(י׳) ונזכר באכילת התנאי שכל השבועות הללו על השנייה (על השני׳) חייב שהוא כדרך כל התנאי׳ם שאכל תנאי בתחיל׳ה במזיד ואחר כך אכל איסור בשוגג, ועל הראשונ׳ה נמי חייב א׳ף ע׳ל ג׳ב דאכלה האיסור תחילה בשוגג ואחר כך תנאי במזיד ובלבד שלא יהי זכור בשעה שאוכל התנאי במזיד שאכל כבר האסור כדפריש׳ית לעיל[מה], שאם לא כן לא הוי שב מידיעתו. והשת׳א הוי חייב מתרוייהו לזה [הפירוש](פירש׳). ופ׳ירוש ר׳בינו ח׳ננאל מוכרח[מו] לפרש[מז] כמו (שמפרשי׳)[שפירשתי אלא] שקורא [של](על) תנאי ראשונ׳ה ושל איסור שנייה ולא בעי[מח] דגרס(י׳) בראשונה בשוגג ושנייה במזיד חייב ומפרשי ראשונ׳ה של איסור וקרי לה ראשונ׳ה לפי שמזכירה הראשונ׳ה לא (או׳ זו) אוכל זו אם אוכל [זו] סביר׳א להו דאיסור בשוגג ותנאי במזיד חייב ודלא כפ׳ירוש ר׳בינו ש׳למה[מט] דמפרש(י׳) דכי אכיל איסור בתחי{לה ב}שוגג[נ] פטור ולעול׳ם משו׳ם אדם בשבועה דהא דקאמ׳ר ראשונ׳ה היינו איסור בשוגג ושנייה דהיינו תנאי במזיד חייב ושנייה בשוגג דגר׳ס פטור (ד)היינו כ[ד]פיר׳שתי שלא חלה שבועה בשוגג באכילת התנאי אפי׳לו אכלו לבסוף.

ור׳בינו ת׳ם[נא] פי׳רש [דהא] דאמ׳ר [ראשונה] בשוגג פי׳רוש איזו שאכל תחילה קורא ראשונ׳ה, ושנייה שאוכל בסוף במזיד פטור כיון ששגג במעשה קמא שאחר השבוע׳ה לאו אדם בשבועה הוא כדפ׳ירש ר׳בינו ש׳למה[נב] דא׳דם[נג] כמו שאותה שאכל תחילה, אבל [ראשונה] במזיד בין תנאי בין איסור ושנייה בשוגג חייב דחלה שבועה ואפי׳לו אוכל איסור בתחילה במזיד ותנאי בסוף בשוגג חייב שחלה שבוע׳ה דלא כפ׳ירוש ר׳בינו ש׳למה[נד] דפטר לשם כמו (שפר״ש)[שפירש׳תי].

אכליה איסוריה וכו׳. הכא לא מצי השת׳א לאדכורי ראשונה ושנייה כדלעיל שלעיל לא מיירי לא באיסור ולא בתנאי אלא באותה שאוכל תחיל׳ה כדפריש׳ית.

זו בזדון עצמה ושגג׳ת חברת׳ה וכו׳ פטור. על השנייה פטור, שלא חלה שבועה דלא הוי אדם בשבועה [ש]שגג באכילת תנאה, ועל הראשונה נמי פטור, משום דלא שב מידיעתו הוא שהרי

מה כאמור זה שלא כדברי רש״י.

מו כך פירשו התוס׳, אמנם יש מפרשים דברי הר״ח באופן אחר, עיין בית הבחירה לר״מ המאירי.

מז בכת״י מסומנות נקודות על מילה זו.

מח לא הבנתי ב׳ תיבות אלו, אולי צ״ל ״ולא כדלעיל״.

מט רש״י כח. בגרסא שע״פ רבינו (שלא כלפנינו), וכמופיע בשמו בתוס׳.

נ קרוע וחסר בכת״י.

נא פירוש ר״ת נמצא בספר הישר (חידושים סימן תרפו). תוס׳ הביא בקיצור את פירוש ר״ת (וסיים ״ודוחק״), ובתוספות הרא״ש לא הביאו.

נב רש״י כח ע״א ד״ה אמר רבא.

נג כך נראה להשלים (וכמו בהמשך שרבינו מקצר ומשתמש בביטוי ״אדם״ בכוונה להא שצריך ידיעה פרט לאנוס), כלומר שהדיון אם הוא אדם בשבועה- תלוי במעשה ראשון שאחר השבועה (וזוהי שיטת רש״י).

נד רש״י כח ע״א ד״ה ואכל.

אכל האחרונה והיה נזכר שאכל תנאה, מדקאמ׳ר בזדון שהיה זכור בכל מעשה שלה שא׳ף ע׳ל פ׳י שאכל התנאי [בשוגג] ולא הוי אדם באותה שעה וא׳ף ע׳ל ג׳ב ד״שבועות שגגות מותרות״ מותר לאוכלה לכתחיל׳ה כדאמ׳ר בסמו׳ך, הכא מיירי דלא ידע דבעי אדם בשבוע׳ה והיינו בזדון עצמ[ה](ו) דמשמע שהוא מזיד ומרשיע בה, ומיהו זו בזדון עצמה ושגגת חברתה קמא לא הוי מזיד גמור שיעשה עביר׳ה דהא ודאי מותר גמור הוא לאכול האיסור כל זמן שלא אכל תנאי אם לא נפר׳ש שדעתו באותה שעה לאכול התנאי ועל כך[נה] נק׳רא מזיד, אי נמי אגב דנקט הכא בזדון דהוי זדון גמור נקטי בקמא.

זו בשגגת עצמה ובזדון חברתה חייב. על השנייה שהרי אכל תנאי שלה במזיד בתחילה ואיסור בשוגג בסוף, אבל על הראשונ׳ה פטור דלא חלה שבוע׳ה שלא היה אדם בשבוע׳ה, ששגג במעשה ראש׳ון שלה, וא׳ף ע׳ל פ׳י שאכל השנייה נזכר שהיא תנאי לראשונ׳ה כדקאמ׳ר ״ובזדון חברת׳ה״, וגם זכור שאכל הראשונה מדקאמ׳ר ״ובזדון״ שזכור כל מעשה שלה כדפריש׳ית לעיל, דמיירי בלא ידע דפטור דאדם בשבוע׳ה, מ׳כל מ׳קום חייב על השנייה, דהוי שב מידיעתו שפיר, דמימ׳ר אמ׳ר איסור כבר אכליה בהיתר ותו ליכ׳א תנאה, ולהאי פי׳רוש הוי חייב משנייה לחוד כמו לפ׳רוש ר׳בינו ש׳למה[נו], ובנדרים פ׳רק אילו מותרי׳ן (יד ע״ב) אשכחן כי האי גוונ׳א דיפר׳ש שאינו כל כך נזהר באכילת התנאי מאחר שאכל כבר האיסור בהיתר וכי קונם שאני[נז] בשינה היום אם אישן למחר דקאמ׳ר רב יהוד׳ה אל ישן היום שמא ישן למחר, ומודה רב יהוד׳ה באומ׳ר קונם שאני בשינה למחר אם אישן היום דלא [חיישינן](חיילה) שמא יישן למחר מאי טעמ׳א כי לא זהיר בתנאי אבל באיסור מזדהר.

ותימ׳א הוא לזה הפי׳רוש שצרי׳ך לפר׳ש דלא ידע האי גברא ״אדם בשבועה״, ועוד תימ׳א מה שצרי׳ך לפר׳ש דמיקרי ״שב מידיעתו״ כשאכל איסור לפני תנאי א׳ף ע׳ל פ׳י שזכור [כ]שאוכל התנאי שאכל האיסור וגם לא ידע שלא חלה שדעתו בשביל שלא אכל במזיד. ולפ׳רוש ר׳בינו ש׳למה נמי תימ׳א אמאי לא איירי תלמוד׳א בשנייה במזיד וראשונ׳ה בשוגג שמפר׳ש[נח] שפטור. ומה שכת׳ב בקונט׳רס על הראשונ׳ה בשוגג ושנייה במזיד פטור והאי דנקט אכילת התנאי ברישא לאו משו׳ם דאי עבד איפכ׳א לא חיילא [נט]דודאי חיילא ומתחייב למפרע[ס], הסופרים טעו וכך ראוי להיות לאו משום דאי עבד איפכא חיילא דודאי לא חיילא] שכמו שזאת אינה חלה דפטור אף אותה אינה חלה וכן כת׳וב בספרי׳ם אחרי׳ם מרש{״י. ומ}ה[סא] שכת׳ב בקונטר׳ס קודם

נה כאן המעבר בין עמודי הדף בכת״י.

נו רש״י כח ע״ב ד״ה חייב.

נז לפנינו בנדרים שם ״עיני״ (וכ״ה בדפו״ר וקטע גניזה) אך כגרסת רבינו ״שאני״ כ״ה בכתה״י שם.

נח רש״י כח ע״א ד״ה ואכל.

נט מדברי רבינו ניכר שחסר כאן. השלמתי תחילה ע״פ לשון רש״י, ואח״כ ע״פ לשון תוס׳, שהביא כן בשם רבינו (וזה לשונו ״ושוב מצאתי בתוס׳ רבינו אלחנן שכתב שהסופרים טעו וכך ראוי להיות לאו משום דאי עבד איפכא חיילא דודאי לא חיילא ופטור אף אותה אינה חלה וכן כתוב בפירושים אחרים מרש״י״). ובאופן שתיקנתי נראה שהחסרון נגרם בטעות הדומות. מסתבר שההשלמה חלקית ורבינו ביאר יותר למה גרסת רש״י שלפנינו אינה מתישבת עם שאר דבריו (עיין תוס׳ לפני שהביא דברי רבינו).

ס ע״כ השלמתי ע״פ לשון רש״י (ד״ה ואכל) ומכן ע״פ תוס׳.

סא הכת״י קרוע, מושלם מהשוואה למובא מרבינו בתוס׳ ובהערה הבאה.

לכן "ואם באותה שעה של מעשה ראשון[סב] זכור את שבועתו קרינא ביה אדם בשבוע'ה וחלה עליו שבוע'ה להתחייב קרבן על השוגג בין שאכל תנאי ראשון ובין שאכל האיסור ראשון ובלבד שתהא שגגה באכילת האיסור", לא יכולתי להבין[סג], שהרי הוא מפרש שאכל האיסור ראשון לא יתחייב לעולם בין שוגג בין מזיד אף על פי שאוכל[סד] אחר כך התנאי בשוגג, שכן פי'רש בהדיא אחר כך, ואף כאן פירש "ובלבד שתהא שגגה באכילת האיסור". (וכך ראוי לפרש)[לכך נראה לפרש][סה] "וחלה עליו שבועה" - להתחייב קרבן על השוגג כשאכל התנאי ראשון במזיד ושגג אחר כך באכילת האיסור.

כשם שנדרי(ו) **שגגות מותרין כך שבועות שגגות מותרין.** כגון ראשונה בשוגג ושנייה במזיד דפטור שלא חלה שבועה ופטור ומותר הוא (ד) שהרי לכתחיל'ה הוה ליה למיכלה שנייה במזיד.

כשם שנדרי'ם וכו'.[סו] תימ'א לר'בי אמאי תלי כתיבא בדלא כתיבא דשבועות כתיבא האדם בשבועה פרט לאנוס נדרים לא כתיבי, ומיהו יש לדחות דהך משנה דנדרים (כה ע"ב) והא דשבועו'ת לאו משנה היא. ועוד תימ'א לר'בי דלקמ'ן קאמ'ר פ'רק שבועת העדות (לא ע"ב) "לימ'א תניינא לדרב כהנא ורב אסי" דהאדם בשבוע'ה פרט [לאנוס](לאדם), פי'רוש דלהכי אין חייבי'ם על שגגתה גרידתא הכי נמי גבי ביטוי פטור ומהאי טעמ'א[סז] דחי לה, אמאי לא אמרי'נן דתנינא מהך דתנן נדרי שגגות מותרי'ם ולא מפקינ'ן להו אלא משבוע'ות, ועוד תימ'א לי כיון דקרא בעי מנלן למילף[סח]...

סב ראשון - ע"פ הלשון בהעתקת לשון רבינו אלחנן כת"י אוקספורד שבהערה הבאה. בכת"י פריס "ראשונ"'. ותיקננו כך בכל "ראשון" שהוזכר בקטע זה.

סג התוס' הביא את דברי רבינו בהמשך לזה שהביא את הקטע הקודם בשמו (כנ"ל הערה נט), וכתב "ועל מה שפירש בקונטרס בין שאכל איסור ראשון כתב שלא היה יכול להבין".

והנה בכת"י אוקספורד של תוס' מסכת שבועות, לאחר המילים המצוטטות, הביא לשון תוס' רבינו, וזה לשונו "תו' (-תוספת) וזהו לשונו: "מה שכת'ב בקו'נטרס קודם לכן ואם באותה שעה של מעשה ראשון זכור את שבועתו קרינ'ן ביה האדם בשבועה וחלה עליו שבועה להתחייב קרבן על השוגג בין שאכל התנאי ראשון בין שאכל האיסור ראשון ובלבד שתהי' שגגה באכילת האיסור, לא יכולתי להבין, שהרי הוא מפרש דאכל איסור ראשון לא יתחייב לעולם בין שוגג בין מזיד אע"פ שאכל אחר כך התנאי בשוגג, שכן פי'רש בהדיא אחר כן, ואף כאן פי'רש ובלבד שתהא שגגה באכילת האיסור. לכך נר'אה לפר'ש וחלה עליו שבועה להתחייב קרבן על השוגג כשאכל התנאי ראשון במזיד ושגג אחר כך באכילת האיסור. **ע"כ לשון רבי' אלחנן** עכת"ג (-עד כאן תוספת גיליון)".

יש לציין שבגיליון תוס' הביא לשון "מורי הר"ר מאיר" הוא המהר"ם מרוטנבורג (קטע זה נדפס עם תוספות הרא"ש מוה"ק), שפירש והגיה אחרת בדעת רש"י, ובתוספות הרא"ש כתב על פיו.

סד שאוכל - כך בהעתקת לשון רבינו אלחנן בכת"י אוקספורד שבהערה הקודמת, ונכון. בכת"י "שאותה".

סה כך צריך לומר, כי אין דרך בעלי התוספות להשתמש בביטוי "ראוי לפרש", וכ"ה בהעתקת לשון רבינו בגליון התוספות הנזכר.

סו הקטע מקביל לתוס' ולתוספות הרא"ש (ד"ה כשם), ושם נוסף על דברי רבינו שחסרים בסופם.

סז נראה כוונת רבינו שאותו דקדוק מהמשנה נדחה שם.

סח כנראה הכוונה לקושיא שבתוס' ובתוספות הרא"ש, כיצד ילפינן נדרים משבועות, ראה מה שתירצו שם (וע"ע תוספות הרא"ש נדרים כה ע"ב).

קריאת קודש מרבני ראש העין למען קדושת השבת וחיזוק משמר היהדות

לפנינו כרוז שהופץ **בראש העין** בשנת **תשי"ג**, בגיליון בן ארבעה עמודים, מאוסף כתבי היד שעל ידי "נוסח תימן". העמוד הראשון כולל את ההזמנה לכינוס שכותרתו "למען קדושת השבת", והתעתד להתקיים בבית הכנסת של הגאון רבי משולם אריה זצ"ל – מלפנים מרבני אלאגברי וד'מאר, ולאחר העלייה מרבני העיר ראש העין, עד פטירתו בח' בשבט תשל"ג.[סט]

בדפים הבאים הובאה קריאתו הנרגשת של רבי אברהם בן ישעיהו – מזקני הקהילה בעיר. בדבריו תיאר את מצבם הטוב של היהודים בתימן, הן מבחינה גשמית והן מבחינה רוחנית, לצד כיסופיהם לארץ ישראל, ומשם עבר להתריע בשער על מצב הרוחניות הירוד לאחר העלייה, וקרא בחיל להתעורר ולעמוד על משמר כבוד התורה וחומת היהדות בכל התחומים, ביניהם שמירת השבת, לימוד התורה, הצניעות, שמירת המנהגים והחינוך הטהור.

לקריאת קודש זו הצטרף בדברי חיזוק ותפילה הגאון רבי אברהם מעוצ'ה זצ"ל, מרבני כ'מר וראש העין (נפטר בכ"ו בטבת תש"ל), ולאחר מכן הובא סיום הכרוז בו נקראו כלל החכמים להשתתף בכינוס ולפעול עבור תיקון המצב.

הדברים נערכו ונמסרו על ידי מכון **"צפוני קדם"**, ותודתנו נתונה להם.

אחינו בני ישראל הנאמנים לדבר ד' ולתורתו, התאחדו!

ועד היוזם להרחבת פעולות למען קדושת השבת בישראל

הזמנה

"למען קדושת השבת"

לכנס הראשון של חכמי זקני ישראל להרחבת פעולות למען "קדושת השבת" בישראל במחנה "ראש העין" בבית הכנסת מורי אריה משולם מחנה א', שתתקיים בעזרת ה' יתברך ביום שלישי ט"ז אדר תשי"ג פרשת כי תשא בשעה שלש אחרי הצהרים.

סט לזכרו ראה במאמר בנו הרב זכריה אריה רב מושב ירחיב, בביטאון אפיקים מח עמ' 26.

כנס השני יתקיים אם ירצה ה' אחרי חודש, ביום רביעי א' דחול המועד פסח א' לעומר.

למעלת כבוד אחינו יודי[ע] תימן יע"א.

אחים נכבדים! ידיע להוי לכון מה היה מצבינו בתימן, היום אלפים שנה ויותר. אנחנו ואבותינו ואבות אבותינו שמרו על התורה והמצוה והחֻקים, ומסרו עצמן על קדושת שמו יתברך אנשים ונשים. והיה ה' עמנו לא עזבנו ביד אומה ולשון, ויט עלינו חסד, ושכינה שרויה בתוכנו ותפלותינו נשמעת בכל קראינו אליו. והיה לנו בתי דינין ובתי כנסיות ורבנים ומורים ומלמדי תינוקות בכל עיר ועיר, ככל משפטי התורה. ורצה ה' במעשינו, וישבנו בטח בגלות בשדות וכרמים ובתים מלאים כל טוב והון רב ובנים ובנות ולא חסר דבר. ועם כל זה היינו מקוים לעלות ארצינו, לקיים המצות הנהוגים בה ולענג נפשנו ורוחינו ושכלינו בקדושת הארץ. לעשות נחת רוח ליוצרינו, ללמוד וללמד לשמור ולעשות וליראה את שמו יתברך אנחנו ובנינו ונשותינו, ולראות בנין מקדשינו, וכהן גדול יקריב בעדינו, כדי שנזכה לטוב הצפון לצדיקים לעולם הבא. ובימים האלו הועבר קול ומכתבים ששב ה' את שבותינו, ועזבנו את ארמונותינו ואת שדותינו וממונינו ורכושינו, וכמה יסורים בדרכים סבלנו.

ויהי כבואנו אל ארץ אבותינו, וננצל את עדיינו ועטרת תפארתנו היקר ממנו, וילדינו ונשינו יוצאים מדחי אל דחי. פושטים צורה קדושה, ולובשים צורה מוזרה. לא שומרים תורה ולא מצוה, ולא תפלה ולא מוסר, ולא דרך ארץ ולא יראת שמים. קופצים כי חכמים מהוכיח, ופיהם בניב עולה יזריח. מלעיבים בחכמים ומתעתעים בדברי הנביאים, ומחליפים תורת אלהים חיים לסיפורים ומשחקים. ומגדלים בלורית כנזרים, ופורקים מעליהם עול תורה קלים וחמורים. והולכים יחד אנשים ונשים ברחובות בראש מגולה וזרועות גלויים, ושחוק וקלות ראש בבנים סוררים. מחשבים לעצמם כי ה' עזב את הארץ ונתנה לכופרים, ואין איש שם על לב להסיר מכשול ממנו ומאחרים.

אליכם אישים אקרא, ומקירות לבי אתעוררה

רבותי, הדור הולך ומתמעט. בית ראשון לא נחרב אלא על ביטול תורה,[עא] שנאמר[עב] ויאמר ה' על עזבם את תורתי. בתחלה נשתכחה תורה, עלה עזרה ויסדה. חזרה ונשתכחה, עלה הלל מבבל ויסדה. חזרה ונשתכחה, עלה רבי חייא ובניו ויסדה.[עג] ובימינו אלה תוסיף, חזרה ונשתכחה מתימן. מי יקום מזרעינו ליסד אותה, מי יהיה תמורת הראשונים. איפה הם רבני תימן, איפה הם חכמיהם,

---

ע יהודי. רבים כתבו כך כדי שלא לכתוב ברציפות את רוב אותיות שמו יתברך.
עא עיין ירושלמי חגיגה פרק א הלכה ז.
עב ירמיה ט, יב.
עג סוכה דף כ ע"א.

אם אין אני לי מי לי, איש על דגלו באותות כתיב,[עד] שימו לב.

רבותי, חכמי תימן ורבניהם. התעוררו התעוררו, אל תתמהמהו, כי יש תקוה לאחריתנו, אל תתיאשו. זכרו איך הייתם ממחים על כבוד התורה, איך הייתם שולחים על איזה עברה קלה הזמנות ועונשין עד שתגדרו הפרצה, והייתם מצליחים בארץ נברים, ועתה אתם מחשים. מצוה עליכם לקום בפרץ, תחלה לאסוף ולארגן הכל על תלמוד תורה.

הזמנה "למען קדושת השבת"

לכנס הראשון של חכמי זקני ישראל להרחבת פעולות למען "קדושת השבת" בישראל במחנה "ראש העין", בבית הכנסת מורי אריה משולם מחנה א', שתתקיים בעזרת ה' יתברך ביום שלישי ט"ז אדר תשי"ג פרשת כי תשא בשעה שלש אחר הצהריים. כנס השני תתקיים אם ירצה ה' אחרי חודש, ביום רביעי א' דחול המועד פסח א' לעומר.

למדו את בניכם תורה. הכל חייבים בתלמוד תורה, עני ועשיר וחלש וזקן עד יום מותו.[עה] שמרו על מנהג לימוד תורה ונעימה שבתימן. תנ"ך יהיה שגור בפיהם, תורה שבעל פה, מוסר ודרך ארץ ויראת שמים לאנשים ונשים, מצות כבוד אב ואם, כבוד אשה לבעלה, תפלה בעתה. כשישראל עושין רצונו של מקום, מלאכתן נעשית על ידי אחרים.[עו] נלך בחקות ה' ולא נלך הפך רצונו. נשמור מחלול שבת, גדריה וסייגיה. טהרת המשפחה. דבקות ה' וידיעתו תמיד. להושיב מלמדי תינוקות תורה שבכתב ובעל פה בכל עיר ועיר, ואין לבטל אותם. אל תתרפו. אל תאמר לכשאפנה אשנה. אל תסמכו על בתי ספר ממשלתי. תבחרו מלמדי יריאי שמים. מלאך ה' צבאות הוא, תורה יבקשו מפיהו.[עז]

רבותי וגאוני יודי תימן, זכרו איך היה המלבוש והצניעות בתימן, שעליה אמר התנא[עח] צניעות מביאה לידי קדושה, וכתוב[עט] והצנע לכת עם אלהיך. והיה הדבר בארץ ישראל להיפך. כתב הרמב"ם[פ] לא יהלכו בנות ישראל פרועי ראש, אחת פנויה ואחת אשת איש, ואמרו חז"ל[פא] טפח באשה ערוה. ומנהגינו משתלשל ובא כהרמב"ם לתת רדיד על האשה ולא סגי במטפחת, ולא יראה אפילו מקצת החזה ולא בזרועות מגולות. ומלכנו מבהמות ארץ,[פב] אפילו הבנים היו צנועים

עד במדבר ב, ב.

עה רמב"ם פרק א מהלכות תלמוד תורה הלכה ח.

עו ברכות דף לה ע"ב.

עז מועד קטן דף יז ע"ב: מאי דכתיב (מלאכי ב, ז) כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא, אם דומה הרב למלאך ה' יבקשו תורה מפיו ואם לאו אל יבקשו תורה מפיו.

עח עיין סוטה פרק ט משנה טו, פרישות מביאה לידי קדושה. ובמדרש ויקרא רבה פרשה כד אות ו, שכל מקום שאתה מוצא בו גדר ערוה, אתה מוצא קדושה.

עט מיכה ו, ח.

פ פרק כא מהלכות איסורי ביאה הלכה יז.

פא ברכות דף כד ע"א.

פב ראה איוב לה, יא.

במלבושיהם, ואפילו קטנה חייב אביה ואמה להלבישה בגדי צניעות כתקנת עזרא.[פג] ואין לאשה להתעצל מלכסות עצמה ושיהא מכוסה כל בשרה, שאם לא כן עון גדול יחשב לה, ושלא תהא יצאנית.

באנו לארץ הקדושה ונהפוך הוא, נעשה המלבוש הצנוע מלבוש פרוע. בנות ישראל הולכים בגילוי ראש ובגדים קצרים, והולכות יחד אנשים ונשים ברחובות ובשוקים בשחוק וקלות ראש, ונותנים כח לסטרא אחרא לשלוט חס ושלום. ומעבירין הקדושה מהארץ ואין מי ישים למחות על כך. ומוכרחים אנחנו לפקח עין על כך, לקיים שמע.

שמע בני מוסר אביך

אמרו בירושלמי[פד] אל תשנו מנהג אבותיכם. בגמרא ענין בני ביישן[פה] נאמר כבר קבלו עליהם מנהג אבותיהם. ובגמ' ביצה[פו] שלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם, ובפסקי הרא"ש[פז] שיעשו כמנהג אבותיהם נוחי נפש. וכתב הרמב"ם,[פח] אין כופין אנשי מדינה לנהוג כמנהג מדינה זו, ואין אומרים לבית דין לגזור גזרה שגזר בית דין אחר כגזרתו. וכל הפוסקים אומרים כל מקום ומקום לפי מנהגו. ואפילו בנגונים אל ישנה מנהג אבותיו, וכל המשנה ידו על התחתונה ועובר בהשגת גבול, ואפילו במלבושיו, ולא נגאלו אבותינו אלא שלא שנו לשונם ומלבושיהן. ראוי להתעורר ולילך במלבושינו הצנוע כמו שהיו אבותינו, ובדבורינו הזה אל נשנה אלא לצורך גדול, לדבר לעלגים במקום שאין מכירין לשוננו. ובזה יתן כבוד להוריו להלוך בדרכיהם.

בתי ספר ממשלתי

ראיתי בית הספר הזה והנה הוא חנוך ללא תרבות, ללא יראת שמים, ללא תורה ומצוה ומוסר. חנוך של שחוק וקלות ראש ולעג וקלס, ולשחק בכדור בצורה חצופה ומכוערת וגרועה מצורת הגוים. ראוי לשים לב ללכת לראות בעצמו מה כדי יצא מבית ספר הזה, ולמסור ילדיו לאנשים יראי שמים, ואל יתמהמה.

האיש המזרז לכבוד השבת

אברהם בן ישעיהו

פג בבא קמא דף פב ע"א.
פד עירובין פרק ג הלכה ט.
פה דף נ ע"ב.
פו דף ד ע"ב.
פז שם פרק א סימן ד.
פח בהקדמתו למשנה תורה.

הזקן הזה הוא זוכה ומזכה את הרבים בפיו ובלבבו במסירות נפש על כבוד השבת, ומארגן אנשים בבתי כנסיות ובאסיפות ובהרצאות, תהי משכורתו שלימה. כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו. אבקש כל מי שיש בידו יכולת לעזור לו, בין בגופו בין בממונו.

ובכן רבותי, השתדלו לתת לב על כל הנזכר. אין אני כמזהיר אלא כמזכיר, כי מרב שיחי וכעסי דברתי. אני רואה שאנחנו מושפלים ומוכנעים ביד כל רודה בנו, בסבת עונינו שרבו למעלה ראש ובכל יום מוסיפין והולכין. חז"ל [אומרים][פט] כל מי שלא נבנה המקדש בימיו כאלו נחרב בימיו. דפקו שערים זה בזה, עולם הפוך ראיתי, יציבא בארעא. דורש אין להם, נעים ונדים מדחי אל דחי מכרך אל כרך הבאה עד נזיפה, מה חרי האף הגדול הזה. אבל יש לנו לסבול ולבקש מה' שיתן לנו כח לסבלן לטובתינו, ונחלה פני ה' שיחדש ימינו כקדם, וכימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, ויערה עלינו רוח ממרום לטהר ולקדש נפשות ישראל וישפוך רוחו על כל בשר, אמן כן יהי רצון.

מקוה לחסדי ה' ותשועתו

אברהם ברבי אברהם מעוצה

בראות ובהתחשב עם מצב של המציאות האיום והנורא אשר התפשט על כל שטחי חיינו, אסור לנו להיות יותר שאננים כאשר היינו עד עכשיו לכל סבל וענויים אשר עבר ועובר על גופנו ועל נפשותנו.

אנו זקני ישראל לא נתן יותר תקותנו באנשים שעובדים כראשי צבור אשר אזניהם אטומות לכל "צעקה וזעקת הדל", ועיניהם הכהו ואינם רואים את כל ענויים של אחינו בני ישראל, איך הם נופלים תחת עול השעבוד מתחת אחיהם שמכרו נפשותיהם לסטרא אחרא בעד נזיד עדשין.

ואנו קוראים לחכמי זקני ישראל באשר הם, למטרה: לטכס ולעוץ עצה לתקן המעוות, ולהראות את נכונותנו במסירת נפשנו למען כבוד ה'.

הערה: אנו אומרים לכל אחד ואחד שלא עת המדרש אלא המעשה. לפיכך על כל אחד ואחד לדחות לשעה אחרת את למוד הרגיל היום יומי, ולהתעזר עם חברו לקום וללכת ולהיות בדיוק באספה שהיא לשם שמים.

פט ירושלמי יומא פרק א משנה א.

הרב אברהם דוד ברנד
ירושלים

פנינים מתורתו של הגאון הגדול ר' יוסף שלמה ליסיצין זצ"ל

ביום כ"ז בטבת תשפ"ו, נסתלק לישיבה של מעלה הגאון המופלא ר' יוסף שלמה ליסיצין זצ"ל – מראשי ישיבת בית מדרש עליון וראש כולל מורשה ודעת.

במשך יותר משנה, זכיתי לדון עם הרב זצ"ל במשא ומתן של תורה באמצעות הגליונות הנודעים לתהילה "אהלי זרעים". וזכיתי לקבל ממנו תשובות והערות רבות בעניינים רבים הנוגעים לסדר זרעים (בעיקר מסכת מעשרות ומסכת חלה), וגם בעניינים אחרים. ומתשובות אלו ניכרה בקיאותו המופלאה וחריפותו הנדירה אשר הייתה לשם דבר בהיכלי התורה.

ולעת אשר כזאת, אמרתי ללקט ולקבץ את כל התשובות אשר זכיתי לקבל ממנו לבית אחד, ולפרסמן כאן לזיכוי הרבים. וזאת למודעי כי הדברים הועתקו כאן מילה במילה מתוך גליונות אהלי זרעים. הקטעים המודגשים הם מדברי הרב זצ"ל בעוד הקטעים שלפניהם הם דברי שלי. בסוף כל קטע ציינתי בסוגריים את הגליון והעמוד שבו פורסמו הדברים.

ויהי רצון שיהיו הדברים לתועלת ולעילוי נשמתו הטהורה של הרב זצ"ל.

בעניין שמן אשת עובדיה

הגאון הגדול ר' יוסף שלמה ליסיצין שליט"א כ' לדון בעניין שמן אשת עובדיה, דידועים דברי הרד"ק דהייתה פטורה ממעשר מכיוון דנתרבה בנס. ומכבר אמרתי להוסיף בזה, דבלא"ה נראה דהייתה פטורה, דהלא דבר הנוצר בנס הרי הוא כהפקר, ובוודאי אין שייך לומר דמן השמים הקנוהו לפלוני. וא"כ הרי זכתה אשת עובדיה בשמן מן ההפקר ופטורה ממעשר. ושוב מצאתי שהראה פנים לזה בשו"ת בית יצחק (יו"ד סי' פד).

תשובה: **יש"כ מעכ"ת נ"י דשמן נם הוא הפקר בין מבואר בתום' בתענית, ויל"ד דהפקר אינו פוטר קודם מירוח, וי"ל דמ"מ יצירתו בהפקר ג"כ יש לפטור יש"כ על כ"ד היקרים בברכת כתיבה וחתימה טובה** (גליון 158, עמ' כו).

בהא דאור קובע

הגאון הגדול ר' יוסף שלמה ליסיצין שליט"א הק' לדעת הרמב"ם דהאור קובע, א"כ אמאי אמרו דעל הצונן פטור משום דמחזיר את המותר, והא ל"ב להכי דבלא"ה פטור משום דליכא אור הקובע. ובאמת מדברי התוס' אנשי שם במתני' נראה דלהרמב"ם היתה גירסה אחרת בהא, עי"ש. אלא דראיתי בביה"ל (ה, טז) שכ' לבאר, דהא דהוצרכו לטעם דחזרה היינו למזיגה של

הרבה יין, דסד"א דבכה"ג יהיה קביעות, ולזה קמ"ל דבצונן לעולם אין המזיגה קובעת.

תשובה: **יש"כ על מה שהביא מד' התום' אנ"ש והדר"א, והוא ישוב לד' הרמב"ם** (גליון 163, עמ' ד).

אי כוסבר מתעשרת ירק

הגאון הגדול ר' יוסף שלמה ליסיצין שליט"א הקשה ע"ד הרע"ב שכ' דפליג ר"א בכוסבר שאינה מתעשרת זירין, וברישא משמע דאף ירק אינה מתעשרת, ולא מצינו דפליג ר"א אהא. ובאמת יעו' ברדב"ז (פ"ב מהל' תרומות ה"ה) שכ' כעי"ז. ושמעתי לפרש, דדייקו כן מהא דנטר ר"א ולא אמר לפלוג את"ק ברישא דכוסבר, אלא רק בשבת, והיינו משום דרצה לחדש דבשבת אף הזירין מתעשרין.

תשובה: **לא ברירא לי אם כוונת מעכ"ת דבאמת ר"א פליג בכוסבר ונטר לחלוק בשבת דמתעשרת זירין, דתיקשי היא גופא מנלן דפליג ר"א בכוסבר, ומה דנטר לשבת משום דפליג רק בשבת, ויש"כ על ששם עיונו בדברינו** (גליון 164, עמ' כז).

שהכל בערלה

הגאון הגדול ר' יוסף שלמה ליסיצין שליט"א, הק' לשי' הש"ך דמצינו שהכל בתרומה, מד' הרשב"א שהוכיח מהא דפלפלין חייבין בתרומה דברכתו בפה"א. והנה, ז"ל הרשב"א הנ"ל: "וקרוב היה שלא יברכו עליהן אלא שהכל כקורא, אלא לפי שנאכלין המעט מהם ברטיבותן ואדעתא דהכי נמי נטעי קצת, מברכין עליהם בפה"א מיהא, והואיל וחייבן הכתוב בערלה כדאיתא התם שרבה אותן הכתוב מדכתוב ונטעתם כל עץ מאכל" עכ"ל. ועיין ביד אפרים (סו"ס רב) שגרס בלשון הרשב"א "מיהא תימא". והנה, כך או כך, הרצאת הדברים בדעת הרשב"א כך היא, דס"ל מרישא דיברכו על הפלפלין שהכל, אמנם מברכים עליהם בפה"א לפי שנאכלין מעט ברטיבותן. ושוב מק' הרשב"א דלכאו' יברכו בפה"ע מכיוון שחייבה אותם התורה בערלה. ונראה ברור דאין הרשב"א מביא הדברים בדרך הוכחה לומר דיברכו עליהם בפה"ע מכיוון דחייבים בערלה, אלא דזו סיבה לומר דיברכו בפה"ע מכיוון דחייבים בערלה. אך אין זו סיבה מכרחת, ובאמת אפשר כדעת הש"ך דאיכא ברכת שהכל בערלה. וכך או כך, הש"ך לא מיירי לעניין שהכל אלא לעניין בפה"א, וע"ז כ' דמכיוון שקרא לו הכתוב עץ יש לברך בפה"ע. והראוני דהכי איתא בהדיא בריטב"א בעירובין (כח, ב), וז"ל: "ויש שכתבו שם דרטיבתא בפה"א, דלא חשיבי פרי העץ, אלא דחשבה תורה בהם לחייבם בערלה מדכתיב כל עץ מאכל ללמדך שהפלפלין חייבין בערלה". הרי בהדיא דהא דחשבה התורה דבר מה כעץ לעניין ערלה אינו מכריח לגבי ברכתו.

תשובה: **יש"כ ע"ד היקרים כדרכו, ומש"כ מד' הריטב"א הוא על בפה"א וזה ברור שיש דבר שחייב בערלה וברכתו בפה"א, וקפרס יוכיח, והנידון הי' על ברכת שהכל בדבר שחייבים בערלה, ומ"מ שפיר י"ל כמש"כ מעכ"ת בביאו"ד הרשב"א** (גליון 165, עמ' ל).

פיקוח נפש בנר חנוכה

הגאון הגדול ר׳ יוסף שלמה ליסיצין שליט״א העלה קושיא נפלאה, אי אדם אשר גוי אונס אותו בשעת השמד שלא להדליק נ״ח, ומחויב להדליק משום דבשעת השמד יהרג אפ׳ ערקתא דמסאני, יכול להדליק בשבת עצמה משום פיקו״נ. ולדידי יש לדון בה מכמה אנפי. חדא, דכלפי לייא י״ל דמי גרע זמן הדלקת נרות מערקתא דמסאני. ולו יהי דכך הוא מנהג ישראל להדליק בזמן מסוים ואותו גוי רוצה לבטל זמן זה ולדחותו, מי גרע מערקתא דמסאני, ולכאורה עליו למס״נ אף ע״ז. וה״נ הכא י״ל דאין מועיל דבר בכך שמדליק בשבת שהיא אחר זמן ההדלקה ואכתי עובר על ערקתא דמסאני. וביותר יל״ד לפי הא דמבו׳ ברש״י בסנהדרין (עד, א ד״ה ואפילו) דהטעם דמחויב למס״נ על ערקתא דמסאני; ״שלא ירגילו העכו״ם להמריך את הלבבות לכך״. וא״כ מוכח דבעצם מה שסבור העכו״ם שעלתה בידו גזירתו והישראל אינו מוס״נ על המצווה, עובר על ערקתא דמסאני. דעי״ז יתרגל להמריך הלבבות. וה״נ הכא כאשר סבור העכו״ם שעלתה בידו ואין הישראל מדליק נ״ח, יתרגל להמריך הלבבות. אלא דיש לדחות כל הנך לאידך גיסא לפימש״כ הרמב״ן והר״ן במעשה דאלישע בעל כנפים (שבת מט, א) דלא נאמר דין ערקתא דמסאני אלא במל״ת אך לא במ״ע. ובוודאי נ״ח אף דהוא דרבנן הוי כעין מ״ע. עוד י״ל כמו שהעיר הגאון הגדול שליט״א בעצמו בסו״ד, דלכאו׳ כלל לא נתקן להדליק נ״ח בשבת ואין זה זמנו ואין מקיים בכך מצווה. ורמז בזה לדברי החת״ס בתשובה (ח״ו סי׳ ז) דהדלקת נ״ח תיקנוה לכתחילה בער״ש. ולכאו׳ יש להוכיח כן ממה דכ׳ הפוסקים (עשו״ע סי׳ רסא) דאי לא הדליק נר שבת מבעו״י ידליק בבה״ש ע״י נכרי, ולא מצינו כלל שהזכירו כן גבי נ״ח ולכאו׳ מ״ש. אע״כ דאי״ז זמנו כלל ול״ש להדליק אז נ״ח. ועוד יש להאריך בזה טובא.

תשובה: יש״כ למעכ״ת ע״ד הנפלאים כדרכו בקודש א. מש״כ דהמנהג להדליק בע״ש, צ״ע אם חשיב מנהג ישראל די״ל דהוא משום איסורא דשבת, ועוד דשיטת הרמב״ם כמש״כ הב״י דערקתא דמסאני הוא דוקא כשיש איסור. ב. מש״כ דעל עשה לא אמרינן יהרג ואל יעבור גם אני הייתי בר מזלי׳ בזה, ונשמטו הדברים. ג. מש״כ בראי׳ נפלאה ממה שלא כ׳ הפוסקים להדליק ע״י נכרי, צ״ע לדרכו מה הטעם לחלק בין נר שבת לנ״ח בזה, וכ״כ פמ״ג סי׳ תרע״ט בדין אשה שקיבלה שבת, ויש לחלק, ועמש״כ בתשובה להרה״ג ר״י קורלנסקי (גליון 168, עמ׳ כט).

בגדר כיבוש יחיד

במה שדן הגאון הגדול ר׳ יוסף שלמה ליסיצין שליט״א מ״ט חשיבא סוריא ככיבוש יחיד לאיזה טעם שיהיה, והא כל הטעמים אינם שייכים אלא במעשה דוד שהיה שלא כדין אך לאחמ״כ סו״ס היא חלק מארץ ישראל. ובאמת שמעתי בזה ממו״ר רה״י הגאון ר׳ יגאל רוזן שליט״א, דהנה בספרי סו״פ עקב איתא: ״כל מקום שתכבשו חוץ ממקומות האלו הרי הוא שלכם״. ומבואר מכאן דכדי להרחיב גבולות א״י ולצרף אליה ארצות חדשות בעינן שיהיה שם ״כיבוש״. וא״כ כיוון שדוד עשה הכיבוש שלא כדין, הרי אין כאן כיבוש, והארצות שכבש אינן חלק מא״י אלא קנין ממון שלו.

תשובה: **יש"כ למעכ"ת על מה שהביא מהגה"ג ר"י רוזן שליט"א בביאור הענין והוא כעין מה שהובא מהמק"ד דבעינן מעשה הכיבוש** (גליון 170, עמ' לא).

אשת איש בבן נח לאחר מיתה

ראיתי הפנינים היקרים מפז שהביא הגאון הגדול ר' יוסף שלמה ליסיצין שליט"א, מבנו הרה"ג ר' חיים נח זצ"ל. ובתוה"ד הביא הקושיא על הפני יהושע שכ' דבן נח אסור באשת איש אף לאחר מיתה, מהא דאיתא בסנהדרין דאיסור אשת אביו דב"נ טפי מאיסורא דאשת איש בעלמא משום דאף לאחר מיתה אסור. הרי מבואר בהדיא דשאר אשת איש בעלמא לב"נ לאחר מיתה שרי. ובאמת כבר הק' כן האחרונים ע"ד הפנ"י, עיין בכלי חמדה (פר' וארא אות ב) ובמנח"ח (לה, ב).

ובשו"ת מהרש"ם (ח"ז סי' קמד) האריך לבאר דברי הפנ"י באופן נפלא. דהנה מבואר דאיכא סברא דהוא אוסרה והוא מתירה לעניין אשת איש, דכל איסורה הוא מחמת דהיא קשורה בו וא"כ לאחר מיתתו אין מקום לאסור. וע"ז מק' הגמ' דהרי עריות שנאסרו מחיים אינן ניתרות לאחר מיתה, וכגון אשת אביו. ולפי"ז מבוארים נמי דברי הגמ' בסנהדרין דמק' אמאי הוצרכה התורה לאסור אשת אביו לב"נ והרי"ז בכלל איסור אשת חברו, ותי' דהיינו לאחר מיתה, דאי לאו דהייתה התורה אוסרת אשת אב לאחר מיתה הינו מתירים אלמנת אביו מכח האי סברא דהוא אוסרה והוא מתירה. אך באמת אין אנו אומרים סברא זו משום אשת אב. ובישראל ילפי' דאלמנה מותרת מגירושין, אך בב"נ ליכא לילפותא זו, וע"כ אלמנה אסורה לב"נ.

ובאופ"א שמעתי לבאר דברי הפנ"י, דהנה איכא למימר דהא גופא קמ"ל ממסקנת הסוגיא בסנהדרין, דברישא הו"א דקרא אתי לאסור אשת אב לאחר מיתה וא"כ אשת איש בעלמא שרי לאחר מיתה, אך למסקנה דלא איירי קרא בהא, א"כ אין לנו קרא להתיר אשת איש לאחר מיתה לב"נ.

תשובה: **יש"כ למעכ"ת ע"ד הנפלאים, ויש לציין לתוס' בקידושין יג: ד"ה אלא ובמהרש"א שם דמבואר יסוד הדברים, ומקשים עוד ע"ד הפנ"י מהא דכתיב והרגוני על דבר אשתי, ועי' שו"מ תליתאה ח"ב סו"ס ל"ו, ובראשונים מבואר דלא כפנ"י, ערמב"ן יבמות צז: וראשונים עה"ת פ' לך לך עה"פ והרגו אותי ואותך יחיו** (גליון 171, עמ' כט)[צ].

בגדר איסור טבל

הגאון הגדול ר' יוסף שלמה ליסיצין שליט"א כ' לפשוט דגדר איסור טבל הוא משום חיוב ההפרשה. ובאמת יעוין באתוון דאורייתא (כלל ב) שחקר בזה, וכ' לתלות בהא פלוגתת רש"י ותוס'. דהנה רש"י ביבמות (פו, א ד"ה מה תרומה) כ': "כל זמן שלא הופרשה חייבים מיתה על אכילתו של טבל, דהא תרומה מיתה כתיב בה". ומוכח דס"ל כנ"ל, דאיסור הטבל הוא משום התרומה דפתיכא ביה. אך התוס' שם (ד"ה מה) כ' בשם ריב"ן דהוא משום דדרשינן (סנהדרין פג,

---

צ באמת ראיותיו של הרב כאן מכריעות בבירור דלא כהפנ"י, והארכתי בזה במאמר אשר יכלל בעז"ה בספרי אדבר דבר ח"ב.

א) ולא יחללו את קדשי בני ישראל, בעתידים לתרום הכתוב מדבר ויליף חילול חילול מתרומה. ומשמע דס"ל דהוא איסור עצמי ולא מחמת תרומה. ושוב מצאתי בס"ד בשאגת אריה (סי' צז) שכ' דאף טבל דלאו בר הפרשה הוא, וכגון שלא הייתה לו שעת הכושר, מ"מ אסור הוא. ומוכח כנ"ל דהאיסור הוא עצמי ולא מחמת חובת הפרשת תרומה.

תשובה: יש"כ על דבריו הנכונים והישרים (גליון 173, עמ' כח).

חובת מצה במן

במה שדן הגאון הגדול ר' יוסף שלמה ליסיצין שליט"א אי יצאו בנ"י במדבר ידי חובת מצה במן, הנה ראיתי שבס' אגרא דכלה (לבעל הבני יששכר) פר' בשלח כ' בהדיא דיצאו בו ע"י שטעמו בו טעם. ובפרדס יוסף פר' בהעלותך (אות רד) כ' לפי"ז לומר דבוודאי יכול היה המן ג"כ לקבל טעם חמץ. ועפי"ז אמר לפשוט ספק האחרונים אי היה המן מקבל טעם איסור. וצ"ב דמה בכך שהיה בה טעם חמץ או מצה, והא בוודאי אינו טעם כעיקר אלא טעם בעלמא, והיכי שייך בזה חמץ או מצה.

תשובה: יש"כ על הידיעות הנכבדות, ויעוין גליוני הש"ם (להגר"י ענגיל) ביומא בדין טעם של איסור במן (גליון 174, עמ' לג).

לקט שכחה ופאה שלא באו ליד עניים

הגאון הגדול ר' יוסף שלמה ליסיצין שליט"א הביא לדון בלקט שכחה ופאה שגלגל מהם עיסה קודם שבאו ליד עניים אי נפטרו מחלה. ויל"ע מ"ש ממעשר שכ' המל"מ (פ"ב מהל' תרומות ה"ט) דלקט שכחה ופאה שלא באו ליד עניים לא נפטרו מן המעשר, ואם נטל את הפאה איש עשיר חייב במעשר.

תשובה: צדקו דבריו, ויעוין בתורע"א פ"ד פאה מ"ט אות מ"ב שכ' שד' המל"מ אינו מובן דהרי יש כאן פטור וכא הלוי (גליון 177, עמ' לו).

חיוב חלה בפשטיד"א עם בשר

הגאון הגדול ר' יוסף שלמה ליסיצין שליט"א דן בדברי החזו"א שהק' ע"ד הרמ"א שכ' דפשטיד"א עם בשר שנאפתה מעיסה שלא הורמה חלתה יכול להפריש עליה מעיסה אחרת ופוטר אף את טעם העיסה שנבלע בבשר, והא טעם זה מבושל הוא ולא בלוע. ואני בעניותי מעט נתקשיתי בדברי החזו"א, ואולי הגאון הגדול שליט"א יוכל לבאר לי את דבריו. דאמאי כ' לדון את הבשר כאפוי ולא כמבושל. ונראה בפשטות דס"ל שקודם בישל את הבשר ורק אז הניחו בפשטיד"א בתוך התנור, אך מהיכ"ת לומר כן ושמא הניח את הבשר כמות שהוא עם הבצק ונאפה הכל יחד בתנור. וא"כ אף הבשר הוא אפוי. ואולי צ"ל דבכל אופן שבו מכין הבשר, גם ע"י אפייה בתנור, חשיב כבישול, דאין לך אפייה אלא בעיסה. והבשר אינו אלא מתבשל בתנור. אמנם עם

הבשר מעורב עם העיסה י"ל דהוא בטל בה וחשיב כחלק מהעיסה. ולאידך גיסא י"ל דאף אי הבשר עצמו נחשב כנאפה בתנור, מ"מ אותו טעם פשטיד"א הנבלע בו אינו נאפה, שהלא אינו מקבל את חומו מהתנור אלא מהבשר, וא"כ הוא מבושל.

תשובה: מעכ"ת שליט"א ביאר היטב את כל הצדדים בביאו"ד החזו"א, ויש לציין להל' שבת בדין בישול אחר אפי' בבשר, ומ"מ משו"כ בסו"ד דאף אם הבשר נאפה מ"מ טעם הפשטיד"א הנבלע אינו נאפה כיון שמקבל חומו מהבשר, צל"ע דמ"מ אין כאן משקה ואינו בישול, ואפשר דהוא כצלי (גליון 181, עמ' לד).

ברכה על עיסת הכלבים

במשה"ק הגאון הגדול ר' יוסף שלמה ליסיצין שליט"א אמאי לפי הסברא דאי נמלך על עיסת הכלבים לאכלה אין מברכים עליה, באמת יעוין במשנה ראשונה שכ' דמתני' לצדדין קתני, דעיסת הכלבים דאיירי בה לעניין חלה היינו כשעשאה בלא מורסן וא"כ היא ראויה למאכל אדם. אך עיסת הכלבים דתנו בה שאין מברכין עליה היינו כשעירבה בה מורסן ואז אינה ראויה לאכילת אדם אלא ע"י הדחק.

תשובה: יש"כ על הישוב הנפלא בטעמא דאין מברכין, ויעוין בבהגר"א או"ח סי' תנ"ד דג"כ נראה דלמד כד' המשנ"ר (גליון 184, עמ' לח).

בגדר ברכה על הפרשת חלה

כ' הגאון הגדול ר' יוסף שלמה ליסיצין שליט"א דברכה על הפרשת חלה היא ברכת השבח ועפי"ז כ' לבאר דעת הרא"ש דמברכים אף על עיסה גזולה. ובאמת כ"כ המג"א (ח, ב): "וי"ל דהפרשת חלה אינה מצוה כ"כ, דאינו עושה אלא כדי לתקן מאכלו דומיא דשחיטה". אך הגר"א שם (ס"ק ג) פליג וכ' דהפרשת חלה מצווה היא בעצם ההפרשה. ובעיקר הסתירה בדברי הרא"ש, עיין בדבר אברהם (ח"א סי' טז) שכ' דבאמת הא דאינו מברך על מצה גזולה היינו ברכת אכילת מצה אך המוציא מברך, עי"ש.

תשובה: צדקו דבריו דמד' הגר"א מוכח שהוא ברכת המצות, אבל מד' המג"א לכאו' אין ראי' שאינו ברכת המצות, ויש"כ על כ"ד היקרים מאד (גליון 185, עמ' לד).

אין תורמין מן החדש על הישן

הגאון הגדול ר' יוסף שלמה ליסיצין שליט"א הביא דברי הגר"ח דחיוב חלה תלוי בגלגול ולא בגידול. והביא קו' החזו"א מהא דתניא לקמן (פ"ד מ"ד) דאין תורמין מן החדש על הישן, וע"כ דהמחייב הוא בגידול. אמנם, בביאור הגר"א על הירושלמי שם ביאר דבחלה מעיקר הדין אפשר להפריש מן הישן על החדש, וכל מה דאסור הוא משום גזירה, וא"כ לא מוכח מידי דהוא דין בגידול.

תשובה: יש"כ על מה שהראה מד' הגר"א, ומצאנו בעוד אחרונים שנקטו כן (גליון 188, עמ' לח).

חיוב אשה בהפרשת חלה

במה שדן הגאון הגדול ר' יוסף שלמה ליסיצין שליט"א אי יכולה האשה לעשות שליח להפריש חלה שלא מידיעת בעלה, והק' בזה דהא מ"מ ממון בעלה הוא. הנה בשו"ת באר יצחק (יו"ד סי' כח) ביאר דהתורה עשתה לאשה כבעלים על הפרשת חלה. והיה נראה לי לבאר עניין זה ע"פ מה ששמעתי ממו"ר רה"י הגאון ר' יגאל רוזן שליט"א, דכשם שיכול אדם להיות בעלים על חלק מחפץ מסוים, כך יכול הוא להיות בעלים גמור על חפץ מסוים רק לעניין מסוים הקשור בחפץ. וזה הוא עניין דקל לפרותיו שהוא בעלים גמור על הדקל לעניין הפירות. וה"נ הכא קבעה התורה כי מי שהוא בעלים גמור על הפרי אך רק לעניין הפרשת חלה היא האשה. ובמה שהביא מדברי היעב"ץ שאם קדם הבעל והפריש חלה חייב לאשתו י' זהובים, יעוין במחזיק ברכה (או"ח רסג, ג) דפליג ע"ז.

תשובה: ייש"כ על דבריו היקרים ויש לציין בזה עוד דברי הרשב"א ב"כ ס"ג ואולי אפשר לבאר דברי הרשב"א עפ"ד מעכ"ת שליט"א, וישר כוחו ע"ד המחזיק ברכה (גליון 191, עמ' לח – כשבועיים לפני פטירתו).

מאמרי
הלכה

הגאון רבי שלמה גבאי זצ"ל

ראש כולל 'אליבא דהלכתא' ומח"ס 'שש אנכי'

בענין תפילין אינם צריכים שרטוט

חילוקי הדינים בין תפילין למזוזה, לגבי דיני שרטוט, פתוחות וסתומות, ותגין

איתא בשו"ע או"ח סימן ל"ב סעיף ו': "אין צריך לשרטט כי אם שיטה עליונה". ובמגן אברהם (סק"ו וז') ביאר שהיינו משום שתפילין אינם צריכים שרטוט וכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. ומה שצריך לשרטט את השיטה העליונה הוא מהדין שאסור לכתוב פסוק (ג' תיבות) בלא שרטוט, והוא דין כללי בכל כתבי הקודש שאינם נכתבים בלא שרטוט קצת, ואינו נוגע דוקא להלכות תפילין. ומשום כך פסק בביאור הלכה בשם ביאור הגר"א שגם אם לא שרטט כלל, אע"ג שעשה שלא כדין שכתב בלא שרטוט התפילין כשרים, ומשום שדין זה הוא לא לעיכובא.

ומאידך גיסא בהלכות מזוזה כתב הרמב"ם (פ"א הי"ב) שהלכה למשה מסיני שתהיה המזוזה נכתבת בשרטוט כמו בספר תורה. וכן בשו"ע (יו"ד סי' רפ"ח סעיף ח') פסק שמזוזה צריכה שרטוט ושאם כתב המזוזה בלא שרטוט פסולה. וצ"ב מאי שנא תפילין ממזוזה שזו צריכה שרטוט כמו בספר תורה, ואלו אינם צריכים שרטוט.

עוד צ"ב שלגבי תפילין איתא ברמב"ם (תפילין פ"ב ה"ב) ובשו"ע (סי' ל"ב סע' ל"ו) שצריך להקפיד על פרשיות פתוחות וסתומות כמו שהם בספר תורה, ושאם לא עשה כן פסול. ואילו בהלכ' מזוזה איתא ברמב"ם (פ"ה ה"ב) ובשו"ע (סי' רפ"ח סע' י"ג) שאינו פוסל אם עשה הפתוחה סתומה או הסתומה פתוחה. וצ"ב, שכאן הוי איפכא, שכתיבת תפילין דומה בזה לס"ת, באופן שכתיבת הפרשיות שלהם צריכה להיות באותה הצורה שהן כתובות בספר התורה, פתוחה או סתומה. ואילו גבי מזוזה אין את הדין הזה ויכול לכתוב פרשיות המזוזה לא כמו שהן כתובות בספר התורה.

ובאותו אופן צ"ב, שהנה לגבי תגין איתא ברמב"ם (תפילין פ"ב ה"ח) שבתפילין עושה התגים כמו שעושה בס"ת, ואילו לגבי מזוזה כתב הרמב"ם (פ"ה ה"ב) שיש למזוזה תגים מיוחדים למזוזה, ולא עפ"י התגים של ס"ת. ועיי"ש ברמב"ם ה"ג שנראה שאותיות שעטנ"ז ג"ץ שמתייגים במזוזה, הם רק באותיות מסוימות ולא בכולם. וגם כאן חזינן איפכא, שלענין התגים דומים תפילין לספר תורה, ואילו מזוזה יש לה דין אחר בזה וצ"ב.

יסוד דברי מרן הרי"ז הלוי בגדר דין שרטוט, שהוא דין בכתיבה של תורה

והנה במסכת מגילה (ט"ז:) איתא: "דברי שלום ואמת, אמר רבי תנחום, ואמרי לה אמר רבי אסי, מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה". ופרש"י שם: "כאמיתה של תורה. כספר תורה עצמו, שרטוט הלכה למשה מסיני". ובתוספות (מנחות ל"ב: ד"ה הא מורידין) הקשו על פרש"י, שהרי הגמ' במסכת מגילה (דף י"ט) דורשת שמגילה נקראת ספר ונקראת איגרת, ונקראת ספר לענין

זה שצריכה לתופרה בגידים כמו בספר תורה, ושאם תפרה בחוטי פשתן פסולה. וקשה, שנלמד דין שרטוט במגילה מכך שנקראת ספר, ותצטרך שרטוט כמו בספר תורה, ולמה צריך לדרשה של דברי שלום ואמת.

ומכח זה חלקו התוס' עפרש"י וס"ל שספר תורה אינו צריך שרטוט, ומה שכתוב שמגילה צריכה שרטוט כאמיתה של תורה היינו כמו מזוזה, ונקראת אמיתה של תורה משום שיש בה קבלת עול מלכות שמים.

אמנם הרמב"ם פסק כדברי רש"י שספר תורה צריך שרטוט, ותקשי גם עליה קושיית התוספות.

וביאר בחידושי מרן רי"ז הלוי (הלכות מגילה, הו"ד בחי' הגר"ח על הש"ס מגילה ט"ז בנדמ"ח), שדין שרטוט אינו דין בספר תורה, אלא הוא דין בכתיבה של תורה, שדברי תורה צריכים להיות כתובים על ידי שרטוט, ואע"פ שאין עליהם שם ספר תורה. ומשום כך צריך במגילה ב' לימודים. לימוד אחד לענין הכתיבה של המגילה שיש לה דין של כתיבה של ספר תורה ושלכן צריכה שרטוט. ולימוד נוסף לענין זה שלמגילה יש שם ספר ולכן צריך לתופרה בגידים.

ונראה לבאר לפי דברי הגרי"ז לשון הגמרא שמגילה צריכה שרטוט "כאמיתה של תורה", שצ"ב הלשון, שהיצ"ל שמגילה צריכה שרטוט כספר תורה. ולהאמור הביאור הוא שאמיתה של תורה היינו עצם התוכן והמהות של מה שיש בספר תורה והיינו הכתיבה שבה, שהיא זו שצריכה שרטוט, וגם על כתיבה של מגילה יש את הדין הזה.

ובאמת שמרן הגרי"ז דייק כן בדברי הרמב"ם גופא. שהנה כתב הרמב"ם (הלכות מגילה פ"ב ה"ט): "אין כותבין את המגילה אלא בדיו על הגויל או על הקלף כספר תורה, ואם כתבה במי עפצא וקלקנתוס כשרה, כתבה בשאר מיני צבעונין פסולה. וצריכה שרטוט כתורה עצמה". הרי שלגבי הדין של דיו וקלף כתב שמגילה צריכה כן כמו בספר תורה. וכן לקמן בהלכה י"א לגבי הדין של תפירה בגידים כתב: "המגילה צריכה תפירה עד שיהיו כל עורותיה מגילה אחת, ואינה נתפרת אלא בגידין כספר תורה, ואם תפרה שלא בגידין פסולה". ואילו לגבי הדין של שרטוט כתב הרמב"ם שצריכה שרטוט "כתורה עצמה". הרי מדוייק בדברי הרמב"ם כמש"כ הרי"ז שהשרטוט הוא דין בכתיבה של תורה, ולא דין בספר התורה.

יבואר מאי טעמא תפילין ל"צ שרטוט אע"פ שהם כתיבה של תורה

והנה עפ"י יסוד זה מתעצמת השאלה מאי טעמא תפילין לא צריכים שרטוט והלא סו"ס הם כתיבה של תורה. וכתב ע"ז בחי' מרן הרי"ז שם שבאמת הרמב"ם נתקשה בקו' זו שגם תפילין היצ"ל בשרטוט משו"כ, ולכן כתב שם (פ"א הי"ב) "הלכה למשה מסיני שאין כותבין ספר תורה ולא מזוזה אלא בשרטוט, אבל תפילין אינן צריכין שרטוט לפי שהן מחופין", עכ"ל. הרי שהרמב"ם נתן טעם בדבר שתפילין ל"צ שרטוט מפני שהם מחופים. אמנם היא גופא טעמא בעי, דמה בכך שהם מחופים והרי סו"ס הם כתיבה של תורה, וצ"ב.

והיה מקום לומר, שהדין שרטוט הוא דין בנוי הכתיבה שצריך שתהיה הכתיבה נאה והיינו מדין זה קלי ואנוהו, והתפילין מאחר והם מחופים ואינן עומדים להיראות ולהיקראות, אין בהם דין של נוי.

אמנם זה אינו, שודאי גם בכתיבת הפרשיות

יש דין של נוי, וכמו שמפורש בבית יוסף כאן: "ויכתבם בכתב מיושר. נראה דהיינו משום דכתיב זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות. ומטעם זה כתב במרדכי, שיכתוב כתיבה גסה שלא יהא נמחק מהר. וכתב מיושר נראה שרצה לומר כתב מאושר כלומר יפה ואפשר דהיינו לומר שיכתוב השיטות ישרות ולא עקומות וכן משמע מדברי הרא"ש בסדר תיקון תפילין". הרי מבואר שגם בכתיבת הפרשיות יש דין זה קלי ואנוהו[א].

ולכן צריך לומר שאין השרטוט מדין נוי, שלזה סגי בשרטוט דר' יצחק, והיינו שרטוט שורה עליונה באופן שיכתוב השורות ישרות. והדין שרטוט שנאמר בספר תורה הוא כמש"כ הרי"ז שהוא דין בכתיבה של תורה, אמנם לא הפשט שהוא דין במעשה הכתיבה של תורה אלא שהוא דין בהחפצא של הכתיבה, שכתיבה של תורה צריכה להיות נראית בנראות שעל ידי שרטוט, שעי"ז שהכתיבה נראית על ידי שרטוט, הרי זה מחשיב את הכתיבה, שניכרת פה כתיבה חשובה שכל דבריה משורטטים. והיינו שהשרטוט מייקר את דברי התורה הכתובים ומחשיב אותם. והיינו שאין זה מדין "נוי", אלא שזהו מדין "חשיבות", שהחשיבות של תורה כתובה היא על ידי מה שהיא נראית ונקראת עם השרטוט[ב].

וראיה לזה שדין השרטוט אינו דין במעשה כתיבה אלא בהחפצא של הכתיבה ובנראות שלה, היא ממה שהסתפקו התוס' במסכת סוטה אם אפשר לשרטט אחרי הכתיבה, וחזינן שאינו בהכרח דין במעשה הכתיבה. ועוד ראיה יש להביא לזה ממש"כ הפוסקים שאין לשרטט בדבר שאין רישומו מתקיים, וצריך שהשרטוט יהיה קיים תמיד עם הכתיבה ולא סגי במה שבשעת הכתיבה היה שרטוט.

ומשום כך מובנים דברי הרמב"ם, שמאחר והתפילין יש בהם דין שיהיו מחופים, וממילא אינם עומדים להיקראות אין בהם דין זה של שרטוט.

אולם לגבי הדין של תגים, ושל פרשיות פתוחות וסתומות, יש לתפילין דין של ס"ת, ומשום שצריך לומר שדינים אלו הם במהות כתיבה ולא רק בניראות שלה, שפרשיות של תורה צריך לכתוב כל אחת כדינה פתוחה או סתומה וכן לתייג באופן הנצרך לספר תורה, ובזה גם בתפילין שהם כתיבה של תורה יש את הדינים של ספר תורה.

אולם לגבי מזוזה הענין אחרת, שבמזוזה אין דין של כתיבה של תורה, ואינה דומה לספר תורה בשום דין, שאי"צ להקפיד על פרשיות פתוחות וסתומות, וכמו"כ דין התגים שלה שונה לגמרי מספר תורה, וגם מה שצריכה שרטוט אינו דוקא מהדין שתורה צריכה שרטוט אלא מהלכה למשה מסיני מיוחדת שצריכה שרטוט.

והביאור הוא כמו שביאר בחידושי הרי"ז שם שמצות מזוזה היא לכתוב את פרשה שיש בה יחוד שמו וקבלת עומ"ש, ורק שפרשיות אלו כתובות גם בתורה, אולם אין דין המזוזה לכתוב פרשה של תורה אלא כתיבה מחודשת של מזוזה עם הדינים המיוחדים של מזוזה. ואדרבא מזה גופא מוכח

א ומה שכתב בתוס' מנחות ל"ב: בשם ר"ת שתפילין מאחר והם מכוסות לא שייך בהם נוי, עיין בשד"ח (כללים אות ז' כלל י"ב) שכתב שדעת ר"ת יחידאה היא. וכן הוא במנחת אהרן (כלל ג' סעיף ב').

ב ואולי יש בנותן טעם לתת על זה משל הדיוט, שכשכותבים משהו ורוצים להדגיש בו תוכן מסוים מסמנים מתחתיו קו ע"מ להדגישו ולהחשיבו, והכ"נ כל דברי התורה משורטטים, הוי כאילו כולם מודגשים לומר לך שכל מילה ומילה בתורה היא דגש לעצמו ואין כאן דבר אחד שאי"צ לתת עליו את הדעת.

ממה שצריך הלכה למשה מסיני שצריכה שרטוט, ולא אומרים שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה מעצם כתיבת הפרשיות של תורה (וכמו לגבי מגילה) חזינן שאין דין כתיבת המזוזה כתיבה של תורה, אלא כתיבה של מזוזה[ג].

והנה בספר עמק ברכה אות א' – כתב וז"ל: "מנחות ד ל"ב: והלכתא תפילין לא בעי שירטוט התוס' בגיטין דף ו' הקשו נהי דליכא הלכה על תפילין שצריכים שירטוט מ"מ יהיו צריכים שירטוט משום דינא דשתים כותבין שלש אין כותבין בלי שירטוט. ומתוך זה חידשו דהא דתפילין אין צריכים שירטוט היינו דוקא בין כל שיטה ושיטה אבל לעולם צריכים שירטוט למעלה מן הצדדין משום דינא דג' אין כותבין. אך מהרמב"ם משמע שסובר שאין צריכין שירטוט כלל וישאר עליו קושית התוס'. ושמעתי מכ' מו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א שתירץ דבאמת מה שאין כותבין ג' בלי שירטוט הוא משום דאסור לכתוב פסוקים של כתבי הקודש בלי התנאים והדינים של כתבי הקודש. וכן כתב הרמב"ם בפיהמ"ש בפ"ב דסוטה יעו"ש. וע"כ זה שייך דוקא על כתיבה בעלמא לכתוב פסוקים על ניירות ואגרות שאין להם שום דין כתיבה מיוחדת ואינם רק פסוקים של כתבי הקודש ולפיכך אסורים לכתוב בלי התנאים של כתבי הקודש משום דהכתיבה שלהם היא כתיבה של כתבי הקודש משא"כ בתפילין שהדין כתיבה שלהם אינו דין כתיבה של כתבי הקודש אלא יש להם דין כתיבה בפ"ע והיינו דין כתיבה של תפילין ונמצא שההכשר שלהם הוא עם דיני כתיבת תפילין ולא צריך בהם התנאים של כתבי הקודש ובדין כתיבת תפילין הרי לא נאמר בה דינא דשירטוט", עכ"ל.

ודבריו אלו הם לכאורה סתירה לדברי מרן הרי"ז שכתיבה של תפילין היא כתיבה של תורה וא"כ ניבעי שרטוט עכ"פ מדין כתבי הקודש. וצ"ל שסו"ס יש לתפילין דיני כתיבה מיוחדים משלהם, בדיו וקלף וצורת האותיות ולשמה וכו' וזה מפקיע מהם את דין הכתיבה של כתבי הקודש ולכן אי"צ שרטוט מדין כתבי הקודש. ואעפ"כ הייתה הו"א שצריכים שרטוט שורה שורה כס"ת משום שהם כתיבה של תורה, והיינו שזהו חפצא של תורה, אבל הדין שרטוט של כתבי הקודש הוא דין במעשה כתיבה, ודיני מעשה הכתיבה של התפילין, מפקיעים מהם את הדינים של כתיבת כתבי הקודש.

ועיין במהר"ל מפראג (אור חדש על מגילת אסתר עמוד מ"א) שכתב וז"ל: "ולכך צריכה המזוזה שרטוט יותר ויש לומר ג"כ כי המזוזה אינה רק תורה, שהרי כתוב בה פרשה מהתורה ולכך מזוזה צריכה שרטוט. אבל התפילין, אע"ג שבתפילין יש בהם ג"כ פרשיות התורה, אינו דומה. כי התפילין צריכים תיקון ד' בתים והם נקראים טוטפות, וצריכים רצועות ויוד של תפילין הלכה למשה מסיני, לכך לא נקרא על התפילין שם תורה, רק המזוזה שאין בה רק שתי פרשיות שבתורה לכך דין תורה עליהם וצריכה שרטוט כמו התורה", עכ"ל.

הרי מבואר בדברי המהר"ל ההיפך מכל משנ"ת שמזוזה היא כתיבה של תורה ולכן צריכה שרטוט, אבל תפילין דין התיקון של עשייתם מפקיע מהם שם תורה ונותן עליהם שם תפילין. ולדבריו הדק"ל מאי טעמא בשאר דינים כמו פתוחות וסתומות ותגים הוי איפכא, וצ"ע.

ג ואמנם בטעמא דקרא י"ל כיון דסו"ס כתוב במזוזה פרשיות של תורה, ומאחר וכמשנ"ת השרטוט הוא דין בכבוד התורה שתהיה נקראת ע"י שרטוט, גם בזה בא הדין שצריכה שרטוט.

הרב ישראל יעקב ביטון

בדין התורם מזיתים על השמן ומענבים על היין

בו יבואר:[א]
א. הדין שצריך לתרום מפירות שנגמרה מלאכתן על פירות שנגמרה מלאכתן.
ב. הדין אם תרם בדיעבד ממה שלא נגמרה מלאכתו על שנגמרה מלאכתו, בזיתים על השמן וענבים על היין ושבלים על חיטים, ובשאר דברים.
ג. האם הדין שונה כשעשה מדעת כהן.
ד. האם בזמן הזה הדין שונה.

שאלה: כשהגיעה משאית מלאה בזיתים הישר מהמטע אל בית הבד מיד הגיח בזריזות משגיח הכשרות החדש ומתוך חרדתו לכשרות הזיתים בא לעשר אותם מיד, והנה בעודו מחשב את שיעורי התרומה והמעשר הגיע לפתע בעל הבית והזכיר לו שאת השמן שבבית הבד טרם עישרו, ממחשבה למעשה נמנו וגמרו בעל הבית והמשגיח לעשר מזיתים אלו כמות גדולה יותר עבורם וגם עבור כל השמן שבבית הבד.

והשאלה הנשאלת האם עשו כהוגן או לאו, ואם לא האם התרומה והמעשרות חלו או לא.

דינא דמתני' דכשתרם זיתים על השמן וענבים על היין אין תרומתו תרומה

תנן בפרק קמא דתרומות (מ"ד): אין תורמין זיתים על השמן, ולא ענבים על היין. ואם תרמו, ב"ש אומרים תרומת עצמן בהם, וב"ה אומרים אין תרומתן תרומה.

ופי' הרע"ב: מי שיש לו שמן שחייב להפריש ממנו תרומה, וזיתים שחייב להפריש מהן תרומה, אינו יכול לתרום מן הזיתים כפי השיעור שיש לו לתרום על הזיתים ועל השמן, ולפטור השמן בתרומת הזיתים, דכתיב (במדבר יח, כז) כדגן מן הגורן, מן הגמור על הגמור, ולא ממה שאינו גמור על הגמור. ואם תרם ב"ש אומרים תרומת עצמן יש בהן – כלומר אין כאן תרומה אלא על הזיתים בלבד, אבל לא על השמן. וב"ה אומרים אינה תרומה – הואיל ונתכוון לתרום גם על השמן, אין כאן תרומה לא על הזיתים ולא על השמן, והרי הוא כאילו לא תרם כלל. עכ"ל.

קושיית הירושלמי ממתני' לקמן דכשתרם ממה שלא נגמרה מלאכתו על שנגמרה תרומתו תרומה

ובירושלמי (הלכה ד) הקשה מהא דתנן לקמן (מ"י) "אין תורמין מדבר שנגמרה מלאכתו על דבר שלא נגמרה מלאכתו, ולא מדבר שלא נגמרה מלאכתו על

א ראיתי את מאמרו החשוב של הגרי"מ ויינשטיין "ויקחו לי תרומה" (גליון פו סי' א) שעסק בענין זה ואמרתי אף אני אשנה פרק זה בס"ד.

דבר שנגמרה מלאכתו וכו', **ואם תרמו תרומתן תרומה**". דחזי' התם דכשתרם מדבר שלא נגמרה מלאכתו על דבר שנגמרה מלאכתו בדיעבד תרומתו תרומה, ומאי שנא הכא דתנן דאם תרם מן הזיתים והענבים על השמן או היין, לב"ה התרומה לא חלה כלל, ואף לב"ש דהתרומה חלה על הזיתים והענבים עצמן מ"מ לא חלה על השמן והיין.

תירוץ ר' יוחנן וביאור ר' חנניה

ותירצו בירושלמי: "ר' אילא בשם ר' יוחנן מפני גזל השבט [פי' דבזיתים וענבים על היין והשמן איכא גזל השבט, משא"כ בשאר דברים], מהו מפני גזל השבט, א"ר חנניה מפני הטורח, הגע עצמך שהיתה שעורה של אורז, נחת רוח הוא לאדם להיות כותש כל שהוא, הגע עצמך שהיתה שבלים, עד כאן קשי רבי חנינא"[א].

הביאור הפשוט בתירוץ ר' יוחנן – דרק בזיתים וענבים יש גזל השבט

בפשטות מבואר דחילק ר' יוחנן בין זיתים וענבים על השמן והיין, לשאר דברים, דבזיתים וענבים איכא גזל השבט, ור' חנניה באר דהיינו דכשתורם לכהן זיתים וענבים יש לו טורח לעשות מהן יין ושמן וע"כ תקנו חז"ל דאף דבדיעבד לא תחול התרומה, משא"כ בשאר פירות כשתורם ממה שלא נגמרה מלאכתו על שנגמרה מלאכתו אין לכהן טורח כזה.

קושיית הגמ' משבלים, וג' ביאורים בהא דלא משני

ומקשי' הגע עצמך שהיתה שעורה של אורז, ומתרצינן נחת רוח הוא לאדם להיות כותש כל שהוא, ומקשי' הגע עצמך שהיתה שבלים, ולא מהדרינן.

ויש לברר מה כוונת הירושלמי כשהניח בקושיא ולא תירץ, האם בכך דחה לדברי ר' חנניה, דאין לומר שהטעם מפני הטורח, או דלא חש להך קושיא ומשום דס"ל דאכתי הטורח שיש בזיתים וענבים לעשותם שמן ויין גדול יותר משאר דברים וע"כ רק בהם אין תרומתו תרומה. ואפשר עוד דלא משני משום דסבר וקבל דאף הני שיש בהם טרחא מרובה אין תרומתו תרומה.

המראה פנים (על הירושלמי בסוגיין) הקשה על דברי הרמב"ם (פ"ה מתרומות הי"ח) דפסק לטעמא דר' חנניה, דהא דבריו מיפרכי הן כדקאמר עד כאן קשי ר' חנינא ור' מנא לא אמר כן וכו'. ותירץ בזה"ל, ונראה דטעמו ז"ל דהא לא מיפרך ר' חנינא אלא מכח הקושיא הגע עצמך שהיתה שבלים, וא"כ למאי דמסיק הש"ס לקמן בסוף פרקין, הדא אמרה שאסור ליתן לו שבלים, וכדפרישית שם דהקפידה התורה שלא ליתן המעשר להלוי בשבלים וכן בתרומה גדולה להכהן, ולפי"ז דברי ר' חנינא קיימין הן, דבאמת דין שבלין על החטין כדין זיתים על השמן הוא, והיינו דכתב אותן בחדא בבא והקדים שבלים להזיתים, דמהן נלמד להטעם כדמפרש ר' חנינא וכו' עכ"ל.

ומבואר בדבריו דבסוגיין פרכי' לטעמא דר' חנניה מדינא דשבלים, וכיון דלקמן אמרי' דאף בשבלים הקפידה התורה שלא ליתן לו בעודן בשבלים, א"כ נתבטלה הפירכא ובאמת דין שבלין על החטים כדין זיתים על השמן, וע"כ פסק הרמב"ם להך דינא דאין

א יש הגורסים בדברי הירושלמי ר' חנניה, ויש גורסים ר' חנינא.

תרומתו תרומה גם בשבלים על החיטים.

וי"ע בדבריו דלכאו' בסוגיא דלקמן אייריי' לענין לכתחילה, דהא דיליף מקרא ד"כדגן מן הגרן" שלא יתן לו כשהוא בשבלים הוא דין לכתחילה אך בדיעבד תרומתו תרומה, וכדברי הרמב"ם (פ"ה מתרומות ה"ד) דאין תורמין מדבר שלא נגמרה מלאכתו שנאמר "כדגן מן הגרן" ואם תרם תרומתו תרומה, וא"כ מזה אין ראיה לסוגיין דאף שבלים על החיטים אין תרומתו תרומה.

הקה"י (זרעים סי' ח) כתב דמקור דין הרמב"ם דאף בשבלים על החטים אין תרומתו תרומה, נובע ממה שהקשתה הגמ' משבלים ולא משני מידי, והיינו משום דהכי הוא קושטא דמילתא וסבר וקבל דגם שבלים על חיטין אין תרומתו תרומה מפני הטורח.

אלא דלכאו' צ"ב בזה דהא אחר השאלה משבלים קאמרי', "עד כאן קשי' ר' חנניה ר' מנא לא אמר כן", ומשמע דנשאר בקושיא ולא סבר וקיבל.

אולם יעוי' בשנות אליהו (במתני') דמפרש למילים "עד כאן קשי' ר' חנניה" – עד כאן קושיית ר' חנניה ונראה דלדבריו כל המו"מ דסוגיין הוא דברי ר' חנניה דבתחילה פירש לדברי ר' יוחנן, ולאחר מכן הקשה על דבריו משעורה של אורז ומשני, ועוד הקשה משבלים ולא משני, ולביאור זה אפשר לפרש שפיר דברי הקה"י דהא דלא משני היינו משום דסבר וקבל.

ובהמשך דברינו יתבאר בעז"ה ביאור נוסף דכאן נשאר המקשן בקושייתו, ובהמשך דברי הירושלמי מתרץ להך קושיא.

עוד ביאר הקה"י (זרעים סי' ח) בתחילת דבריו שם, דהא דלא משני מידי על הקושיא משבלים, הוא כדרך הירושלמי בכמה דוכתי דלא חש לקושיא, ומשמע דהתירוץ הוא, דמ"מ אינו דומה לטורח של סחיטת זיתים וענבים, ורק עבור טורח גדול של סחיטת זיתים וענבים, תקנו חכמים שאין תרומתו תרומה.

דברי ר' מנא – דאינו תורם אלא לפי זיתים

"... עד כאן קשי' ר' חנניה ר' מנא לא אמר כן, אלא שהוא מבקש לתרום לפי שמן ואינו תורם אלא לפי זיתים, הגע עצמך שתרם לפי שמן, כדון עבד כן זמן חורן לא עבד כן, ולא עוד אלא דחבריה חמי ליה ואומר זה מתכוין לרבות ואני איני מתכוון לרבות".

השיטות שבא לבאר תי' ר' יוחנן

הראב"ד (עדויות פ"ה מ"ב) הרש"ס, הפני משה והגר"א (שנות אליהו במתני') מבארים דאף ר' מנא בא לבאר הטעם דקאמר ר' יוחנן "מפני גזל השבט", ומבאר דכשתורם מזיתים וענבים על השמן והיין, גוזל את הכהן בכך שתורם לפי מדת הזיתים על מדת השמן, דהרי כמות השמן היוצאת מהזיתים היא פחותה מנפח הזיתים, וע"כ כשיש לפניו מאה סאים שמן ורוצה לתרום א' מחמישים אינו יכול לתרום ב' סאים זיתים, [אלא אם ארבע סאים זיתים מוציאים סאתיים שמן – מחצית מנפח הזיתים – צריך לתרום ארבע סאים זיתים שבהם יש סאתיים שמן, והיינו לתרום מהזיתים לפי השמן[ב]]. ואם עשה כן גוזל וגורם פסידא לכהן, וע"כ גזרו שכשתורם מזיתים על השמן ומענבים על היין אינה תרומה. וזה שייך

ב הר"ש והרא"ש כתבו ארבעה סאים זיתים על צ"ח סאים שמן.

דוקא ביין ושמן, אבל בשאר דברים שכשתורם מלא נגמרה על נגמרה מלאכתן איננו תורם על משקה, ליכא לגזל השבט, וע"כ תרומתו תרומה.

ובדעת הר"ש והרא"ש יתבאר להלן בעז"ה דר' מנא אינו סובר שטעם המשנה הוא משום גזל השבט ולא בא לבאר דברי ר' יוחנן.

מחל' חזקיה ור' יוחנן אם זיתים על השמן דוקא או אף שאר דברים

והנה זה לשון הירושלמי בהמשך דבריו: "חזקיה אמר לא אמרו אלא זיתים על השמן וענבים על היין, הא שאר כל הדברים לא, אמר ר' יוחנן לא שנייא היא אלא זיתים על השמן וענבים על היין, הא שאר כל הדברים".

תמוה דדברי ר' יוחנן סתרי אהדדי, וביאור הר"ש לדבריו דלעיל דבכל המינים יש גזל השבט, והחילוק הוא בין אם נעשה מדעת כהן או לא

ותמוה דהלא ר' יוחנן עצמו הוא זה שחילק בין זיתים וענבים שיש בהם גזל השבט לשאר דברים, והיאך קאמר הכא דאין חילוק בין זיתים וענבים לשאר דברים.

ומכאן הוכיח הר"ש דכשאמר ר' יוחנן מפני גזל השבט לא נתכוין לחלק בין זיתים וענבים לשאר דברים ולומר דדוקא בהם איכא גזל השבט, דלשיטתו אין הבדל בין זיתים וענבים לשאר דברים ודינא דמתני' דאם תרם אין תרומתו תרומה הוא על כל המינים כשתרם מלא נגמרה מלאכתו על נגמרה מלאכתו, וכוונתו ליתן טעם למתני' מדוע אין תרומתו תרומה, דהיינו מפני טורח הכהן, דמיניה נלמד לחלק דבמתני' דלקמן איירי באופן דליכא גזל השבט, והיינו שנטל רשות מן הכהן, דזימנין דניחא ליה לכהן בזיתים וענבים יותר משמן ויין, וע"כ בדיעבד תרומתו תרומה.

להר"ש – ר' מנא שחילק בין זיתים על השמן לשאר דברים ס"ל כחזקיה, ולא בא לבאר דברי ר' יוחנן

אולם כל זה א"ש רק לטעם דמפני הטורח אך לטעמא דר' מנא דחייש' שמא יתרום על השמן לפי הזיתים לזה לא יהני נטילת רשות מן הכהן דהא נמצא שתורם פחות מא' מחמישים, ולא יוכל לתרץ דבמתני' דלקמן איירי בהכי.

ומבאר הר"ש (וכפי שנכתב לעיל) דר' מנא לא אתא לבאר דברי ר' יוחנן, אלא קאמר טעמא אחרינא מיניה, וממילא י"ל דסבר כחזקיה דבמתני' איירי רק בזיתים על השמן וענבים על יין, ובמתני' דלקמן מיירי בשאר דברים, וזה אזל שפיר לפי טעמו דדוקא בזיתים על השמן וענבים על היין תרומתו לפי הזיתים שונה ממידת השמן וע"כ בזה דוקא אין תרומתו תרומה, משא"כ בשאר פירות דאף כשתורם ממה שלא נגמ"מ מ"מ המידה שווה וע"כ תרומתו תרומה.

ולדבריו יוצא דאין חילוק בין זיתים וענבים לשאר מינים כלל דבכל המינים יש טורח כהן, והחילוק הוא רק אם עשה מדעת כהן או לאו, דאם עשה מדעתו מחל על טרחו ולכן בדיעבד התרומה חלה.

והנה להשיטות דר' מנא בא לבאר דברי ר' יוחנן א"כ לשיטתו ודאי דאתא ר' יוחנן לחלק בין זיתים וענבים לשאר דברים, והדרא קושיין דמחד חילק ר' יוחנן בין זיתים וענבים לשאר דברים ומאידך קאמר שאין חילוק ביניהם.

דיוקי האחרונים בדברי הרמב"ם דלא ס"ל כהר"ש, והדרא קושיין

האחרונים דייקו מדברי הרמב"ם דס"ל בדעת ר' יוחנן דהחילוק הוא בין זיתים וענבים לשאר דברים, ולא כהר"ש שהחילוק בין שתרם ברשות כהן או לא.

דהנה זה לשון הרמב"ם (פ"ה מתרומות ה"ד): ... ולא מדבר שלא נגמרה מלאכתו על דבר שנגמרה מלאכתו... ואם תרמו תרומתן תרומה. עכ"ל. הרי שכתב בסתמא דתרומתן תרומה ולא פירש דאיירי דוקא כשתרם ברשות כהן, משמע דס"ל דבכל גוונא תרומתו תרומה בשאר מינים. – כן דייק הקה"ר. (זרעים סי' ח).

וגבי זיתים וענבים כתב (שם הי"ח): אין תורמין שבלים על החיטים וזיתים על שמן וענבים על יין, ואם תרם אינה תרומה, גזירה שלא יטריח את הכהן לכתוש ולדרוך. עכ"ל. וממה שנקט בלשונו "גזירה שלא יטריח" ולא כתב "משום שמטריח", דייק המעדני ארץ דמשמע דאף בגוונא שאינו מטריח כגון שתרם ברשות כהן נמי אין תרומתו תרומה, גזירה שמא להבא יטריח הכהן שיתרום שלא מדעתו[ג]. ומוכח דלא ס"ל להרמב"ם החילוק בין אם תרם ברשות כהן או לא, ובכל גווני דזיתים וענבים (ושבלים) אין תרומתו תרומה, ובשאר דברים תרומתו תרומה. וכך למד בדברי ר' יוחנן דחילוקו הוא בין זיתים וענבים דאיכא בהם טורח לשאר דברים.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, דמחד חילק ר' יוחנן בין זיתים וענבים לשאר דברים ומאידך קאמר דליכא חילוק ביניהם.

ביאור המהר"י קורקוס – דקאמר ר"י דאין חילוק בין זיתים וענבים לשאר מינים שיש בהם טורח מרובה

וביאר המהר"י קורקוס דלהרמב"ם ביאור דברי ר' יוחנן דקאמר דאין חילוק בין זיתים וענבים לשאר דברים הוא, דאין חילוק בין זיתים וענבים לשאר דברים שיש בהם טורח מרובה, דאף בהם אין תרומתו תרומה, ולא נימא דהטורח בזיתים וענבים לעשותם שמן ויין גדול יותר משאר דברים ודוקא בהם גזרו שאין תרומתו תרומה, אלא ה"ה בכל מה שיש בו טורח מרובה. ובזה פליג על חזקיה דס"ל דגזרו על זיתים וענבים בלבד.

ודברים אלו דר"י אינם סותרים לדבריו דלעיל אלא מבארים אותם דהא דחילק וקאמר דבזיתים וענבים שיש בהם טורח אין תרומתו תרומה, ה"ה כל מה שיש בו טורח מרובה בכלל זה.

ובזה מתורצת קושיית הירושלמי שהקשה לעיל על דבריו משבלים שאף בהם יש טורח ועמד בקושיא, ולדבריו אלו מיושב דאה"נ אף שבלים שיש בהם טורח גדול דינם כזיתים וענבים שאין תרומתו תרומה.

זהו מקורו של הרמב"ם שהשוה שבלים לזיתים וענבים

ובזה אף מבואר הא דפסק הרמב"ם לדין שבלים על החיטים כדין זיתים וענבים, וקשה דהא מקושיית הגמ' דלעיל מדוע אין דינייהו דשבלים כזיתים וענבים ונשארה בקושיא, משמע דס"ל למקשה דלר' יוחנן אין דינם שווה, והיאך פסק הרמב"ם דדינם שווה,

---

ג והרדב"ז נסתפק לדעת הרמב"ם בתרם מדעת כהן אם התרומה חלה או שיש לחוש שמא להבא יבא לעשות שלא מדעת כהן.

והובא לעיל באור הקה"י בזה, ולפי הנתבאר כאן אפשר דהכא בא הירושלמי לתרץ הקושיא דלעיל מדברי ר' יוחנן גופיה במקום אחר דקאמר דכל שיש בו טרחא מרובה דינו כדין זיתים וענבים ואף שבלים בכלל וממילא מיושבת הקושיא, וגם מבואר דזוהי מסקנת הירושלמי בדעתו. וע"כ פסק הרמב"ם לדין שבלים כדין זיתים וענבים.

הנפ"מ לדינא בין שי' הר"ש לשי' הרמב"ם

היוצא בדעת הרמב"ם דהחילוק הוא בין מינים שיש בהם טירחא מרובה כזיתים וענבים לבין שאר מינים, דבאלו שיש בהם טורח מרובה אין תרומתו תרומה אפי' כשתרם מדעת כהן גזירה שמא יטריח, [כך פשטות דבריו, והרדב"ז נסתפק בזה] ובשאר מינים אין הטורח שבהם חשיב טורח ובדיעבד התרומה חלה אף שלא מדעת כהן, ולדעת הר"ש – הטורח של כל המינים חשיב טורח, ואם תרם אותם אין תרומתו תרומה, וכשתרם ברשות כהן תרומתו תרומה.

והנה בירושלמי קאמרי' ע"ד ר' יוחנן, הגע עצמך שהיתה שעורה של אורז, נחת רוח הוא לאדם להיות כותש כל שהוא. הרי מבואר דלדעתו טורח מועט כשעורה של אורז לא חשיב טורח, וא"כ לכאו' אף דלהר"ש בכל המינים קאמר ר"י דאיכא גזל השבט אכתי בטירחא כל דהוא ליכא, וא"כ מתבאר מזה דהנ"מ בין שי' הרמב"ם לשי' הר"ש היא דלהרמב"ם בכל המינים **שיש בהם טירחא מרובה** אין תרומתו תרומה, ולהר"ש בכל המינים **שאין בהם טירחא מועטת** אין תרומתו תרומה.

והגרי"מ ויינשטיין אמר בזה דכשמייתי הירושלמי בסוף דבריו לדברי ר"י בתרא דקאמר היא זיתים על השמן היא שאר כל הדברים, הדר בזה מדבריו דלעיל דבשעורה של אורז תרומתו תרומה, ואף בטורח כל דהוא אין תרומתו תרומה, דאף דניחא ליה לכהן בזה, גזירה דלמא יבא להטריחו במינים אחרים.

וא"כ להר"ש בכל המינים ממש אין תרומתו תרומה, פרט לאם עשה ברשות כהן. ולהרמב"ם רק במינים שיש בהם טורח מרובה אינה תרומה ובהם לא מהניא רשות מהכהן.

ויש לבאר לפי דבריו דאף דכבר בתחילה דקאמר ר"י מפני גזל השבט נתכוין לכל המינים כדביאר הר"ש זאת אף על תחילת דברי ר"י (יעו' בלשון הר"ש היטב) מ"מ בתחילה לא הבינו בדבריו דהיינו גזירה על כל המינים ממש ואף אלו שיש בהם טורח כל שהוא, וע"כ הקשו משעורה של אורז. וקאמרי' דבה תרומתו תרומה.

ורק לאחר מכן כשמייתי לדבריו דפליג על חזקיה וקאמר "הא שאר **כל** הדברים" חזי' בדבריו דבהכל ממש ואף בשעורה של אורז אין תרומתו תרומה, גזירה משום הני דיש בהם טורח.

ביאור החזו"א והקה"י דנחלקו חזקיה ור' יוחנן אם אף בדינים דלקמן דאין תורמין מזה ליזה קאמרי ב"ש דתרומת עצמן בהן

החזו"א (דמאי סי' יא ס"ק כו) והקה"י (זרעים סי' ח) בארו באופן אחר למחל' חזקיה ור' יוחנן[ד] דלא קאי על הסוגיא שלמעלה בדין שאר מינים כשתרם משלא

ד החזו"א ביאר כן בסתמא, והקה"י ביאר כן לדעת הרמב"ם.

נגמרה מלאכתו על שנגמרה, אלא קאי על ב"ש דאמרי במשנתינו גבי תורם מזיתים על שמן שאע"פ שאין תרו"ת על השמן והיין, מ"מ עכ"פ תרומת עצמן בהן, והנה לקמן בה"ג שנינו עוד כמה דברים שאין תורמין מזה לזה, ואם תרם אין תרומתו תרומה, כגון התורם מהחדש על הישן או איפכא, ומפירות הארץ על פירות חו"ל או איפכא ומתלוש על המחובר או איפכא וכו', ונח' חזקיה ור' יוחנן האם אף בכל הני קסברי ב"ש שנהי דאין תרו"ת על מה שבא לתקן מ"מ תרומת עצמן בהן או דלא אמרו כן אלא בזיתים על השמן וענבים על היין בלבד. דדעת חזקיה דרק בזיתים וענבים קאמרי, ודעת ר' יוחנן דה"ה בהני דתנן לקמן.

האם אף בזמן הזה אין תרומתו תרומה בדיעבד

במעדני ארץ (תרומות ח"ב פ"ה הי"ח) כתב בזה"ל: "והנה דין זה שאמרו במפריש מזיתים על שמן וכו' אין תרומתו תרומה, אם נוהג בזמן הזה, כתב הגרא"י קוק (בהערות לקונטרס אישי ד') דבזמן הזה כיון שהתרומה אינה נאכלת כלל ליכא למיחש לטורח כהן ולכן אם תרם זיתים על השמן תרומתו תרומה".

והיינו דכמו שבזמן הזה אין צריך להפריש תרומה גדולה כשיעור שתקנו חכמים, כיון שבלא"ה הולך לאיבוד, כמו"כ גם לענין זיתים על השמן בדיעבד תרומתו תרומה, דליכא למיחש לגזל השבט.

אבל הוא תמוה דהא נתינה דמעשרות שייך שפיר בזמן הזה, ואיכא בזה פסידא דלוי ועני, אולם בהנך דפטירי מנתינה, כגון הלוקח מעכו"ם או דמאי, בזה שפיר יש להסתפק אם בדיעבד תרומתו תרומה.

וכמו כן לפי מש"כ המהרי"ט (ח"א סי' פה) דבשמן של תרומה טמאה דחזי לכהן להדלקה, גם בזמן הזה יש להפריש תרומה כשיעור כיון שהכהן יכול להנות ממנה בשעת הדלקתה, וא"כ שפיר שייכא הך גזירה דמפריש מזיתים על שמן אף בזמן הזה.

גם יש לדון דבהני דהחמירו בזמן הבית שאין תרומתן תרומה בדיעבד גם אם תרם בשוגג, אפשר דכיון שהפקיעו חכמים הפרשה זו ואמרו שאין תרומתו תרומה לא בטלה התקנה גם עכשיו אף דלא שייך כ"כ טעמא דגזל השבט. **עכ"ל המעדני ארץ**[ו].

ובדרך אמונה (פ"ה דתרומות ס"ק קפז) כתב דבזמן הזה שבלא"ה אין נותנין לכהן תרומתו תרומה בדיעבד, אולם במעשר עני של ודאי טבל שנותנין גם בזמן הזה לעני, י"ל דגם בדיעבד אין חל, עכת"ד. (וע"ש בציה"ל ס"ק שפח). ובמשפטי ארץ (פ"ז הערה 85) דייק מדבריו דמשמע דמעשר ראשון של ודאי טבל בזה"ז שהרבה אינם נותנים ללוי כמש"כ החזו"א בשביעית סי' ה, דינו כתרומה בזה"ז דבדיעבד חל, והניח בצ"ע, וציין לציה"ל בס"ק שפח.

המורם מן האמור

א. לכתחילה צריך להפריש ממה שנגמרה

ה ובהערה שם כתב שהובאו דבריו בספר המעשר והתרומה (פ"ה בית האוצר אות יד), ושכ"כ בספר נחמת אליעזר על השערי צדק, ושהוסיף שם שלכן השמיט השו"ע (יו"ד שלא סעי' סב) סיפא דדברי הרמב"ם שאין תרומתו תרומה, ושכ"כ בספר שדה הארץ (ח"ג יו"ד סי' פד).

ו ועיין במעדני ארץ שביעית סי' ט אות ח ד"ה ועפי"ז. וע"ע משפטי ארץ ח"א תרומות ומעשרות פ"ז סעי' מב והערה 85.

מלאכתו על מה שנגמרה מלאכתו.

ב. אם הפריש ממה שלא נגמרה מלאכתו על פירות שנגמרה מלאכתן:

לדעת הר"ש – **אם עשה זאת ברשות כהן** התרומה חלה, **ואם לאו** אינה חלה. ואם הפירות שתרם הטורח לגמור את מלאכתן הוא מועט מאד: לביאור א' – התרומה חלה, ולביאור ב' – גם בזה אין התרומה חלה.

לדעת הרמב"ם – אם הטורח לגמור מלאכתן הוא מרובה, אין התרומה חלה, ובפשטות היינו – גם אם עשה ברשות כהן, והרדב"ז נסתפק בזה.

ואם איננו מרובה (אף אם איננו מועט מאד) – התרומה חלה.

ג. בזמן הזה שאין נותנים התרומה לכהן, כתב **הגרשז"א בשם הגרא"י** קוק, דליכא למיחש לטורח כהן ובדיעבד תרומתו תרומה. **והגרשז"א** חולק **וס"ל** – דלגבי **מעשרות** שנותנים אף בזמן הזה בטבל ודאי, שפיר יש פסידא ללוי ולעני. ורק בהנך דפטירי מנתינה כהלוקח מעכו"ם או דמאי, יש להסתפק. וכן להמהרי"ט (ח"א סי' פה) דבשמן של תרומה טמאה דחזי לכהן להדלקה, גם בזמן הזה יש להפריש כשיעור א"כ שפיר שייכא הגזירה דגזל השבט אף בזמן הזה.

עוד נסתפק אף באופנים שאין בזה"ז דין נתינה, דאפשר דכיון שבזמן הבית תקנו שאין התרומה חלה אף בזמן הזה לא נתבטלה התקנה.

ובדרך אמונה כ' דבמעשר עני של ודאי טבל שנותנים גם בזה"ז לעני גם בדיעבד אין חל. (ועי' בפנים להערת המשפטי ארץ).

הרב אהרן בן טוב
ראש כולל 'מדרש דוד'

בענין תערובת שיש בה דגן, כמה שיעור דגן צריך שיהיה בה כדי שיברך בסוף על המחיה

איתא בגמ' ברכות דף ל"ו ע"ב רב ושמואל דאמרי תרוויהו כל שיש בו מחמשת מיני דגן מברכין עליו במ"מ ע"כ, ולעניין ברכה אחרונה מה מברך בסוף לא מוזכר כלום, ואולי כי אין שיעור מיוחד שמקפידין עליו לעניין ברכה אחרונה, אלא כל שיש בו מין דגן ואפילו מעט ונתנו שם לשם דגן דהיינו מזונות אז כמו שלעניין ברכה ראשונה זה מספיק אף לעניין ברכה אחרונה ג"כ, ואם כנים הדברים יוצא דאף שאין שיעור כזית דגן בא"פ בתערובת מברך ברכת מעין שלש.

ונראה שכך סובר הרי"ף דף ל' ע"א דכתב להדיא דרב ושמואל שאמרו כל שיש בו מחמשת המינין מברך עליו במ"מ, בסוף מברך מעין שלש, משמע דפשוט לו דשיעור כל שיש בו, כמו שמועיל לעניין ברכה ראשונה לברך עליו במ"מ מועיל אף לעניין ברכה אחרונה.

וכך משמע גם מהתוס' ברכות דף מא' ע"ב דנחלקו עם רש"י בברכה הסופית של פת הבאה בכיסנין שלרש"י הוא עיסה הנילושה עם תבלין ונותנין בה הרבה אגוזים ושקדים ומתוך שנותנין בה הרבה מהתבלין ואגוזים ושקדים מאכלה מועט [דהיינו מהדגן שבעיסה] לא הטעינוהו ברכה מעין שלש אלא נפשות, וחלקו התוס' עליו וכתבו ולא נהירא דכל שיש בו מחמשת מיני דגן צריך ברכה מעיין שלש, משמע מדחלקו במציאות של רש"י אין צריך כדי להתחייב בברכה אחרונה של מעין שלש שיהיה בעיסה שיעור של כזית דגן בא"פ.

ובמאירי כתב כל תבשיל מזונות שעירב בהם דבש שמן ותבלין אע"פ שהכניס מהם הרבה הואיל ויש בו מחמשת מינין אע"פ שרובו ממינים אחרים, הואיל ועיקר התבשיל קרוי על שם אותו מין מחמשת המינים הולכים אחריו והוא שאמרו סמידא עיקר דהיינו הקמח, משמע מהמאירי דאף שיש מעט דגן בתערובת כיון שעיקר שם התערובת הוא מזונות לברכה ראשונה, הוא מזונות אף לברכה אחרונה.

וגם הרא"ש פ"ו סי' ז' כתב הלכך כל שעיקרו מחמשת המינין אפ"י רובו ממין אחר מברכין עליו מזונות, ולבסוף מעין שלש, משמע מהרא"ש אף דרוב התערובת ממין אחר כיון שנתן בה דגן לעיקר כלומר שעיקר אכילתו בתערובת הוא הדגן ושאר המינים נלווים אליו מברך בסוף לפי העיקר לדעתו, וכיון שעיקרו לשם מזונות מתחייב בכך ברכה סופית מעיין שלש.

ובטור סימן ר"ח סעי' ב' כתב דחמשת מיני דגן חוץ מזה שנשתבחה בהם א"י יש להם עוד מעלה דעליהם יחיה האדם הלכך אם עשה מהם תבשיל או דייסא אפ"י עירב בהם דבש ושאר מינין מברך עליהן מזונות ובסוף מעיין שלש דאמר שמואל כל שיש בו מחמשת המינין מברך עליו במ"מ הלכך תבשיל שהוא

עיקר מחמשת המינין אפילו עירב עמו דברים אחרים עד שנעשו רוב מברך עליו במ"מ ולבסוף מעיין שלש.

וברשב"א שם ד"ה דובשא עיקר כתב רובו דבש ומיעוטו סלת או עיקרו מחמת דובשו וסולתו להטעימו ולהכשירו וכיון שנתן הסולת להכשיר אף דהרוב דבש מברכין על הסולת כדאסיקנא מהא דרב ושמואל משמע מהרשב"א דבתערובת שיש רוב ממין אחר ומיעוט ממין דגן כיון שנתן הדגן להכשיר ולהטעים ולעיקר אכילתו מברך על התערובת כברכת הדגן שהוא מזונות ולעניין ברכה אחרונה אף דלא כתב כלום אולי יסבור כמו הריף והרא"ש.

וברמב"ם ברכות פ"ג הל' ה' ו' כתב כל שהוא עיקר ועימו טפילה מברך על העיקר ופוטר הטפילה, ואם הטפילה היתה מעורבת עם העיקר כדי ליתן טעם בתערובת הרי הוא העיקר, ולפיכך מיני דבש שמבשלין ונותנין בהם חלב חיטה כדי לדבק אינו מברך עליהם במ"מ שהדבש עיקר. וכס"מ דייק משמע שאם נתן החלב חיטה כדי לאכול החלב חיטה בדבש מברך במ"מ, [והקשה הכס"מ דלמה יברך מזונות והלא עיקר הטעם בתערובת הוא הדבש וכתב הר"מ שם בהל' ו' שאם עירב כדי ליתן טעם בתערובת הרי הוא עיקר, ותירץ דדבש הוה תשמיש לדגן, וכמו בשולק פרי אף דהמים מכשירים הפרי אין מברכין על הפרי כברכת המים אלא כברכת הפרי אף כאן אף דעיקר הטעם הוא הדבש כיון שהוא מכשיר הדגן שנתן בתוכו אין מברכין על התערובת כברכת הדבש אלא כברכת הדגן] מ"מ שמעינן מהר"מ דאף שהדגן מעט בתערובת מברכין על התערובת כברכת הדגן ולעניין ברכה אחרונה אולי ג"כ יסבור כהראשונים הנ"ל, ומהלך זה אפשר לחזקו מהר"מ עצמו שם בהלכה יא' שכתב שכל שמברכין עליו בתחילה במ"מ מברכין עליו בסוף ברכה אחת מעין שלש, וההסבר הוא דכמו שאין צריך שיעור של כמות דגן אלא מספיק טעם דגן כדי לברך במ"מ, אף לעניין ברכה אחרונה אין צריך שיעור כדי לברך בסוף ברכה של מעין שלש ועוד חיזוק מהר"מ בהלכות חו"מ הל' ה' כתב העושה עיסה מן החיטין ומן האורז אם יש בה טעם דגן יוצא בה ידי חובת מצה משמע מדאמר יוצא בה יד"ח שמספיק טעם דגן לעניין מצה.

והאו"ז סימן קסח כתב בשם ר"ח קיימ"ל כרב ושמואל כל שהוא מחמשת המינין כעיין דייסא, אף שאין כולן מחמשת המינין מברך במ"מ ולבסוף מעין שלש כיון שעיקר מחמשת המינין.

מ"מ מתבאר מהראשונים הנ"ל דבתערובת שיש בו מעט דגן יש בו חיוב של ברכה אחרונה של מעיין שלש, אבל כמה שיעור דגן צריך להיות בתערובת לא כתבו כלום, אך ממשמעות לשונם, וגם מזה שלא פירשו השיעור נראה לומר דאף שאין בתערובת שיעור של כזית דגן בא"פ.

אלא שהב"י הביא אבודרהם ע"מ שיד' שכתב בשם רבנו יונה שדוקא שיש באותו קמח שנתן בתערובת כדי שיאכל ממנו כזית דגן בא"פ, ובפחות משיעור זה אף דבתחילה מברך מזונות בסוף מברך בנ"ר.

וגם בריטב"א כתב כל תבשיל שיש בו שום תערובת קמח של חמשת המינין אפ"י הוא טפל והשאר עיקר ויש בו כזית בא"פ הרי הוא כאילו היה עיקר ומברך עליו תחילה מזונות, ולאחריו מעין שלש, משמע מהריטב"א דאפילו שהדגן טפל בתערובת כיון שיש בו שיעור חשוב של כזית בא"פ נעשתה התערובת עיקרו דגן ומברך מזונות, ומעין שלש.

וגם הרא"ה כתב הא דרב ושמואל דכל שיש בו מברכין עליה, דוקא בדאית ביה כזית דגן בא"פ, דבאין כזית אפילו ברכת מזונות אינו מברך[א].

ונראה דנחלקו הראשונים בשיעור הדגן שצריך לתת בתערובת כדי שתהא התערובת ראויה לברכת מזונות ומעין שלש, לענין ברכה ראשונה מספיק שיורגש טעם דגן ועיין הערה מ"ס 1, אבל לעניין ברכה אחרונה יש אומרים שבשיעור של פחות מכזית דגן בא"פ מספיק כדי לברך בסוף מעין שלוש וטעמם דכיון שנתן הדגן לעיקר או להטעים או שבנתינת הדגן נוצר שם התבשיל בזה מספיק כדי שיברך עליו בסוף מעין שלש, אולם יש ראשונים שסוברים דרק אם נתן בתערובת שיעור חשוב של כזית דגן בא"פ אז מועיל הטעמים הנ"ל ויש אומרים דאין לטעמים הנ"ל שום תוקף לעניין ברכה אחרונה ורק אם יאכל בפועל שיעור של כזית דגן בא"פ אז יכול לברך מעין שלש.

אלא דקשה דהרי לפי מי שמצריך שיעור של כזית דגן בא"פ אם אין כזית דגן בא"פ בתערובת ברכתה האחרונה של התערובת נקבעת לפי הרוב האחר, וכך פסק השו"ע בסימן ר"י האוכל פחות מכזית בין מפת בין משאר אוכלין וכ"ו מברך תחילה ברכה הראויה לאותו המין ולאחריו אינו מברך כלל, א"כ מהו טעמם של הסוברים שגם בפחות מכזית דגן מברכים בסוף מעין שלש.

וחשבתי לתרץ שכיון שיש בתערובת זו דיני עיקר וטפל, שלדגן יש דין עיקר ביחס לשאר המינים שהם טפלים לו, כי הדגן לעיקר אכילתו, כי הוא רוצה לאכול מזונות, אז מברך על העיקר שהוא שם מזונות, ופוטר את טפל, את שאר המינים שיש בתערובת בברכת המזונות, והשו"ע פסק בסימן רי"ב שהמליח העיקר פוטר את הפת הטפל בין מברכה ראשונה ובין מברכה אחרונה ולכן אם אכל מהמליח שיעור המחיבו בברכה, כשמברך עליו ברכה אחרונה הראויה למליח פוטר מברכה אחרונה גם את הפת מחיוב אכילת שיעורו, ואין צריך לברך על הפת את ברכתו הסופית.

אלא כשאין למליח שיעור ברכה סופיתו ורק ע"י אכילת הטפל שהוא הפת נוצר ביחד שיעור ברכה סופית וכגון שאכל חצי זית מהמליח וחצי זית מהפת, מה תהייה ברכתו האחרונה של האוכל, שהרי אין שיעור ברכה אחרונה לא לזה בפני עצמו, ולא לזה בפני עצמו, אלא שביחד יש שיעור אכילה המצריכה ברכה, והכא נמי בתערובת שיש בה פחות בכזית דגן דאין בחתיכה שאכלתי שיעור דגן המחייב אותי בברכה אחרונה, אבל ע"י צירוף אכילה מהתערובת של שאר המינין נוצר ונתהוה שיעור ברכה, האם גם כאן אנו אומרים שהעיקר פוטר את הטפל ויברך בסוף כברכת העיקר ופוטר בכך את הטפל, דהיינו האם גם שאין בתערובת דגן בשיעור ברכה אחרונה עצמית שהרי הוא פחות מכזית בא"פ, כיון שהוא עיקר אכילתו אף דאכל משאר מיני התערובת ועל ידם הושלם שיעורו כיון שהם

א משמע דדעת הרא"ה דאף אם יש טעם דגן אין מברך מזונות דס"ל דאין ברכת מזונות תלויה באם יש בתערובת טעם של דגן אלא דאם יש שיעור של כזית דגן בא"פ, אולם אחר העיון בדבריו נראה מלשונו שכתב וכיון דכן ע"י תערובת, כי האי גונא מסתבר ודאי, דלא חשיב לא בתחילתו ולא בסופו, ממה שאמר כיון דכן ע"י תערובת, היינו שכיון שהדגן הוא מעורב עם שאר מינין אין טעמו ניכר, ולכן אין לברך בתחילה מזונות כי אין טעם דגן בתערובת, אולם עיין ט"ז סי' רח' סק"ג שכתב משמע דכאן אפילו אינם נותנים טעם דהא כל דיש בו דבש אין מרגיש אלא טעם דבש, משמע מהט"ז דאף שאין טעם דגן מורגש מברך בתחילה מזונות, ולהלכה עיין בה"ל ד"ה מברך שפסק דבעינן טעם דגן.

טפלים לו יצטרפו יחד לשיעור אכילה המצריכה ברכה אחרונה כברכת העיקר שהוא הדגן.

ונ"ל לדייק מלשון השו"ע סימן רי"ב סעי' א' ממה שכתב מברך על העיקר ופוטר את הטפלה בין מברכה שלפניה ובין מברכה שלאחריה שמצטרף, ממה שאמר 'בין מברכה שלאחריה', דכוונתו דיש לעיקר כוח לקבוע ברכה סופית כברכת העיקר אף דשיעור אכילתו הושלם מהטפל, שטפל משמעותו שמאבד את ברכתו וגם את עצמותו ונעשה כעיקר.

ואם נכון הדבר יוצא דחוץ מזה דיש לנו ראיה דלא צריך שיעור של כזית דגן בא"פ, אלא שמשמע מהשו"ע הנ"ל דהוא בא כאחד עם השו"ע בסימן ר"ח סעי' ב', דשם משמע דאף אם אין בתערובת כזית דגן בא"פ מברך בסוף על המחיה, ומה שכתב בסעי' ט' דבעינן כזית דגן, כי הוא מעורב עם קמח אחר דלא מורגש טעם קמח של הדגן, ומהלך זה אינו כהשע"צ אות מח שכתב דמה שלא פירש השו"ע בסעי' ב' כי סמך על סעי' ט' דמשמע דלשו"ע מ"מ בעינן כזית דגן בא"פ.

מ"מ תירוץ זה טוב אי נחלקו בחפצא כלומר שהשיעור מתייחס לתערובת, אבל אי מחלוקתם בגברא דהיינו שהאיש האוכל צריך לאכול כזית דגן בא"פ בפועל אז בשיעור של פחות מכזית בא"פ אין יכול הוא לבוא לכדי חיוב ברכה אחרונה של מעיין שלש, ובכזית דגן בא"פ אם רוצה להגיע לשיעור ברכה אחרונה צריך לאכול לדוגמא בערך 189 גרם של עוגה, וכך משמע גם בהשגות הראב"ד פ"ו ה"ה בהלכות חמץ ומצה שכתב והוא שיש בה כזית דגן בא"פ ויאכלנו, וממה שאמר ויאכלנו משמע שצריך לאכול מהתערובת כזית מהדגן בפועל ממש.

לעיל כתבנו דלדעת השו"ע לא צריך כזית דגן בא"פ נבוא עתה קצת להרחיב הענין, השו"ע סימן רח' סעי' ב' כתב מין דגן שעשה ממנו דייסא אפילו עירב עמהם דבש הרבה או מינים אחרים מברך מזונות ולבסוף על המחיה, ולא מבואר אם יש כזית דגן בא"פ בתערובת, אולם בסעי' ט כתב לגבי תערובת של דגן עם מין דוחן או קיטניות שיש בו כזית דגן בא"פ מברך מזונות ובסוף על המחיה, ואם יש פחות מכזית מברך בסוף נפשות, משמע שהשינוי ברכה מעל המחיה לנפשות נוצר משינוי השיעור בתערובת וכשאין כזית בא"פ מברך בנ"ר, ומסעי' ט' נשמע לסעי' ב, דדייסא שמעורב בה דבש אפילו שהדבש הוא הרוב מברך מזונות ובסוף על המחיה, וממה שאמר שמברך בסוף על המחיה משמע שיש בתערובת כזית דגן בא"פ כי זה התנאי כדי שיברך המחיה, ולפי זה יוצא דדעת השו"ע שכזית דגן בא"פ הוא דין בתערובת ולא בגברא וגם שצריך שיעור דגן של כזית בא"פ כדי לברך על המחיה.

אולם במג"א סימן רח' סעי' ט' אות טו' בסוף דבריו ובדרישה סימן רח סעי' א כתבו חילוק אחר שסעי' ט' מיירי בתערובת של קמח דגן עם קמח של שאר מינים שלא ניכר טעמו של הדגן ולכן הצריך השו"ע שיהיה שיעור של כזית דגן בא"פ אבל סעי' ב' כיון דמיירי שמעורב עם שאר מינים שאינם קמח מספיק אפילו פחות מכזית בא"פ, ולפי דבריהם יוצא דלשוע מספיק אפילו פחות מכזית דגן בא"פ כדי לברך על המחיה וזה בשאר מינים ששם מורגש טעם דגן אבל קמח בקמח דבהכי מיירי סעי' ט דלא מורגש טעם דגן צריך כזית דגן בא"פ.

עיין בדברי חמודות שדחה חילוק זה וכתב דמה שהזכיר השו"ע בסעיף ט' קמח דוחן וקטנית עם קמח דגן לא כי יש בזה נפק"מ

לדינא, אלא כי כך הוא הרגילות ומעשים בהוה, ולפי דבריו אין מקום לחלק את חילוקו של המג"א והדרישה, ובכל תערובת צריך כזית דגן בא"פ, ועיין בביאור הלכה ד"ה בקדרה שכתב שהמאמ"ר, והנשמת אדם, ועולת תמיד, וביאור הגר"א, סוברים כהדברי חמודות.

ובדרישה שם כתב עוד חילוק שבסעי' ט' מדובר שנתן הדגן בתערובת בסתם בלא שום כוונה ולכן צריך כזית דגן בא"פ אבל בסעי' ב' מדובר שנתן הדגן להטעים ולכן שם מספיק אפילו בפחות מכזית דגן בא"פ, משמע מתרוץ הזה של הדרישה דכזית דגן בא"פ הוא הוא שיעור המחייב שתלוי בכונת הנותן אי נתן הדגן בסתם צריך שיעור של כזית דגן ואם נתן לשם טעם מספיק אפילו בפחות מכזית דגן בא"פ.

ובאליה רבה כתב כלל שכל תערובת שאין בה כזית דגן בא"פ אז היא יורדת לעניין ברכה אחרונה בדרגה ולכן בלחם מברך בסוף על המחיה, ובמזונות מברך בסוף נפשות, ולפי זה סעי' ט' מיירי שאין בה כזית דגן ולכן מברך נפשות, וסעי' ב' מיירי שיש בתערובת כזית דגן ולכן מברך בסוף מעיין שלש, ולפי דבריו משמע דבסעי' ב' שפסק השו"ע דמברך על המחיה לא"ר הוא משום שיש בתערובת כזית דגן בא"פ.

אולם הביאור הגר"א חולק על יסוד זה ומה שכתוב בשוע בסעי' ט דעל הלחם מברך על המחיה הוא טעות סופר וצריך להיות כתוב נפשות בין על הלחם ובין על המזונות שדין אחד להם שכשאין כזית דגן בא"פ בכל תערובת מברכין עליו נפשות, ולפי זה יוצא דמה שכתוב בשוע בסעי' ב שמברך בסוף על המחיה מדובר שיש בתערובת כזית דגן בא"פ, כי בלי השיעור הזה מברך נפשות.

ולעניין הלכה המש"ב אות מח' כתב ומ"מ לעניין פת כיסנין שמעורב תבלין הרבה נוהגין העולם לברך עליו לבסוף על המחיה כשיש בו כזית אף שבמין דגן לבדו שנמצא בו אין בו שיעור כזית, ואולי שטעמם מפני שהתבלין בא להכשיר את האוכל, מצטרף עם האוכל גופא לשיעור, ולכתחילה טוב להזהר לשער שיהיה בהקמח שיעור כזית.

ולעניין פת כתב באות מג' דבתערובת של עיסת פת אין לברך ברכה"מ אא"כ היה מעורב בו קמח דגן אחד משמינית על כל פנים דאז אם יאכל מהפת ארבעה ביצים יהיה מזה כזית דגן ויתחייב בברכה"מ.

ולכאו' יש מקום לשאול דלפוסקים שמעין שלש היא דאו אז כל פת כיסנין ברכתה הסופית היא מדאו אז אין מקום לחלק בין פת לבין פת כיסנין לעניין ברכה אחרונה ובשניהם צריך שיאכל מן הדגן כזית אבל לפוסקים דברכת מעין שלש דרבנן אפשר לחלק, וטעם החילוק הוא, שבפת יש דין של ואכלת דהיינו שצריך לאכול שיעור אכילה של דגן ובלי זה אין חיוב ברכה ולכן מחמירים שלא מספיק שיש בחפצא כזית דגן בא"פ אלא צריך שהגברא יאכל בפועל כזית דגן ובזה מקיים ואכלת, אבל במילי דמזונות דלא כתיב ביה אכילה אפילו בפחות מכזית דגן בא"פ מועיל לברך על המחיה.

ובחיי אדם כלל נ' פסק אע"ג שבכל דבר שיש בו מה' מיני דגן מברכין במ"מ אבל ברכת על המחיה היה ראוי להחמיר אא"כ שיש באותו מאכל כ"כ שיאכל כזית קמח בא"פ והעולם לא נהגו לדקדק בזה ומברכין על המחיה ויש להם על מי לסמוך ומ"מ נראה לי דדוקא כמו לעקיך, וצוקאר לעקיך, שידוע שהעיקר הוא להטעים הקמח והעיסה אבל מיני כוסמת שמבשלין עם תפו"א וקטניות

דוקא כשאכל כזית בא"פ מברך על המחיה ואין אחד בטל לחבירו.

וכתב לחלק בין סעי' ב' לבין סעי' ט' דבסעי' ט' מיירי שהעיקר הם הקטניות וה' מינין אינן אלא שיתנו טעם מהם ולכן לענין ברכה ראשונה אמרינן כל שיש בו משא"כ לענין ברכה אחרונה ולכן מברכין בנ"ר, אבל בסעי' ב' שעושה תבשיל מה' מינים דמשמע עיקר כונתו לאכול ה' מינים רק שמערב בו דבש או דברים אחרים להטעימן לכן מברך על המחיה ולפ"ז פסקי השו"ע נכונים במלתא וטעמא.

ועתה נבוא לדון על מה דהקשו על השו"ע בסעי' ט' דלמה בפת מברך בסוף על המחיה דלא היה לו לברך אלא נפשות כמו בדייסא, לע"ד נראה לי לתרץ דאף שאין לאוכל שיעור של ברכה"מ מ"מ צריך לברך על המחיה דכיון דאכילתו מכוח עיסה שיש בה דגן שאפאוה באה אז יש לה מעלה שהיא מזינה ומשביעה יותר מאם היה מבשלה כי באפיה משתבחת העיסה יותר מבישול ולכן כיון שלדבר שנאפה יש יותר תכונה של שביעה מברך לבסוף על המחיה ולא נפשות שאינה שייכת כרגע למציאות האוכל ששבע מאכילת פת, ועיין ברשי ברכות דף לו שכתב שפת כיון שהוא חשוב קבעו לו ברכה לעצמו דהיינו כיון שהפת הוא תוצאה של אפיה שהיא פעולה חשובה קבעו לו ברכה לעצמו שזה המוציא, משמע שאפיה היא פעולה שמשליכה על עיסת הפת חשיבות יותר מאם היה מבשל עיסה זו, ומה חשיבותה שהיא יותר מזינה ומשביעה מכוח אפייתה ולכן לא יהיה שייך לברך בסוף נפשות שהמעט דגן שיש בתערובת פועל בעיסה כשנאפתה לגבי האוכל כמו אם בישל תערובת כזו עם כזית דגן בא"פ ולכן אפילו אם קבע על דייסא שכולה דגן את סעודתו אין מברך בסוף ברכה"מ אבל אם נאפה כזאת עיסה שברכתה מזונות ונקבע את אכילתנו עליה בסוף יברך ברכה"מ ולמה הרי זו אותה עיסה אלא כיון שאפאה היא קיבלה יותר חשיבות של הזנה ושביעה מה שלא היה בה כשבישלה הרי לנו שאפיה מרימה את חשיבות העיסה מכוח אפייתה ומה תוצאת החשיבות שנולד ונתחזק בה תכונת ההזנה והשביעה ולפי זה אפשר לתרץ שהסיבה שהשו"ע פסק שמברך המחיה הוא שהפחות כזית דגן בא"פ שאופים אותו הוא פועל בתערובת שביעה והזנה כמו של כזית דגן בא"פ שמבשלים אותו ולכן לשו"ע מברך בסוף המחיה ומה שמברך על אכילת הדייסה נפשות הוא משום שרוב אכילתו משאר השיעורים שעליהם צריך לברך נפשות,.

וסברא זו שדגן משתבח באפיה איתא בב"י סימן ר"ח סע"י ז שהתקשה בדין פת אורז שאפאה אם גם בזה אומרים שברכתו מזונות או שכיון שנאפתה יברך ברכה אחרת [המוציא] ותירץ דה"ה לפת אורז דהא בזמן שהפרוסות קימות הוי כאילו לא נתבשל כלל וקתני דמברך עליו במ"מ ע"כ משמע שהיה צד לרבינו הב"י שאורז שאפאו יהיה ברכתו המוציא וא"כ כאן שיש תערובת דגן אע"פ שאין בה כזית בא"פ יש בה עילוי שיש בה דגן ושאפאה ולכן יש יותר סברא שיברך בסוף על המחיה.

וגם בר' יונה מובא סברא זו דכל מה דאופין אותו משתבח לעניין ברכה שכתב לעניין פת שעשוי מקטניות מדוע לא מברכין עליו בפה"א כמו שמברך על קטניות ולא שהכל, וכתב ושמא תאמר מפני שנשתנה, למעליותא אישתנה, דמעיקרא קטניות והשתא פת.

ולפי"ז יוצא נפק"מ לענין סדר קדימה בברכות שאם הביאו לפני האוכל מין דגן אפוי ומין דגן מבושל כיון שיש לדבר הנאפה מעלה יותר ממה שנתבשל צריך

להקדים לברך על הדגן האפוי.

הרב גרשון גולד

טוב לומר [חלק י"א]

כהמשך למאמרים בעניינים שטוב לומר בכל יום, מאמר זה גם כן יעסוק באמירות שנהגו לאומרן בכל יום בקהילות ישראל בשנים קדמוניות, והם שיר הכבוד ותפילת השחר מרבי סעדיה גאון.

א.

מנהג אמירת שיר הכבוד בכל יום

מצינו שבחלק מקהילות ישראל הקדומות נהגו לומר את שיר הכבוד בכל יום, וכמו שכתב הלבוש (סימן קל"ג) 'שנוהגים לומר בכל יום שיר הכבוד', וכן כתב הב"ח (סימן קל"ב) ש'תיקנו הקדמונים שיר הכבוד שהוא אנעים זמירות לאומרו בכל יום'.

טעם אמירת שיר הכבוד בכל יום

וטעם המנהג לומר את שיר הכבוד בכל יום, מבואר בב"ח. דהנה בטור (סימן קל"ב) איתא "מיום שחרב בית המקדש אין לך יום שאין בו קללה ולא ירד הטל לברכה, וכל יום מרובה קללתו מיום שלפניו, אלא עלמא אמאי קאי אקדושה דסידרא ואמן יהא שמיה רבא דאגדתא". וכתב הב"ח שם וזה לשונו, פירש רש"י סוף סוטה (דף מט.), דהטעם הוא, דבקריאה זו ובתרגומו שמבינים מה שקראו איכא תרתי למעליותא, חדא קדושת השם, ואידך דכל ישראל תלמידים ועמי הארץ כולם עוסקים בתורה, ולכך חביב הוא מאוד לפניו יתברך. וכן אמן יהא שמיה רבא מבורך שעונים אחרי האגדה שהדרשן דורש בכל שבת, ושם היו נקבצים לשמוע ויש כאן תורה וקידוש השם.

וקיבלתי שלכך תיקנו הקדמונים שיר הכבוד שהוא אנעים זמירות לאומרו בכל יום לאחר שאמרו סדר קדושה, לפי שיש בה אגדה – 'קשר תפילין הראה לעניו תמונת השם לנגד עיניו', ולומר עליו קדיש, כדי שבכל יום ויום יתקיים העולם אקדושה דסידרא ואמן יהא שמיה רבא דאגדתא, דכיוון דבכל יום ויום קללתו מרובה מחברו, צריך לתקון זה בכל יום ויום ולא לסמוך אאמן יהא שמיה רבא דאגדתא שבכל שבת בלחוד כמו שפירש רש"י. עד כאן[א].

משא ומתן בדברי הב"ח בזה

ויש לעיין על דברי הב"ח אלו, אמאי הוצרכו להוסיף את שיר הכבוד כדי שיהיה אמן יהא שמיה רבא דאגדתא בכל יום, הלא בלאו הכי אומרים אחר פיטום הקטורת "אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם וכו'," ואחר כך אומרים קדיש, וכמו שכתב הטור (סוף סימן קל"ב), ואם כן בזה מתקיים כבר קדיש דאגדתא.

ואולי יש לומר על פי מה שכתב הב"ח (על

א מדברי הב"ח חזינן החשיבות באמירת החרוז "קשר תפילין הראה לעניו וכו' ", שע"ז עומד העולם. ע"כ נראה, שגם מי שאין דרכו להצטרף לציבור באמירת ה'אנעים זמירות', ראוי שעכ"פ בזמן אמירת הש"ץ החרוז הנ"ל יקשיב עם הציבור, ועי' בהערה הבאה שנתבאר שיש חשיבות בהצטרפות כל יחיד ויחיד.

דברי הטור הנ"ל בסוף סימן קל"ב) דהמנהג לומר פיטום הקטורת קודם עלינו ולכן אינו צריך לומר הך אגדתא דאמר רבי אלעזר וכו', דהא אומרים קדיש אחר עלינו, ודווקא למנהג הקדמונים שהיו אומרים אחר עלינו אין כאלוקינו היו מסיימים באגדתא דאמר רבי אלעזר כדי לומר אחריה קדיש עיי"ש.

וכמו כן יעויין בלבוש שכתב שלא נהגו כלל לומר פיטום הקטורת עיין שם [ובאמת מנהג אמירת פטום הקטורת בסוף התפילה אצל האשכנזים הוא מנהג חדש, ולא נהגו כן במנהג אשכנז הישן]. ולפי זה גם כן לא הוצרכו להוסיף האגדתא דאמר רבי אלעזר וכו', וכדכתב הב"ח, דהא סיום התפילה הוא בעלינו.

להנ"ל, בזמננו אין טעם לומר את שיר הכבוד בכל יום.

ואם כנים דברינו הנ"ל, נראה שלדידן אין טעם לומר את שיר הכבוד בכל יום, שהרי אנו נוהגים כמו שכתב הטור, לומר בסוף התפילה פיטום הקטורת ואגדתא דאמר רבי אלעזר וכו', ואם כן בהך אגדתא ובקדיש שלאחריה - מתקיים עניין קדיש דאגדתא[בג].

התנגדות הלבוש

ודעת הלבוש (שם), שיותר טוב שלא לומר את שיר הכבוד בכל יום, וכתב על מה שנהגו לאומרו בכל יום, וזה לשונו: "על זה תמהתי מאוד כי היה נראה לי שלא לאומרו בכל יום ולא מפני גרעותיה חס וחלילה אלא ממעליותא, והיינו משום שכיוון שחושבים אותו לשבח גדול לא היה להם לאומרו בכל יום אלא לפרקים כגון בשבת ויום טוב, ועל דרך שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (שבת קיח:) 'כל האומר הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף', כי אין זה דרך המוסר אפילו במלך בשר ודם לספר בשבחיו הגדולים בכל יום כדי שלא להרגילם כל כך בפי הבריות ויהיה בפיהם כמזמור ומתלוצץ, ולא יהיה הגדולה כל כך בעיני הבריות כמו בדבר שקוראים

ב חשיבות אמירת 'א"ר אלעזר א"ר חנינא' בסוף התפילה:
ולנתבאר, יש להתעורר על חשיבות אמירת 'א"ר אלעזר א"ר חנינא' שבסוף התפילה, דלפי הטעם העקרי שתקנו לומר כן כדי לומר אח"כ קדיש, לכאורה כל שהציבור אמרו הך אגדתא, אין שום ענין שכל יחיד ויחיד יאמר ג"כ, דהקדיש שפיר נאמר על אמירת האגדתא ע"י הציבור. אך לנתבאר שיש בזה משום קיום העולם, ולפי המבואר בב"ח הנ"ל שהקדמונים שקדו על תקנת העולם עי"ז שיהיה ענין קדיש דאגדתא בכל יום, א"כ ראוי לכאו"א לומר הך אגדתא ולא לפרוש מהציבור. ודומיא דמש"כ הב"י (סו"ס קל"ג) בשם ר' עמרם גאון, ונפסק בשו"ע (סי' קל"ב ס"ב), "אסור לאדם לצאת מבית הכנסת קודם קדושא דסידרא, שחייב הוא לומר קדושא דסידרא, דדבר שהעולם מתקיים עליו א"א לזלזולי ביה". ע"כ. [ואף שלגבי הך אגדתא ד'אמר ר"א אר"ח' ודאי ליכא איסור לצאת מקודם, דלענין חיוב סגי בקדושא דסידרא, אך חזינן החשיבות שיש בהצטרפות כל יחיד ויחיד לקיום העולם, ונלמד גודל ה'עניין' שיש בזה ע"פ תקנת הקדמונים שהביא הב"ח הנ"ל].
וגם בלא"ה אין זה נכון שאין ענין ליחיד לומר את האגדתא ד'אמר ר"א אר"ח' כשהציבור עכ"פ אומר, דיעויין בכף החיים (סי' קל"ב סקט"ו), שכתב וז"ל, וכתב הרב ש"ך עה"ת סדר ראה דף ש"א ע"א, וז"ל, ושמעתי מהחכם כה"ר אברהם פרץ נ"ע, שמצא כתוב ואינו זוכר על שם איזה חכם, שמה שאומרים אחר התפילה מימרא של ר' אלעזר א"ר חנינא ת"ח מרבים שלום בעולם וכו', לפי שיש בה ח' פעמים שלום עם מלת שלוה כדי להכביד ח' כנפיו (של הס"מ), כדי שלא יערער על התפילה עד שתעבור וכו' עיי"ש עוד.
ג ומדברים אלו נלמד שחשוב להקפיד לומר הקדיש בסיום התפילה לאחר פטום הקטורת, דהא עי"ז יתקיים ענין קדיש דאגדתא שע"ז עומד העולם. וכדחזינן שהקפידו הקדמונים שהביא הב"ח שיהיה ענין זה בכל יום וכנ"ל. וכך ראיתי מובא (דרך ישרה עמ' רל"ו הערה 20) על הגר"ש דבלצקי שהקפיד ע"ז. [ובלא"ה כבר כתב הרמ"א (סי' קל"ב ס"ב דיש לומר הקדיש דרבנן גם אם אין חיוב, אך לאור הדברים הנ"ל ראוי להקפיד לומר הקדיש בסוף התפילה אחר האגדתא ולא אחר עלינו או אחר שיר של יום, וכן הובא בספר דרך ישרה (שם) מהגר"ש דבלצקי.

לפרקים או לעיתים רחוקים. וכמו שכתב גם כן החכם רבי משה בן מימון ז"ל (מורה נבוכים חלק ג' פרק מ"ה) בטעם ביאת הכהן גדול לפני ולפנים דווקא ביום אחד בשנה ולא יותר, כדי להגדילו. כן היה להם לעשות גם כן בשיר הכבוד". ע"כ.

להקדים פסוק לשיר הכבוד

בסידור רבי שבתי סופר [תלמיד הלבוש] איתא קודם שיר הכבוד בזה הלשון, "צריך לומר קודם אנעים זמירות פסוק 'כאיל תערוג על אפיקי מים כן נפשי תערוג אליך אלוקים', ועליו נתייחד זה השיר דאל"כ על מה קאי כי אליך נפשי תערוג. ע"כ.

והיינו, שהיות ובשיר הכבוד לא מוזכר שהדברים אמורים כלפי הקדוש ברוך הוא צריך להקדים את הפסוק הנ"ל שאומרים בו 'אליך אלקים', ועל זה קאי שיר הכבוד.

ודומה לזה מצינו בפוסקים (עיין משנה ברורה סימן תקפ"א סעיף קטן ד'), שבסליחות יש להקדים לכל סליחה 'אלוקינו ואלוקי אבותינו', מלבד סליחה המתחלת בשם. אכן צריך ביאור שבזמננו לא מקפידים להקדים את הפסוק הנ"ל לשיר הכבוד, ואילו בסליחות כן מקפידים להקדים 'אלוקינו ואלוקי אבותינו', ומאי שנא. [ובשו"ת דבר יהושע (ח"ג סי' ע"ה אות י"א) הסתפק לומר שגם בסליחות אין עניין להוסיף אלוקינו ואלוקי אבותינו, אלא שמותר להוסיף, מלבד סליחה המתחלת בשם, ששם אסור להוסיף מצד הזכרת שם שמים לבטלה. וכתב שלפי זה ניחא מה שמצינו שבחלק מהסליחות אין בסידורים נוסח אלוקינו ואלוקי אבותינו. עיי"ש. ולפי דבריו ניחא מה שבשיר הכבוד לא מקפידים להוסיף הפסוק הנ"ל. אכן מדברי המשנה ברורה (שם) ומשאר פוסקים לא משמע כדבריו, ואין כאן מקומו להאריך בלשונות הפוסקים[ד]].

ואולי יש לבאר, דהזכרת אלוקינו ואלוקי אבותינו קודם הסליחות, אין זה משום שבלא זה לא ניכר למי אנו פונים, אלא משום שכך היא צורת הבקשה, לפנות קודם למי שאנו מבקשים ממנו. ואם כן בשבחות כמו בשיר הכבוד שאין זה בקשה, אין צריך להקדים שם שמים.

ויעויין בשולחן שלמה (סימן תקפ"א) שכתב לבאר מה שאין מוסיפים אלוקינו ואלוקי אבותינו בסליחה המתחלת בשם, שהוא מטעם שנראה כשתי רשויות חס וחלילה. ומשמע מדבריו שהזכרת אלוקינו ואלוקי אבותינו אין זה כדי שיהיה ניכר למי אנו פונים, דאם כן לא היה צריך לטעם זה, אלא סבירא ליה דצריך לומר אלוקינו ואלוקי אבותינו כי כך היא צורת הבקשה וכנתבאר. [אמנם יעויין בשערי הימים הנוראים (עמוד תקע"ז), שמורינו הגרי"ט שליט"א השיג על השולחן שלמה, וזה לשונו: טעם זה חדש בעיני, דבפשטות הטעם הוא היות שמתפללים את הסליחה להשם יתברך צריך לפנות אליו ולומר אלוקינו ואלוקי אבותינו וכדומה, אבל אם הסליחה מתחלת בשם השם הרי כבר פונים להקדוש ברוך הוא ואין צריך לתוספת פנייה של אלוקינו ואלוקי אבותינו. ע"כ].

ואולי י"ל עוד, דכיוון שנוהגים לומר את שיר הכבוד כשהארון קודש פתוח (עיין בסמוך), שפיר ניכר על ידי זה שהכוונה להשם יתברך ואין צריך עוד היכר.

ולפי זה ניחא מה שלא נוהגים לומר אלוקינו

ד ומה שבחלק מהסליחות לא מוזכר לומר בתחילה או"א, יעויין במש"כ מורינו הגרי"ט שליט"א (שערי הימים הנוראים עמ' מ"ט, ועמ' תקע"ז) שזה טעות המדפיסים.

ואלוקי אבותינו בפיוט 'יעלה' שבתפילת ערבית דיום הכיפורים, דיעויין בלוח של הרב טיקוצ'ינסקי שהביא מהאדר"ת שיש לומר קודם פיוט זה 'אלוקינו ואלוקי אבותינו', וכמו שכתבו הפוסקים לומר בסליחות. וצריך ביאור אמאי לא נוהגים כן. אכן להנ"ל אתי שפיר, דכיוון שהמנהג לפתוח את הארון קודש בפיוט זה, ניכר שפיר שהכוונה להקדוש ברוך הוא ולא צריך עוד היכר.[ה]

פתיחת ארון קודש בשיר הכבוד

כתב הלבוש (סוף סימן קל"ג) בנוגע לאמירת שיר הכבוד בכל יום, וזה לשונו: "ואם על כל פנים היו רוצים לאומרו לא היה להם לפתוח ארון בכל יום, שהוא לנו במקום ביאת מקדש לפני ולפנים. וכמו שעושין בעלינו לשבח שאומרים אותו בכל יום, ואין פותחים ארון לאמירתו אלא בראש השנה וביום הכיפורים, כדי להגדילו ולהודיע להם שהוא שבח גדול ביותר, ויאמרו על ידי כך גם בשאר ימות השנה בכוונה יותר גדולה. ולתת זה על ליבם בראש השנה ויום הכיפורים שהם ימי הדין. גם היה להם לעשות כן באנעים זמירות. ולולי להפסיד הצדקות חשתי, שמוכרין אותם בכל יום, ונותנים מעות לצדקה, בצירוף שהיה דבר תמוה מאוד בעיני הבריות, הייתי מבטלו במקום דאישר חילי מלפתוח הארון. רק בשבתות וימים טובים וראשי חודשים הייתי פותחו על סמך הכתוב ביחזקאל (מ"ו,א')

שאמר "שער החצר הפנימית וגו' יהיה סגור ששת ימי המעשה וביום השבת ייפתח [וביום החודש יפתח]. עד כאן.

מי חיבר את שיר הכבוד

בנוגע למחברו של שיר הכבוד, יעויין בסוף ספר יוחסין שנדפסו שם הוספות מהרמ"א, שם כתב שרבי יהודה החסיד חיבר את שיר הכבוד. מאידך בספר 'שיר הייחוד' בפירושו של רבי ליפמן מילהויזן[ו] על שיר הייחוד ושיר הכבוד, כתב לאחר שיר הייחוד וזה לשונו: 'ועתה הוסיף רבינו שמואל ז"ל אנעים זמירות'. עד כאן.

ובפירוש עץ יוסף שבסידור אוצר התפילות בחרוז 'תיקר שירת רש בעיניך', כתב וזה לשונו: 'רש'. כאן חתם שמו, הוא ר'בינו ש'מואל אביו של רבינו יהודה החסיד. עד כאן.

אכן דבריו רחוקים מאוד מלהאמין שמחבר השיר חתם את עצמו עם התואר רב, וכמו שהעיר עליו בספר בארה שבע (סימן ג'), ובפרט יש להוסיף שלא ייתכן שמחד גיסא רמז את שמו בתיבת 'רש', שזהו מגודל ענוותנותו לבטא שפלותו, ומאידך גיסא באותו רמז מכנה את עצמו בתואר רבנות. זה משולל הגיון לחלוטין.

ה אלא שיש להעיר ע"ז מהפיוט 'סלח נא אשמות' של ערבית דיו"כ, שג"כ פותחים בו את הארון, ובכ"ז נדפס במחזורים להקדים או"א [ומהפיוט 'אמנם כן' אין להקשות ממה שמובא לומר או"א אע"פ שנוהגים לפתוח בו את הארון. דבאמת המנהג המקורי היה שלא פותחים בו את הארון, ובמחזורים הישנים לא כתוב שם לפתוח את הארון. וכ"כ מורינו הגרי"ט שליט"א (שערי הימים הנוראים עמ' ת"ח), וז"ל, מנהגינו לומר ארבעה פיוטים ('יעלה זכרונינו', 'סלח נא אשמות', 'אמנם כן', 'כי הנה כחומר'). ובהרבה מקומות נוהגים לפתוח את ארון הקודש בשעה שאומרים פיוטים אלו, והנה במחזורים הישנים צוין לפותחו רק בשלוש מסליחות האלו אבל לפיוט 'אמנם כן יצר סוכן בנו' לא הוזכר לפותחו, אלא היות שהציבור אינם מבינים ההבדל בינהם לכן פותחים הארון הקודש בכולם. ע"כ]. ואולי באמת מה שנדפס לומר או"א בפיוט זה הוא טעות המדפיסים, שלא שמו לב שכאן יש סיבה של"צ לומר [עי' הערה 3 מה שהובא ממורינו הגרי"ט שליט"א].

ו מתקופת הראשונים עי' עליו בגליון פ"ז עמ' נ'.

אך מכל מקום, גם בלא שנקבל את דברי העץ יוסף, יש לנו מקור לומר שהרב שמואל חיבר את שיר הכבוד מדברי הרב ליפמן מילהויזן המובאים לעיל, אלא שיש להעיר על מה שכתב העץ יוסף שהרב שמואל המדובר הוא אביו של רבי יהודה החסיד, בעוד שמסתבר לומר, שאם הרב שמואל הוא מחבר שיר הכבוד, המדובר הוא על רבי שמואל בן רבי יהודה החסיד ולא על אביו. שהרי הרב ליפמן הנ"ל בפירושו לשיר הייחוד כתב [בסוף שיר הייחוד] ש'שיר הייחוד הוא מרבי יהודה החסיד ועתה הוסיף רבינו שמואל אנעים זמירות'. ומשמע שרבינו שמואל הוסיף אחר ר' יהודה החסיד. ויותר מסתבר שהבן הוסיף על אביו, מלומר שהאב הוסיף על הבן. ועוד שלגבי שיר הייחוד, יש אומרים שרבינו שמואל בן רבי יהודה החסיד חיברו, וכמו שכתב הרמ"א בהוספות לספר יוחסין[1]. ואם כן מסתבר שהאומרים ששיר הכבוד חיבר ה"ר שמואל, מדובר גם כן בבן רבי יהודה החסיד ולא באביו.

ב.

תפילת השחר לרבי סעדיה גאון

אחת התפילות הנוראות שיש לעם ישראל היא בלי ספק תפילת השחר לרבי סעדיה גאון. תפילה זו היא תפילה המתחילה במלים 'אתה הוא השם לבדך', ובו שבחים נוראים על רוממות השם יתברך שאין בו שום השגה. ולאחר מכן אומרים שבחים להשם יתברך על הבריאה באריכות גדולה. התפילה מחולקת לקטעים רבים שפותחים ב'אתה הוא השם האלוקים'. ובסופה יש וידוי ובקשת מחילה ותפילות על עניינים רבים פרטיים וכלליים.

אופי התפילה הוא נדיר מאוד בפירוט ובאריכות בכל פרט ופרט, וכמדומא שכמעט ולא מצינו דוגמת זה, ובפרט שתפילה זאת התחברה מאחד מגדולי הגאונים.

בנוסף לתפילה זו המכונה 'הבקשה הראשונה', ישנה עוד תפילה וגם היא מתייחדת באריכותה והפירוט הרחב שבה, ונקראת 'הבקשה השנייה'. תפילה זו מתאפיינת בדברי מוסר נוקבים המכניעים את הלב. וכך נכתב בהקדמה ל'בקשה השנייה' – "הנוסח האחר מכיל דברים צורבים המכאיבים את הלב ומכניעים את האדם".

את הרקע לחיבור ב' התפילות כתב ר' סעדיה גאון בעצמו, וזה לשונו: "מפני שראיתי את מיעוט הבינה וחששתי שהמתפלל במקום להתקרב לרבו יתרחק ממנו בדברי טעות, חיברתי בקשה בשתי נוסחאות, המכילה שבח והערצה להשם והכנעה מצד האדם, ווידוי העוונות ובקשת הסליחה והצלחה בענייני העולם ונחמת עם ישראל וישועתו. ואחת מהן עשיתי חזקה ותקיפה יותר מחברתה, שתהיה הקלה לשבתות וחגים וימי שמחה, והחזקה הקשה לימי הצום וכיוצא בהם. עד כאן.

ללא ספק תפילות אלו, ובמיוחד הבקשה השנייה, יכולים לשמש ג"כ כספר מוסר. ואומרה במתינות בוודאי תהיה לו התעוררות רבה מהם. [לא פלא שבקהילות ישראל לפני מאות שנים התייחסו לתפילות אלו בחשיבות רבה והקפידו מאוד על אמירתם בכל יום! וכמו שיובא לקמן]. כמובן שהייתה תועלת להעתיק את התפילות כדי להנגיש אותן לכל דורש, אך זה לא שייך מגודל האריכות, והמעיין בסידור רבי סעדיה גאון

---

1 עי' משנ"כ בזה בגליון פ"ז.

ויראה את אורך התפילות יבין שלא שייך להעתיקם במסגרת זו.

מנהג ישראל באמירת תפילת רס"ג

את התפוצה שהייתה לתפילות אלו ואת החשיבות הרבה שייחסו להם ניתן לראות בכמה מקורות:

בסידור רבי סעדיה גאון מובא תרגום התפילות לערבית, ובהקדמה כתוב, בזה הלשון, "אמר צמח בן יהושע, מכיוון שראש הישיבה הפיומי זצ"ל תירגם משתי התפילות האלה שחיבר רק את האחת, את הבקשה ליום צרה, ואת האחרת לא העתיק או העתיקה ולא הגיעה אלינו, ומצד שני טרחו הרבה תלמידים ללמוד את שתיהן בעל פה משום מה שיש בהם מתועלת העולם הזה והגמול הטוב בעולם הבא, ולכמה מהם אבדה הבנת ביטויים אחדים של השבח הזה, העשוי לימי שמחה, וליבם חפץ בכל זאת לדעתו, לכן ראיתי לתרגם את דבריו מעברית לערבית מילה במילה, מבלי להוסיף או לגרוע, אלא תוספת שאינה מזיקה אם מוסיפים אותה, והשמטה שאין קלקול אם משמיטים אותה". עד כאן.

מדברים אלו רואים את החשיבות הרבה שייחסו לתפילה זו וגודל התועלתיות שהיא מביאה, עד כדי כך שהרבה תלמידים טרחו ללמוד את התפילה בעל פה.

כמו כן יש להביא את שאלת חכמי חלב לרבינו הרמב"ם (שו"ת פאר הדור סימן ק"ל), וזה לשונם: מה יהיה הדין באמירת אותה התפילה שתיקן רבינו סעדיה גאון זלה"ה, וכתבה ותיקנה לשבתות ולימים טובים ובשמחות וגיל, אם יכולין הציבור לאומרה (בשבתות וימים טובים), מאחר כי תפילת י"ח נתבטלה מפני כבודם, יודיענו אדונינו, נטריה רחמנא, מה יהיה הדין בזה, ואם צריך לקום באמירתה וכו'. עד כאן.

גם מכאן אנו רואים את גודל החשיבות שייחסו לתפילה זו, עד ששאלו אם צריך לקום באמירתה. וכפי הנראה מדבריהם נהגו הציבור לומר את התפילה ביום חול, אלא ששאלו אם גם בשבת יכולים לומר.

עוד יש להביא מקורות בראשונים שהזכירו את תפילות הרס"ג באופן שמשמע שהייתה מוכרת ונפוצה בציבור:

בשו"ת הראב"ד (סימן ד') כתב, וזה לשונו, "תלמיד אחד שאלני זה כמה ימים, הלא אמרו חכמים, מכאן ואילך אסור לספר בשבחו של הקדוש ברוך הוא וכו', היכי סידר מר רב סעדיה גאון ז"ל, כל אותה הבקשה שיש בה כמה שבחים", עד כאן. עיין שם מה שכתב בזה[ח].

ח יעויין בגליון פ"ח (עמ' מ"ח), שם הובאה תשובת הראב"ד ונכתב לדון בדבריו. ויעוויי"ש עוד, שהתקשתי על מה שנראה מתשובת הרמב"ם המובאת לעיל, שדעת הרמב"ם להתיר אמירת תפילת רס"ג בחול, דהרי הטור (סי' קי"ג) כתב ששיטת הרמב"ם להוסיף שבחים להקב"ה גם מחוץ לתפילה. וכתבתי ליישב, שבתפילת רס"ג יש אמנם שבחים אבל בלא תוארים, ושיטת הרמב"ם לאסור רק תוארים. והראב"ד והשבולי הלקט שדנו לאסור את תפילת רס"ג, ס"ל כשיטת רבינו יונה שיתכן לאסור גם לספר על נסים ונפלאות השי"ת יעו"ש.
אלא שיש להעיר ע"ז, שאע"פ שבאמת בתפילת רס"ג עיקר השבחים הם סיפור נפלאות ה' ולא תוארים, אך יש בתוך התפילה תוארים בב' מקומות: 'ואתה חי וקיים לעדי עד ולנצח נצחים', 'כי אתה קל חנון ורחום ארך אפים ונחם על הרעה'. וא"כ צ"ב אמאי לא התנגד הרמב"ם לתפילת רס"ג מטעם זה. אכן יתכן, שכיון שעיקר התפילה היא בצורה המותרת, אין סיבה לאסור אמירתה משום ב' המקומות הנ"ל, ואה"נ שלדעת הרמב"ם יש

ותשובת הראב"ד זו הובאה גם בשיבולי הלקט (סימן י"ח).

ובאבן עזרא (קהלת פרק ה' פסוק א'), האריך בביקורת רבה על פיוטי רבי אלעזר הקליר בארבעה דברים שנהג בהם בפיוטים שאינם נכונים לדעת האבן עזרא, והוסיף, וזה לשונו: והגאון רבי סעדיה נשמר מאלו הארבעה דברים בבקשותיו השתים וכו'. עד כאן.

ומכל המובאות האלו ניתן להיווכח בעליל גם בכך שתפילות הרס"ג היו נפוצות וידועות בעם ישראל בצורה רחבה ולאורך שנים רבות, וגם את גודל החשיבות שייחסו לתפילות אלו בעם ישראל.



לדלג על התוארים הנ"ל.

הרב ישראל גולדברג

מדוע אין איסור לפני עור בסיפור לשון הרע לתועלת

א. השאלה.
ב. ביאור השאלה.
ג. מהו הגדר שאסור להאמין אבל מותר לחשוש.
ד. גדר איסור קבלת לשון הרע.
ה. מה עם לפני עור באיסור נתכוון.
ו יישוב. הזרע חיים שאין איסור לפנ"ע במעשה טוב.

א. השאלה.

בשיעור שמסר הג"ר **רפאל נפן שליט"א** בביה"כ "שערי תפלה" אופקים (פ' כי תבוא תשפ"ו) הקשה מדוע התירו לספר לשון הרע לתועלת ולא חששו שהשומע יקבל את הדברים ויכשל באיסור "שמע שוא". שו"ר שכבר הקשה כן הגר"מ **קאופמן שליט"א** בפירושו הנודע **זרע חיים** (שם כלל י סעיף ב אות א).

ב. ביאור השאלה.

הנה כתב **החפץ חיים** (הלכות ל"ה כלל י, וברכילות כלל ט) פעמים שמותר ואף מצוה לספר לשון הרע לתועלת אלא שיש בזה כמה תנאים כפי שביאר שם. ויש להקשות מדוע לא חוששים לאיסור ד"לפני עור", הלא אסור לשומע לקבל את הדברים וכל מה שהותר לו הוא רק לחשוש, כמבואר בחפץ חיים (ריש כלל ו) וז"ל "אסור לקבל לשון הרע מן התורה בין שהוא מהדברים שבין אדם למקום או מהדברים שבין אדם לחבירו, דהיינו שלא נאמין בלבנו שהסיפור הוא אמת, כי עי"ז יבוזה בעינינו מי שנאמר עליו, ואפילו אם לא יסכים לו בפירוש לסיפורו, דאי לאו הכי הרי הוא שונה את העון בכפליים שהוא מספר ומקבל והמקבל עובר בלא תעשה שנאמר "לא תשא שמע שוא", ואמרו חכמינו ז"ל במכילתא שזו היא אזהרה למקבל לשון הרע, ולבד שאר לאוין ועשין המצטרפים לזה כמ"ש לעיל בפתיחה[א] עי"ש" עכ"ל.

ובשלמא בספק אם יקבל אין איסור[ב] אבל היכא שנראה שיקבל את הדברים איך מותר לספר, וכגון שבא חבירו לברר אצלו על איזה בחור בשידוכין, והמספר מבחין בחבירו שכנראה יקבל את הדברים. ובחפץ חיים הרי מוכח שגם בכה"ג מותר לספר שהרי כתב בהל' רכילות (ט ה) וז"ל "אבל אם הוא מכיר את טבע האיש שהוא מספר לו, שאם יגלה לו את הדבר, **יחליטו תיכף לודאי גמור** (או

א שם בסוף הפתיחה, וז"ל "ומקבל מקרי במה שמאמין בלבו להסיפור שמספר לו חבירו, אפילו אין מסייע לו בהספור רק שמאמין בלבו להספור לשון הרע ורכילות ששמע, בזה מקרי נושא שמע שוא ועובר על ידי זה הלאו דלא תשא שמע שוא" עכ"ל. וכן הזכיר איסור זה בפתיחה ללאוין (אות ב).

ב לא מבעיא לדעת הפוסקים דאין איסור לפני עור במקום ספק שלא מקרי מכשול, אלא אפילו להחולקים הלא דברו במקום שמציע לחבירו מכשול ממש וספק אם יכשל בו משא"כ הכא הרי כוונתו לתועלת וכיון דלא פ"ר שיכשל, שרי.

משום שטבעו להאמין תיכף רע על חברו, או משום שיש לו עליו דברים הניכרים, או משום שסומך עליו מאוד) ויפסוק תיכף הדין לעצמו **ויעשה מעשה**, דהיינו, לחזור מהשכנגדו, או שאר עניני היזק, על פי דיבורו, אף שלא יעשה מעשה גרוע יותר מערך הדין שהיה יוצא בבית דין על פי דיבורו אילו היו שני עדים מעידין כדבריו, אעפ"כ אסור, כיון שבדיבורו הוא גורם היזק לנידון מה שלא היה יוצא על ידי דבריו אפילו אם היה מעיד עליו בבית דין, כי אילו היה אומר עליו ענין זה גופא בבית דין, לא היתה יכולת ביד בית דין לחייב אותו ממון על ידי דיבורו כי הוא עד אחד, ועתה הוא גורם לנידון היזק ממש על ידי דיבורו" עכ"ל. ויש לדייק דדוקא אם השומע יאמין לו ויעשה מעשה על פיו, אבל אם רק יאמין לו ולא יעשה כלום, מותר[ג].

גם היתרא "באפיה תלתא" (שם כלל ב. לשון הרע שנאמר בפני ג' אנשים שודאי יתפרסם) קשה, דהרי לשומעים אסור להאמין, וגם אם מצאנו שחלק מהראשונים התירו לספר דרך אגב בלי כוונה לגנות, בשלמא למספר אבל לשומע אסור להאמין, וא"כ איך לא חששו ל"לפני עור". אמנם אם מצד קושיא זו פחות כואב, כי אפשר ליישב שבדבר שמועה שיוצאת על אדם במציאות אנשים פחות מאמינים וא"כ כמעט תמיד יש לתלות שהשומע לא יקבל את הדבר באופן ודאי, אבל בסיפור לתועלת שם נשאר קשה איך התירו לספר. ובאמת בפירוש **נתיב חיים** הוכיח ממה שהח"ח השמיט תנאי זה[ד] כאשר העלה את כל התנאים הנצרכים להיתר סיפור לשון הרע לתועלת, אלמא שרי גם באופן שיודעים שהשומע יקבל את הדברים (עכ"פ בודאי שלכתחי' היכא דאפשר ראוי להזהירו שלא יקבל את הלשון הרע לאמת, כמבואר בח"ח, וכמו כן כאשר בא לברר אצל חבירו יבקש ממנו שיכוון לתועלת ושלא יתכוון לגנותו).

ג. מהו הגדר שאסור להאמין אבל מותר לחשוש.

והנה יש לעיין מהו הגדר שאסור להאמין ולהחליט הדברים בלבו ועם זאת מותר לחשוש כדי להיזהר. דהנה המקור שאסור לקבל לשון הרע למדו חז"ל מהפסוק (משפטים כג א) "לא תשא שמע שוא" ותרגם אונקלוס "לא תקבל", ואמרו עוד (פסחים קיח.) שנסמך קודם לפסוק "לכלב תשליכון אותו" לומר שראוי אף להשליכו לכלבים[ה]. עוד אחז"ל (נדה סא.) "אמר רבא האי לישנא בישא אע"ג דלקבולי לא מיבעי למיחש ליה מיבעי" וכו' עכ"ל בקיצור, ע"ש. מבואר כאן שלחוש מותר, ולא נתברר להדיא מהו שיעור "למיחש".

ובח"ח (ריש כלל ו) פסק להלכה שאסור להאמין לסיפור לשון הרע ולא הותר אלא לחשוש לדברים כדי להיזהר, וציין שם **בבמ"ח** לעיין בדברי הראשונים, **שע"ת** (ש"ג אות ריג), **רשב"ם** (פסחים קיח.), **ספר חרדים** (ל"ת התלויות בלב פ"א אות כד). אח"כ ראיתי לשונות הראשונים וראיתי שר' יונה הרחיב קצת יותר, וז"ל "שלא נאמין בלבנו ספור לשון הרע להחזיק במחשבתינו כי **הדברים אמת ולהבזות בעינינו** את מי שנאמרו עליו" עכ"ל. ומשמע מדבריו דהאיסור הוא דוקא כאשר

ג וכ"כ שם (סעיף ו) וז"ל "כי על פי דין אסור לו לקבל דבריהן ולעשות מעשה בעצמו להפסיד לחבירו כל זמן שלא העידו עליו בבית דין והרשוהו בית דין לעשות כן" וכו' עכ"ל.

ד ומי שמכיר את החפץ חיים יודע שלא השמיט שום תנאי והלכה במקרה, וכ"ש בדבר כל כך חשוב שמסור ללב ולא קל לקיימו.

ה בביאור הקשר דוקא לכלבים ראה **באלשיך** (שם).

הדברים התקבלו אצלו כ"אמת" עד כדי שזה שסיפרו עליו נעשה בעיניו כאדם בזוי, אבל אם כאשר יראה אותו לא יתבזה בעיניו רק יהיה לו עליו ספק משמע דשרי.

אמנם בח"ח (כלל ו סעיף י) פירש להדיא שיעור החשש ולפי דבריו קשה להימלט מזה, וז"ל "וביאור הדבר דצריך לקבל את הדבר בדרך חשש בעלמא היינו רק כדי לשמור את עצמו ממנו שלא יגיע לו היזק על ידו, **ולא** יהיה זה הדבר **אפילו בגדר ספק**, דמעמידין לאדם בחזקת כשרות" וגו' עכ"ל בקיצור. וראיתי **שבזרע חיים** (כלל ו סעיף י) האריך הרבה בענין זה, וע"ש שהביא בשם **שו"ת פאת שדך להגרש"ד מונק ששאל להחזו"א** סתירה בח"ח שמחדא כתב דלא יהיה אצלו כספק ומאידך במקו"א כתב דהדבר נוטה אצלו לאמת, והשיב **החזו"א** דמי הוא זה שיכול לדקדק כל כך דהדבר נוטה אצלו כאמת ואעפ"כ אינו נכנס אצלו כספק רק חשש בעלמא, ולכן הפטיר דאין זה (כוונתו לדברי הח"ח) אלא "לומדות", ומבואר מדבריו דהחזו"א פליג עליה. עכ"פ לשיטת הח"ח הקושיא מתעצמת, איך הותר לספר לשון הרע למי שאנו אומדים אותו שהוא עשוי להיכנס אצלו הדבר בגדר ספק ולא רק כחשש בעלמא.

ד. גדר איסור קבלת לשון הרע.

ומכח קושיא זו אמר **הג"ר רפאל נפן שליט"א** ליישב ע"פ ביאור גדר איסור קבלת לשון הרע, דהוא כלשון הפסוק "שמע שוא"[ו] דדוקא אם הדבר הוא "שוא" אבל אם יש בו תועלת אין כאן איסור, כי לא מקרי "שוא", והא דאסור לספר לשון הרע אפילו על אמת וגם קבלת לשון הרע אסור אפילו שהוא אמת, כי גם אז חשיב "שוא" מאחר ואין בו שום תועלת[ז], ולכן לא תשא שמע שוא קרי ביה נמי לא תשיא, וגם המספר אמת עובר באיסור זה, כי דבר שאין בו תועלת מקרי "שוא".

ה. מה עם לפני עור באיסור נתכוון.

ולפ"ז ביאר מדוע המספר אינו עובר באיסור כי יש כאן חפצא דהיתרא שהרי לא מקרי "שוא" שהרי יש בו תועלת, ומובן גם מדוע המקבל לא עובר באיסור כי הסיפור הוא לתועלת, אבל עדיין לא ברור מדוע אין איסור לפני עור על שמכשיל את השומע באיסור "נתכוון" (שנתכוון לקבל לשון הרע).

ונבאר את הדברים. דאיתא בגמ' (נזיר כג. קידושין פא:) מי שנתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה צריך כפרה וסליחה, ויליף לה מקרא (מטות ל יג) "אישה הפרם וה' יסלח לה" ע"ש. ובשלמא לדעת **הריטב"א** (קידושין לב. בתחילתו) דאין איסור לפני עור על איסור נתכוון א"כ היכא דנתכוון לתועלת כיון שהוא לאו כולל ניחא. אבל לשיטת **התום'** בקידושין (לב. ד"ה דמחיל ליה) דאיסור לפני עור נאמר גם באיסור נתכוון קשה[ח].

ו כתיב "לא תשא שמע שוא" ובתרגום "לא תקבל שמע" וגו', ומלבד האזהרה לדיין שלא ישמע בעל דין בלי לשמוע את שכנגדו (שזהו פשוטו של מקרא) דרשו חז"ל אזהרה למקבל לשון הרע.

ז ראה מש"כ **בח"ח** (במ"ח כלל ו בהערות) בשם **ספר יד הקטנה** (דיעות ט ח) וז"ל "לא תשא שמע שוא הרי זה אזהרה למקבל לשון הרע, וענינו כי כל דיבור הנמאס והנתעב אע"פ שהוא אמת הרי זה נקרא שוא ושקר, כלומר שאין בו ממש ויסוד, ואין דבר טוב נמצא בו כי אם רע כענין שנאמר אשר לא נשא לשוא נפשו, וענינו לענינים רעים, וזאת היא אמרו יתברך "לא תשא שמע שוא" ירצה שכאשר הדיבור הנתעב אסורין לדברו כמו כן אסורין לשמוע ולקבלו" עכ"ל.

ח שם הביאה הגמ' דרב הונא קרע בגד יקר בפני רבה בנו כדי לבדוק אותו במדת הכעס. והקשו התוס' הלא

וכדי ליישב דברי התוס' הציע הרב הנ"ל דהנה יש לחקור בדין איסור נתכוון, היכא דנתכוון להיתר אע"פ שעל פי דין היה צריך לחשוש ועלה בידו היתר, אם אמרינן בזה איסור נתכוון. כלומר, איסור נתכוון הרגיל שמצינו מירי בנתכוון לדבר אסור ועלה בידו דבר היתר, ויש לעיין מה הדין כאשר נתכוון לדבר המותר היכא שע"פ דין צריך לחשוש לאיסור, האם גם בזה נימא דאיכא איסור לפני עור, וכגון חתיכה שע"פ דין יש לנו להחזיקה באיסור ובא בנו הקטן ומעיד עליה שהיא של היתר[ט], ובא זה ואכלה על סמך עדותו של בנו הקטן, ואמר שלדידיה נאמן, אע"פ שבאמת מדאורייתא אי אפשר לסמוך על עדותו של קטן, ולבסוף אחר שאכל אותה חתיכה נתברר על ידי עדות גמורה שבאמת אכל חתיכה דהיתרא.

ויש לעיין בזה אם גם בכה"ג נתחדש איסור נתכוון, דהא למעשה התכוון להיתרא, ואם נימא דבזה לא נתחדש איסור נתכוון ניחא, דהלא בניד"ד הרי מי שמספר לתועלת לא עובר איסור, וא"כ השומע אע"פ שאסור לו להאמין ולקבל את הדברים, מ"מ כשהוא מאמין מקבל את הדברים כי סבור שהמספר באמת נתכוון לתועלת, ולכן אין עליו איסור לספר לו כה"ג כי אין לפני עור על נתכוון להיתרא אע"פ שכוונת השומע איננה טהורה כי לא היה לו היתר לקבל (ובודאי צריך לעשות על זה תשובה אבל אינו בחומרת נתכוון שדרשו על זה חז"ל שצריך כפרה וסליחה[י]).

ו. יישוב הזרע חיים שאין איסור לפנ"ע במעשה טוב.

כפי שהזכרנו בתחילה **בפירוש זרע חיים** (שם כלל י סעיף ב אות א) גם כן התקשה שבכל הספר לא נתבאר כלל ענין זה שיש להיזהר היכא דהשומע עלול להיכשל באיסור קבלת לשון הרע שלא לספר לו. ועל כן כתב ליישב וז"ל "ומכל הנל היה נראה ללמוד יסוד בדין דלפני עור, והוא דבר המסתבר מאוד, שלא נאמר איסור לפני עור אלא כשעסוק להכשיל את חברו, או אפילו אם אין כונתו לזה אבל הפעולה מתפרשת באופן פשוט כמעשה הכשלה. אבל אם אחד עוסק במצוה או בדבר שראוי לעשותו, אף אם חברו נכשל עי"ז הרי זה נחשב שהוא הכשיל את עצמו ואין כאן לפני עור לראשון. ולכן כשבא לספר לשון הרע לתועלת כיון שכל הדיבור הוא מצוה לעזור ולהציל וכך צורת המצוה, אף אם יודע שחברו יקבל הדבר, מותר לספר ואין כאן נתינת מכשול" עכ"ל.

והדבר קצת תמוה מסברא, דאיך יעזור לאחד על חשבון השני, כלומר אם רוצה ע"י הלשון הרע להציל ולעזור לחבר אחד איך יכול לעשות זאת על חשבון השני.

מכשילו באיסור לפני עור שהרי גם אם מחל לו מ"מ בנו לפי דעתו אינו יודע ומתכוון לכעוס עליו, ותירצו התוס' די"ל שהודיעו קודם לכן שמוחל לו. אבל הריטב"א תירץ וז"ל "ואפשר דבלאו דלפני עור לא תתן מכשול כיון שהוא לאו כולל לא מחמרינן כולי האי ושרינן בהכי כדי לנסותו ולהדריכו בדרך ישרה אי רתח" עכ"ל. מבואר דלפי התוס' יש איסור לפני עור על נתכוון, ולפי הריטב"א אין איסור ולדבריו ניחא בניד"ד.

ט למשל שנתערבבה חתיכה של היתר בתוך הרבה חתיכות של איסור ואומר הקטן שהוא מזהה שהיא של ההיתר.

י ובמקו"א הבאנו דברי האחרונים שאיסור נתכוון הוא חידוש וחשיב אפילו מעשה, ובזה ניחא טפי שבנתכוון להיתרא אפילו שהיה אסור לו לעשות מ"מ בזה לא נתחדש חומרת האיסור שצריך כפרה וסליחה. עכ"פ הלומדים התקשו ביישוב זה דעדיין צריך להגיע כאן לחידוש גדול, דסוף סוף כיון שהיה אסור לו לשמוע לקטן, א"כ חשיב פעולה אסורה, וא"כ שוב פעם מקרי נתכוון לאיסור, דמה לי שהוא לפי דעתו הדלה מחשיב דעת הקטן, הרי למעשה אם הוא ידע שע"פ דין תורה אסור לו לשמוע לקטן, הרי זה נתכוון לאיסורא (עכ"פ בציור שהוא סבור שאפשר להאמין לו ע"פ דין ניחא, וכה"ג בציור שסובר שמותר לו להאמין ללשון הרע ניחא).

דבשלמא אם בא לספר לשון הרע ולהציל את השומע בעצמו, א"כ בזה ניתן להבין שמותר לספר (וגם זה לכאורה רק אחר שנאמוד מה יעזור לו יותר, כלומר שנאמוד שעדיף לו להיכשל באיסור קבלת לשון הרע ועי"ז יזהר וינצל מהיזק חבירו, אבל היכא דיש כאן ב' אנשים מהיכיתיתי להתיר.

וע"ש שהביא ראיה נחמדה ממה שנח' הפוסקים אם מותר להאכיל ישראל שספק לא יברך, שלדעת **השו"ע** (קסט ב) אסור משום לפני עור, ולדעת **הרמ"א** (שם) בשם **ר' יונה** אם נותן בתורת צדקה מותר, והוסיפו **הט"ז** ו**המג"א** דהיכא דודאי שלא יברך גם הרמ"א מודה לאיסורא. ו**בפמ"ג** הביא בשם **הב"ח** ו**הא"ר** שגם בודאי לא יברך התיר הרמ"א לתת[יא]. ולמד מכאן הזרע חיים דרואים כאן יסוד, דכיון שעושה דבר טוב לא מקרי מכשול, אפילו שאותו עני יכשל ויאכל בלי ברכה.

ולכאורה אדרבא יש להביא ראיה להיפך, דרואים מהמג"א והא"ר שאוסרים גם בכה"ג שהוא מעשה טוב. ועוד גם לדעת הא"ר יש לומר דדוקא לזה שהדבר עשוי להיטיב עמו הוא אותו אחד שהדבר עשוי להרע עמו, לכן אין בזה איסור לפני עור, כי באיסור לפני עור האיסור הוא נתינת מכשול שהוא דבר רע משא"כ כאן שהוא גם דבר טוב, אבל כאשר בא שמעון לספר לשון הרע לראובן על לוי, ויודע שראובן יקבל את הדברים (לפחות בתור ספק שגם זה אסר הח"ח) א"כ לא נתיר לו רק היכא דאותו לשון הרע בא לעזור לראובן השומע בעצמו שאז לא מקרי כלפיו "מכשול" גמור אלא "מכשול וסיוע יחדיו", אבל אם בא להכשיל השומע ולעזור לאדם אחר, בזה אין היתר, דנהי שמצד האחד הוא רק מעשה טוב, אבל מצד השומע הוא רק מעשה רע ונתינת מכשול גמור כיון שהדבר לא מועיל לו כלל רק מכשילו באיסור קבלת לשון הרע.

ולמה הדבר דומה לשני אנשים שרצים בשני שבילים ובשביל אחד ישנו מחסום, ובא איש שלישי מן הצד ומזיז המחסום לשביל השני כדי לפנות לחבירו הדרך בשביל הראשון, הרי שבאותה פעולה עזר לזה שהמחסום היה מעכבו בתחילה ומאידך הזיק לזה שהשביל היה פנוי אצלו מעיקרא, ועכשיו בגלל פעולתו הוא חסום[יב].

אמנם אח"כ ראיתי שבזרע חיים מיד אחר שכתב את חידושו כתב דיש להעמיד את מח' הפוסקים בסתם נתינת מאכל שאין כאן מצוה להדיא, אבל אם בא לפניו עני ומבקש לאכול ונותן לו, לכ"ע מותר לתת לו, ולפי דבריו כולם מודים שעל מעשה טוב אין איסור לפני עור. אמנם לא משמע מהפוסקים שחילקו בזה, ומה לי אם הגיע אליו העני והתחנן לקבל צדקה לבין אם בא העשיר אליו ונתן לו צדקה מרצונו, ואדרבא זו מצוה גדולה מזו שבא מעצמו ונותן לו.

ויש להקשות על יסוד הזרע חיים מגמ' מפורשת (ב"מ עה:) "אמר רב יהודה אמר רב כל מי שיש לו מעות ומלוה אותן שלא בעדים עובר משום "ולפני עור לא תתן

יא אלא **שהב"ח** כתב דמיירי בעם הארץ ולא במי שלא מברך מחמת רשעותו, אבל **הא"ר** הסכים לתת בתורת צדקה אפילו למזיד. וראה עוד מש"כ הב"ח והביאוהו הפוסקים שכל האיסור דוקא להושיט למי שחשוד על נט"י שעובר באיסור מיד, אבל אם חשוד רק על ברכת המוציא, הרי שיטול ידיו ומה שיהיה אחר כך יהיה, ואין כאן לפנ"ע.

יב ולא דמי ליסוד החזו"א שאם מטים את החץ להציל רבים מותר, אפילו באופן שיהרוג את המיעוט, כי שם יש להעדיף את הרבים על המעט ולכן מקרי "מעשה הצלה" ולא "מעשה הריגה".

מכשל"" עכ"ל. **ופירש"י** (שם ד"ה עובר) "שעולה על רוחו של לוה לכפור"[יג], וכ"פ **בטוש"ע** (ח"מ ע א). הרי מבואר להדיא דאפילו בפעולה של עשיית חסד בנתינת הלואה שהיא מצות עשה מדאורייתא[יד], אם מצורף לה חשש מכשול שיבוא לכפור ולא להחזיר, ואפילו רק במחשבה הרי זה עובר בלפני עור. ואין לדחות דעד כמה שחבירו מתכוין לגזול תו לא מקרי מצות הלואה אלא גזל של הלווה, דהא מבואר ברש"י דבאמת למעשה אין כאן חשש לכפירה וגזל רק מחשבה רעה "שעולה על רוחו", ועל זה קאי המכשול (כמו שביארנו בהערה).

ובאמת שראיה זו הביא שם בעצמו להקשות על דבריו אלא שכתב די"ל דכיון שפעם כולם היו מלווים בעדים, לכן מי שהיה מלוה בלא עדים היה נחשב מכשול. ולא הבנתי מה זה משנה אם כולם ממש עושים כן או רק רובם או חלקם, הרי למעשה יש כאן הכשלה. אמנם אם כבר באנו ליישב דרך הרב זרע חיים י"ל בפשטות דדוקא היכא דעושה מעשה טוב ואי אפשר לעשותו בדרך אחרת אז הוא דלא מקרי מכשול, משא"כ הלואה בלי עדים כיון דהיה יכול להלוות בעדים לכן אפילו שעושה מצוה במעשה ההלואה מקרי מכשול במה שלא הלווהו בעדים. ולפ"ז ההיתר דלשון הרע יוגבל, דהיכא דיוכל לומר להשומע שלא יקבל את הדברים כדי שלא יכשל בלשון הרע חייב לעשות כן, אא"כ חושש שהשומע מחמת אזהרתו לא יחוש להיזהר ממנו.

יג וביאר **בגליוני הש"ס** וז"ל "וכוונתו ג"כ לענ"ד דלשמא יכפור אין לחוש דיש חזקת כשרות ע"ז, משא"כ לשלא יעלה על רוחו לכפור בזה ליכא חזקת כשרות דאין אדם בינוני שליט בהרהור וכנ"ל, והרי ההרהור ג"כ חטא מדעולה באה עליו, וא"כ ה"ל מכשול ואית ביה משום לפני עור". וראה **בכלי חמדה** (ויחי אות ד) שדקדק בלשון רש"י וכתב דבדוקא כתב בלשון זו כי הלא קי"ל כופר הכל פטור משבועה משום שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, לכן אין לחוש שיבוא לכפור, לכן כתב רש"י שכל החשש הוא רק במחשבה וקמ"ל שגם בזה יש איסור לפני עור ע"ש. וע"ע באחרונים שהקשו דהלא המלוה את חבירו בעדים א"צ לפורעו בעדים וא"כ עדיין יכול לומר פרעתי גם אם לווה בעדים, והוכיחו מזה שכל האיסור הוא רק שיעלה על רוחו לכפור אבל באמת לא חוששים שכיפור באמת.

יד שנאמר (משפטים כב כד) "אם כסף תלוה את עמי".

הרב ישראל צבי גרינברג

יסודות הלכות תערובות (כללי דינים ומקורות בקצרה)[א]

ביטול ברוב

בפשטות בכל פעם שמתערב איסור בהיתר אזי התערובת נאסרת מפני שפוגע באיסור, אלא שחידשה התורה דין ביטול ברוב. המקור לדין ביטול ברוב הוא מהפסוק שנאמר לגבי בית דין "**אחרי רבים להטות**" (רש"י חולין צח). והנה מהפסוק הזה נלמדים ג' דינים – א' הולך אחר הרוב, ב' רובו ככולו, ג' ביטול ברוב.

וביארו האחרונים[א] שכשיש מחלוקת רגילה בין הסנהדרין בדין התורה אמרינן הילך אחר הרוב, אך במקום שהסנהדרין מחילים "חלות" בעצם הפסק שלהם כגון בדיני קנסות ודיני נפשות בזה לא די בכך שנלך אחר הרוב ולכן **בעינן לדין ביטול ברוב**, והיינו שדעת המיעוט כמאן דליתא. אלא דעדיין אי"ז מספיק דנהי שדעת המיעוט בטלה אבל מ"מ לא פסקו בצורה חיובית כדעת הרוב ולזה בעינן דין רובו ככולו. עכ"פ לענייננו כל היכא דנתערב איסור ברוב היתר ילפינן מהכא דבטל ברוב.

טעם כעיקר

דין ביטול ברוב הוא רק כשלא ניכר טעם האיסור, אך אם מורגש טעם האיסור אזי נאסרת התערובת למרות שיש רוב היתר.

המקור לדין **טעם כעיקר** – בד' מקומות בתורה מצאנו טעם כעיקר, נזיר, גיעולי נכרים, חטאת, בשר בחלב, וכדלהלן:

נזיר – כתיב וכל משרת ענבים לא ישתה (במדבר ו'). ותניא, משרת ליתן טעם כעיקר שאם שרה ענבים במים ויש בהן (במים – רש"י) טעם יין חייב (פסחים מד).

גיעולי נכרים – בפרשת כלי מדין הצטוו ישראל להגעיל כלים שלקחו מהמדינים, וכדכתיב כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר וגו'. הטעם משום שקדירת הנכרי בלועה בטעם של איסורין וכשיבשל הישראל בקערה יבלע טעם האיסורין במאכל של הישראל.

חטאת – כתיב כל אשר יגע בבשרה יקדש וגו' (ויקרא ו'), ותניא יכול אפילו לא בלעה (הנוגעת בה ממנה. רש"י), ת"ל בבשרה עד שיבלע בבשר. מבואר שכשנבלע טעם חטאת בבשר אחר אז צריך לנהוג בבשר כדין חטאת משום שנבלע בה טעם ממנה.

בשר בחלב – כתיב לא תבשל גדי בחלב אמו, ונאסר מחמת הטעם שמבליעים זה בזה ע"י הבישול.

והנה בכל הד' דברים הנ"ל דין טעם כעיקר הוא מדאורייתא, ונחלקו התנאים **מהיכא ילפינן לכל התורה כולה**, רבנן ילפי

א כידוע בעניינים אלו יש הרבה שיטות ואופנים שונים, אך מאמר זה עוסק (בעיקר) לפי מה שנפסק להלכה, ובכדי לתת מבט כללי שחסר בדרך כלל בנושאים רחבים אלו.

א הגר"ח הלוי בסטנסיל בב"ק בענין אין הולכין בממון אחר הרוב, שער"י ש"ג פ"ד, הגרש"ר בחיד' סנהדרין סי' ז', ויעו"ש.

מנזיר ור"ע יליף מגיעולי נכרים. אבל מחטאת לא ילפינן משום דחולין מקדשים לא ילפינן, ומבשר בחלב לא ילפינן דחידוש הוא דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא שרי בשיל ליה בשולי אסור.

להלכה פסקינן כרבינו תם (ע"ז סז. זבחים עט. חולין צח:) **דטעם כעיקר בכל התורה הוא מדאורייתא**[ב], ונפק"מ לספק שישים, כלומר באופן שיש ודאי רוב וספק אם יש שישים אזי מספק אסור משום דטעם כעיקר דאורייתא. בגדר דין טעם כעיקר ביאר הגר"ח הלוי (פ"ט ממאכ"א ה"ט) דהוא איסור מחודש, כלומר שאין הפשט בדין טעם כעיקר שהאיסור לא בטל אלא באמת הוא בטל אלא דנתחדש איסור חדש של טעם כעיקר, יעו"ש הוכחות לזה.

סוגי התערובות ודינם

כפי שהתבאר מדאורייתא כל האיסורים בטלים ברוב אלא"כ יש טעם, וכעת נפרט יותר.

יבש ביבש מין במינו – האיסור בטל ברוב [אפילו מדרבנן], דאין מורגש טעם האיסור במין במינו, ולכן אם נפל י"א חתיכות של איסור לי"ב חתיכות היתר התערובת מותרת באכילה[ג].

יבש ביבש מין בשאינו מינו – מדרבנן בעינן שישים. הטעם שרבנן החמירו שלא מספיק רוב הוא משום גזירה אטו מין בשאינו מינו שאז מורגש טעם האיסור בהיתר ואסור מדאורייתא מדין טעם כעיקר, לכן גזרו דליבעי שישים שזה השיעור שבדרך כלל בטל הטעם.

לח בלח מין במינו – מדרבנן בעינן שישים. הטעם שרבנן החמירו שלא מספיק רוב הוא משום גזירה אטו מין בשאינו מינו שאז מורגש טעם האיסור בהיתר ואסור מדאורייתא מדין טעם כעיקר, לכן גזרו דליבעי שישים שזה השיעור שבדרך כלל בטל הטעם.

לח בלח מין בשאינו מינו – מדאורייתא לא סגי ברוב, משום שהאיסור נותן טעם בהיתר וטעם כעיקר, ובשביל זה יש לטעום את המאכל אם יש בו טעם איסור. ובגמרא בחולין (צז) ובפוסקים מובאים ג' אופנים בזה, **א.** תערובת של היתר כגון תרומה בחולין יש לבודקה ע"י כהן ואם יאמר שלא נרגש טעם התרומה אזי התערובת מותרת לישראל. **ב.** תערובת של איסור בהיתר יטעמנו גוי במסיח לפי תומו (או גוי אומן אף שאינו מסל"ת), ואם יאמר שלא נרגש טעם האיסור אזי התערובת מותרת לישראל. **ג.** תערובת של איסור שא"א לבודקה, כגון שאין כאן גוי (וכן במין במינו דליכא למיקם אטעמא) בטל בשישים, שבשיעור כזה בדרך כלל בטל הטעם.

- להלכה, כיום לא סמכינן אגוי ובכל אופן משערינן בשישים –

המקור לשיעור שישים – בחולין (צח) ילפינן לה (אסמכתא – תוס') מאיל נזיר, שמבשלים הזרוע שניתנת לכהן עם האיל ואינה אוסרת את האיל באכילה לישראל, ושיערו חכמים שהאיל הוא פי שישים מהזרוע.

ב אלא דאיכא פלוגתא לגבי מלקות אם בעינן כזית בכדא"פ.

ג וכתב השו"ע דלא יאכל אדם כל החתיכות, ויש מי שאוסר גם לאדם אחד בזא"ז. הרמ"א מוסיף די"א להשליך אחד או ליתן לעכו"ם. וכתב דזה חומרא בעלמא.

שיעור ביטול איסורים

כפי שנתבאר רוב האיסורים **בטלים בשישים**[ד] ולכן אם נפל איסור אחד (בכגון בשר בחלב, דם, נבילה, טריפה, בעלי חיים טמאים, חֵלב, גיד הנשה, אבמה"ח (כשאינו שלם) וכיו"ב) בתוך שישים של היתר הרי הוא בטל ומותר באכילה, אמנם ישנם איסורים מיוחדים שהשיעור שלהם מדרבנן[ה] הוא שונה.

איסורים ששיעורם קרוב לשיעור שישים – כחל (דד של בהמה שאסור מדרבנן דדמי לבשר בחלב) בטל ב-נ"ט. ביצה שבתוכה אפרוח שנשלקה עם ביצים אחרות בטילה ב-ס"א.

איסורים ששיעורם ב-ק"א[ו] – תרומה ותרומ"ע חלה (וביכורים ולחם הפנים) בטלים במאה כנגדם (אלא שצריך לתת חלק אחד לכהן משום גזל השבט)[ז]. אך יכול להישאל על ההפרשות ולעקור אותם מלמפרע.

איסורים ששיעורם ב-ר"א[ח] – ערלה וכלאי הכרם בטלים במאתיים כנגדם.

איסורים שאין להם ביטול[ט] – טבל, חמץ בפסח, יין נסך (וסתם יינם), עבודה זרה (ומשמשיה ותקרובתה), פירות שביעית.

לגבי חמץ בפסח ישנם אופנים שיש לו ביטול כגון באופנים שאוסר כדי קליפה – יעוין באו"ח סי' תמ"ז, ולגבי יין נסך ג"כ יש אופנים שבטל כגון בעירוי – יעוין ביו"ד סי' קל"ד. לגבי סתם יינם בזה"ז מקילים שבטל בשישים (רמ"א שם).

המקורות לשיעורים הנ"ל כאן בהערה[י].

ד חוץ מיבש ביבש מין במינו שבטל ברוב, ולח בלח מבשא"מ היכא דיכול למטעמיה כהן, כגון תערובת תרומה בחולין, אלא שזה לא שייך בזמנינו. ויעוין בפוסקים נפק"מ אחרת לגבי האוסר על עצמו בקונם שאחר יכול לטעום.

ה כמדומה כל השיעורים השונים דלהלן כולם מדרבנן (וברובם מצאתי שכתוב במפורש דהוו דרבנן).

ו כולל האיסור - כמדומה בכל האיסורים דלהלן היינו דוקא מין במינו, אך שלא במינן דינו בנותן טעם (שישים).

ז לגבי חלה בזה"ז כתב השו"ע (שכ"ג) שבטילה בכיוצא בה דהיינו תערובת אחד באחד, ולהרמ"א במינה בטילה בק"א ושלא במינה בשישים.

ח כולל האיסור - כמדומה בכל האיסורים דלהלן היינו דוקא מין במינו, אך שלא במינן דינו בנותן טעם (שישים).

ט כמדומה בכל האיסורים דלהלן אין להם ביטול רק במין במינו אך שלא במינו בנותן טעם (שישים), **חוץ מחמץ בפסח** שאסור במשהו גם שלא במינו.

י לגבי כחל וביצה עם אפרוח - יעוין בחולין צז: - צח.

המקור לתרומה ותרומ"ע חלה (ביכורים ולחה"פ) - המקור במשנה בערלה (פ"ב מ"א - וכן בביכורים פ"ב), ואסמכוהו אקרא מכל מתנותיכם תרימו את כל תרומת ד' מכל חלבו את מקדשו ממנו, ודרשינן מה שהורם (דהיינו אחד ממאה) מקדשו - מדמעהו, לכן בטל כשיש אחד יותר מזה והיינו ק' כנגד האיסור.

המקור לערלה וכלאה"כ - בהמשך המשנה שם, ואסמכוהו אקרא דבתרומה כתיב מליאה ובכלאה"כ כתיב "פן תקדש המליאה" וכמו דהתם בק' כך גם הכא בק', אלא לפי שכפל הכתוב איסורו (דתרומה מותרת בהנאה וכלאה"כ אסור בהנאה) כפלו חכמים שיעור העלאתו דבעינן ר' כנגדו. ערלה ילפינן במה הצד מכלאה"כ דתרוייהו איסורי הנאה (ירושלמי ערלה פ"ב ויעו"ש).

המקור לטבל ויין נסך - במשנה בע"ז (עג.), דאיתא שם, יין נסך אסור ואוסר בכל שהוא וכו'. זה הכלל מין במינו במשהו שלא במינו בנותן טעם. ובגמ' (שם בע"ב) אמרי ריו"ח ור"ל כל איסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן בנותן טעם חוץ מטבל ויין נסך במינן במשהו ושלא במינן בנו"ט, וזה הכלל (שבמשנה הנ"ל) לאתויי טבל. למעשה יש משנה מפורשת לגבי טבל בסופ"ג דחלה דאיתא שם הטבל אוסר כל שהוא מין במינו ושלא

האופנים שאין ביטול כלל מדרבנן מחמת חשיבות האיסור

לעיל בסמוך הבאנו רשימת איסורים שאין להם ביטול כלל מחמת **חומרתם** (או מחמת סיבה מיוחדת). כעת נמנה רשימת אופנים שבהם אמרו חז"ל שאין להם ביטול כלל מחמת **חשיבותם** (בעצמותם או מחמת פעולתם במאכל) עם המקורות והתנאים לכך.

הדברים החשובים בעצמותם – בריה, חתיכה הראויה להתכבד, דבר חשוב, בעלי חיים.

הדברים החשובים מחמת פעולתם – מעמיד, מתבל, חזותא[א].

מלבד זאת רבנן אסרו דבר שיש לו מתירין.

כעת נבאר ונפרט אותם בפירוט:

בריה – במשנה בחולין (צו:) איתא, גיד הנשה שנתבשל עם הגידים כולן אסורין. ומקשינן בגמ' (צט:) וליבטול ברובא. ומתרצינן (ק.) בריה שאני.

התנאים לחשיבות בריה: 1. שיש בו חיות (לאפוקי חיטה אסורה). 2. אסור מתחילת ברייתו (לאפוקי עוף טהור שהתנבל). 3. אם יחלק אין שמו עליו (לאפוקי חלב). 4. שלם (לאפוקי נחתך או התרסק – שלא במתכוין)[ב].

חתיכה הראויה להתכבד – במשנה בחולין (צו:) איתא, חתיכה של נבלה שנתבשלה עם החתיכות כולן אסורות. ומקשינן בגמ' (ק.) ותבטיל ברובא. ומתרצינן שאני חתיכה הואיל וראויה להתכבד בה לפני אורחים (עיי"ש).

התנאים לחשיבות חהר"ל: 1. חשובה בודאי (לאפוקי ספק ראויה להתכבד). 2. איסורה מחמת עצמה (לאפוקי קיבלה טעם מאיסור, וכן בכגון חתיכה שלא נמלחה). 3. כל החתיכה אסורה (לאפוקי נאסרה כדי קליפה). 4. אינה מחוסרת מעשה (לאפוקי תרנגולת בנוצתה).

דבר חשוב – במשנה בערלה (פ"ג – ומייתי לה בש"ס בכמה דוכתי) לגבי ערלה וכלאה"כ שנתערבו באחרים איתא, ר"מ אומר את שדרכו למנות מקדש וחכ"א אינו מקדש אלא ששה דברים בלבד ור"ע אומר שבעה. ואלו הם – אגוזי פרך ורמוני בדן וחביות סתומות וחילפי תרדין וקילחי כרוב ודלעת יוונית, ר"ע אומר אף ככרות של בעל הבית.

במינו בנו"ט. הטעם שאסורים במשהו מבואר בגמ' בע"ז דיין נסך משום חומרא דעכו"ם וטבל משום דכהתירו (דחיטה אחת פוטרת כל הכרי) כך איסורו. ובירושלמי (וכ"כ הרמב"ם) כתוב טעם אחר משום דהוא דשיל"מ (וע"ע נדרים נח).

המקור לעבודה זרה - במשנה בע"ז (עד) דאיתא שם אלו אסורין ואוסרין בכל שהו יין נסך ועבודת כוכבים ועורות לבובין ושור הנסקל ועגלה ערופה וצפורי מצורע ושער נזיר ופטר חמור ובשר בחלב ושעיר המשתלח וחולין שנשחטו בעזרה אסורין ואוסרין בכל שהן, ע"כ. ויעוין ברש"י שם ובסוגיית הגמ' שם.

המקור לחמץ בפסח - בפסחים (דף ל'), והטעם הוא משום שאסור באיסור כרת ולא בדילי אינשי מיניה (רש"י שם כט).

המקור לפירות שביעית - סופ"ז דשביעית דאיתא שם שאוסרים במינם במשהו ושלא במינם בנו"ט, וכ"פ הרמב"ם סופ"ז משמיטו"י.

יא הפמ"ג (סי' ק') דן אם ג' דברים אלו הם מדאו' או מדרבנן, יעו"ש.

יב כל הדברים כאן ולהלן שנכתב לאפוקי הוא לא דוקא הדבר שכתוב אלא דוגמא הוא. ופשוט.

הראוי לערלה ערלה הראוי לכלאה"כ כלאה"כ. ע"כ. ובגמרא פליגי לדעת ר"מ – דריו"ח אומר את שדרכו לימנות שנינו (שאינו נמכר אלא במנין) ור"ל אומר כל שדרכו להימנות שנינו (אפילו נמכר רק לפעמים במנין).

הרבה פוסקים פסקו כר"מ ואליבא דריו"ח שרק דבר שתמיד נמנה לא בטל, אך הרמב"ם (פט"ז ממאכ"א ה"ט) פסק ז"ל יראה לי שכל דבר שהוא חשוב אצל בני מקום מן המקומות כגון אגוזי פרך ורמוני בדן בארץ ישראל באותן הזמנים שהוא אוסר בכל שהוא לפי חשיבותו באותו מקום ובאותו זמן, ולא הוזכרו אלו אלא לפי שהן אוסרין כל שהן בכל מקום, וה"ה לכל כיו"ב בשאר מקומות, עכ"ל. וביאר הטור דהרמב"ם פוסק כחכמים דפליגי על ר"מ וסברי דאינו תלוי במנין אלא רק הז' הדברים החשובים אינם בטלים, אלא דמאידך סבירא ליה שהתנאים דיברו לפי זמנם, אך בכל זמן אחר יש לבדוק את הדברים החשובים בזמן ההוא.

בעלי חיים – במשנה בזבחים (ע:) איתא, כל הזבחים שנתערבו בחטאות המתות או בשור הנסקל ימותו כולן. ומקשינן בגמ' (עב.) וניבטלו ברובא, ותירץ ר' אשי (עג.) בעלי חיים חשיבי ולא בטלי.

התנאי לחשיבות בעלי חיים: כשהם בחייהם (ולא שנשחטו – בשוגג).

מעמיד – במשנה בחולין (קטז) איתא, המעמיד בעור של קיבה כשרה אם יש בנותן טעם הרי זו אסורה. ובגמ' שם מייתינן מימרא דשמואל שאומר מפני מה אסרו גבינת העכו"ם מפני שמעמידין אותה בעור קיבת נבלה. הב"י (סוס"י פ"ז) מביא רשב"א ור"ן בשם הר"י מיגאש שבדוקא נקט עור קיבת נבלה משום שמאחר שהוא איסור בעצמותו והוא המעמיד אזי לא בטיל, אבל בקיבת כשרה שכל אחד לחודיה שרי והחיבור הוא דאסור (משום בב"ח) זה תליא בנתינת טעם. והביא הב"י עוד שכ"מ ברמב"ם שכתב שגזרו על גבינות הנכרים מפני שמעמידין בעור קיבת נבלה. והוסיף הרמב"ם – ואם תאמר והלא עור הקיבה דבר קטן הוא עד מאד בחלב שעמד בו ולמה לא יבטל במיעוטו? מפני שהוא המעמיד הגבינה והואיל ודבר האסור הוא שהעמיד הרי הכל אסור, (ויעו"ש עוד בב"י). וכ"פ השו"ע והרמ"א (סי' פ"ז).

התנאים לדין מעמיד: 1. המעמיד אסור בעצמותו. 2. המעמיד יכול להעמיד ללא תוספת מעמיד של היתר (דא"כ הו"ל זו"ז גורם ובטל בס').

מתבל – ברמ"א (סי' צ"ח ס"ח) כתב בשם או"ה הארוך וז"ל כל האיסורין הנוהגין בזה"ז כולם מתבטלים בס' (מלבד חמץ בפסח ויין נסך וכו') ובלבד שהאיסור אינו נותן טעם בקדירה, אבל אם נו"ט באותה קדירה והוא אסור מצד עצמו אפילו באלף לא בטיל כל זמן שמרגישין טעמו, ולכן מלח ותבלין מדברים דעבידי לטעמא אינן בטילים בס', עכ"ל.

התנאים לדבר העומד לטעם: 1. אסור מצד עצמו (כגון ערלה) ולא מחמת בליעת איסור. 2. הט"ז כתב דוקא דבר חריף כגון מלח ותבלין ולא שומן, אף שהוא מטעים המאכל מ"מ אינו נרגש כל כך.

חזותא[יג] – כתב השו"ע (או"ח סי' תקי"ג ס"ג) ביצה שנולדה ביו"ט שנתבשלה

יג דוקא בדשיל"מ.

בשוגג עם בשר ותבשיל, אם יש ס׳ כנגדו מותר וכו׳ אבל אם ליבנו בו התבשיל וכיו״ב מידי דלחזותא וטעמא עביד לא בטיל. וכתב המשנ״ב (סק״ט שהמג״א מפרש דבעינן דוקא תרוייהו חזותא וטעמא, אבל בש״ך יו״ד סי׳ ק״ב סק״ה – ו׳ וכן בביאהגר״א שם מפרשים דהכונה לחזותא או לטעמא.

דין דבר שיש לו מתירין – בגמרא פ״ק דביצה (ועוד דוכתי) מבואר דכל דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל.

התנאים לאסור דשיל״מ: 1. המתיר ודאי יבוא בעתיד או שבידו לעשותו. 2. האיסור בעין (לאפוקי כלי שנבלע בו האיסור ונתערב באחרים וכן טעם של איסור בטל). 3. כשיותר האיסור עדיין הוא יהיה ראוי לאכילה (לאפוקי אם יתקלקל). 4. איסורו מחמת עצמו (לאפוקי אם נבלע בחתיכה איסור ואפילו בכגון חתיכה שלא נמלחה). 5. הוכר האיסור לפני שהתערב. 6. עתיד להיות ניתר לעולם (לאפוקי חוזר לאיסורו כגון חמץ בפסח). 7. האיסור יותר לכולי עלמא (לאפוקי שכלפי אחד נשאר באיסורו).

האופנים שהאיסור אינו צריך ביטול

כשהאיסור פוגם את התבשיל אין צריך לבטלו והתערובת מותרת, וכן הדין שאם בישל היתר בקדירה דלאו בת יומא אין התבשיל נאסר משום שהטעם שנפלט מהקדירה לתבשיל הוא טעם פגום.

נותן טעם לפגם – במשנה ובגמרא בע״ז (סה:) איתא שנותן טעם לפגם הוא מותר. ומעשה נמי בביתוס בן זונן שהביא גרוגרות בספינה ונשתברה חבית של יין נסך ונפל על גביהן ושאל לחכמים והתירום. זה הכלל כל שבהנאתו בנותן טעם אסור, כל שאין בהנאתו בנותן טעם מותר כגון חומץ שנפל ע״ג גריסין. ובגמרא שם (סז:) מייתינן המקור לזה מהפסוק לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך וגו׳ כל הראויה לגר קרויה נבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה. ופירש״י – אלמא מדאפגים בטל איסורה.

התנאים לנטל״פ: 1. אינו דבר חשוב כבריה וכיו״ב (ואם הוא בריה בטל רק אם הוא פגום בעצמו ולא מחמת תערובתו). ב. פוגם לגמרי עד שיהא קץ מלאוכלו שאינו ראוי למאכל אדם[יד]. 3. פוגם מתחילתו ועד סופו (לאפוקי משביח ולבסוף פוגם או פוגם ולבסוף משביח).

קדירה דלאו בת יומא – בגמ׳ בע״ז (עה:) מייתינן ברייתא שהלוקח כלי תשמיש מעכו״ם צריך להכשירם, ואם לא הכשירם תני חדא אסור ותניא אידך מותר. ואמרינן דפליגי אי נותן טעם לפגם מותר או אסור. ומקשינן למ״ד דמותר גיעולי עכו״ם דאסר רחמנא היכי משכח״ל (ופירש״י שהרי נאמר בפרשת כלי מדין דין הגעלה להכשיר הכלי). א״ר חייא בריה דר״ה לא אסרה תורה אלא קדירה בת יומא דלאו נוטל״פ הוא. ומקשינן דלא בת יומא לשתרי. ומתרצינן גזירה קדרה שאינה בת יומא משום קדירה בת יומא.

התנאים להתיר בדיעבד מה שנתבשל בקדירה שאינה בת יומא: 1. הקדירה מודחת ולא נשאר עליה שומן. 2. לא הניח שם כעת דבר חריף (דחורפיה משויא ליה לשבח). 3. עבר מעת לעת (ואפילו לא הוחמו שם מים אלא״כ עבר מאז לילה אחד).

יד לאפוקי פוגם קצת אלא״כ ההיתר מרובה.

בהלכות ביטול איסורין

יש ב׳ כללים יסודיים בהלכות איסורין. א. אין מבטלין איסור לכתחילה. ב. איסור שנתבטל ונתווסף האיסור הרי הוא חוזר וניעור.

אין מבטלין איסור לכתחילה[טו] – בגמ׳ בביצה (ד:) בתוך הדברים הגמרא מקשה הרי תנן אין מבטלין איסור לכתחילה. ופירשו רש״י ותוס׳ שהמקור במשנה בתרומות (פ״ה מ״ט) דאיתא שם, סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה ואחר כן נפלו שם חולין, אם שוגג מותר ואם מזיד אסור. הפוסקים הביאו את דברי הרמב״ם שבמזיד אסור למבטל עצמו ולמי שנתבטל בשבילו (שידע בכך וניחא ליה. ט״ז), וכן אסורים למוכרו לאחר.

התנאים: 1. איסור דאורייתא אסור לבטל אבל איסור דרבנן שנפל בשוגג לדעת השו״ע שרי להוסיף היתר ולבטלו. 2. באופן דאמרינן חנ״נ לא מהני תוספת היתר (עש״ך).

חוזר וניעור – במשנה בתרומות (במשנה בתרומות (פ״ה מ״ח) איתא, סאה תרומה שנפלה למאה ולא הספיק להגביהה עד שנפלה אחרת ה״ז אסורה. ור״ש מתיר. ע״כ. וכתב הרא״ש (חולין פ״ז סי׳ ל״ז) בתו״ד וזה לשונו בקצרה – כן הדין בכל איסורין שנתבטלו (אפילו מין במינו בדבר יבש שנתבטל ברוב היתר אפילו מדרבנן) ואח״כ נתוסף איסור, מצא מין את מינו וניעור, כדתנן בפ״ה דתרומות וכו׳ (א.ה. המשנה הנ״ל). (ואף ר״ש שמתיר לטעמיה דאית ליה כל העומד להרים כמורם דמי וכו׳) אחר שריבה עליו מינו וניעור והו״ל כאילו הוכר ואין כאן עוד ביטול וחזר להיות אסור מכאן ולהבא עכ״ל.

דרכי העברת טעם[טז]

כפי שנתבאר לעיל טעם כעיקר מדאורייתא, והנה נתינת טעם יכולה להיות ע״י לח בלח שהתערבו, וכן משכחת לה ביבש ביבש ע״י בישול, ויש בזה כמה אופנים שונים ודיניהם חלוקים זה מזה – חום כלי ראשון ושני, צליה, תתאה גבר, מליח כרותח, כבוש כמבושל, ריחא, זיעה, חם מקצתו חם כולו, נ״ט בר נ״ט, חנ״נ. ונראה לפרט יותר את הדברים במקורותיהם ותנאיהם.

חום כלי ראשון – במשנה בשבת (מב) איתא, האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין. ופירש״י – דכלי ראשון כל זמן שרותח מבשל. דין זה נאמר לגבי שבת וה״ה לדיני איסור והיתר ש-חום כלי ראשון מפליט מהאיסור ומבליע בהיתר ואוסר את כל ההיתר.

התנאי לאסור בכלי ראשון: דוקא כשמתבשלים בכלי, לאפוקי אם מערה מהכלי ראשון דבכה״ג מבשל ואוסר רק כדי קליפה.

חום כלי שני – במשנה בשבת (שם) איתא, נותן תבלין לתוך הקערה. ופירש רש״י דכלי שני אינו מבשל[יז]. מבואר דלגבי הלכות שבת כלי שני אינו מבשל ולכאו׳ ה״ה להלכות איסור והיתר, אלא שהרשב״א והר״ן כתבו דלא דמי, דכלי שני למרות שאינו מבשל אבל

טו לדעת הראב״ד אסור מדאורייתא ונחלקו עליו בזה.

טז בענין זה נעזרתי קצת בספר שולחן כהלכתו.

יז וכן איתא בגמ׳ שם (מ:) א״ר יצחק בר אבדימי פעם אחת נכנסתי אחר רבי למרחץ ובקשתי להניח לו פך של שמן באמבטי, ואמר לי טול בכלי שני ותן. וכו׳ ש״מ כלי שני אינו מבשל, ע״כ.

מ"מ הוא מפליט ומבליע, ובתערובת איסור והיתר לא בעינן בישול אלא הפלטה ובילוע וזה שייך נמי בכלי שני. והביאם השו"ע (יו"ד סי' ס"ח סי"א) בשם י"א.

צליה – במשנה בחולין (צו:) איתא, ירך שנתבשל בה גיד הנשה אם יש בה בנותן טעם הרי זו אסורה. ובגמ' אמר שמואל לא שנו אלא שנתבשל בה אבל נצלה בה קולף ואוכל עד שמגיע לגיד. וכתבו התוס' (ד"ה עד שמגיע לגיד) וז"ל לאו דווקא עד שמגיע לגיד ממש דהא צריך שיניח כדי קליפה סמוך לגיד. ואפילו כדי נטילה צריך שיניח וכו' עכ"ל. צליה וכן אפיה וכן בישול בלי רוטב דינו שבדבר כחוש צריך ליטול ממקום הנגיעה של האיסור בהיתר כדי נטילה אבל דבר שמפעפע כגון שהוא שמן כולו אסור.

תתאה גבר – בגמ' בפסחים (עה: - עו.) איתא, איתמר חם לתוך חם דברי הכל אסור. צונן לתוך צונן דברי הכל מותר. חם לתוך צונן וצונן לתוך חם – רב אמר עילאה גבר ושמואל אמר תתאה גבר וכו'. תניא כוותיה דשמואל חם לתוך חם אסור, וכן צונן שנתן לתוך חם אסור, חם לתוך צונן וכו' קולף, צונן לתוך צונן מדיח, ע"כ. להלכה פסקינן כשמואל דתתאה גבר.

התנאים לאסור בתתאה גבר: 1. כלי ראשון אפילו לאחר שהוסר מהאש (לאפוקי שנפל על האיסור בעודו בכלי שני[יח]). 2. נפל לתוך תבשיל שיש בו רוטב או בצלי שמן (לאפוקי כשאין רוטב או בצלי כחוש).

מליח כרותח – בגמ' בחולין פרק כל הבשר מובא כמה פעמים מימרא דשמואל שאומר שמליח כרותח, והיינו שהמלח גורם להפליט מאיסור ולהבליע בהיתר ולאוסרו כדי קליפה.

התנאים לאסור מצד מליח כרותח: 1. מלוח באופן שאינו יכול להאכל מחמת מלחו דהיינו כעין שמולחים בשביל להוציא הדם[יט]. 2. החתיכות לחות מחמת המליחה (לאפוקי יבשות, או לחות שלא מחמת המליחה שבזה סגי בהדחה).

כבוש כמבושל – בהמשך מימרא דשמואל בגמרות שם איתא שכבוש כמבושל.

התנאים לאסור מצד כבוש כמבושל: 1. נשרה מעת לעת[כ]. 2. נאסר מה שבתוך הכבישה (לאפוקי מה שיוצא מחוץ לכבישה משום דאינו מפעפע למעלה).

ריחא – בגמ' בפסחים (עו:) איתא, אמר רב בשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבילה כחוש אסור, מ"ט מפטמי מהדדי. ולוי אמר אפילו בשר שחוטה כחוש שצלאו עם בשר נבילה שמן מותר, מאי טעמא ריחא בעלמא הוא וריחא לאו מילתא היא ע"כ[כא]. כתבו הפוסקים דכל הפלוגתא היא בצלאו והיינו לענין דיעבד אבל לכתחילה אסור.

התנאים לאסור לכתחילה ריחא: 1. תנור קטן או שפיו סתום (לאפוקי אם הוא תנור גדול ופיו פתוח שאז – לדעת השו"ע –

יח ולמהרש"ל דבר גוש דינו ככ"ר.

יט ולרמ"א - אפי' כמליחה לצלי.

כ לאפוקי פחות מכן דבהדחה סגי אלא"כ כבוש בציר או בחומץ שבזה שיעורו כדי שיתננו על האור וירתיח ויתחיל להתבשל.

כא כיו"ב נחלקו אביי ורבא בע"ז סו:, אמנם נחלקו הראשונים אם המחלוקות קשורות זו לזו או שהם עניינים נפרדים.

מותר). 2. הבשר מגולה (לאפוקי אם מכוסה בקערה או בבצק וכיו"ב). 3. האיסור וההיתר נאפים כאחת (לאפוקי בזא"ז). 4. במקום אחד (לאפוקי בב' קדירות נפרדות ואפילו שהם מגולות).

זיעה (ארים) – הטור (סוס"י צ"ב) הביא מתשובת אביו הרא"ש ז"ל שמחבת של חלב שנתנו בכירה תחת קדירה של בשר הזיעה עולה ונבלע בקדירה ואוסרתה[כב].

התנאים לאסור מחמת זיעה: 1. יש חלב בכלי התחתון ואין ס' כנגדו (לאפוקי מחבת חלבית ריקה, או שיש ס' כנגד החלב). 2. הכלי התחתון מגולה (ובמכוסה שרי בדיעבד). 3. הכלים קרובים כל כך עד כדי שהזיעה שעלתה לכלי העליון חמה כשיעור שהיד סולדת בו.

חם מקצתו חם כולו – במשנה רפ"ז דפסחים איתא, כיצד צולין את הפסח מביאין שפוד של רמון ותוחבו לתוך פיו וכו'. ובגמ' מקשינן – וניתי של מתכת. ומתרצינן – איידי דחם מקצתו חם כולו (וקמטוי מחמת השפוד, ורחמנא אמר צלי אש ולא צלי מחמת דבר אחר), ע"כ. ע"פ גמרא זו כתב רבינו פרץ (הו"ד בטור סי' צ"ד) שאם תחב כף חלבית בקדירה בשרית משערינן בשישים כנגד כל הכף של מתכת ולא רק במה שנתחב בקדירה, משום שכל הבליעה שבכף יוצאת לקדירה. השו"ע (סי' צ"ד וצ"ח) הביא גם את שיטתו כדעה שניה, אמנם הרמ"א כתב שאין נוהגין כן ואין משערין אלא רק במה שנתחב בקדירה.

נ"ט בר נ"ט – בגמ' בחולין (קיא:) איתא, איתמר דגים שעלו בקערה (ופירש"י – לאחר שצלאן נתנן כשהן רותחין לקערה שאכלו בה בשר) רב אמר אסור לאוכלן בכותח, ושמואל אמר מותר לאוכלן בכותח (בכותח שיש בו נסיובי דחלבא). רב אמר אסור נותן טעם הוא ושמואל אמר מותר נותן טעם בר נותן טעם הוא. בהמשך הסוגיא – אמר חזקיה משום אביי הלכתא דגים שעלו בקערה מותר לאוכלן בכותח, ע"כ. היתר זה הוא בדיעבד (שעלו בקערה) אך לכתחילה אסור להעלותו בקערה על דעת לאוכלן בכותח.

התנאים להיתר נ"ט בר נ"ט: 1. הקערה רחוצה יפה. 2. הדגים אינם נצלים או מתבשלים בקערה (אלא הדגים או הקערה צוננים – עי' ט"ז). או שהכלי אינו בן יומו. 3. הטעם שבלוע הוא של היתר ולא של איסור.

דבר חריף – עיקר ענין דבר חריף הוזכר בגמרא בענין נ"ט בר נ"ט. המקור: בגמ' שם איתא, אמר חזקיה וכו' צנון שחתכו בסכין שחתך בה בשר אסור לאוכלו בכותח, והני מילי צנון דאגב חורפיה בלע (אבל קישות גרירי לבי פסקיה ואכיל, קילחי דליפתא שרי דסילקא (תרדין) אסירי וכו'), ע"כ. עפ"ז כתב השו"ע (סי' צ"ו) ז"ל צנון או סילקא שחתכם בסכין של בשר בן יומו או שאינו מקונח אסור לאוכלם בחלב (דאגב חורפיה דצנון (וסילקא) ודוחקא דסכינא פלט סכין גוף הטעם שבו והוי כמו איסור בעין, ולא דמי לנ"ט בר נ"ט. ש"ך) עד שיטול ממקום החתך כדי נטילת מקום שהוא כעובי אצבע או שיטעמנו ולא יהא בו טעם בשר שאז מותר בהדחה, ויש אומרים דה"ה לאינו בן יומו והוא מקונח. ואם לא נטל מהם כדי נטילת מקום וגם לא טעמם ובשלם בחלב צריך ס' כנגד מה שנגע מהסכין בהם וכו' עכ"ל. ויעוין ברמ"א שנוהגין לכתחילה לאוסרו כולו ולא רק כדי נטילה.

כב לכאורה דין זה קיים גם בכל או"ה (לא רק בבשר בחלב).

התנאים שדבר חריף אוסר: 1. הצנון עצמו (ולא הירק שעליו). 2. הסכין ודאי של איסור (ולא ספק) דאז אזלינן לקולא.

חנ"נ (**חתיכה נעשית נבילה - ואפשר לסוחטו אסור**) – בגמ' בחולין (ק.) איתא, דרש רבב"ח חתיכה של נבלה ושל דג טמא אינה אוסרת עד שתתן טעם ברוטב ובקיפה ובחתיכות. אוקי רב אמורא עליה ודרש כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה וכו', ע"כ. מקור נוסף – שם (קח.) במשנה כתוב טיפת חלב שנפלה על החתיכה אם יש בה בנותן טעם באותה חתיכה אסור. ובגמרא איתא, אמר רב כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה[כג].

וכתבו התוס' (ק.) בשם רבינו אפרים שרק בבשר בחלב אמרינן חנ"נ ולא בשאר איסורים. ובב"י כתב שכן דעת הרמב"ם והרא"ש והרמב"ן ועוד. וכ"פ בשו"ע. והרמ"א כתב די"א שבכל האיסורים אמרינן חנ"נ, וכן המנהג פשוט ואין לשנות, ודוקא אם **האיסור דבוק** בחתיכת היתר או שהחתיכה כולה חוץ לרוטב ונפל עליה איסור, אבל אם מקצת החתיכה תוך הרוטב ואין האיסור דבוק בו ל"א חנ"נ ומצטרף כל הקדירה לבטל האיסור, ומ"מ יש להחמיר לאסור אותה חתיכה. וכ"ז בשאר איסורים אבל בבב"ח אע"פ שאין האיסור דבוק ומקצת החתיכה תוך הרוטב אמרינן חנ"נ. עכ"ד.

ויעוין בריש סי' ק"ו דגם לרבינו אפרים בשאר איסורים שהאיסור מתבטל אך החתיכה עצמה אסורה דאפשר לסוחטו אסור (ועי' ביאהגר"א שם סק"ד). התנאי לחנ"נ – אין זה בליעה בכלי שבזה לא אמרינן חנ"נ. ויעוין עוד תנאים בזה ברמ"א סי' צ"ב.



כג ובהמשך הגמ' מבואר דסבר אפשר לסוחטו אסור, דאי מותר אין החתיכה נ"נ.

הרב אליהו הורליק

שחיטת קולמוס

בשחיטה צריך לשחוט באמצע הצוואר, כמבואר **בשו"ע** (יו"ד, כ-ג), "צריך השוחט שישחוט באמצע הצוואר". **וברמ"א** (כ-ב) "ולפי שאין אנו בקיאים בשיעורים אלו, נכון לשחוט באמצע הצוואר לאורכו, דאז יוצא מידי ספק".

ואופן אחיזת הסכין צריך להיות גם בצורה ישרה. אך יש אפשרות לעקם את הסכין ולשחוט אלכסונית לכיוון הגוף, או לכיוון הראש, כדי שהשחיטה תהיה יותר קלה מסיבות טכניות, או מסיבות הלכתיות.

שאלה: האם מותר לשחוט שחיטת אלכסונית? **מהו** שחיטת קולמוס? **ומה** ההבדל בין שחיטת קולמוס, לשחיטת כשיני המסרק? **והאם** בשחיטה אלכסונית שרואה מיד את הסימנים חתוכים, יכול לדלג על 'תקיפת אגודל'? **ומהיכן** נלמד דין איסור להטות הסכין באמצע שחיטה? **ומדוע** באווזים מותר לכתחילה להטות הסכין קודם שחיטת הקנה?

1] מקור הדין לשחיטה באמצע הצוואר:

לכאורה יש סתירה בדברי הרמ"א בסימן כ'. בסעיף א' כתב, "ולכתחילה ישחוט למטה מטבעת הגדולה". ובסעיף ב' כתב, "נכון לשחוט באמצע הצוואר לארכו, דאז יוצא מידי ספק". **וצ"ב**, האם צריך לשחוט באמצע הצוואר, או למטה מטבעת הגדולה, שזה קרוב לראש, בתחילת הקנה? **ועוד** צ"ב, שהדברים נראים כמו תרי לכתחילה?

מיישב ה'יד יהודה' (לנדא, ה'תר"ס, בפירוש הארוך סק"ב), "והיה אפשר לומר, דבסעיף א' איירי לענין קנה, ובסעיף ב' לגבי ושט, דאין אנו בקיאים בתורבץ הושט, וכן לענין שיעור למטה... מחמת החילוקי דעות שיש בזה נכון לשחוט באמצע הצוואר".

דהיינו, שיש חילוקי דעות מהו 'עד כדי שישעיר' בגמרא. והוא שיעור מקום שחיטה בסוף הצוואר לכיוון הגוף, לכן כתב לשחוט באמצע הצוואר.

והתבואות שור מתרץ: "ראשונה אפילו לבקיאים, חיובא הוא (לשחוט למטה מטבעת הגדולה) כדי להרחיק אדם מן העבירה. ודסעיף ב', לכמונו היום דאין אנו בקיאים במידי, (ולכן נכון לשחוט באמצע צוואר כדי לצאת מכל חשש ספק בין לצד מעלה ובין לצד מטה)".

הפרי מגדים (סק"ב) מיישב, "בסעיף ב' אשיעור למטה קאי, דיש אומרים שישעיר היינו מקום שיש פירצי, ויש אומרים שיער ממש, וכן בעוף עד הזפק היינו גגו, משום הכי אמר להתרחק וישחוט רחוק מהגוף באמצע הצוואר. ובסעיף א' איירי לענין למעלה לצד הראש, נתן שיעור בקנה למטה מטבעת".

פירוש: כשבא לשחוט כלפי הגוף, יחמיר לכתחילה לשחוט באמצע הצוואר, אבל כאשר בא לשחוט כלפי הראש, ישחוט לכתחילה למטה מטבעת הגדולה.

ולהלכה, בשחיטת אמצע הצוואר:

כתב **השמלה חדשה** (כ-א), "ולפי שאין אנו בקיאים לעמוד על סוף מידתן, ראוי לכתחילה לשחוט באמצע הצוואר לארכו בין בבהמה ובין בחיה ועוף".

בספר **ישועות יעקב** (אורנשטיין, ר' יעקב משולם, ה'תקל"ה, סק"ה) כתב: "ראיתי שוחטי זמנינו אינם מדקדקים, וכל אחד קבלה בידו מרבו, ורבו מרבו, ואנו אין לנו אלא דברי הגהות מוהרמא"י ואחריו הלבוש בספר עטרת זהב, לשחוט באמצע צוואר".

כתב **בשו"ת מהרש"ג** (ר' שמעון גרינפלד, תר"צ, ח"א סימן ט"ו סק"ג), וז"ל:

"**ועתה** נבוא על מה שהתרעם עוד שלא שחט באמצע הצוואר. הנה שמעתי מהשו"ב דפה שהוא שו"ב מומחה לרבים... וראה שו"ב מובהקים ומומחים, וכולם אין שוחטים באמצע צוואר".

"**ובאמת** מה שבתבואות שור מקשה כמו סתירה ברמ"א... לא סתירה גמורה היא, דתיבת 'נכון' שכתב הרמ"א אינו מורה אפילו על לכתחילה, דלשון 'נכון' הוא רק זהירות בעלמא. **ולפי"ז**, אין כאן סתירה, דבאמת לכתחילה יש רק להקפיד שיהיה למטה מהטבעת הגדולה, ובאמצע הצוואר אפילו לכתחילה אינו רק זהירות בעלמא".

"**ושמעתי** משו"ב אחר שאמר הטעם שאין השו"ב מדקדק כך לשחוט באמצע הצוואר, חוץ מהטעם הפסד העור, יש גם טעם אחר, לאשר הסימנים סמוך לדיבוקם בלחי הם מתוחים יותר מבאמצע הצוואר, כי באמצע הם רפויים. כנראה בחוש שאם קושרים חבל אפילו מהודק בעמוד אחד מכאן ובעמוד אחד מכאן, אזי סמוך למקום הקשר בעמודים החבל מתוח, ובאמצע הוא רפוי, ויש לחוש שעל ידי כן יארע קלקול בשחיטה. ולכן שוחטים סמוך למקום חיבורם בלחי ששם הם מתוחים, וכיון שכוונתם בזה שעל ידי זה יצא השחיטה יותר כתיקונו, יפה הם עושים".

ולמעשה:

עדיף לשחוט קרוב לצד הגוף, ולא קרוב לצד הראש, כיון שלצד הגוף בודאי יחתוך הורידים, אבל בסמוך יותר לראש – בבהמה, הצוואר שם יותר עבה וקורה שלפעמים אינו מגיע לורידים. ובעוף - הוריד כשעולה לראש הוא מתפצל לשתיים ויורד לב' צדדי הצוואר.

2] מקור הדין לשחיטת קולמוס:

גמרא חולין (ל:), "מתיב רבי אבין, (על שיטת שמואל וריש לקיש המצריכים שחיטה מפורעת), שחט את הוושט למטה ואת הקנה למעלה, או את הוושט למעלה ואת הקנה למטה, שחיטתו כשרה. אמאי? והא ליכא שחיטה מפורעת, (היות והוושט והקנה לא נשחטו באותו גובה, אז השחיטה לא מפורעת)? "הוא מותיב לה, והוא מפרק לה, בשחיטה העשויה כקולמוס".

מהו שחיטת קולמוס:

רש"י: "באלכסון, דכוליה חד מקום הוא, ומפורעת קרינא ביה, והתחיל בקנה למעלה וחתך ושיפע כלפי מטה, ובמקום שנגמרה שחיטת קנה, התחילה שחיטת ווושט. וכן מלמטה למעלה". וכן פירש **רבינו גרשום**: "כקולמוס שחותך הסופר באלכסון, והא הויא שחיטה מפורעת".

פירוש: בשחיטה אלכסונית. וכגון שהתחיל לשחוט את הקנה מלמעלה, וחתך בשיפוע כלפי מטה, ובמקום שנגמרה שחיטת הקנה התחילה שחיטת הוושט. או שהתחיל לשחוט את הקנה מלמטה ושיפע כלפי מעלה. נמצא שאף שהקנה שחוט למעלה והושט למטה או להיפך, מכל מקום שחיטות שניהם מחוברות זו לזו, והרי זו שחיטה מפורעת.

השמלה חדשה (כא-ה) מביא ב' אופנים לשחיטת קולמוס: "דהיינו, שהניח הסכין על הצוואר מעוקם, קצה אחד לצד הראש והקצה השני לצד הגוף, ושחט כך, **או** הניח הסכין ישר, רק שעיקם וירד למטה או למעלה".

מבואר מדבריו – **א.** שכל הסכין עומד בעיקום, ראש הסכין לצד הגוף, וסוף הסכין שלצד הקת לצד הראש, או באופן שב' קצוות הסכין ישרים על הצוואר, אך גב הסכין נוטה לגוף או להיפך.

ב. פירוש זה מסביר השמ"ח בדברי רבינו ירוחם ומהר"י בן חביב המובאים בבית יוסף.

ג. במנחת הזבח (כלל יג בעשרון ז) כתב לבאר: "שתופס להסכין בידו בתפיסה עקומה חודו נוטה לצד הראש וגבו לצד מטה או להיפך". הערוך השלחן (ר' יחיאל מיכל אפשטיין, תרס"ז, כא-ז), כתב כלשון השמ"ח. וכן כתב הפרי מגדים (במשבצות זהב, ג): "והנה באלכסון יש ב' פירושים, או שהניח הסכין באלכסון או שחתך עובי הסימן באלכסון, וזה כשר אף לדידן".

פירוש שלישי לשחיטת קולמוס מצאנו ב'**דרכי תשובה**' (כא-כט) שמביא מכתב יד של המחצית השקל: "**כצורת** חי"ת מושיטא כזה ח". **פירוש:** שמתחיל מצד ימין של הצוואר שהוא הקרוב לשוחט, ואחר כך מיישר את הסכין על הסימנים וחותך, וגומר השחיטה עם הסכין לצד שמאל שהוא הצד הרחוק של השוחט, ועל ידי זה נעשית השחיטה בצורת ח'.

ויתכן שהוא כוונתו של השמ"ח שכתב: "הניח הסכין ישר רק שעיקם וירד למטה או למעלה". והוא מדוייק נפלא כפירוש השלישי.

לסיכום: א. שחיטת קולמוס, הוא שחיטה אלכסונית מתחילתו ועד סופו, בלי שום הטייה של הסכין באמצע שחיטה, אלא במקום שישחט בצורה ישרה, הוא מעקם סכינו עוד לפני ששחט. **ב. ג' פירושים מהו 'קולמוס'.** עיקם הסכין כשראש הסכין לצד הגוף וסוף הסכין לצד הראש. **או** שהניח הסכין ישר על הצוואר והטה את גבו של הסכין לצד אחר. **או** ששחט את צד הצוואר, והטה על הסימנים, ושוב היטה לצד הצוואר השני.

להלכה, בשחיטת קולמוס:

פסק בשו"ע (כא-ד), "שחיטה העשויה כקולמוס... כשרה". וכתב **השמ"ח** (כא-ה), "כשרה. ואפילו לכתחילה יכול לשחוט כקולמוס". **וכן** הוא בחכמת אדם (כלל ו' אות י'), "ואפילו לכתחילה יכול לשחוט כקולמוס". וכן כתב בזבחי צדק (הרב סומך, תרנ"ט, כא-טו), "ואנן נהגינן בדקה ובגסה ובעוף, שחיטת קולמוס".

האחרונים שאוסרים לכתחילה שחיטת קולמוס:

אמנם הערוך השלחן כתב, "נראה לי, דאין

לעשות כן לכתחילה". ומוכיח כן מלשון הברייתא, דתני 'כשרה', והוא לשון דיעבד. וכן מדייקים האחרונים מלשון השו"ע שנקט 'כשרה'.

הבית לחם יהודה (ר' צבי הירש, תק"ז, סק"ג) כתב, "מכל מקום נראה לי, **שיש להזהיר השוחטים שלא ישחטו לכתחילה בקולמוס**, היינו, שמתחיל מלמטה ומעקם הסכין למעלה ואחר כך מעקם הסכין למטה, אף על פי שאין מגביהים הסכין, מכל מקום פעמים שהסכין אינו חד ומעקר הסימנים בעל כרחך. וכן ראיתי בעיני".

המנחת יוסף (פרגר, תרמ"ט, בליקוטי יוסף, כא-לב) כתב: "שוב מצאתי בהלכות ארץ ישראל דהיא הלכות אלדד הדני, שכתב, שחיטה העשויה כקולמוס פסולה. ואף שהיא נגד הש"ס, עם כל זה **יש מקום להחמיר לכתחילה**".

כתב המנחת ישכר (גולדראט, תרס"ח, סימן לח-א), "ויש להזהיר לשו"ב שלא ישחטו לכתחילה שחיטה כקולמוס".

כתב הכף החיים (כא-טז), "ויש נוהגים שאין שוחטים כקולמוס, ורק אם נעשה מאליו".

לסיכום: מעיקר הדין כשר. אך הרבה אחרונים פוסקים להחמיר לכתחילה.

'תקיפת אגודל' בשחיטה אלכסונית:

הרמ"א (כה-א) מביא את המנהג של 'תקיפת אגודל' בעופות, כדי לקבוע על הנשחט חזקת כשרות. וכך נוהגים בכל תפוצות עם ישראל.

כשהחתך נעשה בצורה ישרה, צריך להוציא את הסימנים החתוכים דרך החתך, כדי לראות שנשחטו, וזה נעשה על ידי תקיפת אגודל. **אך** כשהחתך נעשה בצורה אלכסונית – אפשר לראות שהם חתוכים גם בלי 'תקיפת אגודל'.

נשאלת השאלה: האם תוקף הדין של 'תקיפת אגודל', שייך גם בשחיטה אלכסונית, וכן כל זמן שרואה הסימנים חתוכים, או שנאמר, שתמיד יש חיוב לתקיפת אגודל, כיון שהתקיפה מראה לנו בבירור ללא שום חששות?

נביא את השאלה כלשונו **מה'אור לציון'** (ח"ה פ"ה שאלה ד'), וז"ל:

"**האם** מותר לאכול משחיטת שוחט עופות ששוחט הרבה עופות במהירות, ואינו בודק הסימנים אחר השחיטה בתקיפת אגודל להוציאם לראות אם נשחטו כראוי, וטוען שכיון ששוחט באלכסון, יכול לראות בעיניו מיד אם נשחטו הסימנים ואינו צריך בדיקה בתקיפת אגודל?

תשובה: "שחיטה באלכסון כשרה רק בדיעבד. **ולכן** מוטל על השוחט לשחוט שחיטה רגילה, ואחר השחיטה יש לבדוק שנשחט רוב סימן על ידי תקיפת אגודל להוציא הסימנים, ובפרט הקנה שקופץ החוצה ורואים את כמות שחיטתו ואת חיבורו בפה. **ואף** בני ספרד נהגו להחמיר לבדוק בתקיפת אגודל לאחר השחיטה. **ובדיעבד** אם לא עשה תקיפת אגודל, אין לאסור העופות ששחט. ומכל מקום אם השוחט ממשיך לשחוט כך, יכולים בית הדין לאסור שחיטתו מכאן ולהבא".

ולמעשה: א. השוחט באלכסון לא כל הסימנים גלויים ועומדים לעין,

ובפרט המיעוט בתרא של ושט. ולכן הדבר מאוד מטעה, ובפרט בשחיטה רצופה, שאין הרבה זמן להתעכב ולבדוק היטב. **ב.** נהוג בכל תפוצות עם ישראל להקפיד מאוד בחומרה רבה על 'תקיפת אגודל'. **ג.** וכששוחטים משק שהולך לטרף, ואוחז העוף כשחיטה רגילה, מקפידים גם לעשות תקיפת אגודל, כדי שלא יתרגל שוב גם בכשר.

ולמעשה, בשחיטת קולמוס:

א. בזמנינו, רוב השחיטות יש בהם קצת שיפוע כקולמוס, ואין מחמירים יותר ממה שהשמ"ח מתיר. והטעם שעושים כן, כי באופן זה הווירידים נחתכים כראוי.

ב. השוחט באלכסון לכיוון הגוף, יגיע לווריד דם עוד לפני שמתפצל. כך שכמה שישחט קרוב לגוף, כן הווירידים יחתכו מעולה.

ג. השוחט באלכסון לכיוון הראש – צריך מאוד להיזהר ממיעוט בתרא בוושט שהרמ"א מטריף (כד-יג). וצריך לדייק בזה מאוד, כיון שבמבט ראשון נראה הושט כשחוט כולו במקום שמתכווץ, אך במבט שני, פעמים שהמיעוט בתרא נגמר בתורבץ הוושט, והוא הגרמה, ושחיטתו פסולה.

ד. בשחיטת עופות – אם העוף לא מוחזק בצורה ישרה, אזי גם השחיטה לא תהיה ישרה. ולכן יש להקפיד להחזיק את העוף כשמקום שחיטה שוכב ישר מול השוחט, וכך אפשר לכוון הסכין בצורה ישרה ובאמצע הצוואר.

ה. גם השוחט באלכסון, חייב מעיקר הדין, לעשות 'תקיפת אגודל', ולא להסתמך רק על החיתוך.

3] מקור הדין לשחיטה כשיני המסרק:

גמרא חולין (דף יט:), "אמר ר' אלעזר בר מניומי: שחיטה העשויה כמסרק – כשרה".

רש"י: "דשחיטה זו יש לה שינים כמסרק".
פירוש: שהרי זוהי צורת המסרק, שיניו בולטות והרווחים שביניהם שוקעים, וכך נראה חתך בית השחיטה בנידון שלנו, שהתחיל לשחוט במקום אחד והטה את הסכין והמשיך לחתוך וחזר והיטהו.

וכן כתב **רבינו גרשום:** "כמסרק זה של מתכת, ששיניו אינם שוות, אלא שן אחד במקום זה ושן אחר במקום זה, כך שחיטה שאינה שווה ומפורעת, אף על פי כן כשרה".

הבית יוסף מביא מהמהר"י בן חביב לפרש: "כשיני המסרק - שאינו חותך חתוך ישר, רק חותך ומעקם וחוזר כנגד המקום שהתחיל וחוזר ומעקם, וזה כמו המסרק, וגם כן אלכסון כמו הקולמוס, ואין חילוק ביניהם, רק שבאלכסון ראש השחיטה במקום אחד כמו קולמוס, אבל המסרק מעקם וחוזר כנגד המקום שהתחיל".

וצ"ב, שהרי משמע מדבריו, שמעקם הסכין תוך כדי השחיטה בתוך הסימן לכאן ולכאן, ואי אפשר לעשות כן בלא שיעשה עיקור שמעקר הסימנים בעקימת הסכין, ומדוע שחיטתו כשרה?

ותירץ הפרישה (סק"ה): "ונראה לי, כשיני המסרק - רצה לומר, שמבחוץ הוא חותך הסימנים סביבם ומעקם באותו חיתוך כמסרק, רצה לומר, על גב הצוואר והסימנים חותך ומעקם כמסרק. ואפשר שגם דעת מהר"י בן חביב היה כן". דהיינו, שכל ההטייה בסכין,

נעשית בעור ולא בסימנים עצמם.

וכן ביאר **ערוך השלחן** (ס"ח): "שלא נכנס בסכינו כלל לתוך החלל, שאם נכנס לתוך החלל קרוב הוא שיעקר הסימנים, אלא ששחט עורות של הסימנים סביב סביב עד שנתגלה החלל ובהעורות שחט כמסרק".

ולהלכה, כשיני המסרק:

שו"ע (כא-ד): "שחיטה העשויה כקולמוס או כשיני המסרק – כשירה".

וכתב הט"ז: "ונראה לדידן אין היתר בהאי כשיני המסרק, שאפילו למה שמפרש דחותך מבחוץ חתיכות עקומות אסור לדידן, דהא צריך להוציא הסכין ולחתוך במקום אחר סמוך לו, ואנן קיימא לן כל שהגביה הסכין אפילו כל שהוא אסור משום שהייה". לכאורה, הט"ז מעמיד את 'שיני המסרק' באופן שהגביה ידו, ולא באופן שהטה סכינו לכאן ולכאן.

ובערוך השלחן (שם) כתב: "דבר פשוט הוא שיש לאסור שחיטה כזו שאין אנו בקיאים בזה, ובנקל לבא לידי מכשול חס ושלום".

המנחת ישכר (גולדראט, תרס"ח, לח-ב) כתב, "לא נכנס בסכינו כלל לתוך החלל רק שחט העורות דהסימנים סביב עד שנתגלה החלל, ובאותו שחיטה עיקם ועלה עיקם וירד, ובכל זאת לא שהה כלל וגם לא עבר בבירור, ורוב הסימנים שחוטים כאלו היו ביושר ולא באלכסון – שחיטתו כשרה, **ובעת** ראוי ונכון שלא לשחוט כשיני המסרק".

אך התבואות שור (כא-ז) חולק על האיסור הגורף של הט"ז להטות הסכין, ומתיר להטות קצת אפילו בתוך הקנה בין הטבעות, ואפילו בתוך הווושט. וז"ל:

"**ולענ"ד** דעתי, לא מבעי בושט שהעור רך ומתקפל יכול להטותו בלא עיקור, אלא אפילו בקנה אף שנכנס מעט לתוכו בין הטבעות, יכול לנטותו קצת בלי עיקור ובלי שהייה ולא יוצא הסכין כלל. **ולכן** תמהני אמה שכתב ט"ז... **ואין נראה כן דעת שאר האחרונים**".

חזינן מדבריו – **א.** שהט"ז אוסר לגמרי להטות כלל, והתבואות שור מתיר להטות קצת בושט ובקנה בין הטבעות. **ב.** שבושט מותר להטות, שכל הדין של עיקור תוך כדי הטייה, היינו בקנה שעשוי טבעות טבעות, בזה חיישינן שמא יעקור אחד מהטבעות בגלל ההטייה שנעשה כעין קילוף הקנה. אבל בושט אין שום חשש להטות הסכין.

והפרי מגדים (משבצות זהב כא-ג) מביא את מחלוקת התבואות שור והט"ז, וכתב: "והנכון כט"ז".

וכתב בספר 'בית לחם יהודה' (ר' צבי הירש, ה'תצ"ג, בעל מחבר החיבור 'עטרת צבי' על השו"ע. כא-ג): "נראה לי, שיש להזהיר השוחטים שלא ישחטו לכתחילה כקולמוס, היינו שמתחיל מלמטה ומעקם הסכין למעלה ואחר כך מעקם הסכין למטה, אף על פי שאין מגביהים הסכין, מכל מקום פעמים שהסכין אינו חד ומעקר הסימנים בעל כרחו. וכן ראיתי בעיני".

הרי – **א.** אמנם כותב שהוא 'קולמוס', אך מהמשך דבריו איירי ב'מסרק'. **ב.** אוסר מכל וכל להטות הסכין, מדין עיקור.

הדרכי תשובה (כג-לז) מביא חליפת דברים

בין השואל ומשיב להגר"ש קלוגר והדעת תורה, היכן שמצאו בסוף בית השחיטה סימנים שהטה את הסכין.

ודבר חידוש גדול כתב **ב'דעת קדושים'** (ווארמן, תרמ"ט, כד-יג), וז"ל: "הטיית הסכין בשעת שחיטה עליונות רחבו לצד הראש ולצד הגוף, אף אם היה בכח שהיה בו כדי לקרוע טבעות הקנה זה מזה, או בטבעת אחת כבקיעת עצים. **מכל** מקום יש מקום להקל כשהיה כן בהתחלת חיתוך הקנה. כי במיעוט קמא דקנה אין חשש רק מצד המנהג וקיל בספק... **ובשחיטה** בסכין חד ומוליך בקל - קיל ביותר, כי בושט אין על ידי הטייה הנ"ל צד קרע בשום אופן. וגם בקנה אין על ידי זה חשש קרע ברובו... **ואם** הטה שלא בכח - קל גם במדת חסידות".

חזינן מדבריו – **א.** אם הטה הסכין רק בתחילת חיתוך הקנה, יש מקום להקל. **ב.** בשחט בסכין חד שכבר בהולכה ראשונה נחתך כל הקנה, יש מקום להקל. **ג.** אם שחט בקלות יד, יש לצדד להקל. **ד.** בושט לא שייך שייקרע בהטייה.

לסיכום: א. מדינא דגמרא והשו"ע, כשר. **ב.** הט"ז, הפרי מגדים, וערוך השלחן, אוסרים לגמרי. **ג.** המנחת ישכר, והבית לחם יהודה, אוסרים לכתחילה. **ד.** התבואות שור, מתיר לעקם קצת, ואפילו בתוך הסימן. אך בשמ"ח אוסר לכתחילה. **ה.** הדעת קדושים מביא מקרים שאפשר להקל בהם, כגון בתחילת הקנה, בסכין חדה, והטיה רפויה.

ולמעשה, בשיני המסרק:

א. פסק **השמלה חדשה** (כא-ו): "ומהא טעמא נראה לי, דלא יעשה כן לכתחילה, שאפשר לבוא לידי מכשול".

ב. כתב **הפרי מגדים** (שפתי דעת סק"ד): "ולפי שאין הדבר מצוי השמיטו. ועכשיו ראוי ונכון שלא לשחוט כשיני המסרק כלל, והשוחטים בקיאים הם לשחוט שחיטה הגונה".

ג. אמנם בשחיטה רגילה לא מצאנו מי ששוחט כשיני המסרק, אלא כולם שוחטים שחיטה הגונה וישרה, אך הדבר מצוי כאשר העור של בהמה או עוף גדול כגון הודו, מדולדל – שאז חותך העור כשיני המסרק, ובמתיחה טובה של העור, אפשר למנוע זאת. וכן הוא מצוי כשחלק מאורך הסכין אינה חדה, אז החיתוך יוצא מזוגזג.

ד. וכל דין זה, מעיקר הדין – השחיטה כשרה, אלא שעלול לבוא לידי שהייה, או עיקור.

ה. איסור להטות הסכין תוך כדי שחיטה – אנו לומדים זאת מדין מסרק. **וכל** מה שמעיקר הדין הוא כשר, הוא כשמטה הסכין בעורות, אך ודאי לא בסימן עצמו. וגם מה שהתירו בעורות, כבר כתבו השמ"ח והאחרונים לא לעשות כן.

ו. בשחיטת **תרנגולים והודו** – אין צורך כלל להטות הסכין באמצע השחיטה. ולכן אין לשחוט כך כלל וכלל. ואפילו שיש צדדים להקל, אין הדבר יוצא מידי ספיקא לומר שבטוח לא עקר ולא שהה. **ובשהסכין** חד – ודאי שאין צורך כלל להטות.

ז. סכין עולה ויורד, דהיינו, שהלהב אינו ישר, אלא מעוגל באמצע הסכין או לקראת סוף הלהב – כששוחט בו, הרי הוא ממש כמו מעקם הסכין תוך כדי שחיטה, ויש לאסור בזה. (פרי אליהו, זלוטניק, ח"ג סימן ל"א).

4] עיקום הסכין בשחיטת אווזים:

באווזות קשה מאוד לשחוט בטבעת של הקנה, ולכן שוחטים בעיגולי הסחוס הנמצאים בין הטבעות. אך לשם כך צריך להטות ולהגיע בין הטבעות.

השאלה שהתחבטו בה הפוסקים, **האם** מותר להטות הסכין קודם שמתחיל לחתוך בסימנים? שהרי האיסור להטות, נלמד מדין מסרק, ושם נאמר שלכתחילה לא יעשה כן, אך באווזות הדבר מאוד קשה בלי להטות?

ועוד התחבטו הפוסקים באווזות, האם עדיף להטות הסכין כדי להגיע לבין הטבעות, או עדיף לעשות כמה הולכות והובאות בקנה כדי לא להטות הסכין מהקנה. **המטה אשר** (כא-טו), מביא מהחידושי הרי"ם שעדיף כמה הולכות והובאות.

כתב במנחת חזבח (ר' משה אהרן הכהן, תרמ"ה, בדיני שחיטה, כלל יג אות ז), וז"ל:

"**פעמים** שהשוחט צריך לעקם סכינו קצת בעת שחיטה כגון באווזא. בבוא הסכין על הטבעת הקשה שלהם – אזי **מותר לכתחילה לעקם** קצת הסכין ולשחוט כך בהטייתו זאת הראשונה, וזה דבר הפשוט דמותר. אלא דאפילו לעקם קצת את הסכין בתנועה קלה לכאן ולכאן קודם שירד לבין הטבעות דגם כן מותר אם לא הגביה סכינו ולא שהה אף כל שהוא. **אבל** אחר שירד לעומק הטבעת עצמו קצת – איסור גמור הוא לעקם הסכין אפילו קצת, דודאי יעשה עיקור כל שהוא בסימן. וגם מגודל קשוי הטבעת לחתכו דרך רחבו שלא כדרכו, על כרחך ישהה מעט, וכל הנוהג כן מאכיל נבלות לישראל".

"**וכל** זה דוקא בשוחט ובא על הטבעת עצמו, **אבל** בין הטבעות דדבר רך הוא, אף דלכתחילה אסור לעקם הסכין לכאן ולכאן, מכל מקום, דיעבד אין לפסול בזה כל שידע שהיה בתנועה קלה דלא עקר ולא שהה כלל, כן נראה לי בענין זה להלכה ולמעשה".

"**במה** דברים אמורים דמותר לעקם מבחוץ על הטבעת אף לכתחילה היינו דוקא לעת הצורך, **אבל** מי שמרגיל את עצמו בזה לכוונה אחרת, דהיינו לעקם אפילו בעור הבעלי חיים כדי להפשיט העור מעל הסימנים ויוכל לראות הסימנים בטוב ולקיים בזה מצות שחיטה מפורעת, זה איסור גמור הוא, משום שיכול לבוא לידי שהייה גמורה, ועוד, דעושה הטפל לעיקר, דשחיטה מפורעת לא בעינן כלל".

היוצא מדבריו – **א.** באווזים מותר לכתחילה לעקם קצת הסכין תוך כדי הולכה והובאה בלי להגביה ידו.

ב. וזאת, רק בין הטבעות, ובתנועה קלה, שאז עדיין לא התחיל לחתוך.

ג. כשהתחיל לחתוך כבר בטבעת עצמה – איסור גמור להטות הסכין ואפילו בקצת, מדין עיקור.

ד. כל ההיתר הוא רק אם צריך כדי לחתוך הסימנים, אבל אם מתכוון כדי להרוויח דברים אחרים, אסור להטות באיסור גמור.

כתב במנחת ישבר (לח-א), "ופעמים צריך השוחט לעקם סכינו קצת בעת השחיטה. כגון באווזא ובר אווזא בבוא הסכין על הטבעת הקשה, אז מותר לכתחילה לעקם קצת הסכין ולשחוט בשיפוע לירד בסכינו בין העור המחבר את הטבעת שבקנה".

כתב הבית דוד (קאמין, כא-ג, ביסוד הבית סק"ב): "ואפילו לכתחילה יכול לשחוט כקולמוס. והיינו דלפעמים צריך לכך כגון בשחיטת אווזות ובר אווזות שטבעות הקנה שלהם קשים מאוד לחתכם, ואם בא הסכין על הטבעת מותר לכתחילה לעקם הסכין קצת, ועל ידי זה יורד הסכין מהר מהטבעת להעור שבין הטבעות וחותך".

"ואפילו לעקם קצת את הסכין בתנועה קלה לכאן ולכאן קודם שירד לתוך הטבעת – גם כן מותר אם לא הגביה סכינו ולא שהה. אבל לאחר שירד לתוך הטבעת אסור לעקם הסכין אפילו קצת, דודאי יעשה עיקור כל שהוא בסימן. וגם מגודל קשוי הטבעת לחתכו דרך רחבו שלא כדרכו על כרחך ישהה מעט, וכל הנוהג כן מאכיל נבלות לישראל".

והמנחת יוסף (במהדורה בתרא שחיבר יחד עם 'שיירי מנחה', בסימן כ"א סק"ח) האריך בענין שחיטת אווזים למעשה.

ולמעשה:

א. כשמותחים חזק בצוואר האווז, אפשר להתגבר על הקושי שבטבעות ולשחוט שחיטה ישרה. ובהודו – מומלץ לשחוט מעט באלכסון, כדי שהורידים יחתכו, וכן מחשש נגיעה במפרקת.

ב. כבר הבאנו לעיל מדבריו הקדושים של ה'תבואות שור', שמתיר להטות קצת ואפילו בתוך הסימנים, ואפילו לכתחילה. וכל האחרונים מתירים באווזות להטות לכתחילה.

5] התשובות לשאלות מראשית הדברים:

א. עדיף לשחוט באמצע הצוואר, כיון שקרוב לראש, הוא מתקרב לסוף מקום שחיטה. **ב.** ג' פירושים מהו 'קולמוס', שהטה את כל הסכין, או רק את גב הסכין, או שהטה לצדדי הצוואר. **ג.** שחיטה אלכסונית – מעיקר הדין כשר, אך הרבה אחרונים אוסרים זאת לכתחילה. **ד.** תקיפת אגודל בשחיטה אלכסונית – חייבים. **ה.** קולמוס – היינו שמטה הסכין מתחילת השחיטה. ו'שיני המסרק' – היינו שמטה הסכין גם באמצע שחיטה. **ו.** להטות הסכין באמצע שחיטה – לכו"ע יש איסור גמור גם בדיעבד. ודין זה נלמד מקולמוס ושיני המסרק. **ז.** באווזים מותר להטות הסכין כדי למצוא את מקום השחיטה, ואפילו לכתחילה, כיון שבלא זה, הרי הוא פוגע בטבעת עצמה, וצריך להרבות הולכות והובאות הרבה, לכן עדיף שיטה הסכין קודם שיתחיל לשחוט.

6] בדרך המוסר:

1. "שחיטה כשיני המסרק": (עקביות ויציבות מול חיים של זיגזג)

ההלכה: השחיטה מחייבת תנועה ישרה, רציפה, בטוחה וחלקה של מוליך ומביא. כאשר השוחט אינו מיומן, או שידו רועדת ומהססת, הוא מתקדם ונסוג, חותך בזוויות שונות ויוצר חיתוך מדורג ומזוגזג. שחיטה כזו פסולה.

המשל והלקח:

מסופר על אברך צעיר שהגיע אל החפץ חיים זצ"ל, וביקש ממנו עצה כיצד להצליח בלימוד התורה ובתיקון המידות. הוא התלונן בפניו: "שבוע אחד אני לומד בהתמדה עצומה, ובשבוע שלאחריו אני נחלש ונופל. יום אחד אני נזהר בלשוני, וביום הבא אני נכשל בכעס ובדיבורים אסורים. החיים

הרוחניים שלי נראים כמו עליות ומורדות בלתי פוסקים".

הביט בו החפץ חיים **ואמר** לו: "דע לך, היצר הרע אינו מפחד מאדם שעושה 'שחיטה כשיני המסרק'. הוא שמח לראות אותך עושה צעד קדימה וצעד הצידה, מתקדם בזיגזג. **מי** שמנסה לחתוך את היצר שלו בתנועות קטועות ומזוגזגות – בסוף לא משיג דבר. עבודת השם דורשת קו ישר, תנועה רציפה, יציבות ועקביות. **עדיף** להתקדם מעט, אבל בקו ישר ובטוח, מאשר לרוץ קדימה ולחזור אחורה בזיגזג של מידות והנהגות".

המוסר השכל לחיים:

ה"זיגזג" בחיים – בין אם זה במידות, בלימוד תורה או ביחסים בין אדם לחברו – הוא מסוכן. אדם שמנוהל על ידי מצבי רוח משתנים, שפעם מתנהג ברוך ופעם בנוקשות, או שמקבל על עצמו קבלות רוחניות גדולות ואז נסוג ומזגזג, יוצר בנפשו פגמים כשיני המסרק.

ההלכה מלמדת אותנו שתיקון אמיתי מחייב בהירות, החלטיות ורציפות. כשם שהשחיטה צריכה להיות חלקה וישרה מתחילתה ועד סופה, כך גם הדרך האישית שלנו צריכה להיבנות מתוך קביעות ויציבות, ללא היסוסים ופסיעות מזוגזגות שמקלקלות את המעשה הטוב.

2. "להטות הסכין": (על יושר ונגיעות אישיות)

ההלכה: השוחט צריך להוליך ולהביא את הסכין בצורה ישרה וחלקה על צוואר הבהמה. אם הוא מטה את הסכין על צדה, השחיטה עלולה להיפסל מחשש ל'עיקור' או 'שהייה', או שהיא מראה על חוסר מיומנות ופחד של השוחט.

הסיפור:

בקהילה קטנה במזרח אירופה מונה שוחט חדש וצעיר. השוחט היה ירא שמיים מרבים, אך סבל מפחד קהל. בכל פעם שהקצבים הוותיקים והתקיפים של העיר עמדו מעליו והסתכלו על עבודתו, ידו רעדה מעט, ובאופן לא מודע הוא נטה להטות את הסכין כדי לסיים את השחיטה מהר יותר ולברוח ממבטם הבוחן.

רב העיר, שהבחין בכך, לקח אותו לחדרו **ואמר** לו: "דע לך בני, הסכין צריכה להיות ישרה לחלוטין. כשהסכין ישרה, היא מכוונת כלפי שמיים. ברגע שאתה מטה את הסכין הצידה בגלל מה שיגידו הקצבים או בגלל הלחץ של הסובבים – השחיטה שלך כבר אינה לשם שמיים, אלא לשם בני האדם".

המוסר השכל:

בחיים, הסכין היא קו האמת והמצפון שלנו. פעמים רבות אנו נדרשים לקבל החלטות קשות. היצר הרע אינו אומר לנו "אל תעשה", אלא לוחש לנו: "תטה מעט את הסכין". **כלומר** – תעגל פינות, תשנה קצת את הקו הישר כדי לרצות את החברה, כדי להרוויח עוד כמה שקלים, או כדי למצוא חן בעיני מישהו. הטיית הסכין היא הסמל של הטיית האמת מפני "נגיעות" ואינטרסים אישיים.

3. "שחיטה העשויה כקולמוס": (בין חדות לעוקצנות)

ההלכה: חיתוך אלכסוני וחד מדי, המדמה

את קצהו המחודד של קולמוס הכתיבה. החדות הזו, אם אינה נעשית בדקדוק, עלולה לפסול או להטריף.

הלקח המוסרי:

הקולמוס נועד לכתוב דברי תורה, ספר תורה, מזוזות ותפילין. הוא מייצג את כוח החכמה, השכל והביטוי. מנגד, הסכין מייצגת את הכוח המנתח, המפריד והחותך.

השילוב של שחיטה העשויה כקולמוס מלמד אותנו מסר מדהים על סכנת "החכמה המזיקה". ישנם אנשים בעלי שכל חריף וחד כקולמוס. הם יודעים לדבר, לכתוב מאמרים, ולהעביר ביקורת שנונה. **אך** כאשר הם משתמשים בחכמה המושחזת שלהם כדי "לשחוט" אחרים – לבייש אותם ברבים, ללעוג להם או להפגין עליונות שכלית – השילוב הזה הופך לפסול.

התורה דורשת שהקולמוס יישאר כלי לבניין וליצירה, ולא יהפוך ל"סכין שחיטה" שפוצעת את הזולת במסווה של חריפות שכלית.

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בגדר מצוות שמחת בית השואבה

הנה בגדר שמחת בית השואבה יש לחקור, האם השמחה הגדולה היא על מצות ניסוך המים, או דלמא זו שמחה כללית על קיום המצוות. ומצינו בזה חילוק בין רש"י לרמב"ם, ונבאר הדברים בעזהי"ת.

א] לרש"י השמחה היא על שאיבת המים

תנינן בריש פרק חמישי דסוכה "החליל חמשה ושששה, זהו החליל של בית השואבה" ופירש"י [בד"ה בית השואבה] בזה"ל "כל שמחה זו אינה אלא בשביל ניסוך המים, כדמפרש ושאבתם מים בששון" עכ"ל. ובגמ' בדף מח: אקשינן -**מנא הני מילי**- ופירש"י "דתוקעין ומריעין[א] בשאיבת המים של ניסוך" ותירצה הגמ' שם -**אמר רבינא דאמר קרא ושאבתם מים בששון**. והיינו דבתקיעות לצורך השאיבה מתקיים ענין השמחה וששון. וכן במתני' לקמן דף נא: ועמדו שני כהנים בשער העליון שיורד מעזרת ישראל לעזרת נשים ושני חצוצרות בידיהן, קרא הגבר תקעו והריעו ותקעו. ופירש"י "זה סימן לילך למלאות המים לניסוך מן השילוח" עכ"ל.

ב] הרמב"ם ביאר שזה שמחה כללית על קיום המצוות

אמנם הרמב"ם שיטה אחרת לו בכל זה. דהרמב"ם בפ"ח מהל' סוכה ולולב הל"ב לא הזכיר כלל את המושג "שמחת בית השואבה" ולא הזכיר כלל שיש שייכות בין השמחה שנהגו במקדש לענין ניסוך המים, אלא כתב גדר השמחה מטעם אחר. וז"ל הרמב"ם שם "**אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהם, בחג הסוכות היתה במקדש שמחה יתירה, שנאמר ושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים**" ובהל' ט"ו סיים הרמב"ם "השמחה שישמח האדם בעשיית המצוות ובאהבת האל שציוה בהם עבודה גדולה היא, וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו, שנאמר תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב... ואין הגדולה והכבוד אלא לשמוח לפני ה' שנאמר והמלך דוד מפזז ומכרכר לפני ה' וגו'" עכ"ל. מבואר מדבריו ששמחת חג הסוכות היא שמחה כללית, ואינה קרויה שמחת בית השואבה, ולא הזכיר הרמב"ם את הענין של "ושאבתם מים בששון" אלא את הענין הכללי של שמחה בעבודת ה' ובאהבתו. ובאמת הרמב"ם בפיה"מ כתב דבית השואבה הוא "שם המקום שהיו מתקנים לשמחה, וקראו לו זה השם משום ושאבתם מים בששון" אבל לא שהשמחה עצמה קרויה בית השואבה כדמשמע מרש"י.[ב]

א קצ"ע הרי תרועה זה גנוחי או ילולי שהם ענייני צער ומה מקום יש להריע משום שמחה, ואולי יש לומר שבאמת השלימות של השמחה היא רק אחרי שהאדם מכיר שכל עניני העולם-הזה הם הבל ואין לאדם בעוה"ז סיפוק אלא רובו מכאובים וצער, ולכן קוראים בסוכות מגילת קהלת, ויוצאים לדירת עראי, שרק ע"י שבירת רצונו לעולם-הזה מגיע האדם לשמחה אמיתית.

ג] מחלוקת רש"י והרמב"ם האם התקיעות בשער העליון קשורות לניסוך המים

והרמב"ם ג"כ לא העתיק בסדר ניסוך המים את המשנה בדף נא: דהכהנים תקעו והריעו ותקעו בשער העליון. וביאר הערול"נ שם משום דס"ל להרמב"ם שתקיעה זו לא משום ניסוך המים, ולא בחג הסוכות בלבד היתה, אלא זה היה מפני פתיחת שער העזרה ובכל רגל תקעו כן. וזה מבואר היטב דהרמב"ם לא ס"ל שיש ענין מיוחד של תקיעות ושמחה לצורך הניסוך והשאיבה של המים, שלא זה ענין השמחה בחג הסוכות. וכנראה הרמב"ם מפרש את הגמ' דלעיל דף מח: דמייתי' קרא "ושאבתם מים בששון" רק למילף דצריך לשאוב את המים מן השילוח כדמסיים קרא "ממעייני הישועה" אבל לא לדינא דתקיעות בשעת השאיבה.

ועיין לקמן דף נד: בתוד"ה - כגון שחל יו"ט הראשון של חג להיות בערב שבת – שכתבו דאין תקיעות של שמחת בית השואבה דוחות יו"ט, ולכן לא תקעו למילוי המים. וכן פירש רש"י שם. וב"הערות" העיר שהרמב"ם בפ"ז מכלי המקדש הל"ו חולק על זה וס"ל דדוקא בשבת לא היו תוקעים למילוי המים, אבל ביו"ט היו תוקעים למילוי המים. ולכאורה קשה איך פסק הרמב"ם כן נגד הדין שאין שמחת בית השואבה דוחה יו"ט? אך לפי מה שנתבאר מיושב, דהרמב"ם לשיטתו דס"ל דמילוי המים אינו קשור לשמחת בית השואבה, וממילא לא שייך לומר שכמו שאין שמחת בית השואבה דוחה יו"ט ה"ה אין תקיעות דמלוי המים דוחות יו"ט, אלא הוא דין לעצמו ושפיר דוחה יו"ט.

ד] מחלוקת רש"י והרמב"ם האם היו תקיעות בשעת ניסוך המים במזבח

ועיין ברש"י בדף נד. [ד"ה לגבי המזבח] שמבואר בדבריו דהתקיעות שע"ג המזבח היו משום **זקיפת הערבה** בצידי המזבח. וכן מפורש ברש"י בדף נג: ד"ה שלוש לגבי מזבח. אמנם הרמב"ם פ"ז מכלי המקדש הל"ו כתב -ותוקעין שלוש ע"ג המזבח **כשעה שמנסכין**. משמעות דבריו דהתקיעות הם משום ניסוך המים. ולכאורה הפכו שיטתם דרש"י לא ביאר דהתקיעות משום ניסוך המים, והרמב"ם ששיטתו דאין תוקעין לצורך שאיבת המים הפך שיטתו כאן דהתקיעות משום ניסוך המים.

אמנם נראה לבאר דאדרבה אזלו לשיטתם, משום דהא חזינן שרש"י החשיב מאד את ענין השאיבה של המים לצורך הניסוך יותר מן הניסוך עצמו, שהרי השמחה קרויה שמחת בית **השואבה** ולא שמחת ניסוך המים. חזינן שהשאיבה היא ענין גדול במצוה זו יותר מן הניסוך,[ג] וכל הענין של ריבוי בתקיעות

ב וקצת צ"ע מה טעם לקרוא למקום השמחה בית השואבה, וכי רק בגלל שבפסוק כתוב המילה שואבה סמוך למילה בששון, וראיתי שכתבו דגם הרמב"ם מודה דהואיל והשמחה נמשכה עד הבוקר שהלכו לשאוב המים לניסוך לכן נקראה השמחה כן, וזה דחוק ג"כ שיתפסו איזה ענין טפל ויקראו את השמחה על שמו, וצ"ע. אמנם לפי רש"י צ"ב הלשון שמחת **בית** השואבה, היה צריך לומר **שמחת השאיבה**, וראיתי במשמר"מ שכתב שלכן הביאו תוס' את הירושלמי שאומר ששאבו שם רוח הקודש, כלומר באותו מקום שהיתה השמחה על שאיבת המים זכו לשאוב רוח-הקודש ולכן קראו לו **בית** השואבה, ודפח"ח.

ג אולי שאיבת המים **והעלתם** מן הקרקע לצורך קיום מצות ניסוך המים היא רמז למעלתו של האדם בעולם-הזה בקיום המצוות, שהוא מתעלה בקיום המצוות **ומעלה** את העולם עמו, כמו שכתב המסילת ישרים בפרק הראשון. וראיתי מבארים על-פי דברי רש"י בפרשת אמור [ב, י"ג] שהובטחו המים התחתונים ליקרב במלח וניסוך המים בחג ויסוד הדברים בדברי המדרש שהביא רבינו בחיי שם, שהמים התחתונים **בכו** לפני הקב"ה

ילפינן מ"ושאבתם מים בששון" דהיינו תקיעות לצורך שאיבת המים, ולכן ס"ל לרש"י דבשעת הניסוך אין צורך לתקיעות. אבל הרמב"ם דס"ל שהתקיעות היו לצורך פתיחת השערים שבכל רגל ולאו דוקא לצורך שאיבת המים, והיינו דדברים הנעשים בבית המקדש ברגל טעונים תקיעה, ולכן גם עבודת ניסוך המים שהיא דבר מיוחד של עבודת המזבח הנעשה ברגל טעון תקיעה. וא"ש הרמב"ם לשיטתו שביאר דהתקיעה היא לניסוך המים גופא, ודו"ק.

ה] מחלוקת רש"י והרמב"ם בבאור הגמ' ניסוך המים מאורתא

והנה בגמ' בתענית דף ב: אמרינן דניסוך המים מאורתא. ופירש"י שם "כדאשכחן במסכת סוכה **שממלאין הכלי מים לניסוך המים בלילה**" אמנם הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין [פ"י הל"ז] העתיק דינא דהגמ' בזה"ל "ואם הקדים ניסוך המים לזבח, אפילו ניסכן בלילה יצא" והיינו גוף ניסוך המים כשר מאורתא. ונראה דגם בזה אזלי לשיטתייהו, דרש"י שמחשיב מאד את ענין שאיבת המים וזהו חלק עיקרי במצות ניסוך המים יכול לפרש את הגמ' ניסוך המים מאורתא, דהיינו לגבי שאיבת המים. אבל הרמב"ם שלא החשיב את ענין שאיבת המים כמשנ"ת. ולפי דבריו לכאורה שאיבת המים היא רק הכשר מצוה בעלמא להביא מים לניסוך. וא"כ אי אפשר לפרש את הגמ' בניסוך המים מאורתא דקאי על שאיבת המים. ולכן פירש כפשוטו דניסוך המים עצמו כשר אם נעשה בלילה.[ד]

ו] באור המשנה שהלויים עומדים על ט"ו מעלות

הנה במשנה בדף נא: איתא דהלויים עומדים על ט"ו מעלות שבין עזרת ישראל לעזרת נשים, שהם כנגד חמישה עשר שיר המעלות שבתהילים, ומנגנים בכלי שיר. ופירש"י שם "**שעליהם הלויים עומדים בכלי שיר לשמחת בית השואבה**, אבל דוכן לשיר הקרבן אצל המזבח היה" עכ"ל רש"י. והרמב"ם לא הביא דבר זה שהלויים עמדו שם לנגן בכלי שיר.

ונראה דרש"י לשיטתו דהשמחה על שאיבת המים, והרי זה דומה לענין ט"ו שיר המעלות שאמר דוד כשהעלה את מי התהום, [כמבואר בגמ' לקמן נג:] וענין העלאת המים דומה לענין שאיבת המים, ולכן יש קשר בין השמחה למקום זה של חמישה עשר מעלות שהם כנגד שיר המעלות שבתהילים. אבל הרמב"ם דס"ל דזו שמחה כללית לא הביא לשון זה דעמידה על ט"ו מעלות, ודו"ק. ובערוך לנר כבר עמד על השייכות בין ניסוך המים לשיר המעלות, וכתב קצת באופ"א עיי"ש. ובאמת צ"ב למה הזכירה המשנה כאן במסכת סוכה דהמדרגות הם כנגד ט"ו שיר המעלות שבתהילים, דזה היה צריך להיות כתוב במסכת מידות ששם עיקר דיני צורת המקדש, ולפמשנ"ת מבואר היטב שזה קשור למשנה המדברת על שמחת בית השואבה של

כשחילק בבריאת העולם ביום השני את המים העליונים מן המים התחתונים, ולא רצו להתרחק מלפני ד', והבטיח להם הקב"ה שיהיו מנסכים מהם במזבח וכן שישימו מלח על הקרבנות, ובזה שיזכו שיקיימו בהם מצוות נתרצו להיות נחלקים לרדת לארץ. נמצא דכל עניין שאיבת המים היא להעלות את הדבר המרוחק והגשמי לקיים בו מצוה, (ועי"ז נמנעת **בכיית המים** וחזרו להיות שמחים.) וזה מבאר היטב את השמחה המיוחדת למצוות ניסוך המים. וע"ד דרוש מוסיפים לבאר שכל זה מרמז על ענין של חזרה בתשובה, שענינה הוא לחזור ולהיות לפני ה' ולא להיות מרוחק מהקב"ה, ודו"ק.

ד ועיין בעמק ברכה (עמוד ק"ט) מה שכתב בדברי הרמב"ם כעין כל מה שכתבנו. והוסיף לבאר דלפי הרמב"ם הא דאמרינן בגמ' מצוה חשובה היא ובאה משמת ימי בראשת היינו מצות שמחה.

ניסוך המים.

ז] חילוקים בין רש"י לרמב"ם בדיני ערבה במקדש ובזמן הזה

והנה מצינו כמה מחלוקות בין רש"י להרמב"ם במצות ערבה שהיתה בחג הסוכות במקדש ולדידן בגבולין. דבמקדש להרמב"ם **מקיפין בלולב** וזוקפין הערבה. והרמב"ם לא הזכיר נטילת ערבה רק ביום השביעי [וגם בזה יש שאינם גורסים, עיין במעשה רוקח, וצ"ב]. ורש"י הזכיר נטילת הערבה ונענועה, **והקפה בערבה**. ובגבולין לרש"י המצוה היא נענוע, ולהרמב"ם המצוה היא **חבטה** ולא הזכיר נענוע. ובאמת צ"ב בשיטת הרמב"ם שבזה"ז המנהג בערבה הוא לחבוט ע"ג הקרקע, אך במצות ערבה במקדש לא הזכיר הרמב"ם כלל שהיו חובטים אותה בקרקע, וזה צ"ע מהיכן יצא הענין של חבטה בקרקע, הרי במקדש לא היה ענין זה, ומה פשרו?

ונראה לי לומר דמצות ערבה שייכא למצות ניסוך המים, דערבה היא המין מד' מינים שהוא מסמל את המים, דבעינן גדל על כל מים וכלשון הפסוק שהגמ' הביאה [דף לד.] **קח על מים רבים**, [ובהושענא רבה שהוא גמר הדין על המים אנו מקיימים מצות ערבה, וכדמזכירים בהושענות השייכות ביניהם]. ולכן נראה דמה שמקיימים במצות ערבה יש לו שייכות למצות ניסוך המים.

ועיין בדף מז. שהעיר הרש"ש במה שהגמ' אומרת דשמיני עצרת חלוק משלפניו בסוכה, לולב, וניסוך המים, ואמאי לא הזכירה הגמ' ערבה. ועיין ב"הערות" למרן הגריש"א שרצה לומר דזה כלול בלולב. ולפי דברינו יש לומר דזה כלול בניסוך המים.[ה] ויש לרמז דלכן נשנתה ההלכה למשה מסיני **ערבה וניסוך המים** וי' נטיעות בהדדי דכולם שייכי זה לזה.

ח] מצוות ערבה שייכת לניסוך המים וגדריה תלויים בה

ומעתה כיון דחזינן דהרמב"ם החשיב את הניסוך גופא, ורש"י החשיב יותר את השאיבה וההתעסקות בהבאת המים, נראה לומר דגם בערבה אזלי לשיטתם. דהרמב"ם החשיב את הזקיפה ע"ג המזבח, שהערבה בעמידתה ליד המזבח כשראשה כפוף ע"ג המזבח היא דומה לניסוך **שמעלים** את המים לראש המזבח, **ושופכים** אותם למטה אל השיתין, וזה כמו כפיפת הערבה על המזבח. ולכן לא הזכיר הרמב"ם את ההקפה שעשו בערבה, משום שעיקר ענין הערבה היא בזקיפתה על המזבח, דומיא דעבודת ניסוך המים במזבח. ורש"י החשיב את ההתעסקות בנטילת הערבה ונענועה, שהיא דומה להתעסקות בשאיבת המים והבאתם, דכמו שאנו מתעסקים בשאיבת המים והעלתם מן הקרקע ועושים עסק בהבאתם לבהמ"ק, כך אנו מתעסקים בקטיפת הערבה הגדילה על המים ועושים עסק של נענוע והקפה בה.

וזה הטעם ג"כ שהרמב"ם ס"ל דהתקיעות היו בשעת ניסוך המים ממש, וברש"י מבואר דהתקיעות היו בשעת זקיפת הערבה או בהבאת המים. דרש"י לשיטתו שהחשיב יותר את ההתעסקות במים או בערבה, ולכן גם זקיפת הערבה אפשר לפרש דזה התעסקות

ה אלא דיל"ע לפי"ז אליבא דרבי יהודה דניסוך כל שמונה, א"כ אי אפשר לומר דערבה בכלל ניסוך המים שהרי לא שמענו דפליג ר"י על הא דערבה רק שבעה ימים, אמנם לפי מה שביארנו בסמוך דניסוך המים הוא ריצוי מים לכל העולם, וערבה הוא ריצוי לישראל, י"ל דבשמיני שהוא יום המיוחד לישראל לבדם, בו לא צריכים ישראל למצות ערבה דהניסוך מיוחד להם לבדם, ודו"ק.

בערבה הדומה יותר לשאיבת המים מאשר ניסוך המים, ולכן לומד שהתקיעות לא היו בשעת ניסוך המים אלא בהבאתם או בערבה.

ט] באור המחלוקת האם מצות ערבה בזה"ז היא נענוע או חבטה

וזה הבאור ג"כ במה שנחלקו רש"י והרמב"ם במצות ערבה בזה"ז, שהרמב"ם הזכיר את **החבטה** ורש"י הזכיר רק **נענוע**. ונ"ל דהחבטה היא כעין ניסוך המים דכמו דניסוך המים הוא הורדת המים למטה לארץ כך חביטת הערבה היא מחזירה את הערבה לארץ, [חיבור לארץ בחזקה או דעי"ז נושרים העלים ונרקבים מהר וחוזרים לשורש העפר ואכתי צ"ב בכל זה.] ולפי"ז הענין מתבאר נפלא שהרמב"ם לא החשיב את הנענוע, ורש"י לשיטתו החשיב את ההתעסקות בערבה בנענועה ונטילתה. וזה הטעם בדעת הרמב"ם שבמקדש לא היה חביטת ערבה ונתחדש מנהג זה רק בזה"ז, משום דבמקדש היה ניסוך המים גופא, ולכן לא היו צריכים לחבוט את הערבה על הארץ, ורק לאחר החורבן דלית לן ניסוך המים עבדינן נמי חביטת הערבה כעין ניסוך המים, ודו"ק.[1]

ועיין ברמב"ם בהלכ"ב שכתב על מצות ערבה בשבת שמביאין אותה מע"ש "ולמחר זוקפין אותה על גבי המזבח, ובאין העם ולוקחים **ממנה** ונוטלין אותה כדרך שעושין בכל יום" עכ"ל. רואים בדעת הרמב"ם חידוש גדול שהעם היו נוטלים את הערבה שהיתה במזבח ממש, [משא"כ לרש"י קודם נטלו ערבה ואח"כ זקפוה ע"ג המזבח] ונראה דזה א"ש לשיטתו דהערבה היא חלק ממצות ניסוך המים ממש. ואולי אפשר לבאר בדעת הרמב"ם שניסוך המים שבא לריצוי על המים הוא ריצוי לכל העולם, כמבואר בחז"ל שהגשמים לכל אומות העולם באים ע"י מצוות החג [ערש"י לקמן נה: ד"ה שבעים פרים דהפרים מרצה על ניסוך המים לאומות העולם, ואולי גם ד' מינים שבאים לרצות על המים, כדאמרינן בתענית דף ב: כשם שארבע מינים הללו אי אפשר בהם בלא מים כך אי אפשר **לעולם** בלא מים, וכן ניסוך המים דרמוז בפסוקים של הקרבת הפרים ג"כ י"ל דהוי ריצוי לכל העולם.][2] ואפשר לומר דערבה היא ריצוי מיוחד לכלל ישראל לבדם, עיין לעיל לד. אמר הקב"ה אני אמרתי שיהו ישראל לפני **בערבה**. וכן חיבוט חריות שהם ענפי דקל שנעשה ביום השביעי [לריב"ב] ואמר ר' לוי שזה משום סימן טוב **לישראל** שאין להם אלא

ו מצינו מחלוקת בין רש"י לרמב"ם בדיני ניסוך המים, [עיין בעמק ברכה בזה] שהרמב"ם סובר שהניסוך היה על **היסוד** [ונפל הניסוך לתוך השיתין ממש, ואולי לא היה להם קדושת מזבח, [עיין בעמק ברכה] וגם שיש דין בניסוך **להגביה** את ידיו כשמנסך. ורש"י סובר שהניסוך היה על **גבי המזבח** ממש ושלא היה דין להגביה ידיו בניסוך ונראה דחביטת ערבה לארץ יותר מבוארת ע"פ שיטת הרמב"ם שהניסוך לא היה על גבי המזבח ממש, [לכן גם חבטה על **הארץ** דומה לניסוך, אבל לרש"י שהיה דין שהניסוך יהלך על המזבח ממש א"כ בחביטת ערבה לארץ אין דמיון לעבודת המזבח שנעשתה בראשו של מזבח ולא סמוך לארץ.] וגם שיש דין מיוחד להגביה ידיו וע"י הגבהת ידיו המים נופלים לארץ יותר בחזקה וזה דומה ל**חיבוט** הערבה לארץ, ודו"ק. עוד יש להעיר דבגמרא בזבחים דף סא: מבואר דבמקדש ראשון היו השיתין על קרקע העזרה סמוך למזבח והיה הניסוך זורם ויורד מן המזבח **לארץ** ואח"כ לשיתין, א"כ החבטה לארץ זה ממש דומה לניסוך המים כצורתו בבית ראשון. וזה נראה הטעם במה שהיו חובטים חריות של דקל בקרקע המזבח בצידו, ויל"ע.

ז עיין בתענית דף כה: א"ר אלעזר כשמנסכין את המים בחג תהום אומר לחבירו אבע [לשון נחל נובע] מימך, קול שני רעים [ניסוך המים וניסוך היין] אני שומע.

אמנם בר"ה דף ט"ז אמרינן אמר הקב"ה נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו **לכם** גשמי שנה. משמע קצת שזה ריצוי רק לבנ"י, ויל"ע. ועכ"פ יש לומר שיש איזה תכלית בניסוך המים ויש תכלית בפני עצמה במצות ערבה ואין לערב זה עם זה. ואין לנו עסק בנסתרות.

לב אחד לאביהם שבשמים, אלמא דעשו ענינים המיוחדים לישראל, ודו"ק.

ועיין בהלכה כ' שכתב הרמב"ם "הלכה למשה מסיני שמביאין במקדש ערבה אחרת חוץ מערבה שבלולב, ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב" ומשמע דאפילו אם יוציא את הערבה מהלולב וינענענה בפני עצמה לא יצא י"ח, ואולי י"ל לפי דברינו שהואיל ומצות לולב היא לריצוי המים לכל העולם, ומצות ערבה היא לריצוי על ישראל לבדם, לכן אין להשתמש באותה ערבה לזה ולזה. וברש"י ביאר את המימרא של הגמרא אינה ניטלת **אלא בפני עצמה** "אין דבר אחר נאגד עמה, דמוכח שהיא מצוה" עכ"ל. אבל הרמב"ם נראה שביאר דבפני עצמה בא לאפוקי שלא יטול את הערבה שבלולב להשתמש בה למצות ערבה, וזה א"ש דהרמב"ם לשיטתו דערבה כנגד ניסוך המים המיוחד לבנ"י לכן אין לערב עמה את הערבה של ד' מינים. אבל רש"י שסובר דערבה היא כעין שאיבת המים, אין זה דומה למצות נטילת ד' מינים כלל, אלא זה איזה ענין שמחה מיוחד שיש בשאיבת המים. ואין בזה דבר נפרד כ"כ ממצות נטילת ד' מינים שיהיה בזה קפידא שלא יטול לצורך זה את הערבה דד' מינים, ויל"ע.

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

איסור הנאת כילוי בטבל ובתרומה

א. שיטות הראשונים בדין הנאת כילוי

שבת כו. ת"ר אין מדליקין בטבל טמא בחול ואין צריך לומר בשבת, מ"ט אמר קרא ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי, בשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה, מה תרומה טהורה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך, אף תרומה טמאה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך. עד כאן.

תוס'. פי' בקונטרס וכ"ש בטבל טהור, ואין נראה דלא הוי כ"ש, דמהיכא תיתי, אלא ה"ה בטבל טהור, דילפינן טבל טהור מטבל טמא, מה טבל טמא אין לך בו שום הנאה של כילוי אלא מהרמה ואילך, אף טבל טהור כן, אבל הנאה שאינה של כילוי שרי, דלא מצינו בשום מקום שיהא טבל אסור בהנאה, ומהכא נמי ילפינן כהן ששכר פרה מישראל לא יאכילנה כרשיני תרומה, [יבמות סו:] דהנאה של כילוי אסורה לזרים, אבל שאר הנאות שרי, דתנן בפרק בכל מערבין דמערבין לישראל בתרומה. עד כאן.

א. הסכימו רש"י ותוס' דטבל טהור נמי אסור בהדלקה, ונחלקו במקור איסור זה, לדעת רש"י הוא בק"ו, שאם החמרנו בטבל טמא כ"ש שנחמיר בטהור, והתוס' פליגי וסוברים שאין בזה ק"ו, וי"ל בביאור הפלוגתא, דפליגי בגדר איסור הדלקה בטבל טמא, רש"י ס"ל שהוא מפני שמבטלו מלהתקדש בקדושת תרומה, אשר לפ"ז שפיר איכא ק"ו, כי אם אסרנו לבטלו מלהתקדש בקדושת תרומה טמאה, ודאי יותר חמור לבטלו מלהתקדש בקדושת תרומה טהורה, ולפי שיטתו י"ל דה"ה שאסור לשרוף טבל אפי' אם אינו נהנה ממנו, והתוס' ס"ל דהנאת כילוי כאכילה דמיא, וכמו שתרומה אסורה באכילה לזר, כך היא אסורה בהנאת כילוי לזר, ולענין טבל כהנים נמי הוו כזרים, כי אין לך בו אלא משעת הרמה ואילך, ודברי תוס' מוכיחים שזו שיטתם, שהרי כתבו שמטעם זה אסור לזר להאכיל בהמתו תרומה, והא בסוגיין לא נזכר אלא טבל ולא תרומה, אלא דפשיטא להו לתוס' שאיסור הנאה מטבל הוא משום לתא דתרומה המעורבת בו, ואם הטבל אסור בהנאת כילוי, ודאי איסור זה נוהג גם בתרומה, אלא דבתרומה נאסר רק לזרים ולא לכהנים, כי התרומה ניתנה לכהנים ליהנות ממנה אפי' הנאת כילוי, אבל טבל, כהנים נמי חשיבי זרים לגביה.

ב. ומעתה יובן, דלהתוס' לשיטתם א"א ללמוד טבל טהור בק"ו מטבל טמא, דשאני טבל טמא שהתרומה שבו אינה עומדת אלא להדלקה, ולענין זה ניתנה תרומה זו לכהנים, ועל כן אם זר נהנה בהדלקתו, הרי זה דומה ממש לאוכל תרומה, שהרי הוא משתמש באותה הנאה שהיא חלק הכהנים, אבל טבל טהור, אין התרומה שבו עומדת להדלקה, אדרבה, אסור להדליק בשמן תרומה טהורה, [כמבואר ברמב"ם פי"א מתרומות ה"א ובתוס' הרא"ש ורשב"א כאן] ונמצא שאם הדליק הזר טבל טהור, אינו משתמש בחלקו של כהן, ולכן א"א ללמוד איסור הדלקה בטבל טהור בק"ו מטמא, אלא דעת תוס' שגם זה נלמד מההיקש, כי לאחר שלמדנו טבל טמא מטהור, דכמו

שטהור אין לך בו אכילה עד שעת הרמה, כך טמא אין לך בו הדלקה עד שעת הרמה, מעתה טבל טהור חוזר ונלמד בהיקש מטבל טמא, לענין שאסור ליהנות בהדלקתו.

ג. ויש כאן שיטה אחרת בתוס׳ הרא״ש, וכן ברשב״א בשם תוס׳, וכך הצעת דבריהם, הביאו דברי רש״י דכ״ש בטבל טהור, והקשו עליו בדרך ממנ״פ, מנין לנו איסור הדלקה בטבל טהור, אין לומר שהוא נכלל בדברי הגמ׳ ׳מה טהור אין לך בו אלא משעת הרמה ואילך׳, ונאמר שנכלל בזה גם שאסור להדליק בו, זה אינו, כי היכן נזכר שאסור להדליק בטבל טהור עד שנלמד ממנו לטמא, ואין לומר שאסור מפני התרומה המעורבת בו, כי זה ניחא למ״ד [סוטה ל:] חולין הטבולין לחלה כחלה דמו, אבל למ״ד לאו כחלה דמו, למה יהא אסור להדליק בו, ועוד, כי אם נפרש כך, משמע שלאחר הרמה מותר להדליק בשמן תרומה טהורה, וזה אינו, ואין לומר שלאחר שלמדנו איסור הדלקה בטבל טמא ילפינן מינה בק״ו לטהור, דאין זה ק״ו, דאכילת שמן טהור היינו שריפתו, אבל בטהור, כיון דשייכא ביה אכילה, איכא למימר דאכילה דווקא נאסרת. עכ״ד הרשב״א ותוס׳ הרא״ש. [בקצת תוספת ביאור] ומש״כ דטהור כיון דשייכא ביה אכילה, דווקא אכילה נאסרת, יתבאר ע״פ הנ״ל אות ב׳, שהאיסור הוא ליהנות מחלקו של כהן, וטבל טהור אין לכהן בו זכות הדלקה, ולכן שיטתם היא שמותר להדליק טבל טהור. ודע שלפי שיטת הרשב״א ותוס׳ הרא״ש, א״א לומר דהא דאסור לישראל להאכיל את בהמתו כרשיני תרומה הוא מדין הנאת כילוי, דא״כ יהיה אסור רק בתרומה טמאה, וזה אינו, ובע״כ הם סוברים שיש איסור מיוחד באכילת תרומה לבהמה, וכפי שיתבאר דברי הסוברים כן באות ד׳.

ד. הר״ש פי״א דתרומות מ״ט כתב בשם ר״ת דטבל אסור בהנאת כילוי, והביא ראיה מסוגיין, ועוד ראיה דאשכחן במעשה דר׳ פינחס בן יאיר [חולין ז.] שאסור להאכיל טבל לבהמה, ועוד מהא דמערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה, כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר, אלמא אסור להאכיל טבל לבהמה, וכתב שהרב ר׳ משה ב״ר אברהם [מפונטייזא] דחה ראיות אלו, דדווקא להאכיל לבהמתו אסור, דכתיב וכהן כי יקנה נפש קנין כספו, ואפי׳ נפש בהמה במשמע, כדאשכחן בביצה [כא:] דבהמה מקריא נפש, ובתו״כ פרשת אמור דרשינן לה בהדיא, ומיהו אמת היא דהדלקת תרומה לישראל אסירא, אלא שהאיסור הוא מדרבנן, וראיה לזה מהא דתנן [מ״י] מדליקין שמן שריפה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואת האפלין וע״ג החולין ברשות כהן, ואמרו בירושלמי דהא דבעינן רשות כהן קאי רק לענין ע״ג החולין, ש״מ דמדאורייתא כל הנאות מותרות לישראל, ועוד אמרו בירושלמי, בת ישראל שנכנסת להדליק מכהנת, טובלת את הפתילה בשמן שריפה ומדלקת, ש״מ דאיסורא דרבנן הוא, והתירוהו לצורך רבים בבתי כנסיות ובתי מדרשות, וכן בבת ישראל הנכנסת להדליק, לא החמירו כולי האי. עכ״ד הר״ש. ונראה ברור שהאיסור דאורייתא הזה שלמד ה״ר משה מהתו״כ, שאסור להאכיל תרומה לבהמת ישראל, איסור זה רק בתרומה ולא בטבל, וראיה לזה מהרמב״ם, שהוא סובר כדעת ה״ר משה, [יתבאר באות ו] והוא מתיר [פ״ג ממעשר ה״כ] אכילת עראי בטבל לבהמה.

ב. בדברי המשנה למלך

ה. כתב המל״מ פי״א מתרומות הי״ח, שמדברי תוס׳ פסחים [לד. ד״ה מחמין, וכן יבמות סו: ד״ה לא] מתבאר דהא דבעינן ברשות כהן קאי על כל השנויים במשנה, ודלא

כהירושלמי הנ"ל דקאי רק לענין ע"ג החולין, ולטעמייהו אזלי דס"ל הנאת כילוי אסורה מן התורה, אבל דעת הרמב"ם שם מפורשת כדעת ה"ר משה בר אברהם שהאיסור דרבנן, שהרי פסק לדינא ככל דברי הירושלמי. עכ"ד. ודע שבדברי התוס' מבואר דהא שמדליקין בכל המקומות האלה ברשות כהן, פירושו שכהן נמצא שם ונהנה מהנר, ולפי שיטתם שאיסור הנאת כילוי מדאוריתא ודאי צריך לפרש כן, אבל הרמב"ם בפיהמ"ש מפרש שיתן הכהן רשות, וזה נמשך ע"פ שיטתו הנ"ל, שאיסור זה מדרבנן, ולכן יש מקום לומר שהתירו חכמים ע"י שהכהן נותן רשות, אכן הרא"ש אע"פ שבפירושו למשנה ט' כתב ככל דברי הר"ש שאיסור זה דרבנן, אבל במשנה י' כתב כדעת תוס' דבעינן שהכהן יהיה שם, גם הריטב"א ע"ז טו. סובר כדעת הר"ש שאיסור הנאת כילוי מדרבנן, ומ"מ כתב דבעינן שיהא הכהן שם. והנה ראיות הר"ש מהירושלמי ברורות, אכן נראה פשוט שדעת תוס' שהבבלי חולק, כי פשטות הגמ' שבת כו. שהאיסור מדאורייתא, ומש"כ המל"מ [פ"ב מתרומות הי"ד] שדברי הגמ' אסמכתא, יש בזה מן הדוחק, ואמנם הר"ש ודעימיה סוברים כן כדי להשוות את הבבלי עם הירושלמי, אכן אין פליאה על התוס' שאין סוברים כן, ומפרשים סוגיית הבבלי כפשטה.

ו. ועוד מצדד המל"מ ליישב את הבבלי עם הירושלמי באופן אחר, שהנאת כילוי בטבל אסורה מדאורייתא ובתרומה אסורה מדרבנן, ולא ניחא ליה להמל"מ בזה, מפני שדוחק הוא לומר שטבל חמור מן התרומה. והמובן מדברי המל"מ שהוא תופס לעיקר, שלדעת הסוברים שאיסור הנאת כילוי בתרומה מדרבנן, ה"ה בטבל הוא מדרבנן, אכן מהרמב"ם פ"ו ממעשר ה"ב משמע שאיסור הנאת כילוי בטבל מדאורייתא, נמצא שסובר כצידוד המל"מ הנ"ל, ויש להעיר עוד מדברי הרמב"ם פ"ג ממעשר ה"כ, שמותר להאכיל לבהמה אכילת עראי מן הטבל, וכבר העירו האחרונים, [קרן אורה מנחות סז: על תד"ה כדי, או"ש פ"ג ממעשר ה"כ, שפ"א פסחים ט. על תד"ה כדי] היכי שרי והא הנאת כילוי הוא, וכבר פסק רבינו בפ"ו ה"ב הנ"ל שאסור להדליק טבל טמא, ומאי שנא להאכיל לבהמתו דשרי, ויש להוכיח מזה, שסובר רבינו כדעת הרשב"א ותוס' הרא"ש שהבאנו באות ג', שהאיסור להדליק הוא דווקא בטבל טמא ולא בטהור, ואמנם עצם החילוק בין טבל לתרומה, הוא נגד כל מהלך דברי התוס', שהשוו לגמרי טבל לתרומה, וכבר העיר בזה המל"מ עצמו.

ז. עוד צידד המל"מ, שמא התוס' עצמם אין כוונתם שהוא מדאורייתא, ומודים תוס' דאסמכתא היא, אלא שלענין הדין הנלמד מאסמכתא זו, אין הבדל בין טבל לתרומה, וחזר בו המל"מ מצידוד זה, מפני שמצא מפורש בתוס' פסחים [לג: ד"ה אמר] שהוא מדאורייתא, וכך הצעת הדברים, אמרו בגמ' שם, שהמפריש תרומת חמץ בפסח לא חלה התרומה, משום דבעינן שייריה ניכרין, היינו שיותרו השיריים ע"י ההפרשה, והקשו תוס', הא שייריה ניכרין, דמעיקרא היתה אסורה בהנאה של כילוי ועתה הותרה, [הסוגיא כריה"ג דחמץ מותר בהנאה] ותירצו דדווקא בטבל טמא אין מדליקין אבל בטבל של חמץ מדליקין. עכ"ד. ואם איסור הנאת כילוי דרבנן, אין מקום לקושיית תוס' וא"צ לתירוצם, ומזה יסד המל"מ [פי"א הי"ח] שדעת תוס' שהאיסור מדאורייתא, אכן תמה המל"מ [פ"ב הי"ד] שתירוצם אינו מובן, דמה בכך שתרומה זו חמץ, דל איסור חמץ מהכא, הא טבל אסור בהנאת כילוי, והעיר הגרע"א שכבר תמה בזה המהרש"א, ולכאורה פשוט, דאיסור הנאת כילוי הוא משום משמרת, שצריך לשמור את התרומה, אבל חמץ שהוא חייב לבערו, אין

שייך דין משמרת, וכמו שמותר לטמאו, ומבואר לעיל [פסחים טז:] שמחלוקת התנאים אם שורפין תרומה טמאה עם הטהורה בפסח, זה רק קודם זמן איסורו, אבל בזמן איסורו לכו"ע שורפין, ואין חוששין לטומאתה, ועל כן ה"ה שאין חוששין לאיסור הנאת כילוי.

ח. הקשה המל"מ, מפני מה אין מדליקין בטבל טמא בשבת, כמבואר בגמ' שבת כו. הנ"ל, ולענין נר חנוכה העלו בירושלמי סוף מסכת תרומות שאם אין לו שמן אחר מדליק בשמן שריפה, מאי שנא נר שבת מנר חנוכה, ורצה להוכיח מזה כצידודו הנ"ל, [אות ו'] שהנאת כילוי אסורה בטבל מדאורייתא ובתרומה מדרבנן, וחזר בו והעלה שאין חילוק בין טבל לתרומה, אלא בין נר שבת לנר חנוכה, דנר שבת כיון שמותר ליהנות ממנו, נמצא שהוא נהנה הנאת כילוי ואסור, משא"כ בנר חנוכה שאסור ליהנות ממנו, נמצא שאינו נהנה הנאת כילוי. עכ"ד. [ומיירי בישראל שנפל לו שמן שריפה מבית אבי אמו כהן, או שקנה את השמן מכהן, ואין כאן גזל השבט, והנידון רק מצד הנאת כילוי]

ט. ויש להעיר, שדברי המל"מ הללו סותרים לדבריו לעיל, שהאריך להוכיח מהירושלמי כדעת הסוברים שאיסור הנאת כילוי הוא מדרבנן, ואחת מראיותיו מהירושלמי הזה, שהתיר להדליק נר חנוכה בשמן שריפה, ואם האיסור מדאורייתא, איך התירו איסור תורה מפני מצוה מדבריהם, ואין לומר דבנר חנוכה ליכא הנאה, דמצוות לאו ליהנות ניתנו, הא ליתא, דמדקאמר הירושלמי שההיתר הוא למי שאין לו שמן חולין, משמע שבדוחק התירו. עכ"ד. המובן מדבריו הוא, דאם איתא דהדלקת נ"ח לא חשיבא הנאה, ראוי להתיר לכתחילה להדליק בשמן שריפה, ומזה שהתיר הירושלמי רק למי שאין לו שמן חולין, מוכח דהדלקת נ"ח חשיבא הנאה, אלא שהתירו הנאת כילוי במקום מצוה, וזה להיפך ממה שכתב בהמשך דבריו, שהחילוק בין נר שבת לנר חנוכה הוא, משום דבחנוכה אסור ליהנות ולא חשיב הנאת כילוי, ובהכרח כוונתו שהמצוה אינה נחשבת הנאה, דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואם איתא לדבריו לעיל שהתירו הנאת כילוי במקום מצוה, למה לא התירו גם בנר שבת, אלא ודאי חזר בו המל"מ מדבריו לעיל, ולענין מה שהקשה לעיל דא"כ למה לא התירו לכתחילה, אין זו פליאה אם לא רצו חכמים להקל לכתחילה להשתמש בשמן שריפה לצרכו. אכן לפי מה שהעלינו לעיל [אות ו'] שדעת הרמב"ם כדס"ד דהמל"מ שטבל חמור מתרומה, איסור הנאת כילוי בטבל מדאורייתא ובתרומה מדרבנן, לפ"ז חוזר וניעור תירוצו הראשון של המל"מ, שאין חילוק בין נר שבת לנר חנוכה, אלא בין תרומה לטבל, ולא אמרינן הכא מצוות לאו ליהנות ניתנו.

ג. בדברי המנחת חינוך

י. במנ"ח [מצוה ר"פ אות כ] הביא בשם מחנה אפרים [הלכות קנין מעות סי' י"א] ואבני מלואים [סי' כ"ח ס"ק ל"ג] שהביאו את דברי הרמב"ם פ"ט מתרומות ה"י, וז"ל. יראה לי שאם מכר הכהן פרתו ולקח הדמים, אף שעדין לא משך הלוקח, ה"ז אסור להאכילה תרומה, שדבר תורה מעות קונות. עכ"ד. והוכיחו מדבריו שקנין דרבנן אינו מועיל לדאורייתא, דאם איתא שמועיל, א"כ הפרה עדין של המוכר, ומה בכך דמדאורייתא מעות קונות, ותמה המנ"ח על דבריהם, דהא דעת הרמב"ם שאיסור הנאת כילוי דרבנן, ומעתה לא הועילו בתירוצם, דהכא הנידון מדרבנן, ולמה לא יועיל לענין זה קנין דרבנן, ותירץ המנ"ח, [אות כג] דהרמב"ם הא ס"ל כדעת ה"ר משה ב"ר אברהם, שהוא הסובר דהנאת כילוי לאו דאורייתא, ומבואר בדברי הר"ש, דמודה

ה"ר משה שאסור להאכיל לבהמה מדאורייתא, דדרשינן לה מנפש, ועל כן תירוץ המח"א והאב"מ נכון.

יא. הקשה המנ"ח [אות כה] סתירה בדברי ר"ת, שהוא סובר שהנאת כילוי אסורה מדאורייתא בין בטבל בין בתרומה, כמו שכתבו תוס' והר"ש בשמו, ואיך זה מתיישב עם מה שהוא סובר [עי' תוס' יומא עז. ד"ה דתנן] דהא דסיכה כשתיה הוא מדרבנן, והביא ראיה מהמבואר בכריתות ז. שכהן שסך שמן של תרומה, בן בתו ישראל מתעגל על גביו, ואם איתא דסיכה כשתיה דאורייתא איך התירו זאת, ותימה, הא לדעת ר"ת עצמו הנאת כילוי מדאורייתא, וא"כ דל סיכה כשתיה מהכא, ואכתי אסור מדאורייתא משום הנאת כילוי, ולכן העלה כמו שצידד המל"מ, [הבאנו לעיל אות ז', ושם נתבאר שחזר בו המל"מ מצידודו הזה] שר"ת עצמו אין כוונתו דהנאת כילוי מדאורייתא, אלא קרא אסמכתא הוא, ושוב חזר המנ"ח [מצוה רפ"ב אות י] וכתב תירוץ אחר על סתירה זו, דאה"נ סיכת תרומה אסורה לזרים מדאורייתא משום הנאת כילוי, אלא דנפ"מ לענין ערל וטמא, שהם אסורים באכילת תרומה ומותרים בהנאת כילוי, ולכן אם באנו לדון משום הנאת כילוי מותרים הם, אלא הם אסורים משום דסיכה כשתיה, וזה הוא מדרבנן, ובזה מתורץ סתירת דברי ר"ת, דהא דסיכה כשתיה דרבנן, זה לענין להתיר לערל וטמא, ואה"נ דלזר אסור מדאורייתא משום הנאת כילוי, אכן בההיא דכהן שסך שמן של תרומה ובן בתו ישראל מתעגל על גביו, אין בזה איסור משום הנאת כילוי, כיון דבלא"ה השמן עתיד להתכלות ע"י הכהן, ודבר רחוק הוא שיהיה הכהן מנגב השמן מעליו וישתמשו בו לאכילה. עכ"ד המנ"ח. והדברים מאירי עינים.

יב. אכן הקשה המנ"ח [מצוה רע"ט אות ז] בשם ספר כפות תמרים, קושיא עצומה על דברי ר"ת, איך הוכיח מסוגיא דכריתות הנ"ל דסיכה כשתיה מדרבנן, והא משם מוכח להיפך, דהתם תניא שכהן גדול שנטל משמן המשחה שעל ראשו ונתן על בני מעיו חייב, ופרכינן עלה מאי שנא מהא דכהן שסך שמן תרומה בן בתו ישראל מתעגל בו, ומשני התם ומתו בו כי יחללוהו כתיב, כיון דחלליה הא איתחיל, אבל גבי שמן המשחה כתיב כי נזר שמן וגו' אע"ג דאיתיה עליו לא איתחיל, ואי נימא דהא דסיכה כשתיה הוא מדרבנן, אין מקום לקושיית הגמ' ולא לתירוץ, כי מה קושיא משמן המשחה, שסיכתו ודאי אסורה מדאורייתא, על שמן תרומה שסיכתו אסורה מדרבנן, וגם מהא דמשני לענין שמן תרומה דכיון דחלליה איתחיל, משמע להדיא דכל זמן שלא נתחלל סיכתו אסורה מדאורייתא, וראה דברי המנ"ח מצוות ר"פ ורפ"ב הנ"ל, שמגדיל מאוד בקושיא זו, וכתב שקושיית הכפו"ת סוער על ר"ת וצע"ג ליישב.

יג. ובספר זכרון שמואל [להגר"ש רוזובסקי זצ"ל, סי' א' אות ט' בהגה] כתב תירוץ נכון מאוד על קושיית הכפות תמרים, ונרחיב אי"ה בביאור הדברים, כי הנה נראה פשוט, שלא התירו אלא מה שאמרו בגמ', שלאחר שסך הכהן שמן של תרומה, בן בתו ישראל מתעגל עליו, אבל אסור להוריד את השמן מעליו ולתתו לישראל לאכלו, וטעם החילוק הוא, כי איסור אכילת זר בתרומה הוא איסור העומד לעצמו, ולא לענין זה אמרו כיון דחלליה הא איתחיל, ולפ"ז מפרש ר"ת, שהסברא דכיון דחלליה הא איתחיל, נאמרה לענין איסור הנאת כילוי, שיסודו הוא מפני שלא ניתנה הנאת תרומה אלא לכהנים, ואין רשות לשנותה ולהשתמש בה לצורך זר, ולענין זה אמרינן כיון דחלליה הא איתחיל, דכיון שכבר נשתמש בה הכהן הנאת כילוי, וכבר נתקיים יעודה של התרומה שייהנו בה

כהנים, מעתה הותר לזר הנאת כילוי, אבל איסור אכילת זר בתרומה במקומו עומד, כי איסור זה אין יסודו מפני שלא ניתנה הנאת תרומה אלא לכהנים, אלא זה איסור לאו העומד לעצמו, ומעתה דברי ר"ת מחוורים מאוד, דאם איתא דסיכה כשתיה דאורייתא, א"כ מה שבן בתו מתעגל עליו נחשב כאכילה, ואכילת זר בתרומה לא הותרה וכנ"ל, אלא נידון הגמ' הוא מדין הנאת כילוי, שהוא מדאורייתא, ולענין זה הקשו מאי שנא משמן המשחה, ושפיר פריך, כי איסור סיכה בשמן המשחה, גדרו הוא שלא לשנותו לצורך זר, נמצא ששני איסורים אלו דומים בגדרם זה לזה, ומפני מה בזה אסור ובזה מותר, ולענין זה אמרו דשמן תרומה כיון דחלליה הא איתחיל, ואמנם מדברי הרמב"ם פ"י מתרומות ה"ב נראה דסיכה כשתיה מדאורייתא, [העיר בזה המנ"ח מצוה רע"ט] ולפי דבריו צ"ל דאה"נ מותר לכהן להוריד את השמן מגופו ולתתו לישראל לאכלו.

ד. עוד הערות בעניינים אלו

יד. המל"מ [פ"ב מתרומות הי"ד] הקשה, מה צריך קרא [נדה לב.] לאסור סיכת זר בתרומה, דכתיב ולא יחללו לרבות את הסך כשותה, תיפוק ליה דאסור משום הנאת כילוי, ותירץ שדרשה זו היא אסמכתא, והאיסור מדרבנן, ונפ"מ לענין דחשיב כאוכל וחייב קרן וחומש, כדתנן ריש פ"ו דתרומות, משא"כ הנאת כילוי אין בה חובת תשלומי תרומה. עכ"ד. והנה תירוץ זה נכון גם אי נימא דסיכה כשתיה מדאורייתא, ומה שאמר המל"מ שהוא מדרבנן, דבריו כלפי מה שרצה להוכיח מזה כדברי האומרים דהנאת כילוי מדרבנן, דאם הוא דאורייתא מה צריך קרא לאסור סיכה, וע"ז השיב, דהא איסור סיכה לכו"ע דרבנן, וא"כ הקושיא במקומה, מה הוצרכו חכמים לתקן לאסור סיכה, הא בלא"ה אסור משום הנאת כילוי, וע"ז כתב את תירוצו, ועכ"פ המל"מ נקט להנחה פשוטה שהכל מודים לדברי ר"ת שאיסור סיכה הוא מדרבנן, והמנ"ח [רע"ט אות ז] העיר ע"ז, שמדברי הרמב"ם פ"י מתרומות ה"ב נראה דהא דסך כשותה הוא מדאורייתא, ולענין קושיית המל"מ כתב [רפ"ב אות י] דנפ"מ לענין ערל וטמא, שאין בהם איסור הנאת כילוי, ומ"מ אסורין לסוך. אמנם תירוץ המל"מ ודאי נכון, אלא שהוסיף המנ"ח עוד נפ"מ.

טו. תרומות פי"א מ"ט. ישראל ששכר פרה מכהן יאכילנה כרשיני תרומה, וכהן ששכר פרה מישראל, אע"פ שמזונותיה עליו לא יאכילנה כרשיני תרומה. פירש"י [ע"ז טו.] דברישא נמי מיירי שמזונותיה על הישראל השוכר, ואפ"ה שרי מפני שאותו כהן מסתמא ניחא ליה, והוי כנותנו לכהן, ותוס' ושאר ראשונים נחלקו על דברי רש"י, ולדעתם רישא מיירי כשמזונותיה על הבעלים, אבל אם מזונותיה על השוכר אסור, דהו"ל פורע חובו מן התרומה, ועכ"פ בסיפא מיירי להדיא שמזונותיה על הכהן השוכר, וביארו הראשונים שהאיסור מדין הנאת כילוי, וראינו מי שהקשה, הא הכהן השוכר הוא הנהנה, נמצא שכהן הוא הנהנה הנאת כילוי, ואמאי אסור, ופשוט דל"ק, מפני שאנו דנין על הבהמה האוכלת, והיא הנהנית הנאת כילוי, ואסור מפני שהיא בהמה של ישראל, ואע"פ שאין שייך איסורין בבהמה, אך אנו דנין כאן בדינה של התרומה עצמה, שהנאתה ניתנה לכהנים ולא לישראל, והנאת בהמת כהן חשיב כהנאת כהן, והנאת בהמת ישראל חשיבא כהנאת ישראל, והמאכילה הוא המשתמש בתרומה הנאת כילוי לישראל.

קיצור הדברים לדינא

א. אמרו בגמ' שאסור להדליק נר משמן של

טבל טמא, ומזה למדו הראשונים איסור הנאת כילוי בטבל, ודעת רש"י ותוס' ועוד ראשונים דה"ה בטבל טהור, אבל דעת הרשב"א ותוס' הרא"ש שהאיסור דווקא בטבל טמא ולא בטהור, ונתבאר בדברינו שכן דעת הרמב"ם.

ב. כתבו התוס', שהדין האמור במשנה שאסור לישראל להאכיל את בהמתו תרומה, גם זה יסודו מדין הנאת כילוי, ודין תרומה לענין זה כטבל, ונתבאר בדברינו, שהרשב"א ותוס' הרא"ש הנ"ל אין סוברים כן, אלא זה איסור לעצמו, וכפי שיובא דברי האומרים כן להלן.

ג. מבואר בדברי תוס' ועוד ראשונים שאיסור הנאת כילוי הוא מדאורייתא, בין בטבל בין בתרומה, אבל דעת הר"ש והרא"ש סוף תרומות שהאיסור מדרבנן, בין בתרומה בין בטבל. אבל לענין האיסור להאכיל את בהמתו תרומה, מודים הראשונים הנ"ל שהוא מדאורייתא, ונתבאר בדברינו שהאיסור דאורייתא הזה הוא רק בתרומה ולא בטבל.

ד. הנידון לענין תרומה, היא כשהתרומה שייכת לישראל, כגון שנפלה לו מבית אבי אמו כהן, אבל תרומה שיש בה מצות נתינה לכהן, הרי מטעם זה אסורה מדאורייתא בהנאת כילוי.

ה. נתבאר בדברינו, שהרמב"ם יש לו בזה שיטה מחודשת, שטבל טמא אסור מדאורייתא בהנאת כילוי, ותרומה בין טהורה בין טמאה, אין בה איסור בהנאת כילוי אלא מדרבנן.

ו. מותר להדליק שמן שריפה בבתי כנסיות ובתי מדרשות ובמבואות האפלים, ומבואר בירושלמי שמותר אפי' שלא ברשות כהן, ומזה הוכיחו הראשונים שאיסור הנאת כילוי בתרומה אינו מדאורייתא, והסוברים שהוא מדאורייתא, נתבאר בדברינו שהם סוברים שהבבלי חולק וסובר דדווקא ברשות כהן שרי, דהיינו שאחד מהנהנים הוא כהן.

ז. וכן מותר להדליק נר משמן שריפה על גבי החולה, ודווקא ברשות כהן, פי' רוב הראשונים שיש שם כהן שנהנה, ומותר אע"פ שעיקר הכוונה בהדלקת הנר היא בשביל החולה, אבל הרמב"ם מפרש דסגי במה שהכהן נותן רשות, אע"פ שאינו נמצא שם, וזה ע"פ שיטתו הנ"ל שאיסור הנאת כילוי בתרומה מדרבנן, אבל הרא"ש והריטב"א, אע"פ שגם הם סוברים שהנאת כילוי מדרבנן, מ"מ הם סוברים שלא הותר אלא אם הכהן שם.

ח. אמרו בירושלמי, שמותר לישראל להדליק נר חנוכה בשמן שריפה, אם אין לו שמן אחר, וכן פסק הרמב"ם. ואמנם לדעת הסוברים [אות ג'] שאיסור הנאת כילוי בתרומה מדאורייתא, ליתא לקולא זו, וסוברים שהבבלי חולק.

ט. כתב המנ"ח, דערל וטמא, אע"פ שהם אסורים באכילת תרומה, מותרים הם בהנאת כילוי. אבל אסורים בסיכה, משום דסיכה חשיבא כשתיה, לדעת הרמב"ם סיכה כשתיה מדאורייתא, ולדעת ר"ת מדרבנן.

י. אמרו בגמ', כהן שסך שמן של תרומה, בן בתו ישראל מתעגל עליו ואינו חושש, ונתבאר בדברינו שלדעת ר"ת, התירו בזה רק איסור סיכה כשתיה שהוא מדרבנן, וכן איסור הנאת כילוי אע"פ שלדעת ר"ת הוא מדאורייתא, אבל שמן זה אסור מדאורייתא באכילה לזר, אבל מדברי הרמב"ם יש להוכיח שמותר אפילו באכילה לזר.

גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין

כתובות יא. א"ר הונא גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין, מאי קמ"ל, דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו, תנינא זכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לו אלא בפניו, מהו דתימא גוי בהפקירא ניחא ליה, דהא קיי"ל דעבד ודאי בהפקירא ניחא ליה, קמ"ל דה"מ גדול דטעים טעמא דאיסורא, אבל קטן זכות הוא לו.

א. הקשו הראשונים הא אין זכיה לגוי, כדאמרינן בב"מ עא: ועוד אמרינן התם דקטן יש לו זכיה מדרבנן, משום דאתי לכלל שליחות, ואיך מועיל הגירות כאן שהנידון מדאורייתא, והתוס' כאן בתירוץ ראשון כתבו, דאה"נ הכא הגירות דרבנן, וה"נ חשיב אתי לכלל שליחות, כיון שעתה הוא מתגייר ונעשה ישראל, והא דשרי בבת ישראל, אתי כמ"ד יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה, וזו שיטת יחידאה, והדברים מתמיהים, חדא שהעמידו הסוגיא כמ"ד דלית הלכתא כוותיה, ועוד דא"כ מאי פריך מאי קמ"ל, וכי פשיטא שתקנו גירות מדרבנן, וזו קושיית הריטב"א כאן ותוס' סנהדרין סח: [ובתוס' הרא"ש כאן עמד בזה, וכתב דהוי מצי לשנויי הכי, וחדא מתרי נקט, והדברים דחוקים, כי זה אינו בגדר תירוץ, אלא דקושיא מעיקרא ליתא] והסכמת כל שאר ראשונים שגירות זו היא דאורייתא, וכן תוס' עצמם כתבו בסוף דבריהם, שיש ספרים דגרסינן התם יש לו זכייה, ול"ג דרבנן, והוסיפו התוס' דברים בזה וז"ל. ואע"ג דזכיה הוי מטעם שליחות, ואין לו שליחות מן התורה, ה"מ בדבר שיש בו קצת חובה, כגון להפריש תרומתו, דשמא היה רוצה לפוטרה בחיטה אחת, או שמא היה רוצה להעדיף, אבל הכא שזכות גמור הוא לו, יש לו שליחות. עכ"ל.

ב. המבואר מדבריהם, שאע"פ שהעלו שיש לקטן זכיה מדאורייתא, מ"מ מחלקים בין זכיה דקטן לזכיה דגדול, קטן אין לו זכיה אלא בדבר שהוא זכות גמור מכל צד, וגדול יש לו זכיה בדבר שעיקרו זכות, אע"פ שיש בו צד חובה, ולא ביארו לנו התוס' מי הכניסם לחילוק זה, ולמה לא אמרו בפשיטות שקטן יש לו זכיה כמו גדול, והנראה מדבריהם שכוונתם לרמז אל הגמ' גיטין נב. אתם ולא שותפין אתם ולא אפוטרופין אתם ולא התורם את שאינו שלו, ואמרינן התם. שאפוטרופין מעשרין להאכיל אבל לו להניח, וכתבו התוס' [שם מ: ד"ה וכתב] דהא דאפוטרופוס מעשר לאכול הוא משום דהפקר ב"ד הפקר, והפקירו ב"ד התבואה של תינוק ונתנוה לאפוטרופוס כדי שיוכל לתרום, ואהא קשיא להתוס' כאן, למה לא יתרום האפוטרופוס מדין זכין, ולענין זה הוצרכו לומר שהוא מפני שאין זה זכות גמור, אך עדין לא נתיישב, כי מנא להו שבגדול אינו כן, ועוד יש לתמוה בדברי תוס', אי זכיה מטעם שליחות, הא קטן אין לו שליחות, ומה יושיענו זכות גמור, סוף סוף אין לו שליחות, וגם אם נאמר אנן סהדי דניחא ליה, עדין השאלה במקומה, הא אין לו שליחות, והנראה בישוב הדברים, שדבריהם ע"פ שיטתם [קידושין יט. ד"ה אומר, ובעוד מקומות] שקטן קונה מדאורייתא בדעת אחרת מקנה, ונראה ברור שזה אינו מדין זכין, כי זכיה מטעם שליחות, ומתייחס אל הזוכה כאילו הוא עשאו, ואין שליחות לקטן, אבל ענין דעת אחרת מקנה אינו מתייחס אל הקטן כאילו הוא עשאו, אלא אחר מקנה לו את החפץ, ויש לשאול, איך יכול אחר לפעול עבור הקטן בלא דעתו, ולענין זה הוצרכנו להסברא דאנן סהדי דניחא ליה, ונחשב כאילו הקטן נתן לו רשות, ולענין זה א"צ שליחות אלא רשות בעלמא, ולענין זה אמרו תוס' את יסודם, דלא אמרינן הכי אלא בזכות גמור, ודין זכין ענין

אחר, ולענין זכין א"צ שיהא זכות גמור כ"כ, אלא דבר שסתמו זכות ורוב בני אדם מתרצין בזה, ובזה חלוק זכיה לקטן מזכיה לגדול. ומעתה תירוץ התוס' הוא, שחלות הגירות הוא מעשה הב"ד ולא מעשה המתגייר, ומהני מדין דעת אחרת מקנה, ולכן בעינן שיהא זכות גמור.

ג. בתוס' סנהדרין סח: כתבו וז"ל. ונראה דזכיה דגירות לא דמי לשאר זכיות, דמה שב"ד מטבילין אותו, אינם זוכים בעבורו, אלא הוא זוכה בעצמו ובגופו, שנעשה גר ונכנס תחת כנפי השכינה, והא דפריך בכתובות תנינא זכין לאדם שלא בפניו וכו', היינו משום דאי היתה חובתו לא היה לב"ד להתמצע להכניס גופו בדבר שיש בו חובה. עכ"ל. המובן מדבריהם הוא שחידשו בתירוצם שגירות הוא מעשה הבי"ד ולא מעשה המתגייר, ולכן א"צ בזה לשליחות, אכן א"כ מה הוא זה שאמרו בגמ' דטעמא מפני שזכין לאדם שלא בפניו, הנראה מדבריהם הוא שא"צ בזה לדין זכין, ובכח ב"ד לעשות זאת אפי' אם הוא חובה, אלא שאין ב"ד מכניסים עצמם לעשות לו מה שאינו זכות, ואם זו כוונתם הדברים מתמיהים, איך יאמרו ע"ז בגמ' תנינא זכין לאדם שלא בפניו, ואיך נלמד דין זה ממשנה זו, ולכן נראה בכוונת תוס' שבוודאי צריך הסכמת המתגייר, אלא שאם הוא נותן רשות, אז נעשה מעשה הגירות ע"י ב"ד, ומש"כ תוס' לא היה לב"ד להתמצע, הכוונה שאין להם רשות להתמצע, ולענין זה מהני דין זכין, שנחשב הדבר כאילו נעשה ברשותו של המתגייר, וזה דומה לתורם משלו על של חברו, שאין צריך שליחות מהבעלים על עצם המעשה, אך צריך רשותו להחיל חלות בשלו, ולענין זה ודאי מועיל דין זכין, וה"נ הכא, א"א להחיל גירות על אדם בלא רשותו, אכן שפיר שייך בזה זכין, ומעתה נתיישב מפני מה הכא יש זכיה לקטן, דהא דאין זכיה לקטן, זה היכא דבעינן מעשה דידיה, וקטן אין לו מעשה, ולא מהני לזה דין זכין, אבל הכא דא"צ מעשה אלא רשות בעלמא, לזה מהני דין זכין. והרמב"ן בב"מ עא: כתב דאע"ג דקטן אין לו זכיה אלא מדרבנן, זכיה דגירות שאני, ולא ביאר לנו למה שאני, אולי כוונתו כמו שביארנו בדעת תוס' סנהדרין, והריטב"א שם הביא דבריו, והוסיף ביאור קצר, שאני גירות שזוכין בו שמים. עכ"ל. וי"ל ביאור דבריו כמו שנתבאר, שאין כאן מעשה המתגייר. והרשב"א כתב על דברי הרמב"ן, 'ואין דבריו מחוורים בעיני'.

ד. נבאר אי"ה מחלוקת זו במה היא תלויה, ומה הביאם לראשונים לומר את דבריהם. בקידושין [מב.] אמרינן, אמר רב גידל אמר רב, מנין ששלוחו של אדם כמותו, שנא' ונשיא אחד נשיא אחד ממטה, ופרכינן, ותסברא דהא שליחות הוא, והא קטנים לאו בני שליחות נינהו, [פירש"י שהיו קטנים בנוחלי הארץ] אלא כדאמר רבר"ה אמר רב גידל אמר רב, מנין שזכין לאדם שלא בפניו, שנא' ונשיא וגו', ופרכינן, ותסברא והא זכות היא, הא חובה נמי איכא, דאיכא דניחא ליה בהר ולא ניחא ליה בבקעה, ואיכא דניחא ליה בבקעה ולא ניחא ליה בהר, ומסקינן, מנין ליתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהם, שב"ד מעמידין להן אפוטרופוס לחוב ע"מ לזכות, [דאיכא דלא ניחא ליה בחלק שנפל לו. רש"י] ת"ל ונשיא וגו', עד כאן הסוגיא בקצרה. וכתב הרמב"ן בב"מ, שמסוגיא זו מוכח דזכיה לאו מטעם שליחות, דהא ס"ד דמהכא ילפינן זכין, ואע"פ שאין שליחות לקטן, זכיה אית ליה, ואי זכיה מטעם שליחות, היאך יש לו זכיה, ולפ"ז הוקשה להרמב"ן הסוגיא בב"מ, שקטן יש לו זכיה מדרבנן, ואמאי לית ליה זכיה מדאורייתא, הא זכיה לאו מטעם שליחות, [והביא הרמב"ן דברי האומרים דל"ג מדרבנן, וכתב שאין שומעין להגיה הספרים] ותירץ דלמסקנת הגמ'

בקידושין א"צ שם לדין זכין, דהחלוקה גילוי מילתא בעלמא הוא, ובי"ד מעמידין אפוטרופוס לכך, ומאחר שאין המקור לדין זכין מכאן, על כן אין מקור מכאן שיש זכיה לקטן, ומשו"ה אמרינן, דאע"ג דזכיה לאו מטעם שליחות, מ"מ כמו שאין שליחות לקטן כך אין לו זכיה, וע"ז הוקשה לו מגר קטן שזוכין לו, והוצרך להתירוץ הנ"ל.[אות ג'] ודברי הרמב"ן שלא כדברי רש"י בקידושין, שכתב דילפינן מהאי קרא שזכין לאדם שלא בפניו, ושמעינן נמי שרשאין לחוב לקטנים ע"מ לזכות.

ה. גם הרשב"א סובר שמסוגיא דקידושין מוכח דזכיה לאו מטעם שליחות, אבל מה שסובר הרמב"ן דמ"מ אין זכין לקטן, ע"ז חולק הרשב"א, ולדעתו כיון דזכיה לאו מטעם שליחות, יש זכיה לקטן, [יעו"ש שהביא ראיה] ולכן מקבל הרשב"א דברי האומרים דל"ג מדרבנן, אשר לפ"ז מיושב ההיא דגר קטן, וא"צ לדברי הרמב"ן דגירות שאני, והר"ן בקידושין הביא את דברי הרשב"א, [בשם 'איכא דבעי למילף'] ואינו מקבל דבריו, מפני שבב"מ מפורש שזכיה לקטן מדרבנן, ואין להגיה, אלא שהוא לקח דרך אחרת, ודחה מה שהוכיחו הרמב"ן והרשב"א מסוגיא בקידושין דזכיה לאו מטעם שליחות, דאה"נ כי הוי ס"ד דמהכא ילפינן זכין, היה מוכח מזה דזכיה לאו מטעם שליחות, אבל למסקנא לאו מהכא ילפינן זכין, משום דגילוי מילתא בעלמא הוא וכדברי הרמב"ן, וכיון שאין המקור לזכין מכאן, מעתה למסקנא זכיה מטעם שליחות, ומשו"ה זכיה לקטן מדרבנן, דכיון שאין לו שליחות אין לו זכיה. עכ"ד. [אולי הכוונה דלמסקנא דין זכין הוא מסברא ולא מקרא, וכיון דמסברא הוא, ודאי הוא מדין שליחות] ולפי דרכו של הר"ן, לענין גר קטן צריכים אנו לדברי הרמב"ן דגרות שאני.

ו. הש"ך ביו"ד נקודות הכסף סי' ש"ה. [על ט"ז ס"ק י"א] לקח לו דרך אחרת ליישב קושיית תוס', והמובן מדבריו, שהוא מקבל מה שהניחו תוס' בקושייתם דזכיה מטעם שליחות, אשר לפ"ז קשה הא אין שליחות לקטן, ומחדש הש"ך דבית דין שאני, ויש בכח בי"ד לזכות לקטן אפי' במקום שהוא חובה קצת, והמקור לזה מסוגיא דקידושין מב. הנ"ל, [העתקנו באות ד'] דבעינן למילף זכין מקרא דנשיא אחד, ופרכינן והא זכות היא וכו', ומשני דקרא ליתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהם שב"ד מעמידים להם אפוטרופוס לחוב ע"מ לזכות, הרי מפורש שבכח בי"ד לזכות לקטן גם בדבר שיש בו חובה קצת, ולכן יש בכוחם לזכות לגר קטן. עכ"ד. וקובע הש"ך כן לעיקר, אע"פ שהוא נגד הראשונים. ובעניותנו לא יכולנו להלום את דברי הש"ך בזה, ממה נפשך מה דעתו, אם דעתו דלמסקנא נמי ילפינן זכין מקרא דנשיא אחד, וכדעת רש"י והרשב"א, איך אפשר לומר דכח בי"ד אלים טפי, הא אם נאמר כן א"א ללמוד מכאן זכין, כי א"א ללמוד מכאן אלא דבי"ד זוכין מפני שכוחן יפה, ואיך למדנו מכאן להדיוט, מה תאמר, שסובר הש"ך כדעת הסוברים דלמסקנא לא מכאן למדנו דין זכין, א"כ למסקנא אין כאן שום שייכות לדין זכין, אלא למדנו מקרא דנשיא אחד, שבי"ד מעמידין אפוטרופוס ליתומים לחלוק נכסי אביהם, וזכין מאן דכר שמיה, ואין שום שייכות ללמוד מכאן לגר קטן.

ז. הגרע"א בכתובות כתב ליישב קושיית תוס', דהא דאין שליחות לקטן, לא משום דקליש כחו של קטן, אלא מפני שאין בכוחו למנות שליח, וזה דווקא בתרומה והדומים לה דבעינן מינוי שליחות, אבל בזכין א"צ מינוי שליחות, והובא שם שבנו הגאון ר' שלמה הקשה ע"ז מגמ' ב"מ יא: דקטן אין לו חצר מפני שאין לו שליחות, והא שליחות דחצר א"צ מינוי, ובעניותנו יש להעיר עוד, שאם

כדברי הגרע"א, מי שמינה שליח ואח"כ נשתטה, שפיר יכול השליח לעשות שליחותו, וזו מחלוקת הרמב"ם והטור הידועה, וא"כ דברי הגרע"א כדעת הרמב"ם, ועוד מקיל יותר מהרמב"ם, כי דברי הרמב"ם כשמינה שליח בהיותו פיקח, ובזה אפשר לומר שכבר חלה השליחות, והשליח עומד במקום הבעלים, [ותלוי בחקירה הידועה בגדר שליחות] אבל הכא אנו צריכים שיתייחס המעשה אל הקטן בהיותו קטן, ומי יימר שגם בזה יסבור כך הרמב"ם.

ח. נחלקו הט"ז והש"ך יו"ד סי' ש"ה בדין קטן שאין לו אב, שכתב הרמ"א ס"ו שאין פודין אותו עד שיגדל, ועפ"ז כתב בסעיף ט"ו שעושין לו טס של כסף שכתוב עליו שצריך לפדותו, וכשיגדל יפדה את עצמו, ומקורו בספר מהרי"ל, והביאו ש"ך וט"ז שבספר צידה לדרך [מחברו הוא מח"ס באר שבע] חולק על מהרי"ל והרמ"א וסובר שב"ד פודין אותו, הש"ך מקבל את דברי צידה לדרך, והט"ז דחאו והסכים לדברי מהרי"ל ורמ"א, והעמיד הט"ז יסודו על דברי תוס' בסוגיין, שאין זכין לקטן אלא בזכות גמור, ובנדרים לו: איבעיא לן אם התורם משלו על של חברו תרומתו תרומה מדין זכין, או"ד מצוה דיליה היא וניחא ליה למעבדיה, ופסק הרמב"ם תרומתו תרומה, ומפרש הט"ז שהפשיטות היא, שאע"פ שיש כאן צד חוב, משום דמצוה דיליה היא וניחא ליה למעבדיה, מ"מ זכין לאדם, ולפ"ז בקטן לא אמרינן הכי, דהא כתבו תוס' שאין זכין לקטן אלא בזכות גמור, וא"כ ה"ה לענין פדיון הבן, אין זה זכות גמור שיפדוהו בי"ד, דמצוה דיליה היא וניחא ליה למעבדיה, ובנקודות הכסף חולק, וסובר שהאיבעיא היא דילמא אין חוששין להסברא דמצוה דיליה, וחשיב זכות גמור, וכן נפסק, שאין חוששין להסברא דמצוה דיליה, ועל כן נחשב זכות גמור ומהני אפי' לקטן. עכ"ד. והאריך הש"ך בראיות לדבריו, וראיותיו אינם מוכרחות, וכבר האריכו בזה אחרונים, ומה שיש לנו להעיר בזה הוא כך, הנה דעת הט"ז [יו"ד סי' א' ס"ק י"ז] דהפרשת תרומה מצוה היא, ואפי' אם אינו רוצה לאכול חייב להפריש תרומה, והגרע"א שם חולק, והביא שבמג"א סי' ח' כתב שהפרשת חלה אינה מצוה, והוא רק להתיר באכילה, וכבר העירו הכל שבביאור הגר"א שם חולק על המג"א, ועוד העירו שברש"י גיטין מז: מפורש שההפרשה אינה מצוה, ולכאורה תימה, מה יעשו עם גמ' מפורשת בנדרים הנ"ל, מצוה דיליה היא וניחא ליה למעבדיה, ומצאתי בתשובת חמדת שלמה [יו"ד סי' ל"א אות י', בסוגריים] שעמד בזה, ומצדד לפרש שבזה גופא היא האיבעיא, אם הפרשת תרומה מצוה או לא, ולפ"ז נפשט דהפרשת תרומה לאו מצוה, ואם נלך בדרכו של החמדת שלמה, נמצא שהמסקנא היא שלענין תרומה אין שום צד חוב, וא"כ לענין פדיון הבן א"א לומר כן, דוודאי מצוה היא, ועל כן הש"ך ודאי אינו מפרש כפי' החמדת שלמה, אלא דאע"ג דמצוה היא, לא חיישינן להסברא דניחא ליה למעבדיה, והט"ז ג"כ אינו מפרש כהחמדת שלמה, דא"כ נפשט דהפרשת תרומה לאו מצוה, ואין כן דעת הט"ז, ובע"כ האיבעיא היא, דאע"ג דהפרשת תרומה מצוה, לא חיישינן להסברא דניחא ליה למעבדיה.

עוד הערות בסוגיא דגר קטן

ט. רש"י פירש, גר קטן מטבילין אותו על דעת בי"ד. שאין לו אב ואמו הביאתו להתגייר. עכ"ל. מה שהביאו לרבינו לפרש כן הוא, מפני שהביאו בגמ' ראיה ממתניתין, הגיורת והשבויה והשפחה שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו פחותות מבת ג' שנים ויום אחד כתובתן מאתים, ודחינן הב"ע בגר שנתגיירו בניו ובנותיו עמו, דניחא להו במאי דעביד אבוהון, מבואר דמימרא דר"ה לא מיירי בגר

שנתגיירו בניו עמו, ולכן הוצרך רבינו להעמידה כשאין לו אב, ולפ"ז ראוי לפרש, דה"נ מיירי שאמו מתגיירת ומביאה את בנה להתגייר עמה, אכן א"כ אינו מובן, מה טעם יש לחלק כאן בין אביו לאמו, ולמה לא נאמר גם לענין אמו דניחא ליה במעשיה, ונתחבטו בזה הראשונים, הרשב"א כתב בשם רש"י שהביאתו אמו, ומפרש בדבריו שאין חילוק בין אביו לאמו, אלא הכא מיירי שהביאתו אמו ולא נתגיירה, ובזה לא אמרינן דניחא להו במאי דעביד אבוהון, והוצרכנו לדין זכין. זה הוא המובן מדברי הרשב"א. ותמוה מאוד, אם זו כוונת רש"י, מה הוצרך לומר שאין לו אב ואמו הביאתו להתגייר, ולמה לא פירש שאביו הביאו להתגייר, אלא שהוא אינו מתגייר עמו, ולזאת צריך לדחוק שדברי הרשב"א לחלוק על רש"י ולא לפרשו. ובעיקר דברי הרשב"א יש לתמוה, אם אביו אינו מתגייר, למה יגיירו את הקטן, ואיך יתגדל הקטן הזה לתורה ומצוות אצל אביו הגוי, מה תאמר, שכוונת הרשב"א שאביו מוסר אותו לישראל שהם יגדלוהו לתורה ומצוות, דברים תמוהים הם, למה לנו להכניס עצמנו לכך, והא כתב הרשב"א עצמו שאין בי"ד מחזרין לגייר את הגויים הקטנים, ולמה לנו לקבל מהגוי הזה את בנו, לגיירו ולגדלו לתורה ולמצוות, בשלמא אם האב מתגייר ורוצה לגדל את בנו לתורה, ראוי הוא לעזור לגר החפץ בכך, אבל לגייר את בן הגוי, אינו מובן למה נעשה זאת.

י. הריטב"א הביא בשם רש"י, שהביאו אותו אביו ואמו לגיירו אע"פ שלא נתגיירו הם, ואע"פ שהוא אין בו דעת כלל, מטבילין אותו על דעת בי"ד, וכ"ש כשיש לו דעת והוא בא מעצמו להתגייר, ולאפוקי כל שאין בו דעת, ואין אביו ואמו מביאו לבי"ד, שאין מטבילין אותו. עכ"ל. רש"י לפנינו לא כתב כמ"ש הריטב"א בשמו, ובעיקר הדברים שיטת הריטב"א שווה לשיטת הרשב"א, אלא שהוסיף עוד אופן, בקטן שרוצה מעצמו להתגייר, אכן פשוט שא"א לפרש דר"ה איירי רק בקטן הבא להתגייר מעצמו, דהא מסייענן לר"ה מהמשניות שנזכר גיורת שנתגיירה פחותה מבת ג' שנים, ואין נראה שקטנה זו יש בה דעת לבוא לפני בי"ד להתגייר מדעת עצמה. וז"ל הר"ן. ולענין הלכה קיי"ל כר"ה דאמר גר קטן מטבילין אותו על דעת בי"ד, ולא שיהו בי"ד מצווין לחזר ולמול את הגוי מעצמם, אלא שאם בא התינוק מעצמו או שהביאתו אמו או שעשו כן בי"ד מעצמן מהני. עכ"ל. הנה לא נזכר בדבריו כדברי הרשב"א והריטב"א, שמגיירין אותו על פי אביו או אמו אע"פ שהם אינם מתגיירים, אבל גם הוא כתב שמגיירים גוי קטן שבא מעצמו להתגייר, וראינו שמקור דברי הריטב"א והר"ן בדברי הרא"ה שהובא בשיטמ"ק. וז"ל. גר קטן מטבילין אותו על דעת בי"ד. פי' כשבא לפנינו להתגייר, ואע"ג דדעתיה לא חשיב, מקבלין אותו על דעת בי"ד, דזכות הוא וזכין לאדם שלא בפניו. עכ"ל. וכבר נתבאר בדברינו, שא"א לפרש דר"ה איירי רק בכה"ג, ולכן צ"ל שמסתימת מימרא דר"ה הבינו הראשונים דמיירי **גם** בכה"ג.

יא. נתבאר בדברינו, שלאחר כל דברי הראשונים, עדין לא זכינו להבנת דברי רש"י, מה טעם יש לחלק כאן בין אביו לאמו, ויש בזה דברים נכונים מאוד בספר משנת ר' אהרן [כתובות סי' י' אות ו-ז] שדברי רש"י לשיטתו ביבמות מח. שכתב וז"ל. עבד איש, ה"ק, עבד שהוא איש, אע"פ שהוא גדול ובן דעת, ומלתה אותו בעל כרחו, ואי אתה מל בן שהוא איש, גר הבא להתגייר אין לו כח למול בנו גדול בע"כ, דגבי בנים כתיב המול לו כל זכר ולא כתיב בהו איש, וגבי עבד כתיב איש למעוטי בן. עכ"ל. למדנו מדברי רבינו, שיש כח לגר למול בנו קטן בע"כ, [וזה מוסכם בין לרבנן בין לר"ש בן אלעזר בסוגיא שם,

ופלוגתייהו לענין עבד גדול, ואין פלוגתא זו נוגעת לענייננו] ובזה מיושב קושיית תוס׳ כאן, לפי תירוצם הראשון שהגירות הזאת דרבנן, היכי משכח״ל הא דסנהדרין [סח:] קטן שאין לו גואלים, עכ״ד. ומעתה דברי רש״י בסוגיין מאירים, דבגר שנתגיירו בניו ובנותיו עמו, אין אנו צריכים לדין זכין, אלא כך הוא כוחו של אב לגייר את בניו, וכמו שיכול למכרם לעבדים, [רמב״ם פ״ט מעבדים ה״ב] וסובר רש״י שבעלות זו על בניו לא פקעא כשנתגייר האב, ואע״ג דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, לא פקעא בעלותו על בניו מפני זה, וכמו דלא פקעא בעלותו על נכסיו, ומעתה אם אביו מביאו להתגייר א״צ לדין זכין, ומהא דא״ר הונא שבי״ד מטבילין אותו משום זכין, מוכח דלא מיירי שאבין מביאו להתגייר, ולכן העמיד רש״י כשאמו מביאתו, אכן פשיטא דמיירי שגם היא מתגיירת, דלא עדיפא מאביו, שמתבאר מדברי הגמ׳ שמגיירין בניו ובנותיו דווקא אם הוא מתגייר.

יב. ואמנם אין נפ״מ לדינא בין אביו מביאו לאמו מביאתו, דאע״ג דבאמו צריך לדין זכין ובאביו א״צ לזה, מ״מ בין בזה ובין בזה הגדילו יכולים למחות, וכמש״כ רש״י ד״ה הגדילו, וכתבו הראשונים ראיה לזה מהא דפרכינן מהמשניות דנערות שיש להן קנס וכתובה, ואם כשהביאן אביהן יכולות למחות, הו״ל לאוקמי בהכי, [ותמוה מאוד דברי הפ״ת יו״ד רס״ח בשם החת״ס תשובה רנ״ג, שבהביאם אביהם אין יכולים למחות, ומש״כ שכן מבואר בשיטמ״ק, כבר העירו רבים שזה אינו] והטעם לזה מבואר בספר משנת ר״א הנ״ל, שזה הוא דין בגירות, שאין גירות אלא מדעת, וא״א לגייר אדם בע״כ, ואמנם נפ״מ לדינא בין שיטת רש״י לשיטת הרשב״א והריטב״א, אם הביאוהו אביו או אמו להתגייר, והם עצמם אינם מתגיירים, לדעת הרשב״א והריטב״א מגיירים, ולדעת רש״י אין מגיירים, וכמו שהוכחנו מדבריו, [לעיל אות ט׳] והנה בטור סי׳ רס״ח כתב וז״ל. גוי קטן אם יש לו אב יכול לגייר אותו, ואם אין לו אב ובא להתגייר בי״ד מגיירין אותו, שזכות היא לו וזכין לאדם בלא ידיעתו. עכ״ל. דבריו כדברי הרא״ה ודעימיה שהבאנו באות י׳, דמיירי שהקטן מעצמו בא להתגייר, ובשו״ע ס״ז הוסיף על לשון הטור. וז״ל. ואם אין לו אב ובא להתגייר, **או אמו מביאתו להתגייר**, בי״ד מגיירין אותו שזכות הוא לו. עכ״ל. ומלשון זה דייק בספר משנת ר״א שאם אביו מביאו א״צ לדין זכין, וכדעת רש״י, ובאמת ההוכחה היא מלשון הטור שהוא מקור דברי השו״ע, אשר לפ״ז, גם מדברי טור ושו״ע מוכח דמיירי כשאביו או אמו שהביאוהו, התגיירו בעצמם, ועל כן לענין הלכה נראה, שאם אביו או אמו מביאין אותו להתגייר, והם עצמם אין מתגיירין, אין מגיירים אותו.

קיצור הדברים לדינא

א. אמרו בגמ׳ גר קטן מטבילין אותו על דעת ב״ד, משום דזכין לאדם שלא בפניו, וכשהגדיל יכול למחות. ויש בראשונים ארבע שיטות בביאור הענין.

ב. דעת תוס׳ כתובות, דזכיה מטעם שליחות, ועל כן, כמו שאין שליחות לקטן, כך אין זכיה לקטן, אכן בזכות גמור שאין בו שום צד חוב, יש זכיה לקטן, ונתבאר בדברינו, שכוונתם דכיון שהגירות זכות גמור, אין צריך כאן לדין זכין, אלא מהני מדין דעת אחרת מקנה, אלא שצריך את רשותו של הקטן, ולענין זה מהני מה שהוא זכות גמור, ויש אומדנא ברורה דניחא ליה לקטן.

ג. דעת תוס׳ סנהדרין. שהגירות הוא מעשה ב״ד ולא מעשה המתגייר, ומה שהוצרכנו לדין זכין, זה מפני שאין בכח ב״ד לגייר בלי

רשות המתגייר, ולענין זה מהני דין זכין, שנחשב כאילו נתן הקטן רשות. ולפ"ז אין חילוק בין זכות גמור לזכות שאינו גמור.

ד. דעת הרמב"ן כדעת תוס' סנהדרין, אלא שהתוס' סוברים זכיה מטעם שליחות, והרמב"ן סובר זכיה לאו מטעם שליחות, ומ"מ דעתו שאין זכיה לקטן אלא מדרבנן, ולכן צריך לסברת תוס' הנ"ל, ודעת הרשב"א דזכיה לאו מטעם שליחות, ועל כן יש לקטן זכיה מדאורייתא, וא"צ לסברת תוס', ודעת הר"ן דזכיה מטעם שליחות, ועל כן אין זכיה לקטן מדאורייתא, וצריך לסברת תוס' סנהדרין והרמב"ן הנ"ל.

ה. דעת תוס' כתובות בתירוץ ראשון, דכיון שאין זכיה לקטן אלא מדרבנן, לכן גירות דגר קטן היא מדרבנן, וזו שיטה דחויה, והסכמת הפוסקים שגירות זו מדאורייתא.

ו. קיצור ארבעת השיטות. א. דעת תוס' כתובות שבזכות גמור יש זכיה לקטן. ב. דעת תוס' סנהדרין ורמב"ן ור"ן שהגירות מעשה ב"ד, וצריך רק רשות מהמתגייר. ג. דעת הרשב"א שיש זכיה לקטן מדאורייתא. ד. דעת חד תירוצא בתוס', דכיון שאין זכיה לקטן, גירות זו מדרבנן.

ז. באחרונים יש בזה עוד שתי שיטות. דעת הש"ך דב"ד שאני, ויש בכוחם לזכות לקטן אפי' במקום שהוא חובה קצת. דעת הגרע"א דהיכא שא"צ מינוי יש שליחות לקטן, ואמנם להלכה אין לנו אלא דברי הראשונים.

ח. דעת הרשב"א והריטב"א, שאם אביו או אמו הביאוהו להתגייר, והם עצמם אינם מתגיירים, מקבלים אותו, ונתבאר שרש"י וטור ושו"ע חולקים על זה, והלכה כדבריהם, ואין מגיירים אלא אם אביו או אמו שהביאוהו מתגיירים בעצמם..

י. כתבו הרא"ה והריטב"א והר"ן, שאם הקטן עצמו יש בו דעת ורוצה להתגייר, מגיירין אותו, וכן פסקו טור ושו"ע, אכן לא נהגו כן, ולא שמענו מעולם מי שגייר קטן הבא מעצמו להתגייר. [וכנראה זה מצד המציאות, כי א"א לסמוך על קטן בדבר חמור כזה].



רקימת פסוקים על פרוכת וטלית

שאלה: האם מותר לרקום פסוקים וחלקי פסוקים על הפרוכת ועל כיסוי הבימה, וכן על הטלית ועל התיק שלה וכיו"ב, ואת"ל שמותר, האם צריך שירטוט. וכן יש לשאול לענין נויי סוכה.

תשובה: שאלה זו נחלקו בה הראשונים, כי הנה שאלה דומה לזו שאל אביי מרבה בגיטין ס., מהו לכתוב מגילה לתינוק להתלמד בה, ופשט לו רבה לאיסור, וכן פסק הרמב"ם פ"ז מס"ת הי"ד, ועפ"ז פסק בתשובתו [פאר הדור סי' ז', מהדורת בלאו סי' רס"ח, מכון ירושלים סי' פ"ח] שאסור לרקום פסוקים על הטלית, אבל הרי"ף בגיטין פסק שכותבין מגילה לתינוק להתלמד בה, והרא"ש והר"ן המה ראו כן תמהו, איך פסק רבינו נגד מסקנת הגמ', ונדחקו ליישב, הובאו דבריהם בב"י סי' רפ"ג, והב"י כתב מדנפשיה ישוב נכון, דרבה

לטעמיה שסובר בגמ' שם האי סיפרא דאפטרתא אסור למיקרי ביה, ודחו זאת בגמ' והעלו דשרי משום עת לעשות לה', ומעתה מטעם זה עצמו יש להתיר לכתוב מגילה לתינוק להתלמד, והנה מרן הב"י אע"פ שתירץ את דברי הרי"ף, אך בשו"ע פסק כהרמב"ם, והרמ"א שתק לו, אכן הב"ח האריך והעלה לסמוך לדינא על דברי הרי"ף, והעיד שכן מנהג כל ישראל, ועוד הוסיף ראיה נכונה להרי"ף מגמ' תמורה יד: שמפורש שמותר לכתוב הלכתא חדתא, כדי שלא תשכח, וההיתר משום עת לעשות לה', וא"כ כ"ש שמותר לכתוב כדי שיהיה אפשר ללמוד עם התינוקות, והסכימו לדברי הב"ח הש"ך סק"ג והט"ז סק"א וכל הבאים אחריהם, וכן פשטה הוראה בכל ישראל.

אלא שעדין יש בזה מחלוקת, כי דעת הט"ז שאין היתר לכתוב אלא היכא שיש בזה משום עת לעשות לה', ועל כן כתב שאסור לכתוב פסוקים על הכותל לסימן טוב, ולפי שיטתו יש לאסור בכל מה שנזכר בשאלתנו, ואין הט"ז חולק על מה שפסק בשו"ע כדברי תשובת הרמב"ם שאסור לרקום פסוקים בטלית, אבל הש"ך סק"ו סובר דלפ"מ דקיי"ל כהרי"ף יש להקל גם בזה, וי"ל בביאור הפלוגתא, שנחלקו בגדר דין עת לעשות לה' הפרו תורתך, שהט"ז סובר שהותר לעבור על איסורים אלו כדי שלא תשתכח התורה, והגם שבוודאי אסור לעבור איסורים אחרים לצורך זה, אכן איסורים אלו שכל עניינם הוא לשמור על התורה כצורתה, הותר לעבור עליהם אם בזה עלולה התורה להשתכח ח"ו, אבל הש"ך סובר שאין גדר הדין שהותר לעבור על האיסור, אלא שהותר לשנות את צורת התורה, וכך הוא לענין דברים שבע"פ שהותר לאמרן בכתב משום עת לעשות לה', לדעת הש"ך פירושו הוא, שהותר לשנות את צורת התורה, והדברים שעד עתה היו ע"פ, נעשו עתה לדברים שבכתב, וה"ה לענייננו שאנו עוסקים בדברים שבכתב, הותר לכתבם בצורה אחרת מכפי שניתנו, וזה פירוש הלשון הפרו תורתך, שינו את צורת התורה, ובזה תלוי הנידון הנ"ל, שאם גדר הדין הוא שהותר לעבור על איסורים אלו, פשיטא כדברי הט"ז, שאין להתיר אלא היכא שבכתיבה זו שכותב עתה, יש בה עת לעשות לה', אבל לדעת הש"ך, לפ"ז הסברא נכונה לומר, דמאחר שהגיעה השעה שהיא עת לעשות לה', מעתה כבר הותר לגמרי, כי משעה זו ואילך הותר לשנות את צורת מסירת התורה מכפי שניתנה.

ולענין הלכה, גם בזה כבר פשטה הוראה להקל כדברי הש"ך, ובלבד שיעשו זאת באופן שיזהרו מלנהוג בהם קלות, ולענין הנידון אם צריכים שירטוט, הדבר פשוט שצריכים שירטוט, כי דין שירטוט נאמר גם באופן שהותר לכתוב, וכמבואר במסקנת הגמ' יבמות קו: שמותר לכתוב בגט יבמין את המקראות שאומרים היבם והיבמה, אלא שצריך לשרטט, והטעם מבואר ברש"י שם, שאינו דומה להא דאין כותבין מגילה לתינוק להתלמד, דהתם כותבו אדעתא דפרשה קטנה, אבל הכא אינו אלא סיפור דברים, מבואר שהאיסור לכתוב מגילה להתלמד, זה דווקא כשעניין כתיבתו היא לכתוב מקרא מן התורה, אבל כשכותב סיפור דברים, והוצרך להזכיר בו מקרא מן התורה, זה לא נאסר, ומ"מ גם בזה צריך שירטוט, וק"ו לענייננו.

קיצור הדברים לדינא

לדעת הרמב"ם והשו"ע אסור לכתוב מגילה לתינוק להתלמד בה, ולדעת הרי"ף מותר משום עת לעשות לה', וכתבו כל האחרונים שנתפשט המנהג בכל ישראל להתיר וכדעת הרי"ף, ועדין יש בזה מחלוקת, לדעת הט"ז לא הותר אלא היכא שיש בזה משום עת לעשות, ולא הותר בשביל ענייני נוי

וסגולות וכיוצא, ולדעת הש"ך גם זה הותר, וכן המנהג, ומ"מ צריך שירטוט. היינו, שבעת הכתיבה יהיה אמצעי כלשהו שהכתב יהיה מיושר.

הרב אבינעם טאובנר

עניני הלכתיים במסכת חולין ממו"ר הגר"א גנחובסקי זצ"ל

עם הערות אברכי כולל נחלת משה אופקים הי"ו

חידה
הגיע לחתונת חבירו במקרה, הצריך להודיעו
להפסיק בין גבינה לבשר ע"י עוף
האם מותר לעשות הרחקות יתירות
כל דאסר לן רחמנא, שרא לן כוותיה
להושיט איסור שלדעת המכשיל מותר

חידה (פניני הגר"א גנחובסקי זצ"ל פרשת ויקהל תשע"ט)

כיצד יתכן שאדם יעשה מלאכה בשבת דאורייתא ויהא מותר לו להנות ממנה בשבת, ואם יעשה כדוגמתה דרבנן יהא אסור לו.

מבשל ושמא יחתה

דף קטו. מעשה שבת ליתסרו, דהא תיעבתי לך הוא. אמר קרא: כי קדש היא לכם - היא קדש ואין מעשיה קדש.

ופרש"י: מעשה שבת - כגון המבשל בשבת ליתסרו באכילה לכל ישראל דהא הזהרתיך לתעבו ולהתרחק ממנו ואנן תנן במזיד לא יאכל הוא משום קנס אבל אחרים אוכלין בפ"ק (לעיל טו.) עכ"ל. ושם איתא: שהמבשל בשבת בשוגג, דעת ר' מאיר דמותר באכילה ודעת ר' יהודה דאסור באכילה (וכן בכתובות ל"ד א'). ואיתא בשולחן ערוך (או"ח סי' שי"ח סע' א') דהלכה כר' יהודה. אמנם כתב הגר"א (שם) דהלכה כר' מאיר דבשוגג יאכל. וכתב במשנה ברורה (שם סק"ז) דיש לסמוך על זה לעת הצורך.

[**א.ה ברמ"א** פסק בסימן רנ"ג ס"א דאם החזירו ישראל דינו כעבר ושהה. וכ' המשנ"ב סקל"ה אפילו בשוגג דינו כעבר ושהה במזיד, ואסור אם מצטמק ויפה לו עכ"ל. וה"ה בשהיה שם ס"א, באופן דאינו מבושל כ"צ, דנאסר אף בשוגג, חזינן דמחמירים בדרבנן יותר מדאורייתא. ונ"ל כעין בעלמא דאמרו בכמה מקומות ד"ת א"צ חיזוק, ודברי סופרים צריכים חיזוק. וכאן אמרו בשבת לח. שהיו חשודים להשהות במזיד ולומר בשוגג השהנו.]

אמנם לענין גזירת שמא יחתה, דאסרינן להחזיר קדירה בכירה שאינה גרופה וקטומה, ואף בגרופה וקטומה כל דלא הוה חזרה אלא נתינה לכתחילה, אסרינן אפילו בשוגג, וזה אפילו לר' מאיר, דבזה מחמרינן טפי. [כמבואר במשנה ברורה סי' רנ"ג ס"ק ל"ה]. [**א.ה** דלגבי איסור דרבנן גזרו טפי דלא אתי לזלזולי]

[ובכלל נתינה לכתחילה, אף אם היה על

קדירה מלאה וחוזר להניחה על הכירה, דחשיבא נתינה ולא חזרה, דהרי מדשרינן להניח על קדירה מליאה חזינן דהקדירה לא חשיבא כירה, ואם כן במניח על הכירה הוה נתינה לכתחילה].

והנה במניח קדירה על האש, משכחת לן איסור בישול בלא שמא יחתה, כגון דהוה על קדירה מליאה או בצדי המדורה. ובזה שרינן בשוגג לעת הצורך. וכמו כן משכחת לן שמא יחתה בלא איסור בישול, כגון במבושל כל צרכו, ואף כשנצטנן אם הוה דבר גוש, או בדבר לח ולא נצטנן [ולדידן כל שהוא פושר]. ובזה אסרינן בשוגג.

אלא יש לעיין [אליבא דר' מאיר] מהו היכא דאיכא תרוייהו, גם איסור בישול וגם שמא יחתה, האם אסרינן בשוגג.

א. צדדי הספק

צדדי הספק, דלחד גיסא נימא דאסרינן בשוגג, דהרי עבר גם על הגזירה דשמא יחתה. אמנם לאידך גיסא נימא דשרינן, דהרי בעבר על איסור דאורייתא שרינן בשוגג, דלא חיישינן דאתי לזלזולי ולא קנסינן, ואם כן הרי הכא עבר על בישול. [**א.ה** דכיון דיש כאן גם מעשה דאו' לא אתי לזלזולי אף על הדרבנן.]

ב. לחזון איש מותר

הנה מבואר בחזון איש (או"ח מועד סי' ל"ז ס"ק כ"ז ד"ה היה וד"ה אם) דפשיטא ליה להיתירא. ונראה טעמו דמסתם ר' מאיר דהמבשל בשבת יאכל, משמע דאיירי בכל גווני, והיינו אף היכא דיש שמא יחתה. [א"ה. עיין לשון החזון איש, אין ראוי ליתן חומרת חזרה כיון שיש במעשיו משום בישול]. [**א.ה** יל"ע לדעת החזו"א, אם במרק שהצטנן יש גם עוף, דנהי דמחמת הנוזל שהתקרר יש כאן בישול, דמשו"ה נתיר את הבישול בשוגג, מ"מ מצד העוף שאין כאן בישול רק חזרה, לכאורה יהא אסור, דיש כאן דרבנן בלבד.]

אמנם כתב במשנה ברורה (ביאור הלכה סי' שי"ח סע' ד' סוד"ה אפילו) דהיכא דהחזיר ונתבשל, נהי מצד בישול יש להקל, אבל מצד החזרה יש להחמיר, וזה דלא כהנ"ל. [**א.ה** ע"ש בבה"ל דדן במחזיר באופן דאינו מבושל כ"צ, דמשום בישול יש מח' ראשונים אי חשיב בישול או לא, וכ' דבדיעבד אם החזיר והתבשל אין לאסור משום בישול, דיש מח', ומספק אין לאסור. אך אם אינו גרוף, הרי זה אסור משום חזרה לכו"ע. עכ"ד. ולכאורה צ"ע, דהא על צד שאין כאן בישול, כ' המשנ"ב שיהא מותר, ועל צד שיש כאן בישול, כ' המשנ"ב דאסור משו"ה. אך מנין דהמשנ"ב ס"ל דאם יש את שניהם, מי אמר שלא יתיר היתר הבישול להגר"א.]

אבל נראה דדברי המשנה ברורה רק בהחזיר על ידי נכרי, דהתם ליכא איסור בישול שיפקיע את החזרה.

ג. מוקצה ביום טוב שחל בשבת

הנה דנו רבנן בתראי בהא דשרינן מוקצה בשבת ואסרינן ביום טוב, מהו ביום טוב שחל להיות בשבת. מי אמרינן דשרי, מכיון דהוה גם שבת, והרי הטעם שבעלמא החמירו במוקצה ביום טוב, היינו משום שיום טוב הוא קל ואתי לזלזולי, והרי הכא הוה גם שבת ולא אתי לזלזולי. או דילמא אסרינן, דהרי הוה גם יום טוב ולא פלוג. [**א.ה** יל"ע אמאי צריך להגיע לל"פ, תיפו"ל דצריך לחזק את שאר היו"ט (ול"פ היינו שאין סיבה לאסור, רק כיון שכבר נאסר, ל"פ). ועיין בשו"ת שואל ומשיב

מה"ת, ח"א, ס"ס שכתב שהטעם של יו"ט קיים גם כשחל בשבת.]

ובאור שמח (פ"ב מהל' שבת הלכה ט') אסיק לחומרא. [עיין שם. ועוד עיין בתשובות רב פעלים (ח"א או"ח סי' ל'). ועוד עיין מה שהבאנו בפרשת מקץ תשע"ה בעניני חנוכה].

ואם כן הכי נמי בנידון דידן נימא דאסור, דאע"פ דעבר גם על איסור דאורייתא דבישול, והרי בעבר על דאורייתא לא קנסינן, מכל מקום קנסינן מכיון דעבר על האיסור דרבנן.

מדברי אברכי הכולל:

דף צד. הגיע לחתונת חבירו במקרה, הצריך להודיעו

תניא היה ר' מאיר אומר אל יסרהב אדם לחברו לסעוד אצלו, ויודע בו שאינו סועד. ולא ירבה לו בתקרובת ויודע בו שאינו מקבל. ולא יפתח לו חביות המכורות לחנוני, אא"כ הודיעו.

ופרש"י ז"ל משום דגונב דעתו להחזיק לו טובה בחינם, כסבור שמן הלב מסרהב לו כן, עכ"ל. ולקמן ע"ב היכי מכרזינן, אר"י בר יוסף נפל בישרא לבני חילא, ולימא נפל טריפתא לבני חילא, לא זבני. והא קמטעי להו, **אינהו הוא דקמטעו נפשייהו**. כי הא דמר זוטרא בריה דרב נחמן וכו' א"ל רבא מ"ט אמרת לי הכי, דאחלישתיה לדעתיה. א"ל והא קא מטעינן ליה. איהו הוא דקא מטעי נפשיה. **שאלתי את פי מו"ר הגרי"י טשונר שליט"א**, אם אחד מזדמן לחתונת חברו במקרה, וכגון שהגיע לחתונה סמוכה, אם צריך לומר לו שלא בא אליו במיוחד. וא"ל שא"צ לומר כך, רק אם הלה שואל, מותר לומר לו שלא בא במיוחד. [**א.ה** וא"ת מה רצה רבא שרב ספרא יאמר למר זוטרא, לכאורה שלא יאמרו שלא באו בשבילו, שהרי לא שאלם על זה. וצ"ל שרבא התכוון שרב ספרא אמר שהכל בסדר, או שישתוק. אך אסור לו לשקר ולהטעותו ממש, וכן נראה ממה שפרש"י ד"ה אינהו, שלא שאלו אם טריפה או כשירה.]

ומאידך אם נוסע למטרה אחרת, ומחמת חברו מתכנן זאת ליום החתונה, מותר לומר שאמנם בא לעוד מטרה, אך מחמתו תוכנן זאת דוקא ליום זה. אך סיים מו"ר שליט"א דעדיף לא לומר כלום. והוסיף הרב ג. ארצי שליט"א בכל אופן זו טרחה, לפעמים טרחה גדולה ולפעמים קטנה, וזה גלוי וידוע לכל ע"כ.

אמנם אינו ענין לנידון דידן, דאין לדמות הענינים, דהתם יש לדון דהוה תקנתא ביום טוב ולא פלוג, משא"כ הכא לענין מעשה שבת דהוה קנס, כל דהוה דאורייתא לא חיישינן ומקילינן.

ד. רוב מבשל יש גם שמא יחתה

עוד יש לחלק, דאין לדמות לנידון דידן, דהיכא דהצטרפו על צד המקרה יש לומר לא פלוג, אבל הכא כל מבשל יש בו שמא יחתה על צד הרוב.

קד: להפסיק בין גבינה לבשר ע"י עוף

תנא אגרא חמוה דרבי אבא, עוף וגבינה נאכלין באפיקורן.

פרש"י דרך הפקר שאינו נזהר בהן וכדמפרש: בלי נט"י ובלי קינוח הפה (גמ'). וכ"פ בשו"ע יו"ד פ"ט ב' אכל גבינה מותר לאכול אחריו בשר מיד. ובלבד שיעיין ידיו שלא יהא שום דבר מהגבינה נדבק בהם וכו'. וצריך לקנח פיו ולהדיחו וכו'. אבל אם בא לאכול בשר עוף אחר גבינה, א"צ לא קינוח ולא הדחה ולא נטילה, עכ"ל. ויל"ע אם יכול להפסיק בין גבינה לבשר ע"י עוף. ולכאורה פשוט שכן, דאם בין גבינה לעוף א"צ להפסיק, מה אכפת לן אם העוף בעצמו משמש כהפסקה. ושמענו כן בשם הרה"ג ר' שבח רוזנבלט שליט"א, והרה"ג ר' צבי אשר פרידמן שליט"א, וכן מהרה"ג ר' משה בויאר שליט"א. אולם הרה"ג סילמן שליט"א ס"ל דעוף אינו מעלה ואינו מוריד, ואינו יכול לשמש כמפסיק.

האם מותר לעשות הרחקות יתירות

דף קה. אמר מר עוקבא אנא, להא מלתא, חלא בר חמרא לגבי אבא, דאילו אבא כי הוה אכיל בשרא האידנא לא הוה אכל גבינה עד למחר עד השתא, ואילו אנא בהא סעודתא הוא דלא אכילנא, לסעודתא אחריתא אכילנא ע"כ. ולכאו' צ"ב, דהוי הרחקה יתירה, ומה הפשט בזה. וכן מדוע מר עוקבא בעצמו לא עשה כאביו. ונ"ל דהגמ' ראתה ללמדנו שיכול אדם לעשות הרחקה יתירה מן האיסור מה שלפי דעתו, ואין לגחך עליו בזה, שלדעתו זה בכלל "עשו משמרת למשמרתי".

וזכורני לפני הרבה שנים בישיבה אחת בחדר אוכל כבר ערכו השולחנות לסעודת הצהרים, והרגלם היה, שהפלטה של השולחן היא חלבית, ולבשרי שמו מפה. והגיע בחור א' לאכול ארוחת בוקר חלבית, וקיפל חצי מפה, ואכל על חצי השולחן המגולה אוכל חלבי. והנה בא א' מחביריו וגוער בו, איך אתה יכול לאכול ככה בשרי וחלבי ביחד, שמע הלה געזרה זו וקיפל לגמרי את המפה הבשרית, ואכל על השולחן שכולו מגולה ע"כ. וצ"ב, הרי גם אם היה אוכל אחר עמו בשרי על שולחן זה, מועיל היכר מפה שאחד על מפה והשני לא. וצ"ל כדלעיל, ואולי היה תלמיד טועה, או שחשש שמא ישפך חלבי, מ"מ ניתנה רשות לאדם להחמיר כפי דעתו, ואולי אחז שגם חבירו בדרגה זו (כדי להוכיחו), ואין לגחך אחריו. אך נלע"ד דצ"ל בר הכי וכן שלא יסתרו מעשיו את חומרותיו, שבדברים קלים הוא מחמיר ובחמורים מיקל. וע"פ הנ"ל מובן מדוע מר עוקבא לא עשה כאביו, כי לא כל אחד בדרגה המתאימה.

דף קט: כל דאסר לן רחמנא, שרא לן כוותיה

כך אמרה ילתא אשתו לרב נחמן. ומנתה שמונה דברים: **א.** דם, והתירה התורה כמותו כבד. **ב.** נדה, והתירה דם טוהר (פרש"י דם בתולים ודם ימי טוהר של יולדת). **ג.** חלב

בהמה, והתירה חלב חיה. ד. חזיר, והתירה מוח של דג ששמו שיבוטא. ה. גירותא (עוף טמא), והתירה לישנא דכוורא. ו. אשת איש, והתירה גרושה בחיי בעלה. ז. אשת אח, והתירה יבמה. ח. כותית, והתירה יפת תואר. וביקשה מרב נחמן לטעום ט. טעם של בשר בחלב ואמר לטבחים שישפדו לה כחל.

מה זאת עשה אלקים לנו

לעשות היתר כנגד איסור, כך שאלו המפרשים. ותירץ המהרש"א ז"ל: לומר, שלא יאמר אדם איני אוכל דם משום שהוא מאוס (כמו במכות כ"ג), או חזיר מחמת שנפשי קצה בו (רש"י סו"פ קדושים). וכן לא יאמר דדם נדה מאוס (כדאמרו שבת קנ"ב שאשה דומה לחבית של דם וחבית של צואה, והכל להוטים אחריה). אלא הכל משום גזה"כ. שהרי כנגד כל האיסורים שרא לן רחמנא כוותיהו. וע"כ לא מחמת המאיסות, אלא משום הגזה"כ.

ביאור ה"בניהו"

היות שאחרי מתן תורה עמ"י היו במדבר מ' שנה, נתן להם הקב"ה מן. וידוע במן שהיתה גזרת מלך שכל שאדם מתאווה, היה המן נהפך. א"כ כדי שלא יתאווה לחזיר וייהפך לחזיר וחשיב כאילו אוכל דבר אסור, נתנה התורה הק' דבר מותר שכנגדו ע"כ. נראה לבאר דבריו, שהרי ודאי אם היה נהפך המן לחזיר, לא היה נהפך למציאות אמתית של חזיר, אלא רק לדבר הקרוב אליו מאוד. שאחז"ל יומא עה. שהמן לא נהפך לקישואים ואבטיחים, ולכל היותר טעמו ולא ממשו. משמע קצת ששאר הטעמים קרובים לממשן. אך כדי שלא ייחשב כ"אוכל חזיר", נתנה התורה היתר כנגדו.

אין הפסד לשומר המצוות מכל העוה"ז

נראה דאפ"ל דרך נוספת. דאה"נ בעוה"ז יש נסיונות ואדם צריך להתגבר, ולכן ברא הקב"ה את הבעה"ח הטמאים כדי ל**התגבר** ו**לא לאכלם**. מ"מ את טעם האיסור רצה הקב"ה כן לתת. ונראה טעם הדבר, דהנה המתאווה לאכול חזיר, שתי דרכים לפניו: **א.** דרך קלה להשיג חזיר ממש ולאכלו רח"ל. **ב.** להמתין עד שימצא את מוח דג השיבוטא. ומה נפ"מ בין ב' הדרכים – ההפקרות. כלומר אדם שרוצה לחיות בהפקרות, רץ ולהוט אחר האיסור מיד. אך המחשב חשבונו של עולם יודע שיוכל לטעום **אותו טעם**, בהיתר. רק הנפ"מ דצריך להמתין ולטרוח להשיגו.

תשלום ההיתרים

בתוס' כאן הביאו את **ר' אליעזר הקליר**, קצת בשינוי מגמ' דידן. במקום דם כבד כ' דם טחול. ובאשת איש, יפת תואר (ונראה כוונתו דדרשינן אשת יפת תואר, אפילו אשת איש. ע' רש"י ר"פ כי תצא). וכנגד כותית לא פירש (ובגמ' דידן נקטו כנגדה יפת תואר, והוא השתמש בזה כנגד אשת איש).

ב"בן יהוידע" הביא מילקו"ש תהלים קמ"ו: י'. גיד הנשה, והותר בעוף. וביאר שילתא לא אמרה זאת כי אין בגידין נ"ט. **יא.** בע"ח חיה ועוף האסורים בלי שחיטה, ומותרים בדגים. וגם ע"ז כתב דאין הנאה בגוף השחיטה, דבסופו של דבר, הטעם שוה. **יב.** אסרה התורה אשה ואחותה, והתירה אחר מיתת אחותה. ומה שילתא לא הזכירה זאת, שמא היתה לה אחות פנויה, ולא רצתה להזכיר פורענות שמא היא תמות ורב נחמן יקח אחותה. (לפי"ז צ"ב מגמ' דידן, אשת אח, והתירה יבמה, שג"כ בא ע"י פורענות. [ואולי שלרב נחמן לא היו אחים, או היו והיו להם

בנים. ובפשוטו אינה פורענות שלה.] בדם הוזכר בילקוט כנגדו דם דגים וחגבים, מ"מ אסור דרבנן משום מראית עין, וכן דם אדם. ועוי"ל דדם אדם כ"ז שלא פירש מותר. ועוד תירץ די"א דניחא לנקוט דווקא היתר דם בבהמה עצמה (בכבד), ולא במין אחר, עכ"ד.

בילקוט שמעוני נקט עוד

יג. לבישת כלאים, והתיר סדין כציצית. בבן יהוידע שם הביא את דברי המהר"ם שיף שכתב כן מעצמו שלא נקטה ילתא, רק הנאת הגוף ושלא לצורך מצוה, ע"כ. והוסיף עליו הבן יהוידע, דנקטה דווקא דבר הנוהג גם בנשים, וסדין בציצית רק באנשים. ושם בילקוט נקט כנגד בשר בחלב, התירה כחל. (יד. שמעתי שכנגד שבירת עצם הפסח בטהור, והנאה מאכילת המוח שבתוכו, יש שבירת עצם הפסח בטמא. דכתב האו"ש הלכות קר"פ דבטמא חייב לעשות כן כדי שלא יעבור על לא תותירו. אך נראה דאין להביא זאת כאן, דאם חפץ במוח העצם, הרי יכול בשאר קרבנות או חולין שאין בהם שבירת עצם).

עוד במעשה דילתא

בספר דף על הדף הביא מספר שר התורה (ע' 188) שהגאון מטשעבין זצ"ל אמר פעם: כל דאסר לן רחמנא, שרא לן כוותי' וכו', "אסר עלינו לדבר דברים בטלים, והתיר לנו לדבר בלימוד". וכפשוטו אינו מובן, דבעינן דבר איסור המותר, ולדבר בלימוד ה"ז מצוה. וכנראה כוונתו למה שמקובל "לדבר בלימוד", שהם לא כ"כ דברים בטלים. אך לעיקר שאלתו אפה"ל מה שהחזו"א הביא מהגר"א, ד"מיעוט שיחה" אינו איסור אלא אדרבא יש ענין לדבר קצת שיחה, כדי שראש לא יכבד עליו, ולא תתבלבל דעתו ע"כ. או אפ"ל באופן אחר, דאמנם נאמר "אל תרבה שיחה עם האשה", אבל מעט שיחה מותר ומצוה. והוסיף הרב ג. ארצי שליט"א: כל דיבור שעוזר להרחיב את ההבנה מותר גם אם אינו לימוד ישיר.

דף קיא. גאמו לשבא [להושיט איסור שלדעת המכשיל מותר]

רב בר שבא איקלע לבי רב נחמן, אייתו ליה כבדא שליקא ולא אכל. אמרו ליה (לרב נחמן), בר בי רב דלגיו לא אכיל, ומנו רב בר שבא. אמר להו רב נחמן גאמו לשבא. פרש"י ז"ל הגמיאהו והלעיטוהו לשבא על כרחו. על שם אביו קראו עכ"ל.

לכאורה אפ"ל עוד כיון דרב בר שבא מסתמא החמיר כאביו, א"כ א"ר נחמן, את "שיטת שבא" תכפה, כלומר אף מאביו יש לבטל חומרא זו.

לכפות המחמיר להקל

ולכאורה צ"ב איך פסק רב נחמן לכפות את רב בר שבא, דאטו מי שמחמיר יותר כגון לא לאכול כבד שלוק מותר לכפותו להקל. ונ"ל דרב נחמן לשיטתו סוכה דף י: בענין נוי סוכה המופלגין מהסכך יותר מג"ט, ושם הושיב את רב חסדא ורבה בר רב הונא מתחת לנוי סוכה המופלג יותר מג"ט, אפילו שהם סבורים שאסור. וכ' **הריטב"א** שם די"א מכאן דמותר לתת לחבירו דבר שלדעת הנותן הוא מותר. ודחה דדווקא בדבר הניכר [דהוי כנותן מכשול לפני פיקח], אבל כשלא ניכר לא. והוכיח זאת הריטב"א מגמ' דידן קיא: דאמר רב, דבוודאי אבא (שמואל) בר אבא (בר אבוה דשמואל), לא היה מאכילו דבר האסור לו (דגים שעלו בקערה) בלי שהוא ידע מזה ע"כ. אך לפ"ז צ"ב

מגמ׳ דידן ברב בר שבא, הרי אמר רב נחמן לכפותו לאכול כבד שלוק. ומה יועיל מה שהוא יודע מזה, הרי בכפיה האכילהו ולא בבחירתו. וצ״ב. ולכאורה הדרא ההוכחה ליש אומרים הנ״ל, דמותר אם הנותן כך סבור ע״כ. ובשם הגריש״א זצ״ל הביאו בהערות, כיון שהיה תלמידו וכעין פגיעה ברב אם לא יאכל, וא״כ אין הוכחה. והרב ג. ארצי שליט״א הוסיף שעשה כן להורות הלכה לרבים שכך ההלכה כמו שהכריעו, ואין רשות לאדם להחמיר על עצמו מקום שיבוא מזה טעות לציבור. ע״כ.

חס ליה לזרעיה וכו׳.

בריטב״א כאן הקשה איך שמואל אמר שנתן לרב לאכול, והרי לא נתן, ותירץ, דכוונתו שאם רב היה מגיע לכאן, היה מקפחו בדברים, ומשכנעו לאכול, ע״כ.

לסמוך על מארח המיקל

והביא לי הרב אברמסון שליט״א, דיש מח׳ בפוסקים (עי׳ מהרלב״ח וקצוה״ח) אם אחד מחמיר בדבר, ומתארח אצל מיקל ממנו, אם מותר לסמוך עליו שלא יאכילנו איסור. ולכאורה מהגמ׳ בסוכה הנ״ל נראה שאסור, שהרי יאכלנו כשיטתו עכ״ד. ולענ״ד אין ראיה משם, דשאני היכא שהאדם שואל את חבירו, ובוודאי סומך עליו שלא יכשילנו במה שאצלו אסור. ועוד דהתם היה הנוי סוכה ניכר. שצילתם מרובה מחמתם. וצ״ע וע׳ לקמן.

דברי הערוך לנר

בסוכה שם. ביאר את מעשה דר״נ שם, וכן את מעשה דשמואל שנתן לרב לאכול דגים שעלו בקערה בכותח, כדי לבדוק מה ההלכה. וכיון דכתיב ״לא יאונה לצדיק כל און״, וכן ״אין הקב״ה מביא תקלה לצדיקים״, שרי (וכתב אע״ג דהתוס׳ בחולין ה: כתבו דדווקא במידי דאכילה, הביא לחלוק דלאו דווקא. אלא בכל דבר שהאחרים עלולים ללמוד מהצדיק שלא כדין. וא״כ נוי סוכה המופלגין מהסכך ג״כ). אך כתב דאין לסמוך ע״ז בימינו, דאבדו צדיקים מן הארץ. וכן על מש״כ הריטב״א דבדבר הניכר מותר, כתב דצריך לומר לשני על זה, ולהסב תשומת ליבו שלא יהא שוגג. הערוך לנר כתב בסוכה שם, דאין לומר שר״ח ורבה ב״ר הונא לא שאלו את ר״נ אם הנויי סוכה פסולים לשיטתם, דסמכו דבוודאי לא היה מושיבם במקום שפסול לשיטתם. די״ל שאולי ר״נ שכח שהם סוברים שאסור, ובשוגג הושיבם שם, וע״כ היו צריכים לשאול. וכ״כ שם לענין גמ׳ דידן, דשמואל בשוגג האכיל את רב, ששכח שרב אוסר, ואח״כ נזכר שרב אכל, והיה רוצה להביא מזה ראיה שרב אינו מחמיר בזה. וכשאמר ר״א לרב על כך, אמר דבוודאי במזיד לא נתן לו, וחס ליה לזרעא דאבא. ע״כ.

ולכאורה קשה **מדברי הרמ״א** ביו״ד, קיט ס״ז שכ׳: מי שנוהג באיזה דבר איסור מכח שסובר שדינא הוא הכי, או מכח חומרא שהחמיר על עצמו, מותר לאכול עם אחרים שנוהגין בו היתר, דודאי לא יאכילוהו דבר שהוא נוהג בו איסור. וע״ש בש״ך סק״כ:

דודאי לא יאכילוהו דבר שנוהג בו איסור. שם מפרש הטעם דודאי אלפני עור לא תתן מכשול לא עברי מיהו היינו דוקא **כשאחרים יודעים שהוא נוהג איסור בדבר**. ואין להקשות הא כתב הרב בהג״ה סי׳ קי״ב סעיף ט״ו דמי שנזהר מפת של עובד כוכבים ואוכל עם אחרים שאינם נזהרים מותר לאכול עמהן משום איבה, וה״נ יאכל עמהן, דשאני התם דפת שהוא עיקר הסעודה התירו לו משום איבה (כיון דלא חמיר איסוריה) וכמ״ש הרב שם עכ״ל.

[א.ח. ולכאורה מלשון הש"ך משמע דלאו דוקא פת עכו"ם אלא כל חומרא בעניני הפת, משום שהיא עיקר הסעודה. ואולי נפ"מ גם למחמירים אחרי הפסח ב"נטחן לאחר הפסח", שאם התארח אצל אחר שאינו מקפיד, יאכל עמו.]

להיכן הלך איסור הנדר

[הנה כל הנהגה טובה שיש לאדם, הוי מדין נדר, ואם בא להקל בזה, צריך התרה. מעתה יש לשאול, להיכן הלך איסור הנדר של פת עכו"ם. וצ"ע. ושמא י"ל דכל הנודר, נודר ע"ד המנהג וההלכה, וכאן כיון דנפסק דמותר לאכול משום איבה, ע"כ דלא נאסר לו מחמת נדרו.]

ולכאורה סתירה לערול"נ מהרמ"א. דברמ"א מבואר שהאוכל יכול לסמוך על כך שהמאכיל לא יכשל בלפנ"ע לא תתן מכשול. ע"כ.

חזינן דלא אמרינן דלמא המאכיל שכח, וצ"ע. ולכאורה צ"ע הוא גם על הרמ"א, דילמא המאכיל שכח, ואין כאן בירור שהמאכיל לא יעבור על לפנ"ע.

עוד ביאר הערל"נ ששמואל סמך על צדקתו של רב, דבוודאי לא יביא לו הקב"ה תקלה לאכול דבר האסור לו, ובוודאי "לא יאונה לצדיק כל און". אבל סיים שם הערל"נ דבימינו אין לסמוך ע"ז ע"ש. והקשה **הרב אביעד הלוי שליט"א**, איך אפשר לברר בצורה זו, הרי לא בשמים היא, ע"כ. ולמעשה זו שאלה על הגמ' לעיל ו: על ר"מ שאכל עלה ירק בבית שאן, ועפ"ז התיר רבי את בית שאן כחו"ל. ע"ש. ויש שתירצו, דאה"נ רב לא היה חוזר בו מחמת מעשה הזה, שמן השמים סיבבו שיאכל נ"ט בר נ"ט, מ"מ זה יביא אותו לדון בדבר מחדש. והרב ג. ארצי שליט"א הוסיף מגמ' יבמות סוף פרק ראשון ואע"פ שאלו אוסרים ואלו מתירים וכו', ובגמ'- שהיו מודיעים זה לזה ע"כ.

הרב אלחנן כהן טוויל

בדברי הרמ"א שבכל מחלוקת הפוסקים אמרינן כל דאלים גבר

חו"מ סי' קלט

א. לדינא דכל דאלים גבר בעינן ד' תנאים

בגמ' ב"ב לד: אמרי' גבי ארבא דהוו מינצו עלה בי תרי, דכל דאלים גבר, והקשו מ"ש ממחליף פרה בחמור דיחלוקו[א], ותירצו דהתם איכא דררא דממונא משא"כ גבי ארבא. ובתוס' הקשו אכתי מ"ש מטלית ריש ב"מ דבשנים אוחזין בה יחלוקו, [ורצונם לומר הלא התם ליכא דררא דממונא כמו שאמרו בגמ' (ב"מ ג' ריש ע"א), וכן ביאר הרמב"ן בחידושיו (ריש ב"מ) לקושיא זו], ותירצו בשם ר"ת דהתם כיון שאוחזין בה אין לומר כל דאלים גבר, [וריב"א תירץ דהתם כיון שליכא ודאי רמאי והחלוקה יכולה להיות אמת יחלוקו].

ועוד אמרו בגמ' ב"ב שם דהני מילי דאמרי' כל דאלים גבר היכא דאיכא למיקם עלה דמילתא, אבל אי ליכא למיקם עלה דמילתא כההיא דשני שטרות היוצאין ביום אחד רב אמר יחלוקו ושמואל אמר שודא דדייני. והטעם משום דכשאיכא למיקם עלה דמילתא חיישינן שיתברר שלא כפסק הבי"ד ונמצאו דבריהם נשברים ונסתרים.

נמצא שבכדי לומר כל דאלים גבר בעינן ארבעה תנאים, א. שאין מ"ק או מוחזק. ב. דליכא דררא דממונא. ג. שאין אוחזין בה. ד. דאיכא למיקם עלה דמילתא.

ב. הגדרת אוחזין דלא אמרי' ביה כלדא"ג

ובהגדרת אוחזין דלא אמרי' ביה כל דאלים גבר אלא יחלוקו מבואר ברמב"ם דאפי' שנים יושבין בצד ערימה של חיטין המונחת בסימטא מקרי אוחזין וכמו שביאר הטור (סי' קלט) בכוונת הרמב"ם [ורע"א בדרוש וחידוש ריש ב"מ רצה לומר דהרמב"ם כהריב"א, אך משאר האח' בסי' דידן נראה שהבינו שדעת הרמב"ם כר"ת].

וצ"ב מ"ט כה"ג מקרי אוחזין, והב"ח כ' דאין הכוונה שיש להם אחיזה של קנין ומכח דין הבטה דקונה בהפקר, דהא אנן קיי"ל דלא קניא, אלא הכוונה שע"י שיושבים בצידה נראה הדבר שמכוחם באה ערימת החיטים לכאן והרי היא שלהם. אולם מדברי הרא"ש בריש ב"מ נראה דבעינן דווקא אוחזין בידם שביאר החילוק בין אוחזין ללא אוחזין, דבאוחזין בי"ד מחוייבין למחות למי שבא ליקח דבר שאין אנו יודעין של מי הוא והוא אומר שלו הוא, עכ"ד, משמע דדוקא כשאדם מחזיק דבר ביד יש חיוב לבי"ד למחות שלא יקחוהו מידו אע"פ שאין יודעים שהוא שלו בודאי, דמה"ט באינו תחת ידו ממש אין מחוייבים למחות, אבל כשאינו תחת ידו ממש אין חיוב למחות בכה"ג.

א ואע"פ שזהו אליבא דסומכוס אבל חכמים אומרים הממע"ה, הני מילי בדאיכא חזקת מ"ק אבל בההיא דארבא ליכא מ"ק ולא מוחזק ולכו"ע יחלוקו. תוס'.

לכן נראה יותר כפי' הנתיבות והשער המשפט (סי' קלח סעיף א) דהטעם שמקרי אוחזין ביושבין בצד הערימה בסימטא משום דיש להם קנין ד"א, וה"ז ממש כמו שהדבר תחת ידם, וכן הוא בביאור הגר"א (ס"ק ב) שכ' לזה מקור מדינא דקנין ד"א, [אלא שהעירו (במילואי משפט) מדברי הגר"א בליקוט שציין לזה מקור מאוחזין בכרכשתא דמשמע שאינו מטעם קנין ד"א, ע"ש].

ובאבן האזל (פ"ט מטוען ה"ז ד"ה ויתבארו) העיר שהרי אין קנין ד"א לגנב כמו שכתבו התוס' בכתובות (לא: ד"ה אי דאפקרה) וא"כ לאותו שרמאי אין כאן אחיזה בערימת החיטים [ובמילואי משפט הוסיף להעיר דבלא"ה אין לשניהם ד"א משום דרק מי שנכנס ראשון יש לו ד"א, אולם זה יש לדחות דמיירי שחציה של ערימה בד"א של אחד וחציה השני בד"א של השני, והערימה נידונת כחפץ אחד ושניהם מוחזקין בה], ותירץ האבן האזל דכיון שהא דבעינן אוחזין הוא רק בכדי שלא נאמר כל דאלים גבר דמחוייבין למחות שלא יגזול את שתחת ידי חבירו, סגי שאחד מהם מחזיק בחפץ.

ג. חידושו של התרוה"ד שבכל מח' הפוסקים צ"ל כל דאלים גבר

ומעתה נבא לחידושו של התרוה"ד (סי' שנב) שבכל מח' הפוסקים צריך לומר כל דאלים גבר והובא ברמ"א סו"ס קלט.

ונאמר דהנה התרוה"ד הביא שני מקורות לחידוש זה. א. מהגמ' גיטין (ס:) בההוא נהרא דעילאי אמרי אנן מקרבינן טפי ורוצים לסוכרו ולקחת מימיו, ותתאי אמרי נהרא כפשטיה ליזיל, דרב אמר דהדין עם התתאי, ושמואל אמר שהדין עם העילאי, ואמרי' והשתא דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר כל דאלים גבר. וביארו התוס' שאע"פ שקיי"ל כשמואל בדיני, כאן מסתבר לגמ' טעמיה דרב. הרי שבאין הכרעה בין הפוסקים אמרי' כל דאלים גבר.

ב. מספק מהר"ם מרוטנבורק (מובא במרדכי ב"ב סי' תקז) גבי פלוגתת רש"י ור"ת (ב"ב יב:) בחלוקת יורשין שאחד רוצה מקום מסויים ואחיו רוצים שישלם להם ע"ז שדעת רש"י שרק כשיש טעם למה הם גם רוצים אותו מקום רשאין לדרוש שכר, אבל בלא"ה כופין אותם על מדת סדום, ודעת ר"ת שבכל אופן רשאין לדרוש שכר, ומכיון שאין הכרעה במחלוקתם פסק מהר"ם כל דאלים גבר.

אלא שהתרוה"ד נתקשה בזה דהא בכה"ג ליכא למיקם עלה דמילתא ולמה נאמר כל דאלים גבר ולכן רצה לומר בדרך אחרת דהתם אמרי' כל דאלים גבר משום שא"א לחלוק משום ששניהם יפסידו ע"י חלוקה, אבל בלא"ה יחלוקו גם במח' הפוסקים, אך שוב כ' די"ל דבכל מח' הפוסקים אמרי' כל דאלים גבר, ואע"פ שלא שייך הטעם משום שכך נראה לחכמים לתקן, אלא שכ' התרוה"ד שתירוץ זה לא יספיק אלא לסוגיא בגיטין ולא לפסק מהר"ם דדוקא אסברת התלמוד שייך למימר הכי, [נראה בכוונתו דדוקא במח' שבש"ס תיקנו כל דאלים גבר אף בלא טעם, ולא במח' ראשונים, ולכן א"א ללמוד מהגמ' בגיטין לנידון מהר"ם].

ד. מח' הסמ"ע והט"ז והלבוש והש"ך כיצד נקטינן

ונחלקו הסמ"ע והט"ז והלבוש והש"ך איך פסקינן לדינא, שדעת הסמ"ע שרק באופן שא"א לחלוק אמרי' כל דאלים גבר, ודעת הט"ז דבכל מח' הפוסקים אמרי' כל דאלים גבר אף שלא שייך הטעם וכדרכו

האחרונה של תרוה"ד, וכסתימת הרמ"א, ודעת הלבוש והש"ך שדווקא באופן שא"א לעשות יחלוקו בשום צד ואופן אפי' בדרך של גוד או איגור או מכירה אמרי' כל דאלים גבר.

והלבוש והש"ך טענו דאין לומר בכל מח' הפו' כל דאלים גבר, דהא לא שייכא סברת הרא"ש שהיודע שאמת כדבריו ימסור נפשו ע"ז, ובתומים הוכיח כהסמ"ע והט"ז ממאי דאמרי' בגמ' דגם במחליף פרה בחמור היה צריך לומר יחלוקו, אע"פ שלהרי"ף והרא"ש מיירי התם בשמא ושמא, וא"כ אין סברת הרא"ש שאמרו כל דאלים גבר משום שהבעלים האמיתי ימסור נפשו על הדבר.

ה. ראיות לשיטת הלבוש והש"ך

ומ"מ בתרוה"ד נראה יותר דס"ל כהדרך הראשונה שלו וכהש"ך והלבוש, שהרי על הדרך השניה הקשה מפסק מהר"ם ולא מצא יישוב.

ועוד, עי' בתשובת הרא"ש (כלל קז סי' ו) שהאריך לבאר שדיין לא יכול להוציא דין שבא לידו מבלי פסק ויניח לבעלי הדין לריב ביניהם, ולכן אמרו שהיכא דליכא למיקם עלה דמילתא יעשה שודא דדייני דאע"פ שאין לו הכרעה, מוטל עליו להוציא פסק ברור ביניהם, ע"ש, ולכאו' תקשי א"כ מאי האי דאמרו כל דאלים גבר, אלא דהרא"ש לשיטתו שיש בזה הסתברות שהדין יצא לאור ע"י שימסור נפשו, וגם י"ל איכא למיקם עלה דמילתא וממילא אין הדיין יכול להכריע מדנפשיה מה שיראה לו דשמא יסתרו דבריו בראיות, ומכל זה נראה כהלבוש והש"ך שבמח' הפוסקים שאין בה הסתברות שהצודק יגבר וגם אין בה חשש דאיכא למיקם עלה דמילתא, אין לדיין להוציא את הדין מתחת ידו בלא הכרעה ברורה מצידו.

ובתומים (אורים סק"ז, ותומים סק"ב) כתב דגם בפלוגתא דרבוותא שייכת סברת הרא"ש שמי שהתגבר הדין עמו, משום שלא יעשה מעשה להתגבר על חבירו רק אחרי שחוקר ודורש לדעת הנכון עם מי וכאשר יתברר אצלו מאומד הדעת וכמעט ידים מוכיחות שהנכון איתו אז מכניס עצמו לגבור בכח. וצ"ב איך ידרוש ויחקור הדין עם מי עד שיתברר אצלו הדין עם מי, הרי מדובר במח' הפוסקים שאין לה הכרעה, ובשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' קס"ז) כ' דפלוגתא דרבוותא מקרי איכא למיקם עלה דמילתא, ולא קשה קו' התרוה"ד, דהא מבואר בחו"מ סי' כ"ה סעיף א דאם יש חכם גדול יכול לחלק על דברי הגאונים וכן להכריע בין הפוסקים כמבואר בהג"ה ס"ב, ע"ש ועפ"ז יש לבאר נמי דברי התומים שיחקור וידרוש במח' הפוסקים הדין עם מי ע"י ראיות והוכחות, ואולי זו כוונת התומים, ומ"מ לענ"ד קשה לומר כן שנוכל לפסוק כל דאלים גבר על סמך אפשרות כזו רחוקה שנמצא הכרעה למח' קדומה בין גדולי הפוסקים שכל גדולי עולם עד מעשה זה שבא לפנינו לא מצאו לה הכרע.

ו. סברא חדשה להצדיק שיטת הט"ז

מיהו בעיקר קו' התרוה"ד איך אמרו בגמ' בגיטין ובת' מהר"ם כל דאלים גבר בפלוגתא דרבוותא אף שלא שייך טעמא דמיקם עלה דמילתא, וכן טענת הלבוש והש"ך שלא שייך בזה ימסור נפשו זה שיודע שהאמת איתו, לענ"ד יש לומר בפשיטות שאין דינא דכל דאלים גבר האמור בסוגיא דארבא כענין כל דאלים גבר האמור בסוגיא בגיטין, ואינו אלא מטבע לשון שוה, אבל יסודם שונה דגבי ארבא יש ודאי רמאי לפנינו ואנחנו מניחים לו לגבור נגד הדין, וזה תימה ובהכרח צריכים לטעמא דזה שהאמת איתו ימסור נפשו ויגבר, וכן דאיכא למיקם עלה דמילתא ולכן אין לנו

לפסוק דין שמא יסתרו פסק הדין אח"כ. אבל כל דאלים גבר האמור בגיטין שונה במהותו, דהתם יש סברא להצדיק את העילאי וסברא להצדיק את התתאי ואין הכרעה להצדיק אלו יותר מאלו, ולכן אמרי' דרשאין אלו ואלו לעשות מעשה בעצמם ולסמוך על סברת המזכה אותם ואין כאן רמאי לפנינו דמי שיגבר יש לו על מה לסמוך, וכמו דאמרי' היכא דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד, כן הוא הלשון כאן דלא איתמר הילכתא כל דאלים גבר, ולכן בזה לא איכפ"ל שליכא למיקם עלה דמילתא ושאין סברת ימסור נפשו, דכאן עצם הפסק כל דאלים גבר יש בו צדק בכל אופן שיהיה.

ז. כשידוע שהאחד גיבור אי אמרי' כלדא"ג

ובעיקר דינא דכל דאלים גבר יש לעיין באופן שהאחד גיבור והשני חלוש וברור לנו שהגיבור ינצח, אי מוסרין הדבר לידם או לא, וראיתי בספר חשוקי חמד (ב"ב לד:) שפשוט אצלו דמוסרין לידם ונתקשה דלכאו' אין כאן יושר ותירץ דכיון דעביד איניש דינא לנפשיה אין כל עוול בכך שזה הגיבור ינצח את החלוש, דכך הוא הדין דעביד איניש דינא לנפשיה. והיה אפשר לחזק דבריו דרב נחמן דאמר כל דאלים גבר לשיטתו בב"ק (כז:) דעביד איניש דינא לנפשיה.

אבל באמת לענ"ד אין שום שייכות בין הסוגיות, דעביד איניש דינא לנפשיה מיירי כשהאדם בא לשאול אם רשאי לעשות דין לעצמו ובהכרח לא מדובר ברמאי שזה לא יבא לשאול, וגם אנן לא מתירין לו לעשות דין לעצמו אלא בדבר שאי"צ שומא ושאין בו חשש טעות כגון שרואה את שלו אצל חבירו, אבל בנידון דכל דאלים גבר שמדובר שרמאי לפנינו ואנו מוסרים את הדין למי שיגבר אם נראה לנו שרמאי זה יעשה דין לעצמו הרי זה עוול ואין למסור לפניהם את הדין.

וכן מבואר בשו"ת שבות יעקב הנ"ל שכ' "ומ"מ לבי אומר לי דבזמנים הללו... גם לפי הטעם שימסור נפשו על הדבר זה ג"כ לא שייך בדורות הללו שרבו המתפרצים והגזלנים והאלימים שמוסרין נפשם ג"כ על ממון שאינם שלהם וכו' יחלוקו ע"פ הגורל... אע"פ שהוא דבר חדש שלא נמצא בפו' ראשונים או אחרונים לחלק כן מ"מ למען האמת והשלום לפי צורך שעה יש לפסוק כן ובודאי יסכימו על זה חבירי ורבותי לפי דורות הללו".

ושו"ר בס' דרכי חושן (סוס"י ו) שהביא מי שרצה לומר ע"פ דברי השבות יעקב האלו, שה"ה שגם מאי דקיי"ל עביד איניש דינא לנפשיה לא שייך בדורות הללו. מאותו הטעם שרבו המתפרצים וכו' וכתב ע"ז שאין לדמות כלל בין כל דאלים גבר לעביד איניש דינא לנפשיה.

מסקנא דדינא: אין לדיין להניח הדיון שלפניו לכל דאלים גבר כשיש מח' הפוסקים אלא"כ א"א לעשות יחלוקו בשום צד וכדעת הש"ך. והשבות יעקב כ' דבזה"ז אפי' בכה"ג אין לעשות כלדא"ג אלא יטילו גורל וכדומה.

הרב יהודה טנדלר

בענין כתיבת פסוקים על טלית או על מפות של ס"ת והמסתעף

שאלה: יש להסתפק האם מותר לכתוב פסוקים א. על רקמות של טלית. ב. על מפות של ס"ת. ג. על קירות ביהכנ"ס כגון "ברוך אתה בבואך" וכדומ'.

תשובה: הגמ' בגיטין ס. מסתפקת האם מותר לכתוב מגלה (דהיינו פרשה אחת של תורה) לתינוק כדי להתלמד בה.

מבארת **הגמ'** שהספק הוא בין למ"ד תורה מגילה מגילה נתנה ובין למ"ד תורה חתומה ניתנה.

דהיינו שר"י ור"ל נחלקו לקמן האם כל פרשה שמשה רבינו שמע מה' רשם אותה ובסוף חבר את כולם ביחד או שרק אחרי שה' אמר לו את כל הפרשיות רשם אותם, ר"י סובר שתורה מגילה נתנה (כצד א') ור"ל סבר שתורה חתומה נתנה (כצד ב').

א"כ האם למ"ד שתורה מגילה ניתנה נוכל לכתוב כל פרשה בנפרד דכך התורה נתנה ונכתבה או דלמא כיון שהתחברה אסור להפרידה, וכן למ"ד שתורה חתומה ניתנה האם כיון שכשניתן נתן הכול ביחד א"כ לא יוכלו להפריד וכתזב רק חלק מהתורה או דלמה היכא שא"א כותבין, דכיון דלא כל הציבור יכולין לכתוב נביאים שלמים א"כ יוכלו לכתוב חלק.

פושטת **הגמ' אין כותבין.**

מוסיפה **הגמ'** שתליא במחלוקת תנאים שלת"ק אין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה אא"כ דעתו להשלימה ולר"י מותר אפ' כשאין דעתו להשלימה.

הרי"ף **פוסק** וז"ל: "כותבין מגילה לתינוק כדי להתלמד בה **וכן הלכה**".

מקשה **הרא"ש** א. דבגמ' מוכח בהדיה דהלכה כמ"ד אין כותבין, וביותר דרבה השיב לאביי שאין כותבין ואין מ"ד שחולק וסובר שכותבין.

ב. ושהיה צריך לפסוק הלכה כת"ק שהיתיר רק בדעתו להשלים

מחדש **הרא"ש** שהרי"ף פסק כר"י שתורה מגילה מגילה נתנה ולא סבר האי חששא שכיון שחברם ביחד אסור להפרידם דא"כ אפ' חומש לא נכתוב אלא תורה שלמה ועוד ראה להקל משום דלא אפשר לכל עני שבישראל לכתוב תורה שלמה לבנו.

מבאר **הקרבן נתנאל**: דאם רבה סובר שלא כותבין לכו"ע א"כ יהיה סתירה בין רבה לרבה שרבה אמר לעיל שאין קוראין בחומש משמע שאפשר לכתוב רק אין קוראין והכא רבה אמר שאין כותבין אע"כ שלר"י יוכל לכתוב.

ומוסיף **הנ"ל**: שהא דרבה אמר הכא שאין כותבין היינו לשיטתו דקימ"ל ר"ל אבל אנן שקימ"ל כר"י פסקינן שכותבין.

מקשה **הב"י**. א'. שכיון שרבה כן חושש להאי טעמא דכיון אדבק אדבק,

ואביי הסכים עימו א"כ איך אפש"ל שהרי"ף לא סובר האי סברא.

ב. הא דכתב "א"כ אפ' חומש לא נוכל לכתוב" אפ' אם לא היינו יודעים תירוץ לקושיה זו, אין כוח ביד אחרונים לחלוק על אמוראים, וכ"ש שאפשר לתרץ דכל חומש בפני עצמו ואפ' למ"ד תורה חתומה ניתנה כותבין.

ג'. מה שכתב שכיון דלא כאו"א יכול לכתוב מגילה שלמה לכך מקילים צ"ב דהגמ' כתבה דאפ' **כשאי אפשר** אין כותבין.

ד. **הגינת וורדים** כתב דאפש"ל דהא דכתב רבה שמותר לכתוב חומש היינו אליבא דר"י הרי רבה פסק הלכה כר"ל א"כ חזרה קושיה לדוכתא שנסתר פסק רבה עם רבה.(וע"ש מה שתרץ)

מיישב הב"י שהר"ן בשבת (מד.) כתב שמותר משום עת לעשות לה' הפרו תורתך דבזמן האמוראים לא היה כ"כ חסרון ספרים כ"כ כמו שהיה בימי הרי"ף אפ' ללמוד י' בספר אחד לא היה ואם לא היה מתיר לכתוב היו מתבטלים מלימוד התורה ח"ו.

וכעי"ז כתב החזו"א (יו"ד ס' קסז, י') שהא דהרמב"ם כתב דאין כותבין והרי"ף פסק דכותבין היינו דכל דור ודור שניא דדין זה משתנה לפי המקום והזמן[א].

ולפ"ז כותב הרמב"ם (שו"ת פאר הדור ס' ז') **שאסור** לרקום **פסוקים ע"ג טליתות** דדווקא להתלמד מותר, ואין חילוק בין כתובה לחריטה לרקימה על בגדים כל שלא להתלמד אסור לעשות כן.

ומוסיף שלכך מחה כשראה במצרים שהיו לוקחין טסי כסף וזהב וחורתין בהם שיר של פגעים (דהיינו "יושב בסתר עליון") לשמירה מהמזיקין ותולין אותם בצווארי התינוקות כיון דאסור לכתוב כמה פסוקים שלא בספר שלם אא"כ הוי כדי להתלמד שמותר.

ועוד (והוא נכון וחזק מהראשון) שהעושה כן מביא פסוקי תורה לידי זלזול כי הציצית תשמישי מצווה ואין בו קדושת הגוף, ולכך יכול לבוא בטלית מצויצת לבית הכסא ולבית הטבילה ולהשתמש בו ולכסות בו את הערווה ואיך יביא כתובי תורה שנאמרו מפי הגבורה לידי בזיון וזה ביזוי התורה ללא ספק.

ומחדש הנ"ל שאם כותב בכתב אשורית כיון שנתנה בו תורה ובה נכתבו לוחות הברית הרי מגונה להשתמש בה, רק בכתבי הקודש ובימי קדם היו נזהרין בה. וכו'. ע"ש.

א ומוסיף החזו"א הנ"ל והא דבזמנינו מותר לכתוב אפ' חלק מהתורה בהדפסה ולא חיישינן להאי איסורא אפ' שהיום לא חסר ספרים בכל זאת הוי "לא אפשר" היינו משום דכיון שלא הווי מכוח אדם ושלא בדיו ושלא על קלף הווי לא אפשר ולכך היום הותר לנו משום עניות שקשה להשיג סופרים לכתוב א"כ יהיה מותר לכתוב אפ' חלק מהתורה כדי להתלמד בה.

ולפ"ז היה אפש"ל שאין חיסרון להדפיס פסוקים שלמים בהזמנות כיון שנעשה ע"י דפוס וכו' אולם בס' גנזי הקודש (פ"א הע' ד') כתב שאפ' שמשמע מהחזו"א שאין בכך קדושה בספר הנדפס היום וכ"ש צילום מ"מ מחדש הגרנ"ק והגרי"ש שטעון גניזה דיש בהם קדושה. ע"כ. [ע"ש אריכות דבריו].

וביותר שבעוונותינו הרבים כמה פעמים עינינו ראו ולא זר הזמנות מתגלגלות ברצפה ודורכים עליהם, ה' ישמרנו.

ומוסיף הנ"ל שלכך כשאין נביא כתוב כדינו ומפטירין בקונטרס אין נפק"מ בין ספר שלם של האפטרה שבחומש. וע'.

וכעי"ז כתב בשו"ת הרדב"ז (ח"ד ס' אלף קי"ז, מ"ד) שאם הוא ענין שיש בו קדושה או שכתב בכתב אשורית אסור.

וכ"פ השו"ע ס' רפ"ג, ד' וז"ל: "אסור לרקם פסוקים בטלית". עכ"ל.

מבאר הש"ך ס"ק ו' דחיישינן שיביא פסוקי תורה לידי בזיון כשישתמש לכסות בו את הערווה ויכנס לבית הכסא וא"א להביא פסוקי תורה לידי בזיון.

ולפ"ז מחדש העטרת זקנים שמותר לכתוב על מפות של ס"ת מפני שהם תשמישי קדושה וצריך לנהוג בהם כובד ראש.

מקשה הש"ך שרבינו ירוחם כתב עוד טעם לאסור והוא שאסור לכתוב מהתורה פסוקים (כמבואר לעיל).

מיישב הש"ך וז"ל: "כתב נתבאר דנתפשט המנהג להקל בזה". עכ"ל.

א-מקשה הגינת ורדים (לר' אברהם הלוי, ס' כ"ה) שהא דנהגו להקל היינו משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך" דאם לא יכתבו חומשים העם יתבטלו מק"ש ותפילה ואין שום הכרח וצורך לכתוב על מפות של ס"ת, וכ"ש שאין לכתוב על קירות "ברוך אתה בבואך" או "בסוכות תשבו" וכדומ' **ומנהגים הללו אין להם על מי שיסמוכו.**

מקשה (ר' יצחק הלוי, בס' כו') שאפש"ל שהעולם סומך על פשטות דברי הרי"ף שכתב שמותר לכתוב מגילה לתינוק כדי להתלמד בה ולא חלק בין עני לבין עשיר [ואפ' שאליבא דאמת הרי"ף לא דיבר בכל גוונא כיון שבגמ' כתוב שלא כותבין וע"כ הא דהתיר הוא משום "עת לעשות לה" וכו' אבל העולם סומך על האי התירא] ודווקא בטלית ששייך זלזול אסור אבל מפות מותר, ולכך הש"ך כתב בזה"ל: "**כבר נתבאר דנתפשט המנהג** להקל **בזה**". עכ"ל. דהיינו שהעולם מקילין בזה אפ' שמהדין אסור, ולכך לא כתב שמהדין מותר.

וכ"כ המהרי"ט ח"ב, ג' וז"ל: "ומ"מ אם הדבר מנהג קבוע מאבותיהם נחי נפש לא הייתי מוחה בידם מאחר שיש להם יתד להתלות בו מדברי הרי"ף ז"ל שמא הרבנים הראשונים הורו להם כפשוט דבריו עכ"ל.

דהיינו שכיון שהדבר הוא מנהג קבוע מאבותיהם א"כ ע"כ צ"ל שלמדו כפשטות דברי הרי"ף שאיירי בכל גוונא ודוק'.

מיישב הגינת ורדים (ר"א הלוי בס' כ"ז) שהא דכתב הש"ך דנהגו להקל לא הוי מטעם שסמכו על פשטות דברי הרי"ף אלא היינו טעמה כיון שהמון העם שרוקמין בהם פסוקים רגילים לרקום בהם גם את שמות התורמים ואם לא יתנו להם יתרשלו ידם מלתרום ולכך התירו והוי משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך" **שאם נעכב על** ידן **יתרשלו ידי עושי מצוה.**

דוחה (ר' יצחק הלוי, בס' כ"ח) א. דאם הוי איסור, טוב שלא יביאו מפות לס"ת דהוי מצוה הבאה בעבירה ולא מסתבר שבגלל חשש קטן שיתמעט כבודם לא ירבו כבוד שמים.

ב. דאפ' אם נמצא איזה חסר דעת שיעשה כך וכי כל עם ישראל נחשדו על כך עד כדי שהוצרכו לפייסם.

ג. שלפ"ז מבואר דהמנהג הזה מיוסד על תהו ובהו ועדיף להליץ טוב ולחפש איך ליישב

המנהג מאשר לומר שהוא מנהג טעות דאם עם ישראל נוהגין כך מסתמא הווי כדין.

ב- מוכיח הנ"ל (בס' כו') **מהגמ' ביבמות** קו: ששם מבואר שלמר זוטרא כותבין את כל פסוקי היבום עם שרטוט ומקשה מר בר אידי והא לא נתן לכתב, והלכתא כמר זוטרא,

ומבאר רש"י ד"ה והלכתא וכו' שאפ' שמבואר שאסור לכתוב מגילה לתינוק להתלמד בה, היינו היכא שדעתו להשלימה משא"כ הכא הווי סיפור דברים בעלמא שמספר מה היה אצל הב"ד ועוד שהווי מצווה ולכך שרי. ולפ"ז מבואר **שבמפות של ס"ת** שיש את שתי הטעמים גם דהוי סיפור דברים שאינו כותב אותם על דעת להשלימה אלא לקישוט בעלמא, וגם שהוי מצווה, ואפ' שלא הווי ממש מצווה כיון שיכול לכתוב דברי שירות ותשבחות ללא פסוקים, אפ"ה בהצטרפות הטעם אחר דהוי סיפור דברים מותר לכתוב ע"ג מפות.

ולפ"ז אתי שפיר הא דכתב הרמב"ם שהטעם השני (של זלזול) נכון וחזק מהראשון (של כתיבת פסוקים), אפ' שלטעם השני אם אנשים יזהרו שלא יתבזה יוכלו לכתוב, משא"כ לטעם הראשון שבכל גווני אסור לכותבו, והיינו טעמא דאפש"ל דכיון דכשכותב על טליתות הוי סיפור דברים ומצווה נוכל לכתבו, **ואפ' שהרמב"ם בוודאי לא סבר האי** חילוקה כיון דכתב דאסור לכתוב משום שלא רשאי לכתוב כמה פסוקים לבד כיון שסבר שבחליצה הווי מצווה וא"א בדרך אחרת לכך יכול לכתוב, משא"כ **מפות של ס"ת** דאפשר בדרך אחרת א"כ לא יוכל לכתוב פסוקים בודדים.

ומוסיף (בס' כ"ח) שכיון שכשכותב את הפסוקים מכוון לשבח ולכבד את ה' ולעשות מצווה לכך הוי ממש דומיא דחליצה שהוי מצוה.

ג'-מוכיח (ר"י הלוי בס' כ"ו) **מהא דר"ת** (גיטין ו.) התיר לכתוב באגרת שלומים כמה פסוקים ללא שרטוט כיון שהוי דרך צחות, א"כ מוכח שאין בהם קדושה והיינו טעמה דהוי סיפור דברים בעלמא, ואפ' דרש"י כתב שצריך גם סיפור דברים וגם למצווה, יודה בכה"ג, כיון שרש"י מחדש שהא דבחליצה יכול לכתוב היינו או כיון שהוי סיפור דברים או כיון שהוי מצווה, ומותר בכל גוונא לכתוב כמה פסוקים (אפ' כשיש רק אחד מהתנאים), ולכך יוכלו לכתוב גם על קירות "ברוך אתה בבואך" וכדומ' כיון שהוי רק סיפור דברים בעלמא.

אולם הדרישה שם חולק וסובר שמה שרש"י כתב בתחילה (שהוי סיפור דברים) הוי מהגיליון ולא מרש"י ורק הסיפא שכתב שכיון שהוי במקום מצווה לכך שרי הוי מדברי רש"י ולפ"ז מבואר שאסור לכתוב על קירות או על מפות של ס"ת כיון שלא הווי מצווה דהא דהתיר היינו רק בצירוף שתי הטעמים אבל אם אין את הטעם של סיפור דברים אלא רק את הטעם של מצווה לא נוכל לכתוב ולכך א"א לכתוב על מפות של ס"ת דלא הוי ממש מצווה. ודו"ק.

ד-מקשה הגינת ורדים (לר"א הלוי, בס' כ"ז)דא"א לומר שכיון שכותבין את הפסוקים על הקירות לסמן ולברכה לכך אין בהם קדושה, כיון שהא דכותבין אותם לסימן ולברכה הוא רק מפני שהם פסוקים שנכתבו ונאמרו ע"י ה' יתברך, וכמו דמבואר דרבי שלח לארטבן (מלך פרס) מזוזה לשמירה ולהגנה וא"כ מבואר דיש קדושה במזוזה ולא נאמר שכיון שהוי לשמירה ולהגנה לכך ירד מקדושתה והרי כל התורה הק' מלאה

בשמותיו של ה' ותורנ מגנא ומצלא וכו' האם מפני מעלות התורה נאמר שירד מקדושתה.

מיישב (ר"י הלוי, בס' כ"ח) שמי ששם מזוזה רק כדי שתשמור עליו ולא למצווה אין לו שמירה אלא סכין בעיניו ולא תמוש הרעה מביתו ח"ו (וע' פסחים ח.).

והא דרבי שלח מזוזה לארטבן בוודאי שלא הווי לשמירה גם כיון שהוי גוי ומזוזה יכולה לשמור על יהודי ולא על גוי, וגם כיון שאסור לשלוח דברי קדושה לגוי שמא ינהג בהם מנהג בזיון, וגם שוודאי לא ישים אותה בפתח ביתו כיון שהיה מלך גוי ולא ירצה לעשות כמונו (היהודים).

אלא ע"כ שארטבן שלח לו יהלום לרמוז על רוב עושרו ולכך שלח לו מזוזה לרמוז לו שהתורה כוללת כל הטובות שבעולם, ולכך הביא לו פס' "בהתהלכך תנחה אותך" אפ' שהוי פסוק על התורה ולא על המזוזה כיון שבא לרמוז על כוח התורה שכוללת כל הטובות שבעולם.

ה-מחדש הגינת וורדים (לר"א הלוי בס' כ"ה) שא"צ לגונזן כיון שהיום יודעים לשמור עליהם בקדושה וטהרה ולא יזלזלו בהם וכשאדם רוצה להטיל מים פושט טליתו א"כ עדיף שישמור אותם בקדושה מאשר שיתכלה בגניזה.

ומוסיף שצריך ליזהר כשיושב לא לשבת על הטלית עצמה דהוי תשמיש קדושה.

דוחה (ר"י הלוי, בס' כ"ו) א- שאם באנו לחשוש לרמב"ם גם בזה"ז היה צריך לחתוך מקום הריקום בטלית דטעם הרמב"ם שצריך לגנוז הוא לא מטעם זלזול דאי משום הא יוכל לכתוב שצריך ליזהר לא לכנס לבית הכיסא אע"כ טעמו משום שאסור ליכתב ובגמ' בתמורה מבואר שכותבי הלכות כשורפי התורה הם וצריך לגונזם וכו' ע"ש

ב- דהיה צריך לכתוב שיזהרו לא לכנס לבית הכיסה ולא היה צריך לכתוב לגונזן.

מיישב (ר"א הלוי, בס' כ"ז) **א'**. שאחר שכתב טעמא דזלזול כתב דצריך לגנזן א"כ מוכח שהוי מטעמא דזיזלול.

ב'. דא"א ליכתוב שיזהרו לא לכנס לבית הכיסה דכיון שרגילין לכנס עם טלית רגילה יכנסו גם עם זאת ויכסו בה את הערוה.

דוחה (ר"י הלוי, בס' כ"ח) א) שבהתחלה כתב דטעם האיסור הוא משני הטעמים ואח"כ כתב דצריך גניזה וסתם ולא פירש וע"כ צ"ל שהוי מטעמא קמא דלטעם השני דזלזול הוי ליה לומר שיזהרו ולא יכנסו לבית הכסא.

ב) בדבר דרבנן לא גוזרים כ"כ ולכך כיון שהאיסור לכנס לבית הכיסא הוי דרבנן, לא היינו גוזרים שמא ישכח ויכנס ויכסה את הערווה.

ג) דמהאי טעמא שאסור להשהות כותבי הלכות דאסור לכותבם א"כ ה"ה הכא שאסור לכותבם צריך לגונזם. וע"ש אריכות דבריהם.

ו- **מוסיף** הנ"ל שהא דהרמב"ם כתב שהיו מוחים כשהיו כותבין על תינוקות שירין של פגעים היינו לשיטתו שוודאי אסור אבל לרש"י ור"ת הדבר מותר, **ולכך מי שבא לשאול הלכה למעשה אין מורין לו היתר לחשוש לסברת הרמב"ם.**

ומחדש שאפ' שהוי איסור ואין מברכין על דבר שנעשה בו עבירה בכל זאת **יכול לברך** כיון שנתכוון לעשות מצווה ולהידור מצווה עשה מה שעשה.

פסק המשנ"ב:

השו"ע ס' כ"ד, ו' פוסק וז"ל: "כל הזהיר במצוות ציצית זוכה ורואה פני שכינה" עכ"ל.

א) המשנ"ב ס"ק ט' כותב מצווה לעשות טלית נאה וציצית נאה, וה"ה בכל המצוות צריך לעשותן בהידור בכל מה דאפשר שנאמר "זה אלי ואנוהו" התנאה לפניו במצוות, **אבל אסור לרקום פסוקים של תורה בטלית ומ"מ אם כבר נרקם מותר לברך עליו ואף על מפות אין מורין היתר לכתחילה לרקום דברי תורה עליו.** עכ"ל.

ומבואר מדבריו א. דאסור לרקום על טלית. ב. אסור לרקום על מפות. ג. מותר לברך עליו.

ב) המשנ"ב בס' מ' ס"ק ג' פוסק וז"ל: מותר לכתוב פסוקים בניר ולתלותן בפתח בית הכנסת. עכ"ל.

ומבאר המחצית השקל שכיון שנכתבו לצורך לעורר את לב העם בתשובה כגון "כי ביום הזה יכפר עליכם", "שמע ישראל" וכדומ' כשכותב פחות מג' מלים בשורה אחת מותר לתלותן.

ומוסיף הנ"ל דיכול לכתוב על קירות בית הכנסת יג' מידות של רחמים דכמו דהותר בסידור הותר גם על הקיר. ע"כ {ולפ"ז אתי שפיר מדוע יש נוהגים לתלות את פיטום הקורת ולא חוששים לאיסור כתיבת חלק מהתורה והיינו טעמה דכמו דהיתירו לכתוב בסידור היתירו לכתוב על הקירות,וגם דאין זלזול דהוי תלוי בכל הכבוד על הקיר}.

ג) המשנ"ב בס' תרל"ח ס"ק כ"ד פוסק שאסור לכתוב פסוקים של תורה על דלעת ולתלות בסוכה, דיבוא לידי ביזיון וגם שאסור לכתב פסוקים מהתורה אא"כ כתב פסוק שלם ואפ' שנוהגין היתר היינו דווקא להתלמד אבל שלא לצורך אסור. עכ"ל.

ומוסיף הביכורי יעקב שיכול לכתוב פסוקים של בסוכות תשבו ע"ג קירות כיון ששומרים על הניר כשאר כתבי הקודש, ואפ' שיש לאסור מטעמא דאסור לכתוב פסוקים שלא לצורך, הש"ך ועוד כתבו שאפשר להקל אך יש לשרטט קוים כיון שאסור לכתוב ללא שרטוט.

ומסיק הנ"ל, שלכתחילה אין לעשות כן דא"א לשמור על הניר לגמרי כיון שיכלה לבסוף ויבוא לידי בזיון ולכך עדיף להחסיר אות בכל מילה שכותב.

ולכאורה צ"ל למבואר לעיל בשם הגינת וורדים בוודאי שאין לעשות כך דרק אם יש בזה גם מצווה ועוד מותר לעשות כך ע"ש.

אולם מוסיף הגרנ"ק (חוט שני עמ' רל"ד) דמותר לקנות ולתלות דהאיסור הוא לכתוב ולא לקנות. ע"כ.

וכ"פ בס' **גנזי הקודש** (ע"ב, י"ט) דדף שכתוב בו פסוק כמו שנהגו לתלות בבית כנסת פסוק "ויהי בנסוע הארון", או במוסדות חינוך "ואהבת לרעך" וכו' מותר לתלותו (ויזהר שלא יגיע לידי בזיון).

ומוסיף הנ"ל דאין לכתוב פסוקים ללא סיבה

כגון על מפות של חלות וכדומ׳ דחישינן שיבוא לידי בזיון.

יוצא: לגינת וורדים: לכתחילה אין לכתוב פסוקים של תורה שלא בספר שלם ולכך אסור לכתוב גם על טלית פסוקים וגם על מפות של ס״ת וגם על קירות של ביהכ״נ, אולם אפשר להקל במפות של ס״ת דלא יבוא לידי בזיון ואנשים לא יתרמו אם לא יכתבו פסוקים ואין להקל בקירות של ביהכנ״ס.

אולם אם כבר כתב יש להשתמש בכבוד שלא יהרס ויתבזה, ויכול לברך על זה, ואין לשבת על הטלית עצמה דהווי תשמישי קדושה.

לר״י הלוי: לכתחילה אין כותבין דחיישינן לדעת הרמב״ם אולם העולם נוהג להקל לכתוב על מפות של ס״ת וגם על קירות של ביהכ״ס ולא על טליתות.

ולמשנ״ב: על טליתות וכן על מפות וכן על קירות אסור לכתוב, אולם יכול לברך על זה.

להלכה: אם כותבים לעורר לב העם בתשובה מותר לכתוב (מחצה״ש), אם כותב על מפות וכדומ׳ העולם נוהג להקל בזה.

וכ״פ מרן הגרח״ק (כמבואר בס׳ ענפי משה לגאון ר׳ משה חליוה שליט״א סוכה ס׳ ע״ט) וז״ל: כמדומה שהמנהג להקל בזה. עכ״ל.

אולם לכתחילה אין לכתוב לא על טליתות לא על מפות של ס״ת ולא על קירות פסוקים {הגאון ר׳ מ״מ קארפ שליט״א}.

הרב אוריאל כהן
ראש כולל 'אור משה'

זר המברך את חברו בברכת כהנים

שאלה: האם יש נדנוד איסור לישראל המברך את בניו או את חברו בברכת כהנים, כיון דאמרו בגמ' בכתובות כד: זר הנושא כפיו עובר בעשה?

תשובה: א] בגמ' (כתובות כד:) איבעיא להו: מהו להעלות מנשיאות כפים ליוחסין? תיבעי למ"ד מעלין מתרומה ליוחסין, ותיבעי למ"ד אין מעלין; תיבעי למ"ד מעלין, הני מילי תרומה דעון מיתה היא, אבל נשיאות כפים דאיסור עשה - לא, או דלמא לא שנא. ופרש"י דאיסור עשה - כה תברכו (במדבר ו) אתם ולא זרים ולאו הבא מכלל עשה עשה.

המבואר מדברי רש"י דגדר האיסור הוא שהתורה אסרה לישראלים לקיים את המצוה שנצטוו הכהנים לקיים, ולכן בכל האופנים שכהנים אינם מקיימים מצותם מן התורה, אין בהם איסור לזר לברך.

ב] והנה במברך קטן או אשה נשואה, הדבר פשוט שאין בזה איסור כלל, ובאשה פנויה תלוי בב' פרושי הט"ז (בס"ק כ"ב), דהנה בשו"ע בסעיף כ"ה כתב בהכ"נ שכולה כהנים, אם אין שם אלא י' כולם עולים לדוכן. למי מברכין, לאחיהם שבשדות; ומי עונה אחריהם אמן, הנשים והטף. וכתב הט"ז לאחיהם שבשדות. - ולא אמרו לנשים וטף כמ"ש אח"כ לענין אמן, דנשים אי אפשר, דהא יברכך וכל ברכת כהנים נאמר בלשון זכר, דלשון נקבה היא אליך בחיר"ק תחת היו"ד ופת"ח תחת הלמ"ד. וטף אינו שייך לברכה זו בשבילם דאכתי לא חזו לכך דבמה יחול הברכה עליהם, אלא על העתיד והברכה הוא מעכשיו. ועוד נראה דבאשה אמרינן בברכות אין האשה מתברכת אלא מפרי בטנו של איש וכן הטף נגררים אחר אבותיהם, עכ"ל. וכתב הפרי מגדים דלתירוץ ראשון גם פנויה אינה בכלל ברכה, ולתירוץ שני רק נשואה מתברכת מבעלה ולא בפני עצמה, אבל פנויה היא בכלל ברכה.

ואמנם המג"א (ס"ק ל"ז) חולק וס"ל דנשים וקטנים בכלל ברכה לבדם, אלא כעין ביאורו השני של הט"ז שהם בכלל ברכת הזכרים, וא"כ גם למג"א אין בהם דין ברכה לבדם, וא"כ אין איסור לזר לברכם. נמצא שעיקר הנדון הוא רק במברך חברו ישראל גדול. (או פנויה לשינויא בתרא דהט"ז).

ג] וכמו כן המברך בישיבה, קיל טפי וכמבואר בתוספות בסוטה (לח.) וז"ל ונראה לר"י כהן שבירך ברכת כהנים בישיבה לא עשה ולא כלום, הואיל ואיתקוש ברכה לשירות וגבי שירות אמר בפ"ב דזבחים (דף כג:) דיושב מחלל עבודה, הילכך אף כאן צריך לחזור ולברך מעומד, עכ"ל, וכדבריהם מפורש בירושלמי פ"ד מתענית ה"א, וכן פסק במג"א ס"ק כ"א ובמ"ב סק"ג. ואמנם העולת תמיד (סק"ל) נסתפק בזה מדברי הרמב"ם (פט"ו מהלכות תפילה ה"א) דכתב שישה דברים מונעין נשיאת כפים, ולא כתב דעמידה מעכבת, והשבות יעקב (ח"ב סי' א') נסתמך על

דברי הרמב"ם בזה. אך בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' קפ"ו) ובנו"ב (מה"ק סי' ה') דחו דברי השבות יעקב, ואכמ"ל. ועכ"פ ודאי שחזי לאצטרופי עם שאר ספיקות שכתבנו לקמן.

ד] בגמ' שבת (קיח:) ואמר רבי יוסי: מימי לא עברתי על דברי חברי. יודע אני בעצמי שאיני כהן, אם אומרים לי חבירי עלה לדוכן - אני עולה. הרי מבואר שמותר לזר לישא כפיו, וסותר לגמ' בכתובות הנ"ל שעובר בעשה.

וכתב בתוספות הרא"ש שם דאין כונת רבי יוסי לומר דבאמת היה עולה לדוכן דהא עובר בעשה, אלא כלומר דבר גדול הייתי עושה בשבילן. ובמאיר שם כתב כעי"ז [וז"ל לעולם יהא אדם נשמע לחבריו ומקבל את דבריהם אפי' היו חוץ מדעתו **דרך הפלגה אמרו** אני איני כהן ואם אומרים לי חברי עלה לדוכן הייתי עולה], וכעין זה גם בליקוטי רבי בצלאל אשכנזי על שבת שם בשם גליון. ומבואר מדבריהם דהדברים כפשוטם דזר הנושא כפיו עובר בעשה.

ה] אך בתוספות בשבת שם (ד"ה אילו) כתבו לא ידע ר"י מה איסור יש בזר העולה לדוכן, אם לא משום ברכה לבטלה שלכהנים אמרה תורה לברך את ישראל.

וכתב הדרכי משה בסי' קכ"ח ומצאתי כתוב, על זה ולפי זה יכול הישראל לעלות עם הכהנים והם יברכו לרוב עם הדרת מלך מה טוב, אכן לא נהגו, ואולי אפשר אף בלא כהנים יעלו עכ"ל. ועל דברי התוספות קשה לי דהא איתא בהדיא בכתובות פרק שני (כד ב) דזר הנושא את כפיו עובר בעשה, ואפשר דר"י לא קאמר אלא כשעולה עם כהנים אחרים, אבל לבד הוא עובר בעשה וצריך עיון, עכ"ל הדרכי משה. היוצא מדברי הדרכי משה שאפשר שכל מה שהתיר ר"י זה רק כשהוא לבדו.

וא"כ אף לשיטתו, ישראל המברך את חברו לבדו עובר בעשה.

ו] והנה המג"א (סק"א) תמה על חילוקו של הדרכ"מ, דמנא ליה לחלק בין בפני עצמו לבין עם אחרים, [וי"ל קצת דכשהוא מברך עם אחרים מתקיימת המצוה ואינו סותר לקרא דבני אהרון ולא זר, אבל כשהוא לעצמו דכביכול לוקח את התפקיד של הכהן, עובר בעשה].

אך בחידושי הפלאה בכתובות שם כתב ליישב את דברי ר"י ע"פ מש"כ החרדים (הובא בביאוה"ל ר"ס קכ"ח) דכשם שיש מצוה על הכהנים לברך כך יש מצוה על הישראלים להתברך[א].

א ובספר בעמק ברכה (נשיאת כפים אות ז') כתב דכן משמע מספר המקצועות הובא בראב"ד בפרושו למס' תמיד (פ"ז מ"ב) וז"ל דאמר ר' יודן כל כהן שנושא את כפיו ואמו או אשתו או בתו טמאה ונכנס הוא באותו בית שנדה לשם, הרי תפלתו על ישראל תועבה, ואף וכו', ולא עוד אלא "שאינו מוציא את ישראל ידי חובתן" ועליו הכתוב אומר ובפרישכם כפיכם אעלים עיני מכם עכ"ל. הרי משמע דישראל מצווים להתברך.
ומאידך העיר המנחת חינוך מצוה שע"ח דבדברי הריטב"א (סוכה לא:) מפורש דהחיוב רק על הכהן ולא על הישראלים, שכתב, וכענין שמצינו בכהן שעולה לדוכן שאינו מצווה אלא לברך פעם אחת כדאמרינן התם בפרק ראוהו דאי בעי מצלי ואי לא בעי לא מצלי לומר שאין הכהנים מצווין לברך את ישראל בעשה אלא פעם אחת, ואף על פי כן אי בעי הדר ומצלי אין בזה משום בל תוסיף, וליכא למימר שעושה להוציא לאחרים, **דליכא חיובא אישראל להתברך**, מצוה דכהן הוא, עכ"ל. אך בשו"ת דבר אברהם (ח"א סי' ל"א או' א') יישב דשאני חיוב כהנים מחיוב דישראלים, דכשאמרו לכהנים לברך מחוייבים לעלות לדוכן ולברך, ואם אינם ניגשים לברך מבטלים מצות עשה, משא"כ ישראל שיצא לאחר שאמרו לכהנים לברך אינו מבטל מצוה דליכא חיובא עליה לטרוח ולהתברך, וכל מה שחידש החרדים הוא שבשעה שהכהנים מברכים, הישראלים המתברכים מקיימים

ולמד ר"י דמה שאמרו בגמ' דזר המברך עובר בעשה היינו משום שמבטל מצות עשה דלהתברך וכשעולה לדוכן אינו פנים כנגד פנים[ב], (ודלא כפרש"י שם).

נמצא שאן איסור בעצם לזר לברך, וסבר ר"י שכל האיסור דוקא כשעולה עם כהנים שמברכים, אבל אם עולה לבדו אין איסור, וזו כונת רבי יוסי שאם היו אומרים לו חבריו לעלות היה עולה.

ולפ"ז נמצא דאין כל איסור לברך את חברו סתם.

ז] המג"א שם כתב לבאר דברי ר"י דהאיסור לישא כפיו משום ברכה לבטלה[ג].

ולפ"ז אין שום איסור לברך את חברו כיון שאינו מברך.

אך בנו"ב קמא או"ח סי' ו' כתב דנראה דאין כונת המג"א לברכת המצוות, אלא עצם ברכת הכהנים לזר חשיבא ברכה לבטלה, ולפ"ז נמצא דגם במברך את חברו בלא ברכת המצוות יש איסור ברכה לבטלה על עצם הברכת כהנים. אלא דהרבה אחרונים דחו את דברי הנו"ב, דאין כל שייכות לברכה לבטלה כיון שקורא פסוקים מהתורה, ואכמ"ל.

ח] והנה תנן במגילה (כג:) אין פורסין על שמע, ואין עוברין לפני התיבה, **ואין נושאין את כפיהם** וכו' פחות מעשרה. ובטעם הדבר דאין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה אמרו שם בגמ', אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן דאמר קרא ונקדשתי בתוך בני ישראל כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה. ולעניין ברכת כהנים לא ביארה הגמ' מדוע צריך עשרה. וכתב הביאור הלכה שם בס"א (ד"ה אין נשיאת) בשם הר"ן דאין הטעם משום שברכת כהנים הוא דבר שבקדושה, דלא מיקרי דבר שבקדושה כ"א קדיש וקדושה וברכו, ומה דצריך עשרה בנ"כ הוא משום דילפינן גז"ש דכתיב כה תברכו את בני ישראל ולהלן כתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל. וסיים הביאה"ל דאפילו לדידיה רק אסמכתא הוי ומדרבנן, פמ"ג. וציין לעיין בחיי אדם בריש כלל ל"ב.

והמעיין בחיי אדם שם יראה שנסתפק בדעת הר"ן אם עשרה בנשיאות כפים

מצוה בקבלת הברכה. וכונת הריטב"א שאין חיוב על הישראלים לגשת ולברך. (והעיר דאמנם בהפלאה משמע שיש ממש חיוב לישראל להתברך ובריטב"א מפורש דלא כדבריו). וע"ש עוד בדבר אברהם שהביא ראיה לחרדים מהירושלמי.

ויש לעיין מלשון שו"ת מן השמים (סי' ל"ח) הובא בכף החיים (ס"ק ט"ז) דבמקום שיש כהנים הראויים לברך ברכת כהנים, ולא נהגו לברך אפילו פעם בשנה, אלו ואלו עוברים, הן הישראלים שאין אומרים לכהנים לעלות לדוכן, שדומה שאין הם חוששין לברכת אביהם שבשמים, והן הכהנים כשאין מברכים מעצמם, ע"כ. ומשמע קצת שאין ציווי על עצם ההתברכות, אלא זה שבמשך שנה שלמה אינם אומרים לכהנים לברככם הרי הם מראים שאינם חוששים לברכת אביהם שבשמים.

ב ויש להעיר דהתינח לדעת רש"י בסוטה (לח:) דעם שבצידי הכהנים אינם בכלל ברכה ניחא, אך דעת הרמב"ם (פט"ו ה"ח) דרק לאחוריהם אינו בכלל ברכה אבל בצידיהם הרי הם בכלל ברכה וכן דעת הטור, וכתב פסק בשו"ע סעיף כ"ד, וא"כ אין שום חסרון במה שהישראל מברך כשהוא לצידי הכהנים. וכנראה כונת ההפלאה לומר דדעת ר"י היא כדעת רש"י דבצידי הכהנים אינם בכלל ברכה. ועי"ל דדוקא כשהישראלים לצידי הכהנים ופניהם כנגד פני הכהנים אז אין חסרון של פנים כנגד פנים, אבל כגבו כלפי ההיכל ליכה כלל פנים כנגד פנים. א"נ הכא דבמקום להתברך מברך עם הכהנים גרע טפי.

ג ולפי דבריו ניחא הא דהשמיט הרמב"ם את דין זה דזר הנושא כפיו עובר בעשה. מיהו אכתי אינו מיושב דהא לשיטת הרמב"ם המדרך ברכה לבטלה עובר בלא תשא דהיינו איסור לאו ולא איסור עשה, והמג"א כתב כן רק בדעת ר"י דס"ל דבברכה לבטלה יש רק איסור עשה דאת ה' אלוקיך תירא.

דאורייתא או לא ונשאר בצ"ע. ובקרן אורה בסוטה (לז:) נוקט בפשיטות בדעת הר"ן דנשיאות כפים בעשרה דאורייתא. והן אמת שמדברי הרשב"א בחי' במגילה שם נראה דאינו אלא מדרבנן דז"ל ואין נושאין את כפיהם. פי' משום שמזכיר את השם ואומר יברכך השם והו"ל כזימון בי' דצריך משום דאמר נברך לאלקינו, עכ"ל. וטעם זה הוא ודאי מדרבנן. אך מצאתי באור זרוע (ח"ב הלכות נשיאת כפים סימן תיא) דכתב בשם רבנו תם "מיהו מסתברא מילתא **דמדאורייתא** אינו נושא כפיו אלא בעשרה".

ט] השתא דאתינן להכי, א"כ ישראל המברך את חברו יש בזה ספק ספיקא, שמא הלכה כאו"ז שאין מצוה דאורייתא ביחיד, ושמא הלכה כהפלאה בדעת ר"י (או כשינויא קמא במג"א), דאין איסור לזר לברך ברכת כהנים.

וכן ראיתי לפרי מגדים (א"א ס"ק נ"ד) שצירף לס"ס את שיטת ר"י הנ"ל לגבי פצוע דכא דיכול לישא כפיו עם כהנים אחרים (וכדעת הדרכי משה), דאף שדעת החלקת מחוקק (אה"ע סימן ה' סק"א) נוטה לומר דלא ישא כפיו, והב"ש שם ועוד פליגי וס"ל דישא כפיו, ועיקר דין זה צ"ע לדינא, ומ"מ עם כהנים אחרים י"ל נושא כפיו בלא ברכה, והוה כעין ספק ספיקא. הרי דמצרף שיטת ר"י לס"ס.

וה"נ אפשר לצרף את שיטת ר"י לס"ס דשמא אין מצוה דאורייתא בלא עשרה.

י] אך צ"ע בדברי הפמ"ג דכתב במשבצות זהב סק"ב לגבי טומטום ואנדרוגינוס, דלא יעלו לדוכן אפילו בלא ברכה אף עם כהנים, אף על גב דאיכא ספק ספיקא, שמא הוא זכר ושמא זר אין בו איסור עשה, (דאשה דינה כזר), אפילו הכי מסתברא דזר עשה אית ביה. הרי דמיאן בשיטת ר"י לצרפה לס"ס, ונמצאו דבריו לכאורה סיתראי.

יא] ונראה ליישב, דלעולם הפמ"ג נוקט לעיקר דבמקום ספק גמור כמו טומטום אין לצרף את שיטת ר"י, כיון ששיטתו כמעט דחויה, דהדרכי משה התקשה בדבריו ויישבו בדוחק לחלק בין עם אחרים לבין בפני עצמו, אך מ"מ סיים וצ"ע, וגם הרמ"א בהגהה כתב וצ"ע, דחילוק זה דחוק וקשה לסמוך עליו לדינא וכמו שתמה המג"א, ואף שלשינויא קמא במג"א שרי אליבא דר"י, וכן לדרכו של ההפלאה התיר ר"י כשנושא כפיו לבד, מ"מ רבים מהאחרונים הבינו בדעת ר"י שאין כאן הוראה שזר יכול לישא כפיו. חדא דהמג"א הנ"ל כתב בתירוצו השני שרבי יוסי לשיטתו דנשים סומכות רשות ולכן אין איסור לזר לברך, והגמ' בכתובות דעובר בעשה קאי אליבא דרבי יהודה דאסור לנשים לסמוך, וקי"ל כותיה, ולכך אסור לזר לישא כפיו, ומה שר"י כתב דאין איסור זה רק אליבא דרבי יוסי, והמג"א כתב על תירוץ זה וכן עיקר. ולפ"ז נמצא דלהבנת המג"א גם לר"י עצמו לדינא יש איסור לזר לישא כפיו. (מיהו את עיקר תרוץ המג"א דחו האחרונים מכמה פנים ובפרט דמדוייק בגמ' בכתובות שם דקאי גם לשיטת רבי יוסי).

והמהרש"א שם כתב דאליבא דר"י רבי יוסי עלה לדוכן בלי לישא כפיו, וכ"כ הב"ח שם בתחילה, ולפ"ז אין **שיטת** ר"י שמתיר לזר לברך ברכת כהנים. ובספר באר שבע כתב דרבי יוסי היה סומך על דברי חבריו שאמרו לו שהם יודעים שהוא כהן. ולפ"ז אין כל היתר לזר לישא כפיו. גם הט"ז (סק"ה) כתב דר"י רק תמה מה האיסור, דמנ"ל לגמ' שהפסוק בא למעט ישראלים, אבל ודאי שסובר שאסור לזר לישא כפיו.

ולכן נוקט הפמ"ג לגבי טומטום דהוא ספק גמור, דאין לצרף את שיטת ר"י לס"ס, וכמו שכתב "מסתברא" דזר עשה אית ביה. משא"כ לגבי פצוע דכא מסתבר שם יותר כדעת רוב האחרונים הסוברים כדעת הב"ש שפצוע דכא יכול לישא כפיו, לכן בצירוף קל אפשר להתיר, וכמו שסיים והוי "כעין" ס"ס.

וא"כ לנידון דידן דזר המברך את חברו, תלי בפלוגתא דהרשב"א ואו"ז אם עשרה לעיכובא מדאורייתא, ואין לצרף שיטת ר"י לס"ס.

יא] והנה כתב בשו"ת עונג יו"ט (סי' ט"ו) כתב דכל האיסור הוא דוקא כשמכוין למצות נשיאות כפים, אבל התם במסכת שבת, דכל מה שעלה ר' יוסי לדוכן, היה רק כדי שלא לעבור על דברי חביריו, ולא נתכוין למצות נ"כ כלל, ליכא בזה שום איסור, ולכן שפיר כתבו התוס' לא ידע ר"י מה איסור יש בזה. וכ"כ המ"ב (סק"ג) בשם ספר מגן גבורים. וכתב בביאור הלכה שם דלפ"ז אם מברך חברו ואינו מתכוין למצוה אין בזה שום איסור.

אך המ"ב שם כתב ונ"ל דכ"ז דוקא למאי דקי"ל לעיל בסימן ס' ס"ד דמצות צריכות כונה, דאל"ה אינו מותר רק דוקא אם מכוין בפירוש שלא לשם מצוה או שאינו מכוין כלל לברכה. מיהו בביאור הלכה שם כתב "וא"כ יש ראיה ממנהג העולם, (שזר מברך את חברו), להא דקי"ל מצות צריכות כונה".

והדברים צ"ב דלמה צריך ראיה דקי"ל מצוות צריכות כונה, הלא זהו שו"ע מפורש שם בסי' ס' ס"ד וז"ל י"א שאין מצות צריכות כוונה, י"א שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה, וכן הלכה.

ונראה דר"ל דאפשר דכל מה שהשו"ע כתב דכן הלכה, היינו לחומרא, דצריך להחמיר ולכוון, אבל לקולא, כגון הכא דזר מברך בלא כונה, אפשר דחיישינן לחומרא לדעות דס"ל דמצוות אינם צריכות כונה ויהיה אסור לו לברך אף בלא כונה, וקאמר המ"ב דמזה שנהוג עלמא שזר מברך, מוכח דנקטינן דמצוות צריכות כונה אף לקולא[ד].

יב] אך נראה דאף אי נימא דהדבר אינו מוכרע אם מצוות צריכות כונה, שפיר דמי הא דזר מברך את חבירו, מטעם ס"ס, שמא הלכה כהאו"ז דעשרה לעיכובא, ושמא הלכה דמצוות צריכות כונה.

יג] בביאה"ל שם כתב בסוף דבריו יישב אף אי נימא דמצוות אינם צריכות כונה, י"ל דכיון דתקנו רבנן שלא לישא כפים בלא תפלה, שוב מי שאומר פסוקים אלו של ב"כ בלא תפלה בין כהן בין ישראל, הוי כמכוין בפירוש שלא לקיים בזה המצוה דברכת כהנים, ולכן שרי, עכ"ד.

ויש להעיר על דבריו דהמגן אברהם בסימן רע"א סק"א כתב ונ"ל דמדאוריי' בקידוש שאמר בתפלה סגי דקרא כתיב זכור את יום השבת והרי זכר אותו וקידוש במקום סעודה רבנן תקנוהו כמ"ש סי' רס"ט, וכ"מ בתוס' שכתבו דלר"ת מי שאין לו יין לא יקדש כלל וק' וכי יעקור מ"ע דאורייתא אלא ע"כ דדי בתפלה. ומשמעות דבריו דלמעשה כל אדם שמתפלל כבר מקיים בזה מצות עשה דקידוש, ואח"כ שמקדש על היין מקיים מצוה דרבנן דקידוש על היין ובמקום סעודה, אך היה

ד ונפ"מ לפלוגתת האחרונים אי באיסור דרבנן ג"כ קי"ל דמצוות צריכות כונה, או בדרבנן אמרינן ספיקא לקולא, ומזה שהמנהג שזרים מברכים ראיה שקי"ל דמצוות צריכה כונה בתורת ודאי.

אפשר לדחות דכונתו שמדאורייתא סגי בקידוש בתפילה, אבל למעשה אינו יוצא ידי חובה וכסברת הביאה"ל הנ"ל דכיון דתקנו רבנן קידוש על היין הוי כמכוון במפורש שלא לצאת ידי חובה.

אך מהדגול מרבבה מוכח דלא הבין כך דכתב דאיש שכבר התפלל ערבית אינו יכול להוציא בקידוש לאשה שלא התפללה ערבית, דהוא אינו מחוייב בדבר מדאורייתא, דאף דבברכות המצות אם יצא מוציא. הא הטעם משום דכולם עריבים זה בזה כמ"ש תוס' ר"ה כ"ט. והרי הרא"ש כתב בפ"ג דברכות דאשה אינה בכלל ערבות. והעתיק דבריו הגרעק"א, (וחלק עליו משום דס"ל דהם בכלל ערבות להוציאם). עוד כתב הדגמ"ר דקטן שלא התפלל יכול להוציא גדול שהתפלל, כיון דחייב רק מדרבנן. ואי נימא כהביאה"ל א"כ כיון דתקנו חכמים קידוש על הכוס הו"ל כמכון מפורש שלא לצאת ידי חובה וא"כ מחוייב מדאוריית איך יוציאנו הקטן. וכן מוכח באליה רבה (שם סק"ג) דכתב ופשוט דקטן אין מוציא האשה ואפילו בן י"ג שנים, דבמילי דאורייתא לא סמכינן על החזקה שהביא ב' שערות עד נתמלא זקנו (מג"א סק"ב) וכו', מיהו אשה שהתפללה מעריב מוציא, דכבר אזלא חיובא דאורייתא.

ואמנם בתוספת שבת שם (סק"ג) כתב דכל מש"כ המג"א דיוצא יד"ח קידוש בתפילה מיירי דוקא בכיון לצאת הא לאו הכי לא נפיק, ומכח זה פליג על הא"ר הנ"ל דבסתמא קטן לא מוציא אשה שהתפללה. ובחת"ס או"ח בסי' ט"ו כתב דלא יתכון לצאת ידי חובה כדי שיקיים מצות קידוש כתיקנה על הכוס. אבל גם בדבריהם מבואר דלא אמרינן דבסתמא יש כונה הופכית.

והנה במ"ב שם סק"ב נראה ג"כ שנוקט שבסתמא יוצא ידי חובת קידוש בתפילה, שהעתיק שם את דינו של הפמ"ג דאם ספק לו אם קידש או לא א"צ לחזור ולקדש דספיקא דרבנן לקולא. הרי מבוא דלעולם יוצאים ידי חובת קידוש בתפילה. אך אח"כ כתב ואולם יש לפקפק בזה הרבה, דהא קי"ל לעיל בסימן ס' ס"ד דמצות צריכות כונה לצאת בעשיית המצוה ומסתמא אין מדרך העולם לכוין לצאת את המ"ע דזכור בתפלה, כיון שיש לו יין או פת ויכול לקדש עליהן אח"כ בברכה כדין, וטוב יותר שיצא אז המ"ע דאורייתא משיצא עתה ויהיה בלא כוס ושלא במקום סעודה, ועוד כמה טעמים אחרים שיש לפקפק בזה וכמו שבארתי בבה"ל ע"כ יש למנוע מלצאת ידי קידוש ע"י קטן. ולדבריו בסי' קכ"ח הו"ל למימר טפי דיש כאן כונה הופכית כיון שרוצה לצאת כתיקון חכמים, וצ"ע.

יד] מיהו בעיקר מאי דפשט"ל למגן גיבורים והעונג יו"ט הנ"ל דהיכא דמכוון שלא לצאת עובר בעשה, יש לעיין דהן אמת שכהן שיכוון שלא לצאת יד"ח לא יקיים מצוה, אבל באיסור לזר שלא לישא כפיו כיון שעושה את החפצא של המצוה דברכה עובר בעשה, דבאיסור לא בעינן כונה, (והראנו ידידי הגר"ח חדד שליט"א לעיין בקובץ שיעורים ח"ב סי' ל"ג שכתב סברא זו לגבי בל תוסיף דעובר אף בכונה הופכית, כיון דבלא כונה יש כאן את החפצא של המצוה). ונראה לי להביא לזה ראיה עצומה דהא אמרינן בכתובות שם דמעלין מנשיאות כפים ליוחסין מכח הא דזר עובר בעשה, ואי נימא דאינו עובר רק כשמכון לקיים מצוה א"כ מה הראיה שהוא כהן, דילמא הוא זר ואינו עובר בעשה משום שמכון שלא לצאת ידי חובה וא"כ אינו עובר בעשה, וצע"ג.

טו] ובספר דביר קדשו בפרשת נשא כתב בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל דכיון דקי"ל דאין נשיאות כפים בלילה, אין לחוש במה

שנהגו לברך האבות את בניהם בליל שבת.

אך יש להעיר בזה דבעיקר האי דינא דנש"כ בלילה יש בזה פלוגתא בראשונים, דהנה הרא"ש ביומא (פרק יום הכפורים סימן כ') הביא בשם הירושלמי (בפ"ד דתענית) שאין נשיאות כפים בלילה, משום שנא' לעמוד בשם ה' לשרתו ולברך בשמו וכו', הוקשה ברכה לשירות, וכ"כ עוד ראשונים, (באשכול ח"א עמ' ל', ובהגהות מיימוני פרק ג' מהלכות תפלה אות ה', ועוד). אך בקרבן נתנאל העיר שם שבירושלמי שלפנינו לא נמצאת דרשא זו, אך מ"מ כנראה כך היתה גירסת הראשונים. וכן פסק הריטב"א ברפ"ד דתענית. אך הראבי"ה (סימן תתעז), והאור זרוע (ח"א סי' תי"ג), קיימו את מה שנהגו לישא כפים בנעילה בלילה, וכ"כ בספר היראים החדש (סימן רסט), וכ"כ המג"א בסי' תרכ"ג סק"ג בשם המהרי"ל. ומ"מ הרמ"א שם כתב דמנהגם שלא לישא כפים כלל בנעילה, וכתב המ"ב (סק"ט) שטעמו מפני שכמה פעמים נמשך סיום התפלה עד הלילה לפיכך נהגו שלא לישא כפים בשום פעם, הרי שפוסק דלילה לאו זמן נשיאת כפים. ומ"מ י"ל דהיינו רק לחומרא לחוש לראשונים הסוברים שאין נש"כ בלילה, אבל הכא הוא לקולא להתיר לזר לישא כפים בלילה, והא שמא כהסוברים שיש נשיאת כפים בלילה.

זאת ועוד, דאף לסוברים דאין נש"כ בלילה היינו מדאיתקש לשירות, אך כבר העיר המנחת חינוך מצוה שע"ח דבש"ס דילן (ר"ל בתענית כז.) אמרינן דהאי היקשא אסמכתא בעלמא הוא. וכן דעת הישועות יעקב (סי' קכ"ט ס"א) דמה"ט אם עלה בלילה לא ירד. וכן נראה מהמחצית השקל בסי' תרכ"ג שם. וא"כ מדאורייתא יש נשיאות כפים בלילה. וא"כ אי אפשר להתיר לזר לישא כפיו בלילה.

אך מדברי הפמ"ג (משבצות זהב בסי' קכ"ח בס"ק ל"ט) נראה דס"ל דלילה לעיכובא מדאורייתא דז"ל כיון שנשא כפיו בלילה **אין כלום**, ועובר כשאמרו לו ביום ולא עלה בג' עשין, וכן יושב וכדומה עכ"ל. וכ"כ החתן סופר (שער התפלה ונ"כ פט"ז), (ועיין בכל זה בספר כה תברכו לרבנו חיים חמצי זצ"ל סי' ד').

מיהו להנ"ל י"ל דלדעת הפמ"ג יש בזה ס"ס שמא כהאו"ז דמדאורייתא בעינן עשרה לברכת כהנים. אך למנחת חינוך וסיע' אין בזה ספק, דאינו אלא אסמכתא בעלמא.

טז] בביאור הלכה שם הביא בשם הב"ח דבלא נשיאת כפים ממש ליכא אין איסור לזר לברך. וכ"פ המהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה (או"ח סי' מ"א) בשם הנודע ביהודה. [ועיין בתורה תמימה (במדבר פרק ו הערה קלא) שכתב ואני שמעתי מאיש אמונים שהגר"א מווילנא ברך את הג"מ רי"ח לנדא מו"ץ דווילנא בשעת חופתו והניח ידו אחת על ראש הגרי"ח בשעת הברכה, ושאלוהו על ככה, והשיב, כי לא מצינו ברכה בשתי ידים רק לכהנים במקדש].

ולהנ"ל יש להוסיף דבשו"ע סעיף י"ב כתב מגביהים ידיהם כנגד כתפותיהם. וכתב המבי"ט בקרית ספר (הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק יד) ומגביהים ידיהם כנגד כתפיהם דבהכי הוי נשיאות ידים דכל הזרוע מקרי יד דכתיב וקשרתם לאות על ידך דהיינו זרוע ולמטה מן הכתפים **לא מקרי נשיאות ידים** דהיינו מקום היד ממש אלא צריך להגביהם כנגד כתפותיהם, עכ"ל ומשמע דנשיאות כפים כנגד הכתף זה לעיכובא, וכ"כ עוד האחרונים לא עת האסף, וא"כ שרי לזר לברך בניו הקטנים כיון שהם למטה מכתפיו, א"נ בגדול שיושב או מתכופף. (דיש אומרים שלמעלה מהכתף שפיר דמי, והעיקר רק שלא יהיה למטה מהכתף).

יז] והנה בביאה"ל שם כתב יש לתמוה על מנהג העולם שנוהגין לברך אחד לחבירו בין שהוא כהן או זר בעת שמלוה אותו בלשון יברכך וגו', ואף דברכה כזו הוא שלא בשעת התפלה וידוע הוא מה שאיתא בירושלמי פ"ד דתענית לא מצינו נשיאת כפים בלא תפלה, **הלא זהו בודאי רק תקנתא דרבנן דקבעוהו בתפלה ומדאורייתא אינו תלוי בזה כלל**, תדע דהלא תפלה גופא לרוב הפוסקים הוא דרבנן, וא"כ כיון דמדאורייתא יוצא בברכה בעלמא כשמברך אותם אפילו שלא בשעת תפלה, וע"ז אמרה התורה אתם ולא זרים האיך מותר לזר לברך אחד לחבירו בלשון זה, עכ"ל. ומאי דפשט"ל לביאה"ל בשו"ת גינת ורדים (או"ח כלל א' סי' י"ג) אזיל בתר איפכא דז"ל ולעד"ן דיש ליישב דודאי לא נעלם מר"י דאיכא איסור עשה מאתם ולא זרים וגם אם מברך אקב"ו כו' פשיטא דהוי ברכ' לבטלה והוא איסור משום לא תשא, ואלו הם דברים פשוטים, ומלתא דפשיטא דחברי ר' יוסי לא יאמרו לו דיעשה איסור מן התור'. אלא דכונת ר"י הוא דס"ל דמ"ש בתורה אתם ולא זרים, היינו כשהזר עולה לדוכן בשעת תפלה בין עם כהנים אחרים בין בלא כהנים אחרים, משום דהיא שעה ראויה לברכת כהנים **ובזה אמרה תורה אתם ולא זרים**, אבל זה שעולה לדוכן שלא בשעת תפלה ומברך ברכת כהנים לא יש שום איסור עשה וכו', עכ"ל.

ומה שהעיר הביאה"ל למ"ד תפילה דרבנן הדברים מתיישבים ע"פ המבואר בספר עמק ברכה שם וז"ל ושמעתי מכבוד מו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א בשם אביו מרן הגר"ח הלוי ז"ל שאחד הקשה לו לסוברים דתפלה אינה אלא מדרבנן, איך יתכן נשיאת כפים בגבולין מדאורייתא, הא ליכא עבודה. ותרץ לו דאף לסוברין דתפלה דרבנן, היינו דוקא חובת התפלה, דמדאורייתא ליכא חיובא להתפלל, אבל ענין התפלה הוי מדאורייתא לכולי עלמא, ואם התפלל שפיר מקיים מצוה דאורייתא ומיקרי עבודה, ואם כן נמצא לפי זה דמדאורייתא הוא דבעינן עשרה לנשיאת כפים כדי דליהוי עבודת צבור, ע"כ. (ואף שבשו"ת יביע אומר ח"ג או"ח ס"ח השיב על דבריו, מ"מ כדברי הגר"ח מוכרחים לומר בדעת הגינת ורדים).

וגם בעיקר הדין דכל שלא עקר ברצה תו לא יעלה, הביאה"ל (ס"כ ד"ה או) מסיק כדעת האחרונים דס"ל דהאי דינא הוא רק מדרבנן. אבל משמעות דברי הרדב"ז (ח"א סי' תקט"ז) דהוא דאורייתא, וכן משמע מדברי הגינת ורדים (שם בכלל כ"ב ע"ש) וכן יוצא מדברי הגר"ח מבריסק הנ"ל. (וע"ע בשו"ת מהר"ם מינץ סי' י"ב ובלקט יושר חאו"ח עניין א' עמ' כז).

והשתא שפיר איכא ס"ס מעלייתא, שמא כאו"ז דהיכא דליכא עשרה ליכא מצוה, ושמא ברכת כנים בתפילה היא לעיכובא וכדעת הגינת ורדים. ועוד דשמא עקירה ברצה היא לעיכובא.

יח] ועוד יש לעיין בזה ע"פ המבואר בתוספות בסוכה (ג. ד"ה דאמר) גבי מעשה ברבי יוחנן החורני שחלה והלכו זקני ב"ש וזקני ב"ה לבקרו ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית אמרו לו זקני ב"ש א"כ היית נוהג כל ימיך לא קיימת מצות סוכה כל ימיך, וכתבו ע"ז התוס' דלא יצא ידי חובתו אפי' דאורייתא דגזרי שמא ימשך אחר שולחנו וקאמרי לא קיימת מצות סוכה מימיך דאפי' מדאורייתא לא קיים. הרי מבואר בדבריהם דהיכא דעשה המצוה שלא כתיקון חכמים לא יצא אפי' ידי דאורייתא. וע"ע בתלמידי רבנו יונה בברכות ב. ד"ה ויש להקשות. והדברים מחודשים מאוד, אך עכ"פ כן מבואר בדבריהם. ולפ"ז י"ל דכל המברך

בכל האופנים שחז"ל לא תיקנו לא יצא אף ידי דאורייתא, וא"כ אף אי נימא דתפילה או עשרה הוא מדרבנן, הא לדברי התוס' יש כח לחכמים לעקור את המצוה דאורייתא. ואמנם ישנם ראשונים מפורשים שמבואר להדיא בדבריהם דלא כהתוס' הנ"ל. אך עכ"פ חזי לאצטרופי לס"ס.

אך נראה יותר דאין לזה שייכות לנד"ד, דאף אי נימא דיש כח לחכמים להפקיע את המצוה, אפשר דכלפי הזר לא הפקיעו את המצוה, והיכא שמתקיימת המצוה מעיקר דין התורה עובר הזר בעשה.

העולה מכל האמור דזר הרוצה לברך אם רוצה לצאת ידי כל חשש, יברך בלא נשיאות כפים, א"נ יריד ידיו למטה מבתפיו, ובזה לית חשש כלל.

ומ"מ גם במברך בנשיאות כפים כתבנו דיש הסוברים דעשרה לעיכובא מדאורייתא, וכן שלא בתפילה ובלא עקר ברצה, וא"כ חזי לאצטרופי אם ספיקות נוספים, דהיינו, קטנים ונשים קילי דאפשר שאינם בכלל ברכה, א"נ אם מברך בישיבה, א"נ אם מברך בלילה, [וכמה אחרונים כתבו דהיכא דמכון שלא לקיים מצות ברכת כהנים שרי לכו"ע, וכתבנו שהדברים צ"ע]. עיין בכל זה במהרש"ם בדעת תורה בר"ס קכ"ח באורך בעניין זה.

הרב אלישע כהן

בענין איסור להתרפאות בד"ת. ואופני ההיתר באמירת תהילים על חולה

נושא מאמרינו מצאתי שכבר נידון בגליונות מנורה בדרום אלול תש"פ ואלול תשפ"ה. וכל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה.

וכאן המקום להודות להרב הגאון ר' און אברהם סקלי שליט"א. שבנוסף לכך שהוא ת"ח חשוב כידוע ומפורסם בשער בת רבים. עוד זכה וזיכה את הרבים מדי חודש בחודשו בהו"ל של גליון מנורה בדרום. עם כל הטורח הנלווה לזה. וזכות הרבים תלוי בו. ויתן ד' שיתברך בכל הברכות האמורות בתורה. ויתמלאו כל משאלות לבו לטובה.

מקור האיסור וטעמו

מנהג ישראל שבני נביאים הם שבכל עת צרה וחולי אומרים תהילים לרפואה וישועה.

ולפי פשוטם של דברים מנהג זה צריך בירור רב . דהרי לנו סוגית הגמ' בשבועות דף ט"ו ב' "רבי יהושע בן לוי אמר להו להני קראי (יושב בסתר) וגאני. היכי עביד הכי. והאמר ר' יהושע בן לוי אסור להתרפאות בדברי תורה. ומשני להגן שאני".

הרי לנו שאמירת דברי תורה, ובכללם פרקי תהילים שעליהם עוסקת הגמרא (פרק יושב בסתר). אין לאמרם משום איסור התרפאות בד"ת. ורק להגן מותר.

והנה בגמ' לא נתבאר טעם האיסור להתרפאות מד"ת. וכתב המהרש"א בסנהדרין ק"א. שהוא זלזול בד"ת. שמראה במעשהו כי התורה באה כרפואה לחולי. והאמת היא שגדול כח התורה להגן, שמלכתחילה לא יקפוץ החולי עליו. ולפי"ז מובן שפיר החילוק המוזכר בגמ' בין להתרפאות שאסור אך להגן מותר.

והנה הקשו "תלמידי רבינו יונה" בברכות (ד"ג מדפי הרי"ף). מדוע תמיהת הגמ' היאך מתרפאין בד"ת לא באה על עיקר אמירת פרשת ק"ש שעל המיטה. שגם היא נועדה לשמירה ממזיקין. וכל הקושיא "היכי עביד הכי" הוא רק על שיר של פגעים.

ותירצו "דשאני אלו הפסוקים שאינו אומר אותם לעולם לשם חובה, והם של שמירה. ונראה כמו שמתרפא בדברי תורה. אבל בק"ש שדרך הוא לאומרו לשם חובה, אינו נראה כמתרפא בדברי תורה".

ולכאו' דבריהם הם סייעתא להמהרש"א. שביאר דאיסור התרפאות בד"ת הוא דנראה כמזלזל בד"ת. וא"כ מובן דבכל אופן שלא ניכר הזלזול מותר לומר פסוקי תורה גם אם הם לא להגן.

ובמעדני יו"ט (על הרא"ש סי' ו' אות י') תירץ. דבק"ש אין בתוכן הפסוקים

כל משמעות של שמירה. וא"כ הוא נראה כקורא בתורה משא"כ בשיר של פגעים שתוכן הפסוקים שבו הם תפילה לשמירה. וג"כ י"ל בביאור דבריו כנ"ל דס"ל כהמהרש"א. שכל שלא ניכר זלזול בד"ת שרי[א].

ביאור ההיתר שלהגן מותר

והנה בביאור ההיתר דלהגן מותר להתרפאות מד"ת. מצינו כמה דעות בראשונים. ס' המכתם בברכות ה' כתב ז"ל "והרב ר' מאיר הלוי פי' שם **דקודם שבא** חולי עליו הוא שמותר לומר אותן הפסוקים, וכיוצא בהן להגן עליו שלא יחולו חלאים עליו אבל אם בא לאמרן אחר שהיחלו עליו אסור דנראה כלוחש על המכה" וכן משמע בירושלמי שבת פ"ו ה"ב "כאן משלא נפגע כאן משנפגע".

ובגמ' בסנהדרין צ"ד א' וכן במגילה ג' א' איתא "האי מאן דמבעית אף ע"ג דאיהו לא חזי מזליה חזי מאי תקנתיה וכו' לקרא ק"ש" וכתב המהרש"א "אע"ג דאיירי שכבר איבעית לא מקרי רק להגן ושרי" היינו דלהנצל מפחד חשיב להגן.

והנה תוס' בשבועות הקשו מגמ' שבת ס"ז דשם מבואר "א"ר יוחנן לאשתא צמירתא לישקל סכינא דכולא פרזלא וליזל להיכא דאיכא וורדינא וליקטר ביה נירא ברקא יומא קמא ליחרוך ביה פורתא ולימא "וירא מלאך ה' אליו" וגו' למחר ליחרוך ביה פורתא ולימא "ויאמר משה אסורה נא ואראה" למחר ליחרוך ביה פורתא ולימא "וירא ה' כי סר לראות" וגו'" ומבואר דכדי להתרפאות מחולי התירו לומר פסוקים המועילים ומה עם האיסור להתרפאות מד"ת.

וע"ז כ' תוס' בשבועות "סכנתא שאני" וכ"כ הרי"ף בסנהדרין דף כ' מדפי הרי"ף. ומבואר דבמקום סכנה אין איסור להתרפאות. ונמצא דכל האיסור הוא רק בחולה שאין בו סכנה כי להגן מותר וכן כשיש בחליו סכנה מותר להתרפאות.

ובביאור ההיתר דבמקום סכנה מותרת ההתרפאות מד"ת י"ל עפ"י ד' המהרש"א בסנהדרין שהובא לעיל. דטעם האיסור להתרפאות בד"ת דנראה כמזלזל בכוח התורה וי"ל דכשהוא בסכנה ולכן אומר פסוקים לשמירה אי"ז זלזול.

אמנם הריטב"א כ' שם דאי"צ להגיע לתי' התוס'. אלא ביאר דטעם ההיתר באישתא צמירתא לומר הפסוקים כי הם להגן. וביאר החיד"א בפתח עיניים (בשבועות שם). את ד' הריטב"א. ע"פ מש"כ בשלטי הגיבורים פ"ק דברכות דף ג' מדפי הרי"ף (אות ג'). וז"ל "וכן אם יש עליו קדחת מותר ללחוש עליו ולהתרפא בד"ת. הואיל ואין בו מכה כמו שמבואר בגמ' פ' במה אשה יוצאה וכן ביאר מז"ה בפ' ידיעות הטומאה במהדורה תניינא" היינו דכל שאין מכה הניכרת לעין אין איסור להתרפאות מד"ת דזה נקרא להגן.

אמנם כ' הפתח עיניים דדעת הרשב"א בתשובה ח"ב סי' רפ"א דחולי ומכה כי הדדי. וכן הסיק הב"י.

א"כ מצינו היתר לומר תהילים על חולה ע"פ דעת הריטב"א ודעמיה דעל חולי שלא ניכר לעין הכל נקרא "להגן".

ועוד היתר נמצא ע"פ מש"כ תוס' דבמקום

א ותי' באופן נוסף היות ולקרא ק"ש על המיטה יש מקור מפסוקים כמ"ש "אמרו בלבבכם על משכבכם" וע"כ דאין בזה איסור. משא"כ בשיר של פגעים.

סכנה שרי. א"כ בחולי שיש בו סכנה ג"כ מותר להתרפאות מד"ת ועפי"ז התיר בשבט הלוי ח"ו סי' קס"ב אות ב' להניח דף משו"ת חת"ס במיטתו של חולה וכן ובשו"ת דברי מלכיאל ח"ה סי' קס"ו בעניין להניח רזיאל המלאך אצל יולדת היות ולהגן מותר וכן התיר בבאר משה ח"ג סי' קע"ז להניח ס' נועם אלימלך אצל יולדת מטעם זה דלאגוני מותר.

אך עדיין צריך ליישב מנהג העולם ולבאר ההיתר באמירת תהילים על חולה שאין בו סכנה.

מקורות סותרים לאיסור התרפאות בד"ת

והנה הק' האחרונים דרבי יהושע בן לוי דהוא בעל המימרא שאסור להתרפאות בד"ת. הוא עצמו קאמר במסכת עירובין נ"ד "החש בראשו יעסוק בתורה וכו', חש בכל גופו יעסוק בתורה, שנאמר "ולכל בשרו מרפא". הרי לנו דמותר להתרפאות מד"ת. ונמצא דב' מימרות ריב"ל סיטראי נינהו.

ונ"ל ליישב בפשיטות. דקושיא מעיקרא ליתא. דעד כאן לא שמענו איסור להתרפאות מד"ת זהו באופן שאומר לחשים ופסוקים מסויימים דאזי נראה שמשתמש עם התורה לצרכי רפואה. אך בודאי דלא נלמד מכאן איסור לחולה להתעסק בתורה כדרכו. ולזה בא ריב"ל ואומר חש בראשו ימשיך לעסוק בתורה.וזכותה היא שתגן עליו.

ואכן כן כ' המהרש"א בעירובין "ולא שייך בזה אסור לאדם להתרפאות בד"ת... י"ל דהיינו שמתכוין לומר פסוק לרפואה אבל דרך למודו ודאי דשרי" וכן תי' התו"ח בשבועות.

עוד יש להעיר דלד' הריטב"א ודעימיה ג"כ יש לתרץ קושיא זו. היות וחולי דחש בראשו אי"ז מכה הניכרת. וע"כ אין בזה איסור התרפאות מד"ת.

והנה התפארת למשה על שו"ע יו"ד קע"ט כ' לחדש. דדווקא חולי הבא ע"י אדם אסור להתרפאות מד"ת, אך חולי שבא ע"י שמים מותר להתרפאות. וע"כ אמרו חז"ל החש בראשו יעסוק בתורה וכו' היות וזה חולי הבא משמים אמנם לא ביאר טעם בחילוק זה.

והמהרש"א תי' באופן נוסף. דהחש בראשו היינו שחושש **פן** יחוש בראשו וע"כ עוסק בתורה להגן עליו מכאב הראש. וא"כ הרי זה נקרא להגן. וכתב דבזה יתיישב היאך חש בראשו יעסוק בתורה הרי הדיבור קשה לחולי הראש. כדאיתא בנדרים מ"א. וע"כ לא בחלה ממש איירי.

גם התורת חיים בשבועות שם כתב כתי' המהרש"א. והוכיח זאת ממה שאמרו חש בכל גופו יעסוק בתורה והרי "מי שהוא חש כבר לכל גופו כמעט דלא אפשר ליה לעסוק בתורה" וע"כ שחושש שלא יבא לידי כאב איירי.

ובפמ"ג (א"א סי' רל"ט ס"ק ז') כ' לתרץ נפלא "דאין ד"ת מרפאין כלל הגוף, רק אין לקב"ה בעולמו אלא ד"א של הלכה ועוסק בתורה ה' עמו ויסורין בדלין מפני ה'" היינו דמה שאמרו חש בראשו יעסוק בתורה היינו דאי"ז כלל רפואה אלא בדרך ממילא מסתלקין היסורין ממנו הואיל וה' עמו.[ב] (ונמצא לפי

ב ועי' תרגום יונתן עה"פ "הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים כי מדי דברי בו זכור אזכרנו עוד" (ירמיהו ל"א י"ט) "ארי בזמן דמשוי פתגמי אורייתי על ליביה למיעבדהון מדכר דכירנא לאוטבא ליה" ומבואר כד'

דבריו דיתכן שאחר שיפסיק מלמודו יחזרו אליו היסורין דאין בד"ת ריפוי בעצם. וקצ"ע דבגמ' ילפי' לה מהפסוק "ולכל בשרו מרפא" ומשמע שיש בד"ת כח רפואה).

דעת ספר החינוך וסיעתו

והנה יש ליישב באופן אחר. שאם מתכוין בלמודו ובאמירת הפסוקים שזכות התורה תגן בעדו מותר להתרפאות באופן זה. ורק כשאומר הפסוקים בתור לחש וסגולה אסור. ואעתיק ל' ס' החינוך מצוה תקי"ב וז"ל "ואמרו רבי יהושע בן לוי מסדר להו להני קראי קגני. ואין הדבר חלילה דומה לענין חובר חבר שזכרנו. וכבר אמרו ז"ל על זה אסור להתרפאות בדברי תורה. אבל הזכירו לומר מזמורים אלו, שיש בהם דברים יעוררו נפש היודע אותם לחסות בשם, ולהשים בו כל מבטחו. ולקבוע בלבבו יראתו. ולסמוך על חסדו וטובו. ומתוך התעוררות על זה, יהיה נשמר בלי ספק מכל נזק. וזה שהשיבו בגמרא בענין זה. דקא פריך התם והיכי עבד רבי יהושע כן. והאמר רבי יהושע אסור להתרפאות בדברי תורה. ואמרו להגן שאני. כלומר. לא אסרה תורה שיאמר אדם דברי תורה לעורר נפשו לטובה, כדי שיגן עליו אותו הזכות לשמרו".

ועפי"ז כ' המאירי.דגם הפסוקים המגנים מאישתא צמירתא. יש בהם כוונה מיוחדת. וז"ל וז"ל "ולי נראה. שאין זה אלא כעין תפלה והבטחה, שתבוא לו ישועה מתוך גודל הצרות. כמו שידוע במשל הסנה, שהוא רמז לאומה השפלה שהיתה שם בוערת באש צרות המלך ההוא. ואיננה כלה בידו.הא כל שאומרה דרך לחש אסור" עכ"ל.

והיינו שהם מפרשים שמה שנאמר בגמ' "להגן שאני" ה"ה דמותר לומר פסוקים גם כשחלה ממש.[ג] רק כוונתו תהיה להתעורר מהפסוקים, ויגן עליו הזכות לשמרו.

וכ"כ בפרישה סי' קע"ט "והיותר נראה לי. דלא אסרו אלא כשקורא עליו פסוק, ולא מכוון אלא לרפואה בלא טעם. אלא להיותו בלחש. וכעין רפואת הטבע. אבל כשקורא מזמורים בקריאת שמע של לילה שעוסק במצוותו של מקום. וגם במזמורים שמדברים איך שמציל השם יתברך לבוטחים בו.וכוונתו של הקורא הוא, שעל ידי זה יצילהו השם יתברך, בשכר המצוה, ובשכר הבטחון שהוא בטוח בה' יתברך שמצילו, מרפא ליראיו והמקוים לישועתו. מצילהו ה' יתברך גם כן. מותר ומצוה לעשות כן[ד]".

היאך הותר לומר ויהי נועם לתוך השופר

ועפי"ד אפשר להבין את מה שכתב המהרי"ל והמטה משה. והו"ד במ"א ובמ"ב סי' תקפ"ה. וז"ל המטה משה אות תת"ח (ל"מ במהרי"ל) "מעשה אירע למה"ר מענלין ז"ל, שהיה שלשה תוקעים מובהקים, ובר"ה בא האחד לתקוע ולא יכול, בא השני ולא יכול. בא השלישי ולא יכול. וצוה מהר"ר מענלין ז"ל להפך השופר ולקרות בו ויהי נועם. וכן עשה. ואז היה תוקע. ואמר מהר"ר

הפמ"ג שכל זמן שעוסק בתורה זכור למעלה להיטיב לו.

ג וכן מבואר בס' מעין החכמה (דף קע"ו) הו"ד בצ"א דלד' החינוך נמצא דגם בחלה ממש מותר לומר פסוקים אם מתכוין שיהיה לו לזכות וזה נקרא להגן.

ד והובא לעיל ביאור המהרש"א והתו"ח על מאמר ריב"ל "החש בראשו יעסוק בתורה" דאין בזה חשש התרפאות מד"ת הואיל ועוסק בת"ת ולא דרך לחש. והעיר בציץ אליעזר (חי"ז ל') דמד'המהרש"א בשבת עולה שמותר לכוין בלימודו לרפואת נפשו ורפואה ממילא תבא אך לכוין לרפואת גוף אסור. אך מד' התו"ח מבואר שאף שמכוין לרפוא גופו כל שלומד דרך לימודו ולא דרך לחש אין בזה איסור.

מענלין שהשטן היה שם, ועכבן מלתקוע". עכ"ל די"ל דאין בזה חשש מתרפא בד"ת. כי הויהי נועם אי"ז כלחש בעלמא, אלא אמר פסוק המועיל לכוונה שה' יצליח דרכיו. וכ"כ בזכר יהוסף שיובא לקמן.

אמנם לפי"ז אם אומר על חולה פרקי תהילים מסויימים דווקא (ולאו דווקא פרקים מעוררים יותר) לכאו' ניכר במעשיו שקורא דרך סגולה כי אם מכוין רק לזכות התורה למה לא קרא על הסדר.

אופני היתר שונים להתרפאות בד"ת

ומצינו עוד היתרים בראשונים. כ' המאירי בשבת (שם) "ומה שהוזכר בסוגיא זו מהזכרת קצת מקראות כגון "וירא אליו ה' בלבת אש." עם מה שנודע שאסור להתרפאות בד"ת. **אפשר שלא נאמר אלא כשעיקר רפואתו מן התורה.** אבל כאן הוא מונה הרבה דברים בזולת הזכרת אותם המקראות".

ועפי"ז כ' בציץ אליעזר (חי"ז ס"ל) דמצינו היתר להתרפאות בד"ת. היות וע"פ רוב החולה מתעסק עם רופאים ורפואות. נמצא שאינו מתרפא רק מהתורה, ומותר.

ומצינו עוד היתר. בס' עצי לבונה (על שו"ע) כתב דאם קורא מרחוק אין איסור. וז"ל "משמע דוקא עליו הוא דאסור. כמ"ש הלוחש על המכה... דזהו דרך לחישה ואסור להתרפאות בד"ת. אם לא להגן שלא יחלה. אבל בקורא מרחוק איזה פסוקים בשביל החולה דרך תפלה ובקשה עליו. נ"ל דשרי. שזה הוי בקשת רחמים עליו ולאו לחישה כלל כנ"ל" וכ' ע"ז הזכר יהוסף (מאמר תהלוכות האגדות ראש פרק ו' דף י"א עמוד א') "ולא משמע כדבריו מפשטות הש"ס דשבועות" דבגמ' הותר רק להגן .

דעת הרמב"ם והשו"ע באיסור זה

אמנם למרות כל היתרים הנ"ל, עומדים ד' הרמב"ם לפנינו. שמלשונו מתבאר להדיא. שאין מקום להיתרים אלו. וז"ל בפי"א מה' ע"ז הי"ב "וכן הקורא על התינוק שלא יבעת. והמניח ספר תורה או תפילין על הקטן בשביל שיישן. לא די להם שהם בכלל מנחשים וחוברים. אלא שהן בכלל הכופרים בתורה. שהן עושין דברי תורה רפואת גוף, ואינן אלא רפואת נפשות. שנאמר ויהיו חיים לנפשך" (משלי ג' כ"ב) אבל הבריא שקרא פסוקין ומזמור מתהילים כדי שתגן עליו זכות קריאתן וינצל מצרות ומנזקים הרי זה מותר".

ובדומה לכך כתב גם בה' מזוזה (פ"ד ה"ה) "אבל אלו שכותבין מבפנים שמות המלאכים, או שמות קדושים, או פסוק או חותמות. הרי הן בכלל מי שאין להם חלק לעולם הבא. שאלו הטפשים לא די להם שבטלו המצוה. אלא שעשו מצוה גדולה שהיא יחוד השם של הקב"ה ואהבתו ועבודתו. כאילו הוא קמיע של הניית עצמן. כמו שעלה על לבם הסכל. שזהו דבר המהנה בהבלי העולם".

הרי דאסר להשתמש עם ד"ת להניית עצמו.ואסר לקרא פסוקים למניעת פחד. ולכאו' מבואר דלא כדברי המהרש"א בסנהדרין, שכתב שהסרת פחד חשיב להגן. וכן אין את כל ההיתר שכתבו תוס' דבמקום סכנה מותר. דהרי התיר רק לבריא לקרא באופן שמכוין שתעלה זכות קריאתן. ומשמע שלחולה אסור בכל אופן. וכן מבואר דלא כהחינוך.

והנה בפסחים קי"א א' "ת"ר שלשה אין ממצעין ולא מתמצעין. ואי ממצעין מאי תקנתיה. אר"פ נפתח באל ונפסיק באל.

א"נ נפתח בלא וסיים בלא. ופירשב"ם "אל מוציאם ממצרים כי לא נחש ביעקב עד מה פעל אל". נפתח בלא. "לא איש קל עד לא יקימנו" וכ' תוס' אף שאסור להתרפאות מד"ת "להגן שאני" אך ר"ח פירש "יש מי שאומר דלא. אלא יפתח "אל ה' הצילני מכל רע ומכל נזק וחלי ובידך כח וגבורה כי אתה קל" ונפתח בלא "לא תטשני אלוקי ולא תעזבני שמרני כאישון בת עין מלא שאלותי ותן לי בקשותי טרם אקראך תעננני ואל תאמר לא" ולכאו' מדוע המציא נוסח תפילה חדש. והביאור דס"ל כהרמב"ם דגם להגן מותר רק לבריא. וכאן כבר מכיון שכבר התמצע מקרא חולה שהסכנה שייכת בו.

ויש להקשות על הרמב"ם. היאך יתיישבו כל הסוגיות שהובאו לעיל. דמהם עולה היתר ההתרפאות בד"ת בעוד אופנים. דהרי הביאה הגמ' לומר ק"ש למאן דאיבעית. וכאן כ' הרמב"ם דאסור לקרא פסוקים לתינוק שלא יבעת. וכ' הכס"מ "וסובר רבינו דכיון דקטנים מצויין להתבעת או שלא לישן הו"ל כחולים לעניין זה" ואולי יש ליישב עפי"ז דדווקא אצל קטנים שהפחד מצוי ומסוכן יותר. אצלם לקרא פסוקים הוי כמתרפאים בד"ת. אך אצל גדול דאיבעית. וקורא ק"ש אצלוזה נקרא להגן. וכד' המהרש"א וצ"ע.

ובתפארת ישראל (סנהדרין פ"י מ"א ביכין אות ט') כ' דכשקורא פסוק אחד אסור. דנראה כעין לחש. אך כשקורא פרשה שלימה, נראה שעושה שתגן עליו זכות התורה. וע"כ כשקורא כל פרשת ק"ש להגן מפחד, אין איסור.

אך אכתי לא נתישבה שיטת הרמב"ם מהנאמר לגבי אישתא צמירתא דהגמ' התירה לומר ע"ז לחש. וצ"ע.

ועוד יש לתמוה דלדבריו שאיסור התרפאות מד"ת שקול ככפירה בתורה, כי התורה היא רפואת נפשות ולא גוף. א"כ צ"ב מה הטעם שלצורך הגנה אזי מותרת ההתרפאות מד"ת. הרי עדיין הוא משתמש בד"ת לרפואת גוף.

ועוד דהרמב"ם ביאר טעם האיסור מחמת "שהן עושין דברי תורה רפואת גוף ואינן אלא רפואת נפשות" והביא ראיה מהפסוק "ויהיו חיים לנפשך" משלי ג' כ"ב) ולכאו' עומדים כנגד מקרא זה מקראות ופסוקים אחרים. שמשמעם שהתורה אכן מרפאת הגוף. כגון: "רפאות תהי לשריך ושיקוי לעצמותיך (משלי ג' ח') וכן "כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא" (שם ד' כ"ב) וא"כ עד שתפס הרמב"ם פסוק זה, ישנם פסוקים אחרים. וצ"ע.

והשו"ע יו"ד קע"ט ס"י כתב וז"ל "הבריא מותר לקרא פסוקים להגן עליו מהמזיקין" ומשמע שלחולה אסור. והרמ"א לא חולק על זה. ונמצא שפסק כהרמב"ם. וא"כ חובה עלינו ליישב מנהג ישראל עם פסק השו"ע.

אופני היתר אמירת תהילים לדעת הרמב"ם

והנה בס' הליכות שלמה (תפילה פ"ח הערה כ"ב) כ' דעיקר המעלה של אמירת תהילים היא משום הלימוד תורה שבזה[ה]. שמתעורר ע"י לחשוק לדבקות בה' וע"כ בחרו

ה ויש בתהילים הרבה דרשות והלכות שניתן ללמדם מפרקי התהילים. ועי' בעה"ט פ' וזאת הברכה (דברים ל"ג ג') תכו לרגליך ישא מדברותיך ר"ת תלי"ם שעל כל קוץ תלי תילים של הלכות" ובפירוש רבינו אפרים כ' סמך פסוק תלי"ם לתורה צוה לנו משה שהלומד תהילים כאילו קיים כל התורה.

לומר על חולה וכיוצ"ב דוקא ס' תהילים יותר מלימוד דברים אחרים מפני שזה לימוד המעורר לדבקות בה'. וע"כ כ' להעיר דיש להבין את פירוש המילות שאומר. דאם אינו מכוין פירוש המילות לפי הרמב"ם לכאו' יש בזה עוון של לוחש על המכה.

ואינו מובן. דגם אם מבין פירוש המילות ומתעורר מהם, ומכוין שהזכות תועיל לחולה. הרי מפורש ברמב"ם שזה מותר רק אצל בריא. אך כשכבר חלה, אסור גם לכוין לזכות קריאתן. וצ"ע.

וכמה אחרונים (עי' שיעורי הגרי"מ פיינשטיין בשבועות) כ' היפך האמור בס' הליכו"ש. וביארו שלדעת הרמב"ם היתר אמירת תהילים המותרת על חולה הוא. רק באופן שמכוין לתפילה ותחנון. והיינו שבמקום שינסח מעצמו נוסח תפילה על צרותיו מעדיף לקחת את תפילות דוד הערוכות כבר וכולל את בקשתו בתוך בקשות התהילים. אך אינו מכוין שתועיל זכות התורה שבתהילים וע"כ אין בזה כל חשש של התרפאות בד"ת.

ודוק ותשכח שבכל פרקי התהילים שייך לכוין דרך תפילה אף אם עיקר הפרק אינו כתוב באופן של תפילה בדווקא.

(וריב"ל קרא את יושב בסתר כפסוקי תורה וע"כ אמרה הגמ' דמותר רק להגן אך אם היה אומר בתור תפילה אי"צ לתי' זה).

ומצינו כעין זה בשו"ת חוות יאיר (סימן קע"ה) דדן היאך אומרים פסוקי תהילים ע"פ, הרי קי"ל דדברים שבכתב אין לאמרם ע"פ. וכתב "והנה אחר דנהגו כרוב תפוצות ישראל לומר תהלים בצבור בכל יום, ודאי דלא**ו לשם תורה נהגו כך**. רק לעורר רחמים ולהזכיר חסדי דוד הנאמנים. ולהעביר גלולים ולהשבית אויב וקטרוגים כעין זמירות" עכ"ל. והו"ד במ"ב סמ"ט ס"ק ו'.

וכן בט"ב הותר לומר תהילים מן המנחה ולמעלה דאינם אלא תפילה. (מ"א סי' תקנ"ד) וכן לעניין לומר פרקי הלל בראש השנה כשגומר כל ספר התהילים כ' המ"א (סי' תקפ"ד ס"ק ב') דמותר. הואיל ואומרם בדרך בקשה, ולא בדרך שירה. ומבואר דכוונת האומר תהילים משנה את מהותם. אם מכוין באמירת פרקי הלל לשירה הרי הם שירה.ואם מכוין לתפילה הרי הם תפילה ואם מכוין באמירתם לתורה. הרי הם תורה.

וחשבתי דעפי"ז יתיישב מנהג העולם, שאומרים בציבור פרקים מסויימים יותר מעוררים. כדוגמת פרק ק"ל וקכ"א ופרק כ' וכדומה. כיון שבפרקים אלו ההיתר לאמרם על חולה הוא אף לדעת הרמב"ם. דבין אם ההיתר לומר תהילים דווקא דרך תפילה, מובן שפרקים אלו משמעם תפילה וזעקה. ואם ההיתר הוא כמ"ש הגרש"ז שמבין את דברי התורה. מובן שפרקים אלו יותר קל להבין פירוש המילות.

וידוע דהגרח"ק זצ"ל היה מרבה לברך ולייעץ לחולים ללמוד ד"ת הקשורים למחלתם. וכגון החש ברגליו ילמד כיצד הרגל וכד' וביאר דעתו (עי' בתורתו יהגה ח"ב עמ' תס"א ואסופות ופנינים ממרן שר התורה עמ' פ"ב) דאף לדעת הרמב"ם אם מכוין לזכות מותר. וכל האיסור זה כשסבור שלחישת הפסוקים היא המועלת ולא הפניה לקב"ה. וחידש דמה שנקט הרמב"ם ההיתר רק בבריא. זהו לסימן בעלמא. כי בריא בוודאי לא מתכוין להתרפאות מהפסוקים, ובודאי שרק מתכוין לזכות התורה שתגן עליו. אך גם חולה אם יקרא פסוקים כמו בריא אין כל חשש בדבר.

ולפי"ז אפשר ליישב כל השאלות הנ"ל דהמקורות השונים בהם מצאנו כעין התרפאות מד"ת צ"ל שמתכוין לזכות התורה שבזה. ולכן החש בראשו יעסוק בתורה. וכן מי שמפחד קורא ק"ש. כוונתו לזכור את יחוד ד' ולא להתרפאות מזה. וכן הלחש שהוזכר לאישתא צמירתא הביאור כמ"ש המאירי שמכוין לתפילה שיוושע מצרותיו. וע"כ מותר.

וכן יבואר מש"כ בהליכו"ש שאם אינו מבין את פסוקי התהילים ה"ז נראה כלחש ואסור. אך אם מבין הפסוקים ה"ז מותר. דמה שכתב הרמב"ם דרק לחולה מותר. זה אף לבריא אם מכוין לזכות התורה.

וזהו כוונת היתר הגמ' "להגן שאני" היינו שלא מתכוין להתרפאות מהד"ת אלא שיגן עליו הזכות אבל זה מותר גם לחולה.

ועיין מכילתא דרבי ישמעאל פ' בשלח ויסע (פרשה ת"ל)"כי אני ה' רופאך אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה אמור להם לישראל דברי תורה שנתתי לכם **רפואה הם לכם** חיים הם לכם שנאמר רפאות תהי לשרך ושקוי לעצמותיך (משלי ד' כ"ב) ואומר "כי חיים הם למצאיהם ולכל בשרו מרפא" ולפי ביאור הגרח"ק אין המכילתא סותרת לאיסור התרפאות בד"ת.

ולפי"ז יובן מה שהקשינו מדוע הרמב"ם לא התייחס לפסוקים "רפאות תהי לשריך" וכו' דאיה"נ אם לא מכוין לעצם הפסוקים אלא לזכות התורה ודאי שגדול כוחה לרפאות.

ולאור האמור יובן המעשה עם הט"ז כפי שהובא ברוח חיים פרק א' מ"א "וסופר מאדונינו דוד הגאון בעל הט"ז. שאשה אחת צעקה אליו אהה אדוני והנה בני נחלש למות. ויאמר לה התחת אלקים אני. ותאמר אל התורה שבאדוני אני צועקת. כי קב"ה ואורייתא חד הוא. ויאמר לה הלא זאת אעשה לך. הדברי תורה שאני עוסק כעת עם תלמידי אני נותן במתנה להילד. אולי בזכותו יחיה. כי בדבר הזה תאריכו ימים כתיב. ובאותה שעה חלצתו חמה." ולכאו' הרי להדיא כ' בפירושו על השו"ע (קע"ט סק"ח) "ודברי תורה לא ניתן לרפואת הגוף אלא לרפואת הנפש".

ולהאמור מובן שאם כוונתו לזכות התורה שתועיל מותר וכל האיסור זהו רק כשכוונתו להשתמש בקריאת הפסוקים.

ישוב נוסח יהי רצון אחר אמירת תהילים

והנה נהגו לומר "יהי רצון" אחר אמירת תהילים. ומצאתי שמקורו מספר לשון חכמים להרב בן איש חי [1](ח"א סי"ג) ואולי הוא אף קדום יותר) ושם הנוסח "יהי רצון מלפניך וכו' בזכות ספר תהילים שקראנו לפניך. וכו' בזכות מזמוריו, בזכות פסוקיו, ובזכות תבותיו וכו' שתכפר לנו על כל חטאתינו...ותשלח רפואה שלימה לחולי עמך, ולחולה פב"פ." ולכאו' לדעת הרמב"ם קשה להלום את הנוסח. שהרי אין להתרפאות בפסוקים ובתיבות. ורק זכות קריאתן היא זו שמועלת.

וכן העיר בתשובות והנהגות (ח"א סי' קכ"א) וז"ל "ועפי"ז נראה דנכון להחמיר ולהשמיט מה שנהגו לומר לפני תהלים. בזכות פסוקי תהלים תיבותיהם ואותיותיהם. דמשמע דהיינו הזכות דתהלים גופא. (היינו זכות

---

1 עם כמה שינויי נוסח.

התורה שבהם) שלשיטת הרמב"ם זהו כמתרפא בדברי תורה רק יש לומר "ויעמוד לנו זכות תחנונינו באמירת פסוקי תהלים בזכות תיבותיהם אותיותיהם ונקודותיהם" שמפרש להיפך שאינו מבקש רחמים בזכות הקריאה, אלא לתחנונים שמותר" וכפל משנתו בח"ב סס"ז.

אמנם במשנת יעקב (בפי"א מה' ע"ז) כ' דאולי י"ל דהבקשה בזכות תבותיו וכו' היא שבזכותם תכפר על כל עוונותינו. דבקשה זו ודאי מותר לבקש . ומש"כ בהמשך הנוסח "ותשלח רפו"ש" וכו' זוהי בקשה נפרדת. שאגב כפרת העוונות ואמירת התהילים תשלח רפו"ש. וא"כ אין בזה חשש מתרפא מתהילים.

ובציץ אליעזר (שם) כ' לחדש עפ"י ד' המאירי לעיל. שכל האיסור הוא שמתרפא רק מד"ת. אך אם מתעסק ברפואות ואגב גם מתרפא בד"ת, אין איסור. י"ל דה"ה כשכולל בתפילתו על החולה גם בריאים הצריכים לישועה אין איסור ומבאר עפי"ז את נוסח היה"ר "ותשלח רפו"ש לחולה עמך ולחולה פב"פ ותקרא לשבוים דרור ולאסירים פקח קוח, ולכל הולכי דרכים וכו' תצילם מכל צער ונזק וכו' ותשלח ברכה והצלחה בכל מעשה ידינו וכו' וכו" דמכיון שכוללים יחד בריאים כעוברי דרכים וכד' אין איסור לבקש רפואה לחולה, ואין בזה חשש התרפאות מד"ת.

דיון על ספר שמוש תהילים

כתב הרמב"ן בדרשתו תורת ה' תמימה וז"ל "שכל התורה שמותיו של הקב"ה, ובכל פרשה ופרשה יש בה שם ובו נוצר הדבר. או שנעשה בו, או שמקיים אותו ענין שבו. ויש במקצת בזה בספר הנקרא שמוש תורה. שמפרש הפרשיות שמוש כל אחת מהם, והשם היוצא ממנה. והיאך יוצא ממנה. והיאך משתמשין בה" וכ' החיד"א בשה"ג מערכת שי"ן אות פ"ב. שראה בעצמו כת"י מספר זה.

וכעין ס' שמוש תורה ישנו ס' שמוש תהילים (נדפס בסוף נ"ך הוצאת אורים גדולים) וכתב האברבנאל בשמואל ב' כ"ב א' "וכן שאר המזמורים כולם כתבם וקבצם בספרו לזה התכלית. ר"ל לתת למתבודדים סדור דברים, ודברי תחנונים להתפלל בהם לה' כפי איכות הצרות וענינם. להיות במאמרים ההם **סגולות נפלאות להורדת השפע האלקי על המתפלל** בהם ולהועילו בדברים ידועים. כפי כח כל מזמור וסגולתו וכמו שביארוהו חכמינו ז"ל בשמוש תהלים".

וכ' הרשב"א בתשובותיו ח"א סי' תי"ג "שמוש תהלים מוסכם ביד גדולי ישראל" וכתב בס' רב פעלים לרבי אברהם בן הגר"א עמ' ק"ל שהרב זרע ברך ח"ג כ' שרב האי גאון חיברו. וכ"כ השדי חמד (כללי הפוסקים סי' ט"ו אות מ"ו) "שימוש תהלים הנדפס בסוף ספרי תהלים חיברו רבינו האי גאון. כן כתב הרב זרע ברך בח"ג דף כ"ג. וכמו שכתב בשמו הרב המעלות לשלמה דף צ"ד אות ה'".

ובספר זה מונה פרקים המסוגלים לרפואה. וכדוגמת פרק ג' מסוגל לחש בראשו ובכתפו. ופרק ט' המסוגל לנער הבוכה. פרק י"ג טוב לחולי העיניים ועוד.

ולכאו' איך ניישב זאת עם מסקנת הש"ס בשבועות שמותר רק לומר פסוקים להגן. אך אסור להתרפאות מד"ת. ואפשר לדחוק ולומר שגם שמוש תהילים הוא רק להגן. שהפרקי התהילים יסייעו שלא יקפוץ עליו חולי עיניים וכיוצ"ב. אבל אחר שחש

בעינו אכן יהיה אסור לומר אותם פרקים מסוגלים. ועי"ל דאיירי כשיש סכנה וכבר כ' תוס' שבמקום סכנה מותרת ההתרפאות מד"ת.

אמנם יש שרצו ליישב ולומר (עי' מנחת אשר בראשית עמ' פ"ה) דאין כולם מסכימים להלכה עם ד' הרמב"ם. שלדעתו המתרפא בד"ת אין לו חלק לעוה"ב דהוי כחובר חבר. ואף השו"ע שהעתיק דעתו לא כ' להחמיר שאין לו חלק לעוה"ב. וי"ל דאכן לדברי ס' שמוש חכמים מותר להשתמש בפרקי התהילים לצורך. וכדי להתיישב עם הגמ' צ"ל כתירוצים השונים שכל שאין מכה הניכרת חשיב להגן או כתירוץ נוסף שהבאנו שחולי הבא משמים ג"כ חשיב להגן.

בעניין תהילים החיד"א

בספר מפעלות אלוקים בסופו כ' שמצא בכתבי רבי אליהו בעל שם (תלמיד המהרש"ל) וז"ל "גם יאמר (החולה) פסוקים של מזמור קי"ט נגד שמו אחר כך הפסוקים המתחילים באות א' עד גמירא וכן כולם. ומה טוב ומה נעים שילקט אדם כל פסוקי תהלים נגד שמו. אם למשל שמו ראובן ילקט כל הפסוקים המתחילים באות ר'. ויהיו אצלו למשמרת לעת מצוא. יגיד כולם במנה וינצל מכל פגעים רעים, ומעלילות ח"ו. וימצא חן בעיני אלוהים ואדם".

וכ' ר' חיים פאלאג'י בהקדמת ספרו הכתוב לחיים "ומה שנהגו ללמוד ר"ת של השם או שם העיר מהאלפא ביתא של אשרי תמימי דרך. הנה בקיצור של"ה ומדרש תלפיות דס"ד ע"ד כתבו דצריך כל האלפא ביתא של כל התהלים. דכך קבלו ממקובל גדול שהוא סגולה לכל הצרות שלא יבואו. יע"ש ולפ"ז צריך שיחזרו אחר ספר לקוטי תהלים שסידרו על סדר אלפא ביתא".

וכ"כ החיד"א בס' סנסן ליאיר פי"א דברים המועילים לרפואה "ילמדו פסוקי התהילים מאותיות שמו מס' ליקוטי תהילים" והנה עיין בדברי הרבנים המסכימים לס' ליקוטי תהילים הרה"ג רבי רפאל עזריאל והרה"ג רבי יחיאל חפץ זצ"ל שכתבו "וכל האומר בכל יום אותיות של שמו. יועיל לו להצלחה ולשמירה. וינצל מכל צער ונזק באותו היום. ובפרט להולכי דרכים ועוברי ימים ונהרות וכו'".

ויש להקשות דכבר כ' התפא"י (הו"ד לעיל) שכשאומר פסוק אחד יותר נראה כלחש מכשאומר פרק שלם שכוונתו לזכות התורה ולכאו' כאן כשמלקט פסוקים לפי אותיות השם ואין להם כל שייכות אחד לחבירו זה יותר נראה כלחש. ומצאתי שבספר עיני ישראל עמ"ס שבועות כתב "ולפי זה מה שמלקטים מזמורים ואומרים מהם דוקא ראויים לאמור. וכמו כן פסוקי תמניא אפי שאומרים על פי האותיות של שם החולה זה דומה לדרך סגולה לדעתי החלושה זה ודאי אסור".

ובקובץ עץ חיים באבוב (קובץ ט"ז עמ' י"ד) הובא כת"י מבעל השב יעקב שהובא לפניו ספר זה וכתב "וע"ד ספר לקוטי תהלים לא ראיתי עד הנה. ע"פ דברי קדשו חקרתי אחריו. והביאו לי חד מנהון. וקריתי בו. וראה ראיתי שהאמת עם מעלתו. שהספר הלז צריך גניזה מכמה חששות. ושנסתי מתני בצירוף חבורא קדישא המה הפו"מ (הפוסקים ומורים) דקהלתינו. וגזרנו להכריז בבה"כ (בבית הכנסת) הכרוז כפי המונח כאן. והביאו לביתי כל מי שהי' בידו אחת ושתים. וגנזתי אותן. וממנו יראו לעשות כן בשאר קהילות קדושות בישראל. וה' יסיר כל מכשול מלב העקוב, ויתן אמת ליעקב. וה' ישפות לו שלום. וכל אויבים ישלימו לו, ובראשו ישולם גמולו. לראות

בציון צור ישראל וגואלו" אמנם לא ביאר דעתו מדוע פסק דספר זה צריך גניזה ואולי ס"ל דהוי כמתרפא בד"ת.

אמנם בשו"ת בצל החכמה ח"ד סמ"ז כ' היות ובדרך כלל אומרים סדר זה (שמוש תהילים) על חולה שיש בו סכנה א"כ ל"ק מידי על מנהג זה דכבר כ' תוס' דבמקום סכנה הכל מותר.

כמו כן בשו"ת התעוררות תשובה ח"א סי' קצ"ח תמה על הסגולה שהובאה בס' עבודת הקודש להחיד"א סגולה בדוקה לכל כויה לומר תיכף יברכך ד' וישמרך ג"פ. והעיר "הלא איסור מפורש הוא ביו"ד לקרות פסוק על המכה או חולי גם בלא רקיקה... והוא איסור חמור שאין לו חלק לעוה"ב וראה רמב"ם הלכות מזוזה (צ"ל ה' ע"ז) כמה הגדיל עון זה מאוד ורק להגן שרי".

ונסכם אופני היתר אמירת תהילים על חולה כפי שמובא בפוסקים[1].

א')אם אומר התהילים דרך תפילה ובקשה לכל הדעות שרי.

ב') להגן מותר. ויש ראשונים שס"ל שכל חולי שאין בו מכה הניכרת ג"כ נקרא להגן. כמו כן יש דעות שהצלה מפחד וכיוצ"ב נקרא להגן.

ג') אם מתכוין שהתהילים יעלו לו לזכות ומתעורר מאמירתם ס' החינוך כ' שמותר וד' הגרח"ק שגם להרמב"ם מותר באופן זה.

ד') גם לומר תהילים החיד"א. מנהג ישראל להתיר ויש להקל ע"פ שיטת המאירי שכל שמתעסק גם ברפואות אין איסור כלל והוסיף בציץ אליעזר שאף אם כולל בתפילתו בריאים אין איסור.

---

1 עי' שו"ת משנת יוסף ח"ח סי"ג ובשו"ת ציץ אליעזר הנ"ל.

הרב ערן כברה
ראש כולל בטחה המרכזי

בענין גדר הדין דהיזק שאינו ניכר, ונפק"מ לדינא האם הגוזל אתרוג מחבירו יכול לומר לאחר סוכות הרי שלך לפניך

ענף א' - מביא דעת הפמ"ג דהגוזל אתרוג יכול לומר לאחר סוכות הרי שלך לפניך

א) הנה מצינו בחי' הפמ"ג (או"ח - משב"ז סימן תרנ"ו ס"ק א') דכתב דנראה דאם גזל מחבירו אתרוג שווה הרבה, והשיבו אחר החג סוכות, דשפיר הוי מצי פטר נפשיה בהשבת האתרוג עצמו לבעלים, וכהא דמצינו (ב"ק צו:) בגוזל חמץ מחבירו קודם הפסח, דמצי למימר ליה אחר הפסח הרי שלך לפניך, ואף דהוי בכלל איסורי הנאה, כיון דהשיב הגזילה עצמה, [א"ה, ועוד ראה בדברי השו"ע (סימן תמ"ח סעיף ג') בדין חמץ שעבר עליו הפסח, ובהא דכתב ה"פסקי תשובות" (שם אות ג') בדין חמץ של קטן שעבר עליו הפסח, ויש לפלפל טובא, ואכמ"ל], ואי הכי כל שכן בנידון דידן דמיירי שהשיב את האתרוג עצמו אחר החג דסוכות, ואע"פ דעתה שווה מעט דמים, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דסבר דהגוזל אתרוג מחבירו הוי מצי להפטר בהשבתו אפילו אחר חג סוכות, ואע"ג דאינו שווה רק דמים מועטין, והיינו משום דלא גרע מגוזל חמץ מחבירו קודם הפסח, דמצי למימר ליה אחר הפסח הרי שלך לפניך, ואדרבה כל שכן הוא, דאם בחמץ אחר הפסח דהוי"ל בכלל איסורי הנאה, אפילו הכי הוי מצי למימר הרי שלך לפניך, אי הכי כל שכן באתרוג דאחר סוכות הוי שווה מועטין, דהוי מצי למימר הרי שלך לפניך.

ב) והנה נראה לבאר בפשטות דאין לדחות דלעולם לאו קל וחומר דאף באתרוג גזול הוי מצי למימר לאחר סוכות הרי שלך לפניך, והוא למאי דמצינו בשו"ת אור לציון (חלק ג' פרק ט' סעיף ו') דכתב דמי ששכח לעשות מכירת חמץ קודם הפסח, יש להתיר את החמץ ע"י ביטולו, דהיינו שיערב אותו ברוב של היתר, וגם ימכור אותו כעת לנכרי, ויהנה בדמי החמץ, עיי"ש. ונמצא לפי"ז דבחמץ לאחר הפסח אינו מפסיד משוויו כלל ועיקר, והא ליכא לדמויי אתרוג לאחר סוכות דהוי נפסד משוויו הרבה.

ג) שהרי כבר מצינו בפירש"י (ב"ק סו:) בד"ה הרי שלך לפניך, דכתב בעין כמות שהוא, דהיזק שאינו ניכר הוא, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דטעמא דהגוזל חמץ יכול לומר לנגזל לאחר הפסח הרי שלך לפניך, משום דהו"ל היזק שאינו ניכר, וכמבואר בגמ' בגיטין (נג:) דלאו רק במזיק אמרינן דהיזק שאינו ניכר לאו שמיה היזק, אלא הוא הדין דאף בגזילה נמי אמרינן דהיזק שאינו ניכר לאו שמיה היזק, עיי"ש. ושמע מינה דלעולם אין להתיר את החמץ לאחר הפסח לאחר ביטולו ברוב היתר, דאי הכי נמצא דאינו היזק כלל ועיקר, ושאני דברי רבינו ה"אור לציון" דמיירי בחמץ בזמן הזה, וכמבואר בטעם ההלכה דכתב דאף דלמעשה כתבו הפוסקים שלא להקל בביטול לכתחילה, וכמבואר בשו"ע (סימן תמ"ז סעיף י"א) ובמג"א ופר"ח שם, מכל מקום יש לצרף לזה מה שנוהגים היום

בשטרות המכירה הכלליים, למכור מדין זכין למי ששכח למכור את החמץ, ויש לצרף היתר זה כדי להתיר את החמץ על כל פנים על ידי ביטול, [וראה גם ב"מקראי קודש" (חלק א' סימן ע"ה), ובנוסף לזה גם ימכור את החמץ לנכרי, כדי שלא יהנה מהחמץ עצמו, אלא מדמיו, והרי כתב השו"ע (סימן תמ"ג סעיף ג') שחמץ אף האסור בהנאה מדאורייתא אינו תופס דמיו, ומותר ליהנות מהדמים, עיי"ש. והשתא כיון דכל ההיתר להחזיר את החמץ עצמו לאחר הפסח, משום דהו"ל היזק שאינו ניכר, ואף דאין לו שוויות דמים כלל ועיקר, א"כ כל שכן דהוי מצי להחזיר את האתרוג דהוי שווה דמים מועטין אחר סוכות, משום דהו"ל בכלל היזק שאינו ניכר.

ענף ב' - מביא דעת ה"שואל ומשיב" דהגוזל אתרוג אינו יכול לומר לאחר סוכות הרי שלך לפניך

א) ואולם מאידך ראיתי בשו"ת שואל ומשיב (תליתאה חלק ג' סימן ל"ג) דכתב להסתפק באדם שגזל אתרוג מחבירו, ואחר סוכות החזירו לו, האם יכול לומר הרי שלך לפניך, כמו בגזל חמץ ועבר עליו הפסח, דיכול לומר הרי שלך לפניך וכו'. תשובה: הנה לפי עניות דעתי נראה דלא דמי, דמלבד דשם אין ההיזק ניכר, דמי יודע אם שהה החמץ בפסח באיסור, דלמא נעשה אחר הפסח, או ששהה בהיתר באופן שלא עבר על בל יראה, דאז מותר, מה שאי"כ באתרוג דהכל יודעין שלאחר הסוכות אין לו שיווי מצוה כלל וא"כ ניכר ההיזק, מה שאי"כ באתרוג דהכל יודעין דאחר הסוכות אין לו שיווי דמים הרבה, והוי בכלל היזק ניכר.

ב) אמנם נראה בלאו הכי לחלק, דבשלמא בחמץ מצי למימר הרי שלך לפניך, מחמת דלא נשתנה הצורה של הלחם מכמות שהיה קודם הגזילה, והני מילי דוקא התם דהשווי דמים של החמץ הוי בעצמותו דקונין לחם לאכילה, וא"כ אף דהלחם נפסל לאכילה מחמת דעבר עליו הפסח, מכל מקום הרי התואר של הלחם לא נשתנה, מה שאי"כ באתרוג דשווי דמי האתרוג אינו בעצמותו כלל ועיקר, דהרי בעצמותו אינו שווה לו, דהא לא נגמר פריו דבעודו בוסר יתלשוהו, ועיקר השווי הוא המצוה שראוי למצות אתרוג, והמצוה תלויה בימי חג הסוכות, וא"כ נמצא דכל שעבר חג הסוכות הוי ניכר הפסידא אחר דאותו יום כבר אינו חג סוכות, עיי"ש.

ג) והרי חזינן מדבריו דנחית לבאר בגדר היזק ניכר והיזק שאינו ניכר, דלעולם לא בעינן דיהא ההיזק ניכר בגוף החפץ עצמו, וכל שאינו ניכר בגוף החפץ עצמו הוי חשיב בכלל היזק שאינו ניכר, אלא בעינן אף שלא יהא ההיזק ניכר מצד ידיעת האדם, ולפיכך כל שההיזק ניכר מצד ידיעת האדם, הוי בכלל היזק שאינו ניכר, ונפק"מ לדינא דדוקא בגוזל חמץ הוי מצי למימר לאחר הפסח הרי שלך לפניך, כיון דשווי החמץ הוי מצד עצמותו דקונין אותו לצורך אכילה, וא"כ אף דאינו ראוי לאכילה, מכל מקום לא הוי מינכר בתואר הלחם דאינו ראוי לאכילה, מה שאי"כ באתרוג דאין שווי דמיו מצד עצמותו, שהרי בעצמותו אינו שווה דמים, והיינו למאי דמצינו בשו"ע (או"ח סימן תרמ"ח סעיף כ"ב) דכתב דשיעור אתרוג קטן פחות מכביצה פסול, אבל אם כביצה אפילו אם הוא בוסר שעדיין לא נגמר פריו - כשר, עיי"ש. והרי מבואר דאף דהאתרוג מצד עצמותו אינו ראוי לאכילה, והיינו מחמת היותו בוסר, אפילו הכי שפיר הוי כשר למצוה[א], וכל שוויותו הוי מחמת דעומד

א א) ולכאורה צריך ביאור מאי שנא אתרוג בוסר דהוי כשר למצוה, מהא דאיתא בגמ' בסוכה (לד:) דאתרוג

למצוה, וא"כ כל שעבר סוכות הוי ניכר ההיזק מצד ידיעת האדם דכבר אינו עומד למצוה, והוי שוויותו מועטת מאד.

ד) ולכאורה צריך ביאור בדברי ה"שואל ומשיב" מאי טעמא הוצרך לומר דאתרוג אין שווי דמיו מצד עצמותו, שהרי בעצמותו אינו שווה דמים מחמת דקוטפין אותו בזמן היותו בוסר, הא תיפוק ליה דאף אם האתרוג נתלש בגמר פריו, מכל מקום אין שוויותו מצד עצמותו, שהרי האתרוג נמכר בדמים יקרים, והא ודאי דאין שוויו הרב מצד עצמותו, אלא רק מצד חיבוב המצוה, וזכר לדבר, מהא דאיתא בגמ' בסוכה (מא:) דמעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע, ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא שהיו באין בספינה, ולא היה לולב אלא לרבן גמליאל בלבד שלקחו באלף זוז וכו'. ושיילינן, למה לי למימר שלקחו באלף זוז. ומשנינן, להודיעך כמה מצוות חביבות עליהן, עיי"ש. ואף דמאידך מצינו בגמ' במעילה (כא.) דבעל הבית דנתן לשליח שתי פרוטות, ואמר לו, לך והבא לי אתרוג. והלך והביא לו באחת אתרוג ובאחת רימון, שניהם מעלו, עיי"ש. מכל מקום אפשר דלא מיירי באתרוג למצוה אלא לאכילה בלבד.

ה) ואיברא דב"שואל ומשיב" כבר כתב בראשית דבריו ד'באתרוג דהכל יודעין דאחר הסוכות אין לו שיווי דמים הרבה, והוי בכלל היזק ניכר', מכל מקום למאי הוצרך להוסיף דהאתרוג אין לו שווי דמים מצד עצמותו, שהרי קוטפין אותו בזמן היותו בוסר. וצריך לומר, דלרווחא דמילתא כתב כן, דהיינו תוספת חיזוק לטענתו דאתרוג אין לו שווי דמים מצד עצמותו, וכמו שמוכח בדבריו שם, וזה פשוט.

ענף ג' - מביא דברי ה"פתחי תשובה" דהנידון האם הגוזל אתרוג יכול לומר לאחר סוכות הרי שלך לפניך, הוי תלי וקאי בפלוגתת רבותינו הראשונים ז"ל בדין מטבע שנפסלה

א) ואולם שוב מצאתי ב"פתחי תשובה"

של ערלה פסול למצוה, והניחא למאן דאמר (שם לה.) דטעמא דאתרוג ערלה הוי פסול למצוה לפי שאין בו דין ממון, דהא ב'אתרוג בוסר' שפיר אית ביה דין ממון, אלא למאן דאמר דטעמא לפי שאין בה היתר אכילה, אי הכי תיקשי מאי שנא אתרוג בוסר מאתרוג של ערלה, והא איברא דאית לן למימר דעד כאן לא קפיד רחמנא דוקא דיהא בו היתר אכילה מצד איסורי תורה, מה שאי"כ באתרוג בוסר דאית ביה היתר אכילה מצד איסורי תורה, מכל מקום אכתי תיקשי מהא דפירש"י (שם) בד"ה לפי, בטעם פסול אתרוג דערלה, דרחמנא אמר "לכם" הראוי לכם בכל דרכי הנאתו, ואי הכי מאי שנא אם אינו ראוי בכל דרכי הנאתו מחמת איסור תורה, למימרא דהוי ערלה, או מחמת דאינו ראוי לאכילה מצד עצמותו, למימרא דהוי בוסר, הרי מכל מקום אינו ראוי בכל דרכי הנאתו, שהרי אינו ראוי לאכילה.

ב) ושמא יש לומר, למאי דמצינו בשו"ע (או"ח סימן ר"ב סעיף ב') דכתב דהבוסר כל זמן שלא הגיע לכפול הלבן, מברך עליו בורא פרי האדמה וכו', ושאר כל האילן - משיוציאו פרי מברכין עליו בורא פרי העץ, ובלבד שלא יהא מר או עפוץ ביותר עד שאינו ראוי לאכילה אפילו ע"י הדחק, דאז אין מברכין עליו כלל, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם אף בפרי בוסר הוי צריך לברך ברכת הנהנין, ואי הכי אף דמצינו ב"פסקי תשובות" (שם אות ח') דכתב לאתויי דברי ה"חיי אדם" (משנ"ב ס"ק י"ט) דכתב דמיני פירות שמרקחין ומטגנין בדבש וכיוצא בזה בעודם קטנים מאד, אם לא היו ראויין לאכול קודם ריקוחן כלל, אין מברכין עליהם כי אם 'שהכל' לאחר ריקוחן, עכ"ל. וכתב ה"פסקי תשובות" דלא מיירי ה"חיי אדם" דוקא במיני פירות דנטעי אינשי אדעתא לאכול בגמר הבשלתן וכו', אבל במיני פירות דנטעי אינשי אדעתא להורידן מהעץ כשאינן ראויין לאכילה, ולהכשירם לאכילה ע"י בישולם או ריקוחן, ברכתן לאחר התקנתן 'בורא פרי העץ' או 'בורא פרי האדמה', ולכן באתרוג שאינו ראוי לאכילה רק ע"י בישולו או ריקוחו, ברכתו לאחר הבישול או הריקוח 'בורא פרי העץ', מפני שהדרך לקטוף האתרוגים למצוה לפני הבשלתן המוחלטת, ולהכשירן לאחר החג לאכילה ע"י בישולן וריקוחן, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם אין מברכין ברכת 'בורא פרי העץ' על אתרוג רק אחר בישולו או ריקוחו בלבד, מכל מקום נראה בפשיטות דאף קודם בישולו או ריקוחו הוי מצי לברך ברכת 'שהכל נהיה בדברו' על אכילתו, ונמצא שפיר דלעולם הוי אתרוג בוסר ראוי בכל דרכי הנאתו, ודו"ק.

(חו"מ סימן שס"ג סעיף א') דכתב לאתויי תשובת "בית שמואל" (חו"מ סימן ה') משמיה דמורינו הרב משה שלמה זלמן אב"ד דק"ק קראקא, דכתב לחקור האם הגוזל אתרוג מחבירו יכול לומר לאחר סוכות, הרי שלך לפניך, ופשיט דאינו יכול לומר באתרוג הרי שלך לפניך, כיון דכולי עלמא יודעין ומכירין ההיזק דאחר סוכות אינו שווה רק לאכילה בלבד, והוי דמי להא דאמרינן בגמ' בב"ק (צז.) גזל מטבע מחבירו ונפסל בכל המדינות, דלא מצי למימר הרי שלך לפניך, והסברא, דבשלמא בחמץ שעבר עליו הפסח אינו ניכר בגוף החמץ שום ריעותא כלל ועיקר, שהרי חמץ שעבר עליו הפסח אינו נבדל במראהו מכל חמץ אחר שנאפה אחרי הפסח, ולפיכך מצי הגנב לטעון שאיסור הנאה מן החמץ הוי בכלל היזק שאינו ניכר, ושפיר מותר לו להניח את החמץ לפני בעליו, ולומר לו, הרי שלך לפניך, אבל במטבע הריעותא והפחת ניכר לכל, והכא נמי באתרוג דכולי עלמא יודעין דשוויות האתרוג אחר סוכות הוי דמים מועטין, ואי הכי נמצא דהו"ל בכלל היזק ניכר הוא, עכ"ל. ונדפסה גם כן תשובת אחיו הגאון מורינו הרב צבי הירש ז"ל מהמבורג שהסכים עמו לדינא, דכתב דבגוף הדין אני מסכים עמו שגזל אתרוג חייב לשלם לו אף אחר סוכות כפי שהיה שווה בחג, ואינו יכול לומר הרי שלך לפניך, דהרי היזק ניכר דכולי עלמא ידעי דאינו שווה כמו שהיה שווה בחג, אף דאין הכל יודעין שגזל ממנו בחג, עכ"פ ידוע שאינו שווה למצוה, וזה ברור ונכון, עכ"ד.

ב) וע"ז כתב ה"פתחי תשובה" שם, ולענ"ד דעתי צריך עיון, דסברתו ניחא לדעת הרמב"ם (פרק ג' מהלכות גזילה ואבידה הלכה ד') והשו"ע (שם) דכתבו לדינא כדעת רב יהודה דפסלתו מלכות היינו נסדק, אבל לדעת הרא"ש (שם סימן י') וה"טור" והרמ"א (שם) דכתבו לדינא כדעת רב הונא דפסלתו מלכות אפילו בכל המדינות, אומר לו, הרי שלך לפניך, א"כ הרי מוכח דליתיה להאי סברא בגדר היזק שאינו ניכר, וצריך עיון, עיי"ש.

ג) והרי מבואר מדבריו דפליגי רבותינו הראשונים ז"ל בגדר היזק שאינו ניכר דלאו שמיה היזק, האם כל שאין ההיזק ניכר בפועל בגוף החפץ עצמו, הוי חשיב בכלל היזק שאינו ניכר, ואף דכולי עלמא ידעי דאין החפץ עומד בשוויות דמיו כלל ועיקר, או דלמא לעולם אף אם אין ההיזק ניכר בגוף החפץ עצמו, מכל מקום כיון דכולי עלמא ידעי דאין החפץ עומד בשוויות דמיו, לא הוי חשיב בכלל היזק שאינו ניכר כלל ועיקר, אלא לעולם הוי בכלל היזק הניכר.

ד) והנה שורש הנידון הוי תלי וקאי בהא דאיתא בגמ' בב"ק (צו:) במתני' שם, גזל מטבע ונסדק - משלם כשעת הגזילה, מטבע ונפסל - אומר לו הרי שלך לפניך, ופליגי אמוראי שם (צז.) אמר רב הונא, נסדק - נסדק ממש, נפסל - פסלתו מלכות. ורב יהודה אמר, פסלתו מלכות נמי היינו נסדק, אלא היכי דמי נפסל - שפסלתו מדינה זו ויוצאה במדינה אחרת, עיי"ש. והרי מבואר מהתם דפליגי אמוראי בגדר 'היזק שאינו ניכר' דלאו שמיה היזק, דדעת רב הונא דלעולם כל שאין ההיזק ניכר בפועל בגוף החפץ עצמו, הוי חשיב בכלל היזק שאינו ניכר, ואף דכולי עלמא ידעי דאין החפץ עומד בשוויות דמיו כלל ועיקר, ולפיכך הגוזל מטבע מחבירו ופסלתו מלכות אפילו בכל המדינות, הוי מצי למימר ליה הרי שלך לפניך, ואף דכולי עלמא ידעי דאין המטבע שווה מאומה, מכל מקום כיון דאין ההיזק ניכר בפועל בגוף המטבע עצמה, הוי חשיב בכלל היזק שאינו ניכר, ודעת רב יהודה דלעולם אף אם אין ההיזק ניכר בגוף החפץ עצמו, מכל מקום כיון דכולי עלמא ידעי דאין החפץ עומד בשוויות דמיו, לא הוי חשיב

בכלל היזק שאינו ניכר כלל ועיקר, ולפיכך הגוזל מטבע מחבירו ופסלתו מלכות בכל המדינות, הוי משלם כשעת הגזילה, משום דאף דאין ההיזק ניכר בפועל בגוף המטבע עצמה, אפילו הכי כיון דכולי עלמא ידעי דאין המטבע שווה מאומה, הוי חשיב בכלל היזק ניכר, ולפיכך איצטריך רב יהודה לאוקמי נפסל המטבע - שפסלתו מדינה זו ויוצאה במדינה אחרת, דשפיר מצי למימר הרי שלך לפניך, דהרי הנגזל יכול להוציא את המטבע במדינה אחרת דהוי יוצא בה.

ה) והשתא לפי"ז נראה דבהא פליגי רבותינו הראשונים ז"ל האם נקטינן לדינא כדעת רב הונא ד'נפסל המטבע' היינו דפסלתו מלכות אפילו בכל המדינות, או דלמא נקטינן לדינא כדעת רב יהודה ד'נפסל המטבע' היינו שפסלתו מדינה זו ויוצאה במדינה אחרת, דהיינו דהרמב"ם סובר כדעת רב יהודה ד'נפסל המטבע' היינו שפסלתו מדינה זו ויוצאה במדינה אחרת, ונמצא דסבר בגדר היזק שאינו ניכר דלאו שמיה היזק, היינו דאף אם אין ההיזק ניכר בגוף החפץ עצמו, מכל מקום כיון דכולי עלמא ידעי דאין החפץ עומד בשוויות דמיו, לא הוי חשיב בכלל היזק שאינו ניכר כלל ועיקר, מה שאי"כ הרא"ש סובר כדעת רב הונא ד'נפסל המטבע' היינו דפסלתו מלכות אפילו בכל המדינות, ונמצא דסבר בגדר היזק שאינו ניכר דלאו שמיה היזק, היינו דכל שאין ההיזק ניכר בפועל בגוף החפץ עצמו, הוי חשיב בכלל היזק שאינו ניכר הוא, ואף דכולי עלמא ידעי דאין החפץ עומד בשוויות דמיו.

ו) ונפק"מ לדינא באדם שגזל מחבירו אתרוג שווה הרבה והשיבו אחר חג סוכות, האם הוי מצי למיפטר נפשיה בהשבת האתרוג לבעלים או לאו, דלדעת הרמב"ם והשו"ע דסברי בגדר 'היזק שאינו ניכר' דאף אם אין ההיזק ניכר בגוף החפץ עצמו, מכל מקום כיון דכולי עלמא ידעי דאין החפץ עומד בשוויות דמיו, לא הוי חשיב בכלל היזק שאינו ניכר כלל ועיקר, אי הכי לפי"ז לא מצי למיפטר נפשיה בהשבת האתרוג לבעלים, כיון דכולי עלמא יודעין דשוויות האתרוג אחר סוכות הוי דמים מועטין, ואי הכי נמצא דהו"ל בכלל היזק ניכר, מה שאי"כ לדעת הרא"ש והרמ"א דסברי בגדר 'היזק שאינו ניכר' דכל שאין ההיזק ניכר בפועל בגוף החפץ עצמו, הוי חשיב בכלל היזק שאינו ניכר, ואף דכולי עלמא ידעי דאין החפץ עומד בשוויות דמיו, אי הכי לפי"ז שפיר הוי מצי למיפטר נפשיה בהשבת האתרוג לבעלים, דהא אף דכולי עלמא יודעין דשוויות האתרוג אחר סוכות הוי דמים מועטין, אפילו הכי כיון דאין ההיזק ניכר בגוף החפץ עצמו, אי הכי הו"ל בכלל היזק שאינו ניכר, דלאו היזק הוא.

ז) ושוב אמר לי חכ"א שיחי' דמצינו לאתויי ראיה מדברי התוס' (ב"ב ב:) בד"ה וחייב באחריותו, גבי הא דאמרינן בגמ' התם דמחיצת הכרם שנפרצה אומר לו גדור, חזרה ונפרצה אומר לו גדור, נתייאש הימנה ולא גדרה, הרי זה קידש, וחייב באחריותן, וזה לשונם, אע"ג דהיזק שאינו ניכר לא שמיה היזק (גיטין נג.), נראה לר"י דהאי חשיב היזק ניכר, שהרי ניכר הוא שהוא כלאים כשרואה הגפנים בשדה, ומטמא אע"פ שרואין השרץ על הטהרות, לא חשיב היזק ניכר, דמי יודע אם הוכשרו, [א"ה, וראה בחי' ה"קובץ שיעורים" (ב"ב אות י') בהא דכתב להקשות בדבריהם הללו, ואולם כבר מצינו בחי' החת"ס (גיטין נב:) בד"ה המטמא, דעמד ליישב קושייתו בזה, ואכמ"ל], עיי"ש. והרי מבואר מדבריהם דאף דאין ההיזק ניכר בגוף התבואה עצמה, אפילו הכי הו"ל בכלל היזק הניכר, ושמע מינה בדעתם ז"ל דסברי בגדר 'היזק שאינו ניכר' דאף דלעולם אין ההיזק ניכר בגוף החפץ

עצמו, מכל מקום כיון דכולי עלמא ידעי דאין החפץ עומד בשוויות דמיו, לא הוי חשיב בכלל היזק שאינו ניכר כלל ועיקר.

ח) ושמא יש לדחות קצת, דשאני התם דהוי הערבוב מינכר לעין אדם, מה שאי"כ באתרוג אחר הפסח דלא מינכר דבר לעין אדם כלל ועיקר, ושוב ראיתי בחי' הרמב"ן (קונטרס דינא דגרמי - עמ' קי"ט) דכבר כתב לחלק כן, וזה לשונו, אבל במחיצת הכרם שנפרצה הרי יש מחמת יאושו שהוא הגורם עירבוב, שהוא מבטל השורה ואוסר תבואתו של זה, והיזק ניכר הוא, שמאחר שנתייאש העירבוב אוסרו, ואיסורו ניכר לכל, ואע"פ שאתה יכול לעקור הגפנים, ולא יהא האיסור ניכר שם, שינוי החוזר לברייתו בכגון זו, שינוי הוא, והרי נעשה בו מעשה ניכר בגרמתו של זה, ולא דמי למטמא דאגע בהו שרץ, שהעירבוב שינוי הוא עד שאתה מחזירו לברייתו. ויש לומר, דהאי נמי היזק שאינו ניכר הוא, ומשום קנסא מחייב ליה רבי מאיר וכו', עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דסבר לחלק בין כלאים למטמא פירותיו של חבירו, דשאני כלאים דהעירבוב הוי מעשה הניכר הוא, מה שאי"כ במטמא פירות חבירו דאינו ניכר כלל ועיקר, ואי הכי הוא הדין דיש לחלק בין גוזל אתרוג מחבירו לעירבוב דכלאים כן.

ט) ואולם מכל מקום נראה דהא לא תיקשי בדעת הרא"ש דידן מהא דמוכח מעירבוב כלאים דאף דאין ההיזק ניכר בגוף התבואה עצמה, אפילו הכי הו"ל בכלל היזק הניכר הוא, דהא מצינו למימר בדעתו דסבר כדעת הרמב"ן בשינויא בתרא דתשלומי בעל הכרם הוי מדין קנס, למימרא דהתבואה דנאסרה משום כלאים הוי היזק שאינו ניכר, ואפילו הכי קנסוהו חכמים לשלם תשלומי נזקו, וכמו שקנסו למטמא, וכיוצא בזה, עיי"ש.

ענף ד' - מצדד בדעת הרמב"ם דסובר בגדר היזק שאינו ניכר, דאף אם כולי עלמא ידעי דאין החפץ עומד בשוויות דמיו, הוי חשיב בכלל היזק ניכר, מכל מקום מודה דבגוזל אתרוג הוי חשיב היזק שאינו ניכר

א) והנה לכאורה צריך ביאור בהא דראיתי בחי' ה"אבן האזל" (פרק ז' מהלכות חובל ומזיק הלכה ד') דכתב בדעת הרמב"ם דסבר דהיזק דכלאים הוי היזק שאינו ניכר, דהא אע"ג שהכלאים ניכרין - לא נשתנה גוף הדבר וכו', עיי"ש. והרי כבר נתבאר בדברי ה"פתחי תשובה" בדעת הרמב"ם דסבר בגדר 'היזק שאינו ניכר' דאף אם אין ההיזק ניכר בגוף החפץ עצמו, מכל מקום כיון דכולי עלמא ידעי דאין החפץ עומד בשוויות דמיו, לא הוי חשיב בכלל היזק שאינו ניכר כלל ועיקר, ואי הכי נמצא לפי"ז דאף היזק דכלאים הוי בכלל היזק הניכר הוא.

ב) ושמא יש לחלק, דשאני התם דאין היזק דכלאים ניכר רק למאן דתני הלכתא בלבד, מה שאי"כ בנפסל המטבע דהוי ניכר הזיקו אף למאן דלא תני הלכתא כלל ועיקר, ואי הכי אימא לך דעד כאן לא אמרינן דאף בידיעה הוי חשיב היזק ניכר דוקא בידוע לכולי עלמא דהוי היזק, ואף למאן דלא תני הלכתא כלל ועיקר, ובכללן אומות העולם, אבל בהיזק דאינו ידוע רק למאן דתני הלכתא בלבד, לא הוי חשיב בכלל היזק הניכר הוא.

ג) והשתא לפי"ז דלעולם אף לדעת הרמב"ם לא מצי הגזלן למיפטר נפשיה בהשבת האתרוג לבעלים לאחר הסוכות, דהרי אינו רק ידיעה הלכתית בלבד, ואומות העולם לא קים להו דאתרוג לאחר סוכות אינו שווה רק דמים מועטין בלבד, ואי הכי הוי חשיב בכלל היזק שאינו ניכר, ושפיר הוי מצי לומר הרי שלך

לפניך. ושמא יש לדחות, דאין להתחשב רק בכלל ישראל דקים להו ההיזק של אתרוג לאחר סוכות, ושפיר הו"ל היזק ניכר, ואינו יכול לומר, הרי שלך לפניך.

ענף ה' - מביא דברי "משפטי התורה" לדעת הרמ"א דסובר דאף אם כולי עלמא ידעי דאין החפץ עומד בשוויות דמיו, הוי חשיב בכלל היזק שאינו ניכר, מכל מקום מודה דבגוזל אתרוג הוי חשיב היזק ניכר

א) והנה מצאתי בספר "משפטי התורה" (ב"ק סימן קי"ג - "מקורות" אות ג') דכתב דלעולם אף לדעת הרמ"א דסבר לדינא כדעת רב הונא ד'נפסל המטבע' היינו דפסלתו מלכות אפילו בכל המדינות, ונמצא דסבר בגדר היזק שאינו ניכר דלאו שמיה היזק, היינו דכל שאין ההיזק ניכר בפועל בגוף החפץ עצמו, הוי חשיב בכלל היזק שאינו ניכר הוא, ואף דכולי עלמא ידעי דאין החפץ עומד בשוויות דמיו, מכל מקום שפיר קא מודה דהגוזל אתרוג אינו יכול לומר הרי שלך לפניך, והיינו משום דבמטבע עיקר השוויות הממונית נובעת מחמת כמות ואיכות המתכת, וערך זה אינו נחסר מהמטבע למרות שפסלתו המלכות, אמנם כדי שהמטבע תהא עוברת לסוחר צריך שתהא לה צורת שהלכות מסכימה לה, א"כ סובר דכל מטבע שפסלתו מלכות, כיון שחסרון הצורה במטבע אינו דבר חשוב, ולא חשיב שינוי מהותי בחפץ, משום שמלאכת יציקת הצורה ע"י אומן הוי דבר פעוט ערך בעיני בני אדם, ולכן אינה משנה את ערכו הממוני של המטבע דנקבע רק לפי החומר גלם שבו, ולכן הגנב יכול להשיב את המטבע, ולומר הרי שלך לפניך, משום שהוא משיב לו את אותה מתכת עם השווי הממוני שלה, מה שאי"כ באתרוג לפני סוכות דכל השווי הממוני שלו נובע מחמת דהוי חפצא דמצוה, ולכן לאחר סוכות אין לו רק שווי ממוני פעוט בלבד, ולכן אף לדעת רב הונא לא מצי הגנב לומר לאחר סוכות, הרי שלך לפניך, עיי"ש.

ב) ואלא דהשתא לפי"ז לכאורה צריך תיקשי לדעת רבי יהודה דסבר ד'נפסל המטבע' היינו שפסלתו מדינה זו ויוצאה במדינה אחרת, ולפיכך אומר לו, הרי שלך לפניך, אבל אם פסלתו מלכות בכל המדינות, הו"ל כנסדק המטבע דהוי משלם כשעת הגזילה, והטעם משום דאף דאין ההיזק ניכר בגוף החפץ עצמו, מכל מקום כיון דכולי עלמא ידעי דאין החפץ עומד בשוויות דמיו, לא הוי חשיב בכלל היזק שאינו ניכר כלל ועיקר, ואי הכי תיקשי אמאי פסילת המטבע בכל המדינות הוי חשיב היזק כלל ועיקר, והרי פסילת המטבע אינה משנה את ערכו הממוני של המטבע דנקבע רק לפי החומר גלם שבו. ושמא יש לומר בדעתו דסבר דאף דלא השתנה הערך הממוני של המטבע, מכל מקום כיון דניטלה האפשרות לסחור במטבע, הוי חשיב בכלל היזק, ויש לפלפל.

ג) והנה אגב אבוא העיר דלפי דברי "משפטי התורה" דבזמנינו אין שווי המטבע נקבע לפי שווי המתכת, אלא שווי במטבע הרבה יותר משווי המתכת, ובפרט בשטרות של כסף דאין החומר הגולמי רק נייר בעלמא, א"כ נמצא דאף הרמ"א מודה דהגוזל מטבע מחבירו ונפסל המטבע, אינו יכול לומר לו הרי שלך לפניך, וצ"ע.

ענף ו' - כותב לדון האם הגוזל אתרוג צריך לשלם לאחר סוכות דמי אתרוג מהודר או דמי אתרוג הכשר למצוה

א) והנה ראיתי בשו"ת חכם צבי (סימן ק"כ) דכתב לאתויי דמצינו בשו"ת מהר"ם מינץ (סימן קי"ג) דנשאל במעשה דראובן קנה

אתרוג מהודר בדמים יקרים, ובא שמעון ואיבדו ממנו קודם או תוך ימי חג סוכות, האם הוי שמעון מחוייב בתשלומי אתרוג מהודר, או דלמא הוי מצי להפטר בתשלומי אתרוג שאינו מהודר בלבד. וכתב המהר"ם מינץ דקם דינא דאין שמעון צריך לשלם לו רק דמי אתרוג שאינו מהודר בלבד, כיון דמצי לצאת בו ידי חובת קיום המצוה, ורא"ו מהגמ' בב"ק (עח:) דאמרינן התם, בעי רבא, הרי עלי עולה והפריש שור, ובא אחר וגנבו, מי פטר גנב נפשיה בכבש לרבנן, בעולת העוף לרבי אלעזר בן עזריה וכו', מאי, מי אמרינן שם עולה קביל עילויה, או דלמא מצי אמר ליה, אנא מצוה מן המובחר בעינא למיעבד. בתר דאיבעיא הדר פשטה, גנב פטר עצמו בכבש לרבנן, בעולת העוף לרבי אלעזר בן עזריה, עיי"ש. והרי מבואר מהתם דלעולם אף בגנב קרבן מהודר מחבירו הוי מצי להפטר בתשלומי קרבן שאינו מהודר בלבד, והשתא לפי"ז הוא הדין דאית לן למימר בנידון דידן, דהגונב מחבירו אתרוג מהודר מחבירו, הוי מצי להפטר בתשלומי אתרוג שאינו מהודר בלבד, עכ"ד.

ב) ואולם ה"חכם צבי" כתב להשיג בזה, ולעניות דעתי שגגה היא בידו, דהתם אין לו דמים לקרבן, אחר דאינו בר מכירה, וכהא דאמרינן בגמ' בפסחים (פט:) דהמוכר עולתו ושלמיו, לא עשה ולא כלום, ואי הכי נמצא דאי אפשר לחייבו מטעם שיווי העולה, כיון דאינה בת דמים היא, אלא רק מטעם שהוא חייב לצאת ידי חובתו שקיבל עליו להקריב עולה, וכיון שאין כאן תורת דמים אלא רק חיוב להקריב קרבן עולה, להכי מצי גנב למיפטר נפשיה בתשלומי כבש בלבד, אבל באתרוג מהודר דמים לו, דהוי מצי למוכרו לאחרים, ואף שעילוי דמיו הוא מחמת הידור מצוה, אין בכך כלום. תדע, דאילו גנב ספר תורה מחבריה, והוא שווה אלף זוז מחמת הידורו בקלף יפה, ודיו נאה ולבלבר אומן, היעלה על הדעת דהוי מצי גנב למיפטר נפשיה בספר תורה שאינו מהודר דשוויו רק חמישים זוז בלבד, הואיל ויוצא בו הנגנב ידי חובת המצוה ד"ועתה כתבו לכם את השירה הזאת". הא ודאי ליתא לדינא כן, איבעית אימא סברא, ואיבעית אימא גמרא, דא"כ הו"ל לרבא לאשמועינן רבותא טפי דאפילו בספר תורה שיש לה דמים, ואם מכרה מכורה, ואף לכתחילה יכול למוכרה כדי ללמוד תורה ולישא אשה (מגילה כז.), נמי מצי פטר גנב נפשיה בספר תורה דאינו מהודר, אלא ודאי בספר תורה אינו יכול לפטור נפשיה בספר אינו מהודר וכו', עכ"ל. וכן הוא בדברי ה"משנה למלך" (פרק ט"ז מהלכות מעשה הקרבנות הלכה ז') דכתב לדחות דברי המהר"ם מינץ כן, [ועוד ראה בשו"ת שואל ומשיב" (תליתאה חלק ג' סימן ל"ג) בזה, ואכמ"ל], עיי"ש.

ג) והרי מבואר מינה דפליגי רבותינו האחרונים ז"ל באדם המזיק לחבירו אתרוג מהודר קודם או תוך ימי חג הסוכות, האם הוי מחוייב בתשלומי אתרוג מהודר, או דלמא הוי מצי להפטר בתשלומי אתרוג שאינו מהודר בלבד, דדעת המהר"ם מינץ דלעולם הוי מצי להפטר בתשלומי אתרוג שאינו מהודר בלבד, מה שאי"כ דעת ה"חכם צבי" וה"משנה למלך" דלעולם הוי מחוייב בתשלומי אתרוג מהודר דוקא.

ד) ונראה לבאר בשורש פלוגתת רבותינו האחרונים ז"ל בחיוב תשלומי הגוזל אתרוג מהודר מחבירו, דדעת המהר"ם מינץ דהוי מיפטר בתשלומי אתרוג שאינו מהודר, כיון דשומת תשלומי חפץ דמצוה הוי כפי השימושין דעומד החפץ לשימוש עבור חבירו, ואי הכי אף דשוויות האתרוג הוי של אתרוג מהודר, אפילו הכי כיון דשמין את

תשלומי החפץ דמצוה כפי השימושין דעומד החפץ לשימוש עבור חבירו, והרי מיירי באתרוג העומד כדי לצאת בו ידי חובת המצוה, לפיכך שפיר הוי מיפטר בתשלומי אתרוג שאינו מהודר בלבד, וראייתו מהגמ' בב"ק (שם) דאמרינן דהגוזל מחבירו קרבן מהודר, אינו מחוייב רק בתשלומי קרבן שאינו מהודר בלבד, ועל כרחך דהוא משום דשמין את תשלומי החפץ כפי השימושין דעומד החפץ לשימוש עבור חבירו, וכיון דאין הקרבן עומד רק לצורך הקרבה בלבד, לפיכך שפיר הוי מיפטר בתשלומי קרבן שאינו מהודר, ודעת ה"חכם צבי" וה"משנה למלך" דהוי מחוייב בתשלומי קרבן מהודר, כיון דשומת תשלומי החפץ כפי שוויו להמכר בשוק, ולפיכך הוי מחוייב בתשלומי אתרוג מהודר, והא ליכא לאתויי ראיה מהא דאמרינן בגמ' בב"ק (שם) דהוי מיפטר בתשלומי קרבן שאינו מהודר, דאי מהא לא איריא דהוי שומת תשלומי החפץ כפי שימושי החפץ כלל ועיקר, דהא לעולם אימא לך דהוי שומת תשלומי החפץ כפי שוויו להמכר בשוק, ושאני התם דאין הקרבן בר מכירה בשוק הוא כלל ועיקר, ומשום הכי אזלינן בתר שוויות השימוש דעומד לצאת בו ידי חובת הקרבה בלבד.

ה) והשתא לפי"ז נראה בנידון דידן, דלעולם הא מילתא דפשיטא דלדעת ה"חכם צבי" וה"משנה למלך" דסברי דהגונב מחבירו אתרוג מהודר בסוכות הוי מחוייב בתשלומי אתרוג מהודר במחזירו בסוכות, א"כ הוא הדין דהגוזל אתרוג קודם סוכות דהוי מחוייב לשלם לאחר סוכות תשלומי אתרוג מהודר, ואולם הא יש לדון בדעת המהר"ם מינץ דסבר דלעולם הוי מצי להפטר בתשלומי אתרוג שאינו מהודר בלבד, האם הני מילי דוקא במחזיר את האתרוג בסוכות עצמו, שהרי כיון דאכתי הוי האתרוג עומד למצוה, א"כ הוי נפטר בתשלומי אתרוג שאינו מהודר, שהרי מצי לצאת בו ידי חובת קיום המצוה, מה שאי"כ בנידון דידן דמיירי דמחזיר את האתרוג לאחר סוכות, דכבר אינו עומד למצוותו, א"כ אפשר דצריך לשלם תשלומי אתרוג מהודר, וקצת ראיה מהא דכתב המהר"ם מינץ בגוף הנידון דמיירי דבא שמעון ואיבדו ממנו קודם או תוך ימי חג סוכות, ומשמע דלאחר סוכות הוי פשיטא ליה דמשלם דמי אתרוג מהודר, ומכל מקום אינה ראיה גמורה דאפשר דסבר בדעת הרמ"א הנזכר לעיל דאף המחזיר אתרוג לאחר סוכות יכול לומר הרי שלך לפניך, ולאפוקי מהא דהובא בדברינו לעיל (ענף ה' - אות א') לדעת "משפטי התורה" דאף לדעת הרמ"א אינו יכול לומר הרי שלך לפניך, ועוד ראה בסיפרי "יגדיל תורה" (אקדמות דמילין) באורך בזה, וקיצרתי טובא.

הרב אביחיל לוי

בביאור מלאכת בונה אם יש בנין וסתירה בכלים

תנן בשבת (קמו.) שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי.

ולכאו' צ"ב בהא דתנן שובר אדם את החבית בה"א ולא תנן שובר אדם חבית וכדאיתא בפסחים (ג:) לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה.

ועוד צ"ב בהא דתנן שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות ולא תני לשתות ממנה יין.

ועוד צ"ב בהא דתנן ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי אם זה תלוי בכוונתו או שתלוי בפתח שעושה אם הוא פתח נאה או דרך קלקול.

ועוד צ"ב בהא דתנן שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות אם מיירי בכל חבית שמותר או דוקא בחבית קטנה ולא גדולה, או דוקא בחבית רעועה ולא בחבית חדשה ואם יש חילוק בזה.

ועוד צ"ב בהא דתנן ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי אם היינו משום שיש בנין וסתירה בכלים או דלכו"ע אסור.

ועוד צ"ב בזה שפתח התנא בלשון יחיד שובר אדם את החבית וסיים בלשון רבים ואין נוקבין מגופה של חבית דברי ר' יהודה וחכמים מתירין ואח"כ חזר לשנות בלשון יחיד ולא יקבנה מצדה.

ובפירש"י כתב שובר אדם חבית מליאה גרוגרות בסייף או בסכין לאכול ממנה גרוגרות דאין במקלקל שום אסור שבת.

וחזינן בפירש"י שגרס שובר אדם חבית ולא שובר אדם את החבית, ולכאו' צ"ב בחילוק הגירסאות.

ולכאו' צ"ב במה שפירש"י דמיירי בחבית מלאה גרוגרות ולא כתב בחבית שיש בה גרוגרות.

ונראה לבאר ע"פ הא דאיתא בגמ' אמר רב אושעיא לא שנו אלא דרוסות אבל מופרדות לא, ומוקמינן דמתני' ר' נחמיה היא משום דמאי איריא גרוגרות ליתני פירות.

ופירש"י לא שנו דשובר החבית ומטלטל הסייף לכך, אלא בדרוסות שהגרוגרות בעיגול וחותכין ממנו בקורדום או בסייף ואיידי דמטלטל לחתוך גרוגרות תבר ביה נמי לחבית אבל מפורדות שאינו צריך לחותכן לא יטלטל סייף לשבור החבית דמתני' ר' נחמיה היא דאמר אין כלי ניטל אלא לתשמיש המיוחד לו.

ובזה מבואר מה שפירש"י דמיירי בחבית מלאה גרוגרות שבא לומר שהם דרוסות ולא מפורדות, שהרי המשנה ר' נחמיה היא.

ובזה נמי מבואר מה דמתני' מיירי בגרוגרות ולא ביין שבגרוגרות מביא הסכין לחותכם ואז חותך גם החבית.

ובזה נמי מבואר לגירסא דידן דתני שובר

אדם את החבית בה"א ולא שובר אדם חבית שבא ללמדנו דמיירי בחבית מלאה גרוגרות והיינו דרוסות שלכן יכול להביא הסכין לגרוגרות ואגב לחבית וכר' נחמיה.

וחזינן במתני' שמותר לשבור חבית בשבת לאכול ממנה גרוגרות.

והקשו בתוס' מהא דתנן בעירובין (לד:) נתנו במגדל ואבד המפתח הרי זה עירוב ר' אליעזר אומר אם אינו יודע שהמפתח במקומו אינו עירוב.

ומקשה בגמ' ואמאי הוא במקום אחד ועירובו במקום אחר הוא, רב ושמואל דאמרי תרווייהו הכא במגדל של לבנים עסקינן ור' מאיר היא דאמר פוחת לכתחילה ונוטל דתנן בית שמילאהו פירות סתום ונפחת נוטל ממקום הפחת ר' מאיר אומר פוחת ונוטל לכתחילה והאמר רב נחמן בר אדא אמר שמואל באוירא דליבני, הכא נמי באוירא דליבני.

ופירש"י של לבנים שנוח לסותרו וכדבעי לאוקומי באוירא דליבני סדורות זו על גבי זו בלא טיט ביניהן דלא סתירה היא.

וחזינן שאם האוכל היה במגדל או בכלי מעץ היה אסור לשוברו ליקח האוכל שבתוכו, והכא חזינן שמותר לשבור החבית ליקח האוכל שבתוכה.

וכתבו בתוס' ליישב ע"פ הא דאיתא בביצה (לג:) דמקשה לר' אליעזר שקוטם לכלי חייב חטאת וקוטם להריח פטור אבל אסור גזירה שמא יקטמנו לכלי.

ומקשה בגמ' ולית ליה לר' אליעזר הא דתנן שובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרות ובלבד שלא יתכון לעשות כלי.

ופירש"י והא הכא דכי מתכוין לעשות כלי איכא חיובא דאורייתא וכי לא מתכוין לא גזור רבנן לכתחילה.

ומתרץ בגמ' אמר רב אשי כי תניא ההיא במוסתקי.

ופירש"י כי תניא ההיא דמותר במוסתקי חבית שבורה שמדבקין שבריה בשרף של עץ שעושין הימנו זפת וריחו דומה לריח לבונה ובלשון ערבי קורין אותו מוסתקי ומדבקין בו קערות וחרס הנשברים וכיון שרעועה היא ליכא למגזר בה שלא יתכוון לעשות כלי.

ובתוס' שם הביאו פירש"י שכתב דלא חיישינן לתיקון כלי דהואיל ורעועה הרבה יחוס עליה דשמא יקלקל החבית ועושה נקב לכל הפחות שיוכל.

וה"ר יצחק פירש בעירובין (לד:) דכיון שהם מדובקים בזפת ואין החתיכות שלמות לא הוי שום תיקון כלי.

וחזינן ב' ביאורים בהיתר חבית של מוסתקי שלא גוזרים בה שמא יתכוין לעשות כלי לפירש"י שהיא רעועה ויחוס עליה שמא תתקלקל ולר"י דכיון שהם מדובקים בזפת ואין החתיכות שלימות לא הוי שום תיקון כלי.

ואע"ג שבגמ' מוקים לה במוסתקי לשיטת ר' אליעזר משום הקושיא לשיטתו כתבו בתוס' דהכא נמי לרבנן כל ההיתר ששובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות הוא ג"כ רק בחבית של מוסתקי.

ובזה תירצו את דברי הגמ' בעירובין דמוקי

באוירא דלבני ולא במגדל וחבית של עץ שהרי גם בחבית של עץ אסור בחדשה שההיתר הוא רק במוסתקי.

ולשיטת התוס׳ בגמ׳ בעירובין היה יכול לתרץ דמיירי במגדל וכלי של מוסתקי שבזה ג״כ מותר.

וא״כ צ״ב אמאי מוקים לה באוירא דלבני ולא במוסתקי.

ואפשר שמגדל שהוא כלי גדול אין דרך לעשותו ממוסתקי אלא מדבר חזק.

וברשב״א הרבה להקשות על שיטת התוס׳ וחולק בזה דהא דמוקים לה בביצה במוסתקי היינו רק לשיטת ר׳ אליעזר אולם לשיטת רבנן שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות מיירי לא רק במוסתקי אלא בכל חבית ולא גוזרים שמא יתכוין לעשות פתח נאה, וא״כ צ״ב בגמ׳ בעירובין גבי מגדל.

ובזה תירץ הרשב״א שבגמ׳ בעירובין מיירי במגדל גדול שהוא כמו אהל ושייך בו בנין וסתירה.

וכתב עוד שכן פירש״י בעירובין וכן מוכח בכל הסוגיא שם שאין בנין בכלים ואין סתירה בכלים ומותר לשוברו וטעם האיסור במגדל מפני שאין לו דין כלי.

וברי״ב״א נמי דחה דברי התוס׳ שכתב על דבריהם ואין פירוש זה נכון דהתם מתוך הדחק אוקימנא לר׳ אליעזר במוסתקי דאילו סתם חבית לא משמע הכי ואם רבנן מודים בזה היה לו לתלמוד לפרש, אבל הנכון שמשנתינו אפי׳ היה מתכוין לעשות פתח אין זה אלא כלאחר יד שאין דרך בני אדם לעשות כן ולפיכך כל שאינו מתכוין לכך התירו מפני שיעשה עין יפה לאורחים ולצורך שבת.

ואח״כ הביא הריטב״א שיטת הריב״א שהגמ׳ בעירובין מיירי במגדל גדול של עץ שהוא חשוב כאהל ומשא״כ בחבית שהוא כלי קטן בעלמא ולא דמי לאהל ואין בו משום סתירה ואם היה מגדל של עץ היה מותר והקשה עליו שכתב ואינו נכון בעיני לחלוק בדבר זה בין מגדל גדול למגדל קטן אלא כל מגדל של עץ כיון שנעשה דרך בנין ושבריו עומדין לתקן חשיבה שבירתו סתירה על מנת לבנות משא״כ בחבית שאין לה חזרה שאפי׳ היא גדולה אין בשבירתה משום סתירה.

ולשיטת התוס׳ והרשב״א אתי שפיר גירסא דידן דתנן שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות, ותני החבית בה״א למימר דלא מיירי בכל חבית שלהתוס׳ מתני׳ מיירי רק בחבית של מוסתקי ומשא״כ חבית חדשה וטובה אסור לשוברה ולהרשב״א מתני׳ מיירי בחבית קטנה ולאפוקי גדולה שאסור שדומה לסותר אהל.

וברשב״א כתב כשיטת התוס׳ דמיירי במוסתקי.

אולם ברי״ף סתם בזה ומשמע דמיירי בכל חבית וכן ברמב״ם סתם בזה שכתב בהל׳ שבת (כג, ב) כלשון המשנה שובר אדם את החבית לאכול ממנה גרוגרות ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי.

ובטור או״ח (שיד) ס״ל כשיטת התוס׳ והרא״ש שכתב אין בנין וסתירה בכלים והני מילי שאינו בנין ממש כגון לחבית שנשברה ודיבק שבריה בזפת יכול לשוברה כדי ליקח מה שבתוכה ובלבד שלא יכוין

לנוקבה נקב יפה שיהא לה לפתח דאם כן הוה ליה מתקן מנא אבל אם היא שלימה אסור אפי׳ לשוברה ואפי׳ נקב בעלמא אסור לנקוב בה חדש ובא להרחיבו אסור.

ובירושלמי (בעירובין ג, ג) איתא הדא דתימא במגדל של אבן אבל במגדל של עץ נעשה כשובר את החבית לאכול ממנה גרוגרות ומשמע שבלא מוסתקי ג״כ מותר בכלי עץ והובא בתוס׳ בשבת (קמו.) ובעירובין (לד:).

כתב הבית יוסף בסי׳ שיד שאפ״ה לא סמך הרא״ש על ירושלמי זה.

והביא עוד הבית יוסף מהתרומת הדשן (ס״ה) בשם אור זרוע דהא דשובר את החבית לאכול ממנה גרוגרות איירי בחבית שאינה מחזקת ארבעים סאה דהוי כלי ואין סתירה בכלים.

וכתב עוד שאפשר שלהר״ן שכתב כלי גדול נמי לא מקרי כלי גדול אלא א״כ והא מחזיק ארבעים סאה.

ובשו״ע (או״ח שיד, א) איתא כשיטת הרא״ש והטור שכתב אין בנין וסתירה בכלים והני מילי שאינו בנין ממש כגון חבית שנשברה ודיבק שבריה בזפת יכול לשוברה ליקח מה שבתוכה ובלבד שלא יכוין לנקבה נקב יפה שיהיה לה לפתח דא״כ הוה ליה מתקן מנא אבל אם היא שלימה אסורה לשוברה אפי׳ בענין שאינו עושה כלי ואפי׳ נקב בעלמא אסור לנקוב בה מחדש ואפי׳ יש בה נקב חדש אם להרחיבו אסור.

וחזינן שהשו״ע ס״ל כהתוס׳ והרא״ש ולא כהרמב״ם והרי״ף שלא חילקו וס״ל שההיתר הוא בכל חבית ולא רק במוסתקי.

ולכאו׳ צ״ב שהרי לפי הכלל שייסד היה לו לפסוק כהרי״ף והרמב״ם ולא כהרא״ש.

וברמ״א הוסיף על השו״ע שכתב כגון חבית שאינה מחזקת ארבעים סאה והיינו כדברי התרומת הדשן.

אולם בשו״ע לא הזכיר זה אלא דברי התוס׳ ולא חילוק הר״ן שיש חילוק בין חבית גדולה לקטנה.

ובביאה״ל כתב על דברי הרמ״א שבאליה רבא הביא שדעת הרשב״א שבחבית רעועה כזה אפי׳ מחזקת ארבעים סאה אין שייך בה שם סתירה.

ונראה שיש להקל על ידי אינו יהודי דבלאו הכי איסור דרבנן שהרי הוא מקלקל.

ובפירש״י במתני׳ כתב שובר אדם חבית מליאה גרוגרות בסכין או בסיף לאכול ממנה גרוגרות דאין במקלקל שום איסור שבת.

ובר״ן הקשה על פירש״י שכתב ולא נהירא דנהי דכל המקלקלין פטורין איסור מיהא איכא והיינו שאסור מדרבנן ואינו מותר.

ותירץ הר״ן אלא היינו טעמא דכיון דבעלמא מקלקל פטור אבל אסור הכא משום צורך שבת שרי לכתחילה.

אולם בריטב״א הקשה על הר״ן מש״כ בשיטת רש״י שאינו נראה כן מלשון רש״י אלא שאין במקלקל שום איסור שבת.

ולהמבואר בפירש״י עד: ד״ה ואי חייטיה שאין בנין בכלים לא בחבית ולא בתנור ולא בכוורת אתי שפיר שלכן אין איסור בקלקולם.

בביאור המחלוקת אם מברכים 'מוציא' לחם מן הארץ או 'המוציא'

איתא בברכות לח. ת"ר: מה הוא אומר המוציא לחם מן הארץ. ר' נחמיה אומר מוציא לחם מן הארץ.

אמר רבא במוציא כולי עלמא לא פליגי דאפיק משמע, דכתיב אל מוציאם ממצרים. כי פליגי בהמוציא. רבנן סברי המוציא דאפיק משמע, דכתיב המוציא לך מים מצור החלמיש. ור' נחמיה סבר המוציא דמפיק משמע, שנאמר המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים.

ורבנן, ההוא הכי קאמר להו קודשא בריך הוא לישראל, כד מפיקנא לכו, עבידנא לכו מילתא כי היכי דידעיתו דאנא הוא דאפיקית יתכון ממצרים, דכתיב וידעתם כי אני ה' אלוהיכם המוציא.

ואיתא נמי התם דהוו משתבחין ליה רבנן לר' זירא את בר רב זביד אחוה דרב שמעון בר רב זביד, דאדם גדול הוא ובקי בברכות הוא. אמר להם לכשיבוא לידכם הביאוהו לידי. זימנא חדא איקלע לגביה, אפיקו ליה ריפתא, פתח ואמר מוציא. אמר זהו שאומרים עליו דאדם גדול הוא ובקי בברכות הוא, בשלמא אי אמר המוציא אשמועינן טעמא ואשמועינן דהלכתא כרבנן. אלא דאמר מוציא, מאי קא משמע לן ואיהו דעבד לאפוקי נפשיה מפלוגתא. והלכתא המוציא לחם מן הארץ, דקיי"ל כרבנן דאפיק משמע.

וחזינן בגמ' שלכו"ע בעינן למימר לשון עבר, שהקב"ה הוציא לחם מן הארץ, ולא לשון הווה, שהקדוש ברוך הוא עכשיו מוציא לחם מן הארץ.

ולכאו' צ"ב בזה, מה הגריעותא לומר שהקב"ה מוציא לחם בהווה שהרי גם בהווה הקב"ה מוציא לחם מן הארץ.

ובפירש"י כתב ליישב שכתב דאפיק משמע שהוציא כבר, והא ודאי ברכה הגונה דלשעבר בעינן, שהרי כבר הוציא הלחם הזה מן הארץ שהוא בא ליהנות ממנו.

וחזינן בפירש"י שהברכה הגונה יותר שאומר בלשון עבר, משום שאז כלול גם הלחם הזה שאוכל שמשבח לקב"ה על בריאתו.

ונראה עוד לבאר בזה דעדיף לשון עבר, והיינו משום שלא בכל זמן הוא זמן שמוציאים החיטה מן הארץ, ולהכי עדיף לן לשון עבר.

ונראה לבאר ע"פ מה שיש להקשות בזה שמברכים המוציא לחם מן הארץ, והרי לא יוצא לחם מן הארץ אלא חיטה, ועל ידי מעשה ידי אדם נהיית ללחם.

ונראה לבאר שהקב"ה מוציא את החיטה מן הארץ, שטמון בחיטה כח שיצא ממנה לחם.

ונראה עוד לבאר ע"פ דחזינן שבגלל חטא אדם הראשון היה צריך לטרוח בעבור הלחם, ואלמלא חטאו היה אוכל לחם ללא טרחה. וכן לעתיד לבוא, כדאיתא בכתובות קי"א: ואמר ר' חייא בר יוסף עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, שנאמר יהי פיסת בר בארץ.

ופירש"י גלוסקאות וכלי מילת, דרוש פיסת בר לשון פיסת היד שהיא רחבה

וחיטה רחבה לא משכחת אלא פת אפויה. וכלי מילת דרוש פיסת לשון כתונת פסים.

ובזה יש לבאר שלכן עדיף לומר לשון עבר דקאי על זמן בריאת העולם קודם חטא אדם הראשון שהוציא לו הקב"ה לחם מן הארץ, שכן יהיה לעתיד.

ואיתא בגמ' אמר רבא במוציא כולי עלמא לא פליגי דאפיק משמע דכתיב אל מוציאם ממצרים.

ופירש"י וכשנאמרה פרשת בלעם כבר יצאו.

ולכאו' צ"ב והרי בלשון הקודש מוציא הוא לשון הווה. וכן הקשה בחכמת שלמה, יעו"ש.

ונראה ליישב שעדיף לרבנן לומר הברכה כעין מה שמצינו בפס' התורה וכיון שמוציא הוא לשון עבר אע"ג שבלשון הקודש מוציא הוא לשון הווה עדיף לן לומר נוסח הברכה כעין שמצינו בפס'.

ולכאו' צ"ב דדלמא מה שאמר בלעם אל מוציאם ממצרים היינו נמי לשון הווה, שהרי היציאת מצרים לא נגמרה עד שנכנסו לארץ ישראל שעדיין הם יוצאים ממצרים לארץ ישראל.

ונראה לבאר שהרי בלעם רצה לקלל את ישראל וסבר שעי"ז לא יזכו להיכנס לארץ ישראל, וא"כ לפי"ז סבר שסרה מהם ההשגחה של מוציאם ממצרים אלא הוא רק לשון עבר.

אולם צ"ב מהא דתנן בפסחים (קט"ז:) בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וא"כ אפשר שמוציאם ממצרים הוא לשון הווה.

ונראה ליישב דכיון שהם היו הדור הראשון שראו בעצמם היציאת מצרים, להכי אמר בלשון עבר.

ונראה עוד לבאר שלא האמין בלעם בזה שאמר בזה שאם כן לא היה בא לקללם כשהיה יודע שלא סרה ההשגחה מישראל בכל דור ודור.

ונראה עוד ליישב ב' השאלות, דהא דאמר רבא שמוציא לשון עבר, היינו שהוא גם לשון עבר מלבד שהוא לשון הווה, וא"כ אל מוציאם ממצרים היינו בעבר ובהווה, וכשיש בכלל זה לשון עבר שפיר הוי ברכה הגונה.

ונראה עוד לבאר בזה ע"פ דאיתא בסוטה (יא.) שבלעם היה מיועצי פרעה במצרים כנגד ישראל.

ובזה יש לבאר שלכן הוציא הקב"ה מפיו לשון זו שאמר אל מוציאם ממצרים שהוא לשון הווה ועבר שבאותו זמן שהציל הקב"ה את ישראל מקללת בלעם כלול בזה ג"כ יציאת מצרים, שהרי בלעם היה ג"כ במצרים מיועצי פרעה כנגד ישראל.

ואיתא בגמרא כי פליגי בהמוציא רבנן סברי המוציא דאפיק משמע דכתיב המוציא לכם מים מצור החלמיש, ור' נחמיה סבר המוציא דמפיק משמע שנאמר המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים. ורבנן ההוא הכי קאמר להו קודשא בריך הוא לישראל, כד מפיקנא לכו עבידנא לכו מילתא כי היכי דידעיתו דאנא הוא דאפיקית יתכון ממצרים, דכתיב וידעתם כי אני ה' אלוהיכם המוציא.

לכאו' צ"ב מאי יענה ר' נחמיה לראיית רבנן מהפס' המוציא לכם מים מצור החלמיש.

ונראה לבאר דכיון שהיו ישראל עדיין במדבר, וא"כ המוציא לך מים הוא לשון הווה.

וא"כ צ"ב לרבנן.

ונראה לבאר שהרי הפס' מיירי לעתיד שיכנסו ישראל לארץ שיזכרו שהקב"ה המוציא לך מים מצור החלמיש בעבר. ור' נחמיה סבר דכיון דאכתי היו ישראל במדבר מיירי בלשון הווה.

וכן יש ליישב לשיטת ר' נחמיה שהמוציא לך מים היינו לשון תואר שגדולתו של הקב"ה שמוציא לך מים מצור החלמיש.

ובמעשה שהובא בגמ' עם בר רב זביד צ"ב במה שתמה על מה שאמר מוציא שאמר זהו הוא שאומרים עליו שאדם גדול הוא, ובקי בברכות בשלמא אם אמר המוציא אשמעינן טעמא ואשמעינן דהלכתא כרבנן, אלא דאמר מוציא מאי קמ"ל וקאמר בגמ' ואיהו דעבד לאפוקי נפשיה מפלוגתא.

ולכאו' צ"ב בדברי ר' זירא שאמר שאינו אדם גדול, והרי הוא אדם גדול שירא שמים ורוצה לצאת ידי כל השיטות.

ויש מקום לומר שבזה פליגי, שרבנן שהשתבחו בו לפני ר' זירא ס"ל שבזה הוא אדם גדול שרוצה להוציא עצמו ממחלוקת, ור' זירא ס"ל שאדם גדול היינו שפוסק כצד אחד.

אולם אכתי צ"ב על ר' זירא דלמא בר רב זביד מה שאמר מוציא לאו היינו משום שרצה להוציא עצמו ממחלוקת, אלא משום שפוסק שצריך לומר מוציא, וא"כ אדם גדול הוא בזה.

ונראה לבאר שהרי יחיד ורבים הלכה כרבים, והיינו כרבנן דר' נחמיה וסבר ר' זירא שהיה צריך בר רב זביד אם הוא אדם גדול להביא ראיה לשיטת רבנן שחולקים, וכן אם לא מצא ראיה, ואף אם ס"ל כר' נחמיה צריך לנהוג כמו הרוב, וקאמר בגמ' דאפ"ה הוציא עצמו ממחלוקת.

וצ"ל שמחלוקת זו אינה כב"ש במקום ב"ה דקיי"ל שאינה משנה ואין להחמיר כב"ש וכדאיתא בגמ' יא.

ובט"ז או"ח קס"ז ב' הקשה מהא דתנן מט: שנחלקו ר' עקיבא ור' ישמעאל שלר' עקיבא אומר ברכו את ה', ולר' ישמעאל אומר ברכו את ה' המבורך.

ואיתא התם בגמ' רב פפא איקלע לבי כנישתא דאבי גיבר, קם קרא בספרא ואמר ברכו את ה' ואשתיק ולא אמר המבורך, אווישו כולי עלמא ברכו את ה' המבורך.

אמר רבא פתיא אוכמא בהדי פלוגתא למה לך, ועוד נהוג עלמא כר' ישמעאל.

וא"כ הקשה הט"ז דאמאי גער רבא ברפרם דהא שפיר עביד להראות שאף זה יצא ומאי שנא מההיא דכיצד מברכין שאותו שאמר מוציא כוונתו לאפוקי נפשיה מפלוגתא ואפ"ה חלק עליו ר' זירא יעו"ש מה שתירץ.

ונראה עוד ליישב שרבא דהתם ס"ל כרבנן ששבחו את בר רב זביד שהוא אדם גדול והיינו שחולקים על ר' זירא וס"ל שאדם גדול היינו נמי מי שמוציא עצמו ממחלוקת.

ונראה עוד ליישב שאלת הט"ז דהתם עדיף שיאמר המבורך שמרבה בזה בשבחו של הקב"ה וכמו שמבואר בפירש"י שאף ר' עקיבא מודה שכשאומר המבורך עדיף אלא שאין צריך, ולכן היה לו לנהוג ככו"ע ולומר המבורך ומשא"כ בזה שלא מרבה בשבחו של הקב"ה כשאומר מוציא, היה לו לנהוג כרבנן.

ונראה עוד לבאר שבברכת המוציא בירך לעצמו והיה לו לנהוג כרבנן, ומשא"כ בברכו את ה' שאמר בבית הכנסת לציבור בזה היה לו לחשוש ממחלוקת ולומר המבורך דאתי ככולי עלמא.

ונראה עוד לבאר דהתם קאמר שנהוג עלמא כר' ישמעאל, וא"כ בזה היה לו להוציא עצמו מהמחלוקת ולומר לשון שאף לר' עקיבא עדיף טפי.

ולכאו' צ"ב בזה שבגמ' נוקט להלכתא כרבנן ולא אמרינן לשון דאתי ככולי עלמא מוציא.

ובתוספות ל"ח: הביאו מהירושלמי כדי שלא לערב האותיות כגון העולם מוציא שמסתיים ומתחיל באות מ'.

והקשו ואע"ג שבלחם מן מסתיים ומתחיל במ' ואיכא עירוב, שאני התם דקרא כתיב מצמיח חציר לבהמה ועשב לעבודת האדם להוציא לחם מן הארץ.

וכתבו עוד ועל כן יש לבצוע בשתי ידיו בעשר אצבעות נגד י' תיבות שבמקרא זה.

ובמאירי כתב עוד ליישב בזה שלא אומרים מוציא דאתי ככולי עלמא, שבתוך ברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם אם לאו. ואח"כ הביא הירושלמי שלא לערב האותיות.

ועל השאלה בלחם מן הארץ כתב כתוספות שהוא לשון המקרא.

ועוד כתב ליישב שאי אפשר לתקן בו כלום שאין לומר מן הארץ לחם.

וכתב עוד המאירי ובשאר ברכות מיהא כגון בין גומל להגומל מעביר להמעביר מבדיל להמבדיל בורא להבורא אין מדקדקים בהם אלא כמו שהותקנו, ואע"פ שאמרו בתלמוד המערב על דעתהון דרבנן אומר בורא פרי הגפן, אין הדברים מדוקדקים ויש מי שטורח בכולם ואין עולה בידו.

ובתוס' רא"ש הביא הירושלמי שכתב על דעתיה דר' נחמיה הבורא פרי הגפן ועל דעתייהו דרבנן בורא פרי הגפן.

וכתב התוס' רא"ש והאידנא נהוג עלמא לומר בורא פרי הגפן אע"ג דאמרינן המוציא וסמכינן אהא דירושלמי שאין אומרים המוציא אלא שלא לערב ראשי האותיות.

ולכאו' צ"ב דבתלמודא דידן לא הובא דברי הירושלמי, ומשמע שחולק על טעם זה, ואמאי לא פסקינן כתלמודא דידן.

ובשיטה מקובצת הקשה, אמאי היה צריך לפסוק בגמ' כרבנן דפשיטא שהלכה כמותם, שהם רוב גבי ר' נחמיה.

והביא ב' תרוצים דכיון שבמוציא לא נחלקו, וא"כ שמא עדיף לומר מוציא, דאתי ככולי עלמא, וקמ"ל דאפ"ה המוציא עדיף משום דמשמע עבר הווה ועתיד.

והחיטה ממיני זרעים שיוצאין תדיר, משא"כ

בפירות אילן שאין פירותיהן יוצאין אלא מזמן לזמן, ושייך לברוכי עלייהו בורא ולא הבורא דאין צומחין תדיר. ואחר שבפירות האילן תיקנו בורא, בפירות האדמה נמי תיקנו גם כן בורא, דלא לאיפלוגי בפרי.

ואח"כ הביא הירושלמי שחולק בזה, וכתב עוד ויש אומרים דהלכתא אף המוציא קאמרינן, וה"ה שיכול לברך מוציא, והנכון כפירוש קמא. וכן עמא דבר.

וחזינן פלוגתא אם רוצה לומר מוציא אם רשאי או לא.

וכן פלוגתא אם בבורא פרי האדמה שונה בסברא מהמוציא לחם מן הארץ.

וברמב"ם (בהל' ברכות ג, ב) כתב האוכל פת חייב לברך לפניה המוציא לחם מן הארץ.

וחזינן דלא כהשיטה שהובא בשיטה מקובצת דהלכתא כרבנן, היינו שאפשר לברך גם המוציא, אלא שצריך לברך המוציא בלא מוציא. וכן מבואר בכסף משנה.

ובטור (או"ח קסז, ב) כתב ויברך המוציא לחם מן הארץ. ואע"ג דמוציא עדיף טפי, דכולי עלמא מודו דלשעבר משמע וצריך לברך לשעבר ובהמוציא פליגי אפ"ה פסיק תלמודא המוציא, ויכוון בברכתו למה שמוציא מפיו וייתן ריוח בין לחם ובין מן שלא יבליע המ"ם.

ולכאו' צ"ב בזה שמברכים המוציא לחם מן הארץ ולא הבורא לחם מן הארץ, כמו שמברכים בורא פרי העץ ובורא פרי האדמה.

וכן צ"ב בזה שמברכים המוציא לחם מן הארץ ולא המוציא לחם מן האדמה, או שיברכו בורא פרי הארץ, כמו המוציא לחם מן הארץ. ואמאי מברכים בורא פרי האדמה.

ובב"ח (או"ח קסז) כתב לבאר, ולפי זה ניחא נמי הא דמברכינן על הלחם המוציא לחם מן הארץ כלישנא דקרא להוציא לחם מן הארץ. ועל הפירות מברכים בורא פרי האדמה כלישנא דקרא דכתיב פרי האדמה (דברים כו ב).

והוא שבלחם שחיותו של אדם תלוי בו, מברכין על שעבר, שמשקה הקב"ה ארץ ישראל בעצמו ובתחילה ומשקה אותה מי גשמים גשמי ברכה ורצון, כדכתיב הנותן מטר על פני ארץ ושולח מים על פני חוצות. וגם מברכים על להבא להוציא מארץ ישראל גלוסקאות. וזה שאמר מן הארץ שפירושו ארץ ישראל.

אבל פירות שאין החיות תלוי בו מברך בסתם בורא פרי האדמה, דמשמע כל פני האדמה, אף חוץ לארץ שמשקה אותה על ידי שליח, ואינה שותה אלא לבסוף ושותה מתמצית, כדאיתא בתענית י'.

ונראה עוד לבאר שלחם אינו מן האדמה כמות שהוא, אלא שנבראת החיטה ועל ידי מעשה אדם נהיה ללחם, והיינו שהוציא הקב"ה האפשרות להוציא מחיטה את הלחם, ומשא"כ פירות האדמה שנבראים כמות שהם ראויים לאכילה ללא שינוי.

ובזה יש לבאר שלכן בלחם אומר המוציא לחם מן הארץ, ואומר המוציא ולא הבורא, לפי שאינו נברא לחם אלא שהקב"ה טמן בחיטה הכוח שיוציא האדם ממנה לחם. ולכן אומר מן הארץ ולא מן האדמה, שהלחם לא בא מן האדמה. ומשא"כ בפירות אומר

בורא פרי האדמה, שנבראים באדמה כמות שהם ראויים למאכל.

ובשו"ע (או"ח קסז, ב) כתב יברך המוציא לחם מן הארץ ויתן רווח בין לחם ובין מן.

וכתב במשנ"ב (טז) ואם בירך מוציא יצא.

ולכאו' צ"ב שהרי אחר שנפסק כרבנן אמאי אם בירך מוציא יצא והרי משנה מנוסח שתיקנו רבנן בברכות.

ונראה לבאר דכיון שמבואר בגמ' שמוציא כולי עלמא מודים שהוא לשון עבר ומהני, משמע שאף רבנן מודים שיוצא בזה אלא חידשו שאף המוציא הוא לשון עבר.

ונראה עוד לבאר דכיון דמייתי בגמ' המעשה בבר רב זביד שהיה אדם גדול ובקי בברכות והוציא עצמו מהמחלוקת ובירך מוציא, אע"ג דלא קיי"ל כוותיה, הני מילי לכתחילה, אבל בדיעבד יצא.

ונראה עוד לבאר לשיטת הירושלמי שמה שאומרים המוציא להפריד המ"ם של העולם, וא"כ בדיעבד יצא כמו שאומר לחם מן ולא משגיחים בחיבור האות מ"ם.

וכתב עוד המשנ"ב (כא) יתן רווח, היינו שיפסיק מעט כדי שלא יבלע תחת לשונו אחת מהממי"ן, וכן בין שאר אותיות ששוות בהברכות.

וכתב עוד בשו"ע (ס"ד) יתן שתי ידיו על הפת בשעת ברכה שיש בהן עשר אצבעות כנגד עשר מצוות התלויות בפת. ולכך יש עשר תיבות בברכת המוציא, ועשר תיבות בפס' מצמיח חציר לבהמה, ועשר תיבות בפס' עיני כל אליך ישברו, ועשר תיבות בפס' ארץ חיטה ושעורה, ועשר תיבות בפס' ויתן לך.

וכתב במשנ"ב (כב) יתן שתי ידיו, היינו שטוב לעשות כן. ואם הוא לבוש בבתי ידיים נכון שיסירם בשעת הברכה.

וחזינן בשיטת המשנ"ב שאין חיוב בדבר אלא שטוב ליתן שתי ידיו בפת.

אולם בשו"ע כתב יתן שתי ידיו בפת, ומשמע שצריך לעשות כן.

וכן משמע בתוס' שכתבו ועל כן יש לבצוע בשתי ידיו בעשר אצבעות, ולא כתבו וטוב לבצוע.

וכתב עוד במשנ"ב (כד) בביאור דברי השו"ע כנגד עשר מצוות התלויות בפת, כי עשר מצוות אדם עושה עד שלא יאכל פרוסת פת בשעת החרישה לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו, בשעת זריעה שדך לא תזרע כלאים, בשעת דישה לא תחסום שור בדישו, לקט שכחה ופאה, תרומה ומעשר ראשון ומעשר שני וחלה.

ונראה עוד לבאר בזה שהברכה לישראל בתבואה ובמזון באה בזכות שמירת השבת ובזכות עסק התורה.

ובזה יש לבאר שבברכת המוציא כשאומר המוציא יש מ' אותיות, ורומז לתורה שניתנה לארבעים יום. ובשאומר מוציא יש ל"ט אותיות, ורומז לשמירת השבת שיש בה ל"ט מלאכות האסורות.

ונראה עוד שגם לרבנן שכותבים המוציא חסר ו' יש ל"ט אותיות כמנין מלאכות שבת. וכן לר' נחמיה שכשכותבים אלוהינו מלא בו' יש מ' אותיות שרומז לתורה.

בביאור הפס' בתהלים אליו פי קראתי ורומם תחת לשוני

כתיב בתהילים (סו, יז) אליו פי קראתי ורומם תחת לשוני.

ונראה לבאר בזה ע"פ הא דתנן בברכות (לג:) האומר על קן ציפור יגיעו רחמיך ועל טוב יזכר שמך מודים מודים משתקין אותו.

ובזה יש לבאר הפס' שאמר דוד אליו פי קראתי והיינו שכשאני מתפלל וקורא לה' בפי ורומם תחת לשוני שיש דברים שאסור בתפילה לרומם בהם את ה' כגון אלו לומר על קן ציפור יגיעו רחמיך ועל טוב יזכר שמך ולכפול מודים ב' פעמים אלא דברים אלו הם ורומם תחת לשוני שלא יוציא אדם אותם בתפילה בפיו.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא נמי התם בגמ' שהיה אדם שירד לפני התיבה לעלות שליח ציבור בתפילה ואמר האל הגדול הגיבור והנורא והאדיר והעזוז והיראוי החזק והאמיץ והודאי והנכבד המתין לו ר' חנינא עד שסיים תפילתו וכשסיים אמר לו וכי סיימת את כל השבחים של הקב"ה הרי אנו מה שאומרים שלשה שבחים אלו הגדול הגיבור והנורא אלמלא שאמרם משה בתורה ובאו אנשי כנסת הגדולה ותיקנום בתפילה לא היינו יכולים לומר אותם ואתה אמרת את כולם משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף והלא גנאי הוא לו.

ואיתא נמי במגילה (יח.) שאחר שתיקנו אנשי כנסת הגדולה השבחים בתפילה מכאן ואילך אסור לספר בשבחו של הקב"ה דאמר ר' אלעזר מאי דכתיב מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהילתו למי נאה למלל גבורות ה' למי שיכול להשמיע כל תהילתו.

אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן המספר בשבחו של הקב"ה יותר מדאי נעקר מן העולם שנאמר היסופר לו כי אדבר אם אמר איש כי יבלע.

דרש ר' יהודה איש כפר גיבוריא ואמרי לה איש כפר גבור חיל מאי דכתיב לך דומיה תהילה סמא דכולה משתוקא.

כי אתא רב דימי אמר אמרי במערבא מילה בסלע משתוקא בתרין.

ופירש"י אסור לספר בשבחו של הקב"ה בקביעות ברכה למי שיכול להשמיע כל תהילתו ואין מי שיכול לספר את כולו לפיכך אין נראה לספר מדעתו אלא את מה שתיקנו חכמים.

ובזה יש לבאר הפס' דכתיב אליו פי קראתי שכשאני מתפלל לה' ואליו פי' קראתי אז ורומם תחת לשוני שלרומם את הקב"ה בתפילה במה שלא תיקנו אנשי כנסת הגדולה זה תחת לשוני ולא משבח בזה את ה' שיש איסור בדבר.

ובזה נמי מבואר שבתחילת פרק זה בתהילים (סה, ב) כתוב הפס' לך דומיה תהילה ופירש"י השתיקה תהילה לך לפי שאין קץ לשבחך והמרבה אינו אלא גורע שמפס' זה ילפינן בגמ' האי מילתא שורומם תחת לשוני.

ונראה לבאר ע"פ הא דאיתא בע"ז (ח:) דדריש ר' שמלאי לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל מנלן ממשה רבינו דכתיב ה' אלהים אתה החילות להראות את עבדך וכתיב בתריה אעברה נא ואראה את הארץ הטובה.

ובזה יש לבאר הפס' דכתיב אליו פי קראתי והיינו שכשאני מתפלל לה' ואליו פי קראתי זה אחר שורומם תחת לשוני ששיבחתי את ה' בתחילת התפילה בשלש ברכות ראשונות שהם שבחו של הקב"ה קודם ששואל אדם צרכיו בתפילה.

ונראה עוד לבאר שאחר שאדם מרבה בתפילה ונושע צריך להודות לה' על הישועה.

ובזה יש לבאר הפס' דכתיב אליו פי קראתי שאחר שקורא האדם ומתפלל לה' ונושע כתיב ורומם תחת לשוני שצריך לרומם ולשבח לקב"ה על שהושיעו מצערו.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דחזינן שתיקנו לשבח את הקב"ה קודם התפילה בפסוקי דזמרה וכן בקריאת שמע שיש בה גאולת מצרים ואח"כ עומדים בתפילה.

ובזה יש לבאר הפס' דכתיב אליו פי קראתי לעמוד בתפילה לקרוא ולהתפלל לה' וזה אחר שורומם תחת לשוני שמספרים בשבחו של הקב"ה קודם התפילה בפסוקי דזמרה ובשבח גאולת מצרים.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בברכות (לא.) יכול ישמיע קולו בתפילתו כבר מפורש על ידי חנה שנאמר וקולה לא ישמע.

וכתב בשו"ע (או"ח קא, ב) לא יתפלל בלבו בלבד אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש.

ובזה יש לבאר הפס' דכתיב אליו פי קראתי שכשאני מתפלל וקורא לה' אז ורומם תחת לשוני שאיני משמיע קולי בתפילתי אלא בלחש והיינו תחת לשוני.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דתנן בברכות (ל:) אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש.

ובזה יש לבאר הפס' דכתיב אליו פי קראתי שכשאני עומד ומתפלל לפני ה' וקורא אליו אז ורומם תחת לשוני שמרגיש אני את רוממותו של ה' שעי"ז עומד בתפילה מתוך כובד ראש.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בברכות (כא.) מנין לברכת התורה לפניה מן התורה שנאמר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו.

ובזה יש לבאר הפס' דכתיב אליו פי קראתי שכשאני קורא ועוסק בתורה אז ורומם תחת לשוני שמתחיל אני לרומם את הקב"ה בברכת התורה קודם הלימוד.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא נמי התם אמר ר' יוחנן למדנו ברכת התורה לאחריה מן ברכת המזון מקל וחומר ומה מזון שאין טעון ברכה לפניו טעון ברכה לאחריו תורה שטעונה לפניה אינו דין שטעונה לאחריה.

ובזה יש לבאר הפס' דכתיב אליו פי קראתי והיינו אחר שאני עוסק בתורה ורומם תחת לשוני שמשבח אני את הקב"ה ורוממותו בברכת התורה לאחריה.

ונראה עוד לבאר שדוד היה עוסק בתורה לשמה והיינו דקאמר אליו פי קראתי שמה שהיה קורא ועוסק בתורה הוא אליו לכבוד ה' ולא שלא לשמה ורומם תחת לשוני שהיה עוסק בתורה בלשונו להכיר רוממותו של ה' שהיה עוסק בתורה לשמה.

ונראה עוד לבאר דמרומז בזה שאליו פי

קראתי ס"ת בגימ' כ"ו כמנין שם ה' שעסק בתורה לשם ה' וכן יש בפס' כ"ד אותיות כמנין אותיות כ"ד כתבי הקודש שעסק בהם דוד בתורה.

וכן כ"ד רומז לכ"ד שעות שביום שהיה דוד עוסק בתורה ותפילה שהרי לא טעם טעם שינה וכדאיתא בסוכה (כו:) ובברכות (ג:).

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא בחגיגה (יג.) ואמר ר' אמי אין מוסרין דברי תורה לעובד כוכבים שנאמר לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום.

ובזה יש לבאר הפס' דכתיב אליו פי קראתי והיינו שהיה דוד עוסק בתורה לכבוד ה' ומלמד תורה לישראל.וכדאיתא בעירובין (נג.).

ואמר ורומם תחת לשוני שורומם שהיא התורה שמרוממת תחת לשוני שהיתה תחת לשונו שלא לימד אותה לעובדי כוכבים.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דתנן נמי התם (יא:) שדברים שעוסקים ברוממות ה' מלמדים רק למי שהיה חכם ומבין מדעתו וילפינן התם בגמ' (יג.) מהפס' דבש וחלב תחת לשונך דברים המתוקים מדבש וחלב יהיו תחת לשונך.

ובזה יש לבאר הפס' שאמר דוד אליו פי קראתי שהיה לומד תורה ומלמדה לישראל ואפ"ה ורומם שאלו דברים שעוסקים ברוממות ה' בזה הם תחת לשוני שלא מלמדים לכל אחד.

הרב יאיר מינקוס

בביאור אמאי אין מברכין ברוך שפטרני על בת

הרמ"א (סי' רכ"ה סעיף ב') כ' "יש אומרים מי שנעשה בנו בר מצוה, יברך בא"ה אמ"ה שפטרני מענשו של זה, וטוב לברך בלא שם ומלכות".

וכ"כ בדרכי משה (שם סק"א) "כתוב במהרי"ל (הל' קריאת התורה סי' ה') בשם המרדכי דאדם שנעשה בנו בר מצוה, חייב לברך בא"ה אמ"ה אשר פטרני מעונשו של זה, וכן נהג מהרי"ל ולא מצאתי ברכה זו בגמרא. וקשה עלי שיברכו ברכה שלא הוזכרה בגמרא ובפוסקים. ובבראשית רבה (ריש תולדות פרשה ס"ג אות י"ב) הוזכר דין זה בשם ר' אליעזר וטוב לברכה בלא שם ומלכות".

מבואר דכשנעשה בנו בר מצוה, יש לברך "ברוך שפטרני מעונשו של זה", טוב לברכה כך, בלא שם ומלכות.

ידוע דברכה זו נוהגת רק כשנעשה בנו בר מצוה, אבל כשבתו נעשית בת מצוה, אין מברכין כן.

וצריך ביאור אמאי אין מברכין ברכה זו, גם כשבתו נעשית בת מצוה?

ראשית יש לברר טעם ברכה זו.

והנה המג"א (שם סק"ה) פ' דעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן, בשביל שלא חנכו". וכ"כ המ"ב (שם סק"ז).

מבואר דכיון שמוטל על האב חובת חינוך עד גיל י"ב שנה, והיה האב נענש ע"ז שלא חינכו, ורק עכשיו שהבן נעשה גדול, נפטר האב מעונשו, וע"ז מברך.

ישוב הפרמ"ג

וכ' הפרמ"ג (שם סא"א סק"ה) דלפי שיטת המג"א (סי' שמ"א סק"א) דאין חיוב לאב לחנך בתו, א"כ אין לו לברך ברוך שפטרני, כשהגיעה לגיל בת מצוה, שהרי לא נפטר עכשיו מחיוב חינוכה, אלא מעולם לא היה לו חיוב כזה. וכ"כ בקצות השולחן (סי' ס"ו בדי השולחן ס"ק י"ג).

קושיות על ישוב הפרמ"ג

וקשה דאף דסבר המג"א דאין חיוב לאב לחנך ביתו, מ"מ איכא דפליג עליה, כמש"כ המ"ב (שם סק"ב) דמוטל על האב לחנך בניו ובנותיו, וכ' בשער הציון (שם) דהוא מסקנת האחרונים, וא"כ לפי"ד היה צריך לברך כן, גם על בתו שנעשית בת מצוה?

ובאמת הפרמ"ג (שם) הוסיף דאף למ"ד מחיוב לחנך בתו, בכל אופן אין בה כל כך מצות שמחויב לחנכה בקטנותה, ואם משיאה לאיש בקטנותה קנין אישות הויא, ואין נענשה בשביל אביה".

אולם אכתי קשה, דאף דאין לה מצוות כמו זכר, מ"מ יש לה מקצת מזה, ואמאי לא יברך ע"ז ברוך שפטרני?

ועוד על מה שכ' שיכול להשיאה לאיש

בקטנותה, מ"מ קשה, דאף דאיכא היכי תימצי שיכול להפטר מדבר, מ"מ כל זמן שלא נפטר, חייב בזה, וא"כ אם לא השיאה, יברך?

ושמא אפשר לומר דלא פלוג, ומאחר ויכול להשיאה, אף כשלא השיאה לא יברך.

אולם אפשר לדחות דהאידנא דלא מצוי שאדם משיא את בתו בקטנותה, ואף דבדורות הקודמים יש שהיו משיאין בקטנותם, מהיכי תיתי, דהוא דרך הרוב, דשמא רוב אינשי לא היו משיאין בקטנותה, וא"כ אף אם היו שהיו עושין כן, ל"ש לומר דמחמת מיעוט אנשים לא פלוג, וברכה מתבטלת?

ישוב ב'

הבעלי תמר (מגילה פ"א) הביא את דברי הפרמ"ג, וכ' ליישב בעוד אופן, דרק בבן שהולך לבית הספר, נעשה עצמאי בגיל שלש עשרה, אבל בת שכל כבודה בת מלך פנימה, גם לאחר י"ב נשארת בהשפעת האב והאם, וא"כ אינה נעשית עצמאית לבחור לה דרכה, אלא נשארת בהשפעת ההורים, ולפיכך אין צורך בברכה זו.

ולכן אמרינן דארבעים יום קודם יצירת הולד, ב"ק יוצאת בת פלוני לפלוני, דמשמע שהבן לאחר י"ג שנה הוא עצמאי, ונקרא פלוני מבלי היחס לאב, ואילו הבת נקראת בת פלוני משום שנשארת ביחסה לאב".

קושיא על ישוב זה

וקשה שאף אי נימא שהבת מתייחסת אחר אביה, בכל אופן אי"ז נוגע לענין העונשים, שהרי כל מה שיענש בעבורה, הוא עד גיל י"ב בלבד, והרי ברכת ברוך שפטרני הוא על פטור מעונשין, ולא על ענין היחוס?

ועוד אפשר להקשות, דאף אי נימא דהברכה היא על יחוס הילד להוריו, ולכן אין מברכין על בת, הרי גם הבן מתייחס אחר אביו, וקורין לו לתורה פלוני בן פלוני, כמש"כ הרמ"א (סי' קל"ט סעיף ג') ולא קורין פלוני לבד?

ישוב התשובות וההנהגות

התשובות והנהגות (ח"א ס' קנ"ו) כ' "הפוסקים דנו למה לא יברך האב ברוך שפטרני גם לבת, ופירשו בכמה אופנים. ונראה עוד דלא נתקנה הברכה רק כשהוא לפניו, וכדמוכח מנוסח הברכה "מעונשו של זה", ואין מדרכי הצניעות לבוא עם בתו לצבור ולברך".

ובתחילה חשבתי שהוא אותו ישוב כמו הבעלי תמר, דכל כבודה בת מלך פנימה, אולם יש חילוק בין הישובים, דלבעלי תמר, הטעם שאין מברכין הוא משום שמתיחסת להוריה, ולתשובות והנהגות, הטעם הוא משום שאין הוא מדרכי הצניעות לבוא לציבור ולברך.

קושיות על ישוב זה

ובעצם ישובו של התשובות והנהגות קשה, שהרי רבים נוהגים בירושלים שיולדת מברכת ברכת הגומל כשמתאספים בביתה, כמו שכ' המנחת שלמה (ח"ב סי' ד' אות ל"א). והוסיף (שם) דאף באשה לאחר ניתוח, ויש בביתה עשרה, שתברך כן, הואיל ומעיקר הדין חייבות בכך.

ואף המ"ב (סי' רי"ט ס"ק ג') דכ' "נשים מנהג

העולם שאין מברכין ברכה זו, כתבו באחרונים הטעם משום דסבר ברכה זו הוא בפני עשרה, ולאו אורח ארעא לאשה, ויש שכתבו דמ"מ נכון הוא שתברך בפני עשרה, על כל פנים בפני נשים ואיש אחד".

כ' עוד (שם ס"ק י"ז) נוהגין מקצת אנשים שכשיולדות נשותיהן וחוזרות לברך, עומדים ומברכים ברכת הגומל, וכשהיא תענה אמן על ברכתו, יוצאת בזה".

מבואר דבירושלים יש מנהג נפוץ שאשה מברכת הגומל אחרי שילדה, בפני עשרה, ואף דס"ל למ"ד דלאו אורח ארעא, בכל אופן ס"ל דיכולה לברך בפני תשעה נשים ואיש אחד, או שבעלה מברך, והיא עונה אמן, ויוצאת בזה.

וא"כ קשה לדברי התשובות וההנהגות, אמאי ס"ל דאין לברך "ברוך שפטרני" על בת, משום דאי"ז מדרכי הצניעות, דמ"ש מברכת הגומל, דרבים נוהגים דאף האשה מברכת, או לכל הפחות מברכין עבורה והיא עונה אמן, ואמאי לא שייך שאבי הבת יברך ברכת "ברוך שפטרני" בפני עשרה, [והיא עומדת אחר המחיצה], והן עונין אמן".

ושוב חפשתי ומצאתי בס"ד בתשובות והנהגות גופיא (ח"א או"ח סי' קצ"ה) שהביא מנהג זה בירושלים שנשים מברכות הגומל אחר הלידה.

והביא "מהכנסת הגדולה שאין לפוטרה משום שצריכה לברך בפני עשרה אנשים, ובינהם שני ת"ח ואי אפשר, דהא אפשר לה לברך בעזרת נשים".

והביא עוד מההלכות קטנות (ח"ב סי' קס"א) "שמה שאין האשה מברכת הגומל משום שכל כבודה בת מלך פנימה, ואין מכבודה להופיע בפני עשרה אנשים. וכך רבינו החזו"א זצ"ל לא הסכים שנשים יברכו גם ביולדת ברכת הגומל, ואולי ס"ל שלא צנוע".

וסיים "בעיה"ק נהגו בביתא דוקא ועדיפא, וטוב לומר אחר ברכת הגומל מזמור לתודה, שהיו אומרים אותו בעת הקרבת תודה, וכן נשים שמברכים הגומל, יאמרו גם מזמור לתודה".

וא"כ קשיא לשיטתו גופיא דס"ל דנשים מברכות הגומל, אף בפני עשרה אנשים, אך בביתה עדיף. וא"כ אמאי ס"ל דאין לאב לברך ברכת ברוך שפטרני על בתו, משום שאין מדרכי הצניעות לבוא עם בתו לציבור ולברך?

ועוד קשה דמעיקר הדין אי"צ עשרה כדי לברך ברכת "ברוך שפטרני", כפשטות דברי המהרי"ל (הובא לעיל). וכן משמע מדברי המ"ב (סי' רכ"ה סק"ו) **דעכשיו** נהגו שלא לברך עד שנודע לרבים. וכ"כ בהדיא בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' קל"ד), וא"כ כיון דמעיקר הדין אי"צ עשרה לברך ברכה זו, אמאי לא יברך, בלא עשרה [או בעשרה בביתו]?

ישוב ד'

ולענ"ד נראה לבאר דהא דאין מברכין ברוך שפטרני על הנקבה, בהגיעה לגיל בת מצוה כמו בבן, הוא משום דחיוב חינוך האב על הבן, הוא תלמוד תורה וקיום מצוות, ואף אי נימא כהסוברים דהאב חיוב בחינוך בתו, בכל אופן צוו חז"ל שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונות להתלמד, ומוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן, אמרו חז"ל כל

המלמד את בתו תורה, כאילו מלמדה תיפלות, כמ"ש השו"ע (יו"ד סי' רמ"ו סעיף ו'). ומאחר ואין חיוב ללמד בתו תורה, כשנעשית גדולה, לא פוקע ממנו חיוב זה, וכמובן שלא היה נענש על זה שלא למדה תורה.

ואף שיש חיוב על האב לחנכה למצוות, אולם אי"ז לכל המצוות, שהרי פטורה ממצוות עשה שהזמן גרמא, כדתנן במתני' (קידושין דף כ"ט ע"א), ובפרט במצות ת"ת השקולה כנגד כל המצוות, פטורה.

וא"כ אפ"ל דמאחר ואין חיוב לחנכה לכל המצוות, ואין חיוב לחנכה למצות תלמוד תורה, אינו נפטר כ"כ בהגיעה לבת מצוה, ואין עונשו גדול על אי חינוכה, ודלא כהבן שלא חינכו לתורה, ולכן אין ברכת "ברוך שפטרני" על בת.

ושוב מצאתי כ' במדרש רבה (סדר תולדות פס"ג י') "ויגדלו הנערים, ר' לוי אמר משל להדס ועצבונית שהיו גדלים זה על גבי זה, וכיון שהגדילו והפריחו זה נותן ריחו, וזה חוחו, כך כל י"ג שניהם הולכים לבית הספר, ושניהם באים מבית הספר, לאחר י"ג שנה זה הולך לבתי מדרשות, וזה היה הולך לבתי עבודת כוכבים.

אמר ר' אלעזר צריך אדם להטפל בבנו עד י"ג שנה, מכאן ואילך צריך שיאמר ברוך שפטרני מעונשו של זה".

ופרש"י (ד"ה צריך אם להטפל בבנו) "ללמדו תורה ומצוות".

וכ' החידושי הרד"ל (שם) "משמע דווקא בנו אבל בתו לא, ולפי"ז אין הטעם בשביל שעד עתה היה אביו נענש על מה שעובר הקטן כאשר חשבו האחרונים ז"ל, שא"כ גם בבתו כן, אלא עיקר הכוונה על חייב ללמד תורה לבנו" וכו'.

דמבואר ממש כדברינו, דעיקר חיוב האב הוא ללמד בנו תורה, ובהגיעו לגיל בר מצוה נפטר מחיוב זה, וכ"ז שייך דווקא בבן שחייב ללמדו תורה, משא"כ בת, שאין ללמדה תורה, ולכן מברך "ברוך שפטרני" רק בבן ולא בבת, וכעי"ז כ' הבאר משה (ח"א סי' י' סעיף א').

סיכום לדינא

ולמעשה יוצא מהדברים דאין מקום לברך ברכת "ברוך שפטרני", על בת בהגיעה לגיל י"ב שנה. וכ"כ השערי מצוות הבן (למורנו הגר"י טשזנר שליט"א ש"ג פ"ו ס"ו), שאין האב מברך כן, כיון שאין לו הזדמנות לברך, ואף אם תזדמן אפשרות כזו, בכל אופן לא יברך, כיון שלא תיקנו לברך על בת.

הרב און אברהם הכהן סקלי

ההדרת ההושענות לשבת כמנהג ספרד מסידורי כתבי היד

בהמשך למאמרי הקודם שהתפרסם בגליון **תשרי**, שם הארכתי להביא המקורות למנהג אמירת פיוטי ההושענות בשבת, כעת בגליון זה אני זוכה לפרסם את חלק ב׳ של מאמרי.

בחלק זה, אסקור אי״ה את פיוטי ההושענות לשבת המובאים כיום בסידורי הספרדים, ואשווה אותם לפיוטים המובאים בסידורי כתבי היד והדפו״ר הספרדיים [ובכללם הארגוניים], וכן לכת״י הקטלוניים והפרובנסלים בהם מופיעים פיוטים אלו, ובכלל אעתיק אף את הפיוטים המובאים בכתבי היד ואשר לא הובאו בסידורי הדפוס.

תחלה יש לציין, כי כאמור לא כל הפיוטים המודפסים כיום בסדר ההושענות לשבת, מופיעים בכל סידורי כתה״י הספרדיים, ויש מהם שלא מופיעים באף כת״י, וגם יש בכתבי היד פיוטים נוספים שאינם מופיעים כלל בדפוס – וכמו שנפרט הכל לקמן אי״ה.

מאמר זה מחולק **לשלשה** פרקים: **בפרק הראשון** אסקור את כתבי היד אותם בדקתי לצורך עבודת ההדרה, ואילו פיוטים מופיעים בכל אחד מהם. **בפרק השני** אציג את ההדרת פיוטי ההושענות על פי כתבי היד והדפוסים הקדומים[א]. **ובפרק השלישי** אאריך מעט בעיונים בענין מופעי הפיוטים במקורות השונים, ובעוד פרטים חשובים העולים מסדרי ההושענות לשבת בסידורי כתה״י, וכן בייחוס פירוש ההושענות לאבודרהם, המודפס בחלק ממהדורות הספר [אולם, לצערי לא הספקתי לסיים עדיין את הפרק השלישי כעת מחמת אפס הפנאי בימי תשרי העמוסים, ועל כן הוא יתפרסם אי״ה בגליון הבא].

והנה, סדר ההושענות לשבת הנדפס בסידורים הספרדיים מתחיל כבכל יום בפיוט ׳למענך אלהינו וכו׳, ואח״כ סדר הפיוטים הוא כדלהלן:

א. אום נצורה ככבת בונה בהלכות שבת – ח״א 1838 ב׳אוצר השירה והפיוט׳ של דוידזון. פיוט על סדר הא״ב, ומופיע גם במחזורי האשכנזים, אלא שברוב הבתים שונה הנוסח בין סידורי הספרדים לאשכנזים.

ב. אל נערץ בסוד קדושים רבת מזמור שיר ליום השבת – ח״א 3937 ב׳אוצר השוה״פ׳, מיחסו שם לר׳ יוסף אבן אביתור[ב]. פיוט על סדר הא״ב [מאל״ף עד טי״ת].

ג. ביום שבת קודש השב עם סגולה אל המנוחה ואל הנחלה – ח״ב 514 ב׳אוצר השוה״פ׳. פיוט המכיל ששה בתים, אשר בכל אחד מהם ה׳דלת׳ פותחת בתיבות ׳ביום שבת קודש׳ ולאחריהם

א תודתי נתונה לידידי הרב **אברהם בר ששת** נר״ו מהוצאת הספרים **ספורנו**, על שהואיל בטובו למסור לידי את הטקסט של ההושענות לשבת הנדפסות מוקלד ומנוקד, מהמחזורים הנפלאים שבהוצאתם, וכן לידידי הרב **דוד אהרן סופר** נר״ו על סיועו בניקוד הפיוט ׳איומה נועדה׳.

ב אלא שאיני יודע מה מקורו לקביעה זו, מאחר ובפיוט זה אין אקרוסטיכון של שם המחבר.

פניה מתחלפת לקב"ה בתפלה, וה'סוגר' מורכב מחלק מתחלף של פסוק כצורתו, המתחרז בסיום הדלת.

ד. **אנא חיש נא ישעי ביום השביעי ושעה נא שועי כמנחת מחבת** – סי' יוס"ף. ח"א 6318 ב'אוצר השוה"פ', מיחסו שם לר' יוסף קמחי, אמנם מסתבר שהוא לרבי יוסף אבן אביתור, כשאר פיוטי ההושענות הספרדיים.

ה. **כהושעת יוצאי פתרום ורעצת ערוץ** – סי' יוס"ף. ח"ב 120 ב'אוצר השוה"פ', מיחסו שם לר' יוסף אבן אביתור.

ו. **באנו ליחד שם האל היום בהלל ושבחה** – ח"ב 58 ב'אוצר השוה"פ'.

ז. וברוב כתבי היד מופיע פיוט נוסף, אשר על אף שכיחותו בכתה"י, אינו מופיע כלל בדפוסים [כבר מהדפו"ר]: פיוט המתחיל - **איומה נועדה שופכת למולך חין ועתרת** – הפיוט מסודר על סדר הא"ב עד האות פ"א, ובחסרון כמה בתים באמצע. ח"א 2704 ב'אוצר השוה"פ', ומייחסו שם לרבי יוסף אבן אביתור[ג]. ואכן, אף שכמעט בכל הסידורים הספרדיים כאמור הפיוט אינו שלם [מלבד סידור אחד[ד]], מ"מ מצאתי פיוט זה **בשלשה סידורים פרובנסליים**[ה], שם הא"ב שלם, ונוספו בסופו כמה בתים אשר סימנם 'יוסף בר יצחק', מה שמורה שאכן מחברו כנראה הוא ר"י בן אביתור.

פרק ראשון – סקירת כתבי היד והפיוטים המופיעים בהם

לצורך עבודת ההדרה, השתמשתי בסה"כ **בחמשה עשר** סידורי כת"י בנוסח **ספרד**, אשר הם כל סידורי כתה"י בהם מצאתי סדר הושענות, ולהלן מפורטים הסידורים, וסדר הפיוטים המופיע בכל אחד מהם [ובסוגריים מובא הקיצור שבו השתמשתי לקמן בחלק ההדרה כדי לציין לאותם כתבי יד]:

זכר **צדיק לונדון 11594 [זכצ]** - מובאים בו **5** פיוטים: 'איומה נועדה', 'אזמרה שם אלהי ומהללו מפי בל יושבת'[ו], 'אל נערץ'[ז], 'אנא חיש נא ישעי', 'כהושעת יוצאי פתרוס'.

ג ומוזכר הפיוט ג"כ בספר **המנהיג** (הל' סוכה), וז"ל: "ר"ש צרפתי כתב דבשבת שאין בו לולב אין בו הקף, אך החזן יאמר עניין היום בהושענ' כמנהג צרפת ופרובינציה, הלכ' שבת וסוכה, שאומ' הושענא של שבת 'איומה **נועדה**' כו'".

ומוזכר ג"כ בספר **מנהג מרשילייאה**, וז"ל: "בשבת מוציא ספר על פתח הארון, ואומר **איומה נועדה**, ומניח פיוט היום וכו'".

ד תומס נברו מדריד 102.

ה ברלין 288, סינסנטי 396, פרמה 1923.

ו ומצויין לפניו: '**הושענא אחרת לשבת**'. לא מצאתי פיוט זה בשאר כתבי היד, וגם לא מופיע ב'אוצר השירה והפיוט'.

ז ומצויין לפניו: '**הושענא אחרת לשבת**'.

תומס נבארו מדריד 102 [**מד**] - מובאים בו 4 פיוטים: 'איומה נועדה', 'ביום שבת קודש', 'אנא צור הנראה בלבת', 'כהושעת יהודה ואפרים'[ח].

מוסקבה 1230 [**מום**] — מובאים בו 2 פיוטים: 'איומה נועדה', 'ביום שבת קודש'.

הסה"ל 1891 [**סהל1**] — מובאים בו 4 פיוטים: 'ביום שבת קודש', 'איומה נועדה', 'אנא חיש נא ישעי', 'כהושעת יוצאי פתרוס'.

הסה"ל 11595 [**סהל2**] — מובאים בו 5 פיוטים: 'איומה נועדה', 'ביום שבת קודש'[ט], 'אל נערץ', 'אנא חיש נא ישעי', 'יוצאי פתרוס'.

פירנצה 111 [**פיר**] — מובאים בו 2 פיוטים: 'ביום שבת קודש', 'אל נערץ'.

לידס 63 [**לם**] - מובאים בו 2 פיוטים: 'איומה נועדה', 'ביום שבת קודש'.

לונדון 5866 [**לונ**] - מובאים בו 5 פיוטים: 'ביום שבת קודש', 'אל נערץ'[יא], 'איומה נועדה'[יב], 'אנא חיש נא ישעי', 'כהושעת יוצאי פתרוס'.

פרמה 29 [**פר1**] - מובא בו פיוט **אחד**: 'ביום שבת קודש'.

פרמה 1911 [**פר2**] - מובאים בו 2 פיוטים: 'איומה נועדה', 'ביום שבת קודש'.

פרמה 2072 [**פר3**] - מובאים בו 2 פיוטים: 'איומה נועדה', 'ביום שבת קודש'.

פריס 592 [**פם**] - מובאים בו 2 פיוטים: 'ביום שבת קודש', 'איומה נועדה'.

בהמ"ל נ"י 4674 [**ני1**] - מובאים בו 2 פיוטים: 'איומה נועדה', 'ביום שבת קודש'.

בהמ"ל נ"י 4367 [**ני2**] — מובאים בו 4 פיוטים: 'ביום שבת קודש', 'איומה נועדה'[יג], 'אנא חיש נא ישעי'[יד], 'כהושעת יהודה ואפרים'[טו].

המבורג 205 [**המ**] - מובאים בו 2 פיוטים: 'איומה נועדה', 'ביום שבת קודש'[טז].

ובכן, נראה כי אפשר לקבוע בצורה די ברורה, כי המנהג הפשוט שרווח בספרד הקדומה, היה לומר **בעיקר את שני הפיוטים** - 'איומה נועדה' ו'ביום שבת קודש', כאשר עולה כמעט מכל כתה"י הספרדיים[יז].

וכמו"כ, בדקתי גם בסידורי הדפוס הקדומים - בדפוס **נאפולי ר"ן** [**דנ**], ובדפוס **ונציה רפ"ד** [**דו**]

ח שני הפיוטים האחרונים מופיעים בספר 'תשלום אבודרהם' [ראה בענין זה לקמן בפרק השלישי] ובסידורי כתה"י הפרובנסלים, אך מאחר שלא נמצאים ברוב ככל כתה"י הספרדים, לא ההדרתי אותם במאמר זה.

ט ומצויין לפניו: '**אחרת**'.

י ומצויין לפניו: '**אחרת לשבת**'.

יא ומצויין לפניו: '**אחרת**'.

יב ומצויין לפניו: '**אחר**'.

יג ומצויין לפניו: '**אחרת**'.

יד אך מובא רק בית אחד מהפיוט, והשני נשמט.

טו בענין הפיוט האחרון, ראה לעיל בהערה על כת"י מדריד.

טז ומצויין לפניו: '**אחרת לשבת**'.

יז הפיוט 'איומה נועדה' חסר רק **בשני** כת"י [פיר, פר1]. והפיוט 'ביום שבת קודש' חסר רק בכת"י **אחד** [זכצ].

[וביחד **דפו"ר**], אשר שם סדר הפיוטים כסדר הנמצא בדפוסים המאוחרים [מלבד הפיוט האחרון 'באנו ליחד שם האל' שאינו מופיע בדפו"ר, וכמו שנכתוב לקמן אי"ה].

וכן בדקתי בסידורי כתה"י בנוסח **ארגוניה**, ומתוך **ארבעה** כת"י שמצאתי בהם סדר הושענות, למרבה הפלא בשנים מהם[יח] לא נמצאו כלל הושענות לשבת, מה שמלמד אולי שלא נהגו לאמרן. ובכת"י אחד[יט] נמצאו לשבת הושענות שונות מאלו הנהוגות במנהג ספרד. ורק **בכת"י אחד**[כ] נמצאו שני פיוטים המופיעים גם במנהג ספרד ['אנא חיש נא ישעי' ו'כהושעת יוצאי פתרוס'], והשתמשתי בו להגהת נוסחתם.

וכמו כן, השתמשתי **בשלשה** סידורי כת"י בנוסח פרובנס[כא] להגהת הפיוט 'איומה נועדה', ובשנים מתוכם[כב] להגהת הפיוט 'אנא חיש נא ישעי'.

פרק שני – ההדרת פיוטי ההושענות

אום נצורה כבבת

פיוט 'אום נצורה כבבת' לא נמצא באף לא אחד מכתבי היד הספרדיים, הקטלוניים או הפרובנסלים שבדקתי בהם, ונמצא רק בדפוסים הספרדיים הראשונים: דפוס נאפולי ר"ן [**דנ**] ודפוס ונציה רפ"ד [**דו**] [וביחד **דפו"ר**].

ואציין כאן לשינויים המועטים בין נוסח הדפוסים המאוחרים לנוסח כתבי היד:

אוֹם נצוּרָה כְּבָבַת.
טוֹעֲמֶת שָׁלֹשׁ סְעֻדוֹת בְּשַׁבָּת.

בּוֹנָה בְּהֵלְכוֹת שַׁבָּת.
יְשֻׁר שָׂבַע בְּרָכוֹת עוֹרֶכֶת בְּשַׁבָּת.

גּוֹמֶרֶת דַּת נֶפֶשׁ מְשִׁיבַת.
כּוֹלֶלֶת שִׁיר מִזְמוֹר וְשֶׁבַח בְּשַׁבָּת.

דּוֹרֶשֶׁת יְצִיאוֹת שַׁבָּת.
לְהַלֵּל לְשִׁמְךָ מַתְמֶדֶת[א] בְּשַׁבָּת.

הַקּוֹבַעַת אַלְפַּיִם תְּחוּם בְּשַׁבָּת.
מוֹאֶסֶת כָּל חֵפֶץ בְּיוֹם הַשַּׁבָּת.

וְעַל שְׁתֵּי כִּכָּרוֹת בּוֹצַעַת בְּשַׁבָּת.
נוֹעֶמֶת[ב] מְלַחֵלֵל אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת.

זָכוֹר וְשָׁמוֹר מְקַיֶּמֶת בְּשַׁבָּת.
סוֹבֶלֶת עֹל כָּבֵד עֲבוּר[ג] יוֹם הַשַּׁבָּת.

חוֹשֶׁבֶת וְטוֹרַחַת בְּהֵלְכוֹת שַׁבָּת.
עוֹרֶכֶת מִזְמוֹר שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת.

יח לונדון 27126, פריס 591.
יט פרמה 1738.
כ פירנצה 153.
כא סינסנטי 396 [**ספ**], פרמה 1923 [**פפ**], ברלין 288 [**בפ**].
כב שני הראשונים.
א מתמדת: דפו"ר. בדפוסים המאוחרים: **מחמדת**.
ב נועמת: דפו"ר, והוא מלשון 'נעימות'. בדפוסים המאוחרים: **נואמת**.

פּוֹתַחַת יָד לַמְיַחֲדִים בְּשַׁבָּת. רוֹשֶׁמֶת בִּכְתָב וְעַל פֶּה בְּשַׁבָּת.
צָעֲקָה וּבְכְיָה מְרַחֶקֶת בְּשַׁבָּת. שׁוֹמֶרֶת עֹנֶג קְדֻשַּׁת שַׁבָּת[ד].
קוֹפֶצֶת כַּף מִלְסְחֹר בְּשַׁבָּת. תָּמִיד כֵּן תַּנְחִילֶנָּה עוֹלָם שֶׁכֻּלּוֹ שַׁבָּת.

אֵל נערץ בסוד קדושים רבת

פיוט 'אֵל נערץ בסוד קדושים רבת' מופיע **ב-4** כת"י ספרדיים: זכר צדיק לונדון 11594 [**זכצ**], פירנצה 111 [**פיר**], לונדון 5866 [**לונ**], הסה"ל 11595 [**סהל2**]. וכן בדפוסים הראשונים: דפוס נאפולי ר"ן [**דנ**], ודפוס ונציה רפ"ד [**דו**], [וביחד מצויינים **דפו"ר**].

וזה נוסח הפיוט עפ"י כתבי היד והדפו"ר:

אֵל נֶעֱרָץ בְּסוֹד קְדוֹשִׁים רַבַּת[א]. מְזֻמּוֹר שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת:

בּוֹרֵא נִיב שְׂפָתַיִם מְסֻתָּתֵר בְּשַׁפְרִיר[ב] חֶבְיוֹן. טוֹב לְהוֹדוֹת לַיי וּלְזַמֵּר לְשִׁמְךָ עֶלְיוֹן:

גָּדוֹל יי וּמְהֻלָּל מְאֹד צוּר נוֹרָא עֲלִילוֹת. לְהַגִּיד בַּבֹּקֶר חַסְדֶּךָ וֶאֱמוּנָתְךָ בַּלֵּילוֹת:

דּוֹבֵר צֶדֶק וּמַגִּיד מֵישָׁרִים הִמְהֻלָּל[ג] בְּשַׁעַר נִיקָנוֹר. עֲלֵי עָשׂוֹר וַעֲלֵי נֵבֶל עֲלֵי הִגָּיוֹן בְּכִנּוֹר:

הוֹדֵנִי יי דַּרְכֶּךָ וְצִדְקָתְךָ אֲשַׁנֵּן. כִּי שִׂמַּחְתַּנִי יי בְּפָעֳלֶךָ בְּמַעֲשֵׂי יָדֶיךָ אֲרַנֵּן:

וַאֲנִי תְּפִלָּתִי לְךָ יי[ד] [כִּי/עֵת][ה] גָּבְהוּ מַחְשְׁבוֹתֶיךָ[ו]. מַה גָּדְלוּ מַעֲשֶׂיךָ יי מְאֹד עָמְקוּ מַחְשְׁבוֹתֶיךָ:

זְכוֹר רַחֲמֶיךָ יי[ז] כִּי אֵין עוֹד מִלְבַדֶּךָ[ח]. קוּמָה עֶזְרָתָה לָּנוּ וּפְדֵנוּ לְמַעַן חַסְדֶּךָ:

חָנֵּנוּ יי חָנֵּנוּ[ט] כִּי צָר אֲכָלָנוּ[י]. הַרְאֵנוּ יי חַסְדֶּךָ וְיֶשְׁעֲךָ תִּתֶּן לָּנוּ:

טוֹב יי לַכֹּל יְשִׁיבוּנִי רַעְיוֹנַי. יִהְיוּ לְרָצוֹן אִמְרֵי פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ יי[יא]:

ג עבור: דפו"ר. בדפוסים המאוחרים: **בעבור**.
ד שבת: דנ וכ"ה בדפוסים המאוחרים. בדו: **בשבת**.
א רבת: זכצ לונ סהל2 דפו"ר, וכן מוכח מהחרוז. פיר בלבד: **רבה**, כנראה בטעות.
ב בשפריר: זכצ לונ פא דפו"ר. סהל2 בלבד: **ברום**.
ג המהולל: זכצ פיר לונ סהל2. בדפו"ר: **מהולל**.
ד פיר הוסיף כאן: **עת רצון**, אך בשאר המקורות ליתא.
ה כי: זכצ פיר ודפו"ר. **עת:** לונ וסהל2.
ו גבהו מחשבותיך: לונ סהל2 דפו"ר. פיר: **גברו גבורותיך**. זכצ: **גבהו נפלאותיך**. ובדפוסים המאוחרים: **כי גבהו סודותיך** [מסתבר שלפנינו כמה נסיונות 'תיקון' כדי לא לחרוז את אותה המלה בעצמה].
ז פיר הוסיף כאן: **וחסדך יי**, אך בשאר מקורות ליתא.
ח כי אין עוד מלבדיך: זכצ סהל2 ודנ [וב-דו נכתב בטעות: 'זכור רחמיך יי מלבדך' בהשמטת תיבות באמצע]. לונ: **כי אין בלעדיך**. פיר: **כי אין אל מבלעדיך**.
ט חננו יי חננו: זכצ פיר לונ סהל2. בדפו"ר: **חננו**.
י כי צר אכלנו: לונ סהל2 דפו"ר. זכצ: **וראה כי צר אכלנו**. פיר: **וראה כי צר לנו**.

ביום שבת קודש השב עם סגולה אל המנוחה ואל הנחלה

פיוט **'ביום שבת קודש'** מופיע כמעט בכל כתה"י הספרדיים[א] [אך לא בארגוניים], ובסה"כ ב-**14** כתבי יד: ת"נ מדריד 102 [**מר**], מוסקבה 1230 [**מום**], הסה"ל 1891 [**סהל1**], הסה"ל 11595 [**סהל2**], פירנצה 111 [**פיר**], לידס 63 [**לם**], לונדון 5866 [**לונ**], פרמה 29 [**פר1**], פרמה 1911 [**פר2**], פרמה 2072 [**פר3**], פריס 592 [**פס**], בהמ"ל נ"י 4674 [**ני1**], בהמ"ל 4367 [**ני2**], המבורג 205 [**המ**]. ומופיע גם בדפוס נאפולי ר"ן [**דנ**], ובדפוס ונציה רפ"ד [**דו**] [וביחד **דפו"ר**].

יש לציין, כי סדר הבתים בפיוט זה שונה מעט בין כתב יד אחד למשנהו ובין הדפוסים[ב]. ותחלה אציג כאן את סדר הבתים בכתבי היד ובדפוסים, ולקמן בהערות לגוף הפיוט רק אציין את שינויי הנוסח בין עדי הנוסח השונים, אך לא את הסדר השונה.

סדר הבתים[ג] **בדפו"ר** ובשאר כל הדפוסים המשתלשלים מהם, הוא: **השב, קיים, תענה, המצא, תקרא, אברך**. אמנם, לסדר זה לא נמצאה מקבילה מדויקת בכתבי היד, אך **הסדר השכיח בכתבי היד**, הנמצא ב-8 מתוך **14** כתה"י[ד], הוא: **השב, קיים, המצא, תקרא, אברך, תענה** [וסדר זה נקטתי לקמן בההדרת הפיוט].

למעשה סדר זה שונה מהדפוסים רק בבית 'תענה עדה פזורה', אשר חלף סידורו בדפוסים כבית השלישי, נסדר ברוב כתה"י כהבית האחרון[ה].

וראה בהערה את הסדר בכתה"י הנותרים[ו]. ובכת"י אחד בלבד (מד), נוסף בית אשר לא נמצא בשאר כתה"י: **ביום שבת קודש את פני האל אבקש / ראו הליכותיך אלהים הליכות אלי מלכי בקדש**.

וזה נוסח הפיוט עפ"י כתבי היד והדפו"ר:

בְּיוֹם שַׁבַּת קֹדֶשׁ הָשֵׁב עַם סְגֻלָּה. אֶל הַמְנוּחָה וְאֶל הַנַּחֲלָה:

בְּיוֹם שַׁבַּת קֹדֶשׁ קַיֵּם[ז] מַאֲמַר חוֹזֶךָ. קוֹמָה יי לִמְנוּחָתֶךָ אַתָּה וַאֲרוֹן עֻזֶּךָ[ח]:

יא פיר הוסיף כאן: **צורי וגואלי**, אך בשאר המקורות ליתא, וכן נכון כדמוכח מהחרוז.

יב היוצא מן הכלל היחיד הוא **זכצ**.

יג ושמא מאחר ואין לפיוט זה אקרוסטיכון של שם המחבר, לא נשמר סדר הבתים המקורי.

יד ציינתי לפי התיבה הראשונה המופיעה בכל בית בפיוט אחר הפתיחה 'ביום שבת קודש' החוזרת בתחילת כל בית. ולדוגמא: **'השב'**, מייצג את הבית **'השב עם סגולה אל המנוחה ואל הנחלה'**, וכן הלאה.

טו לס פר3-1 ני1 המ מוס סהל1 [אלא ששם נכפלו בטעות הבתים 'קיים' ו'תקרא', אחר 'תקרא' הראשון].

טז וגם פס ני2 מד - סידרוהו אחרון, וראה את הסדר שלהם בהערה הבאה.

יז **פיר**: קיים, המצא, תקרא, תענה, אברך. [חסר הבית 'השב'].

לונ: קיים, השב, תקרא, תענה, אברך. [חסר הבית המצא].

פס ני2: קיים, השב, המצא, תקרא, אברך, תענה.

סהל2: קיים, תקרא, אברך, תענה, המצא, אברך. [נכפל הבית 'אברך'].

מד: השב, קיים, תקרא, את פני האל, תקרא, אברך, תענה. [נכפל הבית 'תקרא' ונוסף 'את פני האל'].

יח בדפו"ר נוסף כאן: **יי**, אך בכל כתה"י ליתא.

יט **אתה וארון עוזיך**: לונ השמיטו בטעות, אך בשאר עדי הנוסח נמצא, והוא מוכח מהחרוז.

בְּיוֹם שַׁבַּת קֹדֶשׁ הַמְצֻא[כ] לְעַמְּךָ מָנוֹחַ[כא]. וְשָׁם יָנוּחוּ יגיעי כֹחַ:

בְּיוֹם שַׁבַּת קֹדֶשׁ תִּקְרָא לְצוֹרֵר וְרוֹדֵף[כב]. זֹאת הַמְנוּחָה הַנִּיחוּ לְעָיֵף:

בְּיוֹם שַׁבַּת קֹדֶשׁ אֲבָרֵךְ צוּר[כג] פּוֹדֶה[כד] וְגוֹאֵל. [בָּרוּךְ יי][כה] אֲשֶׁר נָתַן מְנוּחָה לְעַמּוֹ יִשְׂרָאֵל:

בְּיוֹם שַׁבַּת קֹדֶשׁ תַּעֲנֶה עֵדָה פְּזוּרָה וְנִדָּחָה[כו]. יִתֵּן יי לָכֶם וּמְצָאן מְנוּחָה:

אנא חיש נא ישעי

פיוט **'אנא חיש נא ישעי'** מופיע **ב-5** כת"י ספרדיים: זכר צדיק לונדון 11594 [**זכצ**], לונדון 5866 [לונ], הסה"ל 1891 [**סהל1**], בהמ"ל נ"י 4367 [**ני2**], ובכת"י **ארגוני** אחד: פירנצה 153 [**פא**]. ומופיע גם בדפוס נאפולי ר"ן [**דנ**], ובדפוס ונציה רפ"ד [דו] [וביחד **דפו"ר**].

וכן מצאתי פיוט זה גם בשני כת"י **מפרובנס**: פרמה 1923 [**פפ**], סינסנטי 396 [**ספ**].

וזה נוסח הפיוט עפ"י כתבי היד והדפו"ר:

אָנָּא חִישׁ נָא יִשְׁעִי / בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי[כז] / וּשְׁעֵה נָא שַׁוְּעִי[כח] / כְּמִנְחַת מַחֲבַת[כט]:

וְחוֹן[ל] שׁוֹקְדֵי אֲמוֹר / זָכוֹר וְשָׁמוֹר / הַמַּזְכִּירִים[לא] מִזְמוֹר / שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת: הוֹשִׁיעָה נָּא:

אָנָּא סוֹב נָא בַּשְּׁבִיעִי[לב] / טוּבְךָ מַבְּיעִי[לג] / וּמַלֵּא גְּבִיעִי / חֹק בַּל יֶשְׁבַּת:

פְּזוּרֶיךָ שְׁחוֹל / קֹדֶשׁ מֵחֹל / [לְסַלְסְלָךְ][לד] עֲלֵי מָחוֹל / הַיּוֹם בְּיוֹם שַׁבָּת[לה]: הוֹשִׁיעָה נָּא:[לו]

כ הַמְצֻא: מד סהל1 ני2 מוס לס פס פר2-1 דפו"ר. וכעי"ז [המציא]: פר3 המ. פיר סהל2 ני1: **הִמָּצֵא.**

כא מנוח: כ"ה בכל המקורות, ונכון לפי החרוז. ני1 בלבד: **מנוחה.**

כב ורודף: כ"ה בכל המקורות. פר3 בלבד: **ולרודף.**

כג צור: כ"ה בכל המקורות. סהל2 בלבד: **לצור** [אך שם נכפל בטעות הבית, ובמופע השני איתא: **צור**, כשאר המקורות].

כד פודה: כ"ה בכל המקורות. דנ בלבד ליתא.

כה ברוך יי: פיר סהל2-1 לונ פס דפו"ר. ליתא: מד ני2 מוס לס המ פר2-1. בני1: **ברוך** [וליתא **יי**]. [ובפר3: **ברוך יי**, אך נראה שיש סימן מחיקה על **יי**].

כו עדה פזורה ונדחה: פיר לונ פס סהל2 מד מוס המ פר2 ני2-1 דפו"ר, וכעי"ז לס [**לעדה**]. פר1: **עדר פזורה ונדחה.** סהל1: **שה פזורה.**

כז אנא חיש נא ישעי ביום השביעי: זכצ לונ סהל1 פא דפו"ר. [ני2 בלבד: **אנא חיש נא שועי ביום השביעי**].

אך בכתה"י הפרובנסלים [ספ פפ] הסדר הפוך: **אנא ביום השביעי חיש ישעי.**

כח שועי: זכצ לונ ני2 פא דפו"ר פפ ספ. סהל1: **ישעי.**

כט כמנחת מחבת: כ"ה בכל המקורות. ני2 בלבד: **היום ביום שביעי.**

ל וחון: כ"ה בכל המקורות, ונכון לפי האקרוסטיכון **יוס"ף**. ני2 בלבד: **אנא חון.**

לא המזכירים: זכצ לונ ני2 [וכעי"ז סהל1: **ומזכירים**]. פא ספ פפ דפו"ר: **המזמרים.**

לב סוב נא בשביעי: זכצ לונ וסהל1. פא ודפו"ר: **סובב השביעי.**

לג מביעי: כ"ה בכל המקורות. זכצ בלבד: **מרביעי.**

לד לסלסך: פא דפו"ר. ובפרובנסלים [פפ ספ]: **לצלצלך.** זכצ לונ סהל1 השמיטוהו.

לה היום ביום שבת: כ"ה בכל המקורות [ועי' לקמן בנוסח הפרובנסלי]. סהל1 בלבד השמיטו.

לו כל בית זה נמצא בשני כתה"י הפרובנסלים [פפ וספ] בשינויים ניכרים: **אנא זכור והשביע / טובך לעם מביע**

כהושעת יוצאי פתרוס

פיוט '**כהושעת יוצאי פתרוס**' מופיע **ב-3** כת"י ספרדיים: זכר צדיק לונדון 11594 [**זכצ**], לונדון 5866 [**לונ**], הסה"ל 1891 [**סהל1**], ובכת"י **ארנוני** אחד בלבד: פירנצה 153 [**פא**]. ומופיע גם בדפוס נאפולי ר"ן [**דנ**], ובדפוס ונציה רפ"ד [**דו**] [וביחד **דפו"ר**].

וזה נוסח הפיוט עפ"י כתבי היד והדפו"ר:

כְּהוֹשַׁעְתָּ יוֹצְאֵי פַּתְרוֹס / [וְרַעֲצְתָּ עָרוֹץ][לז] / וַתַּהֲרֹס הָרוֹס / [לְרִסֵיסֵי/לְסָרִיסֵי] רַבַּת[לח]:

וְשׁוֹרְרֵי [לְךָ] שִׁירוֹת[לט] / וְנוֹתֵן זְמִירוֹת[מ] / אֲמָרוֹת טְהוֹרוֹת / נְהַלֶּלְךָ בְּיוֹם שַׁבָּת[מא]: כֵּן הוֹשַׁעֲנָא:

כְּהוֹשַׁעְתָּ סְחוּפֵי סוֹחֵף / וַתְּסַגֵּל[מב] רוֹחֵף / [יְדִיד שׁוֹכֵן וְחוֹפֵף][מג] / וַתְּצוֹר כְּבָבַת:

פּוֹצְחֵי רְנָנוֹת[מד] / וּמְנַגְּנֵי[מה] נְגִינוֹת / [בִּתְפִלָּה וּבְתַחֲנוֹת][מו] / נְהַלֶּלְךָ בְּיוֹם שַׁבָּת[מז]: כֵּן הוֹשַׁעֲנָא:

באנו ליחד שם האל

הפיוט '**באנו לייחד שם האל**' אינו נמצא בכתבי היד, ואף בדפוסים הראשונים אינו, ומצאתיו לראשונה רק בסידור דפוס **ונציה שד"מ**, ואין שינויים בין הנוסח שם, לבין זה המודפס בסידורי הדפוס המאוחרים.

/ עלי גביע / חוקי שבת: פזוריך תחול / בין קודש לחול / לצלצלך עלי מחול / כהיום יום שבת:
ני2 השמיט כל הפסקא.

לז ורעצת ערוץ: דפו"ר. אך השמיטוהו: זכצ לונ סהל1 פא.

לח לסריסי רבת: פא ודפו"ר. לונ סהל1: **לרסיסי רבת**. זכצ בלבד: **מפריכי רביעי**.

לט לונ סהל1: **ושוררי שירות**. זכצ: **ושורר שירות**. פא: **שורר לך שירות**. דפו"ר: **שוררי לך שירות**.

וכבר העיר לנכון בספר **כף נקי** (עמ' קז) על פיוט זה, וז"ל: "כהושעת **סי' יוסף**, וצריך לגרוס **ושררו** לך שירות ונתנו זמירות". דהיינו שחסרה וא"ו החיבור בתיבת 'שררו', אשר אמור להשלים את האקרוסטיכון יוס"ף, וכאשר באמת כעי"ז נמצא ברוב כתה"י כנ"ל.

מ ונותן זמירות: כ"ה בכל המקורות, ובספר 'ישע אלהים' לר"מ פיזאנטי [שאלוניקי שכ"ז], וכן נותר עדיין בכל דפוסי שנות ה-ש' [ונציה שד"מ, שנ"ח, שס"א, שצ"ה], ובדפוס אמ"ד ת"ס. ורק בסידור **בית תפלה** דפוס קושטא תצ"ה מצאתי שהשתנה לראשונה ל-**נותני זמירות**, ומשם לכל הדפוסים המאוחרים.

מא אמרות טהורות נהללך ביום שבת: פא ודפו"ר. זכצ לונ וסהל1 השמיטו כל המשפט, ובמקומו כתוב: **כהיום** [לונ- **היום**] **ביום שבת**.

מב וַתְּסַגֵּל: זכצ פא ודפו"ר. לונ סהל1 ניקדו: **וַתְּסַגֵּל**.

מג ידיד שוכן וחופף: פא ודפו"ר. זכצ לונ סהל1 השמיטוהו.

מד רננות: כ"ה בכל המקורות. זכצ בלבד: **מנות**.

מה וּמְנַגְּנֵי: פא סהל1 ודפו"ר. לונ מנוקד: **וּמַנְגְּנֵי**. זכצ: **ומנגנים**.

מו בתפלה ובתחינות: דפו"ר. אולם זכצ לונ סהל1 פא השמיטוהו.

מז נהללך ביום שבת: פא ודפו"ר. זכצ לונ וסהל1: **היום ביום שבת**.

וככן, זהו נוסח הפיוט מאז אשר החל להופיע בדפוסים:

בָּאנוּ לְיַחֵד שֵׁם הָאֵל הַיּוֹם בְּהַלֵּל וּשְׁבָחָה / אֵין לָנוּ לְהַללוֹ בְּמִינִים אַרְבָּעָה / צוּר פּוֹדֶה וּגוֹאֵל יוֹצִיאֵנוּ לִרְוָחָה / יְתֵן יי לָכֶם וּמְצָאן מְנוּחָה:

יוֹם קְדוֹשׁ וּנוֹרָא נִכְבָּד מִכָּל יָמִים / הִנְחִילוֹ לְעַם קֹדֶשׁ עֹנֶג לִשְׁנֵי עוֹלָמִים / בּוֹ שָׁבַת מִמַּלַאכְתּוֹ רוֹקַע אֶרֶץ עַל הַמַּיִם / לִמְצֹא בּוֹ מַרְגּוֹעַ וְנֶפֶשׁ שִׂמְחָה / יְתֵן יי לָכֶם וּמְצָאן מְנוּחָה:

איומה נועדה

כאמור לעיל, הפיוט 'איומה נועדה' אמנם לא מופיע בסידורי הדפוס הספרדיים כבר מהדפוסים הראשונים, אך דוקא מופיע **ברוב ככל כתה"י הספרדיים**, כדלהלן: זכר צדיק לונדון 11594 [**זכצ**], ת"נ מדריד 102 [**מד**], מוסקבה 1230 [**מום**], הסה"ל 1891 [**סהל1**], הסה"ל 11595 [**סהל2**], לידס 63 [**לם**], לונדון 5866 [**לונ**], פרמה 1911 [**פר2**], פרמה 2072 [**פר3**], פריס 592 [**פס**], בהמ"ל נ"י 4674 [**ני1**], בהמ"ל נ"י 4367 [**ני2**], המבורג 205 [**המ**].

פיוט זה מסודר על סדר הא"ב, באופן שכל בית נפתחים הדלת והסוגר שלו באותה האות, אלא שכמעט בכל כתבי היד הספרדיים, מדולגים הבתים של האותיות **כ-ל** וכן **צ-ת**, והאותיות **ע-פ** שתיהן מרכיבות בית אחד, אשר הדלת שלו נפתחת ב-**ע** והסוגר ב-**פ**.

אמנם, מצאתי פיוט זה בעוד שלשה כת"י פרובנסליים: סינסנטי 396 [**סנ**], פרמה 1923 [**פפ**], ברלין 288 [**בפ**] - שם נוספו כל הבתים החסרים, ובסופו נוספו כמה בתים שסימנם 'יוסף **בר יצחק**'[מח], וכן ישנם שם כמה שינויים מועטים בבתים הנמצאים.

וכמובן שיש לסידורים הפרובנסליים פחות משקל בהכרעת נוסח הפיוט אשר היה נהוג בספרד, אך בכל זאת השתמשתי בהם לשתי תועליות, והן: להכרעת הנוסח העיקרי כאשר נחלקו כתבי היד הספרדיים מחלוקת שקולה, וכן להשלמת הבתים החסרים בפיוט [המובאים כאן בסוגריים ובכתב קטן].

וזה נוסח הפיוט עפ"י כתבי היד:

אֵיָמָה נוֹעֲדָה שׁוֹפֶכֶת לְמוּלְךָ חִין[מט] וַעֲתֶרֶת[נ] / [נא]אֱלָהוּתְךָ מְיַחֶדֶת וְיִשְׁעֲךָ[נב] סוֹבֶרֶת[נג]:

מח בבתים אלו לא נכפלו האותיות בדלת ובסוגר, אלא כל חלק נחשב לאות אחת [לדוגמא, הדלת של הבית הראשון נפתחת ב-'י', והסוגר שלו ב-'ו' וכן הלאה].

מט חין: כ"ה בספרדים. לונ בלבד: **חן**.

נ בפרובנסלים [פפ בפ ספ] זה נוסח הדלת: **איומה נועדה שפוך למולך עתרת**.

נא סהל1 בלבד השמיט הסוגר.

נב וישעך: כ"ה בספרדים. בפרובנסלים [פפ ספ]: **ולישעך**, [בפ: **לישעך**].

נג סוברת: לס פס ני2-1 פר3-2 המ מד סהל2 וכן בפ. **שוברת:** לונ זכצ מוס וכן ספ פפ.

בּוֹטַחַת בְּטוּבְךָ וְגָדְלְךָ מְפָאֶרֶת[נד] / בְּמַעֲרְכֵי תְּחִינוֹת[נה] פָּנֶיךָ שׁוֹחֶרֶת:

גִּלּוּף דָּתוֹתֶיךָ דּוֹרֶשֶׁת וְחוֹקֶרֶת / גַּם אִם[נו] נוֹתָרָה אֲסוּרָה מְסוּגֶרֶת:

[נז]דְּרוֹשׁ דָּתוֹתֶיךָ אֵיננָּה נֶעְדֶּרֶת / דָּתוֹת מְנוּחָה זוֹ לְעֻמַּת זוֹ סוֹדֶרֶת:

הוֹגָה[נח] אַרְבַּע יְצִיאוֹת בְּחֻקָּה[נט] מְבוֹאֶרֶת[ס] / הִלְכוֹת[סא] גְּבוּלֶיהָ[סב] עַד אַלְפַּיִם מְיֻשָּׁרֶת:

וּמִתְהַדֶּרֶת בְּמַלְבּוּשׁ וּבְגָדֵי תִּפְאֶרֶת[סג] / וְלָבוֹא[סד] עָדֶיךָ שׁוֹקֶדֶת[סה] וְצוֹפֶרֶת[סו]:

זֶכֶר קִידּוּשׁ וְהַבְדָּלָה[סז] בִּבְרָכָה פּוֹעֶרֶת / זְמַנָּה מַחוֹל לְשַׁבָּת[סח] לְמִשְׁמֶרֶת:

[סט]חֻמֶּד[ע] בְּרָכוֹת עֲלֵימוֹ[עא] דּוֹבֶרֶת[עב] / חוֹק נֵר שַׁבָּת כַּדַּת מְבֻעֶרֶת:

טַעֲמֵי אֵבֶל[עג] לְנָהוֹג[עד] אוֹסֶרֶת[עה] / טְפִיחַת כַּפַּיִם בַּמּוֹעֵד מַעֲבֶרֶת[עו]:

נד מפארת: כ"ה בספרדים, וגם בפ. ספ פפ: **מספרת**.
נה תחינות: כ"ה בספרדים. בפרובנסלים: **תחינה**.
נו אם: כ"ה בספרדים. סהל2 בלבד: **כי**, וכ"ה בפרובנסלים [בפ ספ פפ] ראה בהערה לקמן.
נז פר2 בלבד החליף הדלת בסוגר בבית זה.
זה נוסח שני הבתים האחרונים בפרובנסלים [בפ]: **גלוף דתותיך איננה נעדרת / גם כי נותרה אזוקה מסוגרת**
[בפ: **מסותרת**]: **דרוש פיקודיך חופשת וחוקרת / דתות מנוחה זו לעומת זו סודרת:**
נח הוגה: לס פס המ פר2 זכצ מוס סהל2 ני2 וכן בפרובנסלים. **הוגָה**: ני1 פר3 מד. **הוגֵי**: לונ סהל1.
נט בחוקה: לס פס המ פר2 ני1 פר3 לונ סהל1. **כחוקה**: זכצ מד מוס סהל2 ני2, וכן בפרובנסלים.
ס מבוארת: כ"ה בכל המקורות. ני1 [כנראה בטעות]: **מבערת**. פפ: **מבארת**.
סא הלכות: כ"ה בספרדים. בפרובנסלים: **הליכות**.
סב גבוליה: כ"ה בכל המקורות. לונ בלבד: **גבולה**.
סג נוסח הדלת בפרובנסלים: **ומתענגת במלבושי הוד ומדי תפארת**.
סד ולבוא: כ"ה בכל המקורות. סהל2 בלבד: **ויבא**.
סה שוקדת: כ"ה בכל המקורות. פפ בלבד: **זוקרת**.
סו וצופרת: לס ני1 פר3 זכצ מד סהל2, וכן בפרובנסלים. **וסופרת**: לונ פס המ מוס סהל1 ני2. פר2 בלבד: **וחוקרת**.
סז קידוש והבדלה: כ"ה בספרדים. בפרובנסלים: **קידוש היום**.
סח זמנה מחול לשבת: כ"ה בספרדים. בפרונסלים [ספ פפ]: **זומנת מחול לשבת**, [בפ: **זומנת שבת מחול**].
סט המ סהל2 זכצ: החליפו הדלת בסוגר בבית זה.
ע חמד: כ"ה בכל המקורות. לס מוס: **חמדת**.
עא עלימו: כ"ה בכל המקורות. פפ ספ: **עליה**.
עב דוברת: לונ פר2 זכצ מד סהל1, וכן בפרובנסלים. **סודרת**: לס ני2-1 פר3 מוס. **סוברת**: המ סהל2.
עג אֵבֶל: כ"יל פר2 זכצ מוס ני2, וכן בפרובנסלים. **אָבֶל**: לונ ני1 פס פר3 המ סהל1. סהל2 בלבד: **אוכל**.
בפרובנסלים נוספה כאן המילה **וְרֵזַח**.
עד לס מד, וכן פפ נוסף: **בו**. אך בשאר המקורות ליתא.
עה אוסרת: כ"ה בכל המקורות. ני1: **מוסרת**. פר2: **אוצרת**.
עו מעברת: ני2-1 פר3 המ זכצ מד מוס סהל2, וכן בפרובנסלים. לונ סהל1: **מהדרת**. לס: **מבערת**. פר2: **נוצרת**.

עז[יוֹשֶׁר בִּרְכַּת זְמוֹן בְּמַעֲרָכֶיהָ[עח] סוֹדֶרֶת[עט] / יוֹפִי מְצוּת עֵירוּב בְּמִשְׁפָּט[ע] נוֹצֶרֶת[פא]:

פב[כִּשְׁמִירַת שַׁבָּת שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה שׁוֹמֶרֶת / כְּרוּיוֹת מְשִׁיחַת חוֹל חוֹשֶׁכֶת וְעוֹצֶרֶת:

לְאֶסוֹר שְׁלֹשִׁים וְתֵשַׁע חֲנִיטָיהּ מַזְהֶרֶת / לוֹהֶגֶת שָׁבַע וְשִׁבְעָה[פג] בַּדָּת[פד] סוֹפֶרֶת:]

מָרוֹם עוֹרְרָה יְמִינְךָ הַנֶּאְדֶּרֶת[פה] / מַלֵּט עֵקֶב זֹאת שְׁאֵרִית[פו] הַנִּשְׁאֶרֶת:

נַחֵץ בְּטוּבְךָ לְהַעֲלוֹת לָהּ מְבַשֶּׂרֶת / נִיגּוּן מְנַצְּחִים תְּהִי כְּמֵאָז[פז] מְשׁוֹרֶרֶת[פח]:

סַגִּיא כֹּחַ תִּכֵּן[פט] שְׂחָקִים בַּזֶּרֶת / סוֹדוֹת תְּעוּדָתְךָ[צ] אַלַּפְתָּ אוֹם[צא] מְקוּטֶּרֶת:

צב[עֲשׂוֹת סוּכָּה בְּשָׁלֹשׁ דְּפָנוֹת[צג] מְסוּדֶּרֶת[צד] / צה[עוֹז פְּלֵאֵךְ הֱיוֹתָהּ[צו] נֶצַח זוֹכֶרֶת:]

צז[פּוֹעֶלֶת וְסוֹכֶכֶת סוּכָּה מְהוּדֶּרֶת[צח] / פּוֹצַחַת תּוֹכָהּ[צט] הֶגְיוֹן[ק] נָשֶׁף וְאַשְׁמוֹרֶת:

קא[עֲשׂוֹת סוּכָּה שִׁבְעַת יָמִים בַּהֲדָרֶת / פּוֹצַחַת תּוֹכָהּ הֶגְיוֹן[קב] נָשֶׁף וְאַשְׁמוֹרֶת:

עז בפרובנסלים הדלת והסוגר מוחלפים בבית זה.
עח במערכיה: כ"ה בספרדים. בפרובנסלים: **מערכיה**.
עט סודרת: כ"ה בספרדים. מד בלבד: **סוברת**.
ובפרובנסלים [פפ ספ]: **נוטרת**. בפ: **נוצרת**.
פ במשפט: לונ לס פר3-2 סהל2-1 ני2-1. **כמשפט**: זכצ מד מוס המ, וכן בפרובנסלים. סהל2 בלבד: **משפט**.
פא נוצרת: כ"ה בכל המקורות. פר2: **שומרת**. ני1: **מעברת**.
פב שתי הפסקאות הבאות נוספו בפרובנסלים, אך בכל הספרדים ליתא, מלבד: מד.
פג ושבעה: כ"ה בפרובנסלים. מד: **ושבע**.
פד בדת: כ"ה בפרובנסלים. מד: **כדת**.
פה הנאדרת: כ"ה בכל המקורות. לונ בלבד: **נאדרת**.
פו שארית: לס ני2-1 פר3 המ זכצ מד מוס סהל2. **פליטת**: לונ סהל1. **פליטה**: פר2, וכ"ה בפרובנסלים.
פז תהי כמאז: כ"ה בספרדים. לס בלבד: **כמאז**. בפרובנסלים [פפ ספ]: **אזי תהי** [בפ: **אזי תהיה**].
פח משוררת: כ"ה בכל המקורות. זכצ ני2: **שוררת**. סהל1: **מסודרת**.
פט תכן: לונ ני2-1 פר3-2 המ זכצ מד סהל2, וכן פפ ספ. לס מוס סהל1: **תקן**. בפ: **המתקן**.
צ תעודתך: כ"ה בכל המקורות. ני2 בלבד: **תעודה**.
צא אום: כ"ה בכל המקורות. לונ בלבד השמיטו.
צב בית זה נוסף בפרובנסלים, אך בכל הספרדים ליתא, מלבד מד.
צג דפנות: כ"ה בפרובנסלים. מד: **קירות**.
צד מסודרת: מד בפ. **מסדרת**: פפ. **מהדרת**: ספ.
צה בפ ספ השמיטו הסוגר של בית זה. אך מד פפ הביאוהו.
צו פלאך היותה: מד. **פלאיך היות**: פפ.
צז בית זה נוסף בפרובנסלים, וכן לס מד ני2 הוסיפהו [והשמיטו הבית: **עשות סוכה... פוצחת תוכה...**].
צח פועלת וסוככת סוכה מהודרת: בפ פפ. מד: **פורשת סוכה שבעת ימים בהדרת**. ספ השמיט הדלת בבית זה.
צט תוכה: לס מד ני2 ספ. בפ: **בתוכה**. פפ השמיטו.
ק הגיון: לס מד ני2 בפ. ספ: **הוד הגיון**. פפ: **הוד והגיון**.
קא בית זה נוסף: לונ ני1 פר3-2 המ זכצ מוס סהל2-1 [וראה לעיל שהפרובנסלים וכן לס מד ני2 - גרסו אחרת].
קב תוכה הגיון: כ"ה בכל המקורות. זכצ בלבד: **הגיון תורה**.

קג[**צ**דְקוֹת אָב זְכוֹר לָהּ לְמַעַן דָּתְךָ שׁוֹמֶרֶת / **צ**וֹרָרָהּ תְּבַלֶּה יְמִינְךָ הַנֶּאְדֶּרֶת׃

קוֹלָהּ תִּשְׁמַע כְּהַיּוֹם בְּעֵת קוֹרוֹתֶיהָ אוֹמֶרֶת / קָרֵב קֵץ גְּאוּלָתָהּ וְתֵן עַל רֹאשָׁהּ עֲטֶרֶת׃]

קד[**צ**וּחַת תפלתה תחשב לה כקטורת / **צ**עדיה מכוננת ללכת לפניך מישרת׃]

קה[**צ**מְחֵי הֲדַסִּים וְכָל מֵינֵי תְמוּרֶת / **צ**וֹמֶדֶת[קו] לְסִיכּוּךְ וְעֲלֶיהָ קוֹשֶׁרֶת׃]

קז[קדושת יוצרה תמיד מפארת / קולה תשעה אשר לפניך סודרת׃

רצונך תתן לה להיות עליה למשמרת / **ר**נתה קבל אשר לך משוררת׃

שעה לחשה ודבריה אשר לפניך סודרת / **ש**לותה תרבה והוד שים על ראשה למשמרת׃

תורתך הוגה ומצותך סופרת / **ת**הלתך וחסדך דורשת וחוקרת׃]

קח[קַרְמִין וּמַצָּעוֹת פּוֹרֶשֶׂת בָּהּ וְסוֹדֶרֶת / קוֹמָתָהּ מַגְבַּהַּת עַד טְפָחִים עֲשָׂרֶת׃

רוֹקֶמֶת צַלָּתָהּ הֱיוֹת חֲמָתָהּ מְחוּסֶרֶת / רְצוּפָה לְאַרְבַּע עֶשְׂרֵה וְלַאֲרוּחָה[קט] מְיוּתֶּרֶת׃

שַׁדַּי הַחוֹקֵר כָּל תַּעֲלוּמֵי מַסְתּוֹרֶת[קי] / שְׁעֵה מִפְּעָלֶיהָ כְּמִבַּשְׂמֵי קְטוֹרֶת׃

תֵּפֶן תְּחִנָּתָהּ בְּרוּחַ נִשְׁבֶּרֶת / תְּקַבֵּץ מִכָּל אֲפָסִים שְׁאֵרִית הַנּוֹתֶרֶת׃

יִשְׁעֲךָ תַּלְבִּישֶׁנָּה וְתָשִׁית לְרֹאשָׁהּ עֲטֶרֶת / [קיא]וְשִׁית תְּשִׁיתֶנָּה כְּמֵאָז לַגֶּפֶן אַדֶּרֶת׃

שׁוֹם תָּשִׂים שְׁעָרֶיהָ אֶקְדָּח וְסוֹחֶרֶת / פְּנוֹתֶיהָ תְּיַסֵּד בַּחְשׁוּק וְכוֹתֶרֶת׃

בוּגְדֶיהָ[קיב] תְּשַׁכֵּל בְּאַף וּמְגֵעֶרֶת / רָאֹה יִרְאוּ קְנָאַת אוֹם גְּבֶרֶת׃

יֶחֱזוּ וְיֵבוֹשׁוּ כָּל פּוֹרְשֵׁי מִכְמוֹרֶת / צָמוֹת יִצָּמְתוּ בַּחֶרֶב הַחוֹדֶרֶת׃

חוֹפְזִים וְנִדָּחִים בְּמַדְחֵף וּמַהֲמוֹרֶת / קְדוּשָׁתְךָ אָז תְּשׁוֹרֵר שְׁזוּפָה שְׁחַרְחוֹרֶת׃

אֱמוּנִים אָז יְאַשְּׁרוּךָ[קיג] בַּעֲבוֹתִים צַמֶּרֶת׃]

קג לונ סהל1 בלבד הוסיפו שני בתים אלו [**צדקות... קולה...**].
קד **בית** זה הוסיף מד בלבד.
קה בית זה נוסף בפרובנסלים, וכן מד.
קו **צומדת**: כ"ה בפרובנסלים. מד [כנראה בטעות]: **צוהדת**.
קז מד בלבד הוסיף ארבעת בתים אלו [**קדושת... רצונך... שעה... תורתך...**].
קח הבתים מכאן ועד סוף הפיוט, נמצאים רק בפרובנסלים.
קט **ולארוחה**: פפ ספ. בפ: **וארוחה**.
קי **מסתורת**: בפ. **מִסתֶּרֶת**: ספ. **מְסָתֶּרֶת**: פפ.
קיא בפ השמיט הסוגר של בית זה.
קיב **בוגדיה**: פפ בפ. ספ: **בוגדים**.
קיג **יאשרוך**: פפ ספ. **יהדרוך**: בפ.

הרב יחזקאל פרבשטיין

בדין אין אדם מתפיס בדבר שאינו שלו[א]

א. ביאור המקור לדין
ב. ביאור סברת הדין ע"פ יסוד השפת אמת דבתמורה הקדושה עוברת מהראשונה לשניה
ג. קושיות האחרונים על יסוד השפת אמת / ביאור האחרונים בזה, והקושי בדבריהם
ד. דברי הראשונים בזה דמקור הדין וגדרו הוא מצד דבעינן תמורה ב'בית בעלים'
ה. נידון אם הטעם דאין אדם ממיר בשל חבירו הוא מצד דינא דר' אבהו דהמתכפר עושה תמורה
ו. חקירה לשיטת רש"י אם הא דבעינן 'בעלים' הוי סברא ב'חלות התמורה' או ב'מעשה התמורה'
ז. ביאור הדין דמהני אם אמר 'כל הרוצה להמיר ימיר'
ח. הוכחה מהא דכהן אינו ממיר בבכור, דע"כ בעינן ל'כח בעלים' בתמורה
ט. דרך נוספת לומר דסגי במה שאין 'עיכוב בעלים'

א. ביאור מקור הדין

איתא בגמ' (ט.) דאין אדם יכול להמיר מבהמת הקדש דחבירו לבהמת חולין דידיה, משום דאין אדם מתפיס בדבר שאינו שלו[א]. ובפשטות נראה מסתימת הגמ' דסברא פשוטה היא האי דינא.

ובשטמ"ק גרס "**והתניא** אין אדם מתפיס בדבר שאינו שלו". וכן נקט רש"י (לעיל ז: ד"ה לא) וז"ל "אם המיר בו הכהן אינו עושה תמורה על ידו דהא אין לו חלק בו וכו' **ואמר בברייתא** בהאי פירקא אין אדם מתפיס בדבר שאינו שלו". עכ"ל. והרי דנקטו דהמקור לדין זה הוא בברייתא. אמנם מקור הברייתא לא נתפרש.

ואפשר דהמכוון בזה לדברי התוספתא (פ"א ה"א) דקתני שם "כהנים אין ממירים בקדשי ישראל, ישראל אין ממירין בקדשי כהנים **שאין אדם עושה תמורה בזבח שאינו שלו**". ע"כ. והרי דמפורש האי דינא דאין אדם עושה תמורה בקרבן שאינו שלו.

ומיהו צ"ב לפי"ז מ"ט הביאה הגמ' לדין זה מברייתא, ולא ממתני' דידן (ז:) דהכהנים וישראל ממירין בשלהן, דחזינן דאין אדם עושה תמורה בדבר שאינו שלו וכדמבואר בתוספתא. וצ"ע.

והנה רש"י בחולין (ב. ד"ה אלא) כתב וז"ל "הכל דתמורה מפרש התם וכו' דהתם **תנן** אין ממירין בשל אחרים". עכ"ל. והרי לן דכתב רש"י דהמקור להאי דינא דאין אדם ממיר בשל חבירו הוא ממשנה.

ולכאו' כוונתו בזה למשנה הנ"ל דכהנים וישראל ממירין רק בשלהן. ועוד

א מתוך ספר על מסכת תמורה שעומד לצאת לאור בע"ה בחודשים הקרובים. אהיה אסיר תורה על כל הערה או הארה.

א ובמקום אחר ביארנו בזה דודאי הלשון 'מתפיס' דקאמר אינו 'לשון התפסה' בעלמא כאדם האומר על בהמת חולין 'זו כזו' - כבהמת הקדש, דההוא הוה כמקדיש בהמה בעלמא אלא דבמקום לומר ה"ז הקדש נקט ללשון זו, ומשא"כ הכא דאיירינן ב'תמורה' והיינו דבא להמיר את קדושת הבהמה מהראשונה לשניה. ופשוט.

אפ"ל דכוונתו לדברי הראשונים דלהלן (אות ד') דילפינן לה מדינא דר"ע במתני' דאין כהנים ממירין בבכור משום דבעינן 'בית בעלים'.

ומיהו יש לתמוה דא"כ מ"ט במשנה דלעיל כתב רש"י (שם) דברייתא היא, ולא כתב דהוא דינא דמתני' עצמה וכדכתב בחולין. וכן צ"ב בדברי הגמ' עצמה דנקטה דהיא ברייתא (ע"פ גירסת השטמ"ק) ולא דמתני' היא. והמבוכה רבה. וצ"ע.

ב. ביאור סברת הדין

והנה בעיקר האי דינא אין אדם מתפיס בדבר שאינו שלו צ"ב הטעם בזה, דלכאו' בשלמא דינא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, הוה סברא פשוטה דכשם שאין אדם יכול לשנות בעלות בממון חבירו, ה"ה שאינו יכול לשנות את הדין בדבר של חבירו, אבל הכא דרק מתפיס קדושה בבהמתו מבהמת הקדש דחבירו, מאי טעמא לא יוכל לעשות כן.

שו"ר שברש"ש (ט. ד"ה מי מתפיס) עמד בזה, והוסיף להקשות מדין נזיר דמצינו (רפ"ד דנזיר) דאם אמר הריני נזיר ושמע חבירו ואמר ואני ואני, כולם נזירים, ומוכח שם דהוא מטעם התפסה, וא"כ מ"ש הכא דלא מצי להתפיס[ב].

יסוד השפת אמת דבתמורה הקדושה עוברת מהראשונה לשניה

ואשר יראה בזה, ובהקדם להביא מש"כ השפת אמת לייסד בעיקר דין תמורה, דהנה בגמ' לעיל (ד:) איתא פלוגתת אביי ורבא אי כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אם עביד מהני או לא. ופריך (ה:) לרבא דסבר אי עביד לא מהני - מדין תמורה דאמר רחמנא 'לא יחליפנו ולא ימיר אותו', ואפ"ה אם המיר מומר. ומשני דשאני התם דאמר קרא "והיה הוא ותמורתו יהיה קודש". ע"כ.

ודברי הגמ' בפשוטם אינם מובנים, דמאי ס"ד להקשות על רבא, והא איכא קרא מפורש דאמרה תורה דחיילא הקדושה בתמורה.

וכתב לבאר בזה השפת אמת (ה: ד"ה עוד אפשר בתי' השני), דבאמת כדעביד מעשה תמורה, הרי התמורה מהני להעביר הקדושה מהבהמה הראשונה לשניה, וכמשמעות לשון המשנה "אם המיר מומר", אלא דגזה"כ היא בקרא ד'והיה הוא ותמורתו יהיה קודש', דחוזרת קדושה גם לראשונה, וזהו שהקשתה הגמ' לרבא דהוה לן למימר איפכא - דהקדושה אינה יוצאת מבהמת ההקדש משום דאי עביד לא מהני, אלא דחידשה תורה דאעפ"כ בהמת החולין נמי קדושה.

ותי' הגמ' דאי אפשר לומר דחידוש התורה הוא דהשניה קדושה, דא"כ היה צריך ליכתב 'והיה תמורתו קודש' דהא הראשונה כבר קדושה ועומדת, ומדכתיב ד'והיה הוא ותמורתו יהיה קודש', שמעינן מינה דבתמורה גזיה"כ הוא דעשייתו מהניא שפיר להוציא את הקדושה מהראשונה לשניה, אלא שחידשה תורה קדושה חדשה בראשונה. עכת"ד.

והרי לן דיצא השפת אמת בחידוש נפלא בביאור כל ענין תמורה, דהתורה חידשה דעשייתו מהניא להמיר את הקדושה ולהעבירה מבהמת ההקדש לבהמת החולין,

---

ב ויעויין עוד מש"כ בזה באריכות הדבר אברהם (ח"א סי' ז אות ב, ובסי' טו אות ד- ו).

אלא שחוזרת הבהמה הראשונה להיות קדושה מדינא ד'והיה הוא ותמורתו יהיה קודש'.[ג]

ומעתה לפי יסוד השפת אמת מבואר כמין חומר הטעם דאין אדם עושה תמורה בבהמה שאינה שלו, דהא בעשייתו תמורה - הרי הוא מפקיע את הקדושה מהבהמה הראשונה, וזה פשוט דאין לו כח לעשות כן, דכמו דלא מצי להחיל קדושה על בהמת חבירו, ה"ה דלא מצי להוריד הקדושה ממנה, ומיושבת שפיר שאלת הרש"ש דלא דמי כלל לנזיר דרק מתפיס בשל חבירו. ופשוט.

ג. קושיות האחרונים על יסוד השפת אמת

ואמנם מצינו לרבותינו האחרונים דכתבו לחלוק על עיקר יסוד השפת אמת הנ"ל[ד], וכתבו דבמעשה התמורה דעביד לא פוקעת הקדושה מהבהמה הראשונה ועוברת אל השניה, אלא היא רק נמשכת ונתפסת בשניה.[ה]

ובאחיעזר (ח"ב סי' מד אות ו) הוכיח כן מן הסברא, דמהי"ת לומר דהראשונה תצא לחולין, והא בהמה תמימה היא שאינה נפדית.

ועוד כתב דאי נימא דקדושתה פקעה והדר חזרה, א"כ כל בהמת בעלת מום דקתני לקמן (ט.) דעושה תמורה בקדם הקדישה למומה לא תוכל לעשות שוב תמורה, דנמצא עתה דקדם מומה להקדישה, דהא פקעה קדושתה ושוב חזרה לאחר שהיא כבר בעלת מום. ע"ש[ו].

ובדבר אברהם (סי' טו אות ה ד"ה ואם, וכן באות ח ד"ה אך) כתב בזה עוד, דאם איתא דהקדושה פקעה מהראשונה, א"כ כאשר שוב חוזרת אליה, הרי קדושה הבאה מאליה היא, ולא יועיל בזה שאלה, וזו לא שמענו. (וע"ש שכתב דיש לדחוק וליישב).

אכן לדבריהם דבתמורה אינו מפקיע את הקדושה מהראשונה, הדק"ל מה הסברא וגדר הדין דאין אדם מתפיס בדבר שאינו שלו, ומ"ש מכל מתפיס.

ובחזון יחזקאל (פ"א ה"א בחידושים ד"ה שאין) כתב לבאר דהסברא בזה היא דכיון דיסוד התמורה הוא **שרוצה** להעביר הקדושה מבהמה לבהמה, א"כ אין בכוחו של אחר לעשות כן ורק הבעלים יכול לעשות כן.

ומיהו צ"ת בזה, דמה לן במה **שרוצה** להעביר הקדושה מהראשונה, והא סו"ס אינו מסיר את הקדושה וכדנתבאר, וא"כ מהי"ת דרק בעלים מצי עביד הכי.

ובקוב"ש (ח"ב סי' מד אות א ד"ה ובעיקר)

ג שו"ר שגם בדבר אברהם (סי' טו אות ה ד"ה ואם, וכן באות ח ד"ה אך, וכן מטו משמיה דמרן הגרי"ז זצ"ל) דן לומר כן. ועי' להלן אות ג דהבאנו מה שהקשה ע"ז.

ד והן אמת דהשפת אמת עצמו כתב בסו"ד שם בזה"ל "מיהו באמת רחוק לומר כן".

ה ובמק"א הבאנו בזה שיטה נוספת דחיילא בתמורה קדושה חדשה. ע"ש באריכות הדברים.

ו אך העיר לי בזה ידידי המופלג הרה"ג ר' דוד רוזנפלד שליט"א דיש לדון בדבריו, די"ל דכיון דחוזרת הקדושה לראשונה מדין 'והיה הוא ותמורתו יהיה קודש', א"כ כשם דבכל תמורה **על** בעל מום מעיקרו אמרינן דחייל ביה קדושת הגוף [- עכ"פ לענין איסור גיזה ועבודה], ה"ה הכא תיחול על הראשונה קדושת הגוף מלתא דתמורה ואף דהויא בעלת מום, וא"כ י"ל דשפיר תוכל שוב לעשות תמורה, דהא כל מה דבע"מ מעיקרו לא עביד תמורה מהילפותא ד'רע מעיקרו' הוא משום דאין בו קדושת הגוף, אך בעלת מום זו יחול בה קדושת הגוף. ונאים הדברים, ועדיין צ"ת בזה.

ביאר בזה באופן אחר, דכיון שבתמורה הרי הוא ממשיך קדושה מבהמת הקדש לבהמת חולין, לכך סברא היא דרק לבעלים יש כח לעשות כן. ע"ש. והיינו דהוא מפרש דאף שאינו **מעביר** הקדושה מהראשונה לשניה, מ"מ כיון דהוא **ממשיכה** אל השניה, מש"ה רק הבעלים מצי לעשות כן[ז].

אמנם גם בזה צ"ת, דמה טעם לומר שיש לבעלים בזה כח טפי מאדם אחר, והא כבר הוקדש הקרבן ע"י הבעלים, והרי הבעלים מעתה ככל אדם. ויל"ע.

ד. דברי הראשונים דמקור הדין וגדרו הוא מצד דבעינן תמורה ב'בית בעלים'

ומצינו דבר חדש בזה בדברי הראשונים, דהנה השטמ"ק בערכין (ב. בהשמטות ד"ה ויליף[ח]) הקשה וז"ל "וקשה דבתמורה יליף מקרא דאין אדם ממיר בקרבן חבירו, ואמאי איצטריך קרא, נילף מסוף הקדש דאימעיט מקרא דאין אדם סומך בקרבן חבירו וכו'. וי"ל דדוקא לענין יורש יליף ר"י תחילת הקדש מסוף הקדש משום דאין אדם ממיר בקרבן חבירו כדתנן בפ"ק דתמורה והיה הוא ותמורתו יהיה קודש היכן קדושה חלה עליו בבית הבעלים אף תמורה בבית הבעלים". עכ"ל.[ט]

והרי לנו דברים מפורשים דמקור וגדר הדין דאין אדם ממיר בקרבן חבירו, הוא מדינא דמתני' (ז:) דר"ע סבר דהכהנים אינם ממירים בבכור, משום דמקשינן תמורה לתחילת הקדש, וכשם שהקדושה חלה בבית הבעלים כך תמורה יש לה לחול בבית בעלים [- ולכך אין הכהנים ממירים בבכור אף אחר שניתן להם ע"י הישראל, משום דהקדושה חלה בבית הישראל], והבין השטמ"ק דזהו טעם הדין דאין אדם ממיר בקרבן חבירו – משום דבעינן 'בית בעלים'.

אמנם הדברים צ"ב, דהא במשנה שם לא איירינן כלל בממיר בקרבן שאינו שלו, אלא בכהן שקיבל בכור מישראל והוה בעלים עליו - ומ"מ ילפינן דלא מצי לעשות תמורה משום דבעינן דהתמורה תהא ב'בית הבעלים' שהוקדש בו, וא"כ היאך ילפינן מהתם דאין אדם ממיר בקרבן שאינו שלו.

מיהו זה אינו, דהא כל שכן הוא, דאם חזינן דאף דהוו הכהנים בעלים על הבכור, מ"מ לא מצו להמיר משום דבעינן תמורה ב'בית בעלים' שהוקדש, א"כ כ"ש דמי שאינו בעלים כלל על הקרבן שלא יוכל להמיר, וזוהי כוונת השטמ"ק דהמקור לדין דאין אדם מתפיס בקרבן חבירו הוא מהאי דינא דאין כהנים ממירין בבכור. וק"ל.

ונמצינו דרבותינו הראשונים כתבו דאיכא ילפותא מקרא להאי דינא דאין אדם ממיר בקרבן שאינו שלו, וגדר הדין בזה הוא דלא מצי למיעבד תמורה אלא ב'בית הבעלים' שהוקדש בו, וממילא דאם אינו בעל הקרבן,

---

ז ובעיקר גדר תמורה אם היא המשכת קדושה או קדושה חדשה, ביארנו בארוכה במק"א.

ח וכ"כ בשטמ"ק במכילתין (ב: ד"ה לרבות את האשה), ובהשמטות משטמ"ק (שם ד"ה לפי), *וכ"ה* בראב"ד בתורת כהנים (בחוקותי פי"ג הי"ד). ע"ש.

וראיתי עוד בדבר אברהם (ח"א סי' טו אות ד) שהביא צד זה דילפינן לה מדינא דמתני', ודן לדחות את זה. ע"ש. ונראה שלא היו לפניו דברי הראשונים הנ"ל.

וע"ע בקה"י (סימן ג ד"ה וא"כ) דנראה מתוך דבריו נמי דבדינא דר"ע חזינן דלענין תמורה בעינן כח בעלים.

ט ובביאור האי ילפותא דבעינן 'בית בעלים', ביארנו בארוכה במקום אחר.

הרי שלא הוקדש ברשותו ולכך אינו יכול להמיר.

ומעתה יש לתמוה על האחרונים הנ"ל דכתבו דטעם האי דינא הוא מן הסברא דרק בעלים מצו לעשות תמורה, ונתעלמו מדברי הראשונים אלו דטעם וגדר הדין הוא מדינא דר"ע דבעינן 'בית בעלים'[י]. וצ"ע.

הן אמת דכבר הובא לעיל (אות א) לדברי רש"י במתני' (ז: ד"ה לא) דכתב נמי דהמקור להאי דינא דאין אדם מתפיס בדבר שאינו שלו הוא **מברייתא**. והרי דגם רש"י כתב דלא כהראשונים דילפינן לה מדינא דר"ע במתני', אלא מברייתא דלקמן[יא]. ועל כרחך דרש"י הבין כפשטות ריהטת לשון הגמ' לקמן (ט.) דהאי דינא דאין אדם מתפיס דבר שאינו שלו הוא דינא דברייתא דילפינן לה מן הסברא[יב]. ולהאמור אית לן למימר דהסברא היא מש"כ האחרונים הנ"ל, ונמצינו דהאחרונים בשיטתיה דרש"י אזלי. וי"ל.

ה. נידון אי אפ"ל דהטעם דאין אדם ממיר בשל חבירו הוא מצד דינא דר' אבהו דהמתכפר עושה תמורה

והנה איתא בגמ' (לעיל ב: ולקמן י.) לדינא דר' אבהו דהמתכפר עושה תמורה וילפינן לה מקרא[יג]. ומעתה לכאו' היה מקום לומר לדבריו דהמקור להא דבעינן בעלים בתמורה, הוא מהא גופא דילפינן דמתכפר עושה תמורה, דאם חזינן דהמתכפר עושה תמורה, א"כ על כרחך דמי שאינו בעלים אינו יכול לעשות תמורה, דהא הוא אינו מתכפר בקרבן.

ואם כנים הדברים יצא דעיקר דינא דתמורה תלוי ב'מתכפר', וממילא הוא דבעינן דהממיר יהיה 'בעלים', כי היכי דלהוי 'מתכפר'.

מיהו מפשטות ריהטא דהגמ' לקמן (י.) לא משמע כן, דמתחילה בעי רמב"ח שם אי המקדיש עושה תמורה או המתכפר עושה תמורה, ומשמע דידע מיהא דיסוד הדין הוא ד'בעלים' עושה תמורה, וקא בעי מיהו הבעלים לענין זה, ואהא מביא את דברי ר' אבהו דהמתכפר הוי בעלים לעשות תמורה, וע"ש דכן פרש"י (ד"ה המקדיש). ונמצא דאין לתלות דין 'בעלים' בתמורה בדין 'מתכפר', אלא אדרבא מתכפר ממיר משום דאקרי בעלים.

ועוד יש להוכיח כן דדין תמורה תלוי ב'בעלים', מעיקר הדרשא דבעי למילף (שם) דמתכפר עושה תמורה, דקאמר דילפינן לה מקרא דכתיב גבי נזיר "קרבנו לה' על נזרו מלבד אשר תשיג ידו" - דילפינן דאם הפריש אדם קרבן לחבירו, המתכפר עושה בו תמורה. ע"ש. [- ואף דדחי שם הגמ' דאפשר דהכתוב לא איירי לענין תמורה אלא לענין כפרה, מ"מ נראה דר' אבהו דמסיק שם דמתכפר עושה תמורה, לא סבר להאי דחיה אלא מפרש את הכתוב לענין תמורה כדס"ד מעיקרא).

ומעתה אי נימא דעיקר דינא הוא דתמורה תלויה ב'מתכפר' ומש"ה הוא דבעינן

י ואף דכל מקור זה הוא לשיטת ר"ע דאין כהנים ממירין בבכור, ור"י בן נורי פליג עליה כמבואר בגמ' (ח:), מ"מ הא הלכתא כוותיה ולמה נתעלמו מדברי הראשונים בזה.

יא וזה כגירסת השטמ"ק שם "**והתניא** אין אדם מתפיס דבר שאינו שלו".

יב והן אמת דמדברי הגמ' עצמה יש להוכיח כן, מדלא הוכיחה להאי דינא ממתני' אלא מברייתא.

יג ובמק"א ביארנו מהו המקור בזה.

שיהיה בעלים, א"כ אינו מובן כלל היאך ילפינן להאי דינא מקרא דנזיר, והא לא מיירי שם כלל לענין תמורה[יד]. אלא ודאי דדין תמורה תלוי במי שהוא 'בעלים', וחידש ר' אבהו דגם ה'מתכפר' מקרי בעלים, וממילא שפיר יליף מקרא דנזיר, דחזינן דקרי 'קרבנו' - לקרבן שהופרש ע"י אחר עבורו, והרי דגם מי שהופרש עבורו הקרבן, דהיינו המתכפר - חשיב בעלים והוה קרבנו.[טו]

וכן מוכח להדיא מדברי תוס' לעיל (ז: ד"ה שאין) דיסוד הדין הוא ד'בעלים' עושה תמורה ורק נתחדש דהמתכפר חשיב נמי בעלים, דהנה כתבו שם התוס' לחדש דמאי דקאמר ר' אבהו דמתכפר עושה תמורה היינו **אף** המתכפר ולא אתי לאפוקי בעלים. עכ"ד. והיינו דר' אבהו בא לאפוקי רק דאין המקדיש עושה תמורה אלא המתכפר, אבל כל כמה דאיכא בעלים [וכגון מאי דאיירו שם תוס' אילו כהנים הוו זכו בחטאת ואשם], ודאי היה ממיר ואף דאינו מתכפר.

והרי לן להדיא דדין התמורה תלוי במי שהוא בעלים ואף שאינו המתכפר, ורק נתחדש לן דאף המתכפר קרוי בעלים. דאילו עיקר דינא היה שהתמורה תלויה במי שמתכפר, א"כ על כרחך דר' אבהו אתי לאפוקי בעלים כשאינם המתכפר.[טז]

ואמנם יעויין בזה בדברי הגר"ח הלוי (פ"ו מערכין וחרמין הט"ז) דנראה מדבריו לא כן, דהוא כתב שם להוכיח דבכור כל זמן שלא ניתן לכהן הרי הוא ברשות בעלים ויש להם דין ממון בו [ואף למ"ד טובת הנאה אינה ממון]. והוכיח כן מהא דקתני בברייתא (ח:) דבכור בבית בעלים עושה תמורה, ויעויין בלשונו שם שכתב "וכמבואר בתמורה ח דבכור בבית בעלים עושה תמורה, והרי בתמורה הא קיי"ל דמתכפר עושה תמורה, **ובבכור הרי הכפרה שלו היא למי שהוא בעליו**, ובע"כ דכל זמן שהוא בבית ישראל בעליו מקרי". עכ"ל.

ויש לדייק בדבריו דלא הוכיח דהישראל חשיב בעלים על הבכור קודם שנותנו לכהן - מעצם הדין דהוא עושה תמורה – דש"מ דהוא הבעלים, אלא הביא לדינא דר' אבהו דהמתכפר עושה תמורה, ופירש דע"כ דהישראל הוא הבעלים - דמש"ה חשיב המתכפר. וזהו שכתב 'ובבכור הרי הכפרה שלו היא למי שהוא בעליו'.

ומתבאר בדברים בפשוטו דעיקר דינא הוא ד'המתכפר' עושה תמורה, אלא דמי שהוא בעלים הוא חשיב 'המתכפר' בקרבן. ומש"ה בבכור חלוק דינו בין קודם שניתן לכהן לבין לאחר שניתן לכהן, דקודם הנתינה דהישראל הבעלים - הוא עושה תמורה דהוא מקרי המתכפר, ואילו לאחר הנתינה דהכהן הוי הבעלים, הרי שהוא עושה תמורה דמעתה הוא מקרי המתכפר.

ואמנם אם כנים דברינו בהבנת דברי הגר"ח, צ"ת היאך יפרנס את דברי התוס' הנ"ל דכתבו דר' אבהו לא בא למעוטי דבעלים עושה תמורה, אלא דאף המתכפר עושה תמורה [ובא לאפוקי רק דהמקדיש אינו עושה תמורה], דמשמע בדבריהם דעיקר דינא הוא דבעלים עושה תמורה אף כאשר אינו המתכפר. וצ"ע.

יד ולא נראה לומר דהוה ילפותא בדרך של 'אם אינו ענין' לנזיר - תנהו ענין לתמורה, דלא הוזכר כן כלל בגמ'.
טו ובמק"א כתבנו בארוכה בעיקר דינא דר' אבהו.
טז שו"ר שכן נקט בפשיטות הדבר אברהם ח"א סימן יד אות ג. ע"ש.

ו. הקירה לשיטת רש"י אם הא דבעינן 'בעלים' הוה סברא ב'חלות התמורה' או ב'מעשה התמורה'

ואחר דאתינא להכי, דשיטת רש"י ודעימיה דלא ילפינן לדינא דאין אדם מתפיס בדבר שאינו שלו מלתא ד'בית בעלים', אלא דסברא היא דרק הבעלים מצו למיעבד תמורה, יש לדון בזה אם הסברא היא מצד 'חלות התמורה', או מצד 'מעשה התמורה'.

וביאור הנידון, דאפ"ל דהוא דין ב'חלות התמורה' - דהיות והקרבן בבעלותו אזי ממילא כל החלויות שנעשות בקרבן צריכים להיות על ידו, והרי הוא מעכב כל אדם אחר מלהחיל חלות בקרבן שהוא שלו. אך אפ"ל דהוא דין ב'מעשה התמורה' - דרק מעשה תמורה שנעשה ע"י בעלים, יש לו שם וצורת מעשה תמורה, אבל כאשר אדם שאינו בעלים ממיר, הרי חסר בזה בעיקר שם 'מעשה התמורה'.

ונפק"מ טובא בזה אם יהיה שייך לעשות תמורה בקרבן של גר שמת ואין לו יורשים. דאי נימא דיסוד הדין הוא מצד דכח 'חלות התמורה' הוה דבעלים, והרי הוא מעכב על כל אדם אחר בזה, א"כ בגר דליכא בעלים לקרבן, ממילא יוכל כל אדם לעשות בו תמורה. אך אם גדר הדין הוא דחסר בשם 'מעשה תמורה' כדעביד ליה מי שאינו בעל הקרבן, א"כ ה"ה בקרבן דלית ליה בעלים, לא יוכל שום אדם לעשות בו תמורה, דסו"ס כיון שאינו בעליו, הרי מעשה התמורה שלו יהיה פגום.

ונראה דיש לתלות חקירה זו בנידון דהובא לעיל (סימן א) אם חלות הקדושה בתמורה חיילא ע"י האדם הממיר, או דאיהו עביד רק 'מעשה תמורה', והתורה היא שמחילה את קדושת התמורה [ומש"ה חיילא תמורה אף בשוגג]. ע"ש.

דאי אמרינן דהתורה היא שמחילה את קדושת התמורה והאדם רק עביד את 'מעשה התמורה', אזי על כרחך דהטעם שרק בעלים עושה תמורה הוא מצד 'צורת המעשה', דל"ש לומר שהחיסרון הוא מצד 'חלות התמורה' דהא בלא"ה איהו לא עביד ל'חלות התמורה', אך אי נימא דהאדם בעצמו מחיל את הקדושה בתמורה, א"כ שייך לומר כהצד הראשון דהא דמהני תמורה רק ע"י בעלים, הוא משום שרק הוא יכול לפעול את חלות התמורה. וי"ל.

ז. ביאור הדין דמהני אם אמר 'כל הרוצה להמיר ימיר'

והנה בגמ' (ט.) מבואר דמהני לעשות תמורה בבהמת הקדש דחבירו, בגוונא דאמר בעל הקרבן 'כל הרוצה להמיר יבוא וימיר'. ע"ש.

והשתא לכאו' בשלמא אי אמרינן דהטעם דבעינן בעלים בתמורה הוא מצד 'חלות התמורה', דרק הבעלים מצו למיעבד חלות בשלהם, והם מעכבים על אדם אחר מלעשות כן, מובן שפיר דכאשר אמרו 'כל הרוצה יבוא וימיר' מהני, דהרי הם הסירו את העיכוב מכל אדם בזה. אך אי נימא דהחיסרון בתמורה שנעשית שלא ע"י הבעלים הוא חיסרון ב'מעשה התמורה', צ"ת רב מאי מהני נתינת רשות לזה, והא סו"ס יש כאן 'צורת מעשה' דאינה של בעלים.

הן אמת דבעיקר דברי הגמ' דמהניא תמורתו כדאמר הבעלים 'כל הרוצה להמיר ימיר', נחלקו האחרונים אי אתינן עלה מלתא

דשליחות, או דהוי רק נתינת רשות וסגי בזה (והו"ד ט. ע"ש).

ומעתה אי נימא דהוא מצד שליחות אתי שפיר, דכיון שנעשה שלוחו הרי הוא כבעלים עצמו, ומעשה התמורה דעביד מקרי שפיר 'מעשה בעלים' ומהני. אך אי נימא דמהני מצד נתינת רשות בעלמא, השאלה במקומה עומדת מאי מהני בזה נתינת רשות, והא סו"ס אינו הבעלים ולא שלוחו, והרי חסר כאן ב'צורת המעשה' דתמורה.

ואמנם צד זה דמהני נתינת רשות בעלמא, צריך ביאור ביותר גם להצד דהחיסרון בתמורה בשל חבירו היא מצד 'חלות התמורה', דהיאך מצי לפעול 'חלות' בדבר שאינו שלו בלא מינוי שליחות, ומאי מהני נתינת רשות בזה.

איברא אי נימא כהצד דהוה חיסרון ב'חלות התמורה' נראה ליישב ולייסד בזה, דבאמת אין הפירוש דבעינן ל'כח בעלים' בכדי להמיר, אלא הוי רק דין 'עיכוב בעלים', דבעל הקרבן מצי לעכב אחרים מלפעול 'חלות' בבהמתו. ומעתה מחוור היטב דכל כמה שנתן רשות, הרי הסיר את המניעה והעיכוב בזה, ומשום כך מהני.

ואם כנים הדברים, יתכן לומר ולבאר דגם להצד דהחיסרון כשאינו בעלים הוא ב'מעשה התמורה', מ"מ כל זה הוא כדאיכא 'עיכוב דבעלים', דאז הוא דאמרינן דחסר ב'צורת המעשה' כדעביד לתמורה אדם אחר ה'מעוכב' בזה, אבל כל כמה שהסירו הבעלים את העיכוב והמניעה בזה, שוב כיון שאינו 'מעוכב', ליכא לחיסרון זה, ומש"ה סגי בנתינת רשות ע"מ להמיר בקרבן חבירו. ועי' בזה.

ואחר דאתינן להכי, היה מקום לומר מעתה דאף אי נימא דהחיסרון בתמורה בשל חבירו הוא ב'צורת המעשה', מ"מ תועיל תמורה בקרבן הגר, וה"ט דסו"ס הרי אין כאן 'עיכוב בעלים', וממילא דאין חיסרון ב'מעשה התמורה' דהא אינו 'מעוכב' בדבר וכדנתבאר.

מיהו נראה דאין הדבר כן, דיתכן לומר דכל מה דמהני הסרת העיכוב דבעלים, הוא דווקא כדאיכא בעלים והם נותנים רשות באופן חיובי לכל אדם להמיר בשלהם, דאז י"ל דעצם זה דהם נותנים רשות להמיר בשלהם, הרי זה עצמו 'מכשיר' את המעשה דאחר להיות מעשה תמורה מעליא, אבל כל כמה דליכא בעלים כלל, א"כ אף דממילא אין בפועל 'עיכוב דבעלים', מ"מ כיון דאין כאן 'נתינת רשות' דבעלים, עדיין נשאר החיסרון ב'צורת המעשה' כדעביד לה מי שאינו בעלים[יז]. ועי' בזה.

ח. הוכחה מהא דכהן אינו ממיר בבכור, דע"כ בעינן ל'כח בעלים' בתמורה

איברא דבעיקר יסוד זה דהחיסרון בתמורה בקרבן חבירו הוא רק מצד 'עיכוב בעלים' ולא מצד דבעינן בזה ל'כח בעלים', יל"ע טובא מדינא דמתני' (ז:) דכהן אינו ממיר בבכור שקיבל מישראל, דילפינן מקרא שתמורה יכולה לחול רק ב'בית הבעלים' שחלה הקדושה.

ומעתה אי נימא דמה שאין אדם ממיר בקרבן חבירו הוא רק מצד 'עיכוב הבעלים', א"כ אף אי ילפינן דאימעיט כהן מ'תורת בעלים' כיון שלא חלה הקדושה בביתו, מ"מ לא יגרע דינו ממי שאינו בעלים כלל דמצי

יז ומשא"כ אי אמרינן דאין החיסרון ב'צורת מעשה' התמורה אלא ב'חלות התמורה', דהבעלים מעכב על כל אדם שלא לפעול בשלו, א"כ כדליכא בעלים כלל, שפיר מצי להמיר וכדכתיבנא לעיל.

למיעבד תמורה כדמקבל רשות מן הבעלים וליכא 'עיכוב הבעלים', וה"נ כהן הא לית ביה כל עיכוב מהבעלים, דאדרבא הקרבן ניתן לו ע"י הישראל לגמרי להיות שלו.

ולכאו' מוכח מזה דאין החיסרון רק מצד 'עיכוב הבעלים', אלא דאיכא דין דבעינן ל'כח בעלים' כדי להמיר, ומש"ה לא מהני ליה לכהן להמיר בבכור, דהא אימעיט מ'תורת בעלים' משום דהקדושה לא חלה בביתו.

שו"ר דמחמת קושיא זו, נקט הקהילות יעקב (סימן ג) לומר דהא דלא מהני תמורה בשל חבירו הוא משום דבעינן בתמורה 'כח בעלים', ומש"ה כהן אינו ממיר.

והוסיף לבאר לפי"ז דהא דישראל שאינו בעלים כלל מצי להמיר כשקיבל רשות מן הבעלים, הוא משום דגזיה"כ היא ד'נתינת רשות מהבעלים מהני כמסירת כח', ונחשב שכח הבעלים מעורב בעשיית התמורה, ומשא"כ כהן דלא קיבל שום כח לחיסרון דאית ליה ב'שם בעלים', ולכך אינו ממיר. ע"כ תורף דבריו.

ואמנם לפמש"נ (סוף אות ז) לייסד דבכדי להמיר בקרבן חבירו לא סגי במה שאין 'עיכוב בעלים' אלא דבעינן 'נתינת רשות' חיובית מן הבעלים, נראה דשפיר אפ"ל דהחיסרון בתמורה בשל חבירו הוא רק מצד 'עיכוב בעלים', ומ"מ גרע כהן בזה מישראל שקיבל רשות.

וטעם הדבר, דאע"פ שנתן הישראל את הבכור לכהן, מ"מ הא בשעה שהכהן רוצה למיעבד תמורה, שוב אין הקרבן כבר בבעלות הישראל, וממילא דלא מצי ליתן לו רשות[יח], ונמצא דגרע דינו ממי שרוצה להמיר בקרבן חבירו, דהא מי שאינו בעלים וקיבל מיהא רשות מהבעלים להמיר, הרי הוא 'הוכשר' על ידם למיעבד תמורה בקרבנם ושוב לית ביה 'עיכוב בעלים' וכדנתבאר, אך האי כהן - אף דקיבל את הקרבן, הא חסר לו ב'שם בעלים' [-כיון דלא חלה הקדושה ברשותו], ומעתה לית ליה שוב מי שיתן לו רשות להמיר. והבן.

ט. דרך נוספת בקה"י דסגי במה שאין 'עיכוב בעלים'

והנה עוד כתב הקהילות יעקב (שם) בדרך אחרת, דבאמת אפשר לומר דסגי בתמורה במה שאין 'עיכוב בעלים' ולא בעינן דווקא 'כח בעלים', ומש"ה מהניא שפיר נתינת רשות להמיר, והא דכהן אינו ממיר בבכור ואף דאין שם כל עיכוב בעלים, ה"ט משום דילפינן בדינא דבעינן 'בית בעלים' - דין ב'חפצא של הקרבן' שכאשר אינו בבית הבעלים שהוקדש בו פקע ממנו 'תורת תמורה', ומשא"כ כדהוה ב'בית בעלים' ואית ביה בקרבן 'תורת תמורה', שפיר יכול גם איש זר להמיר בו אם קיבל מיהא רשות מהבעלים. ע"כ תורף דבריו.

ובפשוטו דבריו סתומים וחתומים, דמה היא אותה 'תורת תמורה' דאמרינן דהיא פוקעת מהקרבן, והא איירינן מקמי שנעשית תמורה כלל, והנידון הוא האם מצי הכהן למעבד בבכור תמורה או לא, ומאי שייך לומר דפקעה ממנו 'תורת תמורה' דעדיין לא באה לעולם. וצע"ג.

ואשר נראה לפרש בכוונתו, לפי מה דהבאנו לעיל (סימן א אות ו) ליסוד האחיעזר

יח וסברא זו כתב הקה"י בעצמו שם (בד"ה ואולם) ודלא כחכם אחד שהביא שם. ע"ש.

(ח"ב סי' מה אות א) דכל הכח לעשות תמורה הוא מדין ההקדש הראשון, והיינו דכאשר מחיל קדושה בבהמה, הרי דבדין הקדושה עצמה דחיילא, איכא נמי דין דאפשר להמיר את הקדושה. ע"ש.

והוספנו בזה ביאור (שם) דהתפסת תמורה שאני מכל התפסות דעלמא, שבשאר התפסות הגדר הוא דכיון דאיתא לקדושה קיימת, ממילא אפשר 'להשתמש' בה ולהקדיש אחרים ע"י שמתפיס בקדושה זו, ומשא"כ בתמורה אין הפירוש דמתפיסים עוד קדושה אחרת בקדושה הקיימת, אלא הוא דין מצד בהמת ההקדש עצמה - דהקדושה שבה היא עושה תמורה.

ואחר דאתינן להכי דכל תמורה הוה דין בהקדש עצמו, אפשר דלזה כיוון הקה"י לומר דכל דין זה בהקדש דמצינן למיעבד בו תמורה, הוא כאשר נמצא מיהא ב'בית בעלים' שהוקדש בו, אבל כשיצא מ'בית הבעלים', הרי שפקע מדין קדושתו הדין דמצי להמיר בה, וזוהי 'תורת התמורה' דפקעה מקרבן הבכור ומש"ה אין הכהן ממיר בו. והבן.

הרב מרדכי פרוש

בשמעתתא דברכות הודאה על נס והצלה

א. בש"ע אורח חיים (סימן ריט) מבואר כי ארבע צריכים להודות היינו לברך 'הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב'. והנה מצאנו בסוגיא זו דבר פלא: שיכול חבירו לברך ולהודות על הצלתו, אע"ג שלא ארע הנס לחבר, כי אם לו, מיהו כשחברו שמח יתכן. כדאיתא בשלחן ערוך (ס"ד) 'אם ברך אחר ואמר באיאמ"ה אשר גמלך כל טוב, וענה אמן, יצא'. אכן זהו דבר מחודש שצריך ביאור.

אכן המשנ"ב מפקפק בכך מאד בביאור הלכה (ד"ה ואין זה) ונוטה לומר שמדובר דווקא ברבו שבלא"ה מברך על ניסו, כמו בסימן ריח, שמברך על נס אביו או רבו כאביו. והזכיר דעת הרא"ה שגם 'מי ששמח בו צריך לברך ברכת הגומל' ולשיטתו גם גבי ברכת הנס 'שהשמח בהצלת חבירו, רשאי גם כן לברך ברכת הנס'.

והנה כשנשים לב, בגמרא כשמוזכר שחבירו ברך על טובת הצלתו, בדרך כלל זה גם היה שהוציא אותו בברכתו זו, כדאיתא בטור בשם הגמרא בברכות 'רב יהודה חליש ואיתפח, על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן אמרי ליה בריך רחמנא דיהבך לן ולא יהבך לעפרא, אמר להו פטרתן מלאודויי', וכו' [יש להעיר כי האי לשון הברכה אם היה חפץ בעצמו לברך, ספק לי האם שייך כן לברך, ומ"מ כשומעו כזאת עלה לו כברכת הודאה, ויצא ידי חובת ברכת הודאה בעצמו, כי התוכן אחד הוא] וכמדומני שכן לגבי יתרו כשבא לישראל ובירך על שהציל אתכם ממזימות רשע של המצרים, לחיים.

וזה הערה מעניינת {אשר לכאורה זה שבכך מוציאו, סיבה שיוכל לברך, כי עי"כ מוציאו ידי ברכתו, ואכתי צ"ת}.

ועוד צריך להבין, אמאי אכן הניצול עצמו לא בירך עד כה.

ב. והנה יש עוד הלכה מחודשת בגמרא אמר אביי וצריך לאודויי באנפי 'י דכתיב וירוממוהו בקהל עם ואמר מר זוטרא והוא דאיכא תרי רבנן מינייהו דכתיב ובמושב זקנים יהללוהו.

והנה זה חידוש שצריך רבנן במעמד ההודאה, וטעמא בעי [וכי זה צריך שיבינו בתוקף הנס, שבשביל זה יצטרכו רבנן, לא נראה כן]. אמנם ראוי לציין שמצאנו כעין מושג זה שיהיו רבנן בכלל הציבור זה נותן תוקף כדאיתא בגמרא נדרים (דף ח, א,) אמר רב יוסף נידוהו בחלום צריך 'י בני אדם להתיר לו [ביאר הר"ן זי"ע: להתיר לו: 'לפי שאפשר שבשליחות המקום נתנדה, ולפיכך צריך עשרה להתירו ששכינה עמהם'] והוא דתנו הלכתא, וכו'. הרי שיש משמעות מיוחדת כשביניהם תנו הלכתא.

ג. יש הלכה מעניינת בההלכה זו של ברכת הגומל, שגם השומעים צריכים לומר משהו, 'מי שגמלך כל טוב הוא יגמלך כל טוב סלה' ואמאי בהלכה כתוב שעליהם מוטל לומר דבר מה בזה, לכאורה זה אומר דרשני, אשר קצת יש משמעות כי לעומדים-השומעים הם גם כן יש להם חלק מהתהליך, ולא רק היכי תימצי בפני מי להודות.

אכן מצאנו בעוד מקומות שיש בהלכה שהציבור מגיב כהא, כגון בהלכות ברית מילה (ומקורו בגמרא שבת, סוף פרק רבי אליעזר דמילה,) שהעומדים שמה מברכים 'כשם שנכנס לברית כן יכנס לתורה ולחופה ולמעשים טובים'.

וכן בזימון, המזמן אומר וחבריו משיבים וכן הלאה.

[וכן גבי המקוננות בהספד בהלוויה, דרגת ההספד והקינון הכי גבוה זה שאומרים ויש משיבים, ואולי זה לעורר הבכי טפי].

ד. יש דיעות האם כשמברך בפני עשרה, האם זה חוץ מבעל הנס, אלא יברך בפני עשרה מלבדו, או שהמנין עשר זה כולל את בעל הנס שמברך שמה.

ה'באר היטב' הביא בשם 'יד אהרן' דהראנ"ח כתב דבעינן חוץ מן בעל הנס, גם ה'שער הציון' מזכיר דעת הראנ"ח וכתב ונמשכו אחריו כמה אחרונים.

ולכאורה צריך ביאור וטעם לסברא זו, שצריך שכאילו המברך מברך בפניהם והוא לא חלק מהמנין.

אמנם כן לפי דעה זו ניתן אולי טפי להבין הא דהזכרנו לעיל שמצינו שהחבר ששמח בהצלתו בירך, ואילו הניצול לא בירך עד אז כי אם עתה בשומעו, וזה לכאורה פלא אמאי לא בירך עד כה, אולם להאמור יתכן בס"ד לבאר הנה למשל בבוא יתרו למחנה ישראל ובירך על הצלתן, אם נאמר שצריך שבעל הנס שניצול וכעת מברך יהיה חוץ מהשומעים, א"כ הכא הרי כל ישראל ניצלו, ואין מנין שישמעם חוץ מהם, לכך הם טרם בירכו, אך הוא זולתם יכול לברך, והם יהיו עשרה ויותר שישמעו את ברכת ההודאה. וכן רב יהודה בבואם אליו היה המנין.

מיהו ה'משנה ברורה' פסק כהדעה שאין צריך עשר זולתו אלא המברך מהמנין. [וי"ל הא דלא בירכו לפני כן, יתכן שלא הספיקו. כלומר הרי מבואר בפוסקים שלא יברך הניצול עד שייצא לגמרי מהסכנה וממקום הסכנה, וא"כ בני ישראל יצאו ממצרים ועודם במדבר, דילמא לכן לא בירכו, אולם כשהוא ראה אותם ושמח על הצלתן מתחת יד מצרים, ומזה הרי ניצלו, בירך וכיון שבירך יתכן שעולה לרצון גם אם לא הגיעו לסוף הדרך, וכן רב יהודה חלש ואיתפח אך כנראה עודנו בביתו מתאושש ורבנן באו לבקרו בביתו והוא טרם בירך כי לא יצא והתהלך בחוץ אך הבריא וכיון שבאו וראוהו בריא, בירכו, וכיון שבירכו כבר פטרו אותו, כי למעשה הבריא אך טרם היה שלב שנחשב לו יציאה ממצבו, וי"ל בזה עוד].

ה, ובסיעתא דשמיא יתכן שהמשמעות של לברך ברכת ההודאה [דהגומל] זהו בפני השכינה הקדושה להודות בפניה, ולכך צריך בי עשרה, כי בבי עשרה שכינתא שריא, ורצוי שיהיו שמה רבנן כדחזינן בגמרא נדרים ובביאור הר"ן שמה (הו"ד לעיל), שבהשתתפות ת"ח הוי טפי השראת השכינה.

{ולכן נהגו לברך אחר קריאת התורה סמוך לספר תורה, והטעם לפי הפשט כי אז בוודאי יש עשרה, אך זה לא סוף הטעם כי בכל תפילה במנין ואומרים קדיש, יש מנין, אלא כנראה לרמוז כי הרי קריאת התורה זה כעין מעמד הר סיני ואכהמ"ל. והוי טפי מקום השראת השכינה. ולכן גם עדיף לתקוע בר"ה את התקיעת שופר במקום הס"ת שקראו בהם בקריאת התורה כעת, אכן יש המחזירים את הס"ת לארון הקודש, כשהציבור עוזב והולך

לביתו לטעום קמעא לפני מוסף, כי האמת שהשכינה נשארת במקום שהיה קריאת התורה, אגב, א"כ כדאי להתפלל מי שיכול, בעומדו סמוך לבימה שקראו שמה בתורה, וזה הטעם שעושים שמה את ה'מי שברך' לחולים, כי הגבאי יעמוד במקום המסוגל הזה ישמע השמות ויזכירם לרפו"ש}.

ולכן יש ענין שהם יגיבו כביכול במקום השכינה, ולכן זה דברי ברכה שימשיך הטוב הלאה [חזינן גבי לאה אמנו, כשנולד יהודה, כשהודתה ולא ביקשה הלאה 'ותעמוד מלדת'. וכן גבי חוני המעגל שירדו גשמים בלי הפסק יותר מדאי ולא רצה לבקש שייפסקו, אלא אמר להם הביאו לי פר של תודה וזה כנראה עזר, ומ"מ זה לא סגר, כמו אילו היה מתפלל: שיסגר, שאז היה צריך אח"כ להתפלל שוב שיפתח].

וכן בברית מילה שזה ברית עם הקב"ה וישראל, עומדים שמה עשרה ושכינה שורה ואז הם צריכים להגיב ולברך במקום השכינה הקדושה ולברכו כשם שנכנס וכו', וכן בזימון, הרי איתא הטעם שבשלשה צריך זימון, כי הוי קצת מעמד שהשכינה שורה בשלושה, כ"כ בספר 'ביכורי דניאל' להג"ר דניאל אטלן שליט"א בשם הראשונים זיע"א.

ובאמת גם בחתונה היה ראוי שהציבור שהם מהווים שתשרה שכינה שמה על ידיהם, לפי המבואר היה ראוי כי ידברו בפיהם כהא. וכנראה בס"ד שהחובת שירה או לשמחו בשבח דברים, כיצד מרקדים לפני הכלה: 'כלה נאה וחסודה', וגם הקב"ה כן עשה לאדה"ר: קילעה לחוה והיה שושבין להם.

ו. הכלל העולה, כי אכן השומעים העומדים שמה, הם נוטלים חלק פעיל, ולכן גם שייך שהם יברכו והניצול ישמע ויעלה לו לרצון.

והדיעות האם צריך שהמנין יהיה חוצה ממנו כלומר שהוא יברך בפניהם והם במקום שכינה הקדושה , או דסגי כשהוא בתוכם והשכינה שורה בהם.

הרב שמעון פרידמן

מח"ס 'אמרי שפר' ושא"ס

סדר הכנסת הגר לקדושת ישראל

בעזהי"ת במאמר הבא אביא כל סדר הכנסת הגר לקדושת ישראל, ויתבארו בו כמה ענינים נוספים כגון מה גדרו של גר שמל ולא טבל לענין שמירת שבת, וכן האם גוי הרוצה להתגייר מותר בעסק התורה. כמו תמיד פינו מלא הודאה **לרה"ג ר' און אברהם הכהן סקלי שליט"א** כהן זריז במלאכתו, ידיו אמונה ומלאכתו דווקנית, אשר לא חוסך מאומה למען יצא הקובץ בתפארתו מידי חודש בחודשו, אשריו ואשרי חלקו שזכות הרבים תלויה בו.

בעזהי"ת במאמר הבא אבאר כל סדר הכנסת הגר לקדושת ישראל, ובתחילה הבאתי כל לשון הגמ' ביבמות בענין זה אם ציונים ומ"מ נוספים ופירושי הראשונים והאחרונים (בסוגריים מרובעות).

איתא בש"ס (יבמות דף מז.-:) וז"ל: תנו רבנן גר שבא להתגייר בזמן הזה, אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר, אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דווים, דחופים, סחופים [שפלים וכפויין (רש"י ור"א מן ההר)] ומטורפין [מעורבבים כמו ביצים הטרופות בקערה (שיטמ"ק בשם גליון תוס')], כספינה זו המיטרפת בים (ר"י אלמדרי)], ויסורין באין עליהם?

[ובמס' גרים (פ"א ה"א) איתא שאומרים לגר: והלא אתה רואה את האומה הזאת נמוכה וכפופה ושפילה מכל האומות, וחולאים ויסורים באים עליהן וקוברין בנים ובני בנים, ונהרגין על המילה ועל הטבילה ועל שאר כל המצוות, ואינם נוהגים בפרהסיא כשאר כל האומות. וכתב החיד"א (שם) דהכוונה שעמ"י נמוכים מצד עצמם וכפופים מצד שהאומות כופפים אותם, ועי"ז היא שפילה מכל האומות, ובזה הם נטהרים מהעוונות. ע"כ].

אם אומר יודע אני ואיני כדאי [ואיני ראוי להשתתף בצרתן ומי יתן ואזכה לכך (רש"י). ועיין במס' גרים (פ"א ה"ב) דהנוסח: אם אמר איני כדאי פוטרין אותו והולך לו], מקבלין אותו מיד, ומודיעין אותו מקצת מצוות קלות [להודיע שאף על מצוה קלה ישלם הקב"ה שכר גדול (שיטמ"ק)], ומקצת מצוות חמורות [שלא יאמר אילו הייתי יודע שהוא כן לא הייתי נכנס בעול הגדול הזה (שיטמ"ק)].

ומודיעין אותו עוון לקט שכחה ופאה ומעשר עני [בטעם הודעת מצוות אלו, מבואר בגמ' להלן שהוא משום שבני נח מקפידים על פחות משו"פ, וביאר רש"י ב' ביאורים, א', דבן נח נהרג על פחות משו"פ ויש חשש שיהרוג את העני שבא ללקוט בשדהו. ועל פירוש זה הקשה רש"י דא"כ מהו לשון עוון לקט שכחה ופאה, הוא מספיק שיודיעוהו דילקטו עניים בשדה. ולכן פירש דהכוונה שבני נח מקפידין על ממונם, לכן מודיעים לו עוון לקט כו' שמא מחמת זה יחזור בו מכוונתו להתגייר.

ועיין במס׳ גרים (פ״א ה״ג) דאומרים לגר דקדוקי מצוות ע״מ שהוא נותן בשכחה ובלקט ובפאה ובמעשר. וכתב בנחלת יעקב (שם) דאפשׁ״ל דס״ל לברייתא דמס׳ גרים כפירוש קמא ברש״י ולא קשה הקושיא שהקשה רש״י, דהרי באמת לא כתוב שמודיעין לו עוון לקט כו׳ אלא רק שמודיעים לו שידע שיבואו ללקוט עניים בשדהו. ולפי״ז הבבלי והברייתא דמס׳ גרים נחלקו בב׳ הביאורים ברש״י.

עיין במהרש״א (ח״א כאן) שהקשה מדוע לא הוזכר כאן גם תרומה ושאר מעשרות מלבד מעשר עני. וביאר, דמה שמודיעין ענינים אלו לגר אינו כטעמו של רש״י, אלא מטעם שעיקר מתנות עניים הוא בזמן שישראל על אדמתן (עיין ויקרא יט י ודברים יד כט), ולכן אומרים לו שלא יחשוב שבזמן הזה לא נוהג הלכות אלו, אלא שלא יקפיד על ממונו, כי יהיה לו עוון בזמן הזה ג״כ אם לא יתן לעניים.

ובערול״נ (ברש״י ד״א ל״א כו׳) ביאר, שלעיל בגמ׳ אמרו שצריך פסוק ללמד שגם בזמן הזה מקבלים גרים אף שיתכן שמתגיירים משום לקט שכחה ופאה, ולכך אומרים לגר שאף שיש לו טובה אם הוא עני, מ״מ שידע שבאופן שהוא עשיר - הוא זה שיצטרך להפריש לקט שכחה ופאה, ועוון גדול יהיה בידו אם יבטלם, ואולי יפרוש מחמת זה הואיל והן מקפידין על ממונם.

ועיין בראב״ן (ח״ג יבמות סימן מה דף טז. טור ב) שהזכיר באמת שמודיעים לו גם תרומה.

והנה הטור והשו״ע השמיטו ענין זה של הודעת לקט שכחה ופאה, והטעם הוא דלא מצוי ביננו (ב״י שם מהרש״ל בהגה״ט הגר״א סק״ז דרישה סק״ג), והקשה הב״ח (סק״ו) שהרי מע״ש נוהג בזמן הזה? ולכן ביאר שהטעם שמודיעים אותו עוון לקט שכחה ופאה הוא משום שהגויים מקפידים על פחות משו״פ, ושמא יחזור בו מכוונתו להתגייר, ולכן בכלל מש״כ הטור מודיעין אותו מקצת חמורות – בכלל החמורות הוא ג״כ לקט שכחה ופאה].

[ובמס׳ גרים (פ״א ה״ד) איתא: כשם שאומרים לאיש כך אומרים לאשה ע״מ שתהא זהירה בנדה ובחלה ובהדלקת הנר. וביאר בנחלת יעקב (שם) ע״פ המשנה בשבת (פ״ב מ״ו) שהנשים מתות בשעת לידתן על שאינן זהירות בנדה ובחלה ובהדלקת הנר, ולכן אומרים זאת לנשים כי היכא שאם תרצה תפרוש, וכמו שמודיעין לאיש עוון לקט שכחה ופאה, ולאשה מודיעין לה לפי עניינה מה שקשה לה].

ומודיעין אותו עונשן של מצוות, אומרים לו הוי יודע, שעד שלא באת למידה זו, אכלת חלב אי אתה ענוש כרת, חללת שבת אי אתה ענוש סקילה, ועכשיו, אכלת חלב ענוש כרת, חללת שבת ענוש סקילה.

וכשם שמודיעין אותו ענשן של מצוות, כך מודיעין אותו מתן שכרן, אומרים לו הוי יודע, שהעולם הבא אינו עשוי אלא לצדיקים, וישראל בזמן הזה אינם יכולים לקבל לא רוב טובה [לפי שיצר הרע מחזר אחריהן, כדאמרינן בסוכה (דף נב:), ושמא תזוח דעתן עלייהו ויחטאו (רש״י)]. ולא רוב פורענות [כתב הערול״נ שזה לנחמה, שאחר שמייראין אותו שבזמן הזה ישראל דוויים וסחופים, כעת מנחמים אותו שלא יבוא על ישראל פורענות יותר מידי, והוי כשאר דברי ריצוי, ובזה מובן מש״כ הרמב״ם (פ״ד מהל׳ איסו״ב ה״ה) וז״ל: ואין הקב״ה מביא עליהן

רוב פורענות כדי שלא יאבדו, אלא כל האומות כלין והן עומדין ומאריכין בדבר זה כדי לחבבו. עכ"ל. והיינו שמרבין בדברי ריצוי אלו.

ובב"ח (סק"ה) ביאר, דמה שמודיעין אותו שכר עוה"ב היינו טעמא, לפי שישראל בזמן הזה דווים וכו', ושכר מצוות בהאי עלמא ליכא (קידושין דף לט:), וכדי שלא יאמר ח"ו שאין שכר עליהם כלל, על כן מודיעין אותם ששכרם שמור לעוה"ב, ומפני שיהא קשה עליו למה לא יהא לצדיקים שכר טוב גם בעוה"ז, על כן מודיעין לו שישראל בעוה"ז אינן יכולין לקבל לא רוב טובה, שמא ירום לבבם ויפסידו שכר העוה"ב שהוא עיקר השכר, ומפני שיקשה עליו דכשטרודין ביסורין כ"ש שהם נאבדים מטוב עוה"ז ועוה"ב שאינן יכולין לקיים המצוות כתיקונן, על כן מודיעין לו שאין הקב"ה מביא עליהם רוב פורענות כדי שלא יאבדו, אלא עם הפורענות הם קיימים ועומדים, כדכתיב (ויקרא כו) לא מאסתים ולא געלתים לכלותם, אבל האומות כלים, כדכתיב (ירמיה ל יא) כי אעשה כלה בכל הגוים וגו'].

ואין מרבין עליו [דברים לאיים עליו שיפרוש (רש"י), וכן אין מרבים עליו הזכרת העונשים (סמ"ג לאין קטז דף מ: טור א ש"ך סק"ד ב"ח סק"ה)], ואין מדקדקין עליו [דאף באותן מקצת עונשין אין להודיעו כל דקדוקי העונשין, אלא מודיעין אותו דרך כלל קודם שבאת לתורה זו אכלת חלב אי אתה ענוש כרת חללת שבת אי אתה ענוש סקילה ועכשיו אכלת חלב אתה ענוש כרת וכו', ואין להודיעו כל הדקדוקים והחומרות שיש באיסור חלב ואיסור שבת, והטעם דשמא כוונתו לשמים ותגרום לטרדו (ב"ח סוף סק"ה ש"ך סק"ה)].

קיבל, מלין אותו מיד כו', נתרפא, מטבילין אותו מיד [דוקא נתרפא דבלא"ה המים מכבידין את חולי המכה (גמ' להלן ע"פ רש"י), והקשה בערול"נ דהא איתא בגמ' (שבת דף קלד:) דמרחיצין את הקטן בין לפני המילה בין לאחר מילה, משמע דמים מרפאים, וכן אמרינן שם מרחיצין את המילה ביום השלישי, ואין לומר דהתם בשבת מיירי בחמין שהם דוקא מרפאין, אבל הכא הטבילה בצונן ולכן קשה למכה, דהא א"כ גם כאן למה משהין המצוה להמתין עד שיתרפא יטילו חמין במקוה להפיג צנתו, כמו שמצינו שעושים לכהן גדול ביוה"כ (יומא פ"ג מ"ה), אלא י"ל דהכא כיון שהגר צריך להסיר אספלנית וכמון ותחבושת מעל המילה משום חציצה בטבילה, לכך המים מכבידין המכה משא"כ התם].

ושני ת"ח עומדים על גביו, ומודיעין אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות [דהשתא ע"י טבילה הוא נכנס לכלל גירות, הלכך בשעת טבילת מצוה צריך לקבל עליו עול מצוות (רש"י).

ובגמ' להלן מבואר דטעם הודעת המצוות הוא דאי פריש נפרוש, ובסמ"ג (לאוין קטז) וברבינו בחיי (שמות כד ה) מבואר דהכוונה שלא יאמר אח"כ אילו הייתי יודע לא הייתי מתגייר.

ובדיעבד אם לא אמרו זאת לגר אינו מעכב (ב"י ס"ב ערך לחם שם ש"ך סק"ג באר היטב סק"ג).

מה שמודיעין אותו מצוות קלות, ביאר המאירי דהוא מפני שעובדי האלילים אין להם בדרכי דתיהם ועבודת אליליהם מצוות יתירות, וכשישמע מצוות יתירות שלנו והקלות שבהם, יאמר בליבו כמה דקדוקין הם מדקדקים ללא צורך ויחזור בו.

עוד ביאר בעיון יעקב על ע"י, ע"פ מה

דאיתא במדרש (תנחומא סדר עקב סימן א) שדוד היה מתיירא מהמצוות הקלות שמא עבר על אחת מהם מפני שהיתה בעיניו קלה והקב"ה אמר הוי זהיר במצוה קלה כבמצוה חמורה, וזהו שכתוב (תהילים מט) למה אירא בימי רע עוון עקבי יסובני, דהיינו מצוות שאנשים משליכין אותן תחת עקביהן מפני קלותן. ועפי"ז י"ל דזהו שמודיעין לגר שיתיירא מהקלות אף יותר מהחמורות.

ובב"ח (סק"ה) ביאר, שזהו בכלל מה שמודיעין אותו שכרן של מצוות, להראות שאין היהדות כוללת רק מצוות חמורות, והטעם שמודיעין לו קלות ושכר המצוות, הוא משום דשמא כוונתו לשמים, ואם לא הודיעוהו קלות ושכר המצוות גורמין לטרדו ולהטותו מדרך טובה לדרך רעה שירא מלהתגייר בחשבו שקרוב הוא לעונש ורחוק משכר מדעתו שכל מצוות התורה חמורות הן ויש עונש בעברם ושמא אין עליהן שכר, על כן מודיעין אותו גם כן קלות ושבעשותן יזכה לשכר גדול.

ואיתא במס' גרים (פ"א ה"ה) וז"ל: טבל ועלה אומרים לו דברים טובים ונכונים במי נדבקת וכו'. וביאר בנחלת יעקב (שם) דהנה בש"ס מבואר שאומרים דברי ניחומים אלו קודם המילה, אלא שאחר הטבילה עומדים ב' ת"ח ומודיעין אותו מקצת מצוות קלות וחמורות ובזה נכלל לומר לגר שכרן של מצוות שזה כולל דברי ניחומים הנ"ל אשריך במי נדבקת וכו'. וז"ש הרמב"ם (פי"ד מהל' איסו"ב ה"ה) שמאריכין בדבר זה כדי לחבבו, והיינו שמאריכין לומר זאת גם אחרי הטבילה פעם שנית].

טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו.

עוד מובא בגמ' להלן שנעמי אמרה לרות כמה דברים כדי שתפרוש מלהתגייר, וז"ל: אמרה לה אסיר לן תחום שבת, באשר תלכי אלך [כתב בעינים למשפט ע"ד רמז, שרומזים לגר שאינו יכול לשוב לסורו מחוץ לתחום היהדות, ולדורי דורות דינו כישראל], אסיר לן יחוד, באשר תליני אלין.

מפקדינן שש מאות וי"ג מצוות, עמך עמי [הקשה במצפה איתן, דלכאורה איך נעמי אמרה לרות מפקדינן אתרי"ג מצוות והא אשה פטורה ממ"ע שהזמן גרמא. ותירץ, דמ"מ אסור לאשה לבטל מאיש מ"ע שהזמן גרמא, ועוד שצריכה להוכיחו ולמחות בו כשאפשר לה, דמצות תוכחה הוי מצוה שאין הזמן גרמא].

אסיר לן עבודת כוכבים, ואלהיך אלהי [הקשו האחרונים דהא איסור ע"ז אסור גם לבן נח? וי"ל ע"פ דברי הרמב"ם (פ"י מהל' מלכים ה"ב) שכתב וז"ל: בן נח שאנסו אנס לעבור על אחת ממצוותיו, מותר לו לעבור, אפילו נאנס לעבוד ע"ז עובד, לפי שאינן מצווין על קידוש השם. עכ"ל. ולפי"ז י"ל דעתה אומרים לו שנכנס בכלל ישראל שמחוייב להרג ולא לעבור.

וכן ראיתי בשו"ת ושב הכהן (סימן לח ד"ה ולכאורה היה אפשר) שהכוונה דמודיעים לבן נח ענין קידוש ה'. עוד ביאר, שזהו כמו שמודיעים לגר תושב ז' מצוות ואף שמצווה על זה גם בהיותו בן נח, מ"מ כיון שבפועל אינו נזהר צריך קבלה על כך, והכי נמי לא שנא.

ובמהרש"א (בח"א) ביאר דיתכן שנעמי אמרה זאת לרות מחמת שהיתה בת מלכים ותחזור לסורה ותצא מא"י לחו"ל, והיוצא לחו"ל הוי כעובד ע"ז, כמש"כ בדוד (ש"א כו) כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה'.

וכעי"ז תירץ בעינים למשפט.

עוד ביאר בעינים למשפט דלבנן נח מותר ע"ז בשיתוף (עיין תוס' סנהדרין דף סג: ד"ה אסור וברפ"ק דבכורות דף ב: ד"ה שמא ר"ן סופ"ק דע"ז דף ז. ד"ה גרסינן רבינו ירוחם נתיב יז ח"ה וכ"פ הרמ"א סו"ס קנו), ולכן אומרים לגוי שכעת כן יהיה מוזהר על השיתוף.

והוסיף עוד, דאף לפי מה שהאחרונים שדו נרגא וס"ל דלכו"ע בן נח מצווה על השיתוף, מ"מ יש נפק"מ לענין העונש, דבן נח עונשו בסייף וישראל בסקילה. וכתירוץ זה דנפק"מ לאיסור שיתוף ביאר גם בערול"נ.

וכ"כ בעץ יוסף על ע"י, שהנפק"מ לעונש דבן נח בסייף וישראל בסקילה, לכן מודיעים לה חומר איסור עבודת מזלות דאי בעי לפרוש יפרוש, וזהו שמסיים ד' מיתות נמסרו לבית דין.

ובמצפה איתן ביאר, די"ל דהא דמי ע"ז ביד גוי מותרים (עיין תוס' ע"ז דף סד. ד"ה מסתברא), ולכן צריכין להודיע לגוי שדמי ע"ז ביד ישראל אסורים.

וכן ביאר בעיון יעקב על ע"י והוסיף, דזהו שאיתא אסיר לן ע"ז ולא כתוב לעבוד ע"ז, והיינו דמוכח שמיירי באיסור ע"ז והנאתה ולא בלעבוד ע"ז, ומה שאמרה נעמי לרות דבר זה, הוא משום שנעמי ידעה שיש אצל רות ע"ז ודמיה, ולזה השיבה רות אלקיך אלקי ועפ"פ דיבור זה ביטלה את הע"ז. עוד ביאר במצפה איתן, דהרי עכו"ם שמבטל ע"ז שלו מותר בהנאה, משא"כ לע"ז של ישראל לא מהני ביטול, לכן אומרים לגוי שידע שכאשר יהיה ישראל לא יוכל לבטל ע"ז. ובזה ביאר מדוע מודיעין לגר דבר זה, והא כבר הודיעו לגר שאנו מצווים בתרי"ג מצוות ובכלל זה איסור ע"ז, אלא שדין ביטול הנ"ל אינו נכלל בתרי"ג מצוות.

עוד ביאר בעיון יעקב בשם אביו ר' יוסף, דלישראל יש איסור ע"ז אפילו בהרהור כמש"כ בסופ"ק דקידושין (דף לט:) ע"פ (יחזקאל יד) למען תפוש את בית ישראל בליבם שבזה מצרף הקב"ה מחשבה למעשה, משא"כ בגוי אין הקב"ה מצרף מחשבה למעשה. אך צ"ע דאדרבא איתא בירושלמי (פאה פ"א ה"א דף ה.) דבגויים חילופא מחשבה טובה אין הקב"ה מצרפה למעשה, מחשבה רעה הקב"ה מצרפה למעשה, וא"כ כ"ש דבהרהור ע"ז הקב"ה מעלה כאילו עבד ע"ז ממש.

וכתב ברי"ף על ע"י דלכאורה קשה שבכלל תרי"ג מצוות הוי איסור ע"ז, וכיון שאמרה לה מפקדינן אתרי"ג מצוות ואמרה עמך עמי, מה צורך עוד לומר לה אסיר לן ע"ז. ותירץ, דהכוונה היא שאפילו לקיים ע"ז ע"מ שלא לעובדה אסור, מדכתיב (שמות כ) לא יהיה לך אלהים אחרים שלא יהיה להם בהוייה אלהים אחרים, ועל זה אמרה רות ואלהיך אלהי. עוד ביאר, דע"ז יהרג ואל יעבור ואינה כשאר מצוות שיעבור ואל יהרג, וזהו מה שהדגישה נעמי לרות].

ארבע מיתות נמסרו לב"ד, באשר תמותי אמות, ב' קברים נמסרו לב"ד, ושם אקבר [כתב בעינים למשפט דהוא להורות על תוכן האמונה על השארת הנפש שאינו נפרד מהגוף לעולם, ועל כן אין קוברים רשע אצל צדיק, והאמונה בכל פרטי העונשים].

מיד, ותרא כי מתאמצת היא וגו'. קיבל, מלין אותו מיד, מ"ט שהויי מצוה לא משהינן. ע"כ.

ואיתא במאירי (כאן) וז"ל: כבר התחלנו לבאר שהגוי כשבא להתגייר צריכים אנו ליזהר שנבדוק ונפשפש בענינו אם שום סיבה גורמת לו להתגייר, ושאין עיקר כוונתו לאמונה, ועכשיו אנו מסדרים את הדברים על אופניהם, והוא, שכשהוא בא אצלנו להתגייר וחקרנוהו ובדקנוהו שלא לשום סיבה אלא מעיקר אמונה, אומרין לו מה ראית שבאת להתגייר, אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דחופים ומטורפים בצרות, ואתה עם בני אומתך במעלה ובהצלחה, אם חזר בו ילך לו, ואם אמר יודע אני, אלא שנפשי חביבה עלי ואיני חושש לחיי צער שבעולם הזה - מקבלין אותו.

אלא שקודם שימול מודיעין אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות, ויראה הטעם בקלות מפני שעובדי האלילים אין להם בדרכי דתיהם ועבודת אליליהם מצוות יתירות, וכשישמע מצוות יתירות שלנו והקלות שבהם יאמר בליבו כמה דקדוקין הם מדקדקים ללא צורך ויחזור בו, ואחר כך מודיעין אותו את החמורות, ומודיעין לו שאנו צריכין לבזבז ממונינו במתנות עניים, מפני שהגויים ממונם חביב עליהם ביותר, וכמו שאמרו בן נח נהרג על פחות משוה פרוטה ואינו ניתן להישבון, כמו שביארנו בסנהדרין (דף נז.), ושמא יחוס על ממונו ויחזור, וכן מודיעין אותו עונשיהן של עבירות חמורות, והוא שאומרין לו הוי יודע שעד שלא באת למידה זו אם אכלת חלב אי אתה ענוש כרת חללת שבת, אי אתה חייב סקילה עכשיו וכו'.

וכן מודיעין אותו מתן שכרן שאינו בעולם הזה, ואומרין לו הוי יודע שהעולם הבא אינו צפון אלא לצדיקים, וישראל בזמן הזה אין יכולין לקבל רוב טובה שהקב"ה מדקדק עליהן כחוט השערה, וכן לא רוב פורענות כי לא ינום שומרנו, ואין מרבין עליו יותר מכדי דברים אלו או כיוצא בהן, וכן אין מדקדקין עליו להאריך בדברים יותר מדאי, שכך מצינו ברות שאמרה לה חמותה אסיר לן תחום שבת והשיבתה אל אשר תלכי אלך, אסיר לן יחוד אמרה לה באשר תליני אלין, מפקדינן אתרי"ג מצוות אמרה לה עמך עמי, אסירא לן עבודה זרה אמרה לה ואלהיך אלהי, ארבע מיתות נמסרו לבית דין אמרה לה באשר תמותי אמות, שני קברות מתוקנין לבית דין אמרה לה ושם אקבר, מיד ותחדל לדבר אליה. עכ"ל.

וכתב הרמב"ם (פי"ג מהל' איסו"ב הלכות א-ו, יג-ד, יז, פי"ד הלכות א-ו) וז"ל: בשלושה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן, מילה היתה במצרים, שנאמר (שמות יב) וכל ערל לא יאכל בו, מל אותם משה רבינו שכולם ביטלו ברית מילה במצרים חוץ משבט לוי, ועל זה נאמר (דברים לג) ובריתך ינצורו (כמבואר בשמו"ר פר' יט סימן ה), וטבילה היתה במדבר קודם מתן תורה, שנאמר (שמות יט) וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם, וקרבן שנאמר (שמות כד) וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ע"י כל ישראל הקריבום.

וכן לדורות כשירצה העכו"ם להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן, ואם נקבה היא טבילה וקרבן, שנאמר (במדבר טו) ככם כגר, מה אתם במילה וטבילה והרצאת קרבן אף הגר לדורות במילה וטבילה והרצאת קרבן [כריתות (דף ט.) והכי מסקנת הלכתא בגמ' יבמות (דף מו:). ועיין במס' גרים (פ"ב ה"ה) וז"ל: כשם שישראל נכנסים לברית בג' מצוות, כך גרים נכנסים למילה ולטבילה ולקרבן, ב' מעכבין ואחד אינו מעכב].

ומהו קרבן הגר עולת בהמה או שתי תורים או שני בני יונה ושניהם עולה, ובזמן

הזה שאין שם קרבן צריך מילה וטבילה וכשיבנה בית המקדש יביא קרבן.

גר שמל ולא טבל או טבל ולא מל אינו גר עד שימול ויטבול, וצריך לטבול בפני שלשה והואיל והדבר צריך ב"ד אין מטבילין אותו בשבת ולא ביו"ט ולא בלילה ואם הטבילוהו ה"ז גר (יבמות שם).

ובמקוה הכשר לטבילת נדה שם מטבילין את הגרים ואת העבדים ואת המשוחררים וכל דבר שחוצץ בנדה חוצץ בגרים ובעבדים ובמשוחררים (יבמות דף מז:).

כשיבוא הגר או הגיורת להתגייר בודקין אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא להכנס לדת, ואם איש הוא בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית, ואם אשה היא בודקין שמא עיניה נתנה בבחור מבחורי ישראל, אם לא נמצא להם עילה מודיעין אותן כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארצות כדי שיפרושו, אם קיבלו ולא פירשו וראו אותן שחזרו מאהבה מקבלים אותן, שנאמר (רות א) ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה.

גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוות ועונשן ומל וטבל בפני ג' הדיוטות ה"ז גר, אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל העכו"ם וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו, ואפילו חזר ועבד כוכבים ומזלות הרי הוא כישראל מומר שקידושיו קידושין, ומצוה להחזיר אבידתו מאחר שטבל נעשה כישראל.

כיצד מקבלין גירי הצדק, כשיבוא אחד להתגייר מן העכו"ם ויבדקו אחריו ולא ימצאו עילה, אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר, אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דוויים ודחופים ומסוחפין ומטורפין ויסורין באין עליהן, אם אמר אני יודע ואיני כדאי מקבלין אותו מיד.

ומודיעין אותו עיקרי הדת שהוא ייחוד השם ואיסור עכו"ם ומאריכין בדבר הזה [כתב המ"מ: ומאריכין בדבר זה בייחוד השם ובאיסור עבודת אלילים, ואף שאינו מבואר בש"ס שיאריכו עמו בזה, אבל הדבר פשוט, שכיון שאלו הם עיקרי הדת והאמונה צריך להאמינם בבירור ולהודיעם ולהאריך עמם בזה שהוא עיקר היהדות והדת והגירות. וע"ע בזה בדרך המלך (חוידנסקי) ובכתר המלך כאן].

ומודיעין אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות ואין מאריכין בדבר זה, ומודיעין אותו עוון לקט שכחה ופיאה ומעשר שני, ומודיעין אותו עונשן של מצוות, כיצד, אומרים לו הוי יודע שעד שלא באת לדת זו אם אכלת חלב אי אתה ענוש כרת, אם חללת שבת אי אתה ענוש סקילה, ועכשיו אחר שתתגייר אם אכלת חלב אתה ענוש כרת, אם חללת שבת אתה ענוש סקילה, ואין מרבין עליו, ואין מדקדקין עליו, שמא יגרום לטרדו ולהטותו מדרך טובה לדרך רעה, שבתחילה אין מושכין את האדם אלא בדברי רצון ורכים, וכן הוא אומר (הושע יא) בחבלי אדם אמשכם ואח"כ בעבותות אהבה.

וכשם שמודיעין אותו עונשן של מצוות, כך מודיעין אותו שכרן של מצוות, ומודיעין אותו שבעשיית מצוות אלו יזכה לחיי העולם הבא, ושאין שום צדיק גמור אלא בעל החכמה שעושה מצוות אלו ויודען.

ואומרים לו הוי יודע שהעולם הבא אינו

צפון אלא לצדיקים והם ישראל [מש"כ הרמב"ם והם ישראל, משמע שלחסידי אומות העולם אין עוה"ב, וזה סותר למש"כ (בפ"ג מהל' תשובה ה"ה ובפי"א מהל' עדות ה"ט) שגם לחסידי אומות העולם יכול להיות עוה"ב, וגם בש"ס אינו מוזכר, וכבר עמד בזה המהרצ"ח (יבמות דף מז:) וכתב שהוא ט"ס ברמב"ם. וכן העיר לנכון באבן ישראל על הרמב"ם כאן. ובשו"ע ולבוש (סימן רסח ס"ב) העתיקו הרמב"ם כלפנינו].

וזה שתראה ישראל בצער בעולם הזה - טובה היא צפונה להם, שאינן יכולין לקבל רוב טובה בעולם הזה כאומות, שמא ירום ליבם ויתעו ויפסידו שכר העולם הבא, כענין שנאמר (דברים לב) וישמן ישורון ויבעט.

ואין הקב"ה מביא עליהן רוב פורענות כדי שלא יאבדו אלא כל העכו"ם כלין והן עומדין, ומאריכין בדבר הזה כדי לחבבן, אם חזר בו ולא רצה לקבל הולך לדרכו, ואם קיבל אין משהין אותו אלא מלין אותו מיד, ואם היה מהול מטיפין ממנו דם ברית ומשהים אותו עד שיתרפא רפואה שלימה, ואחר כך מטבילין אותו.

ושלושה עומדין על גביו ומודיעין אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות פעם שנייה והוא עומד במים, ואם היתה אשה נשים מושיבות אותה במים עד צוארה והדיינין מבחוץ ומודיעין אותה מקצת מצוות קלות וחמורות, והיא יושבת במים, ואח"כ טובלת בפניהם, והן מחזירין פניהן ויוצאין כדי שלא יראו אותה כשתעלה מן המים. עכ"ל.

אחרי הטבילה מברך הגר על הטבילה (טור ושו"ע ס"ב), והוא ע"פ המבואר בגמ' (פסחים דף ז:) דקודם הטבילה גברא לא חזי, וכתב הרי"ף (שם) דמיירי בטבילת גר שלפנ"ז אינו מצווה על המצוות ואיך יאמר וציוונו. וכ"כ
שאר ראשונים בשבת ובפסחים שם.

בגמר הטבילה מברך הגר שהחיינו כי אז נגמרה גירותו, ואז יש לו שמחה שלימה שנכנס תחת כנפי השכינה (שו"ת רדב"ז ח"א סימן תלד פתחי תשובה סימן רסח סק"א).

לכתחילה גם המילה וגם הטבילה צריך להיות בפני ג' הכשרים לדון וביום (טור ושו"ע ס"ג), ולענין דיעבד כבר נתבאר לעיל תחת הכותרת – גירות ללא מעשה גיור.

ברכת המילה

המל את הגרים מסיק בשו"ע (סימן רסח ס"ה) שמברך ב' ברכות ברכה ראשונה למול את הגרים, ואח"כ מברך: בא"י אמ"ה אקב"ו למול את הגרים, ולהטיף מהם דם ברית, שאלמלא דם ברית לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר (ירמיה לג) אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי. וחותם בא"ה כורת הברית (עיין פרישה סקכ"ב וט"ז סקי"ב).

וברכה השניה יש לברכה על הכוס (ש"ך סימן רסז סקכ"ב ב"ח סק"י הגהות מהרש"ל לטור פרישה סקכ"ו).

ושו"ר באבודרהם (הל' ברכות השער התשיעי) שהביא ב' דעות אם ברכות המילה טעונות כוס, ומכריע שהנכון שיהיה כוס.

והנה לשון הברכה הוא למול, ולא על

המילה, וכתב בתוס׳ (פסחים דף ז: ד״ה לא סגי) שהמברך חייב למול את הגר לכן מברך למול, והוי כמו אב שמחוייב למול את בנו שמברך למול. ועיין במהרש״א (שם) שהקשה, דמסקנת הגמ׳ שאבי הבן מברך על המילה. וביאר בגליון מהרש״א (סימן רסח ס״ה) דהנה כל מצוה שא״א לעשותה ע״י אחרים מברך בלמ״ד ולא בעל, והמל את הגר כיון שכל ישראל מחוייבים למולו, א״כ כאשר מל את הגר אף שאפשר לעשות ע״י אחר, מ״מ כל אחד שיעשה זה הוא עושה בשביל אחר דכו״ע מצווים בזה, רק דממילא הוא ג״כ מקיים מצוה ועושה המצוה בשביל עצמו, וזה לא נקרא יכול להעשות ע״י אחרים דהמצוה שמוטלת עליו אף אחד אינו יכול לקיים, משא״כ באבי הבן השליח שעושה בעבורו את המצוה לא מקיים מצוה בשביל עצמו רק בשביל האב, ולכן מברך תמיד בעל דאפשר להעשות ע״י אחרים.

והנה הלשון בגמ׳ בשבת (דף קלז:) דהמל את מברך על המילה, אך הברכה השניה שמברך המברך היא למול, ועיין בר״ן על הרי״ף (שבת דף קלז:) שביאר דכל מצוה שיכולה להעשות ע״י שליח מברך בעל והכא כיון שהגר ממציא עצמו - נחשב שא״א לעשות ע״י שליח ומברך בלמ״ד.

ועיין ברמב״ן (שם) שג״כ כתב דגר ממציא עצמו, משא״כ קטנים הנימולים שאין להם דעת והמצוה מוטלת על כולם מברך בעל. וכתב עוד, שמה שאבי הבן מברך בעל אע״פ שמקיים מצוה שמוטלת עליו, זהו משום דהוי מצוה שיכולה להעשות ע״י אחרים, אבל מילת גרים שמוטלת עליהם ולא על המל לכן תיקנו למול.

ושוב כתב, שמילת גרים היא חובה המוטלת על המל ובכל זאת מברך למול אף שיכול להעשות ע״י אחרים, משום שכ״א שמוהל מקיים מצוה של עצמו, וא״כ חשיב שדבר זה אינו יכול להעשות ע״י שליח. ולכאורה כוונת דבריו כגליון מהרש״א הנ״ל. וע״ע ברשב״א (שם). ובר״ן המיוחס לריטב״א (שם) תירץ כדברי הרמב״ן הנ״ל. וכ״ה בנמוק״י (שם).

דין גזיזת שערות הגר

הנה מבואר ברי״ף (שבת דף נה:) דצריכים לגזוז משערותיו של הגר. וכ״ה בהלכות גדולות (הל׳ מילה סימן ח עמ׳ קנא) ובטור (סימן רסח ס״ב) ובספר המאורות (שבת דף קלז:) ובר״י מלוניל (שם) ובנמוק״י (שם) וברא״ש (שבת פי״ט סי״א) ובהג״מ (פי״ד מאיסו״ב ה״ט) ובאשכול (אורבך, הל׳ גרים סימן לח) וברבינו ירוחם (חלק חוה נתיב כג ח״ד דף ר: טור א).

וכ״כ רבינו פרחיה (שבת שם) ויליף מיפת תואר שכתיב בה (דברים כא) וגלחה את ראשה.

והב״ח (סק״ו) ביאר שהוא ע״פ דברי ר׳ משה הדרשן שהביא רש״י (במדבר ח ז) וז״ל: והעבירו תער, מצאתי בדברי רבי משה הדרשן, לפי שנתנו כפרה על הבכורות שעבדו עבודה זרה והיא קרויה זבחי מתים, והמצורע קרוי מת, הזקיקם תגלחת כמצורעים. עכ״ל. וכ״פ הרמ״א (שם).

ולכו״ע אינו מעכב בדיעבד אם לא היה חציצה (ש״ך סק״ז באר היטב סק״ו).

גר שמל בהיותו גוי או נולד מהול מה דינו לענין מילה

הנה גוי שנתגייר כשהוא מהול יל״ע מה דינו,

האם צריך הטפת דם ברית או שאינו צריך, ושמא אין לו תקנה כלל, והאם יש חילוק בין נולד מהול למל קודם גיותו, ויש בזה ד' שיטות.

דעת רבינו חננאל שגר זה אין לו תקנה, אך בניו נימולים ונכנסים בקהל ה' וטבילתו מהניא לבניו, ודעת ר"ח זו הובאה בר"ן על הרי"ף (שבת דף נד.) ובעיטור (הל' מילה ח"ג סימן תתה) ובטור (סימן רסח) וברשב"א וברי"ן המיוחס לריטב"א (שבת דף קלה:) ובשיבולי הלקט (הל' מילה סימן א).

והנה יל"ע למאי נפק"מ שאין לו תקנה, דהא אם נשא ישראלית הרי ממ"נ גוי הבא על בת ישראל הולד כשר, ואם נשא גויה בודאי הילדים גויים. וביאר הב"ח (סק"ג) דנפק"מ שהוא גר צדק גמור רק שאסור בישראלית, ובניו נימולים וכשרים בלא טבילה. עוד ביאר, שבניו נימולים לח' ימים ככל ישראל ולא כגרים, וכן מילתם דוחה שבת. עוד ביאר, שבניו כשרים לכהונה ובגוי ועבד על בת ישראל הולד פגום לכהונה. וכן ביאר בפרישה (סק"ב).

עוד ביאר בפרישה (שם) דנפק"מ לענין גר מצרי ואדומי שמותרים בדור ג' והוא נחשב כעת דור ראשון. עוד ביאר, שאם נשא כהנת אין הבכור טעון פדיון הבן ואילו היה גוי היה צריך בנו פדיון.

וכן ביאר בט"ז (סק"א) וביאר עוד, דנפק"מ שנכנס לקדושת ישראל שלא יקראו לבנו בר ארמאי.

וק"ק על שיטה זו מהגמ' בשבת (דף קלה.) שיש פלוגתא אם צריך הטד"ב אך משמע דלכו"ע יש לו תקנה.

וי"א בדעת הר"ח דל"צ כלל הטד"ב ואינו מעכב, וכמבואר בתוס' (שבת דף קלה. ד"ה לא נחלקו) וברא"ש (יבמות פ"ד סימן לג) ובסמ"ג (לאין קטז).

וכתב הב"ח (סימן רסח סק"ג) דאולי צ"ל בטור וברי"ן ר"ת, אך קשה להגיה כל הני ראשונים שהביאו זאת בשם הר"ח.

ויש אומרים שצריך הטפת דם ברית, וכמבואר בהלכות גדולות (הל' מילה סימן ח עמ' קנא ד"ה וגר) וברי"ף (שבת דף נה: סימן תקג) וברש"י (יבמות דף עב. ד"ה וגר ובדף מו: ד"ה אין מטבילים) ובתוס' (יבמות דף מו: ד"ה דר' יוסי, ובשבת דף קלה. ד"ה לא נחלקו) וברמב"ן (שבת דף קלה. ד"ה והא דפסיק) וברי"ן המיוחס לריטב"א ובריטב"א חדשים ונמוק"י (שבת דף קלה:) ובספר המאורות (שבת דף קלז:) וברא"ש (יבמות פ"ד סימן לג ובשבת פי"ט סימן ה) ובשו"ת הרשב"א (ח"א סימן שכט) ובחידושי הרשב"א (שבת דף קלה: ד"ה ולענין ברכה) ובאבודרהם (הל' ברכות השער התשיעי) ובכל בו (סו"ס עג) ובאשכול (אורבך, הל' גרים סימן לח) ובמרדכי (שבת סימן תכג) וברבינו ירוחם (חלק חוה נתיב כג ח"ד דף ר:) ובחידושי ר"א מן ההר (יבמות דף מו:) ובספר הנייר (הל' מילה) ובסמ"ק מצוריך (סימן קנו) ובעץ חיים לרבינו יעקב ב"ר יהודה חזן מלונדרץ (הל' מילה פ"ב) ובארחות חיים (הל' מילה אות ט) וכן נראה בטור (סימן רסח) וכ"פ הרמב"ם (פי"ד מאיסו"ב ה"ה ובפ"א מהל' מילה ה"ז ובפ"ג ה"ו).

וכ"מ מש"ס (יבמות דף עב.) דגר שנתגייר כשהוא מהול צריך הטד"ב.

ויש המחלקים בין גר שנולד מהול של"צ הטד"ב, לבין היכא שנתגייר בהיותו גוי

שכבר חלה עליו חובת מילה שבזה צריך הטד"ב, וכ"כ העיטור (הל' מילה ח"ג סימן תתד-ה דף נב.).

ובמאירי (שבת דף קלה.) מבואר להיפך, דגר שנתגייר כשהוא מהול ואין בו שום ספק ערלה כבושה והוא שנימול בגיותו, אין צריך להטיף ממנו דם ברית שהרי כשמתגייר הוא כקטן שנולד, ונולד כשהוא מהול אלמלא ספק ערלה כבושה אינו צריך הטפה. ומה שמבואר ביבמות (דף עב.) דגר שנתגייר כשהוא מהול צריך הטד"ב מיירי כשנולד מהול שאז מילתו בידי שמים ויש כאן ספק ערלה כבושה. עכ"ד.

ולדעות המצריכות הטד"ב יל"ע האם יש לברך על ההטפה, לדעת הרשב"א (בתשו' שם ובחידושים שם) והרמב"ן (שם) והר"ן המיוחס לריטב"א (שם) ובנמוק"י (שם) יש לברך. וכן מסיק הב"ח (סק"ג).

אך להלכה קי"ל שאין לברך, וכדעת הרא"ש (שם) ור' דוד אבודרהם (שם) וכל בו (שם) ורבינו ירוחם (שם) וארחות חיים (שם) וע"ע בר"ן (שבת דף קלה:) וכ"פ הרמב"ם (פ"ג מהל' מילה ה"ו) והשו"ע (סימן רסה ס"ג וסימן רסח ס"א).

אם נכרת הגיד אין זה מעכב ויכול להתגייר אף שאינו יכול למול עצמו, וכמבואר ברא"ש (שם) ובתוס' (יבמות דף מו: ד"ה דר' יוסי) וכ"כ רבינו ירוחם (שם) וכ"פ הטור (שם) והשו"ע (סימן רסח ס"א).

וכן מבואר באשכול (אורבך, הל' גרים סימן לח) דגר סריס א"צ להטיף מאוזנו ויכנס תחת כנפי שכינה בטבילה כאשה. וכ"ה בפסקי ריקאנטי (סימן תרא) ובטור (שם).

וביאר בזה בשו"ת זכר יצחק (סימן ג) שדין מילת הגר הוא מדין טהרה להכנס לקדושת ישראל, ובגוונא שנכרת הגיד לא שייך בו ענין זה ושפיר אפשר ללמוד מאמהות שנכנסו בטבילה בלבד. וע"ע בדבריו (בסימן ל השני) שכתב, דכשנכרת הגיד חשיב דאין לו טומאת ערלות כלל ולכן אפשר ללמוד מאמהות. ודן בזה האם כיון שלפנ"ז היה בטומאת ערלות – זה יכול לפקוע, וכתב דיתכן שלא פוקע, אך כל הטומאת ערלות שייכת כשאפשר לתקנה ולא כשא"א לתקנה.

וע"ע בביאור הגר"א (סק"ד) שכתב דבכה"ג שנכרת הגיד הוי כמו אשה ושפיר איכא למילף מאמהות דבכה"ג לא אפשר הוא, וכל מה שלא ילפינן מאמהות הוא משום דלא ילפינן אפשר משאי אפשר.

ועיין באורחות חיים (הל' מילה אות ט) שכתב משם מר יהודאי גאון ז"ל, דאנדרוגינוס אין מברכין על מילתו שאינה ודאי.

דין המילה קודם הטבילה

הנה בגמ' (יבמות דף מו.) מבואר דקודם מלין ואח"כ טובלים. וכ"ה בהדיא שם (דף מז:) שקודם מלין ואחר שנתרפא מטבילים אותו וכו'. ולכאורה יל"ע דהרי מבואר בגמ' (יבמות דף מז:) דשהויי מצוה לא משהינן ולכן ברגע שנתברר שהגר רוצה להתגייר יש לקבלו מייד, וא"כ כיון שאם מל קודם יש להמתין שיתרפא ואז להטבילו, א"כ לכאורה עדיף שקודם יטבול ומייד אחר"ז ימול ויכנס בברית ישראל מייד. ויש לזה כמה טעמים.

הנמוק"י (יבמות דף מז:) ביאר, דאי מל קודם הוי כטובל ושרץ בידו ומעכב אפילו בדיעבד, ולכן בודאי א"א להקדים את

המילה, ושוב הביא פלוגתת הראשונים בזה, ונראה מדבריו דמסיק שמעכב בדיעבד.

והרמב"ן (שם) ביאר, דכיון שהמילה קשה עליו מלין אותו תחילה דאי בעי פריש נפרוש.

והרשב"א (שם) ביאר, דכיון שהטבילה כוללת את עיקר הגירות - ולצאת מטומאת הגויים ולהכנס בקדושת ישראל לכן צריכה הטבילה להיות בסוף.

והר"י מלוניל (שבת דף קלז:) ביאר, דהטבילה היא משום דכל הפורש מן הערלה הוא כפורש מן הקבר (פסחים דף צב.), וכן אבותינו קודם מלו ואח"כ טבלו, שהרי אברהם נצטווה על המילה ואח"כ נכנסו אבותינו על הר סיני תחת כנפי השכינה בטבילה, כדכתיב (שמות כד) ויזרוק על העם, ואין הזאה בלא טבילה, ואותה זריקה היתה במקום הזאה ונכנס דם במקום מים של הזאה. ע"כ.

ובפרישה (סקי"א) ביאר, דקודם המילה לא יוכל לברך על הטבילה כיון שעדיין לא נכנס בברית ואינו בר צוואה, לכן צריך למול קודם.

ולענין דיעבד אם הקדים את הטבילה, דעת הרמב"ן (יבמות דף מז: ד"ה נתרפא) דעלתה לו טבילה, וראיה מהא שאמרו (יבמות דף עח.) דמעוברת שנתגיירה בנה אי"צ טבילה. וכ"ד המגיד משנה (פי"ד מהל' איסו"ב ה"ה) שאינו מעכב בדיעבד.

אך הנה התוס' (דף מז: ד"ה מטבילין) כתב דיש לחלק, דמעוברת שנתגיירה בנה אי"צ טבילה משום שלא היה ראוי למילה והוי כנקבה. ומבואר מדברי התוס' דבעלמא אם טבל קודם הוי לעכובא. וכן למדו בדעת התוס' בקרן אורה ובישרש יעקב (כאן) וכן למד הגר"א (ביאור הגר"א יו"ד סימן רסח סק"ה) והרעק"א (יו"ד סימן קכד ס"ה) והרש"ש (כתובות דף יא. בתוד"ה מטבילין).

ועיין בערול"נ (כאן) שכתב דדעת התוס' כהרמב"ן שלא מעכב הסדר, אך שוב הביא דמדברי הריטב"א נראה שדברי התוס' אזיל גם למ"ד דמעכב בדיעבד וכפירוש הנ"ל. והוסיף להוכיח כפירוש זה דהרי כיון שא"א לעשות המילה שפיר ילפינן מאמהות של"צ מילה, אך כשאפשר בודאי שמעכב הסדר.

וע"ע בערול"נ (סנהדרין דף סח: בתוד"ה קטן) שנראה מדבריו שהבין דדברי התוס' אזלי כהרמב"ן שבאמת הקטן צריך גירות ובלי מילה לא יהיה גר רק שאין הסדר מעכב. ויתכן שגם לפי הערול"נ בעלמא הסדר מעכב ורק בקטן שא"א אחרת אין הסדר מעכב, דאכתי אינו ראוי למילה.

וכדעת התוס' שמעכב בדיעבד (כפי פירוש האחרונים הנ"ל) כן דעת הרא"ה המובא בנמוק"י על הרי"ף (יבמות שם) דמעכב הסדר בדיעבד. ועיין ברשב"א (שם) שנסתפק בזה ודחה ראיית הרמב"ן דלמ"ד עובר ירך אמו שפיר עלתה לו טבילת אמו ואין ראיה מכאן לעלמא, ואף למ"ד דעובר לאו ירך אמו י"ל דמיירי התם שילדה בת, ומש"כ בנה הכוונה לולדה, וכעין שאמרו לעיל (דף מה.) לגבי גוי ועבד הבא על בת ישראל דהולד פגום ק"ו מאלמנה, והכוונה לולדה כפירש"י שם.

ועיין במאירי (שם) שמסיק דהסדר מעכב בדיעבד, ודחה ראיית הרמב"ן, דשאני ולד שאינו ראוי לכך בשעת גירות - ואף כשנולד הוי יהודי גם בלי מילה. וכ"כ בריטב"א (שם ד"ה שהויי) שהסדר מעכב

בדיעבד דטומאת ערלות הוי טומאה גמורה.

ועיין בזכר יצחק (סימן ג) שביאר הפלוגתא הנ"ל, דהרמב"ן ס"ל שהמילה היא טהרה כמו הטבילה וכיון דשני חלקי טהרה הם – לא מעכב הסדר, אך הרא"ה ודעימיה ס"ל שבערלות יש גם מציאות בעצם שמעכבת מלהכנס תחת כנפי השכינה והוי כטובל ושרץ בידו, ולפי"ז כתב דבגוונא שמתגייר כשהוא מהול וצריך הטד"ב לכו"ע לא מעכב הסדר דאין בו דין ערלות. [ולפי"ז י"ל בדעת התוס' שבעובר לא מעכב הסדר דאין דין ערלות שיעכב בו, וא"כ אין ראיה דהתוס' פליג על הרמב"ן].

להלכה רבינו הרמ"א (סוס"א) הביא ב' הדעות. והכריעו הפוסקים שיש לחזור ולטבול (לבוש ס"א ש"ך סק"ב ברכ"י סוס"א באר היטב סק"ב).

אך הנה שו"ר במס' גרים (פ"א ה"ג) שהובא, כי תחילת הגירות היא טבילה, ורק אח"כ (בפ"ב) הובא ענין המילה, ולכאורה משמע דהטבילה קודמת. וכתב בנחלת יעקב (שם) דברייתא דמס' גרים ס"ל כקושיית הראשונים הנ"ל שמדין שהויי מצוה לא משהינן עדיף להקדים את הטבילה. אך עכ"פ בבבלי לא מבואר כן ואין לזוז מדברי הפסוקים.

והנה לפי השיטות דטבל קודם שמל מהני בדיעבד, יל"ע מדוע מילתו לא תהוי חציצה, דהא כל העומד ליקצץ כקצוץ דמי, ועיין בדברי חן (סימן סב פי"ג מאיסו"ב ה"ו) שהאריך בזה.

קבלת מצוות וטבילת הגר בלילה

הנה קבלת המצוות צריכה להיות ביום ובפני ג', כמבואר בשו"ע (ס"ג), ודבר זה מעכב אף בדיעבד כיון שזהו גוף הדבר והתחלתו (ט"ז סק"ט).

והנה בחו"מ (עיין טור ושו"ע ונו"כ סימן ה ס"ב) מבואר דאיכא פלוגתא האם כשהתחילו דין בלילה מעכב בדיעבד. וכתב בב"ח (כאן סק"ז) ובש"ך (כאן סק"ט) דבגירות לכו"ע מעכב בדיעבד אי התחילו בלילה, דרק בממון הקילו מטעם הפקר ב"ד הפקר, אבל לענין איסור כמו גר וחליצה מעכב.

והנה מבואר בגמ' (דף מו:) ובשו"ע (ס"ג) דלכתחילה הטבילה צריכה להיות ביום כנ"ל.

וביאר בתוס' (ד"ה אין מטבילין) דמשפט כתיב ביה, ואף על פי שכבר מל חשיב ליה כתחילת דין.

וי"ל מה הדין אם טבל בלילה אם מהני בדיעבד, ומבואר ברמב"ן (שם ד"ה וש"מ) דכיון דקי"ל שגם בדיעבד בדנו דין בלילה אינו דין א"כ גם הכא צריך לטבול טבילה אחרת ביום.

וכ"כ בריטב"א (שם ד"ה וש"מ) דנראים דברי האומר שאינה טבילה דכיון שהוא עיקר הגירות א"כ הוי כתחילת דין הוא שאם דנו אותו בלילה שאין דינן דין. אך עיין שם לעיל מינה שלכאורה סתר משנתו, וצ"ע.

וברשב"א (יבמות שם) כתב דלכו"ע לא מעכב בדיעבד דהוי כגמר דין כיון שכבר קיבל ומל וממילא גומרים אפילו בלילה. וכן מסיק במ"מ (פי"ג מהל' איסו"ב ה"ו).

וכן לשאר הראשונים שלא מעכב אי הטבילה נעשית לפני ג' א"כ לא יעכב באופן שיהיה בלילה.

ובתוס' (ד"ה אין מטבילין) מבואר שטבילה הוי תחילת דין. ומ"מ מהני בדיעבד כמבואר בתוס' (דף מה: ד"ה מי) דהא ל"צ בפני ג' בדיעבד.

וכתב בראי"ש (פ"ד סימן לא) בשם המהר"ם דלגבי לילה לא אמרו בגמ' דזהו מטעם דמשפט כתיב בגר דאין לו דין משפט רק לענין גוף הדבר שצריך ג', אבל לא לזמן הטבילה, והוי רק דין מדרבנן לכתחילה. ולכאורה לפי"ד גם לגבי קבלת מצוות לא מעכב אי יהיה בלילה.

וברבינו ירוחם (חלק חוה נתיב כג ח"ד דף ר.) ובסמ"ג (לאוין קטז) מבואר דמהני בדיעבד דאף דהוי תחילת דין מ"מ מהני בדיעבד, דגם לגבי תחילת דין אמרינן דבדיעבד מהני. ולכאורה הכי נמי לענין קבלת מצוות.

ואולם בב"ח (סק"ז) כתב דאף דקי"ל (טור ושו"ע ונו"כ חו"מ סימן ה ס"ב) דתחילת דין בדיעבד מהני בלילה, מ"מ בגירות מעכב לכו"ע בדיעבד, דרק בדבר שבממון הקילו מטעם הפקר בי"ד הפקר, אבל לענין איסורא כגון חליצה וגר פסול אף בדיעבד. וכ"כ הש"ך (סק"ט).

והנה בגר קטן שאין קבלת מצוות הטבילה מעכבת ביום ובפני ג' (דגו"מ ס"ג פתחי תשובה סק"ג), ויש חולקים וס"ל להיפך דבקטן שאין קבלת מצוות ל"צ ג' כלל, ועכ"פ יש להקל לענין שאי"צ שיהיה ביום בדיעבד (הגהות יד שאול).

טבילת הגר בשבת

הנה מבואר לעיל שאין מטבילין את הגר בשבת, ובגמ' (יבמות דף מו:) נתנו הטעם משום דתקוני גברא בשבתא לא מתקנינן. אך הנה מבואר בשבת (דף נג:) לגבי טומאה דשפיר דמי לטבול דנראה כמיקר, וא"כ מאי שנא הכא?

וכבר עמדו ע"ז בתוס' (יבמות שם ד"ה תיקוני גברא) ותירצו, דשאני הכא דבעי שני ת"ח לעמוד שם בשעת טבילה להודיעו המצוות (יבמות דף מז:). ולכאורה כוונתו מבוארת, דכיון שצריך שני ת"ח שיעמדו אצלו א"כ לא מיחזי כמיקר. וכ"ה בהדיא בתוס' רא"ש (שם).

אך הנה ברמב"ם הנ"ל מבואר דהיינו טעמא דלא מטבילין גר בשבת - משום שצריך לזה בי"ד ואין דנים בשבת. והכס"מ (שם) כתב, דס"ל לרמב"ם דהטעם המבואר בגמ' לאו דסמכא הוא, דהא לענין טומאה שרי משום דמיחזי כמיקר וכקושיית התוס', ואע"ג דהכא צריכים ת"ח לעמוד עליו, מ"מ מידי מיחזי כמיקר לא נפיק, אלא עיקר טעמא משום דאין דנין בשבת וגר משפט כתיב ביה. עכ"ד. וכן ביאר בב"י (שם) ובב"ח (סק"ז) ובט"ז (סקי"א). וע"ע בביאור הלכה (סימן שכג ס"ז ד"ה ימלאנו מים).

וכ"כ בערוך לנר (יבמות דף מו:) דמה שהש"ס לא נקט טעם האיסור משום דין דין בשבת כיון דגר צריך שלושה, היינו כי עדיין לא ידענו דגר צריך שלושה, אך באמת לפי מה דמסקינן דגר צריך שלושה עיקר הטעם הוא משום דאין דנין דין בשבת, ולפי"ז אפש"ל דהרמב"ם נקט הטעם לפי מסקנת הגמ'. ובזה ביאר מה דנקטו התוס' דצריך ב' ת"ח, אף דלקמן מסקינן דאמר ר' יוחנן לתנא תני שלושה, אבל לפי הנ"ל אתי שפיר דהא להך ס"ד אכתי לא ידעינן דגר צריך ג' דא"כ לא צריך טעם דתיקון. עכ"ד. ולפי"ז גם כוונת התוס' במסקנת הגמ' כדברי הרמב"ם שטעם

האיסור הוא מחמת דן דין בשבת, ורק בתחילה ביארו לפי ההו"א של הגמ'.

ובתחילה כתב בערוך לנר (יבמות דף מו:) בשם אביו, דכוונת הרמב"ם כדעת התוס', דתיקון לא הוי משום דנראה כמיקר, רק משום דצריך תלמידי חכמים אצלו עי"ז נראה כמתקן.

והנה בקה"י (שבת סימן נו) הקשה, דלכאורה על הגר לא יתכן איסור מתקן גברא דקודם הטבילה הוא גוי ואחר הטבילה כבר נעשה התיקון, וכתב שהאיסור הוא באמת על הבי"ד, ובזה ביאר דעת הרמב"ם שאף הוא סובר שהאיסור הוא משום מתקן ולא משום איסור לדון בשבת, אלא שהוקשה לרמב"ם הקושיא הנ"ל ולכן כתב שצריך בי"ד בזמן הטבילה, והבי"ד הם המטבילים אותו, וא"כ עליהם יש איסור של מתקן גברא.

עוד ביאר בדעת הרמב"ם, דהרמב"ם כתב נפק"מ להיכא שטבל קודם המילה (לפי הדעות דמהני בדיעבד) דבזה אין מתקן גברא אך בכל אופן יהיה איסור מצד דין בשבת, והגמ' הביאה הנפק"מ באופן הרגיל שטובל אחר המילה.

ובריטב"א (שבת דף מו: ד"ה דתקוני) ביאר, דשאני הכא שהוא תיקון גמור להכניסו תחת כנפי השכינה ויש בו משום שבות, אבל בטומאה לא הוי תקון גמור ולכך שריא מטעמא דנראה כמיקר.

וכ"ה בתוספות מהר"ם מרוטנבורג (שם ד"ה ותקוני) דמשום דהאי תיקון גדול הוא הרבה שעל ידי כך הוא מכניסו תחת כנפי השכינה. וכ"ה בתוס' ישנים (ד"ה לפיכך).

וכן נראה במאירי (שם ד"ה זה שביארנו) דמפני שהטמא נראה ונדחה וחוזר ונראה, אבל זה דחוי מעיקרו הוא ונעשה מתוקן גמור. וכן שהטמא אינו דחוי לגמרי שהרי בן ברית הוא וראוי לכמה מצוות אף בלא טבילה, ואף לדברים הצריכים טבילה גברא מכל מקום חזי, אלא דאריא הוא דרביע עליה, ואין זה תקוני גברא לגמרי.

ובצ"פ (שם) כתב דלפי השיטות דטבילת גירות בעי כוונה, א"כ לא שייך לומר מיחזי כמיקר. ועוד האריך בזה.

ובדיעבד אי טבל בשבת אינו מעכב (שו"ע ס"ד).

והנה הרי"ף השמיט האי דינא דאין מטבילים גר בשבת, וכתב בקרן אורה (יבמות דף מו:) דכיון שהוא פשוט לכן לא הזכיר זה.

אך בסמ"ג (מצוה קטז דף מ: ריש טור א) ובהלכות גדולות (הל' מילה סימן ח עמ' קנב) מבואר שאף לכתחילה מותר לטבול בשבת. ולכאורה היינו מטעמא דקי"ל דמותר לטבול בשבת דמיחזי כמיקר, ולפי"ז אפש"ל דגם הרי"ף השמיט דין זה בכוונה תחילה דס"ל דמותר לכתחילה להטביל גר בשבת.

וכן ראיתי בב"ח (סק"ז ד"ה ואיכא למידק) שכתב דהרי"ף והרא"ש השמיטו הך דינא דאין מטבילין גר בשבת, משום דס"ל דלא קי"ל כר' יוסי, אלא כדקי"ל גבי טומאה דנראה כמיקר.

וע"ע בשו"ת חלקת יואב (מהדו"ת סימן ח) שהקשה, למה יהיה אסור לטבול גר בשבת ואמאי לא נימא חלל עליו שבת אחד כדי שישמור שבתות הרבה (יומא דף פה:), ופלפל בזה האם קי"ל כן, ומסיק דר' יהודא ור' יוסי דס"ל שאין מטבילין גר בשבת הוא מטעם

דהוו מתלמידי ר"ע דלא ס"ל כסברת ר"ש בן מנסיא דחלל שבת כו', ובזה ביאר דבעל הלכות גדולות שכתב שמטבילין גר לכתחילה בשבת, הוא לשיטתו דהביא בהלכותיו (הל' שבת סימן ז פכ"ג עמ' קלד) דרשא דר' שמעון ב"מ, וכן הרי"ף הביא לדרשא זו (שבת דף סה: מדפיו), משו"ה שפיר אית להו להילכתא דמטבילין גר בשבת, אבל הרמב"ם ז"ל לשיטתו (בפ"ב מהל' משבת ה"ג) הביא רק קרא דוחי בהם, הלכך שפיר פסק דאין מטבילין גר בשבת.

והוסיף, דאין להקשות להבה"ג, דלפי"ז יהיה מותר גם למול בשבת כשהיתה הטבילה מקודם, דבזה אדרבא אחר המילה קרוב הדבר שנצטרך לחלל עליו שבת וא"כ לא שייך לומר כדי שישמור כו', ועוד דהרי כבר מחויב לשמור שבת קודם המילה לאחר הטבילה וא"כ ל"ש כדי שישמור כו', אבל לאחר המילה שפיר מותר להטבילו מטעם כדי שישמור. עכ"ד.

גר שמל ולא טבל לענין שמירת שבת

יל"ע האם גר שמל ולא טבל יכול לשמור שבת, או שמא עדיין גוי גמור הוא שאם שבת חייב מיתה.

והנה איתא במדרש (דב"ר פר' א סימן כא) וז"ל: ואמר ר"י בר חנינא עובד כוכבים ששמר את השבת **עד שלא קיבל עליו את המילה** חייב מיתה. ע"כ. הרי בהדיא דכל האיסור הוא רק בגוונא שעדיין לא קיבל עליו את המילה. והובא מדרש זה גם בשיבולי הלקט (הל' שבת סימן קכו) ובתניא רבתי (סימן כ) וע"ע בביאור סה"מ לגריי"פ פערלא (לאוין ל"ת קעה-ז).

וכן מבואר בתוס' ישנים (יבמות דף מח: ד"ה זה גר תושב) דהיכא שדעתו להתגייר יכול לשבות ואפילו לפני שמל. ועיין בחת"ס (חולין דף לג. ד"ה ועיין רמב"ם) דגוי שאינו עובד ע"ז מותר לשבות ולקיים שאר מצוות ומותר ללמדו תורה.

וכן מוכח מהא שעמ"י קיבלו את השבת במרה (שבת דף פז.) וזה היה קודם טבילה שהיתה רק במתן תורה, כמו שאמרו בש"ס (יבמות דף מו: כריתות דף ט.) דאין הזאה בלא טבילה, וכיון שהיה הזאה במתן תורה, כמש"כ (שמות כד) ויקח משה את הדם ויזרוק על העם, בע"כ שהיה טבילה. הרי חזינן שעמ"י שמרו שבת אף קודם טבילה.

ועוד שכיון שנכנס בברית, כדאיתא בשבת (דף קלז:) שמברכין על מילתו כורת הברית, א"כ לא יתכן מסברא שיהיה מוכרח כעת לחלל שבת ולהפר ברית שכרת הקב"ה עם ישראל.

וע"ע בגמ' (יבמות דף מו:) דאין מטבילין גר בשבת משום דהוי תיקוני גברא. ולכאורה קשה דמ"מ לפני שהגוי טובל הרי הוא גוי ואינו מצווה על שמירת שבת, ואי אחר שטבל שאז נהיה יהודי א"כ כבר טבל ולא עבר שום איסור. ודוחק לומר שהאיסור הוא על הבי"ד.

ולכאורה מוכח שגר שמל ולא טבל מחוייב בשמירת שבת, ולכן כיון דהוי תיקוני גברא אסור לו לטבול בשבת וקושיא מעיקרא ליתא (ועיין לעיל מה שהבאתי מדברי מרן הקה"י).

וכן יש להוכיח מדברי הרשב"א (יבמות דף עא. ד"ה אלא לאתויי) שכתב, דהיכא דמילתו לשם יהדות אע"פ שלא נגמר גירותו, מ"מ כבר התחיל ונכנס בדת יהודית.

וכן מוכח מדברי המאירי (שם ד"ה גר שמל ולא טבל) שכתב, דגר שמל לשם יהדות הוא יותר מערבי מהול, שהרי מל לשם יהדות ולשם הכנסה בבריתו של אברהם אבינו.

וכן מוכח מתשו' הרדב"ז (ח"ג סימן תתקיז) דגר שמל ולא טבל יצא מטומאת העכו"ם, אלא שעדיין לא נכנס בקדושת ישראל, ולכן מצווין אנו להחיותו, וגם לא אוסר את היין במגעו גם למ"ד דמגעו של גר תושב אוסר. עיין שם.

ולכאורה היה אפשר להוכיח זאת גם מדברי התשב"ץ בתשו' (ח"א סימן כא) שכתב דאין למול את הגר בחמישי בשבת, כדי שלא יבוא יום ג' למילה בשבת ויצטרכו לחלל עליו שבת. עיין שם. ולכאורה צ"ב דגר שמל ולא טבל עדיין הוא גוי, וא"כ בודאי שלא נחלל את השבת, אלא נראה שיש לו דין יהודי במקצת כגון שחייב לשמור שבת ולכן אפשר לחלל את השבת.

אולם יש לדחות, דאפש"ל שבאמת עדיין גוי גמור הוא ואף אסור לשבות בשבת, אך מ"מ נחלל עליו את השבת מדינא דחלל עליו שבת אחד כדי שישמור שבתות הרבה (יומא דף פה:).

מ"מ יש לזה עוד ראיות רבות שגר שמל ולא טבל אף שאינו גר מ"מ יצא מכלל טומאת העכו"ם, והאריכו האחרונים אודות דין זה ואציין למ"מ.

עיין בשו"ת דברי יוסף לר' יהוסף שוארץ (ח"ב סימן כד) שהביא דבשנת תר"ח בחודש אדר נתגייר גר צדק בעיה"ק בירושלים ונימול ביום ג', וביום השבת הסמוך לו בא אליו שליח ב"ד מקהל האשכנזים וציוה לו בשם הב"ד (באמת לא ציוו זאת הב"ד רק אחד מהדיינים – ה"ה ר' אשר לעמיל פראסט) שמוכרח לעשות מלאכה ביום השבת, וימאן הגר ויאמר, הלא כמה שנים אני נשמרתי מלעשות מלאכה ביום שב"ק וק"ו כעת אשר כבר זכיתי להכנס תחת כנפי השכינה שכבר אני נימול, ולא אעשה מלאכה, ואמר השליח שבגזירת ב"ד ודת התורה מוכרח אתה לעשות מלאכה, וכל זמן שלא טבלת עדיין אינך בכלל יהודי, כי מל ולא טבל אינו גר, ובעל כורחו הוכרח לכתוב בלשון וכתב העמים, וכתב בדמע ובכה ואמר על מה אינה ה' לידי זאת לידי לחלל שבת, למחרתו נודע הדבר בעיר בין ת"ח והתרעמו על הדיין הנ"ל והטיב חרה להם, וכמעט ביקש הראשון לציון וכל חכמי קהל הספרדים הי"ו לגזור עליו נזיפה, והוא עמד במרדו שכל זמן שלא טבל הרי הוא נכרי, וכל הראיות שהביאו לו דחה בשתיקה, ואני (בעל הדברי יוסף) סתרתי דבריו ולא היה לו פתחון לב והודה ובש שחטא והחטיא, ואם אמנם שלשאר דינים אינו כישראל עד שיטבול, אבל לענין שבת הרי הוא כישראל, עיין שם שמאריך להוכיח זה בראיות פשוטות.

גר זה היה ממדינת מראקא (יש מציינים מרוקו ות"ח אחד אמר לי שהיה שגריר אמריקה הראשון בא"י) ודבר הפולמוס אודותיו הנ"ל נתפרסם מאוד, סיפור המעשה הובא ג"כ בספר תורת ר' שמואל סלנט (ח"א סימן לא) כולל מכתבו של ר' אשר לעמיל שבו מאריך לבסס דעתו, ואת מכתב התשובה של הגר"ש סלנט שמאריך לבאר כי לא טוב נהג, והגוי מחויב לשמור שבת. כמו כן הובא מעשה זה ופלפול בדינו בשו"ת בנין ציון (סימן צא) והאריך להוכיח דשפיר יכול לשמור שבת. וע"ע בשו"ת בכורי יעקב לר' יעקב חי זריהן (סימן ד) ובשו"ת ישמח לבב לר' ישועה שמעון חיים עובדיה זצ"ל (חיו"ד סימן לג והלאה) וכן עיין בירחון המאסף (שנה ח' חוברת א' סימן ב, שנה ט' חוברת י"ב סימן קנ,

שנה י' חוברת ד' סימן מ) ובספר תולדות חכמי ירושלים (ח"ג פ"ז ס"ו עמ' 225 ובמילואים שם עמ' 67) ובאדרת שמואל (הל' שבת אות צב עמ' צ-צד) ובגליון שומר ציון הנאמן (כרך ב' גליון קנד דף שז. גליון קנה דף שט. גליון קנו דף שיא. גליון קנז דף שיג. גליון קנח דף שיד:-טו.) ובקובץ הדרום (חוברת לז ניסן תשל"ג עמ' 264) ובספר אורח דוד הנהגות ר' דוד בהר"ן (עמ' תכה-ו). וע"ע בספר שמח נפש להגאון שמ"ח גאגין (אות ג' ערך גרים) בעובדא דומה לזה.

ועוד דנו בעיקר האי דינא אחרונים רבים, עיין שו"ת אבנ"ז (חיו"ד סימן שנא) שו"ת רעק"א (מהדו"ק סו"ס קכא) שו"ת ארץ צבי (ח"א סימן מא) שו"ת ציץ הקודש (ח"א סימן לד) שו"ת צי"א (ח"י סימן כה פ"ב) שו"ת בכורי יעקב (סימן ד ד"ה ולקוענ"ד) שו"ת חלקת יואב (מהדו"ת סימן ח) שו"ת משנה שכיר (חיו"ד סימן קפג) שו"ת מנח"א (ח"ג סימן ח) שו"ת שרידי אש (ח"ב סימן נו אות יב) שו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן תריד ח"ב סימן תקיג ח"ג סימן שו וסימן שט-שי ח"ה סימן רחצ) שו"ת להורות נתן (ח"א סימן לח אותיות יב-טו חי"א סימן צה אות א) שו"ת מחזה אברהם (בסופו, השמטה לסימן נד) שו"ת מנח"י (ח"א סימן קכב אות כג ח"ג סימן צח אות ה) הערות הגרי"ש אלישיב (כריתות דף ט.) שו"ת בצל החכמה (ח"ד סימן קסז אות ו-ז) שו"ת שבט הלוי (ח"א סימן סג) שו"ת משנ"ה (ח"ט סימן קנו ח"י סימן קפ) אמרי אמת (פר' משפטים תרצ"ב ע"פ וינפש בן אמתך שמות כג-יב ד"ה יש להסתפק) כלי חמדה (פר' נצבים עמ' רצא אות ג ד"ה אמנם כן בעיקר הדבר) אוצרות ירושלים (חלק קנג עמ' תתלה-ו, תשובת הגרח"א שפירא ממונקאטש) מרגליות הים עמ"ס סנהדרין (דף נח: אות כז) וע"ע בשו"ת דובב מישרים (ח"א סימן ז אות ג) ובשו"ת אמרי יושר (ח"ב סימן קל). ועוד טובא רווחתא ואין הגליון מספיק.

גר לפני שנתגייר אם יכול ללמוד תורה

איתא בגמ' (סנהדרין דף נט.) וז"ל: ואמר רבי יוחנן נכרי שעוסק בתורה חייב מיתה, שנאמר (דברים לג) תורה ציוה לנו משה מורשה, לנו מורשה ולא להם. ע"כ.

עוד איתא בגמ' (חגיגה דף יג.) וז"ל: ואמר רבי אמי אין מוסרין דברי תורה לנכרי, שנאמר (תהילים קמז) לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום. ע"כ.

והנה גוי שלומד תורה לפני שמתגייר בודאי שפיר דמי, וכמבואר במהרש"א (ח"א שבת שם ד"ה א"ל מקרא כו'). ואף שהשיג ע"ד המהרש"א הגאון רעק"א בגליון מהרש"א (שבת דף לג.) ובתשו' (קמא סימן מא) ובגליון שו"ע (יו"ד סימן רמו ס"ז), זהו רק לומר שאין ראיה מהגמ', אך הדין דין אמת שבודאי מותר, אך דוקא בגוונא שבודאי הלימוד יהיה לגירות, ואי לא"ה לא, ועל זה כתב הגאון רעק"א שאין בכוחו להתיר, ופשוט. ושו"ר שכ"כ באגר"מ (חיו"ד ח"ג סימן צ).

וגם אי נימא דאין הפירוש כן בדברי הרעק"א, בכל אופן הכרעת הפוסקים כהמהרש"א. ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סו"ס סד) כתב דדברי הגאון רעק"א תמוהים וצע"ג, דהא גם הדינים שאומרים לו להגר מקודם ג"כ דברי תורה הם (ולפי מה שיתבאר להלן בס"ד אין בזה כ"כ השגה). עיין שם.

ועיין בבית הבחירה למאירי (סנהדרין דף נט.) וז"ל: ומ"מ כל שהוא עוסק בעיקרי שבע מצוות ובפרטיהם ובמה שיוצא מהם, אע"פ שרוב גופי תורה נכללים בהם מכבדין אותו אפילו ככהן גדול שאין כאן

חשש לטעות אחריו, שהרי אף בשלו הוא עוסק, **וכל שכן אם חקירתו על דעת לבוא עד תכלית שלימות תורתינו עד שאם ימצאנה שלימה יחזור ויתגייר**, וכל שכן אם עוסק ומקיים עיקרי מצוותיה לשמה אף בשאר חלקים שבה שלא משבע מצוות. עכ"ל. הרי בהדיא שמותר לגוי ללמוד תורה כדי שיתגייר.

והנה לגוי מותר ללמוד ז' מצוות והיינו טעמא כדי שידע לקיימם, וכתב בסמ"ק (הקדמה ד"ה וגם) דמותר לנשים ללמוד המצוות הנוהגות להם, ותועיל להן הקריאה והדקדוק בהן כאשר יועיל עסק התלמוד לאנשים, והוכיח זאת מגוי שמותר ללמוד ז' מצוות, ואמרו בגמ' (סנהדרין שם) דאם עוסק בתורה הוי ככהן גדול.

ולפי"ז בודאי שיהיה מותר לגוי שרוצה להתגייר ללמוד תורה, דכעת בכל לימודו יש נפק"מ שידע לעשות את המוטל עליו, ופשוט.

וכן משמע ברמב"ם (פ"ח מהל' מלכים ה"י) שכתב וז"ל: משה רבינו לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל, שנאמר (דברים לג) מורשה קהילת יעקב, **ולכל הרוצה להתגייר משאר האומות**, שנאמר (במדבר טו) ככם כגר. עכ"ל. וציין מרן בכס"מ (שם) לגמ' בסנהדרין שאסור לגוי לעסוק בתורה. ומבואר בלשון הרמב"ם דגם לגוי הרוצה להתגייר משה רבינו הנחיל את התורה, וזה ראיה לדברי המהרש"א שמותר לעסוק בתורה.

וכתב בשו"ת שרידי אש (ח"ב סימן נו) דנראה דלאו דווקא אם בדעתו להתגייר בפועל ממש, אלא אפילו אם בדעתו שאם ימצאנה שלימה יקיימה בליבו ויוקירה ויכבדה ויפרסם את ערך חכמתה, ג"כ בכלל זה. וגם לשון הרמב"ם נוטה יותר להיתר באם הנכרי אינו מתכוין בלימודו לשם קיום מצות תלמוד תורה ולשם הוספה על דתו. עכ"ד.

והנה סוגיא זו (אי מותר ללמד תורה לגוי) היא סוגיא ארוכה מאוד, ואכמ"ל כלל רק אביא בדרך כלל כמה יסודות ויהיה בזה נפק"מ לענין גר שרוצה להתגייר לדעת הרעק"א שאסור ללמדו תורה (אם נאמר שזה הפירוש בדבריו), באיזה אופנים יהיה מותר לכו"ע. ואציין לדברי הגאון שדי חמד (פאת השדה מע' א סימן קב ובמע' ג סימן ו אות ה) שהאריך בסוגיא זו הרבה.

הנה איתא ברמב"ם (פ"י מהל' מלכים ה"ט) וז"ל: עכו"ם שעסק בתורה חייב מיתה, לא יעסוק אלא בשבע מצוות שלהן בלבד, וכן עכו"ם ששבת אפילו ביום מימות החול, אם עשאהו לעצמו כמו שבת חייב מיתה, ואין צריך לומר אם עשה מועד לעצמו, כללו של דבר אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצוות לעצמן מדעתן, אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצוות, או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע, ואם עסק בתורה, או שבת, או חידש דבר, מכין אותו ועונשין אותו, ומודיעין אותו שהוא חייב מיתה על זה אבל אינו נהרג. עכ"ל.

וכתב בשו"ת שרידי אש (ח"ב סימן נה) ע"פ דברי הרמב"ם הנ"ל, שהאיסור הוא רק בעושה לשם מצוה ומתכוין לחדש דת, אבל לא בלומד מאהבת חכמה או להכיר תורתם של ישראל, וכמו בשבת, שאם ישב בטל אינו עובר, אלא רק בקבע יום לשביתה, כמו שכתב שם אם עשאהו לעצמו כמו שבת (ועיין ברדב"ז שם שכתב כן) כן הדבר בתורה, שהאיסור הוא רק אם קבע את הלימוד לשם מצוה, והרי הוסיף בזה על שבע מצוותיו וחידש את דתם שלא כפי המצווה עליו.

ומסיק, דבאמת האיסור הוא רק אם הוא קובע הלימוד בתורת מצוה ונוהג בעצמו מנהג ישראל, וכן בשבת, אם קובע יום מיוחד לשביתה כנ"ל, משא"כ אם הוא יושב בטל מתוך עצלות או לומד תורה מתוך אהבת חכמה כמו שלומדים שאר חכמות, או מתוך רצון גרידא להכיר תורתן של ישראל, אז אין שום איסור, לא על העכו"ם ולא על ישראל המלמדו.

ועיין שם עוד (בסימן נו) שמאריך מאוד בכל זה, ומסיק (באות ט) דהאיסור לעכו"ם לעסוק בתורה היינו בדרך קביעות, ללמוד גופי תורה בספרים שלנו בעיון ובהעמקה. וכן המלמדו עובר בעשה, לפי דעת התוס' בב"ק (דף לח.), היינו נמי שמלמדו גופי תורה, חומש ומפרשים ותלמוד ומפרשים.

אבל להודיע לו דיני תורה ולהאירם באור האמת מותר, כמש"כ הרמב"ם בתשו' (סימן נ) וז"ל: אבל הערלים הם מודים בנוסח התורה, כי היא בשלימותה ורק יגלו בה פנים בפירושים מסולפים... ואם יעמידם איש על הפירוש הנכון אולי יחזרו ואם לא יחזרו אין בזה מכשול לישראל. ואפשר שיש בזה משום קידוש השם, שעל ידי כך ידעו לכבד ולהוקיר חוקות תורתנו הקדושה.

וכן איתא בזבחים (דף קטז:) וז"ל: אמר ר"י ב"א אמר רב אסי, אסור לסייען ולעשות שליחותן, אמר רבה, ולאורינהו שרי. וכן ברמב"ם (פי"ט מהל' מעשה הקרבנות הט"ז) וז"ל: ומותר להורות להם (לעכו"ם) וללמדם היאך יקריבו לשם האל ברוך הוא. והיינו משום שאם מסביר להם דיני תורה אין זה בכלל האיסור, כדברי הרמב"ם הנ"ל. עש"ע.

בטורי אבן (חגיגה דף יג. אבני מילואים) מייסד, דהנה הטעם שעכו"ם העוסק בתורה חייב מיתה, הוא מדכתיב (דברים לג) תורה ציוה לנו משה מורשה לנו מורשה ולא להם, ופריך ולחשביה גבי ז' מצוות, ומשני מאן דאמר מורשה מגזיל גזל, ולפי מ"ד זה היכא דישראל מוסר לו ומלמדו ברצונו אין בזה משום גזל, דהא אף בממון אם מביא לו מדעתו אין בזה גזל, ואע"ג שהתורה שייכת לכלל ישראל, הרי מ"מ הוא כמו דבר של שותפות, שבאופן שנתן אחד מהם לאחר להשתמש אין בזה משום גזל אם משתמש בלתי רשות השני, ורק בדבר המחסרו בשימושו שאז יש פסידא לשני יש בזה גזל, אבל בדבר שאין לשותף השני חיסרון כגון לימוד תורה, בודאי רשות מאחד מן השותפין מספיקה ושוב אין בזה משום גזל. עש"ב.

גם בשו"ת זקן אהרן (ח"ב סימן סו) לר' אהרן וואלקין כתב כדברי הטו"א, דמכיון שעיקר האיסור הוי משום לתא דגזל, א"כ לא שייך אלא כשעכו"ם נוטלה מעצמו ועוסק בה, אבל כשישראל מוסרה לו - מה גזל שייך בדבר שהבעלים נותנים מרצונם. וע"ע בדבריו שם (בסימן עא) באורך. אך למעשה כתב שיש להחמיר מאוד בענין לימוד תורה לגוי.

וע"ע בכל זה בשו"ת יהודא יעלה אסאד (חאו"ח סימן ד) שחיזק דברי הטורי אבן דלמ"ד דהוי מדין גזל א"כ כאשר הישראל נותן רשות שפיר דמי.

אולם בשפת אמת (חגיגה שם) כתב, דדברי הטו"א דברשות ישראל ליכא משום גזל, אין דבריו נכונים, שהרי הוי גזל של כלל ישראל ומאן שביק ומאן מחיל (וצ"ב דהא הטו"א כבר עמד על תמיהה זו ויישבה כנ"ל), ומה שהביא ראיה מהא דמצינו בכמה דוכתי שהשיבו חז"ל לעכו"ם על שאלתם בתורה, י"ל דדוקא למסור להם ד"ת אסור, אבל כשעכו"ם יודע הפסוק וטועה בו, מותרין לפרש לו כדי

שלא יחשוב אותנו כעוברין על מש"כ בתורה. עיין שם.

וי"א דכל האיסור ללמד לגוי הוא דוקא תורה שבע"פ אך תורה שבכתב אין חשש, וכן מבואר במאור ושמש (ר"פ חקת) וז"ל: תורה שבכתב מותר ללמדם לאומות העולם, כמו שמצינו (סוטה דף לב.) שמשה רבינו כתבה באר היטב, דהיינו בשבעים לשון, אבל תורה שבעל פה שהם טעמי התורה והמצוות אסור ללמדם לגוי, דכתיב (תהילים קמז) לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום, ואין טעם לזה למה אסור ללמדם טעמי התורה, רק גזירת הכתוב היא. עכ"ל. וכן כתב מהר"י אייבשיץ בספרו אהבת יהונתן (הפטרת בשלח ד"ה ה' בצאתך כו') וכ"כ ר' צדוק הכהן מלולבין בספרו ישראל קדושים (סימן ו) וכ"כ בתקלין חדתין על ירושלמי שקלים (פ"ה ה"א דף יג: ד"ה כשם) ובהגהות מהר"צ חיות (סוטה דף לה: ד"ה לדבריך) ובתשו' מהר"צ חיות (סימן לב).

וכ"ד מהר"י אסאד (שו"ת יהודא יעלה חאו"ח סו"ס ד) דהא דאסור ללמוד תורה לעכו"ם היינו רק תורה שבע"פ שאינה בכתב, רק נמסרה לישראל בע"פ מפה לאוזן, אבל תורה שבכתב בודאי נמסרה לכל, כדמצינו במדרש ובגמרא שהקב"ה גילה את התורה לכל אומה ולשון. והוסיף, שכל האיסור הוא בעוסק, והיינו כדברי הט"ז (סימן מז סק"א) בטורח וביגיעה ובפלפול במשא ומתן בהלכות התורה.

וכ"כ בביאור הגר"א על שיה"ש (א ג) דתורה שבע"פ אין אחיזה לאומות, אך בתורה שבכתב יש אחיזה לאומות. עיין שם. וע"ע בשיטמ"ק (כתובות דף כח. ד"ה ולא והתניא). וכ"ד הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (ח"ב סימן עז). אך יש פוסקים שחולקים על זה.

אולם בשפת אמת (חגיגה שם) כתב להיפך, דדוקא תורה שבכתב ילפינן מתורה ציוה שאסור, אך תורה שבע"פ וכ"ש דין פרטי מותר, עיין שם.

וע"ע בדברי הנצי"ב במרומי שדה (סנהדרין שם) שכתב, דכל האיסור הוא דוקא שמחדש הלכה בלימודו דזהו נקרא עוסק, והיינו פירוש אשר יעשה האדם, היינו שמוציא הלכה מתוך עיונו שנקרא על שמו, כדאיתא במס' ע"ז (דף יט.) מתחילה כי אם בתורת ה' חפצו (תהילים א), ואח"כ (שם) ובתורתו יהגה, שהיא נקראת שלו שהוא עשאה, וע"ז הוזהרו גויים, משא"כ ללמוד מה שמבואר בלי עיונו אינו איסור.

והיינו שהתוס' בב"ק (דף לח.) עמדו על הא דקאמר קראו ושנו ושלשו, והקשו התוס' הרי עובר על לפני עיור שחייב מיתה, וקושיא זו הקשה התוס' דוקא על הא ששלשו, דמשמעו כדאיתא בסוטה (דף לז: ובחגיגה דף ו.) ונשתלשו בערבות מואב, דמשמע שהראה משה לישראל דרך חדש שהוא הפלפול לחקור להוציא הוראה ע"י עיון, וזה אסור באוה"ע.

ועל זה כתיב (דברים לג) תורה ציוה לנו משה, דפירושו דרך הפלפול שמסר לנו בטוב עין את החלק שלו (כדאיתא בנדרים דף לח.), ועל זה נאמר מורשה קהלת יעקב שהוא כמאורסה, והגוי שבא לעיין ולהוציא הלכה הרי זה כבא על ארוסתו, משא"כ בלי עיון מעצמו אינו אלא כרואה ומביט בפני ארוסתו של חבירו. עכ"ד.

וכ"כ בחיבורו עה"ת הרחב דבר (ויקרא יח ה) דכל האיסור בגוי ללמוד תורה הוא רק בעוסק, היינו או בתורה שבכתב שחורז משם למשנה ודורש, או להיפך בלימוד המשנה שחורז למקרא ע"י הויות התלמוד. ועשע"ב.

עוד מצינו בפסקי ריא"ז (סנהדרין פ"ז ה"ב אות כב) שכתב וז"ל: ולא נאמר כל זה אלא בתורת משה ומצוותיה, שנצטוו בהן ישראל, אבל נביאים וכתובים נראה בעיניי שמותר ללמדו, שרואה בהן הגוי נחמות האמורות לישראל, ותשובות שראוי להשיב לאפיקורוסין, ועל ידי כן אפשר שידבק בתורת משה וישראל. ע"כ.

עוד יש לציין כאן לדברי ר' יששכר בער פרנס איילנבורג (שו"ת באר שבע, קונטרס באר מים חיים סימן יד) שדן על מה סומכין קצת רבנים שלומדין תורה עם עכו"ם, הלא שנינו במסכת חגיגה (דף יג.) אמר רב אמי אין מוסרין דברי תורה לעכו"ם, שנאמר (תהילים קמז) מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום.

וקודם כל כתב להקשות למה לא הביא שום מחבר מכל הפוסקים קמאי ובתראי דין זה של ר' אמי, ובפרט הרמב"ם שכבר נודע דרכו שאינו משמיט שום דין השנוי בגמרא אליבא דהילכתא, ומדוע דין זה השמיט, אלא בע"כ נראה שהפוסקים לא הביאו וזהו מפני שאינו אליבא דהילכתא, והביא לזה עוד הוכחות מהגמ' שמותר ללמוד תורה לגוי וזה פליג על הגמ' שאוסרת.

עוד כתב בבאר שבע, דנראה דאף רבי אמי עצמו לא אסר אלא דוקא למסור לו דברי תורה עם טעמן ונימוקן וסודותיה, ודבר הלמד מענינו הוא דבהכי מיירי שם כל הסוגיא, וכן מדוייק מהלשון שאמר רבי אמי אין מוסרין ולא אמר אין לומדין דברי תורה.

אך מסיים הבאר שבע, דעם כל זה אומר אני שומר נפשו ירחק מללמוד עמהם, עש"ב.

ועיין בשפת אמת (חגיגה שם) שכתב דלפי דברי הבאר שבע אפש"ל דממעשה דתלמי המלך שהתירו חכמים לכתוב התורה יונית - מכלל זה הותר למסור להם דברי תורה, וצ"ע. עיין שם.

אולם דברי הבאר שבע מחודשים, והרבה אחרונים הבינו דבודאי קי"ל כהגמ' שאין ללמד תורה לגוי, וביארו באופנים אחרים מדוע השמיט הרמב"ם דין זה, עיין מנחת חינוך (מצוה רלב סק"ג) חידושי מהרצ"ח על הש"ס (חגיגה שם) דבר שמואל (סימן עה) יד אליהו (סימן מח) אוצר המלך על הרמב"ם (פ"א מהל' ת"ת הי"ג) אגרות משה (יו"ד ח"ג סימן פט) ובאורך רב בשדי חמד (כללים מערכת א' אות קב עמ' 283) ובעוד.

וגם מתשו' הרמב"ם (בלאו סימן קמט, פריימן סימן שסד, פאר הדור סימן נ) מוכח דס"ל שהכי קי"ל דיש איסור ללמוד גוי תורה. ומה שהתיר ללמד המצוות לנוצרים ולמשכם אל דתנו וכו', היינו כדי להודיעם דרך כללית את המצוות, והטעם להיתר זה ביאר הרמב"ם שהוא כדי למשכם אל דתינו, וכיון שהם מאמינים בנוסח התורה שלא נשתנה, ורק מגלים בה פנים בפירושם המופסד ומפרשים זאת בפירושים שהם ידועים בהם, ואם יעמידום על הפירוש הנכון, אפשר שיחזרו למוטב, משא"כ הישמעאלים שאינם מאמינים שתורתינו זו מן השמים, וכאשר ילמדום דבר מן כתוביה וימצאוהו מתנגד למה שבדו הם מליבם לפי ערבוב הסיפורים ובלבול העניינים אשר באו להם, לא תהיה זו ראיה אצלם שטעות בידיהם, אלא יפרשוה לפי הקדמותיהם המופסדות ויוכלו להשיב עלינו בזה בטענתם ויטעו כל גר וישראל שאין לו דעת, ויהיה זה מכשול לישראל האסורין ביניהם בעוונותם. עכ"ד.

הרב אברהם ישעיהו קשש
מח"ס 'קובץ יסודות הש"ס'

י"ג ישובים על תמיהת המנח"ח כיצד יוצאים יד"ח בערבות ששוות פחות משו"פ[א]

כתב רבינו המנחת חינוך (פרשת אמור מצוה שכה אות ט וכן עורר בקצרה בסוף מצוה י) וז"ל:

ואעורר עוד, דהנה שם בסוכה (כ"ז:) מבואר דר"א פוסל סוכה שאולה וחכמים מכשירין דכתיב כל האזרח בו' מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת, ופירש"י (שם ד"ה כל בו') דא"א שיהיה לכולם דלא מטי שו"פ לכל חד אלא ע"י שאלה עכ"ל.

נראה מפירש"י דכיון דבעינן לכם, כל שאינו שו"פ לא הוי לכם ואם שאול פסול כדברי ר"א לא היה יוצא כיון דאינו שו"פ, אע"כ צ"ל דשאול כשר וא"כ יש לו שו"פ ע"י שאלה. ולכאורה נראה מדבריו, דאפי' אם נאמר דשאול כשר, מ"מ פחות משו"פ פסול, כמ"ש דלא מטי לכל חד שו"פ אלא ע"י שאלה, ומוכח דשאלה כשר כיון דשואל א"כ שו"פ, אבל באינו שו"פ פסול אף דשאלה כשר. אך זה אין סברא, כיון דשאול כשר ולא בעינן לכם א"כ פמשו"פ לא גרע. ובע"כ צ"ל דכוונת רש"י דלא מטי פרוטה לכל חד אלא ע"י שאלה, ואי אמרת שאול פסול א"כ לא משכחת לה דיוצא בסוכה (אף על גב) [אע"כ] דשאול כשר א"כ אין צריך לשאלה כי פמשו"פ ג"כ כשר כיון דא"צ לכם כנלע"ד.

עכ"פ מבואר בדבריו היכי דבעינן לכם ושאול פסול גם פמשו"פ פסול, וא"כ בהרבה מצות דבעינן שיהיה שלו כגון מצה ולולב ודומיהם צריך שיהיו שו"פ, דבלא"ה אינו יוצא אם אינו שו"פ דלא מיקרי לכם. ולפ"ז לדבריו לא מצינו ידינו ורגלינו, והיאך יוצאים אנחנו מצות ד' מינים במדינה זו דערבה מצויה מאוד ובד או שני בדין ערבה אין שו"פ בשום אופן בכל מדינה זו, וכל מין מד' מינים פסולים בשאול א"כ היאך אנו יוצאים י"ח במדינה זו ביום ראשון של חג בד' מינים. וגם התוספות כתבו על רש"י שבחנם דחק כיון דשותפים כשר ע"ש בתום', אבל על גוף הסברא לא נחלקו דפמשו"פ לא נקרא לכם, וא"כ ח"ו כל ישראל אינם יוצאים יד"ח ד' מינים ביו"ט ראשון של חג, ולא ראיתי מי שהתעורר בזה.

וגם להבין סברת רש"י למה לא הוי פמשו"פ לכם, דהא בודאי שלו דאסור לגזול הימנו, דכל שהוא אסור לגזול מה"ת, א"כ אמאי לא נקרא לכם הא יש לו בעלים. ואינו דומה

א מאמר שנכתב לפני כמה שנים לקונטרס שיצא לאור לע"נ זקני מאורן ורבן של ישראל רבי יוסף באב"ד זצוקללה"ה [שזכיתי להיות צאצא - דור שביעי למרן בעל המנח"ח זצ"ל, שזקנתי מרת פרידא לאה קשש תליט"א (אשת חבר להגאון רבי אפרים קשש זצ"ל ראש ישיבת 'עטרת ישראל' לצעירים) היא בתו של הגאון רבי אלימלך מלר זצ"ל ראש כולל **'מנחת חינוך'** בירושלים עיה"ק, שהוא בן למרת פרידא לאה (באב"ד) ע"ה, שהיא בתו של רבי יוסף מרדכי באב"ד זצ"ל, שהוא היה נכד של רבינו בעל המנח"ח זצ"ל (ולא ידוע לנו דרך איזה בן)].

לאיסוה"נ או שצריך היתר אכילה עי' פ' לולב הגזול (ל"ה.), דזה שהוא פחות משו"פ הוי שלו לכל צרכו ואסור לגזול ממנו א"כ יש לו בעלים.

וגם במצה צריך לדקדק שיהיה הכזית שו"פ, דשו"פ היא חצי שעורה כסף צרוף עיין **בראשונים, וכזית מצה אינו שוה כ"כ במדינתינו, א"כ ח"ו אין ישראל יוצאים י"ח מצה בלילה ראשונה, ולא ראינו ולא שמענו מי שידקדק בזה, ולא מצאתי בשום פוסק קדמון או אחרון שיביא זה, וצ"ע מאוד שלא הרגישו בזה המפרשים והפוסקים בפרט במצוה דאורייתא**[א].

עד כאן לשונו.

ובקצרה הקושיא היא היאך יוצאים יד"ח בערבות או במצה שאין בהם שו"פ, והרי ברש"י מבואר שבכה"ג שאין בו שו"פ לא מיקרי 'לכם'.

וכמו"כ עיקר סברת רש"י צ"ב, למה באמת פחות משו"פ לא מיקרי 'לכם'.

ומצינו בכמה אחרונים שדנו בקושיא זו ובישובה[ב]:

הנה קושיית המנח"ח מבוססת על ההבנה בכוונת רש"י דאין בעלות כלל על פמשו"פ ולא הוי 'שלו', וממילא הוקשה לו דלא הוי בגדר 'לכם'. אך יש אחרונים שביארו שלעולם אף לרש"י הוי בגדר 'לכם', וביארו זאת בכמה אנפי:

א. הנה השערי תשובה (או"ח תפב, א) בתחיל"ד הבין כהמנח"ח דכוונת רש"י דלענין שיהא קרוי לכם בעינן בעינן שיהא שו"פ אף שהוא שלו ממש, ומכח זה נתקשה כקו' המנח"ח דאם כן גבי מצה ג"כ נימא הכי, ולא מצינו בשום מקום שצריך שיהא בכזית המצה שו"פ. ועוד הק' דגם לענין פחות משו"פ שייך גזל דח"ש אסור מן התורה (כמבואר בחו"מ סי' שנ"ט).

ולכן כ' דנראה דגם בסוכה אין כוונת רש"י להצריך שו"פ, אלא כוונתו דכל דלא הוי פרוטה על חלקו א"כ המקום שהוא יושב עליו שהוא שוה יותר אינו שלו, רק הרבה שותפים יש להם חלק במקום הזה והם משאילים חלק זה לזה, וממילא מוכח שיצא בסוכה שאולה[ג], ונמצא שאין הכרח מרש"י לומר דהנאה פחותה משו"פ כמאן דליתא דמי ולאו לכם קרינן ביה.

ב. בכלי חמדה (פר' צו אות ג) חידש דגדר הבעלות בפמשו"פ היינו בגדר 'שלו' אלא דזה 'אינו ברשותו'. וביאר בזה, שהרי הגוזל פמשו"פ פטור מהשבה משום מחילה (עי' סנהדרין נז.), וכיון שאפשר להפקיע את הבעלות מחפץ זה, נחשב שאינו שליט עליו והוי כ'אינו ברשותו', ע"ש שהאריך בזה [וצ"ב דסוף סוף כעת זה ברשותו, ומה איכפ"ל שהגוזל ממנו באיסור יהיה פטור].

ולפי"ז כ' לתרץ ע"פ דברי רש"י בסוכה (לג: ד"ה ערבה גזולה ויבשה פסולה) שכ'

א העירו על המנח"ח, שמצינו שכבר עמד ע"ז בשערי תשובה לענין מצה (מובא להלן).

ב יצויין שהגעתי לספרים והמראי המקומות דלהלן ע"י הספרים הבאים: 'חמש פרוטות הן' (להג"ר נחמיה סגל שליט"א מק"ק תפרח), הערות 'בשולי המנחה' על המנח"ח (הוצאת מכון י-ם), קובץ 'עיון הפרשה' (גליון קמד פר' ויקרא קו' התשובות), ויעויין שם עוד, כי לא הספקתי לפתוח את כל המ"מ.

ג והתוס' שכתבו שבחנם דחק דכי היכא דמרבה שותפין מרבה שאולה כו', כוונתם לומר דאפילו תימא שיש לכל א' קביעות מקום בסוכה מחמת מעותיו וא"צ לשאול את המקום מחביריו בדרך שאלה רק בדרך שותפות, מ"מ עכ"פ כולם משותפים יחד בכל הסוכה, ומוכח דיוצא בשותפות וה"ה בשאלה.

בזה"ל: 'דלכם אכולהו קאי'.ובכפות תמרים תמה דמה בעי רש"י דוקא בערבה לפרש זה, אמנם לפמשנ"ת י"ל דכוונת רש"י לתרץ את קושיית המנח"ח, דאי נימא דפחות משו"פ הוי אינו שלו, הא ערבה הוי פחות משו"פ ואיך אנו מקיימין מצות ערבה, ולתרץ את זה ביאר רש"י דבאמת פחות משו"פ הוי 'שלו', רק הוא 'אינו ברשותו', א"כ כיון דלכם אכולהו קאי אמרינן דעל כל אחד במה דשייך ביה צריך להיות לכם, והיכא דשייך ביה גם ברשותו צריך שיהיה לכם שיהא ברשותו ג"כ, והיכא דלא שייך ביה ברשותו קאי עליו לכם שיהיה שלו עכ"פ. וזה כוונת רש"י דלא נימא כיון דבערבה לא משכחת ברשותו, שוב לא שייך על זה לכם דקרא, לכן פירש רש"י דלכם קאי גם על ערבה, ובמה דשייך ביה, אמנם בסוכה ולולב ואתרוג דיכול להיות גם ברשותו, ובאתרוג יותר דיכול להיות בו היתר אכילה אינו מיקרי שלו עד שיהיה בו כל הפרטים הללו.

וסיים הכלי חמדה: 'ועיין היטב בכ"ז שכתבנו כי לענ"ד ביארנו הענין על נכון, ועי"ז יסורו כל פילפולי האחרונים בענינים אלו'.

ג. הנה בס' מכתבי תורה (מכתב ר"מ, מרבי מרדכי קאלינא לבעל הצפנת פענח) כ' עפמש"כ הצ"פ (תנינא לא ע"א) שבכל בעלות על חפץ יש ב' חלקים, א' קנין על צורת הדבר, ב' על שוויות הדבר - דבדבר שאינו שו"פ יש בעלות רק על גוף הדבר ולא על השוויות.

וכיסוד זה כ' גם בס' תפארת ציון (להג"ר משה דובער ריבקין, סי' יב אות כא-כב), והאריך לבאר זאת[ד], וכן תי' עפ"ז קו' המנח"ח: דבפמשו"פ מה שאין לו בעלות שיווי הממון, אי"ז מפני שנסתלק ממנו בעלות השיווי, רק מפני שבמציאות אין בזה שיווי ממון, אבל אם יתגדל או יתייקר הפמשו"פ הזה ויעלה לשיווי פרוטה הרי יהיה זה של הבעלים, דהרי השיווי של הפרוטה נעשה בגוף הדבר שהוא בעלים ע"ז אף בעוד שלא היה בזה שיווי פרוטה ויהיה להבעלים אז גם בעלות שיווי הממון, וע"כ אף אם בפועל לא יעלה ולא יבוא לידי שיווי פרוטה ולא יהיה לו עוד בזה בפועל בעלות שיווי הממון, אבל הרי אי"ז חסרון בהבעלות שלו, רק מפני שבמציאות אין בזה שיווי ממון, אבל באמת בהבעלות שלו על גוף הדבר נכלל ממילא גם בעלות שיווי הממון אם יהיה אח"כ שו"פ, וע"כ גם בעת שאינו שו"פ הוי שפיר לכם גם מצד השיווי ממון. ועפ"ז יישב דרש"י איירי לענין סוכה שאולה דלא שייך שיקנו כל ישראל בשותפות סוכה אחת ע"י השתתפות של פמשו"פ מכל אחד, דפמשו"פ אינו שיווי ממון ולא שייך בזה קנינים, וא"א שכל ישראל יצאו בסוכה אחת אם לא ע"י שאלה, וש"מ דיוצאים בסוכה שאולה. אבל לענין "לכם" הרי מצד בעלות שלו על גוף הדבר הוי לכם גם מצד השיווי ממון כנ"ל, וע"כ יוצאים בכזית מצה או ערבה אף שאינו שו"פ דהוי שפיר לכם, ובודאי לקנות מחדש כזית מצה או ערבה שאינו שו"פ א"א ולא יצא בו דקנינים לא שייך בפמשו"פ, אבל אם יש לאחד מכבר שיווי פרוטה או אם אח"כ ישאר לו מזה רק פמשו"פ הוי זה שלו ובעלים על גוף הדבר, וממילא מיקרי זה לכם גם מצד השיווי ממון כנ"ל, ומתורצת קושית המנ"ח ודו"ק היטב, עכ"ד.

ד. במועדים וזמנים (להגר"מ שטרנבוך שליט"א, ח"ו סי' עג) כ' דרש"י כ"כ דוקא לענין מצות סוכה שצריך דירה לשמש בו עראי לאכילה ושינה בבעלותו, וכשאין בו שו"פ לא חשיבי ולא חשוב בעלות שימושו, ולכן לא

ד ונצטט את אריכות דבריו כיון שהספר אינו מצוי.

נקרא לכם ולא יצא, משא"כ בערבות ומצה א"צ שתהא שלו לשימוש אלא רק לברך עליה או במצה לאוכלו, וגם פחות משו"פ הוי שלו [ולא דמי לאיסוה"נ שאינו שלו לכמה פוסקים דלא שוה מידי].

עד כאן נתבארו המהלכים שנקטו בדעת רש"י שאכן יש חסרון בעצם הבעלות על פחות משו"פ.

אמנם הרבה אחרונים נקטו בביאו"ד רש"י דודאי יש בעלות גמורה גם על פחות משו"פ, ודוקא לענין שותפין כ' רש"י שיש חסרון כשאין לכ"א שו"פ (כ"כ החכמת שלמה או"ח תרנח, ט, עמק ברכה סוכה אות כא הג' טל תורה סוכה כז: והאחרונים דלהלן). ומצינו כמה נוסחאות באחרונים כיצד לבאר את גדר הדברים:

ה. האחיעזר (ח"ג סז, ג וכעי"ז כ' בשו"ת תורת מרדכי או"ח פח, ה ובדרכי דוד קידושין מח:) ביאר עפ"ד הר"ן בנדרים (מה:) דדוקא כשיש לכ"א מהשותפים שו"פ שייך לומר שיש לו שעבוד להשתמש בחלקו של חבירו, ומדין ברירה אמרי' שכשהשתמש היה זה בקנין הגוף שיש לו בחצי, אך כשאין שו"פ לא שייך שיהיה ע"ז שעבוד כיון שאי"ז ממון, וממילא אין בזה גם דין ברירה.

ו. בלבוש מרדכי (ב"ק סי' ו) ביאר דרש"י ס"ל דגדר שותפות היינו שיש לכל א' בעלות על הכל, וממילא כשם שיכול לכוף את חבירו לחלוק את החפץ, כמו"כ יכול לכוף לחלוק בזמן, אך כשאין שו"פ שאין יכול לכוף לחלוק את החפץ דאין בזה כדי חלוקה ה"נ אינו יכול לכוף לחלוק בזמן.

ז. בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ח סי' כא) ביאר דבדבר שאין בו שו"פ לא חשיב ממון חבירו, ואפ"ה אסור לגוזלו דעכ"פ חשיב כמרגיל עצמו בפעולות מגונות, ונהי דידוע דבכל מקום כל דבר בטל ברוב, אך ידוע דממון חברו אינו בטיל כמפורש בביצה (לט:), אך יש לומר דנהי דבממון חבירו לא שייך בטול, מ"מ כ"ז באם נתערב יותר מפרוטה דיש בו חיוב השבה וחל עליו שם בעלים, א"כ שפיר אף בנתערב לא בטיל, אבל בנתערב מעות של חבירו פחות משו"פ נהי דיש בו איסור גזילה כדי שלא ירגיל עצמו בפעולות מגונות, אבל כיון שאין בו חיוב השבה ע"כ דאין עליו שם ממון ושוב שפיר בטיל. וא"כ זהו כוונת רש"י, דאי נימא דאינו יוצא בסוכה שאולה, א"כ גם ביש בו חלק מ"מ כיון דחלק של כל אחד אין בו שו"פ, א"כ עכ"פ לא חשיב תורת ממון ושוב בטיל בשאר החלקים ושוב חשיב לגמרי אינו שלו. וא"כ מיושבת קושיית המנח"ח מהא דיוצא בערבה אף על פי שאין בו שו"פ, משום דערבה היא בעינא שפיר חשיב לכם אע"פ שאינו שו"פ.

ח. הגר"מ זעמבא (חי' הגרמ"ז סי' יד, וע"ע מקראי קודש סוכות ח"ג סי' יח) ביאר בנוסח מחודש, דעל כל פמשו"פ יש בעלות מצד צירוף של שאר ממונו, משא"כ כשמסר פמשו"פ לשותפות וחילקו מממונו אז בעי שו"פ דאין ע"ז צירוף.

תירוצים נוספים:

ט. האבנ"ז (או"ח שלד, ד) והגרמ"ז (שם) תירצו דכל מה שכ' רש"י דיש חסרון בבעלות על פמשו"פ, היינו דוקא כשהחפץ שווה הרבה אלא שיש לו בו רק מעט מהחפץ, אך אם אין בחפץ אלא פמשו"פ סגי בכל שהוא.

י. הגרז"ר בענגיס (בהערותיו על המנח"ח, נדפס במוריה שנה יח גליון ה-ו עמ' סד)

ובשו"ת להורות נתן (או"ח כד, יא) תי' שזה ודאי שאם קנה דבר שיש בו שו"פ, שוב כל משהו שבתוכו קנוי לו, ואף אם לא נשאר לו אלא פמשו"פ לא פקע קניינו, וכל דברי רש"י הם כשמתחילה לא היה לו בו שו"פ, שלענין תפיסת קנין בעינן שיהא בו שו"פ.

יא. במנחת סולת (סוף מצוה י) כ' דרק בסוכה דליכא מצוה חיובית לאכול כל ז' בסוכה ואי בעי לא אכיל, לכן בעינן שיהיה שו"פ לכ"א, משא"כ היכא דהוי מצוה חיובית שוב מכח עצם המצוה נחשב כמו שו"פ לכל אחד.

וכ"כ השערי תשובה (תפח, א) דכיון דחזיא ליה למצוה ממילא הוי שו"פ גביה[ה] (וכ"כ בדרך המלך דלהלן בסו"ד).

יב. בדרך המלך (רפפורט, פ"ח מלולב ה"י) תי' דאף דערבה א' או שתים אינן שו"פ, כיון שהרבה ביחד שוין פרוטה וחזי לאיצטרופי, שוב י"ל דבזה שלקחו לצורך מצותו הרי הוא 'אחשביה' לשם דמים, ומש"ה שפיר יוצא[ו]. והא דכ' רש"י דכל דלא מטי שו"פ לכל חד לא מיקרי לכם, הכוונה דלא חשיב שיש לו חלק כל שאין חלקו מגיע לשו"פ, דפחות מפרוטה אין לו שם דמים להקרא עליו שם חלק, ומשו"ה כיון שכל ישראל ראויין לישב בסוכה א' ואינו מגיע לכל א' כ"א פחות מפרוטה, וא"כ לא חשיב שיש לכל א' חלק, דהא על פחות מפרוטה לא מיקרי שם דמים, וסברת אחשביה לא שייך למימר הכא, דהא כיון דבזה שיושב בהסוכה ל"ש לומר דיושב רק בחלקו לבד שהוא פחות משו"פ, וא"כ בזה שיושב ל"ש סברת אחשביה.

יג. בס' ברכת אברהם (סוכה כז: אות ט) כ' דסגי בהא דאיכא שו"פ בכל הד' מינים יחד, וא"צ שיהא בכל מין ומין בפנ"ע שו"פ דכולהו חדא מצוה נינהו[ז] (ובהערות 'בשולי

ה אלא שהעיר ע"ז השע"ת, די"ל דאין לו דין שו"פ מחמת המצוה כיון דמצוות לאו ליהנות ניתנו. אמנם דן בזה די"ל דאע"ג דלא מקריא הנאה מ"מ יש לו דין שו"פ. [וציין לעיין ביש"ש בהכונס גבי שומר אבידה דאמרינן דהוי ש"ש משום פרוטה דעניא ע"ש].

ו ע"ש שהוכיח סברא זו מגיטין (דף כ.) דאמרי' 'דילמא שאני עלה של זית דחזי לאיצטרופי', ולכן לא נפקע מזה שם הבעלים, משא"כ איסורי הנאה אין להם שום בעלים כלל ע"ש. והנה לענין איסורין מצינו בתשו' חכ"צ (סי' פ"ו) דהא דאמרינן דחצי שיעור אסור מה"ת, היינו דוקא בעושה מעשה שאוכל הח"ש אז אמרינן שמחשיבו לאותו פחות מח"ש, אבל בחמץ פחות מכזית שאינו עושה מעשה אלא מניחו בביתו ואינו מבערו כיון שאינו עושה דבר שמראה בו שמחשיבו לא אמרינן ביה חזי לאיצטרופי ע"ש, ולכאו' צ"ב דהא בגמ' (יומא עד.) אמרו שהטעם הוא משום דחזיא לאיצטרופי ומה זה ענין לסברת אחשביה, וצ"ל דסברתו דמחמת הטעם דחזי לאיצטרופי שייך לומר אחשביה, והיינו דכל שכשיצטרף לשיעור שלם יהיה לו חשיבות, ורק משום דאין בו שיעור חשוב שאין בו חשיבות אכילה אז שייך לומר דבזה שאכלו הרי מחשיבו לאכילה מש"ה חייב, אבל אם לא היה שייך הסברא דחזי לאיצטרופי לא הוי אמרינן ביה אחשביה. ומעתה לענין שם דמים י"ל ג"כ דבאמת דבר שאינו שו"פ אין לו שם דמים. וזה הביאור בגמ' בגיטין דאף שעלה א' אין לו חשיבות, כיון שבהצטרפות הרבה ביחד יהיה לו חשיבות ממילא שייך לומר דבזה שלקחו בידו לצרכו הוא מחשיבו שנקרא עליו שם דבר הצורך, ומש"ה אמרינן דכיון דחזי לאיצטרופי דהיינו כיון דבהצטרפות הרבה יהיה לו שם חשיבות ויהיה שו"פ רק שעלה א' אינה שו"פ, ע"ז שייך לומר דבזה שלקחו מחשיבו כמו לענין איסור דאמרינן דמשום דחזי לאיצטרופי שייך לומר סברת אחשביה, כן אמרינן לענין שם דמים דכיון דחזי לאיצטרופי אמרינן דמיקרי שם בעלים בזה שמחשיבו ולקחו לצרכו.

ז בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סימן קצב, הו' בחשוקי חמד סוכה מה.) כתב: ומאז שמעתי לתמוה על המנחת חינוך, דהא כל הד' מינים מצוה אחת הן, וכיון דכולם כאחד שוים פרוטה הוי שפיר לכם. ונראה לקיים דברי חכמים, דשפיר הקשה מהא דערבה שבמקדש שהיה מצוה בפני עצמו, וגם בזה בעינן לכם, לאבא שאול דיליף ערבי שתים, אחד ללולב ואחד למקדש (עי' תוס' סוכה מג: ד"ה הביאו), ואם כן איך קיימו מצוה זו הרי אין ערבה שוה פרוטה, ומוכח מזה דגם באין שוה פרוטה הוי לכם.

המנחה' ציינו שכן תירצו בשו"ת קרן לדוד קיא, ב, שו"ת משנה שכיר מהדו"ח סי' רפא בשם הגרא"ל בראדי, הוד צבי סי' מא, בכורי אליהו ח, א).

תשעים – מי יודע?

לרגל גליון התשעים של הקובץ 'מנורה בדרום'!

ממהות המספר

כל עשרות עד תשעים, הם תשע עשרות כנגד תשעה אחדים. ובהגיעך למספר מאה הוא דומה לאחד, ובהגיעך לתשע מאות, גם הם כנגד תשעה אחדים (אבן עזרא הפירוש הארוך שמות ג, טו).

תנ"ך

- ויחי אנוש תשעים שנה ויולד את קינן (בראשית ה, ט).
- ויפל אברהם על פניו ויצחק ויאמר בלבו הלבן מאה שנה יולד ואם שרה הבת תשעים שנה תלד[א] (לך לך יז, יז).
- [בביהמ"ק השלישי:] והבנין אשר אל פני הגזרה פאת דרך הים רחב שבעים אמה וקיר הבנין חמש אמות רחב סביב סביב וארכו תשעים אמה[ב] (יחזקאל מא, יב).

ש"ס

- פועל שאינו מאמין לבעל הבית נוטל גרוגרת אחת ואומר זו ותשע הבאות אחריה עשויות מעשר על תשעים שאני אוכל כו' (דמאי ז, ג).
- כבש עשו לו מפני הבבליים שהיו מתלשים

והוסיף האמרי יושר והיה אפשר לומר דכיון דהמלך הטיל מס, אם כן בצירוף המס שהטיל המלך על הערבות הוי שוה פרוטה, על זה באה הגמ' להשמיענו שאין לומר כן, שהרי מוצא מיפק מכרגא דמלכא, ואעפ"כ היו נוטלים משם, על כן קמ"ל במשנה דהיה חפשי ממס דנקרא מוצא ואפילו הכא יוצאין בזה, להשמיענו דגם באין שוה פרוטה, כל שמיוחד לו הוי לכם, עכ"ד.

אך בחשוקי חמד (שם) הביא שמרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל העיר על קושית האמרי יושר שערבה שבמקדש לא היה בו שוה פרוטה, דכיון דשיעורו י"א אמה, אם כן מפאת גדלו זה ודאי שוה פרוטה, דהרי אפשר לסכך בו בתים. [אמנם ילה"ע דהמנח"ח גופיה כ' (מצוה שכד) ששיעור י"א אמה אינו מעכב, אכן ודאי דמסתמא עשו הדין לכתחילה].

וכן עדיין קושיית המנח"ח מכזית מצה לא נתיישבה בתירוץ זה.

א אי' במדרש (בראשית רבה נג, ז, במדבר רבה יח, כא, פרקי דרבי אליעזר פל"ב ועוד) שהאות צד"י ב'יצחק' היא כנגד שנולד בשנת התשעים של שרה.

ב רש"י שם מפרש: וארכו תשעים אמה - אורך בנין התאים והמונח תשעים אמה הצפון והדרום חוץ מבית החליפות שאינו נמנה עמו לפי שהיה בולט אל החוץ לצפון ולדרום ולא היה שוה לשאר הבנין שהבית היה רחב מלפניו ל' אמה יותר משל אחריו כמו ששנינו האולם עודף על ההיכל ט"ו אמה בצפון וט"ו אמה בדרום והוא היה נקרא בית החליפות ששם גונזין את הסכינין ואורך אותו בנין מן המזרח למערב עשר אמות נשארו תשעים אמה אורך ברוחב ע' שכל הבית היה אורך ק' מזה ומזה כמו שמפורש בענין ובמסכת מדות.

בשערו ואומרים לו טול וצא טול וצא מיקירי ירושלם היו מלוין אותו עד סוכה הראשונה עשר סוכות מירושלם ועד צוק תשעים ריס שבעה ומחצה לכל מיל (יומא סז.).

- אמימר שרא ליארס ביום תשעים [בדין ג' חדשי הבחנה] כו', והא ההוא דעבד סעודת אירוסין ביום תשעים, ואפסדיה רבא לסעודתיה? ההיא סעודת נשואין הואי (יבמות מג.).
- [האשת יפת תואר בוכה את אביה ואמה:] ...ר"ש בן אלעזר אומר תשעים יום, "ירח" - שלשים, "ימים" - שלשים, "ואחר כן" - שלשים כו' (יבמות מח:).
- אי לא אתא [מי שמזמינים אותו לדין] כתבינן פתיחא עילויה תשעין יומין (ב"ק קיב:).
- ת"ר שלשה שירדו לשום, אחד אומר במנה, ואחד אומר בעשרים, ואחד אומר בשלשים - נדון במנה, רבי אליעזר ברבי צדוק אומר נדון בתשעים, אחרים אומרים עושין שומא ביניהן ומשלשין. מ"ד נדון במנה, מילתא מציעתא, רבי אליעזר בר' צדוק אומר נדון בתשעים, קא סבר הא ארעא תשעין שוה, והאי דקאמר עשרים - דקא טעי עשרה לאחוריה, והאי דקא אמר מנה - קא טעי עשרה לקמיה[ג] (בבא בתרא קז.:).
- בן תשעים לשוח[ד] (אבות ה, כא).
- א"ר אלעזר בר' יוסי אבא היה נוטל עשר גרוגרות שבמקצוע על תשעים שבכלכלה כו' (מנחות נד:).
- אמר ר' חנינא, שאלתי את ר' אליעזר בבית מותבא רבא: מה נשתנו פטרי חמורים מפטרי סוסים וגמלים? א"ל: גזירת הכתוב היא, ועוד, שסייעו ישראל בשעת יציאתם ממצרים שאין לך כל אחד ואחד מישראל שלא היו עמו תשעים חמורים לובים טעונים מכספה וזהבה של מצרים[ה] (בכורות ה:).
- רבי יהודה אומר שום היתומים ששים יום,

ג המשך הגמ': אדרבה, האי ארעא מאה ועשרה שויא, והאי דקאמר מנה - קא טעי עשרה לאחוריה, והאי דקאמר שלשים - קא טעי עשרה לקמיה? נקוט מיהת תרי קמאי בידך, דמתורת מנה לא מפקי ליה.

ד עי' להלן - 'גיל תשעים' שהארכנו בענין זה.

ה כ' בבן יהוידע (שם): נ"ל בס"ד טעם למספר צ' שהוא מספר מ"ן, והיינו ניצוצי קדושה שבררו ממצרים נקראים בשם מ"ן. ובזה פירש עט"ר אדוני מור אבי זלה"ה בשם 'אפיקומן' שהוא אפיקי מ"ן הברורים שנעשים ע"י המצות של זאת הלילה, ודפח"ח. ועוד נ"ל בס"ד טעם למספר צ' כמנין 'מים' אשר חשבו המצרים שיכולים לאבדם במים, וכמ"ש רז"ל ע"פ הבה נתחכמה לו, ונרמז זה בשם 'מצרים' שהוא אותיות 'צר מים'. ברם הא קשיא, דישראל שיצאו ממצרים כתיב בהו שש אלף רגלי, ואם כל א' היה לו צ' חמורים לובים, מהיכן הביאו כ"כ חמורים שעולים למספר גדול ועצום מאד שאין הדעת סובלו. ואם נפרש הכוונה על כל בעה"ב ובעה"ב דוקא ולא קאי אקרקפתא דגברי, ג"כ הוא דבר גוזמא. ואם נפרש לשון גוזמא דדברו חכמים בלשון גוזמא למה נקיט מספר תשעים. ונ"ל בס"ד הכוונה לקח רכוש ששוה ערכו משווי צ' חמורים לובים טעונים מכספא ודהבא. אי נמי דקאי על הגדולים והשרים שהם ראשי המשפחות. ואמר כספא ודהבא, הרכוש מכנים אותו בשם כסף וזהב כו'.

ובפרדס יוסף (שמות יג, יג) כ': ועל הא דתשעים חמורים לובים, כתוב במגלה עמוקות טעם שרכוש גדול היה כנגד משה שהיה צדיק להכי היו צ' חמורים עיין שם, ואפשר לומר לפי"ז דהרכוש גדול היה שלא יאמר אותו הצדיק כו' (בא י"א ב), לכן לזכר זאת צ' חמורים. ובמדרש דלכך נשתעבדו רד"ו לפי שיצחק נטל צ' לשמו ומחק משמו ש', ומה שנחסר משמו רד"ו נשתעבדו ישראל. ורש"י בחומש כתב הרבה חמורים ולא תשעים, וי"ל מהאי טעמא אמר משה לא חמור אחד מהם נשאתי (במדבר ט"ז, ט"ו), כוונתו על אלו חמורים שעליהם נשאו ביזת מצרים, והוא לא נטל כלום שעסק בעצמות יוסף.

- ושום ההקדש תשעים יום (ערכין כב.).

- הקדיש תשעים מנה והיה חובו מאה מנה, מוסיף עוד דינר, ופודה את הנכסים האלו על מנת ליתן לאשה כתובתה ולבעל חוב את חובו (ערכין כג:).

- המשמש מטתו ליום תשעים כאילו שופך דמים. מנא ידע? אלא אמר אביי: משמש והולך, ושומר פתאים ה' (נדה לא.).

מדרשים

- יש תפלה שהיא נענית לתשעים שנה משרה, ואם שרה הבת תשעים שנה תלד (מדרש הגדול שמות ז, ז, מדרש שמואל פרשה ד).

- אמר ר' יעקב דכפר חנין תשעים שנה עשה הקדוש ברוך הוא משלח ומעיד בישראל, מניין, ויעד ה' בישראל וביהודה [ביד כל נביאו כל חזה וגו'] (מלכים ב' י"ז י"ג), ספור אותיות ויעד ואתה מוצא תשעים, וי"ו ששה יו"ד עשרה ע' שבעים ד' ארבעה הרי
- תשעים, הרי נמצאת למד שתשעים שנה היה הקדוש ברוך הוא מעיד (פסיקתא רבתי פיסקא לג).

תשעים שנה עשה הושע לעצמו מעיד בישראל, שכן כתב דבר ה' אשר היה אל הושע בן בארי בימי עזיהו יותם אחז יחזקיהו [וגו'] תחילת דבר ה' בהושע ויאמר ה' אל הושע (הושע א' א' וב'), אלא תחילת מלכותו של עוזיהו ואתה מוצא שעוזיהו מלך חמישים ושתים שנה ויותם שש עשרה שנה ואחז שש עשרה שנה הרי שמונים וארבע שנים, ובשנה ששית לחזקיהו גלו עשרת השבטים כמ"ש בארה בנו אשר הגלה תגלת פלנאסר מלך אשור (דברי הימים א' ה' ו'), הוי תשעים שנה היה הקדוש ברוך הוא מעיד בישראל ע"י הושע ולא עשו תשובה כמ"ש ואשלח עליכם את כל עבדי הנביאים (ירמיה שם ז'), (פסיקתא רבתי פיסקא לג).

- מיום שנברא העולם לא היתה אשה יולדת לתשעים שנה[1], עד שבאת שרה אמנו וילדה לתשעים שנה, שנאמר [שם יז, יז] ואם שרה הבת תשעים שנה תלד, וראו כל מלכי הארץ ותמהו ולא האמינו (פרקי דרבי אליעזר פרק נב).

עתידין תשעים ספינות מארץ מצרים לילך לאדום ובכל ספינה וספינה תשעים אלף מישראל וכשנכנסין בים יאמרו ישראל מה

---

1 בהערות על הפרדר"א נכתב: מיום שנברא העולם לא היתה אשה יולדת לצ' כו'. לכאורה דורות הראשונים שקודם המבול, כגון משותלח שכתוב בו שהתחיל להוליד בן קפ"ז שנה, ונח בן ת"ק שנה, וכי נאמר שלא נשאו נשים עד סמוך ללידת בניהם ולא היו נשיהם זקנות כ"כ כשילדו (רק שי"ל שנשאו גם בבחרותם ולא ילדו להן, ואח"ז נשאו נשים אחרות סמוך לזמן לידת בנים שבמקרא, וא"כ אותן נשים לא היו זקנות כ"כ כשהולידו). ובב"ר פכ"ו [ב] ובשוחר טוב מזמור א' אמרו בנח שמנע הקדוש ברוך הוא שלא יוליד עד שיהיה בן ת"ק שנה. ובספר הישר כתוב שגם אשת נח היתה בת ת"ק כשהולידה. ומדברי הרמב"ן סוף פרשת לך לך [על פסוק הלבן מאה שנה] שהפלא בשרה מפני שכבר חדל ממנה אורח כנשים (ונולדו בה כבר סימני זקנה כמ"ש אחרי בלותי וגו'). אבל לשון מיום שנברא העולם לא היתה אשה יולדת לצ' שנה, עדיין אינו מיושב כ"כ, וי"ל שעיקר חידוש בשרה היה מפני שקודם צ' לא הולידה כלל ולשנת צ' הולידה בתחלה, אבל כל הני דורות הראשונים י"ל שהולידו ג"כ קודם לכן (ולא נזכר שמם במנין הדורות כי מתו או לא היו חשובים כ"כ, ולא מנאו במספר הדורות רק החשוב שבדור אף שלא היה הבן הבכור לאביו, אבל מדברי הרמב"ן ס"פ בראשית נראה שמנו הבנים הראשונים ע"ש). וי"ל שזהו שאמר כאן בפר"א לא היתה אשה יולדת לצ' שנה כו' שרה אמנו וילדה לצ' שנה כו', ולא נקט לא היתה בת צ' שנה יולדת כו' שרה וילדה בת צ' שנה כו', משום דא"כ הוי משתמע אף שהיו יולדין מכבר פסקו לאחר צ' מלהוליד, וזה אינו כמ"ש, לכן נקט לשון לא היתה יולדת לצ', שמשמעו התחלת לידתה מן צ' שנה.

לנו באדום מי יובילנו עיר מצור וגו' (תהלים ס' י"א) (אוצר מדרשים, יאשיהו עמ' 203).

- כל י"ב מזלות יש להן שותפות בגבהן ובשפילתן של כל אחד ואחד מהן. כיצד, מזל אחד שלשים חלק נמצאו י"ב מזלות שלש מאות וששים חלק, ואתה נותן מהן לגובה שפילתן תשעים חלק, שפל שפילתן תשעים חלק, שפל גבהן תשעים חלק, גובה גבהן תשעים חלק, שהוא רום רומן, וזו היא מלאכתן[ז] (אוצר מדרשים, מזלות עמ' 284, וכן שם שמואל הקטן פ"ח עמ' 546).

- ואחריו הוציאו ר' ישבב הסופר, אמרו עליו שהיה בן תשעים שנה אותו היום שהוציאוהו ליהרג כו', אמר לו קיסר, זקן! בכמה שנים אתה, אמר לו היום בן תשעים שנה אנכי, ועד לא יצאתי ממעי אמי היתה גזירה מאת הקדוש ברוך הוא למסור אותי ואת חבירי בידך כדי לתבוע דמינו מידך כו' (אוצר מדרשים עשרה הרוגי מלכות עמ' 443).

שונות

- במסכת נדרים יש צ' משניות, וכן צ' דפים בגמ'.

- ראוי לענות בכל יום תשעים אמנים על ברכות מלבד האמנים שעונים על הקדישים, ורמזו זאת בפסוק (ישעיה כו, ב) "פתחו שערים ויבא גוי צדיק שמר אמנים" 'צדיק' - ר"ת: צ' אמנים, ד' קדושות, י' קדישים, ק' ברכות[ח] (שו"ת הרמ"ע מפאנו סי' קט בשם

ז המשך הלשון שם: וזה הוא סדרן: חמה מעשרים חלק בטלה עד שהוא גומר י"ט חלק בסרטן שהן תשעים חלק זה הוא גובה שפילתו, מעשרים חלק בסרטן ועד י"ט חלק במאזנים שהן תשעים חלק זה הוא שפל שפילתו, מעשרים חלק במאזנים ועד י"ט חלק בגדי שהן תשעים חלק זה הוא שפל גבהו, מעשרים חלק בגדי עד י"ט חלק בטלה תשעים חלק זה הוא רום רומו של חמה. שבתי מעשרים ואחד חלק במאזנים ועד עשרים בגדי תשעים חלק זה הוא גובה שפילתו, מכ"א חלק בגדי ועד עשרים חלק בטלה שהן תשעים חלק זה הוא שפל שפילתו, מכ"א חלק בטלה ועד עשרים חלק בסרטן זה הוא שפל גבהו, מכ"א חלק בסרטן עד שהוא גומר עשרים חלק במאזנים זה הוא רום רומו של שבתי. צדק מט"ז חלק בסרטן ועד ט"ו חלק במאזנים תשעים חלק זה הוא גובה שפילתו, מט"ז חלק במאזנים ועד ט"ו חלק בגדי זה הוא שפל שפילתו, מט"ז חלק בגדי ועד ט"ו חלק בטלה תשעים חלק זה הוא שפל גבהו, (עי' ברייתא דשמואל שם) מט"ז חלק בטלה ועד ט"ו חלק בסרטן שהן תשעים חלק זה הוא רום רומו של צדק. מאדים מכ"ט חלקים בגדי ועד כ"ח חלק בטלה תשעים חלקים זה הוא גובה שפילתו, מכ"ט חלקים בטלה ועד כ"ח חלק בסרטן שהן תשעים חלקים זה הוא שפל שפילתו. מכ"ט חלק בסרטן ועד כ"ח חלקים במאזנים שהן תשעים חלקים זה הוא שפל גבהו, מכ"ט חלק במאזנים ועד כ"ח חלק בגדי זה הוא רום רומו של מאדים. נוגה מכ"ח חלקים בדגים ועד כ"ז חלק בתאומים שהן תשעים חלק זה הוא גובה שפילתו, מכ"ח חלק בתאומים ועד כ"ז חלק בבתולה שהן תשעים חלק זה הוא שפל שפילתו. מכ"ח חלק בבתולה ועד כ"ז חלק מקשת שהן תשעים חלק זה הוא שפל גבהו, מכ"ח חלק בקשת עד כ"ז חלק בדגים שהן תשעים חלק זה הוא רום רומו של נוגה. כוכב מט"ז חלק בבתולה ועד ט"ו חלק בקשת שהן תשעים חלק, זה הוא גובה שפילתו, מט"ז חלק בקשת ועד ט"ו חלק בדגים שהם תשעים חלק זה הוא שפל שפילתו, מט"ז חלק בדגים ועד ט"ו חלק בתאומים שהן תשעים חלק זה הוא שפל גבהו. מט"ז חלק בתאומים ועד ט"ו חלק בבתולה שהן תשעים חלקים זה הוא רום רומו של כוכב. לבנה מארבעה חלק בשור עד ג' חלק באריה שהם תשעים חלק זה הוא גובה שפילתו, מד' באריה ועד ג' חלק בעקרב שהן תשעים חלק זה הוא שפל שפילתו, מד' חלק בעקרב ועד ג' חלק בדלי שהן תשעים חלק זה הוא שפל גבהו, מד' חלק בדלי עד ג' חלק בשור שהן תשעים חלק זה הוא רום רומה של לבנה. גובה ראש התלי מארבעה חלק בתאומים ועד ג' חלק בקשת זה הוא שפל שפילתו, וכשהוא גומר ג' חלק בתאומים זה הוא גובה גבהו של ראש התלי. גובה זנב התלי בארבעה חלקים בקשת, וכשגומר ארבעה חלקים בתאומים זה הוא שפל שפילתו, וכשהוא גומר ג' חלקים בקשת זה הוא גובה גבהו של זנב התלי.

ח הרמ"ע מפאנו (שם) הוכיח שלמנין תשעים אמנים ניתן לצרף דווקא אמנים שנענו על ברכות, ממה שפירט הזוהר מניין צ' אמנים לחוד ומניין י' קדישים לחוד.

התיקוני זוהר, והו' במג"א ו, ט ובמשנ"ב שם, יג).

- אם ביום ראשון של פסח אומר ברכת אתה גבור עד מוריד הטל צ' פעמים, כנגד ל' יום שאומר אותו ג' פעמים בכל יום, משם ואילך אם אינו זוכר אם הזכיר גשם הרי הוא בחזקת שלא הזכיר גשם, ואינו צריך לחזור. הגה: וכן לדידן, אם אמר עד מכלכל חיים בלא משיב הרוח ומוריד הגשם שמזכירין בימות הגשמים, וכן אם אמר בשמע"צ צ' פעמים אתה גבור עד מוריד הגשם, אם נסתפק אח"כ אם הזכיר או לא, חזקה שהזכירו (ד"ע) (שו"ע ורמ"א או"ח קיד, ט)[ט].

(**המקורות** דלהלן הם ע"פ ספר 'בני אמונים' שי"ל ע"י ארגון 'בני אמונים', פ"ו):

ובתיקוני זוהר חדש (ח"ב פג.) אי' שהתפילה נקראת 'צדקה' שהיא צ' אמנים, ד' קדושות, ק' ברכות, ה' חומשי תורה. וע"כ כתיב (משלי יד, לד) "צדקה תרומם גוי' - שבזכות 'צדקה' זו מרחם הקב"ה על בריותיו.

עוד אי' בתיקוני זהר (תיקון יח לג.) שכשישראל עונים צ' אמנים הרי הם נותנים דורון לקב"ה בימין שהיא צדקה, ובאותה שעה נפתחים השמים ומלאכי מעלה מקבלים מתנתם.

ואי' בתיקוז"ח (שם) שמי שחושש שלא יוכל לענות תשעים אמנים במשך היום, יכוון בתפילת 'אמת ויציב' בט"ו וי"ם הפותחות את התיבות 'ויציב ונכון וקיים וישר ונאמן ואהוב וחביב ונחמד ונעים ונורא ואדיר ומתוקן ומקובל וטוב ויפה' - חמש עשרה וי"ם אלו עולים יחד למניין צ', ויועיל לו במקום אמירת צ' אמנים.

ובמדבר קדמות (לחיד"א, מערכה א אות לג) כ' שכל האומר צ' פעמים אמן בכל יום אין המכשפות יכולות להזיק לו. כך שמעה אשה אחת ממכשפה ששלחוה חברותיה לקחת את היילוד החי והיא הייתה ישנה, והשיבה המכשפה שאינה יכולה, כיון שאמו ענתה צ' פעמים אמן היום, והתעוררה האשה ושמעה זאת.

ובתולדות יצחק - אלף המגן (לרבי יצחק אבוחצירא, עמ' נ) כ' עה"פ "כף אחת עשרה זהב מלאה קטרת", 'זהב מלאה' בגימטריא תשעים, כנגד תשעים אמנים שצריך אדם לענות בכל יום, ללמדנו שהעונה תשעים אמנים בכל יום תפילתו נחשבת לפני הקב"ה כקטורת.

ובן איש חי (שנה ראשונה פר' וישב סעיף טו) כ': מצאתי כתוב בכ"מ כ"י, מנהג יפה לומר האדם בכל יום פסוק "ברוך ה' לעולם אמן ואמן" חמשה וארבעים פעמים. ובאומרו אמן ואמן יכוין בשם השלוב של הוי"ה אדנ"י, וזה הפסוק יועיל לו במקום תשעים אמנים שחייב אדם לומר בכל יום בעת שהוא אנוס ואינו יכול לענות, כגון שהוא יושב בבית לבדו ואין הולך לבית הכנסת מחמת אונס ע"כ. ונ"ל דמנהג יפה הוא זה.

בספר נפש שמשון ממורינו הגרש"ד פינקוס זצ"ל (סידור התפילה, עמ' קלח) כ': 'האמת היא שבכל החלק הזה של הסידור יש כוונות עצומות (ככתוב בכתבי האריז"ל), זה לא סתם סגולות, אלא זה חלק מהבנין של התפילה! לדוגמא, כתוב בשם האריז"ל ש'צדיק' הוא ר"ת: צ' אמנים, ד' קדושות, י' קדישים, ק' ברכות. כתוב כאן דבר עצום - אם חסר אחד מהדברים האלה, זה כבר לא צדיק! זה לא ענין של עוד אמן או פחות אמן, עוד קדושה או פחות קדושה, יש לנו כאן בנין של 'צדיק', ואם חסר לנו קדיש אחד אין כאן 'צדיק' פחות קדיש אחד, אלא כל הבנין של ה'צדיק' חסר! אדם שחסרה לו אצבע, הוא לא אדם פחות אצבע - אלא כל שלימות האדם חסרה כאן! יש לנו כאן 'בעל מום'.

עוד מובא מהג"ר יצחק זילברשטיין שליט"א שכפי שידוע שאמירת מאה ברכות נתקנה כדי להציל ממאת הקללות הכתובות בתוכחה, כך אפשר לומר שטעם אמירת תשעים אמנים היא בכדי להציל ממנין תשעים המומים הפוסלים בכהנים, וכפי שמנאם הרמב"ם (ביאת מקדש ח, א). ויש שמצאו לכך סמך 'המום' בגימטריא 'אמן' - צ"א.

ט מקור ד' השו"ע הם מהמהר"ם מרוטנבורג שהביא הטור שלמד כן מהירושלמי (תענית פ"א ה"א) 'המתפלל ואינו יודע אם הזכיר אם לאו, קודם שלשים יום חזקה מה שהוא למוד מזכיר, מכאן ואילך מה שצריך מזכיר'. וסובר המהר"ם מרוטנבורג שכ"ש אם אמר בבת אחת תשעים פעמים הר"ז מוציאו מהחזקה הקודמת [ע"פ הגמ' בב"ק (כד:) לגבי שור המועד 'ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כ"ש'].

ובדרכי משה (ס"ב) הק' על המהר"ם מרוטנבורג, איך למד מהירושלמי שדי בצ' תפילות, הרי בל' יום יש יותר מצ' תפילות, בגלל תפילות המוספים, ואם נאמר שהירושלמי מדבר לענין 'ותן טל ומטר', א"כ יש פחות מצ' תפילות, שהרי בשבתות אין אומרים 'ותן טל ומטר'. ותירץ שהירושלמי מדבר בין לענין הזכרת גשם ובין לענין טל ומטר, וא"כ ע"כ של' יום שנקט הירושלמי הוא לאו דוקא, אלא הכוונה, מנין תפילות שמתפללים בל' יום

- ואם הוא קורא [ק"ש] ביחיד, יכוין בט"ו ווי"ן שבאמת ויציב שעולים צ', והם כנגד ג' שמות ההויה, שכל שם עולה כ"ו וד' אותיותיו הם ל' (שו"ע או"ח סא, ג וע"ש ברמ"א).

- ט"ו ווי"ן הם צ' זהו "שמעה ה' צדק" (תהילים יז, א, ובשוח"ט שם יז ,ו) אומר בשוחר טוב זו קרית שמע. וכן בקרית שמע צ' דברים בין לשון יחיד בין לשון רבים[י]: שמע, ואהבת, אלהיך, לבבך, נפשך, מאדך, מצוך, לבבך, ושננתם, לבניך, ודברת, בשבתך, בביתך, ובלכתך, ובשכבך, ובקומך, וקשרתם, ידיך, עיניך, וכתבתם, ביתך, ובשעריך, תשמעו, אתכם, אלהיכם, לבבכם, נפשכם, ארצכם, ואספת דגנך, ותירושך, ויצהרך, בשדך, לבהמתך, ואכלת, ושבעת, השמרו לכם, לבבכם, וסרתם, ועבדתם, והשתחויתם, בכם, ואבדתם, לכם, ושמתם, לבבכם, נפשכם, וקשרתם, ידכם, עיניכם, ולמדתם, בניכם, בשבתך, בביתך, ובלכתך, ובשכבך, ובקומך, [וקשרתם], וכתבתם, ביתך, ובשעריך, ימיכם, בניכם, לאבותיכם, להם בני ישראל, אלהיכם, ועשו להם, בגדיהם, לדורותם, ונתנו לכם, וראיתם, וזכרתם, ועשיתם, ולא תתורו, לבבכם, עיניכם, אתם, זונים, תזכרו, ועשיתם, והייתם קדושים, לאלהיכם, אלהיכם, אתכם, לכם, אלהיכם, הרי צ' דברים, תקנו לכך ט"ו ווי"ן שעולין לצ' (פירושי סידור התפילה לרוקח [מג] אמת ויציב).

- וצריך התוקע לשער שלא יהא פחות מן צ' קולות, הרי בעמידה ובישיבה כך: קשר"ק קשר"ק קשר"ק, קש"ק קש"ק קש"ק, קר"ק קר"ק קר"ק, הרי כ"ד תקיעות שהם ע"ב קולות, ועוד תקיעה כשיעור תרועה הרי כ"ד תקיעות כמו ע"ב קולות, וח' שברים הם כ"ד קולות, כי ג' שברים הם כ"ד קולות כל קול כמו ח' טוט, הרי ק"כ קולות, הרי צ' קולות לאחר הפטרה כשיושבין הצבור, ול' בעמידה בתוך תפלת המוספים. ורמז מן המקרא ועמהם כהנים למאה ועשרים מחצ(צ)רים (נתן) בחצוצרות[יא], כנגד זכר לשנות משה ק"כ. מחצצרים צ' יתר כמו לצ' קולות בישיבה. ויהי כאחד למחצצרים ולמשוררים (באחד לחדש השביעי) להשמיע קול אחד[יב], הרי כפל באחד קול אחד, וכן מחצצרים כפול, לומר כנגד ב' ימים של ראש השנה. ולמעלה כתי'[יג] אשר נתן משה בחורב, כנגד שנות משה, וכנגד ק"כ ימים שהיה משה בחורב. (פירושי

רגילים שאין בהם מוסף" דהיינו צ' תפילות. ולפי"ז כ' המשנ"ב שלענין 'מוריד הגשם' די בפחות מל' יום, ולענין 'טל ומטר' הוא להיפך צריך יותר מל' יום.

אך ד' הגר"א כשיטת רבינו פרץ שהביא הטור שחולק על המהר"ם מרוטנבורג וסובר שצריך דוקא שלשים יום, ולא מועיל מה שיאמר בבת אחת הרבה פעמים, ולפי"ז בין לענין 'מוריד הגשם' בין לענין 'טל ומטר' תלוי רק בל' יום ולא במנין התפילות שבהם.

וד' הט"ז (סקי"ג) שב' אופני ההרגל אמת, שאם עברו ל' יום די בכך גם לענין 'טל ומטר' אף שלא הזכיר בהם צ' פעמים, מאידך לענין 'מוריד הגשם' די בצ' פעמים ואפילו בפחות מל' יום.

ובמשנ"ב (סקמ"א) מביא בשם החת"ס (תשו' סי' כ) לכתחילה יש לאומרו מאה פעמים ואחד ע"פ הגמ' (חגיגה ט:) דאינו דומה שונה פרקו מאה פעמים למאה פעמים ואחת, וגם שהוא כנגד מספר התפילות שיש בל' יום מיום א' דפסח.

י עי' בפירושו עה"ת כי תשא (עמ' קסב).

יא דהי"ב ה יב, עיין המסורה.

יב שם פסוק יג.

יג פסוק י.

סידור התפילה לרוקח [קלד] שופרות עמ' תרצ).

- בפ' שם השם, כי רמז בשם פ', כיצד י' עשרה ה' חמשה, ובה' יש ג' חוליות ג' ווי"ן הגג וב' עמודין, הרי ב' ההין ל"ו, וה"ה היא עשרה הרי מ"ו בההי"ן. ויי בזויות ה' ה', הרי ה' אחת ו'ו' כך ו'ו' וכמו ד' וכמו י' הרי ה' ו' הם ל"ב, ו'ה' הם ל"ב וגם י' ו' הרי פ'. ואם תחשב ה"ה חמשה חמשה הרי צ' כמניין פ"י וצדקה מפי יצא (ישעי' מה, כג. יצא מפי צדקה), וכתיב (שם סב, ב) פי ה' יקבנו (ספר השם לבעל הרוקח עמ' נ).
- וכל הלמוד בקול, וקול בן אדם יעלה מרוחו, וכל אות ו' קולות כגון אֲ אָ אֱ אֹ אִ, אֱור מן מֵאורת צפעוני (ישעי' יא, ח), אָדם (בראשית א, כז), אִם רחץ (ישעי' ד, ד) אֵם הדרך (יחזקאל כא, כו) אֲני, אוֹר (בראשית א, ג), הרי הא' יש לה ו' קולות הן הפשוטות ט"ו לכל אחד כי תסיר מאלפא ביתא ז' כפולות הם בג"ד כפר"ת ישאר ט"ו אותיות מן כ"ב אותיות, וכל אות יש לה ו' קולות הם הברות הרי ט"ו אותיות, ט"ו פעמים ו' קולות הם צ' קולות (ספר סודי רזיי לבעל הרוקח ח"א אות א).
- יש תשעים פעמים בתורה לשון הוצאה ממצרים, אבל [בתיקו"ז דחשיב רק נ'] לא חשיב כי אם אותן שאמר הקב"ה לאמרן לישראל (גר"א על תיקוני זהר תיקון ל"ב).
- "עצרת תהיה לכם" – 'לכם' בגימטריא תשעים כמנין 'מים', לפיכך בו שואלין על המים (ספר התודעה פרק שמיני).
- בקדושת המן נאמר "לא הבאיש ורמה לא היתה בו", כי נבלע הוא באיברים ולא יצא כלל ממנו לסט"א. מ"ן בגימ' צ' רמז לבחי' יסוד צדיק, לכן האוכלי מן היו כולם צדיקים שלא הבאישו ורמה לא שלטה בהם (תפארת שלמה פר' בשלח).
- כל המומין המיוחדין באדם תשעים וזהו פרטן: שמונה בראש ואלו הן כו' (רמב"ם פ"ח מביאת המקדש ה"א).

גיל תשעים

תנן באבות (ה, כא) 'בן תשעים לשוח'. ומצינו בזה כמה ביאורים:

א. שהוא מהלך שחוח, שהרי מכאן ואילך הוא כפוף[יד] (רש"י, רע"ב, מדרש שמואל בשם המאירי).

ב. מלשון 'שיח ומערה' או מלשון 'שוחה עמוקה' - לשון קבר, כלומר ראוי הוא לקבורה, דשוב אין בו כח לצאת ולבא[טו]

יד המהר"ל בדרך חיים (אבות שם) כ': ואמר בן תשעים לשוח, פירוש שהוא אדם חסר והוא הולך שחוח, וזה כי תמצא האדם שהוא בלבד הולך בקומה זקופה יותר מן כל שאר בעלי חיים כמו שבארנו למעלה אצל חביב אדם שנברא בצלם אלהים, ומזה תלמד כי האדם מצד שלימותו יש לו דבר זה שהולך בקומה זקופה, וכבר פירשנו טעם זה כי האדם מפני שהוא מלך בתחתונים ולכך הוא הולך בקומה זקופה דמיון המלך, ושאר הנבראים הולכים שחוח לפניו, וכאשר הוא בן תשעים הוא אדם חסר שאינו בשלימותו ומתחיל להיות הולך שחוח, ודבר זה כאלו אינו עוד אדם בשלימות אחר שמעלת האדם היא הזקיפה ואין לו עוד צלם אלהים ועתה חסר דבר זה הנה הוא אדם חסר.

טו בתויו"ט כ': בן תשעים לשוח. כתב הר"ב י"א לשון שוחה עמוקה. ע"כ. ובמד"ש בשם החסיד ז"ל הקשה על זה שהל"ל לשוחה. ועוד לא מצינו דקבר נקרא שוחה. ועוד אחרי שנקבר בן תשעים איך ימות בן מאה. ע"כ. וקושיא אחרונה אינה כל כך קושיא דלא קאמר אלא שראוי לשוח. וכן אתה צריך לומר לפירוש הר"ב בבן

(רש"י בשם י"א, רבינו יונה, מגן אבות לרשב"ץ, רע"ב).

- ג. מלשון 'שיח' - שאין לו לפסוק אלא בדברי תורה כי קרבו ימיו למות (רבינו יונה, מדרש שמואל בשם רבי יוסף בן נחמיאש והרמ"ה).

- ובתפא"י – יכין כ': ור"ל שאין כחו רק בשיחה לדבר בתורה ובתפלה, דכבר הוחלש כח המעשה שבו.

- ד. מלשון (תהלים קב, א): "ישפוך שיחו" ו"לשוח בשדה", שאחרי שהגיע לתשעים ראוי להיות כל עסקו בתפילות ובתהלות ה' ולשיח בנפלאותיו (רבינו יונה בשערי תשובה שער ב אות ט[טז], מדרש שמואל בשם החסיד יעב"ץ).

- ה. בסדר היום (פירוש משנת בן חמש שנים) פי' שמצוה עליו לספר את כל אשר עבר עליו שה' הצילו מכמה צרות ועל כל הטובות שגמלו והנסים ונפלאות שנראו בימיו ליחיד או לציבור[יז].

וכעין הפירושים הנ"ל פי' במרכבת המשנה (על אבות שם) שזה האיש אשר הפליג כל כך בזקנה, אין צריך שיהיה לו עסק בכל עת ובכל רגע כי אם להתפלל, וגם להתודות על חטאו, לפי שהוא בכל עת הוא מעותד למות. וג"כ צריך שבכל רגע יתן שבח והודאה לשי"ת, אשר הניחו בעולמו כל כך.

ששים לזקנה. דאי מת נתקיים בו הזקנה קאמר.

טז הביאו בתוספות רעק"א על המשניות שם.

יז ל השערי תשובה: ואמרו רבותינו זכרונם לברכה (אבות ה כא): בן ששים לזקנה, בן שבעים לשיבה, בן שמונים לגבורה, בן תשעים לשוח, בן מאה כאלו מת ועבר ובטל מן העולם. והיתה כונתם זכרונם לברכה בדברים האלה להזהיר על התשובה ושיחשוב האדם על קצו בהגיעו לימי הזקנה, אם לא זכה לעשות כן בימי בחורותיו, ואחרי כי קרבה לבא עתו יעזוב חפצי הגוף ותאוותיו ויתקן נפשו, ובהגיעו לימי השיבה ויוסיף לגרש מלבו ענין העולם. ולפי מיעוט השנים הבאות ימעיט בעסק העולם ויתיחד תמיד להתבונן ביראת השם, ולחשוב עם נפשו, ולתקן מדותיו, ולבקש תורה ומצוות. ומה שאמרו "בן תשעים לשוח" - הוא מלשון (תהלים קב, א): "ישפוך שיחו", (בראשית כד, סג): "לשוח בשדה", כמו שפרשו רבותינו זכרונם לברכה (ברכות כו, ב): יצחק תיקן תפלת המנחה שנאמר "ויצא יצחק לשוח בשדה", כי אחרי שהגיע לתשעים, ראוי לו להיות כל עסקו בתפלות ובתהלות השם ולשיח בנפלאותיו.

ובביאור 'מאור השער' על השערי תשובה (לרבי אברהם ארלנגר זצ"ל) כ': צ"ע למה לא הזכיר עסק התורה, והרי עוד ינובון בשיבה כמו שהביא להלן מגמ' שבת (קנ"ב ע"א) זקני ת"ח כ"ז שמזקינים חכמה נתוספת בהן. ונראה דצ"ל דכוונתו שכל עסקו שהאדם מתעסק בו חוץ מתלמודו במקום עסק הפרנסה וצרכי הגוף, אצלו ראוי שכולו יתייחד לתפילה ולספר נפלאות.

יז ז"ל הסדר היום: בן תשעים לשוח. זה הגבול של תשעים בהיות כי הגיע אל הזמן הזה כבר יצא מהקו של ב"א שהגיע לגבורות והרי יש לשיח ולספר את הענין הגדול הזה כי הפליאו לעשות עמו מה שאין דרך בני אדם מה זה ועל מה זה איזה זכות בידו גדול או איזה עסק עסק עד שזכה לכך להאריך ימים על פני האדמה עד שהחיה אותו והטיב עמו כל הימים אשר חי על האדמה להמשך בתורתו זוכה לכל החיים האלו כמו שמצינו בגמרא אמרו לו במה הארכת ימים ואומר הייתי עושה כך וכך וזה שומע ומבין ולומד לעשות כך והוא עצמו מחזיק בהם ומודה לפני מי שאמר והיה העולם שגמל עמו טובות וחסדים להחיות אותו ביום ההוא ולא דבר רק הוא להגיע האדם לימי הזקנה והאריכו לו ימים ושנים כמו שאמרו בגמרא אפילו על סבי ארמאי צריך להדרם ולכבדם כי כמה הרפתקי עברו עלייהו ומתוך כך הכירו מעשיו של הבורא ית' ובטחו בו ולבם היה נכון עמו ובא התנא בענין הזה להודיע לנו שמצוה לספר עם האיש הזה מימים לימים לשאול ממנו את אשר עבר עליו מכמה צרות וה' ברחמיו הצילו וכעל כל טוב גמלהו וכמה נסים ונפלאות נראו ימיו הן ליחיד הן לצבור אם לגוי או לממלכה ומתוך כך שמו של אלוה יתברך מתקדש ואחרים לומדים ממנו ומעניניו וזוכים לימים כמוהו.

- ו. מלשון שיחה ודיבור, והכוונה להורות שכלי המעשה שאפשר לחטא בהם כבר תמו ספו ואין לו כח בהם, ומעתה יכול עוד לחטא רק באמצעות דיבורו, ועל כך הזהירו כאן התנא כי גם בגיל זה עדיין עליו להשמר מפני חטאי הלשון (מדרש שמואל).

- עוד כ' בסדר היום (שם): גם אפשר לומר כי כוונת התנא על הדרך שזכרנו למעלה לומר, שמי שהגיע לזמן הזה ועדיין בגדיו אינם לבנים ולא הסיר הבגדים הצואים מעליו גדול עונו מנשוא, שהרי אין לו תקוה, והרי הוא כאילו עומד בתוך השחת, ומה יועיל לו ומה יספיק לו הזמן הזה, ואפי' שיועיל לו היכן כחו והיכן גבורתו, שהרי נכפפה קומתו, וישח אדם וישפל איש, ומה בידו לעשות צידה לדרך על בלי ארוכה ובלי מרפא, אוי לו או לנפשו, אם לא בחמלת ה' עליו שיקבל תשובתו הקלה לחמורה.

- מגדולי הדורות שנפטרו בגיל תשעים: [רב האי גאון בן רב שרירא גאון[יח]], רבי יצחק אלפסי [הרי"ף], רבי אריה לייב גינצבורג [בעל השאגת אריה][יט].

תשעים אלף

- תשעים אלף זקנים מינה דוד ביום אחד ולא מינה אחיתופל עמהן, הדא הוא דכתיב "ויוסף עוד דוד את כל בחור בישראל שלשים אלף". ויוסיף תלתין, עוד תלתין, ופשוטיה דקרייה תלתין, הרי תשעין (ירושלמי סנהדרין י, ב, במדבר רבה ד, כ).

- עתידין תשעים ספינות מארץ מצרים לילך לאדום ובכל ספינה וספינה תשעים אלף מישראל וכשנכנסין בים יאמרו ישראל מה לנו באדום מי יובילנו עיר מצור וגו' (תהלים ס' י"א) (אוצר מדרשים, אייזנשטיין, יאשיהו עמ' 203).

- נקוט האי כללא בידך כמו שכתיב בדברי הימים הכי אנו גורסים הכא בזמירות [שבתהלים (צו, יב) כתיב "יעלוז שדי וכל אשר בו", ובדה"י (יא, י) כתיב: "יעלוץ"]. יעלוץ השדה גורסים הכא, ותילי' יעלוז שדי, להכי כתיב הכא צ' שיהו צ' אלף תלמידי חכמים הולכים עם ארון הקדש, לקיים מה שנאמר "ברוב עם הדרת מלך", תדע שצ' אלף הוו דכת' "ויוסף עוד דוד לאלף", אלף כמשמעו, וכת' "ויוסף" מכלל שלשי', וכת' "אלה", הרי לך צ' אלף[כ] (פירושי סידור התפילה לרוקח [טו] הודו לה').

תשעים אלף ריבוא

- ואתגלי בארעא דמצרים בשכינת יקרי בליליא הדין, ועמי תשעין אלפין רבוון מלאכין מחבלין ואקטול כל בוכרא בארעא

יח בסדר הדורות (ד' אלפים תשנ"ז) כ': בן כ"ט שנים היה במלכו (ובשלשלת הקבלה דף ל"ז ב' כתב, בן י"ח), ומלך ארבעים שנה. ובתשובת מהרש"ל סי' כ"ט, סמכו לגאונות בן עשרים ד' אלפים תשל"ו. כתב יוחסין בסדר הגאונים דור ז' ודורו, דור ח' בגאונות. ובסדר הקבלה להרמ"א כתב כמו תשעים שנה היו ימי חייו. ונפטר ד' אלפים תשצ"ח. (אך צ"ע אחר שלכל הדעות לא היה יותר מבן כ"ט כשמלך וארבעים מלך, איך היו ימי חייו תשעים שנה).

יט בספר אעלה בתמר (דברים שנשמעו ממרן בעל אילת השחר זצ"ל) מסופר שכשהציעו לו את הרבנות במיץ היה כבן שבעים, ובני מיץ חששו מכך שהוא מדאי זקן ולא יאריך ימים ברבנותו. אמר להם השאגת אריה עשרים שנה אני יהיה רב אצלכם, וכן הוה שחי עד גיל תשעים ונפטר בט"ו תמוז שנת תקמ"ה.

כ ובסידור ר"ה כ' הרוקח: יעלוץ על צ' שדוד העלה הארון בצ' אלף.

דמצרים מאנשא ועד בעירא (תרגום יונתן בן עוזיאל פר' בא יב, יב).

- כשנגלה הקב"ה על המצרים בים נגלה עליהן בתשעים אלפים רבוא מלאכי חבלה[כא], מהן מלאכי זיע, ומהן מלאכי רתת, ומהן מלאכי ברד, ומהן מלאכי שלהבת, וחלחלה אוחזת למי שרואה אותן (מדרש הגדול פר' בשלח שמות יד, כה).

- אבל הענין כי כסא שלמה הוא דוגמא, ורז"ל חכמי האמת יודעי הצפונות, אשר דבריהם כדרבונות, הביאו על זה מאמר מעורר נפלא, ריחו כשמן הטוב מורק, מאמר מאיר עיני השכל ומבהיק כברק, והוא מן המאמרים אשר פזרום בספריהם, גנזום והצפינום במדרשיהם, והוא שאמרו: תני רבי חייא מל"ך עולה תשעים, מלמד שאין כבודו של הקדוש ברוך הוא שורה בפחות מתשעים אלף רבבות מלאכים, והמלך שלמה תשעים אלף כסאות לפניו, תשעים אלף קתדרי זהב היו לו סביב הכסא, ושם יושבים החכמים ותלמידיהם פחות וסגנים כהנים ולוים, ושבעים קתדראות כנגד הכסא לשבעים סנהדרין, ושתי קתדראות נגדו אחת לגד החוזה ואחת לנתן הנביא, וכסא אחד לימינו, לבת שבע אמו, ע"כ (מדרש אבא גוריון א, ג). כל הקתדראות האלו: התשעים אלף, והשבעים, והשתים, ואחד, הכל דוגמא (רבינו בחיי בהקדמה לספר בראשית).

בתחילה כתבנו השם אלף ות"ק, אלף ות"ק פעמים ס' ריבוא הם צ' אלפים ריבוא, להגן מצ' אלף ריבוא מלאכי חבלה. יוסף ה' עליכם אלף פעמים (דברים א, יא) הרי ס' אלף ריבוא. תוסיף הגודש עליו הוא שליש יהיה צ' אלף ריבוא, לכך אלפים בת יכיל ג' אלפים. (ספר השם לבעל הרוקח עמ' צב וקלז ע"ש).

כא בפענח רזא (פר' בשלח) כ' עה"פ "וחמושים עלו" וגו' - במדרש פליגי איכא מ"ד פי' א' מחמשה עלו, שאותן ס' רבוא שעלו לא היו כ"א חלק חמישי ממה שהיו כבר וד' פעמים ככה מתו בג' ימי אפלה, וחד מ"ד א' מחמשים, וחד אמר אחד מחמש מאות, וכן אפלגו בפסוק ושלישים על כלו, ח"א שלשה על כלו, כלומר שהמצריים שרדפו אחר ישראל היו ג"פ נגד כולם, וח"א שלשים, וח"א שלש מאות, ופי' הדבר כי הם סוברים עכ"פ למר כדאי"ל ולמר כדאי"ל שפרעה לקח עמו על כולו של ישראל כפי מה שהיו כבר קודם ימי אפלה, שהרי הוא לא ידע שמתו מהם.

והנה הדברים מכוונים, שאלו ג' דעות שבמחנה מצרים הן הן הדעות שבמחנה ישראל גם את זה לעומת זה, מועט כנגד מרובה, **באופן דמחנה מצרים היו לדעת כולם בשוה תשעים אלף רבוא**, ובהא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, רק דבמחנה ישראל פליגי, וזהו הדרך, דמאן דסבר פי' ושלישים שלשה שבמחנה מצרים היו על חד של ישראל תלת, הוא הוא שסובר פי' של וחמושים עלו, א' מחמש מאות, שהיו ישראל קודם ימי אפלה ת"ק פעמים ס' רבוא, דהיינו ס' פעמים ת"ק רבוא, שהם ל' פעמים אלף רבוא, וא"כ מצריים שהיו שלש פעמים כנגדן היו צ' אלף רבואות, והאי דאמר ושלישים ר"ל ל' פעמים כנגדן, הוא שסובר וחמושים פירושו א' מחמשים עלו, דהיינו שהיו קודם ימי אפלה רק חמשים פעמים ס' רבוא שהם בין הכל ג' אלפים רבוא, כי ג"פ ס' הוא ג' אלפים, וא"כ פרעה שהוסיף עליהם כחם ל' פעמים דהיינו ל' פעמים ג' אלף רבוא הרי ג"כ צ' אלף רבוא, ומ"ד במחנה מצרים ושלישים פי' ושלש מאות שלקח פרעה נגד כל אחד מישראל ג' מאות הוא שסובר במחנה ישראל וחמושים עלו הוי פי' א' מחמשה שלא היו אף מתחלה כי אם חמשה פעמים ס' רבוא שהן בין הכל ג' מאות רבוא, וא"כ כשהיו מצריים כנגדן שי"ן פעמים ככה יעלו ג"כ צ' אלף רבוא, כי כל עשרה פעמים ככה הם ג' אלף רבוא, והרי שי"ן הוא ל' פעמים עשרה, שהם ל' פעמים ג' אלף רבוא, הרי צ' אלף רבואות, ולכך אמרו ז"ל כשירד הקדוש ברוך הוא אל המצריים על הים ירדו עמו צ' אלף רבואות מלאכי חבלה, דהיינו כמספר המצריים שיחבל כל מלאך א' מהם, מוהר"ר אברהם הלוי.

שו"מ שכן ביאר הרבינו בחיי (שמות יג, יח) ע"ש.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס 'גם אני אודך' ושא"ס

זמן שאילת הגשמים

בקובץ "זרע יעקב" גליון כ"ח (עמוד תשצ"ט) העיר הגאון רבי אהרן אלטיר סיגלער שליט"א, וז"ל, שאלתי את הגר"ח קניבסקי זצ"ל אמאי אין מפסיקין לומר ותן טל ומטר ט"ו יום קודם פסח שאז אחרון שבישראל יוצא מנהר פרת לירושלים ולא ירטב מגשמים בדיוק כמו שמתחילים לומר ותן טל ומטר ט"ו יום אחר החג כדי שאחרון שבישראל יגיע לנהר פרת?

ותירץ לי דבחורף אדם יוצא עם מעילים ואין לחוש שירטב משא"כ בקיץ אדם יוצא בלא מעיל אז אם אחר החג יתקדרו השמים בגשמים הוא ירטב וק"ל.

ואני חשבתי לתרץ בדוחק ע"ד שב ואל תעשה דהיינו למנוע הגשמים זה אפשרי, למונעו לדחות שירד לאחר זמן, משא"כ לבטל הגשמים זה אין עושים. ושמעתי פעם דגשמים שמפסיקים באמצע לירד מקלקלים התבואה ולכן אין מפסיקים הגשמים קודם סוף זמנם. עכ"ל.

א) הנה קושיא זו העיר גם בקובץ "בית הלל" (גליון כ' עמוד קכ"ה) הגאון רבי אבנר קבץ שליט"א, וז"ל שם, איתא בשו"ע (סימן קי"ז סעיף א') שבארץ ישראל מתחילים לשאול בליל שבעה במרחשון, ושואלים עד תפילת המנחה של ערב יו"ט הראשון של פסח, ומבואר במקורן של דברים שהטעם שאין שואלין עד שבעה במרחשון הוא כדי שיספיקו עולי רגלים שעלו לרגל להגיע לביתם ולא יטרידם הגשמים בדרך, וקשיא לן א"כ מדוע לא פוסקים מלשאול כבר שבועיים מלפני יו"ט הראשון של פסח כדי שלא יטרידם הגשם בעלייתן לירושלים, וצ"ע. עכ"ל שם.

ב) ומצאתי בס"ד בספר הנפלא "מרפסין איגרי", (המו"ל הגאון רבי יהודה חיון שליט"א, תשרי תשס"ד, עמודים פא-פב), שהובא כמה תירוצים לקושיא זו, וכדלהלן:

מרן הגרי"ש אלישיב זיע"א תירץ, שאת קבלת השפע והברכה של הגשם לא מבקשים להפסיק לפני הזמן, ולכן ממשיכים לבקש טל ומטר עד יו"ט ראשון של פסח, אך אם עדיין לא התחילה קבלת השפע והברכה של הגשם, נמנעים מלבקש התחלתו עד שיספיקו עולי הרגלים לחזור לביתם, שכן חמור יותר להפסיק בטרם זמן, מלהמנע להתחיל בבקשה. עכ"ד.

מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל, תירץ שם, כשהולכים לבית המקדש אפשר ללכת אף כשיורדים גשמים ושלגים, משא"כ כשחוזרים מבית המקדש, וכן רמזו על הפסוק (תהלים נ"ה - ט"ו) "בבית אלוקים נהלך ברגש" - "ברגש" ר"ת "ברד רוח גשם שלג", כלומר כאשר הולכים לבית אלוקים, אפשר ללכת גם כאשר יורדים גשמים ושלגים, משא"כ כאשר חוזרים.

הגאון רבי משה יחזקאל שליט"א תירץ, הגשם שבסוף החורף אינו חזק כ"כ כמו הגשם שבתחילת החורף, כפי שמצינו בתחילת מסכת שקלים, שכבר בט"ו באדר היו

מתקנים את הדרכים והרחובות שניזוקו מהגשמים לצורך עולי רגלים, למרות שעדיין אומרים ותן טל ומטר. עכ"ד.

הגאון רבי יצחק סלומון שליט"א, תירץ, ניתן לדחות את הבקשה עד ז' חשון ללא שייגרם שום נזק כתוצאה מכך, שכן ניתן להשלים שבועיים אלו במשך כל ימי החורף, משא"כ אם יפסקו הגשמים שבועיים לפני סוף זמנם, ייגרם נזק שלא יהיה ניתן להשלימו. עכ"ד. [ע"כ מספר "מרפסין איגרי"].

ג) ואענה גם אני את חלקי לתרץ ב"ה, דלעלות לרגל לא חששו שיהיה בדרכים גשמים, ואף שיכולים חלילה למעוד מהגשם וכדו' לא חששו לכך, דשליחי מצוה אינם ניזוקין (פסחים ח:), אולם כשחוזרים מירושלים לבית, הרי איכא מ"ד דסובר דלשוחי מצוה אינם ניזוקים דוקא בהליכתן, אבל לא בחזרתם (שם), ולכן חששו שינזקו חלילה מהגשם על הדרכים, ולכן לא מבקשים עד ז' חשון, שיוכל כל אדם לחזור לביתו בשלום, והבן.

ד) בעלון "פניני הפרשה", פרשת נח תשס"ז, (מס' 353 עמוד ד'), שמו"ל הגאון רבי עובדיה חן שליט"א, נשאל בזה הגאון האדיר רבי מאיר מאזוז זצ"ל, והשיב הגר"מ מאזוז זצ"ל, שם וז"ל, זו קושיא יפה, ונראה שכמה פעמים לא ירדו הגשמים דיים עד ניסן, וידוע שגשם היורד בניסן טוב מאד, והוא "מלקוש" הכתוב בתורה. עכ"ל.

ה) ובקובץ "מבקשי תורה", מרחשון תשס"ז, (גליון מ"ג, עמודים י"ג-י"ד) ראיתי שנשאל בזה הגאון רבי חיים רוטר שליט"א, והשיב וז"ל, [ונדפס גם בשו"ת שלו "שערי חיים" ח"א סימן ז"ך].

ובעניותי נראה דהן אמנם דזמן גשמים הוי בשמיני עצרת אולם חז"ל קבעו דזמן בקשת הגשמים בז' במרחשון וכנ"ל, דכל תקנתם אין היא אלא לדחות את זמן קיבול ברכת הגשם, משא"כ אם יפסיקו לשאול ט"ו ימים קודם הפסח, הפסקה זו פעמים הרבה הוי קללה, ובפרט בשנת בצורת דאיכא חסרון טובא בגשמים, ולכן חז"ל לא תיקנו להפסיק לשאול ט"ו ימים קודם הפסח, ועי' בשו"ע (סימן קי"ד סעיף א') דאין פוסקין [מלומר מוריד הגשם] עד תפילת מוסף של י"ט הראשון של פסח, וכ' המ"ב (סק"ג) דבמדינתו [אירופה] שאין נוהגין לומר מוריד הטל בימות החמה וכו', ולהכריז להדיא שיפסקו מלומר מוריד הגשם ג"כ אין נכון מפני שנראה כממאנים בגשמים ע"ד שאמרו אין מתפללין על רוב טובה.

עוד י"ל דאיתא במס' סוטה (כ"ב ע"א) דאיכא שכר פסיעות ללכת לביהמ"ד מרוחק מביתו, וא"כ ודאי דאיכא שכר פסיעות לעלות לבית המקדש מלבד עצם מצות עלי' לרגל, ובשעה דאיכא קושי לעלות לרגל איכא מצוה טובא, והכל לפי הקושי, ועל דבר זה להקל בקיום המצוה אין ענין בזה כלל, משא"כ במוצאי החג [בסוכות] ליכא מצוה מיוחדת לחזור כל איש לביתו עי' בפסחים (ח' ע"ב), ואין זה אלא לדבר הרשות, ובזה יש ענין שלא יהיה קושי בדבר, [וגם כדי שלא ימנעו מלעלות בפעם אחרת] ולכן חז"ל תיקנו דרק משבעה במרחשון שואלים את הגשמים. עכ"ל הגר"ח רוטר שליט"א.

ובקובץ "מבקשי תורה" (הנ"ל, עמוד ל') כתב בזה הגאון רבי בן ציון פלמן זצ"ל, וז"ל, ובפשוטו צ"ל דמשום עולי רגלים לא תיקנו להתחיל לשאול אך אין זה סיבה שבשבילו נתקן שנפסיק לשאול.

ובדרך דרוש מפרשים עמש"כ הירושלמי (פ"ק דשבת ה"א) דבן עזאי ס"ל דמהלך כעומד ומניח דמי ומקשינן לדבריו היכי משכחת ליה מעביר ד"א ברה"ר ומפרשינן בזורק או בקופץ, והקשה השפת אמת דא"כ אמאי גזרו חכמים שלא לתקוע בשבת ולא ליטול בלולב וכו' דשמא יעבירנו ד"א ברה"ר, הא קופץ וזורק לא שכיחי, והוכיח מזה דכשהולכים לעשות מצוה קופצים מרוב שמחה וא"כ איכא הוצאה, וממילא דכשעולה לרגל והולך לקיים מצוה ליכא חשש שיעכבהו הגשמים וע"כ לא היו צריכים בשביל זה להפסיק מלבקש מטר. עכ"ל.

ז) עוד שם בקובץ "מבקשי תורה" (עמוד י"ב) מצאתי שכתב בזה הגאון רבי מאיר שצ'יגל שליט"א, וז"ל, ונראה לתרץ דהרי הזכרת גבורות גשמים בברכת תחיית המתים מתחילין מאחרון של חג, ובגמ' תענית מבואר דאף דעדיין לא שואלין, מ"מ כבר הוא סמוך לגשמים, ולכן ראוי להזכיר מה שמשיב הרוח ומוריד הגשם בזמנו, אבל בקיץ אינו מזכיר כלל, רק סמוך לגשמים, והנה אם יפסיקו לשאול ט"ו יום קודם הפסח, אז גם ראוי להפסיק להזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים, דממנ"פ הא בקיץ גם לא מזכירין גבורות גשמים, והרי גם שבח דמשיב הרוח ומוריד הגשם זה יכול להועיל שיירד גשם וכמבואר בתענית (כ"ד ע"א) בעובדא דרבי גזר תעניתא ונחית אילפא קמי' ואמר משיב הרוח ונשיב זיקא, ואמר מוריד הגשם ואתא מיטרא, ולכן לאחר החג, אף דמזכירין היינו משום דסו"ס הוא סמוך לזמן גשמים, רק לא רוצים מפורש לבקש כיון דמפריע לעולי רגלים, אבל סמוך לפסח אם היו מפסיקין לבקש הי' ראוי גם להפסיק להזכיר כמו בקיץ, וזה לא רצו לתקן לגמרי להפסיק ענין הגשמים.

והגר"י גלינסקי שליט"א תירץ דעבור מצוה יבואו במסירות נפש אף שיורדים גשמים, אבל לא ישובו לביתם אחר החג אם ירדו גשמים, ואיכא צערא טובא עכבתם בדרך. ועוד תירץ דאף אם לא יוסיפו לבקש יתכן דמה שביקשו כל החורף זה יועיל שעתה ירדו גשמים עד הפסח כיון דעדיין הוא זמן גשמים, ולא יועילו במה שיפסיקו לבקש.

והגאון רבי הלל כהן שליט"א תירץ דכשבאין לרגל לא באין כולן בכנופיא אלא יש מקדימין ויש מאחרין ואין ראוי לקבוע בזה זמן מסוים להפסיק לבקש על הגשמים, משא"כ כשחוזרין לביתם אחר הרגל אז חוזרין כולם יחד, וודאי עבור רוב הציבור ראוי להמנע מלבקש עדיין על הגשמים, ועי' בב"מ (כ"ח ע"א). עכ"ל.

והנה ידידי הגאון רבי צבי קריזר שליט"א כתב לי עוד בזה וזה לשונו:

א. בשם הגאון רבי ישעיהו גולדשמיד זצ"ל (שהיה אב"ד בת"א) שמעתי שביאר בזה (סוכות נ"ח), דמאחר ונפסק להלכה בנסתפק אם אמר שאלת טל ומטר, דעד ל' יום אמר בחזקת מה שהיה רגיל, ורק לאחר ל' יום נשתנה הרגל לשונו, אם כן רואים מזה שבשלושים יום הראשונים שמתחיל לשאול על הגשמים הוא חייב לכוין יותר משום כך. לעומת זאת בהמשך החורף כבר אומר כפי הרגל לשונו עד שנדרש ממנו שוב שלושים יום בכדי לעקור את הרגלו. והנה מה שאחרו את שאלת הגשמים עד ט"ו יום לאחר החג, כי הלא חששו שתפילה זו תביא את הגשמים ותפריע להולכי הדרכים, וממילא י"ל דדוקא תפילה עם כוונה גדולה כזו שנאמרת בשלושים יום הראשונים של החורף ממנה חששו משום הולכי דרכים, אבל שאלת הגשמים הנאמרת בסוף החורף, שהיא כבר לא כ"כ בכל הכוונה, ממנה לא חששו שתיענה גם במקום שזה

יפריע לעולי הרגל. עכת"ד.

ויש להוסיף ראיה לדבריו, דבאמת כאשר יש אדם שהולך ומפריע לו הגשם מצד מידת הדין אמור שרצונו יגבר על התפילות לגשמים. וכמו שרואים מהגמ' ביומא (נג:) שהכהן גדול ביוה"כ היה נזקק לתפילה מיוחדת בקדשי הקדשים ש'לא תכנס לפניך תפילת עוברי דרכים'. ואעפ"כ אמרינן שם שתפילה זו לא הועילה לגבי רבי חנינא בן דוסא שכשהלך בדרך פסק הגשם עד שהגיע לביתו. וידוע בשם הבית ישראל מגור שתמה דוכי יעלה על הדעת שכאשר כל ישראל צריכים גשם יהיה ההולך בדרך מבקש לא יהיו גשמים?! וביאר שח"ו אף אחד לא יבקש מפורש שיפסיק הגשם, אלא שמספיק שיאנח בשביל שיפסק הגשם. ע"כ. וביאור הדברים, כי עיקר התפילה אינה אלא לפי עומק הלב והמחשבה של המתפלל, וממילא מאחר וההולך בדרך מרגיש שהגשם מפריע לו, הרי שבתוך לבו, בעצם האנחה שמוציא יש כאן בקשה להפסקת הגשם, ואילו התפילות שכן ירדו גשמים, הם לא תמיד מעומק הלב, [בלי לקטרג ח"ו...], ולכן אין פלא שצריך תפילה מיוחדת של כהן גדול ביום המקודש ביותר ובמקום המקודש ביותר ש'לא תכנס לפניך תפילת עוברי דרכים'.

ב. עוד י"ל, דאדם שכבר עלה לרגל, צריך לדאוג לו שיוכל גם לחזור לביתו בשלום, משא"כ כשצריך לעלות ויש גשמים, זה לא ענין של חז"ל לדאוג לזה, כי אז יש את הבחירה ביד האדם האם הוא רוצה לעלות במסי"נ על אף הגשמים, או שהוא אנוס או פטור וכדו' כשאינו יכול לילך מחמת הגשמים. אבל זה עדיין לא סיבה לתקן שייפסקו הגשמים.

וביותר, דהנה אם אחד לא יעלה לרגל מחמת הגשם, יתכן שהוא אנוס, ולכן לא צריך לתקן שלא ישאלו הגשמים, לעומת זאת מי שלא יעלה לרגל מחשש שירדו גשמים כשיחזור, זה כבר לא אונס אלא פשיעה אם לא יעלה, וכדי למנוע מן העם מחשש זה שלא יעכבו עצמן מלעלות, תקנו שלא ישאלו עד ט"ו יום.

ג. עוד יתכן לומר, דהנה דרשו חז"ל בכ"מ (ובקידושין סט, ב) שארץ ישראל גבוהה מכל הארצות, וע"ע בספרי דברים (פיסקא קנ"ב ד"ה וקמת ועלית) וז"ל: וקמת ועלית, מגיד שארץ ישראל גבוהה מכל הארצות ובית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל. וא"כ נמצא שלעלות לירושלים זה אמור לקחת יותר זמן מאשר לחזור מירושלים עד נהר פרת, כי העליה קשה יותר. וממילא נראה שאם יש להמתין ט"ו יום עד שיוכלו להגיע מירושלים לנהר פרת, הרי שלעלות לירושלים צריך יותר מט"ו יום, ומאחר ואין לשער הזמן, לא תיקנו כלל, אבל אין טעם לקבוע את אותו הזמן שקבעו לענין החזרה לאחר החג. (עכ"ל)

הגאון רבי דוד אריה שליזנגר שליט"א כתב לי וז"ל: יש לחלק עוד, דלפני הפסח בין כך הדרכים מקולקלים מהפשרת השלגים וטיט. עכ"ל.

הגאון רבי יצחק אברהם שליט"א, כתב לי, וזה לשונו: א] "יתכן ליישב ע"פ הפתגם הידוע, כי "סוף טוב הכל טוב". והיינו שכאשר ה'גמר' של הדבר נעשה בצורה טובה, אין לאדם טענות על התקלות שהיו באמצע. [ושורש לזה מגמ' קידושין (מ:) "ואפילו רשע גמור כל ימיו, ועשה תשובה באחרונה, אין מזכירים לו שוב רשעו"].

ולפ"ז שפיר יש לחלק, דלענין חג הסוכות שהגשמים באים בעת ה'חזרה' דהיינו ב'סוף' קיום המצוה, הרי שראו חז"ל צורך

גדול יותר שלא יארע בשעה זו כל תקלה וקושי לעולים ששבים לביתם. אולם בעת העליה לחג הפסח, למרות שהעולים יוצאים עוד בעת עונת הגשמים, אולם מאחר ועד שישובו לביתם בחזרה לאחר חג הפסח, הרי שכבר יפסקו הגשמים, וא"כ דבר זה לא יפגום את שמחת העליה.

ב] עוד נראה ליישב לפי מה שמובא מדברי שו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תכ"ה) ומהאו"ז (הל' שבת) ועוד, שדין פטור 'מצטער', הוא פטור כללי גם בשאר המצות, ולא"ד ממצות סוכה.

ולפ"ז י"ל שפיר, דאם כי אמת הדבר שגם בחג הפסח יש לחוש שיהיו כאלו שלא ירצו לעלות לרגל מפני הגשמים, אולם מזה לא חששו חז"ל, משום שמותר להם ע"פ דין שלא לעלות, שהרי יש להם פטור של 'מצטער'. אך לא כן לגבי חג הסוכות, שההמענות מלעלות לרגל אינה אלא משום החשש של הגשמים ב'חזרה' מהמצוה, והרי באופן כזה שעדיין לא יורד עליו גשמים, אין פטור של מצטער [כמבואר בשו"ע (סי' תרל"ט סעי' ה') דרק משעת ירידת גשמים לתוך הסוכה פטור], ועל זה חששו חז"ל לתקן תקנה, בשביל שלא ימנעו העולים מלקיים את חובתם".

הרב חן ריחניאן
מח"ס 'הוצק חן'

בירור שאין איסור חיתוך דק דק בשוקולד

שכ"א. סעיף ח' - שו"ע.

א. בכלל העולה כאן דאין טוחן אחר טוחן, התלבטו הפוסקים בהבנתו, שכן מתכת מפוררת שהתיכה ועשאה גוף אחד שלם אטו מי נימא דשרי לגוררה ולא יהא בה איסור טחינה בהיות שכבר נטחנה מקודם - ראה חזו"א סי' נ"ז ד"ה ענין אין טחינה, שבאר שרק בפרוד של דבר טבעי יהא איסור, ודבריו יובאו לקמן.

ב. הראוני שבספר ארחות שבת פרק ה' סעיף כ"א, למדו מכאן שיהא אסור לפרר שוקולד ע"י סכין וטעמם הוא בזה"ל נראה דבשוקולד הרי זה נתבטלה הטחינה הקודמת שהרי השוקולד ניתך וחזר והתגבש ואינו דומה לעיסה שנאפתה עכ"ל. ואף כי מחברי ספר זה גדולים וחשובים הם וכבר יצא מוניטין שלהם, אחר המחילה נלע"ד שאין לאסור הדבר, ולא זו המשמעות העולה מתוך דברי החזו"א, ולקמן נביא לשונו אי"ה. וכן במקורות הדין מבורר הדבר להיתר.

ג. בכעין הערה זו בדין שוקולד, ראו ראיתי בהגהות על הטור [הוצ' הדרת קדש] אות י' שהביאו את דברי המשנ"ב בסי' תק"ד סק"ה ובשעה"צ אות ה' ובפר"מ שם ונרחיב היריעה בכוונתם וציונם, ומתוך כך תתברר שמעתתא דידן.

ד. ראשית בגוף הכלל העולה מדברי הרמ"א כאן "שאין טוחן אחר טוחן", בהיותו כפשוטו - שאין איסור טוחן במה שכבר נטחן פעם אחת, אם נקבלו כך - כעין גזרת הכתוב, אזי אין כל מה לדון בכל הנ"ל דפשוט שלאחר שגרגירי הקקאו נטחנו, תו לא שייך בהם טחינה אע"פ שחזרו והתאחדו באופן נוקשה להיות חטיבה אחת. אלא שמי שעורר וחוכך לאסור בזה במינים שונים כגון שוקולד, ס"ל שאינו כלל מוחלט - אינו גזרת הכתוב אלא כל מקום יש לדונו בפנ"ע. ואם התיר המרדכי לפרר "לחם" מהאי טעמא דאין טוחן אחר טוחן, וסמך עליו הרמ"א והגדיל ההיתר אף לחיתוך "מלח שהיה דק מתחילה ונתבשל ונעשה פתיתין מותר לחתכו בסכין כמו שחותך הפת". [ושיעור קושי המלח משנתבשל לא ידוע לנו]. אנו לא נוכל לבוא מכח זה ולהתיר חיתוך טבלת שוקולד. וכלפי טענה זו דברינו אמורים להלן בע"ה.

ה. מקור הדין להיתר פירור לחם הובא במרדכי סי' שס"ה שכתב בזה"ל מותר לפרר לחם לאחר שנטחן כבר דלא מצינו טוחן אחר טוחן עכ"ל. הרי לך שכלל זה אינו כדין או הלכה שנאמרה בש"ס אלא בתורת "לא מצינו", בשונה מדין אין בישול אחר בישול שהיא סוגיא ערוכה [בדף יח: וקמב:] שבזה דנו המפרשים האם כלל זה אמור רק על יבש או גם על לח וכו' והוא הבדל עצום בין הענינים, דבהלכה שהורו התנאים להדיא לקולא, אפשר לדון בה באיזה אופן דיברו בו, ומזה נלמד לאיזה אופן אין הוראה זו אמורה כנ"ל בענין בישול. אך על הלכה "שלא נאמרה" מה שייך לפלפל בה ולומר שלא נאמר

דין זה אלא על דבר רך ולא קשה וכו', אלא הוא "מדלא מצינו", וע"פ לא מצינו זה התיר המרדכי לפרר לחם הגם שלכא' הוא הופך גוף גדול לחלקים קטנים. והוא בגודלו לא ראה סברא לחלק שהחיטה לאחר שנטחנה נעשית גוף אחד בלחם.

ו. ואף אם לא נקבל הנ"ל ונאמר שהמרדכי התיר דוקא לחם בהיותו רך, אך א"א להוציא מזה היתר לגוף קשה כטבלת שוקולד. זה ודאי אינו שהרי בסי' תע"א התיר הדר"מ בשם מהרי"ל לטחון מצה [לכה"פ ביו"ט שני של פסח] משום דאין טוחן אחר טוחן, אף שמצה קשה היא ואעפ"כ שניהם שוין להיתר. ואף כי איננה קשה כשוקולד שלנו, מ"מ משבאנו לחלק ולתפוס דברי המרדכי כמות שהם בלבד, אין לנו להתיר אלא רק בלחם וכל דדמי ליה בלבד.

ז. ועוד שהרמ"א שפתותיו ברור מיללו - אבל מלח שהיה דק מתחילה ונתבשל ונעשה פתיתין מותר לחתכו בסכין "כמו שחותך הפת". אלמא דהשוה מלח הקשה לפת הרכה ולא חילק ביניהם.

ח. אתה הראת לדעת שהיתר טחינה אחר טחינה אין לחלק בה בין גוף רך לגוף קשה, אלא כל מה שנטחן כבר וחזר והתגבש או התגייש אין בטחינתו שם טחינה באשר טחינה זו השניה לא יוצרת דבר חדש שלא היה מעולם רק מחזירתו למצבו הקודם.

ט. עתה נעבור להגהות שבטור שציינו לדין טחינת מלח ביו"ט שהובא בסי' תק"ד. לכא' כיוונו להעיר שההיתר שם מבוסס בהיות אותו מלח רך, הא אם הוא קשה אסור. ומינה לנדו"ד דהשוקולד נעשה חטיבה אחת קשה. ולאחר ביאור ובירור הסוגיא יעלה ויבוא שדין זה שנימוקו עמו אמור דוקא לענין יו"ט ואין לו ענין לנדו"ד, כך שלא נוכל לשייכו לדין שוקולד.

י. השו"ע בריש סי' תק"ד כתב וז"ל דכין את התבלין כדרכן [ביו"ט] שאם ידוך אותם מבעוד יום יפיג טעמן אבל מלח אינו נדוך ביו"ט אא"כ הטה וכו' כדי שישנה שאם שחק המלח מעריו"ט לא יפיג טעמו עכ"ל. וציין המשנ"ב בסק"ה שאין איסור זה אלא במלח גס שצריך כתישה כאמור בסי' שכ"א [כאן] במלח ים שהוא קשה מעיקרו, משא"כ במלח שקורין שליני"ש שהיה דק מתחילתו ואח"כ נתבשל ונעשה פתיתין גדולים שאין בו איסור כתישה מן הדין ורק מפני מראית העין יש שמחמירין בזה. [נ"ב אם עד כה לא נודע לנו שיעור קושי המלח שהתגייש, הרי לנו כאן שהיתר טחינת מלח שהיה טחון אמור אף במלח שלמראית העין שוה הוא למלח שנחפר מן הארץ עד שיש שאסרוהו מפני מראית העין, אלמא אף דקשה טובא כמלח גס או מלח הנחפר מן הים, שרי בהיותו טחון מעיקרא ודי בזה].

יא. ובשעה"צ שם אות ה' ציין שמקור ההיתר הוא תוס' בביצה יד. ד"ה בית הלל. ולמען מרוצת הקורא נעתיק לשונם שם אבל שליניונ"י [היינו מלח שליני"ש] א"צ שינוי [בדיכתו] הואיל והוא עשוי "בידי אדם" עכ"ל. מבואר יוצא שטוחן אמור רק בטחינה ופירוד של עצם טבעי. אך כל שנעשה ע"י האדם אף כי קשה הוא אין איסור בהפרדתו וטחינתו מכך שתוס' לא חילקו בדרגת הקושי, וסתימתם של הראשונים טובה מביאורם של האחרונים, נמצא שנדו"ד יעמוד בהיתר. ומש"כ בהמשך דבריו אינו נוגע לדידן בהל' שבת אלא להלכות יו"ט. שלאחר שהוכח עד עתה הביאור דשרי לטחון מה שלא טבעי יבוא בקל מש"כ שעה"צ בהמשך בזה"ל וכתוב בהגהות חכמת מנוח דאפשר הוא אותו המין הנקרא מאלפי"ן זאל"ץ המורגל בארץ רוסיא

שהוא מלח המתבשל מן מי מעינות המלוחין ושופכין אותם בדפוסין ומתקרש ומתחבר והחיבור רך הוא ונדוך בקל ואינו קשה כגרעיני מלח של ים הנעשים בידי שמים, עד כאן לשונו. עכ"ל. הנה המעירים דימו שהמשנ"ב הזכיר טעם להיתר בהיות אותו מלח "רך ונדוך בקל", אלמא דדוקא דבר רך שרי בטחינה. אך נראה שזה אינו. חדא מכל הנ"ל דשרי אף בקשה. ועוד שדברי שעה"צ הובאו בהל' יו"ט ולא בהל 'שבת, שביו"ט הותרה טחינה וכתישה לצורך אוכל נפש אלא שצריך למעט "במלאכות" שיכל לעשותם מקודם. ומשו"ה מה שיכל לטחון מעיו"ט ולא יפיג טעמו, כן צריך לעשות, לחסוך מלאכה ביו"ט. כן מבואר בביצה יד: והעירו שם תוס' שכל איסור זה הוא דוקא בכתישת מלח שיש בה שם "מלאכה" אך סוג מלח שבפעולתו ישנה פעולת טחינה אך אין בה שם "מלאכת טחינה" מותר לטחון ביו"ט. ולכן מלח הנקרא שליני"ש - שאיננו יודעים מהו, עכ"פ נודע לנו שאין בו טחינה מותר. ומבאר המשנ"ב שכוונתם הוא למלח טחון שנתבשל, המותר מדין שאין טוחן אחר טוחן. כך הוא ביאור אחד שמסתבר בכוונת התוס', והוא פירוש מוחלט שאין בו חולק.

יב. ובשעה"צ העלה בשם החכמת מנוח דרך נוספת בביאור אותו מלח שהתירו התוס' שאינו מלח שליני"ש שיש בו פעולת טחינה רק אין בו דין טחינה, אלא מלח הנקרא מאלפי"ן זאל"ץ [בפר"מ קוראו טפלי"ן, והוא הוא]. שהוא מתבשל במעיינות והוא פרוד מעיקרו וכלשון הפר"מ שם [סי' תק"ד] "דלא הוי מקובץ מעיקרו". ומתקרש ע"י מעשה בנ"א, שאף לאחר שהוקרש אינו קשה כמלח של ים אלא רך הוא. ולפיכך שרי לדוכו ביו"ט בהיות שכלל אין בו "פעולת" טחינה. דדוקא במלח של ים שהוא קשה, שייך בו טחינה, אך דבר שהוא רך אין חיתוכו נקרא בשם טוחן כלל. וע"כ אפשר שלזה כיוונו תוס' בהיתרם. ואף שיש בו גם טעם הראשון שהוא טחון מעיקרא ואין טחינה אחר טחינה אלא שא"צ להגיע לזה.

יג. מבואר יוצא שאותו טעם שהזכיר שעה"צ - רך, אינו כטעם להיתר טוחן אחר טוחן, אלא ביאור שבזה מעיקרא אפילו שם "פעולת" טחינה אין [וכ"ש שאינה "מלאכה"]. וכן מבואר בפר"מ שם שציין בקצרה שטעמי היתר דיכת מלח זה, הם ג' נקודות בסוגייתנו - א. הרמ"א בסי' שכ"א סעיף ח. היינו מש"כ שמלח דק שנתבשל ונעשה פתיתין מותר לחתכו. ב. שם סעיף ט. שבשר צלי שאפשר לאוכלו שרי לחתכו דק דק. ג. המג"א שם סקי"ב. שהתיר חיתוך גבינה אפילו קשה מאוד ואין בה איסור טוחן משום שיכול לאכלה בין שיניו בדוחק. ע"כ. כל הנחלים הולכים אל מקום אחד להורות שמלח רך שראוי לאכלו אף בלא כתישה אין בו איסור טחינה, וכל דברים אלו אינם אמורים אלא לענין יו"ט. אך לא לענין שבת. ואפילו ביו"ט יש שאסרו טחינה של מלח מבושל מפני מראית העין. וכל זאת אף מלבד שנעתיק טעמי ההיתר אלו לכאן דאותו שוקולד ראוי לאכילה בין שיניו בפ"ע ולא גרע מבשר וגבינה קשים דכשיכול לאוכלם בין שיניו שרי לחותכם.

יד. עתה הבא נבוא לברר מקחו של צדיק - דברי החזו"א שבאמצע סי' נ"ז ד"ה ענין, וז"ל ענין אין טחינה אחר טחינה שהזכירו פוסקים אינו ענין לאין בישול אחר בישול שנחלקו הפוסקים, דלכו"ע ארתח כופרא והדר ואיקושי וחזר וארתחה חייב וכן במתכת, דכל דהדר ואקושי הדרא לקמייתא, אלא בבשר לא הדרא לקמייתא דבשר צונן מבושל נמי מבושל הוא, ובמים נחלקו הפוסקים אי מים מבושלים צונן יש בהן כח הבישול, אבל הא דאין טחינה בפת היינו שאין טוחן אלא בהפרדה של חיבור

טבעי אבל "הפרדה של חיבורי בני אדם אינו בכלל טוחן", אפי' בחיבר דבר שלא נטחן מעולם, אלא בא לעולם מפורד וכו' עכ"ל.

טו. ביאור לביאורו ששם טוחן שייך רק בדבר ובאופן שהאדם מפריד "גוף טבעי" לחלקים קטנים. אך גוף שלם שהתגבש ע"י מעשה בנ"א לא שייך בו טוחן. ומש"ה ארתח כופרא או ברזל שהיו פרודים ועשאן חטיבה אחת מכאן ואילך יש בהן איסור טחינה דע"י בישולו החזירן למצבם "הטבעי הראשון". אך חיבור שמצרף חלקים קטנים זל"ז ואינו מחזירם למצבם הטבעי הראשון, לא יהא בו איסור טוחן.

[טז. טעם וביאור נוסף הוא לפי מה שנתבאר בראש הדברים שהיתר זה שאין טוחן אחר טוחן, לא אמור בגמ' אלא הוא מדלא מצינו חיוב בטוחן אחר טוחן ונראה שלכך מי שיתיך ברזל מגורר ויחזור ויגררנו יהא חייב משום טוחן, דאכן לאחר שהותך חזר להיות כצורתו הטבעית שמקודם הגרירה וההתכה, ומהיכי תיתי לפוטרו. אכן אילו היתה סוגיא ערוכה ומבוארת להדיא המלמדנו שאין טוחן אחר טוחן, אפשר שאף באופן זה לא יהא חיוב, דומיא דאין בישול אחר בישול אפילו במים לשיטת הרמב"ם, שאין איכות הבישול ניכרת בהם. אך מאחר שאין כלל מוחלט שכזה, אזי מה שכבר נטחן ולא חזר לברייתו לא מצינו בו חיוב, אך לדבר שחזר לברייתו צריך ראיה להתיר].

ביאור תרוה"ד באיסור חיתוך דק לפני העופות ודעת הרמ"א

שכ"א סעיף ט'. שו"ע, מג"א סק"י, ט"ז סק"ט

א. הנה בביאור כוונת תרוה"ד נאמרו כמה ביאורים וזהו תורף הדברים וסיכומם. בחלקו הראשון ביאר דעתו שאף בבשר יש איסור טוחן בחותכו דק דק [לאפוקי מהביאור דבבשר מעיקרא לית ביה טוחן, וראה שם שאפי' בלחם ס"ל דאיכא טחינה, וכן הסיק המהדיר - במהדורת אביטן.] אלא משנתבשל או נצלה כו"ע יודו דשרי לחתכו דק דק דאין במינו טחינה, בשונה מקטניות ושאר מינים הגדלים בקרקע שיש במינן שנטחנים [ולכן אף לאחר בישולם יאסר לחותכם כך]. ולכך אף מי שאינו יכול ללועסו כך ללא חיתוך שרי דאזלי' בתר רובא דעלמא. בחלקו השני חוכך לאסור חיתוך בשר חי לפני עופות שאינם יכולים לאוכלו בלאה"כ אחר שי"ל שתוס' לא התירו לטחון אלא בשר מבושל שאפשר לאוכלו בלאה"כ אך לעופות שאינו ראוי להם בלא חיתוך, אסור. ואף שכלבים יוכלו לאוכלו כך ללא חיתוך, אינו כלום דקיימי רק לעופות משום חשיבותו. ועוד יש לדון בזה מצד שווייה אוכל לבהמה ומטרח באוכלין האמורים בשבת דף קנה. וסיים הדבר בצ"ע [והושמטו ב' תיבות אלה בב"י].

ב. והרמ"א נקט כאן למעשה דאסור לחתוך בשר דק דק לפני עופות הואיל ואינן יכולים לאוכלו בלאה"כ נחשב כאשוויי אוכל. וציין לעיין לקמן בסי' שכ"ד סעיף ז'.

ג. הט"ז תמה על הוראתו של הרמ"א

דאדרבה בסי' שכ"ד מבואר להתיר לשווי אוכל לבהמה. אולם המג"א לעומתו הביא את דברי תרוה"ד וכן את הציון האמור בסי' שכ"ד ולא השיג כלל על דברי הרמ"א רק ציין לעיין מ"ש שם - דדבר שהוא מלאכה אסור לעשות לבהמה אפילו ביו"ט ע"כ. זהו כלל דיון הפוסקים למעשה בנידון זה.

ד. מלבד תמיה זו התקשו המפרשים ה"ה הט"ז הגר"א מחהש"ק ועוד, מהי כוונת בעל תרוה"ד שחשש לב' הדעות לאיסור, הן לשווי אוכלא והן למטרח באוכלין, והלא היא מחל' מהופכת בגמ' שם דלרב הונא שרי לטרוח לבהמה רק במין שבלאה"כ אוכל הוא שתתאוה יותר, אך לשווי אוכלא - ליקח מין שאינו ראוי כמות שהוא ולטפל בו שיהא ראוי אסור. ורב יהודה ס"ל להיפוך דלשווי אוכל מותר דמזונותיהם עליך, אך לטרוח בדבר שיהא נאכל אף בלא טרחתו אסור. וכאן תרוה"ד חשש לב' הדעות להחמיר. [וביותר תמהו על הרמ"א אחר שקי"ל להלכה כרב יהודה דשרי לשווי ואסור לטרוח באוכל שאסור לחתוך] ועל כן תירצו דתרוה"ד לא נחית לפלוגתא אלא כל חד כדאית ליה, ואה"נ דלרב הונא שרי ע"ש.

ה. ועתה אי"ה נבוא לבאר את כוונת בעל תרוה"ד ומשם נמשיך לביאור המג"א שהסכים עם הרמ"א והט"ז שתמה עליו. הנה בדין מלאכת "טוחן" נקט תרוה"ד כשיטת תוס' דאיסור זה אמור רק בדבר שא"א לאוכלו אילולי הטחינה [ובגידולי קרקע גם בדבר שאפשר לאכול בלעדיו], ועל כן התיר לזקנים לחתוך דק דק הגם שאינם יכולים לאוכלו בלאה"כ לפי שלשאר בני אדם אפשר לאוכלו בלא חיתוך דק. אך לעופות שאינם נאכלים בלאה"כ אסור [ומה שראוי לבני אדם לכוס לא חשיב ראוי דאינו אורחיה].

ו. הנה יש ליתן את הדעת דתרוה"ד מעיר הערה על דבריו שאסר לחתוך הבשר לפני העופות דלכא' יש לצדד שאף בשר זה נחשב ראוי, והוא לפי שראוי לאכילת כלבים שיכולים לאוכלו ללא חיתוך, ומעתה נתיר לחותכו אף לעופות דומיא דשרי לחתוך לפני הזקנים שאינם יכולים ללועסו בלאה"כ לפי שראוי לשאר בנ"א, כמ"כ נתיר לחתוך לעופות שראוי לשאר חיות ולכלבים. ודוחה זאת מב' פנים. האחד דלפי חשיבותו אינו עומד לאכילת חיות וכלבים אלא לאכילת עופות ולכן אין להתחשב בהם. והשני דיש לנו ליגע באיסור שווי אוכל ומטרח באוכל.

ז. וביאורו הוא כך. לפי שסיבת היתר פעולה זו היא היא סיבת איסור פעולה אחרת. היינו דבענין מלאכת טוחן סיבת ההיתר טחינת בשר מבושל או צלי הינה דוקא באופן שראוי לאכילה אף ללא אותה טחינה, ומאידך בכה"ג בענין חיתוך מאכל לעופות [בכל חיתוך שהוא אף אם אינו דק] נקטינן כרב יהודה שאסור לחותכם אחר שראויים הם לאכילה בלאה"כ והו"ל טירחה באוכלין. וכ"ש לחותכם דק דק שבנוסף על טרחה יתירה ישנו לאו דטוחן. וזוהי כוונת תרוה"ד - דכלפי השאלה האם מותר לחתוך בשר חי דק דק לעופות - שאינם יכולים לאכול בלאה"כ, מטעם שראוי כמות שהוא לחיות ולכלבים. תשובתו שאסור ממ"נ, אי ניזיל כרב יהודה דמתיר להשוות אוכל ואוסר לטרוח במה שהוא כבר אוכל - אסור כנ"ל. [דאם נתייחס רק לעופות עצמם - אסור מדין טוחן שא"א בלאה"כ. ואם נתייחס לאופן הכללי שראוי לחיות ולכלבים - הו"ל אוכל ואסור לטרוח באוכל]. ואם ניזיל כרב הונא דשרי לטרוח באוכל ואסור לשווי אוכל, פשוט שיאסר הדבר לחתוך הבשר דק דק לעופות, דאם נתייחס רק לעופות עצמם, פשיטא דאסיר לפי שאינו ראוי להם בלאה"כ הרי הוא בכך משוה אותו לאוכל עבור העופות [בפרט אחר

שהקדים דלא קיימי רק לעופות מפני חשיבותו]. ולא יועיל מה שראוי הוא לבהמה אחרת כמבואר בסוגיא בשבת שם, דפשיטא דאסור אפילו לחתוך וכ"ש לטחון, דלפי שלעופות אינו ראוי בלאה"כ אסור לחותכם להם לשווי להו אוכל. נמצא שדברי תרוה"ד נכתבו בדקדוק וכוונתו לאסור הדבר בין לרב הונא ובין לרב יהודה עד כאן הוא ביאור גוף דברי תרוה"ד.

ח. משכך נבוא לבאר את דברי הרמ"א [הכא ובסי' שכ"ד] שהעתיק למעשה את מסקנתו לאסור חיתוך דק לפני העופות דהדין עולה יפה עם מה שאמרו בסי' שכ"ד דשרי דוקא לשווי אוכל ולא למטרח באוכל, דאכתי לשווי אוכל ע"י טחינה - חיתוך דק דק אסור, והוא אשר המג"א הסכים בשתיקה לדברי הרמ"א וסיכם במילים קצרות - דדבר שהוא מלאכה כגון טחינה אסור לעשות לבהמה אפי' ביו"ט ע"כ.

ח. ומה שהט"ז מיאן בכל הנ"ל וס"ל דשרי לחתוך דק דק לפני העופות, הוא נובע משיטתו בסי' שכ"ד סק"ד וסק"ה בשיטת הרמב"ם דכל שהוא צורך אכילה לאלתר אין בו משום טוחן ואפי' אם א"א לו בלא טחינה וז"ל שם דכל מה שעושה האדם כדי לאכלו אין בו משום טוחן רק באם חותך כדי לבשלו ממילא יצניענו עד למחר וכו' ויותר נראה לענ"ד לפרש כדרך זה שאין טחינה בפירות הנאכלין בשבת ולפיכך אין איסור רק במרסק שחת מפני שנראה כטוחן לפי שאפשר לאוכל בלאה"כ [הפוך מההבנה הכללית לעיל שמה שאפשר לאכול בלאה"כ לא הוי טוחן] משא"כ בחיתוך דילועים ונבילה שא"א לבהמה לאכול בלאה"כ הוי צורך אכילה של בהמה ואין בו כלל משום טוחן עכ"ל.

סיכום

הובאה כלל הסוגיא מדברי בעל תרוה"ד שאסר חיתוך דק דק לפני העופות עד לרמ"א שהעתיקו ודברי נו"כ הסובבים עליו.

התבארה שיטת תרוה"ד עצמו שכלפי הצד להתיר לחותכם לעופות מפני שראוי לשאר חיות וכלבים, הביא את מחל' רב הונא ורב יהודה בלשוויי אוכל ומטרח באוכל, וע"ד ממ"נ אסור בנד"ד.

התבארה שיטת המג"א שהסכים עם הרמ"א והט"ז שחלק עליו כ"א לפי שיטתו.

הרב יהודה רפאלי

שו"ת בענייני תפלה[א]

שאלה: לפי שיטת הגר"א, שאסור להרהר בד"ת בלי ברה"ת, האם מותר להרהר בד"ת בעת שממתין בשירה חדשה, האם זה נקרא הפסק כמו דיבור?

תשובה: א. כותב הבנין עולם, שע"פ דברי הגר"א שאוסר להרהר בד"ת בלי ברכות התורה, נ"ל ברור, שאסור ג"כ להרהר בד"ת מעת שממתין בשירה חדשה.

ב. כותב מרן זצ"ל, לפע"ד אין זה מוכרח כלל. שאפילו להגר"א שאני התם, שעכ"פ נחשב הרהור בד"ת למצוה, דכתיב והגית בו דמשמע בלב, ומש"ה ס"ל דטעון ברכה, אבל בגוף הדין דקי"ל הרהור לאו כדיבור דמי, גם הגר"א מודה. ומש"ה יפה כ' הרמ"א בהגה שבלומד ע"י הרהור שרואה בספר ומהרהר בעת אמירת הפיוטים באמצע ברכות ק"ש לית בה איסורא, דהרהור לאו כדיבור דמי ע"ש.

שו"ד בפתחי תשובה על או"ח, שכתב להשיג על הבנין עולם, מהגמ' (יומא יט:) רב אחוי ליה קבוטל הרי שהרהר במתני' באמצע ק"ש, ומכ"ש כשיושב ובטל ומהרהר בדברים בטלים, דודאי עדיף להרהר בד"ת, וממ"נ אי הרהור כד"ד, א"כ גם הרהור במילי דעלמא כד"ד, והוי הפסק. ואי משום הא לא איריא, דשאני ד"ת שלפי חבתן וקיום מצותן והגית בו ע"י מחשבה שבלבו, הוי ליה הפסק, משא"כ במילי דעלמא, וכעין מ"ש בזבחים (ג.), מינה מחריב בה וכו', וגם ההיא דקבוטל אינו ד"ת ממש. גם הלום ראיתי להמש"ב בבאה"ל (סימן מז ס"ד) שכ' להשיג על הבנין עולם בזה, שלא כיון יפה בדברי הגר"א וכנ"ל.

והעיקר לדינא, כדברי הפתחי תשובה והמשנ"ב, להתיר בזה כד' הרמ"א ודלא כהבנין עולם. (שם)

שאלה: למה אדם שקם באמצע הלילה ללמוד, ובירך ברכות התורה בלילה וחוזר לישון, מברך בבוקר עוד פעם ברכות התורה (שחוזר לישון לפני עלות השחר)?

תשובה: יש ספק ספיקא, שמא הלכה כהפוסקים דס"ל שכל שישן שינת קבע בלילה הוי הפסק, וצריך לחזור ולברך בבוקר, וכמ"ש הפר"ח וסיעתו, ואת"ל שהלכה כדברי המקובלים, דחשיב כישן ביום, שמא הלכה כדברי האומרים, שאפילו שינת קבע ביום הויא הפסק, וצריך לחזור ולברך. למרות שלא עושים ס"ס בברכות. אבל כאן, הרוב ס"ל דברכת התורה מדאורייתא (למרות שפוסקים שזה מדרבנן), ועושים ס"ס אפילו בסברת מיעוט נגד הרוב, ואפילו נקבעו הלכה כדעת הרוב. (יביע אומר חלק ח' סימן ב')

שאלה: מי שעומד באמצע פסוקי דזמרה, ובאו לשאול אותו באיזה ענין דחוף, והוא אינו יכול להשיב לשואליו דבר ברמז בלבד, האם מותר לו להפסיק בבין הפרקים לכתוב את תשובותיו בקיצור, האם כתיבה

א מובאת כאן תמצית מקונטרס בענייני תפלה [בעיקר מתורת מרן הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל ובניו שליט"א]. ניתן לקבל עותק מודפס [וגם של קונטרסים נוספים בענייני ברכות, המועדים ועוד] אצל המחבר הרב יהודה רפאלי - 0533168173.

נחשבת כדיבור, והוי הפסק, או אינה כדיבור ומותר?

תשובה: מותר לכתוב. (יביע אומר חלק ט' סימן י')

שאלה: ע"פ התשובה הקודמת, קשה, מה ההבדל בין זה לבין הכותב ד"ת, שצריך לברך תחילה ברכות התורה, אלמא דכתיבה חשובה כדיבור?

תשובה: יש חילוק. דין כתיבה כדיבור, נאמר רק באופן שרוצה שהכתיבה תשמש לו במקום דיבור, אבל כאן, שאינו מתכוין בכתיבתו שתחשב לו כדיבור, ואדרבה כוונתו להיפך, שהוא כותב לחבירו מפני שאסור לו להפסיק בדיבור בפסד"ז, בכה"ג לא חשיב כדיבור לענין הפסק. (שם)

שאלה: מי שעומד באמצע פס"ד, וק"ש עומד להסתיים, האם רשאי להפסיק ולקרות כל פרשיות של ק"ש בטרם יעבור זמן ק"ש, אף שלדעת רוב הפוסקים אין חובת קריאת כל הפרשיות מן התורה?

תשובה: א. הרמב"ן כתב, שעיקר ק"ש הוא הפסוק הראשון, ובו יוצאים ידי חובה מן התורה, כדאמרינן (בברכות יט:) שמע ישראל וכו', זו היא ק"ש של ר' יהודה הנשיא. וכ"כ הרשב"א, והרא"ה, והריטב"א, והמאירי, והרשב"ץ ורבי יהודה החסיד.

ב. מבואר בספר יראים, דס"ל שפרשה ראשונה כולה מן התורה והשאר מדרבנן, וזה כדברי רבינו יונה, וכן מוכח מפירוש רש"י.

ג. והפר"ח בדעת הרמב"ם, ששתי הפרשיות של ק"ש מן התורה.

ולפי"ז יש לדון, שלפי דעת רוב הפוסקים, שהפסוק הראשון בלבד מן התורה, והשאר מדרבנן, אפשר שלא יפסיק בפסד"ז, אלא לפסוק ראשון בלבד.

ואמנם יש סברא לומר לפי מש"כ לעיל, שיש להפסיק בפסד"ז לברכת רעמים, אף דהוא רק מדרבנן. א"כ למה תיגרע מצות ק"ש דרבנן של שאר פרשיות, כשהזמן עובר.

אולם עדיין יש לדון, כשהנידון הוא שנוי במחלוקת הפוסקים, אם יש לחשוב סוף זמן ק"ש מעמוד השחר, או מהנץ החמה, ויש הבדל ביניהם קרוב לשעה זמנית (ובמקום אחר כתבנו בזה), וא"כ כשעדיין יש שהות לקרוא ק"ש עם ברכותיה, אם נחשוב הזמן מהנץ החמה, וכהסכמת הגר"א והגר"ז, אין לו להפסיק מספק לק"ש דרבנן באמצע פסד"ז, אלא יקרא ק"ש ובשכמל"ו בלבד, משום דהוי כספק דאורייתא.

מ"מ לפע"ד נראה, שיש להפסיק ולומר בפסד"ז כל שלושת הפרשיות, וכעין מ"ש כיו"ב בשו"ת הרשב"א, דמ"ש הרמב"ם ספק קרא ק"ש ספק לא קרא, חוזר וקורא, ומברך לפניה ולאחריה, אע"פ שאין הברכות אלא מדרבנן, וספקא דרבנן לקולא, נראה שהרב סובר דמעיקרא כך הייתה התקנה, שכל שהוא חייב לקרות ק"ש, קוראה לכתחילה עם ברכותיה וכו'. ואולי למד כן מהא דאמר ר' אלעזר (ברכות כא.), ספק קרא ק"ש ספק לא קרא חוזר וקורא, ומדקאמר סתם חוזר וקורא, משמע שכל פרשיותיה הוא קורא, ואע"פ שאין מן התורה אלא פסוק ראשון בלבד, ולא אמר שיחזור ויקרא פסוק ראשון בלבד, והשאר דהוא מדרבנן לא, וה"ט דמילתא, שכל שהוא חייב לקרות קורא הוא כעיקר תקנתו, וא"כ אף כאן שהוא צריך להפסיק בעל כרחו באמצע פסד"ז משום פסוק ראשון דק"ש שהוא מן

התורה, משום ספקא דאורייתא לחומרא, עליו לסיים כל הפרשיות כמו שתיקנו חכמים, ובפרט לפי מ"ש הלחם משנה בשם הגאון המבי"ט, שאע"פ שפסוק ראשון בלבד הוי מה"ת, ס"ל לרבינו שבספק קרא ק"ש, קורא כל הפרשיות, שבקריאתן מקיים מצוה דאורייתא, מידי דהוה במצות ת"ת, שאע"פ שאמרו, שאפילו אם לא קרא אלא ק"ש שחרית וערבית, קיים לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה, מ"מ אם לומד כל היום וכל הלילה, מקיים מצות ת"ת מדאורייתא. ויש לדמות זה למ"ש בשו"ת גינת ורדים, שהנצרך לנקביו בין פסוקי דזמרה לישתבח, יוכל לברך שם אשר יצר, הואיל ובלאו הכי תפילתו מופסקת. ומיהו אם יש עדיין שהות קצת, באופן שאם ידלג מן הזמירות, ויאמר אחר ברוך שאמר תהלה לדוד וישתבח, ובין ישתבח ליוצר יוכל לקוראה בעונתה, לכ"ע ודאי דהכי עדיף טפי. וכעין מ"ש מרן בש"ע (סימן נד), שיוכל לעשות כן בשביל שיתפלל עם הציבור. אבל אם אין שהות כ"כ, ומוכרח להפסיק באמצע פסוד"ז, יפסיק לקרוא כל פרשיותיה, אפילו אם הדבר ספק אם יעבור זמנה, דספקא דאורייתא עדיף מודאי דרבנן. (יביע אומר חלק ח' סימן ו')

שאלה: אדם ששכח לומר ברוך שאמר קודם פסד"ז, ונזכר באמצע הזמירות, האם יכול לומר ברוך שאמר במקום שנזכר ולהמשיך בפסד"ז?

תשובה: בשבת קיח: אמר רבי יוסי יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום איני והאמר מר כל הקורא הלל בכל יום הרי זה כמחרף ומגדף (ופרש"י שאינו אלא כמזמר שיר ומתלוצץ), ומשני כי קאמרינן בפסד"ז, נמצא שפסוקי הזמירות נחשבים כאמירת הלל.

והנה בברכי יוסף כתב בשם מהר"י מולכו, שהשוכח לברך ברכת ההלל לפניה, ונזכר באמצע ההלל, יברך על ההלל במקום שנזכר. ולפי"ז גם בנ"ד ששכח ולא בירך ברוך שאמר לפני הזמירות, ונזכר באמצע, יברך ברוך שאמר במקום שנזכר, ויסיים הזמירות עם ישתבח.

והן אמת שיש מקום לומר, שאם נזכר לאחר שסיים כל הנשמה תהלל יה הללויה, לא יוכל לברך עוד ברוך שאמר, לפי מ"ש הרי"ף והרא"ש, שבפסוקי דזמרה, היינו מתהלה לדוד עד כל הנשמה תהלל יה הללויה, וכיון שסיים פרק הללו אל בקדשו, כבר יצא י"ח פסוקי דזמרה, ושוב לא יוכל לברך ברוך שאמר, שנתקנה לפני הזמירות, שכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן (פסחים ז:), ואם נעשית המצוה בלא ברכה, אינו רשאי לברך עליה ברכת המצוה, דהויא ברכה לבטלה, וכמ"ש הרמב"ם (פרק יא מהלכות ברכות ה"ו ופ"ג מהל' אישות הכ"ג), וכן הסכימו רוב האחרונים.

וגדולה מזו י"ל, לפי מ"ש תלמידי רבינו יונה בשם רב עמרם גאון, שאם נכנס אדם לבהכנ"ס מאוחר, ורוצה להשיג תפילת הציבור, יאמר ברוך שאמר ומזמור תהילה לדוד בלבד, וחותם ישתבח. ואע"פ שהגאונים תיקנו לומר תהלה לדוד עד כל הנשמה תהלל יה, מ"מ מכיון שעיקר התקנה לא היתה אלא מפני מזמור תהלה לדוד בלבד, שעל זה אמרו (ברכות ד.) כל האומר תהלה לדוד בכל יום, מובטח לו שהוא בן העוה"ב, די בזה כדי שיאמר ק"ש ותפילה עם הציבור. וכ"כ הרא"ש, ובתשובת רב נטוראי גאון הובאה בטור, איתא שיאמר ברוך שאמר, ותהלה לדוד, והללו אל בקדשו וישתבח, וכ"כ בש"ע שם, שאם אין שהות כ"כ, יאמר אשרי והללו אל בקדשו.

והרמ"א בהגה כתב, שאם אין שהות, יאמר אשרי בלבד. ומעתה לדברי האומרים שיאמר תהלה לדוד בלבד, שהוא עיקר פסד"ז, אם סיים מזמור זה, כבר יצא י"ח פסד"ז, ואין יוכל לברך אח"כ ברכת ברוך שאמר.

אולם זה אינו, שכיון שיש מצוה לכתחילה, לומר כל המזמורים עד סוף הללו אל בקדשו, לא גרע ממ"ש התוס' (סוכה לט.) שכל שלא נענע הלולב אע"ג דכי אגבהיה, מ"מ עדיין יוכל לברך על הלולב, שכיון שמצוה לנענע, חשיב שפיר עובר לעשייתן. ואפילו סיים הללו אל בקדשו, הואיל ופשט המנהג בכל תפוצות ישראל, לומר ויברך דוד וכו' ושירת הים, והוקבעו בכתרו של מלך, וכמ"ש באורך בזוהר הקדוש פר' תרומה, וע"ע בשער הכוונות, כל עוד לא נאמרו כל הפסוקים הללו, עדיין יכול לברך ברוך שאמר לצאת ידי חובת מצוה מן המובחר. וכיו"ב כתב בשו"ת הלקט ח"א, שאם שכח לברך על הדלקת נר חנוכה, רשאי לברך על הדלקת נרות ההידור שעדיין עוסק בהן. והן אמת, כי ראיתי בספר טעם מגדים, אשר כרגע נראה לי שכתב, מי שקרא קצת מפסוקי דזמרה, ונזכר שלא בירך ברוך שאמר, לא יברך, שכבר יצא י"ח באמירתם, ע"ש. ולפע"ד העיקר כמ"ש שכל עוד לא סיים עד סוף השירה, רשאי לברך ברוך שאמר, הא ודאי שאם הגיע לישתבח ממש, ונזכר שלא אמר ברוך שאמר, הואיל ויצא י"ח הזמירות, אינו רשאי עוד לומר ברוך שאמר. וכ"ש שאם שכח לברך על ההלל, ונזכר כשהגיע לומר יהללוך שבסוף ההלל, שאינו רשאי לברך עוד על ההלל ברכת אשר קדשנו וכו', שהרי כבר גמר ההלל, ויצא ידי חובתו.(יביע אומר חלק ח סימן ז)

שאלה: אם שכח לומר ברוך שאמר, וכבר הגיע לישתבח, האם יכול לומר ישתבח?

תשובה: כיון שברכת ישתבח היא ברכה הסמוכה לחברתה, ולכן אינה פותחת בברוך, אין לומר ישתבח, אא"כ אמר ברוך שאמר וקצת פסוקי דזמרה. וכיון שהוא לא אמר, לא יכול לברך ישתבח.(שם)

הרב שרון שרפי

"קונטרס האדם" - בגדרי חיוב אדם המזיק

הקדמה
מחלוקת הראשונים - בדין אדם שהזיק באונס
שיטת תוס' והרא"ש
שיטת הרמב"ן
שיטת רש"י
שיטת הרשב"א (רבינו ישעיה והריב"א)
המבוכה בדעת הרמב"ם והשו"ע
דעת הש"ך
דעת הסמ"ע
דעת הכסף משנה
א) בירור שיטת הרמב"ם
מדוע השמיט הרמב"ם דין "אונס"
מדוע השמיט הרמב"ם את הלימוד "פצע תחת פצע"
שני מקורות בש"ס לחיוב אונס באדם - שני לימודים או אחד
ביאור ערוך השלחן - והקושי בו
הערה נוספת בשיטת הרמב"ם
ביאור הגרא"ל מאלין ברמב"ם
החילוק היסודי בין "חובל" ל"מזיק"
דיון בדברי הגרא"ל מאלין
ביאור חדש בשיטת הרמב"ם
מחלוקת בבלי וירושלמי
הרמב"ם פסק כירושלמי
ראייה ראשונה
ראייה שניה
יישוב קושיית המגיד משנה
בגדר "כופר האיברים"
אם יש מחילה בכופר
כופר - עונש על "העבירה" או על "החסרון"
סיבת החיוב של "חובל" ו"מזיק" - שווים ביאור שיטת הרמב"ם
"מכה בהמה ישלמנה" - מרבה שוגג ואונס גם בחובל
יישוב כל השאלות על הרמב"ם
דעת הרמב"ם באונס גמור
ב) בירור שיטת השו"ע בזה
דעת הכסף משנה ברמב"ם
דעת הב"י להלכה
דעת השו"ע להלכה
הערה להלכה ולמעשה
ג) סיכום דין אדם המזיק באונס - להלכה (רמב"ם ושו"ע)
שיטת הש"ך: חייב לעולם, ואף באונס גמור
שיטת הסמ"ע והכס"מ: חייב באונס רגיל, ופטור באונס גדול (וכן פסק הרמ"א)
שיטת הרא"ל מאלין: ב"חובל" - פטור באונס גדול, ב"מזיק" - חייב לעולם
המשמעות הפשוטה בדעת הב"י והשו"ע: חייב לעולם (וכפסק הש"ך)
ראיות לזה
ד) נספח - בדין אדם שהזיק בשמחת פורים
בחידוש הרמ"א - שהמזיק תוכ"ד שמחת פורים פטור
אם הוא מדין "מזיק ברשות"
אם הוא מדין "מחילה"
אם הוא מדין "תנאי בי"ד"
אם הוא משום ש"אין כאן לצורת האיסור"
צ"ע מדוע לא נהגו הספרדים בהיתר זה

הקדמה

תנן (ב"ק כו. וכפי גירסת הגמרא סנהדרין עב.) אדם מועד לעולם, בין שוגג בין מזיד, בין באונס בין ברצון, בין ער ובין ישן.

וביאור הענין, שחידשה התורה, שאדם שהזיק בידיים - חייב בכל מקרה, ואין טענת פטור מתקבלת בו, ואפילו אם היה אנוס[א].

והנה ידוע שנחלקו רבותינו הראשונים, האם בכל אונס אדם חייב, או שמא ישנו אונס - בו הוא פטור.

שיטת התוס' (ב"ק כז: ד"ה ושמואל) **והרא"ש** (שם פ"ג סימן א), **ורבינו ירוחם** (נתיב ל"א ח"ב - הובא ברמ"א חו"מ תכ"א, ד), שאדם חייב רק באונס שאינו גמור (כעין אבידה - שיש בו פשיעה קצת), אבל באונס גמור (כעין גניבה)[ב] - פטור.

וכן פסק **הרמ"א** (חו"מ שע"ח, א, ובתכ"א, ד) להלכה.

ואילו שיטת **הרמב"ן** (בשטמ"ק ב"מ פב:) היא, שאדם המזיק חייב אפילו באונס גמור, ואפילו ברוח כעין סערת אליהו (שאין אדם יכול להשמר ממנה כלל)[ג].

והנה באחרונים הוכיחו, **שאף שיטת רש"י היא כרמב"ן**, שהנה לקמן (ב"ק צט:) בסוגיא של טבח אומן שקלקל - שחייב לשלם, כתבו התוס' (שם כז:), שאין לפרש שהוא משום "אדם המזיק", דכיון שהוא "אומן מומחה" - הרי הוא אונס גמור (כעין גניבה) ואין לחייבו משום כך, אלא הסיבה שחייב הוא משום שהוא כשומר שכר וכדתנן "כל האומנים שומרי שכר הן".

אכן רש"י פירש דלא כהתוס', וכתב בטעם שטבח אומן שקלקל - חייב, משום שאדם מועד לעולם, וחייב משום "**אדם המזיק**", ומוכח דס"ל לרש"י, שאף באונס גמור אדם חייב, וכשיטת הרמב"ן[ד].

שיטת הרמב"ם והשו"ע

אכן בשיטת הרמב"ם והשו"ע מצינו מבוכה.

דעת הש"ך (חו"מ שע"ח, א), שהרמב"ם והשו"ע פסקו כשיטת **הרמב"ן** - שאדם חייב אפילו **באונס גמור** (ועיקר ראייתו, מסתימת לשונם שכתבו, שאדם חייב אפילו **באונס**, ולא כתבו לחלק בין אונס לאונס).

אכן דעת **הסמ"ע** (תכ"א, ח) שאין הלכה

א ודלא כשומר שנאנס בשמירתו, או ממונו של אדם שהזיק באונס - שפטור.

ב והקשו האחרונים (**נחלת דוד** על התוס' שם), **שדברי התוס' צ"ע**, שהרי אונס כעין גניבה - אינו אונס כלל, והראייה משומר שכר - שפטור באונס וחייב בגניבה, ומוכח שגניבה לא נחשבת כאונס, והניח בצ"ע.

ובישיבות יישבו (**פנים מאירות** כח: תוד"ה והתניא, וכעין זה בחידושי **ר"א מאלין** סימן עה), שהנה מהפסוק "עין תחת עין" למדנו לחיוב נזק באדם, ומ"פצע תחת פצע" - למדנו לרבות אדם אפילו באונס (ולולא ריבוי זה היינו מחייבים מ"עין תחת עין" - רק במזיד ובכוונה), וא"כ אין לנו לרבות אלא האונס **הקטן** ביותר (דתפסת מרובה לא תפסת) - והוא אונס כעין אבידה, ולא יותר.

ומה ששומר שכר חייב בגניבה (אף שפטור באונס) - הוא ענין אחר, דאע"פ שגניבה היא אונס כאמור, מ"מ כיון שהשומר מקבל **שכר** עבור שמירתו, חייבתו התורה בתוספת שמירה - ובכך קיבל על עצמו השומר - גם חיובי גניבה אע"פ שהיא אונס, ולמדנו, שישנם אונסים ששומר שכר חייב עליהם - מחמת קבלת חיוב שמירתו.

ג **ובשיטת הרמב"ן צ"ע**, שלכאורה פשוט, שאין לחייב אדם בלא שעשה "**מעשה נזק בידיים**", (שהלא אדם המזיק בגרמא פטור), והנה, כשרוח סערה נטלתו בעל כרחו - והטילתו על הכלים, הריהו כאבן ביד היוצר, והיכן ה"מעשה נזק" המחייב, ומדוע נחשב כ"**מזיק**", וצ"ע.

ד והנה ידוע, שישנה שיטה נוספת בראשונים, והיא שיטת **רבינו ישעיה והריב"א** (הובא בשטמ"ק ב"ק כז. ד"ה וכן), וכן פסק **הרשב"א** (כז: ד"ה ושמואל), והיא **שיטה ממוצעת** - בין שיטת התוס' לרמב"ן, וס"ל שאדם המזיק חייב גם באונס כעין גניבה, ורק באונס כעין שבורה ומתה פטור, יעויי"ש.

כרמב"ן כלל, ולכו"ע (אף לרמב"ם ולשו"ע) אדם פטור באונס גדול.

וכן נראה שלמד **הכסף משנה** בדעת הרמב"ם, שהנה כתב **הרמב"ם** (חובל ומזיק פ"ו ה"א) וז"ל, "**המזיק ממון חבירו חייב לשלם נזק שלם, בין שהיה שוגג ובין שהיה <u>אנוס</u> - הרי הוא כמזיד**".

והעיד המגיד משנה שם, מדוע סתם הרמב"ם לשונו באופן שמשמע ממנה - **שבכל** אונס חייב, ומדוע לא חילק בין אונס רגיל לאונס גדול, והניח בשאלה.

ותמה עליו **הכסף משנה שם**, שהלא בהלכה שאח"כ (ה"ד) כתב הרמב"ם במפורש, שבאונס גמור פטור, שהנה כתב הרמב"ם בהלכה ד, וז"ל,

"**היה עולה בסולם, ונשמטה שליבה מתחתיו ונפלה והזיקה, אם היתה חזקה ומהודקת - הרי זה פטור, <u>שזו מכה בידי שמים היא</u>, וכן כל כיוצא בזה**".

והרי שמפורש בדברי הרמב"ם, שבאונס גדול (בידי שמים) - אדם המזיק פטור, ועל כרחך שמה שכתב הרמב"ם (בהלכה א) "שאדם המזיק חייב באונס", כוונתו לאונס רגיל, ונקט הרמב"ם כלשון המשנה (ב"ק שם) שאמרה שאדם חייב "באונס" סתם, כשכוונתה לאונס רגיל.

ומפורש שלמד **הכסף משנה**, שדעת הרמב"ם לפטור אדם באונס גדול, וכשיטת התוס'.

ומכיון שהעתיק המחבר את לשון הרמב"ם, בדין "היה עולה בסולם" (חו"מ שע"ח, ג), הרי שמוכח לכאורה לפי זה, **שאף דעת השו"ע כן**, ואדם המזיק יהיה פטור באונס גדול, ויש לעיין מה יענה הש"ך לראייה זו דהכסף משנה.

אבן יסוד להלכה

והנה, כיון שדעת הרמב"ם בזה (והשו"ע שהעתיק את לשונו) - היא **אבן יסוד** להלכה בדיני נזיקין, לדעת מה דין אדם המזיק באונס - להלכה ולמעשה, וגם כי לא מצאתי דברים מפורשים בפוסקי הספרדים האחרונים - מה דעת השו"ע בזה[ה], אמרתי לשוב ולמשמש בסוגיא זו, לטעום בה טעם חדש, אולי יקרה ה' לקראתנו - ודבר מה יראנו, ואין בית המדרש בלא חידוש.

א) ביאור שיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (חובל ומזיק פ"א הי"א) וז"ל,

"**אדם מועד לעולם, בין שוגג בין מזיד, בין עֵר בין ישֵׁן ובין שיכור, אם חבל בחבירו או הזיק ממון חבירו - משלם מן היפה שבנכסיו**".

מדוע השמיט הרמב"ם - "אונס"

והנה יש לדקדק בלשון הרמב"ם שלא הזכיר לשון "**אונס**", אלא כתב רק שוגג, ישֵׁן ושיכור, ויש לעיין אם זו השמטה מכוונת, או שרק העתיק הרמב"ם את לשון המשנה (ב"ק כו.) כפשוטה - "**אדם מועד לעולם, בין שוגג בין מזיד, בין עֵר בין ישן, סימא את עין חבירו או שיבר את הכלים - משלם נזק שלם**", שאף בזה לא הזכירה המשנה דין אונס כלל.

ונראים הדברים לכאורה, שרק **העתיק**

ה שאילו דעת הרמ"א - מפורשת היא, שפסק להקל כדעת התוס' והרא"ש - שבאונס גדול פטור, וממילא למנהג בני אשכנז אין כלל שאלה.

הרמב"ם את לשון המשנה, והראייה לכך, שהרי אע"פ שהרמב"ם מירי כעת בהלכות חובל בחבירו (ולא במזיק ממון חבירו), אעפ"כ נקט הרמב"ם את לשון המשנה "אם חבל בחבירו או הזיק ממון חבירו", ממש כשם שהמשנה הזכירה "סימא את עין חבירו, או שיבר את הכלים", ויש לפלפל.

אכן לקמן בדיני מזיק ממון (פ"ו הלכה א), הזכיר הרמב"ם את דין "אונס" שכתב וז"ל,

"**המזיק ממון חבירו - חייב לשלם נזק שלם, בין שהיה שוגג ובין שהיה <u>אנוס</u> - הרי הוא כמזיד, שנאמר "ומכה בהמה ישלמנה", לא חילק הכתוב בין שוגג למזיד".**

וצ"ע, מה החילוק בין הלכות "חובל" שבהן לא הזכיר הרמב"ם לדיני אונס, להלכות "מזיק ממון" שבהם הזכיר הרמב"ם דין אונס.

מדוע השמיט הרמב"ם את הלימוד - "פצע תחת פצע"

עוד יש לדקדק בלשון הרמב"ם, שלא כתב כדרכו את המקור לדין זה, שהנה הגמרא לומדת לדין "אדם מועד לעולם" - מדכתיב "**פצע תחת פצע**", לרבות שוגג כמזיד ואונס כרצון, והרמב"ם בכל חיבורו לא הזכיר לימוד זה כלל, ויש לעיין מדוע.

ויש להעמיק את השאלה.

שהנה מצינו שני מקורות בש"ס לדין "אדם מועד לעולם, ושניהם בשם חזקיה.

א] האחד בגמרא (ב"ק כו:), תנא דבי חזקיה אמר קרא, "פצע תחת פצע" לחייבו על השוגג כמזיד ועל האונס כרצון.

ב] והשני בגמרא (כתובות לה.), תני דבי חזקיה, "ומכה בהמה ישלמנה", מה מכה בהמה לא חילקה בו התורה בין שוגג למזיד (שהרי נאמר "ישלמנה" סתם, כלומר בכל מקרה), ומכאן למדנו, שאדם המזיק חייב בכל אופן.

שני לימודים או הכל לימוד אחד

ונחלקו הראשונים אם הם שני לימודים נפרדים, או שהכל לימוד אחד.

רש"י (כתובות שם) כתב, מהיכן למדנו שלא חילק הכתוב במכה בהמה, והוא חייב בכל מקרה (לא מסתימת לשון הכתוב), אלא מהא דדרשינן - "פצע תחת פצע" לחייב שוגג כמזיד.

ומבואר, שלשיטת רש"י, אין כאן שני ילפותות, אלא הכל הוא לימוד אחד - של "פצע תחת פצע", **שממנו למדנו,** שלא חילקה התורה באדם המזיק בין שוגג למזיד, וחייבה אותו בכל מקרה.

אכן ברמב"ם משמע שהם שני דרשות נפרדות.

שהנה בהלכות חובל ומזיק (פ"א הי"א) כתב כאמור, את דין "אדם מועד לעולם", ולא כתב את דרשת הגמרא "פצע תחת פצע", אך לכאורה פשוט שזהו המקור לדין זה, שהרי לא מצאנו בזה חולק בגמרא.

ואילו להלן (פ"ו ה"א) בהלכות "מזיק ממון", הביא מקור לדין "שוגג כאנוס", שנאמר "**ומכה בהמה ישלמנה**", לא חילק הכתוב בין שוגג למזיד".

ולכאורה צ"ע, למה לרמב"ם שני ילפותות ללמד את אותו הדין - דשוגג ואנוס חייב.

ביאור ערוך השלחן - והקושי בו

ובערוך השלחן (חו"מ שע"ח, ד) כתב ליישב וז"ל,

"והרמב"ם שדרש מקרא דמכה בהמה ישלמנה - ברור הוא, דלא תימא דוקא בנזקי אדם חייב ולא בנזקי בהמה, לזה הביא מקרא זה, דאפילו בבהמה חייב".

כלומר, שחילק הרמב"ם את דבריו לשתי הלכות: א] **אדם שהזיק אדם** - הנלמד מ"פצע תחת פצע" ב] **אדם שהזיק ממון** - הנלמד מ"ומכה בהמה ישלמנה", ותרוויהו צריכי.

דמ"פצע תחת פצע" למדנו לחייב בשוגג ובאונס - באדם שהזיק אדם, אבל אדם שהזיק ממון - שהוא קל יותר, לא היינו יודעים לחייב, ולזה צריך את הילפותא של "ומכה בהמה ישלמנה", לחייב בשוגג ובאונס אף במכה בהמה, ולכן חילקם הרמב"ם לשני הלכות נפרדות.

ולכאורה דבריו צ"ע, שהרי מבואר בלשון הרמב"ם בהלכה הראשונה שהביא (בדיני חובל), שהוא מדבר בין באדם שחבל באדם, ובין באדם שחבל בממון, שהרי כתב שם **"אם חבל בחבירו או הזיק ממון חבירו"**, ומפורש, דמ"פצע תחת פצע" למדנו בין לאדם שהזיק אדם - ובין לאדם שהזיק ממון.

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, דתרי קראי (ללמד על שוגג ואנוס) למה לי.

ועוד קשה, דלדברי הערוך השלחן, למה לא מספיקה הילפותא של "מכה בהמה ישלמנה" ללמד שהמזיק בהמה שהוא קל - חייב בשוגג או באונס, ונלמד בקל וחומר שהמזיק אדם שהוא חמור - חייב, **וצ"ע**.

הערה נוספת בשיטת הרמב"ם

עוד יש לעיין בשיטת הרמב"ם, שהרי לשיטתו הלימוד מ"מכה בהמה ישלמנה", הוא **מסתימת** הכתוב שלא חילק בין שוגג למזיד (ודלא כרש"י שילפינן לה מ"פצע תחת פצע" ואינו מסתימת הפסוק), וא"כ לרמב"ם למה לי "פצע תחת פצע" - לחייב אדם שחבל באדם, שהרי נוכל ללמוד גם בזה מסתימת הכתוב "עין תחת עין", שחייב חובל באדם ולא חילק בין שוגג למזיד.

ביאור הגר"ל מאלין - החילוק בין "חובל" ל"מזיק"

ובספר חידושי **הגר"ל מאלין** זצ"ל (ח"א סימן עה) כתב לבאר שיטת הרמב"ם - בהקדמת יסוד, שחלוקים דיני "חובל" מדיני "מזיק" ביסוד עניינם.

שהנה כתב **הרמב"ם** (שם פ"ה ה"ו) שדין תשלומי "חובל" - הם **קנס** (ונפק"מ למודה בקנס שפטור), והטעם בזה, כיון שאם חבל וחיסר לחבירו מגופו - אין התשלום משלים החיסרון, ועל כן בהכרח שתשלום הנזק הוא **"עונש"** על עבירת החבלה.

ואילו תשלומי "מזיק" הם **ממון**, שתשלום הנזק אינו "עונש" אלא **"השלמת** החסרון", שע"י שמשלם מתקן את הנזק שעשה, וזה גופא נתחדש בפסוק "מכה בהמה ישלמנה", שלא בא הכתוב **"להעניש"** את המזיק, אלא רק לחייבו **"להשלים"** את החסרון,

ולכן לא חילק הכתוב בין שוגג למזיד, שהואיל וצריך רק להשלים את החסרון, מה נפק"מ בין שוגג למזיד.

והנה מהפסוק "עין תחת עין" למדנו, שהחובל צריך לשלם במזיד, אבל בשוגג או באונס לא שמענו (דתפסת מרובה לא תפסת), ולכן בעינן לדרשה ד"פצע תחת פצע" לרבות ולחייב את החובל אפילו בשוגג ובאונס.

אמנם ב"מזיק ממון" - שחיוב התשלומין הוא "השלמת החסר", אין צריך לימוד נוסף כדי לרבות שוגג כמזיד, ש"ממכה בהמה ישלמנה" למדנו הכל.

לשיטת הרמב"ם: "חובל" - פטור באונס גדול, "מזיק" - חייב באונס גדול

וע"פ יסוד זה, אמר הגרא"ל מאלין לחלק בדין "אונס גדול" - בין "חובל" ל"מזיק.

דמזיק שיסוד חיובו הוא "**השלמה**" - אין לחלק כלל בין אונס לאונס, דכל שהנזק מתייחס אליו - חייב לשלם ואפילו באונס גדול.

אמנם בחובל שיסוד חיובו הוא "**עונש**", אלא שמרבים אנו "אונס", אין לנו לרבות אלא האונס הקל, דמנלן לרבות ולהעניש יותר, דתפסת מרובה לא תפסת.

וכן הוא בסברא, דאונס רגיל שיכול היה למנוע - עוד יש מקום לענוש, אמנם באונס גמור - מה מקום יש לקנוס ולהעניש.

ובזה יתבאר, מדוע בעינן שני מערכות פסוקים, האחד "פצע תחת פצע" - לרבות חובל בחבירו - שוגג ואונס רגיל (ואינו יכול להלמד מ"מכה בהמה" העוסק בדיני מזיק ממון), והשני "מכה בהמה ישלמנה" - ללמד על חיוב "השלמה" במזיק ממון - בכל צד ואופן, בלא לחלק בין סוג אונס.

וכמו כן מבואר ע"פ ביאור זה, מדוע לא הזכיר הרמב"ם בדיני "חובל" - את ענין ה"אונס", להורות דלא פסיקא ליה מילתא, כיון שיש אונס שהוא פטור בו.

דיון בדברי הגרא"ל מאלין

והנה אף שביאור הגרא"ל נתפרסם מאד, וקילורין הוא לעיניים, באשר הוא מיישב כמעט את כל הקושיות על הרמב"ם (מלבד מדוע לא הזכיר הרמב"ם את הלימוד של "פצע תחת פצע" המפורש בגמרא, ורק "מכה בהמה" הזכיר), **מ"מ יסודו נפרך לכאורה מדברי הרמב"ם עצמו.**

שהנה ע"פ יסוד הגרא"ל, הריבוי ד"פצע תחת פצע" (אדם מועד לעולם) - אינו מתייחס כלל ל"מזיק ממון" (כיון שאינו צריך כלל ריבוי), ובא לרבות רק "אונס רגיל" - **בחובל** בחבירו.

ומה נעשה, שמפורש בלשון הרמב"ם שהדין של "אדם מועד לעולם" (שנתרבה מ"פצע תחת פצע") - מדבר גם על מזיק ממון, שכך הוא לשון הרמב"ם, **"אדם מועד לעולם, ואם חבל בחבירו או <u>הזיק ממון חבירו</u> - משלם מן היפה שבנכסיו".**

וליסוד הגרא"ל, מה ענין דין "פצע תחת פצע" שהוא ריבוי בחובל, לדין מזיק ממון חבירו, דכיון שאינו זקוק לריבוי - הרי שאין זה כלל מקומו, ולשם מה הזכירו הרמב"ם, **וצ"ע.**

ביאור חדש בדברי הרמב"ם

והנראה בזה בס"ד לבאר בשיטת הרמב"ם, בהקדמה שאלה נוספת.

שהנה התבאר לעיל, שבש"ס ישנם שני לימודים - לחייב אדם המזיק בשוגג ובאונס ("פצע תחת פצע" ו"מכה בהמה"), והוקשה לנו תרי קראי למה לי.

והנה **יש לעיין בזה**, שהנה בעל המימרא בשני המקורות הוא "חזקיה" (או תנא דבי חזקיה), וא"כ מלבד השאלה למה לי תרי קראי, יש לעיין שמא יש כאן **פלוגתא** אליבא דחזקיה (וכגון תרי אמוראי אליבא דחזקיה), ואין שני הלימודים - דבר המוסכם על הכל.

מחלוקת בבלי וירושלמי

ונראה לומר שהוא מחלוקת בבלי עם הירושלמי - ופסק הרמב"ם כירושלמי, **ונוכיח את הדברים**.

ראייה ראשונה

שהנה, אף שהבבלי הביא את שתי המימרות של חזקיה, "פצע תחת פצע" (ב"ק כו:) ו"מכה בהמה ישלמנה" (כתובות לד.), מ"מ בירושלמי - **לא נמצא כלל** - בשום צד ואופן לדרשה זו ד"פצע תחת פצע"[ו], ורק בירושלמי כתובות (פ"ג ה"א) הובא הדין של חזקיה ד"מכה בהמה ישלמנה" שלא חילק בין שוגג למזיד.

ומבואר, דלירושלמי אין כלל לדרשה ד"פצע תחת פצע" (ושמא הוא פלוגתא דאמוראי אליבא דחזקיה), ונקט הירושלמי להלכה כתנא דבי חזקיה ד"מכה בהמה ישלמנה" בלבד.

ועתה נבוא חשבון, שהנה בשלמא אם בשני התלמודים היה מוסכם הלימוד ד"פצע תחת פצע", היה עוד מקום לחפש יישובים - מדוע לא הזכירו הרמב"ם.

אמנם כיון שבכל הירושלמי ליתיה לדרשא זו, ואף בכל היד החזקה להרמב"ם ליתיה לדרשא זו - הרי שמתאימים הדברים, ומסתברא מילתא, שפסק הרמב"ם בזה כירושלמי.

ראייה שניה

ויש להביא ראייה נוספת, שאכן נקט הרמב"ם כירושלמי בזה.

שהנה בבבלי (ב"ק שם) למדו מהפסוק "פצע תחת פצע" שתי לימודים:

א. לחייב שוגג כמזיד.

ב. לחייב צער במקום נזק, שלא נאמר דכיון שמשלם נזק - לא ישלם גם צער[ז] (ראשונים שם).

והנה כאמור ליתא בירושלמי לדרשה זו ד"פצע תחת פצע" כלל, וא"כ יש לעיין מנא ליה לירושלמי לחייב צער במקום נזק.

ואכן יעויין בירושלמי (ב"ק תחילת החובל),

ו מלבד מקום אחד (ב"ק פ"ח ה"א), שנדרש הפסוק לפשוטו של מקרא, "פצע תחת פצע" - לחייב במקום שפצעו והוציא את דמו, יעויי"ש.

ז ויעויין בתוס' (ב"ק כו: ד"ה האי), שכל שאר החיובים (ריפוי, שבת, בושת) ילפינן בבנין אב מצער, שכולם משתלמים במקום נזק.

שהביא לדין של תשלום צער במקום נזק[ח], וז"ל,

"**תני** החובל בחבירו חמישה (נזק, צער, ריפוי, שבת, בושת) - **נותן לו חמישה, ארבעה - נותן לו ארבעה, שלושה - נותן לו שלושה, שניים - נותן לו שניים, אחד - נותן לו אחד, כיצד, הכהו על ידו וקטעה** (שיש בזה כל החמישה) **נותן לו חמישה, וכן כל השאר**".

אכן דבר זה צ"ע, שדלא כהבבלי שהביא מקור לדבריו, לא כתב הירושלמי שום מקור בתורה לחידוש זה.

ודומה שהפתרון הוא ברמב"ם.

שהנה כלשון הזו ממש דהירושלמי, העתיק הרמב"ם בתחילת פ"ב דחובל ומזיק, לחייב צער במקום נזק, אלא שבפ"א ה"ז כתב הרמב"ם לדין זה - מקור חדש, וז"ל,

"**ומנין** שמזיק בחבירו <u>חייב בצער בפני עצמו</u>, **שהרי נאמר באונס** "<u>**תחת אשר עינה**</u>", **והוא הדין לכל המצער את חבירו בגופו, שהוא חייב לשלם דמי הצער**".

והמגיד משנה שם תמה על הרמב"ם, שהלא מהפסוק "תחת אשר עינה" - לומדים לא רק "צער" בפני עצמו, אלא גם צער במקום נזק, שהרי האונס משלם לאשה מלבד צער - גם חמישים כסף (בושת ופגם), וא"כ מדוע למד הרמב"ם לדין צער במקום נזק - מ"תחת אשר עינה" ולא כתב את דין הגמרא הפשוט - של "פצע תחת פצע", **והניח בצ"ע**.

יישוב קושיית המגיד משנה

ולדברינו מבואר היטב, שהלא פסק הרמב"ם כירושלמי דלא ס"ל להך דרשה ("פצע תחת פצע"), **ויליף לה מ"תחת אשר עינה"**, ומיושבת קושיית המגיד משנה.

ועוד למדנו, דכיון שישנו מקור נוסף לדין "צער במקום נזק", יש לדון שאף הירושלמי למד בזה כשיטת הרמב"ם, ומ"מ, הרי שלפנינו לכאורה ראייה שניה, שפסק הרמב"ם כירושלמי.

בגדר "כופר האיברים"

ואם עד כאן הדברים כנים, הרי שיש להמשיך את הקו הלאה, בביאור שיטת הרמב"ם.

הנה עד כה למדנו, שאין לרמב"ם את הילפותא ד"פצע תחת פצע", ומשום שפסק כאידך תנא דבי חזקיה, ונמצא ממילא, שהמקור היחיד לרמב"ם, לחייב אדם בשוגג ובאונס, הוא הפסוק "מכה בהמה ישלמנה" בלבד.

אלא שלכאורה הדברים צ"ע, שהלא הלימוד ד"מכה בהמה ישלמנה" - מיירי במזיק ממון, שחיובו הוא "השלמה", ואיך נלמד מכאן לחובל בחבירו שחיובו הוא "עונש", שהלא אין ללמוד קנס מממון, כיון שגדר חיוביהם שונה.

והנראה בזה, שהנה שיטת הרמב"ם שחיוב החובל בנזק ("עין תחת עין") - הוא "**כופר האיברים**", וכלשון הרמב"ם (פ"א ה"ג), "**ראוי הוא החובל שיחסרו בו איבר או שיחבלו בו - כשם שעשה, <u>ולפיכך משלם נזקו</u>, והרי הוא אומר "ולא תקחו כופר לנפש רוצח, לרוצח בלבד הוא שאין בו כופר, אבל לחסרון איברים יש בו כופר**".

ח ומקורו בתוספתא ב"ק פ"ט.

כלומר, ש"עין תחת עין" הוא כפשוטו, וכך היה ראוי היה החובל להענש, אלא שחסה התורה עליו, ונתנה לו אפשרות "**לפדות**" את העונש בממון, ותשלום הנזק הוא בתורת "כופר" במקום עקירת האיבר[ט].

כופר - עונש על "העבירה" או על "החסרון"

אלא שיש לעיין בגדר זה, שהנה נחלקו הראשונים אם מועילה "מחילה" בכופר, כלומר אם יכול הניזק (או יורשי הנהרג) למחול למזיק ולפוטרו מתשלום כופר.

דעת התום' (ב"ק מג. ד"ה מאי) שלא מועילה מחילה, כיון שמחילה שייכת רק בחיובי ממון, שחיוב הממון - הוא תולדה של **זכות התובע**, וכיון שהתובע מוחל לו - פטור, אמנם בכפרה החיוב הוא **עונש התורה**, ואינו תולדה מתביעת הניזק, וכיון שאין הניזק קשור לחיוב הכפרה - אינו יכול למחול.

אכן דעת הר"ש (תרומות פ"ז), שגם בכפרה מועילה מחילה, יעוי"ש, ומשמע מכך, שאף שחיוב החובל הוא כופר, מ"מ הניזק **מישך שייך** לתביעה זו, עד שיכול הוא למחול עליה.

ובביאור מחלוקת הראשונים נראה שיש לחקור, אם תשלום הכופר הוא עונש **על "עבירת האיסור"** (המעשה), או שהוא עונש על "**החסרון שעשה בחבירו**" (התוצאה).

שאם הוא עונש התורה על **העבירה**, הרי שאין הניזק שייך לזה כלל, ואין הוא בעל דברים למחול על חיוב זה (וכך נראה שלמדו התוס'), אכן אם נאמר שאינו עונש על "**עבירה**", אלא על "**החסרון**" שעשה לחבירו, הרי שאם מחל הניזק על "חסרונו" - ואינו מקפיד, הרי שכביכול אין כאן "חסרון"[י], וממילא אין כאן סיבה לעונש, וכן נראה שלמד הר"ש, ודו"ק.

סיבת החיוב של "חובל" ו"מזיק" - שווים

והנה כתב **המנחת חינוך** (מצוה נא, ג אות יח ד"ה וכופר), שדעת **הרמב"ם** להלכה היא כשיטת הר"ש - **שמועילה מחילה בכופר**, יעוי"ש בראיותיו.

ומעתה, אם נחבר את כלל הדברים נמצא, שסיבת חיוב ה"חובל" וחיוב ה"מזיק" **שווים**, ונבאר את הדברים.

שהנה, אף שתשלום המזיק הוא כדי "**לתקן**", ותשלום החובל הוא כדי "**לכפר**", מ"מ יסוד חיובם שווה - והוא "**חסרון הניזק**", כלומר, שעצם היות הניזק והנחבל "**חסרים**" - היא היא יסוד התביעה, אלא שבניזק החסרון תובע "**תיקון**", ובנחבל החסרון תובע "**תשלום לכפרה**" (במקום "עין"), ולעולם אין "**העבירה**" זוקקת כופר, אלא עצם "**מציאות החסרון**" בגוף הנחבל.

ביאור שיטת הרמב"ם

ומעתה יש ליישב את שיטת הרמב"ם באר היטב.

שהנה למדנו, שהמקור היחיד לשיטת הרמב"ם לחייב שוגג ואונס, הוא

ט ומ"מ אין החובל יכול לבקש שיחסרו בו איבר במקום תשלום, שהכופר הוא חיוב גמור (ברייתא ב"ק פג: ומאירי שם).

י שמסתבר שהחסרון נמדד, עד כמה שהוא מהווה "חיסרון" לניזק.

הפסוק "**ומכה בהמה ישלמנה**", העוסק במזיק ממון חבירו[יא] - "שלא חילק בו הכתוב בין שוגג למזיד.

ועומק הפשט בזה, שזה גופא באה התורה ללמד - שלא איכפת לן כלל בכוונות המזיק, ואף אם לא נתכוון להזיק - אין הדבר משנה, שאין התורה מחייבת על "עבירת הנזק" וכוונותיה, אלא על עצם "**מציאות החסרון**", וזהו תורף מאמר הגמרא "לא חילק הכתוב בין שוגג למזיד".

ומה שאין כן הפסוק "עין תחת עין", שיסוד חיובו הוא "**עונש**", הרי שאין מקום לומר בו - "לא חילק בו הכתוב בין שוגג למזיד", שהרי אין דרך התורה לענוש אלא למזיד והעושה בכוונה, ולא לעושה בשוגג שאינו מתכוון.

"מכה בהמה ישלמנה" - מרבה שוגג ומזיד גם בחובל

והנה, הואיל והרמב"ם סובר שמועילה מחילה בכופר, הרי שמוכרח שס"ל להרמב"ם, שאין סיבת החיוב בחובל "**עונש על מעשה**" אלא "**עונש על חסרון**", ונמצא א"כ, שיסוד חיוב "חובל" ו"מזיק" - **שוים הם**, ואשר על כן למד הרמב"ם שהפסוק "ומכה בהמה ישלמנה" מלמד לא רק על "מזיק ממון" אלא גם על "חובל בחבירו", ודו"ק.

ומעתה יתבאר היטב, מדוע כלל הרמב"ם בדין "אדם מועד לעולם" - **בחדא מחתא**, גם "חובל בחבירו" וגם "מזיק ממון" (יעויין לעיל לשון הרמב"ם פ"א הי"א), כיון ששניהם נלמדים מאותו מקור.

יישוב כל השאלות על הרמב"ם

ומעתה נשוב ונחזה, כי כל השאלות על הרמב"ם מיושבות בס"ד, ונמנה את קושיות האחרונים אחת אל אחת.

א] הוקשה לאחרונים, מדוע השמיט הרמב"ם את הלימוד של "פצע תחת פצע" (ב"ק כו:), והלא אין בגמרא חולק בדבר.

תשובה: יש חולק בדבר, והוא תנא דבי חזקיה (כתובות לד.), ופסק הרמב"ם כוותיה (וכדעת הירושלמי), וממילא לא ס"ל להרמב"ם דרשה זו להלכה כלל.

ב] הוקשה לאחרונים, אם הרמב"ם והירושלמי אינם סוברים את הלימוד של "פצע תחת פצע", מנלן ללמוד חיוב צער במקום נזק.

תשובה: הרמב"ם לומד זאת מאונס, מהפסוק של "תחת אשר עינה" (יעויין מגיד משנה פ"א ה"ז).

ג] הוקשה לאחרונים, אם הרמב"ם לא ס"ל לדרשה של "פצע תחת פצע", מנלן לרבות שוגג ואונס בחובל בחבירו.

תשובה: הרמב"ם לומד זאת מדין מזיק ממון ("ומכה בהמה ישלמנה"), כיון שס"ל שיסוד חיובם שווה.

ד] הוקשה לאחרונים, מדוע הרמב"ם השמיט דין "אונס", כשכתב על דין "אדם מועד לעולם".

יא וכשיטת חזקיה **הראשונה** (כתובות לד.), ואין הרמב"ם נוקט להלכה כלל, את הדרשה של "פצע תחת פצע", וכשיטת חזקיה **השניה** (ב"ק כו:).

תשובה: הרמב"ם לא השמיט זאת כלל, ונקט את לשון המשנה (ב"ק כו.) שאף היא לא הזכירה בלשונה דין אונס.

וכשם שהגמרא אח"כ פירטה אף את דין "אונס" ("לרבות שוגג כמזיד ואונס כרצון"), אף הרמב"ם עשה כן, כשהזכיר דין "יֵשׁ" בין כלל האופנים שאדם חייב בהם (יעויין **בנימוק"י** שם, שכתב במפורש - שישן נחשב ל"אונס", ואף מדברי התוס' (ד. שהביא את הירושלמי בהלך לישון ליד הכלים) מוכח כן.

דעת הרמב"ם באונס גמור

והנה, אם דברינו עד כאן כנים, הרי שהגענו לסוף העניין ועיקרו, ומעתה יש לברר מתוך דברינו - מהי דעת הרמב"ם, בדין אדם שהזיק באונס גדול.

והנה נתבאר עד כה, שלשיטת הרמב"ם, המקור היחיד בתורה לרבות "שוגג ואונס" באדם - הוא הפסוק "ומכה בהמה ישלמנה", הבא ללמדנו, שחייבה התורה "בחובל ומזיק" תשלומין - על עצם "**מציאות** החסרון".

הנפק"מ בין "פצע תחת פצע" - ל"מכה בהמה ישלמנה"

ומעתה נבוא חשבון, שהנה בשלמא אם היה הרמב"ם לומד (כשאר ראשונים), שאדם חייב באונס מ"**פצע תחת פצע**", הרי שיש לפנינו **ריבוי**, כלומר, שמלבד "עין תחת עין" המחייב אדם במזיד, עוד **ריבה** הכתוב (מייתור ודרשה), לחייב אדם אף בשוגג ואונס, ובזה יש לדון, אם ריבה הכתוב את **כלל** האונסים (וכשיטת הרמב"ן), או שמא אין לנו לרבות אלא את האונס הקל ביותר (וכשיטת התוס').

אכן, כיון שלדברינו למד הרמב"ם את דין "שוגג כאונס" מ"מכה בהמה ישלמנה", שחייבה התורה (בחובל ומזיק) על עצם "**החסרון**", הרי שאין כאן **ריבוי** כלל, אלא שנתחדש בתורה "**שמציאות החסרון**" מחייבת - בלא כל קשר לכוונה, ואם כן, כל עוד נעשה החסרון - ע"י החובל או המזיק, הרי שאין לחלק בין אונס לאונס, **ואף באונס גמור יתחייב**[יב], שהרי סו"ס נעשה חסרון על ידו, ודו"ק.

ואין לומר, שאף ש"החסרון" הוא סיבת החיוב, מ"מ באונס גדול - אין החסרון מתייחס אליו, וכעין מה שהוכיח **החמדת שלמה** סימן לח, שמעשה הנעשה באונס - אינו מתייחס לאדם, וכאילו נעשה מאליו.

שהלא החמדת שלמה מדבר - במי **שכפו אותו לעשות מעשה** (וכגון שכפוהו להשתחוות לע"ז, יעויי"ש), אמנם בנדון דידן כתבו הראשונים (תוס' ב"ק שם), שאף אונס "**כעין גניבה**" - מוגדר **כאונס גדול**, וכגון במעביר חבית ממקום למקום ושברה (ב"מ

יב אלא שיש לעיין ממקום אחד ברמב"ם, שלכאורה יוקשה משם על דברינו, והוא מה שכתב הרמב"ם (פ"ו ה"ד) "**היה עולה בסולם ונשמטה שליבה מתחתיו - ונפלה והזיקה, אם היתה חזקה ומהודקת ונשמטה - הרי זה פטור, שזו מכה בידי שמים היא, וכן כל כיוצא בזה**", ולכאורה מוכח מכאן, שאדם המזיק באונס גמור - פטור, כשיטת התוס' וכטענת הכסף משנה (יעויין בהקדמה).

אכן ראיתי **באבן האזל** (שם) שעמד בזה, ויישב ע"פ מה שכתב הרמב"ן עצמו (ב"מ פב:), שכל מה שאדם חייב באונס גמור, היינו רק כשהזיק **בגופו** (או בכוחו דהוי כגופו), אבל אם הזיק ע"י חפצים שנפלו מידו - פטור, דלא חשיב כנזקי אדם, והכא נמי מדובר כאן, וכלשון הרמב"ם "שליבה **שנפלה** והזיקה", ולא הזיקה מכוחו ממש, וק"ל.

פב:), או בטבח אומן שקלקל (ב"ק צט:), ששם לא מדובר במי שכפוהו לעשות מעשה.

ג) ביאור שיטת השו"ע

והנה לאחר שביררנו בס"ד כפי כוחנו - את דעת הרמב"ם, יש לעיין **מהי דעת השו"ע** להלכה.

שהנה יש להסתפק, אם מתוך שהעתיק השו"ע את לשון הרמב"ם - ס"ל כוותיה, או שמא כיון שגילה בעל השו"ע דעתו **בכסף משנה** (פ"ו ה"א - גבי היה עולה בסולם), שדעת הרמב"ם היא שאדם פטור באונס גדול, שמא גם כך היא דעתו להלכה.

והנראה לומר, שאף שבכסף משנה גילה דעתו בעל השו"ע, שדעת הרמב"ם היא שאדם באונס גדול - פטור, יש להוכיח שבחיבורו על הטור (**ב"י**) - חזר בו, וס"ל להלכה - שבכל אונס חייב, ונבאר דברינו.

מהי רוח שאינה מצויה (דעת הב"י)

שהנה כתב הטור (שע"ח, א), שאדם שנפל מן הגג ברוח **שאינה** מצויה והזיק - פטור, ומשום שרוח שאינה מצויה - הוי אונס (ומוכרח שכוונת הטור - **לאונס גמור**, שהרי באונס רגיל לכל השיטות חייב).

ותמה עליו **הב"י**, שדבריו הם כנגד דברי הגמרא (ב"ק כז.), אמר רבה, נפל מראש הגג ברוח שאינה מצויה והזיק - חייב על הנזק, **והניח בצ"ע**.

וסיים הב"י דבריו וכתב וז"ל,

"**ולדברי הפוטרים באונס גמור, צריך לומר שרוח שאינה מצויה - לאו אונס גמור הוא, וכן כתב הרשב"א** ז"ל".

ומוכרח, שלמד הב"י **בגמרא** שרוח שאינה מצויה - היא **אונס גמור**, שאם לא תאמר כן, מה הקשה הב"י על הטור מרוח שאינה מצויה, דלמא רוח שאינה מצויה בגמרא - היא אונס רגיל - לכן פטר הטור, ומוכרח (להבנת הב"י הפשוטה), דרוח שאינה מצויה דגמרא - היא אונס גמור.

ולהבנה פשוטה זו משמע, שלדעת הב"י נתחדש בגמרא - **שאדם חייב אפילו באונס גמור**, ולכן תמה על הטור (מדוע פטר ברוח שאינה מצויה), דמה בכך שרוח שאינה מצויה היא אונס גמור, מ"מ הלא מפורש בגמרא, שאף בזה חייב.

אלא שהקשה **הב"י**, ומה נעשה לשיטת התוס' וסיעתו, הסוברים שאדם פטור באונס גמור, כיצד נפרש לשיטתם את הגמרא.

ועל זה **תירץ**, שהם יסברו כדעת הרשב"א (שפסק להלכה כדעת התוס'), שרוח שאינה מצויה אינה אונס גמור.

ומשמע, שהבנה זו (שרוח שאינה מצויה - היא **אונס** רגיל), אינה הבנתו הפשוטה של הב"י, ומבואר, **דס"ל להב"י להלכה, שאדם חייב אפילו באונס גמור**, ודלא כדעתו **בכסף משנה** בדעת הרמב"ם.

דקדוק לשון השו"ע

ואם דברינו כנים בהבנת דברי הב"י, הרי שמעתה יש לדקדק אף את לשון השו"ע.

שהנה כתב השו"ע (שע"ח, א) וז"ל,

"**אסור** להזיק ממון חבירו, **ואם הזיקו - חייב**

לשלם נזק שלם, בין שהיה שוגג, ובין שהיה אנוס, כיצד, נפל מהגג ושבר את הכלי - חייב נזק שלם".

ובסעיף ב כתב,

"**נפל** מן הגג והזיק - חייב לשלם נזק שלם, בין שנפל ברוח מצויה, ובין שנפל ברוח שאינה מצויה", ומקורו בזה מהגמרא (שם כז. בשם רבא).

ועתה נבוא חשבון, דכיון שהוכח שלמד הב"י בגמרא, שרוח שאינה מצויה - היא **אונס גמור**, א"כ המשמעות הפשוטה של דברי השו"ע (בסעיף זה) היא, **שאדם חייב בכל אופן**, בין באונס רגיל (רוח מצויה), ובין **באונס גמור** (רוח שאינה מצויה).

שאם לא תאמר כן, ודעת השו"ע היא שאדם פטור באונס גדול, איך **סתם** השו"ע דבריו בסעיף א, וכתב שאדם חייב לשלם "**בין שהיה אנוס**" - בלא לחלק בין סוגי האונס, ונתן מקום **לטעות חמורה בהלכה**, והלא היה עליו להוסיף - "**ודוקא באונס שאינו גמור**" (וכהוספת הרמ"א במקום).

אלא לכאורה מכאן מוכח, שדעת השו"ע להלכה ולמעשה היא, **שאדם חייב לעולם - ובכל אונס שהוא**, וכהבנתנו לעיל בשיטת הרמב"ם, וכפסק הש"ך להלכה, ולכן סתם השו"ע את דבריו בלא חשש וכתב, "**שאדם חייב באונס**", כשכוונתו שחייב בכל סוג אונס, ודו"ק.

סוף דבר - הערה להלכה ולמעשה

אלא שבסוף דברינו יש להעיר, שהנה זה דבר פשוט, שאף **שלהלכה** נחלקו הדעות כאמור - מהי דעת השו"ע, מ"מ **להלכה ולמעשה** - אין כאן מחלוקת, שהרי בכל ספק ממון יוכל המזיק ("המוחזק" בכספו), לטעון "קים לי" שכך היא דעת השו"ע - ולהפטר מתשלום[יג].

ונמצא, שלא מיבעיא לשיטת **הרמ"א** שגילה דעתו במפורש - שאדם פטור באונס גדול (וכשיטת התוס' והרא"ש), אלא אפילו להולכים בשיטת המחבר, הרי **שלמעשה** כיום, **אי אפשר** לחייב אדם שהזיק או שחבל - **באונס** גדול, וכן שמענו מפי סופרים וגם ספרים, שכך הוא המנהג כיום בבתי הדינים השונים.

ה) נספח: בענין מי שהזיק תוך כדי שמחת פורים

א) בחידוש הרמ"א - שהמזיק מכח שמחת פורים - פטור

כתב הרמ"א (תרצה, ב) וז"ל,

"**יש** אומרים, שאם הזיק אחד את חבירו מכח שמחת פורים - **שפטור מלשלם**".

עוד כתב הרמ"א (סימן תרצו, ח) וז"ל,

"**מה** שנהגו ללבוש פרצופים בפורים, **וגבר לובש שמלת אשה** ואשה כלי גבר - אין איסור בדבר מאחר שאין מכונין אלא לשמחה בעלמא, וכן בלבישת **כלאיים** דרבנן. וכן בני אדם **החוטפין** זה מזה דרך שמחה אין בזה משום לא תגזול, ונהגו כך ובלבד שלא יעשה דבר שלא כהוגן ע"פ טובי העיר".

ומבואר ברמ"א, שהמזיק או הגוזל מכח

יג וכפי שכתבו **הברכי יוסף** (סימן כה) **ובכנסת הגדולה** (שם בכללי קים לי) **ובנתיבות** (סימן ד סק"ג, ובסוף סימן כה בקיצור דיני תפיסה, כללים כ-כד), יעוי"ש.

שמחת פורים - פטור מלשלם.

והנה יש לעיין מהי כאן סיבת הפטור, ויש **לכאורה** לדון **בזה מצד ארבעה אופנים**.

הראשון - משום דהוי מזיק ברשות. **השני** - מצד מחילה. **השלישי** - מצד תנאי בי"ד (הפקר בי"ד הפקר). **והרביעי** - שאין כאן כלל לצורת האיסור, ונבאר דברינו.

מזיק ברשות

הנה יש לדון, שהטעם שפטרו את המזיק הוא, מכיון שהזיק תוך כדי שמחה של מצוה, ומצד שאין לו "**שם** מזיק", והוי כמזיק ברשות (וכשן ורגל ברה"ר דהוי 'אורחייהו' - כביאור הרי"ף), וכהא דשנינו (ב"ק לב.) רץ חייב מפני שהוא משונה, ואעפ"כ אם רץ והזיק בערב שבת בין השמשות - פטור, מפני שרץ ברשות מצוה לצורך השבת (שו"ע חו"מ שעח, ח).

אך טעם זה קשה לומר, דכל זה ניחא רק לגבי דיני מזיק, שבזה אמרינן, שאם נהג כמנהג אנשים ולא בצורה משונה - הרי שפקע ממנו **שם** מזיק כאמור.

אך הנה פטר הרמ"א גם גזילה, ובאופן שחטף תוך כדי שמחת פורים, וזה לא שייך לדיני מזיק ברשות.

מחילה

עוד יש לדון בכוונת הרמ"א, דשמא פטור המזיק הוא מצד מחילה.

והביאור בזה, דכיון שהכל יודעים שלא נתכוון המזיק והגזלן למעשה איסור (שפשוט שאם נתכוון להזיק אלא שניצל את שמחת הפורים לכך, שחייב לשלם), נהגו העם למחול על חסרונם.

אלא שטעם זה לכאורה קשה **טובא**, דכיון שסיבת הפטור היא **המחילה הפרטית** של הניזק, איך נדון נזק ממוני גדול - שקשה למחילה, או נזק לגוף שאין עליו מחילה (יעויין חו"מ קנ"ה, לו).

ועוד, אם יאמר הניזק בפירוש שאינו מוחל (מכל סיבה שהיא), איך נפטור המזיק רק בגלל **שנהגו** העם למחול, דהא סו"ס אין הניזק כאן מוחל (ולא שייך לומר כאן דכיון שהכל נהגו למחול, הרי שבטלה דעתו, שהרי מחילת ליבו היא הפוטרת, ואי אפשר לבטל קפידתו).

שוב התבוננתי, שפשוט לכאורה דאינו מטעם מחילה, שהרי בדרכי משה (חו"מ שעח אות ה), כתב הרמ"א שמקור מנהג החטיפה הוא מהמשנה (סוכה מה.) שבהושענא רבה שומטים הגדולים האתרוגים מיד התינוקות משום שמחה (יעויי"ש בתוס' ובמרדכי באורך), והתם ליכא למימר שהוא משום מחילה, שהרי אין מחילה לקטן.

תנאי בי"ד (הפקר בי"ד)

ושמא יש לדון, שסיבת הפטור היא מכח הפקר בי"ד הפקר, שכך תקנו בי"ד בכדי שתרבה שמחת פורים, ולא יחשוש כל אחד לשמוח במלא כוחו **בראוי** מחשש שמא יפגע במישהו ללא כוונה. לפיכך הפקיעו בכח הפקר בי"ד את חיובי הממון - אם יווצרו מחמת שמחת הפורים.

אלא שטעם זה אינו נראה, דהא מקור דברי הרמ"א הם המהר"י מינץ, שכלל בהיתר של הנהגת פורים אף לא ילבש וכלאיים דרבנן

(יעיי"ש בתשובה באורך שהובאה בדרכי משה סוף תרצו, **שבחדא טעמא** כללינהו, ומשום שאין מתכונין אלא לשמחה), ואם משום הפקר בי"ד - הרי שטעם זה לא שייך **באיסורים**, שאין כח ביד בי"ד להתיר איסור לא ילבש או איסור כלאיים.

אין כאן את צורת האיסור

ולכאורה לא **נותרה ברירה** אלא לומר, שיסוד היתר המהר"י מינץ והרמ"א הוא שמכיון שאין לובשים בגדי האשה והכלאים לשם הנאת לבישה, אלא לשם שמחת פורים, הרי שאין כאן את **צורת האיסור** שאסרה התורה, וממילא מותר הדבר.

וראייה לדבר, דהנה כתב הט"ז (יו"ד קפב סק"ד), שגדר איסור "לא ילבש" הוא דוקא דרך **עידוי וקישוט**, אבל אם לובש בגד אשה מפני החמה או הגשמים פשוט שאין כאן איסור. **וציין הט"ז לרמ"א** דידן **בהלכות פורים**, שאף כאן התירו כיון שאינו מתכוון לקישוט, **ושמעית מינה כי אכן זהו טעם** ה**היתר**.

וכן יעויין **בש"ך** (יו"ד שא, ו), בהא שכתב השו"ע שם, שמוכרי כסות מוכרין כלאיים כדרכן. וביאר הש"ך, שאף שלובשים הבגד ממש, כיון שלא מתכוונים אלא שיראו הבריות ויקנו שרי. ומבואר שאם אינו מתכוון להנאת לבישה ליכא לצורת האיסור.

והכא נמי במזיק וגזלן, שיסוד האיסור הוא רק בגוונא שמתכוין להזיק או לחסר את חבירו, אבל הכא שרוקד לשמחת פורים בלא כוונת נזק, או שחוטף (ע"מ להחזיר) רק כדי להרבות שמחה ולא לחסרון חבירו, י"ל שבאופן זה לא אסרה תורה, **וכולהו איסורי בחדא מחתא ובחד טעמא** הותרו.

צ"ע מדוע לא נהגו הספרדים בהיתר זה

אלא שאם דברינו כנים עד עתה, שאין יסוד היתר הרמ"א משום **מנהג** מחילה או **מנהג** מכח תנאי בי"ד, אלא מכיון שאין כאן את **צורת האיסור**, צ"ע למה כתב מרן הב"י (תרצה סוף אות ב, ובעקבותיו כל חכמי ספרד - יעויין חזו"ע פורים עמוד רח בהערות באורך) שאין להתיר **למנהג הספרדים** שלא לשלם נזק או גזל מחמת שמחת פורים (וכן אסורים בפורים בגד אשה וכלאיים).

דז"ל הב"י שם, "ונראה לי דהיינו לדידהו (מנהג אשכנז) שהיו נוהגים הבחורים כך, אבל אנו שלא נהגו כן, אין חילוק בין פורים לשאר ימות השנה לענין זה.

וזה שנים שלא זכיתי להבין (וכנראה שיש לי כאן איזו שהיא טעות), דבשלמא אם היה יסוד היתר הרמ"א מצד שיש **מנהג** למחול או **מנהג** מכח תנאי בי"ד, יש לומר דכיון שתלוי הדבר במנהג, הרי שדינים אלו הם דוקא למנהג אשכנז שנהגו בכך. אמנם כיון שהוכח לכאורה שיסוד ההיתר הוא משום דליכא לצורת האיסור, **מה יש לחלק בזה בין ספרדים לאשכנזים**, וה' יאיר עינינו.

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב אשר אוחיון
נתיבות

בענין שנה שר"ה שחל בשבת, אם יש לחוש שתהא אותה שנה קשה בגזירות רח"ל

ברבים מספרי הזמן (וכן מרגלא בפי הדרשנים) מטו משמיה דהגאון מוהר"י עטלינגר זיע"א בעל ערוך לנר בספרו מנחת עני, דשנה שבה נופל יו"ט ראשון דר"ה בשבת שאז אין תוקעין בשופר [כמבואר במתני' (רפ"ד דמסכת ר"ה) ובטוש"ע (סימן תקפח ס"ה, וע"ע סימן תקפב ס"ז), והוא מגזירת חכמים דשמא מי שאינו בקי לתקוע יעביר השופר ד"א ברה"ר כמבואר בגמ' (שם כט:)], יש לחוש שתהא שנה זו קשה מחמת שלא זכינו בה לתקיעת השופר המבלבלת את השטן ומבטלת הגזירות וכו'. והנה מאז התוודעי לדברים אלו תמהתי טובא האם כך הם פני דברי הגאון בעל ערוך לנר כפי המוצג ע"י המחברים והדרשנים הנ"ל, שעל דברים אלו יש לכאו' להרגיש מכמה מקומות בדברי רבותינו וכמשי"ת. ואם אכן כך הם פני הדברים, אזי מאחר ואדם גדול אמר מילתא, ובודאי שלא דבר ריק הוא, מצוה להבין דברי חכמים וחידותם [ונפק"מ בכל זה גם לשנה זו שנת התשפ"ז שבה חל ר"ה בשבת].

ביאור בה"ג והראשונים בדברי הגמ'

הנה ז"ל הגמ' (ר"ה טז רע"ב): "ואמר רבי יצחק כל שנה שאין תוקעין לה בתחלתה מריעין לה בסופה [פ' שיצטרכו להריע בחצוצרות על הצרות שיבואו עליהם כמבואר בתענית (טו.). כן פירשו הריטב"א (שם) ומרן הב"י (סו"ס תקפה). ולפ' זה 'מריעין' לשון תרועה. וע' בט"ז (שם ס"ק ה) בשם מהרש"ל דהוא מלשון רעה, דהיינו שתבוא עליהם רעה]. מאי טעמא, דלא איערבב שטן". ע"כ. וכתבו התוספות (ד"ה שאין תוקעין) וז"ל: "מפרש בהלכות גדולות **לאו דמיקלע בשבת**, אלא דאתיליד אונסא". עכ"ל. הרי לן מפורש בדברי התוס' בשם בה"ג דמאי דאמרינן בגמ' ששנה שלא תקעו בה בשופר יש לחוש שיארעו בתוכה גזירות ומאורעות קשים רח"ל, לא מיירי באופן שסיבת חסרון התקיעה הייתה מחמת שחל ר"ה בשבת שבו אסור לתקוע מגזירת חכמים וכנ"ל, אלא מחמת אונס. ודברי בה"ג הללו הובאו בדברי רוב ככל גדולי הראשונים ממה שזכתה עיני לראות, הלא המה הרשב"א ותוס' הרא"ש ותוס' ישנים ופסקי התוס' (ר"ה שם) והר"ן (על הרי"ף דף ג: ובחידושים על ר"ה שם) והסמ"ג (עשין מב) ומהר"ם המעילי בספר המאורות (ר"ה שם) והאגודה (הל' ראש השנה פ"א ה"ה) ובמחזור ויטרי (סימן שטז, וע"ע סידור רש"י סימן קמט) והמאירי (ר"ה שם, וכ"ה בחיבור התשובה חלק משיב נפש מאמר ב פ"ד ד"ה נמצא והלאה) ובספר המנהיג (הל' צום כיפור סו"ע שס, וע"ש שגרס

במקום רבי יצחק 'רבה', ומ"ש בעקבות גירסה זו) ובספר צרור החיים לתלמיד הרשב"א (הדרך הרביעי סימן ה). וכ"כ חד מן קמיא הרב מנחם ב"ר שלמה במדרש שכל טוב (פרשת וירא סוף פס' יח). וכן הביא הטור (סו"ס תקפה) בשם בה"ג, ומסתימת לשון מרן הב"י (שם) משמע שקיבל דברים אלו בפשטות. ובפרט שידוע ומפורסם מ"ש רבים רבים מרבוותא קמאי ובתראי שכל דברי בה"ג דברי קבלה הם [ע' בשו"ת ויען שאול (ואקנין, ח"א סימן יט) שקיבצם כעמיר גורנה בבקיאות גדולה]. וע"ע ברבינו מנוח (הל' שופר פ"ב ה"י) שגרס כן להדיא גם בדברי הירושלמי, דכל שלא תקעו מחמת שחל ר"ה בשבת אין מריעין לה בסופה וכו' [ולפנינו בירושלמי ליתא]. וע"פ המבואר הרי ברור כביעתא בכותחא שהלכה כדבריהם [וע"ע בדברי הריטב"א (ר"ה שם) שהביא לדברי בה"ג באופן שונה מרוב הראשונים, שרק באופן שלא תקעו בפשיעה ובמזיד נאמרו דברי הגמ' הנ"ל [א.ה - וכ"ה גם ברשב"א ובמאורות ובמאירי הנ"ל], אך באופן שלא תקעו מחמת אונס אין עליהם תביעה מן שמיא. ומ"מ גם לגירסתו בדברי בה"ג לא מיירי אלא באונס הנגרם מחמת שחל ר"ה בשבת וכמ"ש איהו להדיא, אך בשאר אונסים דעלמא משמע שמודה לדברי שאר הראשונים כמבואר. ואמנם במנהגי מהרי"ל (הל' ר"ה אות ט) כתב להדיא שבלא תקעו באונס לא נאמרו דברי הגמ' אלא רק במזיד, ושם לא חילק בין סוגי האונסין, אך לענ"ד יש להשוות כוונתו לדברי הריטב"א דמיירי דוקא באונס מחמת שחל ר"ה בשבת, דאפושי פלוגתא לא מפשינן. ועמש"כ הט"ז (סימן תקפה ס"ק ז) ובשו"ת שבות יעקב (ח"ב סימן י) ביישוב דברי המהרי"ל. וצ"ע].

ומלבד שכן ברור להלכה מצד תוקף הדברים ואומריהם, עוד נראה ברור כן גם מצד הסברא הפשוטה, שודאי רחוק מן השכל לומר שיגזרו חז"ל גזירה אשר יכולה להביא את עם קודש לידי אסונות וצרות רח"ל [וכבר כתב הרמב"ם (הל' שבת פ"ב ה"ג) שאין משפטי התורה נקמה אלא רחמים וחסד ושלום בעולם, וה"נ ודאי יש לומר על שומרי משמרת התורה חכמינו ז"ל [וע"ד הרמז "כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון" (גיטין סה.)]. ובפרט יש להשליך דברי הרמב"ם הנ"ל לנד"ד ע"פ דברי הירושלמי (ר"ה פ"ד ה"א) שטעם איסור תקיע"ש בראש השנה שחל בשבת הוא מגזירת הכתוב, ע"ש. ולדעה זו התורה עצמה מנעה מלתקוע בשופר בשבת[א] (אמנם בגמ' דידן נדחה טעם זה)]. ומאחר וידעו חז"ל שכל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה מריעין לה בסופה וכו', ואעפ"כ גזרו שלא לתקוע בר"ה שחל בשבת, אלמא דהוה פשיטא להו דבכה"ג ליכא שום חסרון ופגם בדבר. ומצאתי בס"ד מפורש כן בדברי האבודרהם (סדר תפילת ר"ה ד"ה תנן העובר לפני התיבה) וז"ל: "אמר רבי יצחק כל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה וכו'. אינו מדבר זה

א וע' בראבי"ה (ר"ה סימן תקלו, הל' לולב סימן תרפח) שגרס בדברי הירושלמי ג"כ שטעם איסור התקיעה בשבת הינו מגזירה שמא יעבירנו ד"א ברה"ר. ע"ש. אך כמדומה דיחידאה הוא, ולרוב הגירסאות (וכ"ה בירושלמי שלפנינו) איתא בטעם חסרון התקיעה דהוא מגזה"כ. וע"ע לרבינו מנחם ב"ר שלמה במדרש שכל טוב (הנז"ל) שהביא מתחילה בטעם חסרון התקיעה משום גזירה דרבה, אך לאחמ"כ כתב דהוא משום גזה"כ וכדברי הירושלמי. ואולי ס"ל כדברי שבלי הלקט (סימן רצד) וז"ל: "יש תמיהין למה לי גזירה דרבה, הא תרי קראי כתיבי 'זכרון תרועה' ו'יום תרועה', ומוקמינן חד בשבת וחד בחול. ומפרשין, י"ל דרבה גופיה מפרש להו לקראי, מאי טעמא אמרה תורה 'זכרון תרועה', משום גזירה דשמא ילך אצל בקי ללמוד" וכו'. עכ"ל. וכ"ה גם בתניא הקדמון (ר"ס עז). ומשמע מדבריהם שגם לדעת הבבלי הוי דין חסרון התקיעה מה"ת ומשום גזירה [ואל תתמה על החפץ, ע' בילקו"י או"ה (ח"ג עמ' לג והלאה)]. אולם ע' מ"ש על דבריהם בספר עבודה ברורה (ר"ה ח"ג עמ' שיד-שטו). וע"ע בקובץ המעין (גליון סד תשרי תשפ"ד עמ' 41 והלאה). ודו"ק.

על ר"ה שחל להיות בשבת, שגזרו רבותינו ז"ל שלא לתקוע משום שמא יעבירנו ד' אמות ברה"ר, **כי הם לא היו גוזרין ומתקנין דבר שיש בו סכנה**". עכ"ל. וכיו"ב כתב גם הרי"ץ גיאת (הל' ר"ה ריש עמ' נב) [ויעויין בלשון המאירי בחיבור התשובה (חלק משיב נפש מאמר ב פ"ד ד"ה ונשוב): "אבל אונס גמור כגון שחל יו"ט של ר"ה להיות בשבת, אין בזה כלום. **ואע"פ שזה ממה שאין צריך להוכירו** (פ' לרוב פשיטותו), כבר האריך בזה בעל הלכות ז"ל". עכ"ל. ודו"ק]. וגדולה מזו מצינו בדברי התוס' (שבת ד. ד"ה קודם) בשם ריב"א, דמאחר ואסרו חז"ל לרדות הפת מהתנור בשבת באופן שהכניסה בשוגג, ממילא לא יתחייב האדם סקילה על אפיית הפת, אחר ועושה כן ע"פ ציווי חכמים, וכעין דאיתא בפסחים (צב.) גבי ערל הזאה ואיזמל וכו'. ע"ש. ומבואר שהשומע לדברי חכמים וציווייהם פטור הוא אף מעונשים שהטילה התורה על העוברים על דבריה, משא"כ אם יעשה היפך דברי חכמים שבודאי מושך על עצמו היזק ועונש (ע' ע"ז כז: ופירש"י שם). וכן ראיתי בספר אחותי כלה (עמ' רצג) שהביא שכיסוד הנ"ל מבואר נמי בדברי מרן הכס"מ (הל' חו"מ פ"ג ה"ח) ובטה"ב (דפו"י ח"א עמ' מז) בשם האחרונים. ע"ש.

קושיה בענין החילוק בין חסרון התקיעה מחמת השבת לבין מחמת אונס

ובעיקר החילוק בין סיבות חסרון התקיעה המבוארים בדברי הראשונים הנ"ל יש לעיין לכאו'. דהנה בפשטות נראה שכח תקיעת השופר להפך את גזר הדין הינו מגזה"כ, דהיינו שכך קבעה חכמתו ית' שיהא קול השופר הולך וחזק מאוד לבטל כל גזירות קשות ורעות, ומינה דבחסרון התקיעה חסר נמי הכח המסוגל לבטלם. ומאחר ובין שלא תקעו מחמת השבת ובין מחמת אונס, אף אם נאמר שאין תביעה על עם קודש שלא תקעו בשופר [מחמת השבת מצד שמקיימים ציווי חכמים כיסוד דברי התוס' ושאר"פ הנז', ומחמת האונס מצד דאנוס רחמנא פטריה (ב"ק כח: ושאר"מ)], עכ"פ חסרון תקיעה איכא מכל מקום, וחסרונה גורם להרעת השנה כמבואר בגמ', וא"כ מאי נפק"מ בסיבת חסרון התקיעה, הא סוף סוף ליתא לדבר הגורם לביטול הגזירות. ומצאתי בס"ד מבואר כן בדברי הריטב"א (ר"ה שם ד"ה ואמר ר' יצחק), וז"ל: "כל שנה שאין תוקעין וכו', מ"ט, דלא איערבב שטן. מדנקט האי טעמא משמע שאינו אומר שאין תוקעין כלל, דא"כ למה לי האי טעמא, והלא יום זה יום הדין, ואמר הקב"ה שנתרצה לפניו בשופר שנזכה בדין כאדם המתרצה [בקרבנו] ומתכפר לו. **וכשאנו פושעין במצוה זו אנו נענשין לא מפני מצוה זו**, דהא לא ענשי בית דין של מעלה אעשה אלא בעידן ריתחא (מנחות מא.), **אלא כי בביטול ריצוי זה ומצוה זו בטל קרבן ובטלה כפרת עונותינו הקודמין, ומתחייבין בדין כמי שחטא ואינו מביא קרבנו שאמרה תורה**" וכו'. עכ"ל במה שנוגע לענייננו. וכן הקשו רבים מהאחרונים המובאים לקמן.

בענין דאיכא ב' עניינים במצות התקיעה בר"ה

וטרם אבוא לבאר הנלע"ד בביאור הענין, נפתח תחילה במה שיש לדקדק מדברי הגמ' שישנם ב' עניינים במצות תקיעת השופר בר"ה. דהנה בגמ' (טז.) איתא "אמר הקב"ה וכו' אמרו לפני בר"ה מלכויות זכרונות ושופרות. מלכויות כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות כדי שיעלה זכרונכם לפני לטובה, ובמה - בשופר". ע"כ. ומבואר בראשונים (ע' היטב ברשב"א וריטב"א ורשב"ץ שם) שכוונת הגמ' הוא שטעם תקיעת השופר בר"ה הינו מחמת סגולת התקיעה להעלות זכרוננו לטובה לפני הקב"ה ועי"ז ימחול ויסלח לכל

עוונותינו, וסגולה זו היא הסיבה אשר מחמתה נצטווינו על ידו לקיימה בר"ה. ומוכח שהענין העיקרי (מחמת שהוא טעם ציווי התורה וכנ"ל) שמחמתו נצטווינו לתקוע בשופר בר"ה, הוא משום שבכח התקיעה להעלות זכרונינו לטובה לפני ה' ולהטות הדין לזכות. ובהמשך הגמ' (שם) איתא "אמר רבי יצחק, למה תוקעין בראש השנה. (ומקשינן) למה תוקעין, רחמנא אמר תקעו וכו'. אלא למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין, כדי לערבב השטן". ע"כ. ומגמ' זו משמע דאיכא תועלת נוספת מתקיעת השופר בר"ה, והיא ערבוב השטן כדי למנעו מלקטרג ולהזכיר עוונותיהם של ישראל[2]. דאף שאין זו הסיבה שמחמתה נצטווינו ע"י הקב"ה לתקוע בשופר בר"ה, וכדמוכח מדברי הגמ' הראשונה שהבאנו [וכדמוכח נמי מקושיית הגמ' על מה שהבינה מתחילה שכוונת ר' יצחק לשאול מדוע תוקעים בשופר בר"ה, "למה תוקעין, רחמנא אמר תקעו" (בתמיה). ודו"ק], עכ"פ מועילה התקיעה גם לענין ערבוב השטן.

תירוץ החילוק בין חסרון תקיעה מאונס לבין מחמת השבת

וע"פ האמור נראה שמקום יש לתרץ הקושיה הנ"ל. דבאופן שאירע אונס שמחמתו לא תקעו בשופר, הרי דבכה"ג איכא תרתי לגריעותא, שגם לא עלה הזיכרון לטובה לפני הקב"ה, וממילא נזכרים בעיקר העוונות, ונוסף גם הוא שהשטן מקטרג באין מעצור שיסכור פיו. ולמציאות זו לא מהני טענת אונס, דטענה זו לא באה אלא לפטור האדם מן העונש, אך אין בכחה למלא את חסרון המצוה וסגולתה [ואחר מופלג מצאתי לדברי מו"ר בספרו מאור ישראל (ר"ה טז:) שכתב כן. וע"ע בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ב סימן יד אות ג) ובשו"ת מהרש"ם (ח"ז סימן קפג ד"ה ובזה מובן)]. אולם באופן שחל ר"ה בשבת ומחמת כן לא תקעו בשופר, נראה דבין מצד עליית זכרון הטובה לפני הקב"ה ובין מצד קטרוג השטן אין לחוש, שהרי הקב"ה בעצמו ציוונו לשמוע בקול דברי חכמים בפס' (דברים יז, יא) "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל". ומהפס' "ושמרתם את משמרתי" (ויקרא יח, ל) נלמד שנתן הקב"ה כח לחכמים לתקן ולגזור כפי ראות עיניהם שהשעה צריכה לכך (ע' ריטב"א מו"ק ה. ד"ה עשו. ודו"ק היטב). וקיי"ל דיש כח לחכמים לעקור מ"ע מה"ת בשב וא"ת (יבמות צ סוע"א ושאר"מ), וכח זה הוי בכלל הכח שנתן בידם הקב"ה ושחייבים לשמוע אליהם וכנ"ל. ומעתה אחר

ב טעם ערבוב השטן אם הוא מחמת תקיעת השופר או מחמת המנהג לתקוע ב' פעמים:
והנה מדקדוק דברי הגמ' בר"ה משמע לכאו' שאין עצם תקיעת השופר בלחוד מערבבת השטן, אלא המנהג לתקוע פעמיים (לפני תפילת מוסף מיושב ובמהלך התפילה מעומד) הוא הגורם לערבוב. וכן משמע מפירש"י (שם) שכתב בביאור הגמ' הנ"ל: "כשישמע שישראל מחבבין את המצוות מסתתמין דבריו". עכ"ל. וכן פירשו גם ר"ח (שם ע"א ד"ה א"ר יצחק) והר"י מלוניל (ד"ה למה) ובעל העיטור (עשרת הדברות הל' שופר סדר התקיעות) [וע' בדבריהם מהו אותו חיבוב מצוה שמחמתו מתערבב השטן]. ובתוס' (שם ד"ה כדי) בשם הערוך פירשו ע"פ דברי הירושלמי, דכאשר שומע השטן תקיעות הראשונות נבהל שמא הוא שופרו של משיח המסמן את זמן סילוקו מהעולם, וכאשר שומע את התקיעות השניות חושב שאכן הוא שופרו של משיח, ומחמת כן מתערבב ואינו נזכר לקטרג. ע"ש. ומוכח מדברי הני רבנן קדישי שטעם הערבוב הנו מחמת שתוקעים בשופר פעמיים דייקא. וכן מצאתי מבואר בדברי הריטב"א (שם ע"ב ד"ה ואמר ר' יצחק) והמאירי (שם סוע"א). וכן משמע פשט לשון הגמ' וכנ"ל [ובפרט שכן דעת הירושלמי, וא"כ יש להשוות את דעת הבבלי אליו וכדכתבו הפוס' כידוע]. אולם מדברי הסמ"ג (עשין מב) והרוקח (הל' ר"ה ר"ס רג) מוכח שהתקיעה הראשונה עצמה היא הגורמת לערבוב השטן, ואילו התקיעה השניה היא גופא לצורך הזכרת העקידה לפני ה' בשעה שכבר אין השטן יכול לקטרג. ע"ש. וכעי"ז מבואר גם בדברי הראב"ד בספרו כתוב שם (ר"ה דף יב ע"א מדפי הרי"ף). ובטור (סימן תקפה) הביא לב' הפירושים. וע' בפרישה (סימן תקפה ס"ק ד) שכתב דנפק"מ בין הפירושים האם ישנה חובה לתקוע בשופר פעם שניה על סדר התפילה או לא, ע"ש דבריו.

שבודאי גלוי וידוע היה לפני המקום שעתידין חכמים לגזור שלא לתקוע בשופר בר"ה שחל בשבת, בודאי שהקדים תרופה למכה שבאופן זה לא תהוה חסרון התקיעה גרעון היכול להזיק לעם ישראל, דפשוט שא"א שיעשה השי"ת מציאות שהציות לדברי חכמים כפי שהוא עצמו ציווה בתורתו תגרום לגזירות ואסונות על עם ישראל. והוא מובן לכל בר דעת.

ואף שאפשר שאין הכרח לחזר אחר סיבה וטעם מסוים לדבר, אחר ומצד ההגיון אי"צ טעם אחר ממה שכתבנו, ועוד דבלא"ה מי יעמוד בסוד ה' וכו'. מ"מ מאחר ועדיין צריך לתת טעם להא דלא חששו חכמים עכ"פ שמא תקנתם לבטל תקיע"ש בשבת תגרום לשנה קשה וכו' [א.ה - ושו"ר שכ"כ להקשות בעל הבגדי ישע המובא לקמן], אפשר דיל"פ שעצם העובדה שאדוקים ישראל במצות בוראם לשמוע בקול חכמים אף במקום שחייבים לבטל את מצות התורה עצמה, היא היא הדבר המעלה את זכרון הטובה מחד וסוכר פי המקטרג מאידך, דמי כעמך ישראל גוי אחד בארץ השומע בקול מוריו מכח ציוויו של בורא העולם, ואינם מפקפקים בדבר. ושו"מ אחר מופלג שכ"כ לבאר הגאון מהרא"צ פרומר הי"ד בשו"ת ארץ צבי (ח"ב דרושים דרוש ג) בשם החתם סופר בתשובה, וכתב על סברא זו 'דפח"ח' [ולא ציין איה מקום כבוד תשובת החת"ס, והנה היא באו"ח סימן רח ד"ה דף ט ע"ב והלאה. אלא שהמעיין בפנים יראה שמרן החת"ס לא כתב כדברים שהביא הארץ צבי בשמו לענין ר"ה שחל בשבת וכו', ודין גרמא ליה לארץ צבי משום שכתב מתוך הזכרון כדמוכח מלשונו שם. ושגיאות מי יבין]. וכן הראני ידי"נ הרה"ג יוסף סעדו נר"ו שכ"כ גם בשו"ת מהרש"ג (ח"א או"ח ר"ס ל). וע' בלשון הרשב"א (ר"ה שם) שכתב וז"ל: "שאין תוקעין בתחלתה, פי' בפשיעה. הא איקלע ראש השנה בשבת לא, **דמניעה זו למצוה ולשם שמים**. וכן כתב הרב בעל ההלכות ז"ל". עכ"ל. וכ"ה בריטב"א (שם). והוא כעין הנ"ל. ושוב מצאתי בס"ד לדברי הגאון מהרמ"ש הכהן מדוינסק בספר משך חכמה (פרשת אמור כג, כד) שהתקשה גם הוא בקושיה הנז', וכתב לבאר ג"כ כעין רוח הדברים הנ"ל, ע"ש דברים מתוקים מדבש ונופת צופים. וכתירוצו מצאתי שכתבו הגה"ק בעל האבני נזר מסוכטשוב בספר נאות דשא (ח"א עמ' קנד, וע' בשער הספר שכל המובא בספר הנ"ל נעתק ע"י תלמידיו מעצם כתי"ק) ומהר"י טייכטל בשו"ת משנה שכיר (או"ח סו"ס רלב), וכעי"ז גם בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סימן רכד) ובספר דברי יהושע (שווארצברג, דרוש לר"ה שחל בשבת דף לא ע"א) ובספר משנת רבי אהרן (קוטלר, ח"ב עמ' ר-רב), וחבורת נביאים מתנבאים בסגנון אחד. וע"ע בדברי הרוקח (הל' ר"ה סימן רא סוד"ה ארך המשפט) ולרבינו הרמ"ע מפאנו במאמר שבתות ה' (נד' בספר מאמרי הרמ"ע מפאנו ח"ב עמ' שסז) ולמהר"ח הכהן תלמיד מהרח"ו בספרו טור ברקת (סימן תקפח אות ה) והט"ז (סימן תקפה ס"ק ז) ובשו"ת חלקת יואב (ח"א קונטרס דיני אונס ענף ד) ולמהר"ד זכות ממודינה בספר זכר דוד (מאמר ג' סוף פרק סה דף ריז) ובהגהות וחידושים בן אריה (לג"ר זאב וולף אביו של הגר"י סלאנטר, סימן תקפה) ובבגדי ישע על הש"ע (סימן תקפה ט"ז ס"ק ו) ובשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ח פתיחה דף ד ע"א) ולג"ר יחזקאל פאנט בעל מראה יחזקאל בספרו שארית ציון (דרשות ר"ה ריש דרוש ט) ולגרי"א ספקטור באגרותיו (מאמר על התשובה אותיות כב - כה, והובא ג"כ בהקדמתו לשו"ת עין יצחק ח"א) ובשו"ת הד"ר (היבנר, חלק 'הוד והדר - חתימה' דף יד ע"א) ובשו"ת פאר עץ חיים (קרוזר, ח"ג תשובה כה דף יז ע"ב והלאה באריכות)

ובשו"ת תורה לשמה (סימן תלו) ובספר קיצור הכוונות לרמח"ל (ירושלים תשס"ו עמ' פג) ולחתם סופר בדרשותיו (דרשה לכ"ז אלול תקפ"ז ד"ה ר"פ יו"ט של ר"ה, דרשה לכ"ז אלול תקע"ג ד"ה כתיב תקעו בחודש שופר) ובספה"ק מאור ושמש (רמזי ר"ה סוד"ה ונראה לי) ולבעל התניא בספרו תורה אור (דרשה לר"ה דף נו. - נח.) ובספר ערבי נחל (פרשת אמור דרוש ג' לר"ה ד"ה אמנם הקשו) ובצל"ח (ר"ה כט סוע"ב) ולגה"ק בעל הדברי חיים בספרו עה"ת (ריש דרוש לר"ה) ולגה"ק בעל ייטב לב מסיגעט בספרו ייטב פנים (מאמר אבני זכרון אות סד ד"ה אבל הענין) ולאדמו"ר מגור בספרו בשפת אמת (דרוש לר"ה שנת תרנ"ב ד"ה אשרי העם) ובספר כלי חמדה (פלאצקי, פרשת כי תצא אות ד ד"ה יהיה איך שיהיה, הו"ד בשו"ת מנחת יצחק ח"ב סימן נ אות ב) ובשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סימן נט, וע"ע מ"ש בספר יציב פתגם - ימים נוראים עמ' מח) ולגר"י פישר בספר אבן ישראל - מועדים (עמ' ז) ובהערות הגריש"א עמ"ס ר"ה (שם) ובשו"ת ודרשת וחקרת (ח"ד עמ' תרפא) ובספר מנחת אשר - ענייני קורונה (עמ' שכד) ולאדמו"ר מסלונים בספר נתיבות שלום (ראש השנה מאמר שישי) תירוצים נוספים בענין, ולחלק מדבריהם זכינו לכוון בס"ד כאשר יראה הרואה. ועכ"פ מדברי כולהו רבנן חזינן דפשיטא להו מילתא שאין חסרון התקיעה בר"ה שחל בשבת מהווה סכנה לעם קודש, ורק שנחלקו בטעם הדבר[ג].

ואחר כל המבואר עד כאן, כמה קשה להבין את הדברים המביאים בשמו של גאון ישראל בעל הערוך לנר, דלכאורה דבריו נסתרים הן מגמרא והן מסברא וככל הנ"ל[ד].

ג השגת הגר"י הלל על דברי מרן הבא"ח בספרו תורה לשמה, והערה ע"ד:

והנה ג"ע מרן הבא"ח בשו"ת תורה לשמה שזכרנו למעלה (סימן תלו) כתב דבר"ה שחל בשבת נעשים כל תיקוני מצות השופר מאליהם מכח קדושת השבת, והא דנתנו חז"ל טעם לחסרון התקיעה משום גזירה שמא יעביר וכו', הוא רק טעם פשטי להמון העם כדי שתתקבל גזירתם וכו'. ע"ש. וידי"נ חו"ב הרה"ג יוסף סעדו נר"ו שדר לן לתשובת הגאון המקובל רבי יעקב הלל שליט"א בספרו הבן בחכמה (סימן לא), שהאריך לדחות את דברי מרן הבא"ח הנ"ל מחמת כמה טעמים וקושיות, ובעיקר דבריו נסמך על מש"כ שנים מגדולי המקובלים, הלא המה רבי ישראל בנימין ז"ל מגורי האר"י (הו"ד בספר שערי בינה דף נו ע"א) והרב מהר"א עזריאל בספרו זמרת הארץ (דף יט ע"ב אות נז), שכתבו שאין לומר שבר"ה שחל בשבת נעשים כל התיקונים מחמת קדושת השבת, דא"כ מדוע בביהמ"ק ובבית הועד היו תוקעים בר"ה שחל בשבת, וכן במקום הבי"ד. והוסיף הרב זמרת הארץ הנ"ל שאין לומר שכל מקום שמותר לתקוע בשבת צריך לתקוע ע"מ לפעול התיקונים, ובמקום שאסור לתקוע נפעלים התיקונים מאליהם, שקשה לשמוע דבר זה ולא יכולתי להולמו וכו'. ועע"ש בדברי הגר"י הלל שליט"א מה שהאריך בזה.

אולם חדשות אני מגיד, שמצאתי סעד וסמך לדברי מרן הבא"ח מדברי אחד מגדולי המקובלים בדור האריז"ל בצפת, הוא רבינו מהר"ח הכהן מארם צובא תלמיד מהרח"ו בספרו טור ברקת (סימן תקפח אות ה) שכתב במפורש כדברי הבא"ח, וכן תירץ את קושיית המקובלים הנ"ל. ואעתיק ל"ק לטובת מי שאין הספר נמצא תח"י: "יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת אין תוקעין בשופר, **כי אז נעשה הדבר מעצמו מפני קדושת השבת. אבל בבית הועד היו תוקעים, וכן נמי בב"ד סמוך**, כי הנה שני בתי דינים הם, ב"ד הגדול הם בסוד שושבינא דמלכא, ב"ד קטן בסוד שושבינא דמטרוניתא, כדאיתא בזוהר פרשת ויקרא (דף כ) וז"ל 'אהרן שושבינא דמטרוניתא ודא מלכותא וכו' ברחל בתך הקטנה, על דא אתקרי סנהדרי קטנה' וכו'. ולפי כי השבת הוא בחי' דין, אין בנו כח למתק בחינת הדינים, רק כי הדבר נעשה מעצמו. אמנם בתי דינים הללו להיות כי הם השושבינים כאמור, יש בהם יכולת למתק הדינים, והעיקר לפי כי שרשם הוא ברכות של השופר. והבן". עכ"ל. ואף שהדברים סתומים וחתומים לשכמותי, חזינן מיהא שדברי מרן הבא"ח עומדים וגם ניצבים. ודו"ק.

ד תקיעה ביום השני של ר"ה אי חשיב שתקעו בתחילתה:

ואחר מופלג מכתבי להנ"ל התעוררתי בקושיה עצומה בכל עיקר נדון זה [וקושיה זו התעוררה אצלי השתא הכא שנת התשפ"ז ביו"ט ראשון של ר"ה שחל בשבת, ויומא הוא דקגרים]. דמאחר ואנן תוקעין בשופר בב'

הימים של ר"ה (ע' חולין פד סוע"ב וש"ע סימן תר ס"ג וסימן תרא ס"א), וב' הימים הנ"ל חשיבי כקדושה אחת כמבואר בביצה (ה.) ושאר"מ. וע' בזוה"ק (פנחס דף רלא ע"א) דמבואר שם שב' הימים במהותם הינם ימי דין וכיום אחד דמו. ע"ש. א"כ נראה דאפילו אי נימא שאכן ישנה גריעותא מסוימת בכך שלא תקעו בשופר מחמת שחל ר"ה בשבת (דבר שכמדומה נדחה בבירור מכל האמור עד כאן), עכ"פ היינו דוקא כשלא תקעו גם ביום השני, דבאופן זה נמצאת תחילתה של השנה כולה ללא תקיעה, ונתקיימו דברי ר' יצחק כל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה וכו'. אך באופן שתקעו ביום השני, הרי שתקעו בתחילת השנה, וא"כ עלה זכרון הטובה וגם התערבב השטן. ולפי"ז יש לבאר דבה"ג וסיעת מרחמוהי מרבותינו הראשונים שביארו דהגמ' מיירי באופן שלא תקעו מחמת אונס וכו', היינו דוקא כשלא תקעו בב' הימים, אך בתקעו ביום השני לכו"ע אין שטן ואין פגע רע מחמת חסרון התקיעה ביום הראשון. וה"ה אם נאמר שחסרון זה שייך גם באופן שלא תקעו מחמת השבת. וממילא נפקא לן דבכל שנה שחל ר"ה בשבת ותקעו ביום השני, שוב אין לחוש לכלום.

ואכן אחר החיפוש מצאתי בס"ד כסברתינו בדברי כמה מגדולי רבותינו האחרונים. דכ"כ במפורש הגאון הנצי"ב בספרו מרומי שדה (ר"ה טז:) וז"ל: "וא"ר יצחק כל שנה שאין תוקעין וכו'. נראה דמיירי אפילו בקהלה ועיר אחת. תדע ממש"כ התוס' בשם בה"ג לאו דמיקלע בשבתא כו', והרי **אי מיקלע בשבתא תוקעין ביום השני**. אלא משום דבמקום שמקדשין החודש אין תוקעין כלל, והיינו בסמוך לבי"ד, שאין תוקעין בשבת ומ"מ נוהגין יום אחד כדתנן רפ"ד". עכ"ל. וכוונתו שלא נאמרו דברי בה"ג וכל הראשונים אלא במקום שלא תקעו בב' הימים, כגון במקום הועד ששם נוהגים ר"ה יום אחד בלבד מחמת שרק אליהם הגיעו העדים כמבואר בר"ה (לא:), אך באופן שתקעו ביום השני שפיר חשיב שנה שתקעו לה בתחילתה [ומוכח עוד מדבריו שדברי רבי יצחק שכל שנה שאין תוקעין וכו' נאמרו על כל מקום ומקום בפנ"ע אם תקעו או לאו, ולא נאמר על כלל ישראל. והוא פשוט]. וכ"כ גם הגאון בעל שואל ומשיב (מהדו"ת ח"ד סימן קד ד"ה והנה בהא) וז"ל: "ובזה נראה לפענ"ד הא דאמרו בר"ה דף ט"ז אר"י כל שנה שאין תוקעין לה בתחלתה מריעין לה בסופה, וכתבו התוס' בשם בה"ג לאו דאקלע בשבת אלא דמקלע אונסא. והדבר תמוה, דגם בשאירע בשבת הא עכ"פ לא תקעו לה. וע"כ צריך לומר דבאמת **כיון דשני ימים הוה יומא אריכתא והוה יום אחד, עכ"פ תקעו לה בתחילתה, דהוה כיומא אריכתא**. וכבר כתבתי במקום אחר דלכך נחשבו השני ימים כיומא אריכתא, דאל"כ מה נעשה באמת כשחל בשבת וא"א לתקוע, ועל כן עשוהו כיומא אריכתא". עכ"ל. וכ"כ גם הגרא"י וולדינברג בשו"ת ציץ אליעזר (ח"יז סימן עד אות ג) והגרח"ז חרל"פ בספר מעין חיים (עמ' י) בביאור הענין. וסמוך לחתימה מצאתי שכבר קדמם אחר, הוא רבינו הרמ"ע מפאנו במאמר שבתות ה' (הובא בספר מאמרי הרמ"ע מפאנו ח"ב עמ' שסז), וז"ל: "אבל במצוות פרטיות הנוהגות בכל אחד מהזמנים איש יומו, כגון מגילה שופר ולולב, ראוי לדחות מצותם בתקנת חכמים אפילו מפני הספק של שמירת שבת. ואע"פ שאמרו כל שנה שאין תוקעין בתחלתה וכו', והרי **תוקעים למחר, דחשיבא קדושה אריכתא גם לדין זה**". עכ"ל.

דחיות לדעה הנ"ל:

אמנם אחר המחשבה נראה שאין דברי האחרונים הנ"ל מוכרחים כ"כ מחמת כמה טעמים שיש ליתן עליהם את הדעת. חדא, דאעיקרא מאי דנהגינן האידנא בארץ ישראל ב' ימים של ר"ה, מלשון הרמב"ם (הל' קידוש החודש פ"ה ה"ח) משמע דהוי מתורת מנהג בלבד ולא מחמת דב' הימים הינם קדושה אחת ויומא אריכתא, וכמ"ש בדעתו הגאון אבני נזר (או"ח סימן שצה אות ט), וכתב דהוא כסברת הרשב"א (ביצה ה: ד"ה וכתב) שכתב ג"כ דהטעם שבזה"ז דבקיאינן בקיבועא דירחא יש לנהוג בא"י ב' ימים דר"ה, הוא מטעם שהביאה הגמ' (ביצה ד:) לענין ב' יו"ט של גלויות דזמנין דגזרא מלכות שמדא ואתי לקלקולי וכו'. ע"ש. ולדבריהם יוצא דבזה"ז אין היום השני נחשב כקדושה אחת עם היום הראשון, ובזה אפשר שיש לדחות את ביאור תועלת התקיעה ביום השני. אלא שדעת הרי"ף (ביצה ה:) דגם ב' הימים של ר"ה דעבדינן בזה"ז הוי קדושה אחת (וע' מה שביאר בדבריו הרמב"ן במלחמות שם), וכלל גדול בידינו דלא משוינן פלוגתא בין הרי"ף והרמב"ם היכא שאין הכרח גמור לכך, אלא דיינינן שהרמב"ם סובר כדעת הרי"ף, ע' בדברי הגרי"ח סופר שליט"א בקובץ צפונות (שנה יח עמ' סו והלאה) שקיבץ כעמיר גורנה רבים רבים מדברי הפוסקים שכתבו כן. ולפי"ז ה"נ יש לומר בדעת הרמב"ם דס"ל דגם בזה"ז הוי ב' הימים קדושה אחת וכדעת הרי"ף. וצ"ע.

ועוד נראה להרהר ע"ד האחרונים הנ"ל, דמקום בראש יש לדייק מלשון ר' יצחק "כל שנה שאין תוקעין לה **בתחילתה**" שכוונתו ליום הראשון של ר"ה דוקא ולא ליום השני. וכן יש לדייק מדקאמר איהו לקמן (שם) "כל שנה שרשה בתחילתה מתעשרת בסופה, שנאמר 'מרשית השנה' - מרשית כתיב [מלשון רש], 'ועד אחרית' - סופה שיש לה אחרית". ע"כ. הרי שלמד כן בכוונת התורה, וקרוב יותר שהתורה עצמה מיירי ביום ר"ה האמיתי מה"ת [כגון בזמן ביהמ"ק באופן שבאו העדים וידוע לן אם עיברו בי"ד את חודש אלול או לאו ולפי"ז ידעינן אימתי יוצא יום ר"ה (ביום ל' או ל"א בחודש), א"נ בזה"ז דבקיאינן בקיבועא דירחא וידוע לן בודאי שחל ביום הראשון] ולא ביום שהינו מדרבנן [כגון בזמן ביהמ"ק כשלא הגיעו העדים, א"נ בזה"ז דבקיאינן בקיבועא דירחא

וידעינן בודאי שהוא היום השני], וקאמר לה בלשון 'בתחילתה' (וע"ע רש"י עה"ת דברים יא, יב). ומינה שגם כוונתו במימרא דכל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה וכו' היא ליום הראשון. והטעם לחלק בין הימים נראה, דביום הראשון הוי מצות התקיעה מה"ת, משא"כ ביום השני שכל עצמו הינו מדרבנן גם למ"ד דב' ימי ר"ה קדושה אחת הם כמבואר בסוגיה בביצה (ד:, ה.) ובראשונים שם [וע' היטב בטור ובב"י (סימן תר אות א וסימן תרא אות ב)], ואז גם מצות התקיעה הינה מדרבנן, ובכה"ג מנא לן שתועיל התקיעה. וכבר מצינו חילוק בין מצוות מה"ת למצוות מדרבנן לענין עניינים סגוליים היוצאים מקיומם, והוא מענין מצות השמיטה שהבטיחה התורה (ויקרא כה, כא) "וציויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים", וכתב הסמ"ע (חו"מ סימן סז ס"ק א) שהבטחה זו קיימת רק בזמן שהשמיטה נוהגת מה"ת, משא"כ בזה"ז שנוהגת מדרבנן בלבד (לדעת רוב הראשונים). וכן תפס במושלם מו"ר בחזו"ע פרוזבול ושמיטה (עמ' רנא), והביא שכ"כ גם הגר"י ענגיל והראי"ה קוק, והביא סמך לדבר מדברי התוס' (סוכה ב. ד"ה כי עביד) בענין דומה. ע"ש. ולפי"ז אפשר דה"נ באופן שתקעו רק ביום השני דהוי מדרבנן בלבד ליתא לסגולת תקיעת השופר הגורמת לשמירת השנה הבאה ממאורעות קשים [ואמנם דעת החזו"א (שביעית סימן יח ס"ק ד) שגם בזה"ז דשמיטה דרבנן איתא להבטחת התורה, דבי"ד של מעלה מקיימים מה שגזרו בי"ד של מטה וכו'. ע"ש דבריו. אך נראה שסברתו אינה שייכת בנד"ד].

ושוב מצאתי בס"ד מפורש כן בדברי רבינו מנוח (הל' שופר פ"ב ה"י), דע"ד הרמב"ם שם שכתב שאם חל יום ראשון להיות בשבת ולא היה במקום בי"ד הראויין לתקוע, תוקעין בשני בלבד וכו', כתב וז"ל: "אמר המפרש **ואין בזה משום מריעין לה בסופה**, דהא גרסינן בירושלמי כל שנה שאין תוקעין לה בתחלתה מריעין לה בסופה, לא שחל ר"ה להיות בשבת אלא שארעו אונס" וכו'. עכ"ל. ומוכח מדבריו דהוה פשיט"ל שהתקיעה ביום השני אינה מועילה לענין להיחשב 'מריעין בתחילתה'. וכן משמע גם מדברי ההתעוררות תשובה (ח"ב סימן קו סוד"ה בתוס'). ואפשר שהוא מחמת הטעמים שכתבנו.

ראיה לדברי האחרונים:

אמנם מאידך יש לדון שגם ביום השני תהני התקיעה וכדברי האחרונים, שהרי בגמ' מפורש שטעמו של ר' יצחק לומר שאם לא תקעו יריעו בסוף השנה וכו' הוא משום שלא התערבב השטן. ומוכח שגורל השנה אינו תלוי במצות התקיעה מה"ת שהיא כדי להעלות זכרון עמ"י לטובה לפני הקב"ה, אלא במנהג שנהגו לתקוע מיושב ומעומד שמטרתו לערבב השטן (וכמו שהוכחנו חילוק זה בדברינו לעיל מדברי הגמ'). ולפי"ז אפשר שאין נפק"מ אם תהא התקיעה ביום הראשון שהינה מה"ת או בשני דהוי מדרבנן, דהכא לאו מטעם המצוה קאתינן עלה אלא מטעם המנהג לתקוע מיושב ומעומד. אלא שעוד אפשר שדבר זה תלוי במחלוקת הראשונים שהבאנו בהע' לעיל לענין מהו עיקר הדבר המערבב השטן, האם מספר התקיעות (ב' פעמים) או התקיעה עצמה, שלסוברים שמספר התקיעות גורם לערבוב נראה שגם ביום השני מהני זה, אך לסוברים שהתקיעה עצמה גורמת דילמא תקיעה שמצותה מה"ת בעינן.

ויש לצדד לכאו' כהצד הראשון הנ"ל מדברי הריטב"א (ר"ה טז: ד"ה ואמר ר' יצחק), דהקשה שאם דברי ר' יצחק שכל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה וכו' מיירי באופן שלא תקעו בשופר כלל, א"כ מדוע נקטה הגמ' הטעם להרעת השנה מצד שלא התערבב השטן, והלא יותר נראה דהטעם להרעת השנה הינו שמחמת חסרון התקיעה לא עלה זכרוננו לטובה לפני הקב"ה (דהיא טעם המצוה מה"ת כמבואר בגמ' וכמשנ"ת למעלה), וממילא לא נתכפרו העוונות ולכן נתחייבנו בדין. ותירץ שכוונת ר' יצחק בדבריו לגוונא שאכן תקעו בשופר באותה שנה אך רק בישיבה או רק בעמידה ולא בשניהם, ומבואר בגמ' לעיל שעירבוב השטן נגרם מחמת התקיעות מיושב ומעומד יחד, וכיוון שלא עשו כן יש לחוש להרעת השנה. עכת"ד. ומוכח דס"ל שטעם ערבוב השטן הינו מחמת מספר התקיעות (ב' פעמים) ולא מחמת התקיעה עצמה, וכבר כתבנו שלשיטה זו נראה שאין הדבר תלוי במצות התקיעה אי הוי מה"ת או מדרבנן, וממילא גם ביום השני אי תקעו מיושב ומעומד שפיר התערבב השטן ואין לחוש להרעת השנה וכדברי האחרונים למעלה. וע' בשפת אמת (ר"ה שם) שכתב שפירוש הריטב"א מדויק יותר בפשט הגמ', אך סיים שמדברי התוס' שכתבו לאו דמיקלע בשבתא וכו' משמע לא כן. ע"ש. וכנראה כוונתו שמדברי התוס' בשם בה"ג משמע שערבוב השטן נגרם מחמת התקיעה עצמה ולא מחמת מספר התקיעות. אולם בעניותי ל"ז להבין דבריו, דהלא גם הריטב"א עצמו שסובר הטעם משום מספר התקיעות סיים דבריו בזה"ל: "ומיהו ה"מ כשאין תוקעין בפשיעה, אבל כשהוא מחמת האונס כגון ר"ה שחל להיות בשבת, דמניעה זו לשם שמים, אין שום עונש בדבר וכדכתב בעל הלכות ז"ל". עכ"ל. וחזינן שדברי בה"ג שייכים גם לסוברים שטעם ערבוב השטן הינו מחמת מספר התקיעות, וא"כ אין הכרח לומר לא כן בדעת התוס' וכל הראשונים שהעתיקו את דבריו [ואדרבה מדברי התוס' (ר"ה שם ד"ה כדי לערבב) מוכח להדיא דס"ל שטעם ערבוב השטן הינו מחמת מספר התקיעות]. וכן רוב הראשונים ס"ל כדעה זו וכדציינו בריש אמי'ר בהערה. וא"כ נראה שכר נרחב יש להשליך יהבנו על התקיעה ביום השני.

ביאור דברי בעל הערוך לנר

ואחר שפתחתי לעיין בדברי המנחת עני (מהדו"ח שנת תשע"ב, סו"ע תפה והלאה) מצאתי דברים כהווייתם. דהתם מובאת דרשה שדרש הרב בפני קהל עדתו בשנת תרל"ב בשב"ק פרשת האזינו, ותוכ"ד הדברים כתב שיש לחקור האם ר"ה שחל בשבת הינו סימן טוב או לאו, דמחד מצינו שבשנת החורבן של ב' בתי המקדשות חל ר"ה בשבת, ומאידך מאורעות מחילת עוון העגל וכן הקמת המשכן וכניסת עמ"י לארץ אירעו בשנה שבה חל ר"ה בשבת[ה]. ולמסקנה כתב שמאחר ובשבת חסרה לנו מצות התקיעה המערבבת השטן ומסייעת למחילת העוונות, צריכים אנו למצוה אחרת שתהווה סניגור במקום תקיעת השופר, וזוהי השבת שהינה סניגורה של עם ישראל כמבואר בבר"ר (פ"יא סימן ח), שבזכות שישראל משמרים השבת כראוי הקב"ה מוחל עוונותיהם. אך כל זה דוקא כל זמן שישראל משמרים השבת כראוי, אך כשאין משמרים אותה ואדרבה מחללים כבודה ברבים, אין השבת נעשית סניגור להצדיק משפטינו אלא קטיגור ח"ו. ועל כן כשרז"ל אסרו לתקוע בשופר בשבת, הוי כדי להרחיק מחילול שבת, שמא יעביר השופר ד"א ברשות הרבים. אבל מי שמחלל כל השנה את השבת בטלטול, אזי לא לבד שלא נעשית השבת סניגור, אלא אחרי שלא איערבב השטן שוב צריכים לדאוג לדברי ר' יצחק דכל שנה

ה אם בני ישראל במדבר לא היו תוקעים בשופר בר"ה שחל בשבת:

ומדברי המנח"ע משמע שהבין שגם בתקופה שהיו בנ"י במדבר לא היו תוקעים בר"ה שחל בשבת [דמתקופה זו הוכיח שהיו שנים טובות שבהם ר"ה שחל בשבת, וכוונתו היינו אע"פ שאז לא תקעו בשופר, דעל זה קאי כל דבריו שם דמחמת חסרון התקיעה היו שנים רעות וגם שנים טובות]. ולכאו' קשיא מילתא טובא, שהרי בר"ה (כט:) מבואר דהטעם שאין תוקעים בר"ה שחל בשבת הוא מחמת גזירה דרבה, ובפשטות בדור המדבר עדיין לא נגזרה גזירה זו. ואף שגזירה זו קדומה היא מלפני ימי רבה [שהרי בא לבאר בגזירה זו את טעם המשנה שאמרה שבמדינה לא היו תוקעים בר"ה שחל בשבת, והא דנקראת 'גזירה דרבה' היינו רק בלשון הראשונים ומשום דאיהו הראשון שהזכירה בגמ'], עכ"פ לא מצינו לקיום גזירה זו אלא בזמן שביהמ"ק היה קיים ולא לפני כן, וא"כ מי יימר שגם בדור המדבר לא היו תוקעים בשופר בר"ה שחל בשבת. ובפרט שנשמע רחוק מן השכל שכבר בעודם במדבר סמוך ונראה לקבלת התורה ומצוותיה כבר גזרו לבטל אחת מן המצוות [ואין לומר שכוונת המנח"ע לפי טעם הירושלמי דמה"ת הוא דאין תוקעין בר"ה שחל בשבת, דודאי היה לו לבאר שכוונתו לפי טעם הירושלמי שאינו להלכה].

ואמנם מצאתי בס"ד לכמה מרבותינו האחרונים שכתבו שאכן גזירה דרבה גזירה קדומה היא עוד מימי מרע"ה, ע' במשך חכמה (בהעלתך ט, ז ד"ה ובגמרא) ולמהר"י ענגיל בגליוני הש"ס (ר"ה כט:, וע"ע בדבריו בקידושין לח.) ובשו"ת התעוררות תשובה (ח"א ר"ס קצו סוד"ה מה דתמיה לי). והוכיחו כן מהא דבפסחים (סה:) במתני' דעת ר"ע דהזאת מת בשבת אסורה משום שבות ואינה דוחה את השבת, ומבואר בגמ' (סט סוע"א) דטעם האיסור הוא דקאמר רבה מגזירה שמא יטול את מי ההזאה ויוליכם ד"א ברה"ר. וכ"כ המאירי (שם סה:) בטעם האיסור. וכבר בדור המדבר לא הייתה הזאה דוחה שבת, כמבואר בפס' (במדבר ט, ז) שהיו טמאי המתים מתלוננים לפני משה שרוצים להקריב גם הם קרב"פ, וביאר רבי יצחק (סוכה כה:) שאותם טמאים היו אז בערב פסח וביום הז' לטומאתם, ובאותו הזמן מן הדין יכלו שיזו עליהם מי חטאת ולטבול ולשלוח קרבן פסח ביד שליח, וא"כ מדוע לא עשו כן (ע' בראב"ד הל' קרב"פ פ"ו ה"ב). ותירץ הסמ"ג (עשין רכד סוד"ה הזאה) שלא היזו עליהם מחמת דברי ר"ע הנ"ל. ומשמע דס"ל שגזירה זו הייתה קיימת עוד בדור המדבר. ע"ש [וע"ע מה שהבאנו בהע' למעלה בשם שבלי הלקט וספר התניא הקדמון, ומשם לכאו' נמי סיוע להנ"ל. אך ע' בספר עבודה ברורה (ר"ה ח"ג עמ' שיד-שטו) מש"כ לבאר בזה]. ולפי"ז אתי שפיר דברי המנח"ע [אך גם לשיטה זו נראה שעדיין יש מקום לחלק בין מצות הזאה שאינה חיובית ואפשר לדחותה לזמן אחר לבין מצות שופר וד' מינים, דדילמא מצוות אלו לא נדחו במדבר מחמת גזירה דרבה, ורק בשנים מאוחרות יותר ראו חכמים לכוללן בכלל הגזירה. וצ"ע]. אלא שמאידך מצאתי לגרמ"מ כשר זצ"ל בספרו דברי מנחם (ח"ד סימן יד) שהביא לרבינו מנחם ב"ר שלמה במדרש שכל טוב (פרשת וירא סוף פס' יח) שכתב שגזירה דרבה אנשי כנה"ג תיקנוה. ועוד ראיתי מציינים לדברי בעל התניא בספר תורה אור (מאמר ב' לר"ה) שכתב שבתקופת ביהמ"ק הראשון עדיין לא תיקנו הגזירה שמא יעביר וכו' והיו תוקעים בשופר בשבת (ואמ"א לעיין בדבריו). וצ"ע בכל זה.

שאין תוקעין בתחילתה מריעין לה בסופה. עכת"ד. והנה בכל דבריו אלו לא זכר שר לדברי התוס' ושאר הראשונים בשם בה"ג, וכל הספרים שראיתי שהביאו לדבריו ג"כ העתיקו חלק זה מדבריו בלבד. אולם הממשיך לקרוא כמה דפים לאחר מכן (עמ' תפח) ימצא כתוב בזה"ל: "בדרשת רבי יצחק שאמרנו למעלה כל שנה שלא תוקעין לה בתחלתה וכו', הנה התוס' כתבו בשם בה"ג לאו דמיקלע בשבתא אלא דמתיליד אונסא. עכ"ל. אבל בודאי דזה לא מיירי רק במי ששומר שבת בכל אופניו ובפרט בטלטול, דלמי שלא שומר איסור הוצאה הלא עבורו גם לא חל טעם הגזירה, וא"כ הוי סתירה, וצריך לירא שאחרי שלא תוקעין לו בתחילת השנה מריעין לו בסופו". עכ"ל.

ומדבריו המלאים מתבארות כמה נקודות עמומות שנעלמו מדברי המביאים לדבריו למחצה שליש ולרביע [כמו שמצוי פעמים רבות בדברים העוברים מפה לאוזן ומכלי אחד למשנהו וכידוע]. חדא, שלא ציין לשנים רבות ורעות שבהן חל ר"ה בשבת, אלא לשתים בלבד שבהן נחרבו בתי המקדשות, ואדרבה ציין ליותר שנים טובות שבהן חל ר"ה בשבת. וזה דלא כמו ששמעתי אומרים בשמו שהיו הרבה שנים רעות [ואמנם ודאי אם נבדוק נמצא עוד שנים כאלו, אך עכ"פ הוא עצמו לא הזכיר אלא שתים]. ועוד, דאיהו נמי הרגיש בדבריו מדברי הראשונים שכתבו שאין פגם וחשש בחסרון תקיעה מחמת השבת, אלא שביאר דבריהם על דרך המהלך שסלל קודם לכן שהכל תלוי בשמירת השבת, ובלא שישמרו השבת כראוי ליתא להבטחה שלא תהווה חסרון התקיעה סיבה לפורענות. ונקודה נוספת (ולע"ד העיקרית) הינה, שמסגנון דבריו חזינן שלא אמר לרעיון זה בהחלט גמור כמתנבא מפי הגבורה שכן יהיה בודאי (וכמו שמוצג פעמים רבות לציבור), אלא כל דבריו הינם על דרך הדרשה שמטרתה לחזק את עם קודש בשמירת התורה והמצוות ביתר שאת ועוז, ובא בדבריו לתרץ את הקושיה בה התקשו כל האחרונים מדוע אין חסרון התקיעה מחמת השבת מסוגל לגרום לאסון לעמ"י. ועוד שאף הוא קאמר לדבריו בתורה הצעה ולא החלט גמור כמבואר מלשונו. והמעיין בדברי האחרונים שהבאנו עד כאן, הן מבעלי הפסק והן מבעלי הדרש, יראה שכל אחד מהם כתב טעמים אחרים להא שאין חסרון התקיעה בר"ה שחל בשבת מהווה סיבה לפורענות, ולא העלו כל אפשרות שישנו צד שכן תיגרם פורענות מחמת כן [ואחר זמן מצאתי בעלון 'שערי יצחק' - שיעורו השבועי של הגר"י רצאבי שליט"א (פרשת לך לך התשפ"ד עמ' 16) שהביא לדברי הגה"ק בעל קדושת לוי (נד' תשי"ח, ח"ב דף תקכ) והגה"ק בעל שם משמואל (דרשה לר"ה תרע"ט ד"ה במשנה) זיע"א שכתבו שאדרבה ר"ה שחל בשבת הינו טוב יותר לעם ישראל אף מר"ה שחל בחול, ע"ש מילתא בטעמא].

אכן כל האמור בזה הוא רק בכדי להעמיד דברים על דיוקם, אך לענין מעשה כבר מילתנו אמורה בריש אמי'ר שדבר תורה שאמר אדם גדול בישראל נעשה חלק מדת תורתנו הקדושה, וממילא יש להתייחס לדבריו בחרדת קודש כשאר דברי התורה בכל חלקיה וענפיה. ובפרט במקום שדבריו מסתברים וכבנד"ד, שאם יזלזלו העם במצות שמירת השבת בודאי שיכול הדבר לגרום לקטרוג גדול על עם ישראל ח"ו, אף ללא קשר לחסרון התקיעה[1]. ולכן חזק חזק ונתחזק בשמירת שבת

---

1 דברי אחרונים נוספים שכתבו כהמנח"ע:

ובפרט שמצאתי בס"ד שכבר קדמו אחר למנח"ע בכעין ביאור זה, הוא רשכבה"ג מרן בעל החתם סופר בספרו תורת משה (פרשת וזאת הברכה דרוש ליום כ"ז באלול תקצ"ז ד"ה וכל אלו), וזל"ק: "וכענין שהקדמנו לעיל

קדשנו, וזכות זו תהא לנו ולכל ישראל למליץ יושר לפני מרנא דבשמיא לכתיבה וחתימה טובה ולחיים טובים ולשלום. ומן הענין לחתום בדברי הגאון בעל התעוררות תשובה (ח"ב סימן יד): " ...ומריעין בסופה על חטאים שעברו, **חוץ אם יעשו תשובה, שתשובה מועיל על הכל. וזה פשוט שהגמ' מיירי בלא עשה תשובה, אבל תשובה מועלת**"[ז].

מאמר חז"ל 'כל שנה שאין מריעים עליה מתחילתה מריעים עליה בסופה' ר"ל, ובפרט סוד התקיעות הוא גדול למאוד. א"כ עמדו חז"ל לתקן דבר גדול, שבשביל שבות דרבנן גזירה שמא יעבירנו ד' אמות ברשות הרבים יתבטל מצות תקיעת שופר בראש השנה שחל בשבת, **ועמדו בהבטחה זו כי אף אם לא יתקעו שופר בר"ה, עם כל זה לא יהיו מריעים עליה בסופה**, אך יהיה כפרת עונם ביוה"כ כסדרן וכו'. **ויש לעורר בזה אותן האנשים אשר לא יאזינו בכל השנה על דברי חז"ל ויעברו על הגזירות ושביתות, ועתה ישמעו לדברי חז"ל בלי לתקוע בר"ה שופר, איך יגן עליהם מצוה דרבנן זאת אשר תקל להם לעבור עליה**, איך תעמוד להם בבוא יום הגדול והנורא, במה תהיה כפרתם, מה יענו ומה יעשו ביוה"כ כי לא יכופר עוונם". עכ"ל. ושו"מ שכרעיון זה כתב גם הגאון מקאליש בשו"ת נפש חיה (וואקס, או"ח סימן מ), הביאו הגרא"י וולדנברג בשו"ת ציץ אליעזר (ח"יז סימן עד אות א, ח"כב סימן לד ד"ה יעויין). וכעי"ז כתב גם מהר"א פלקלס בעל שו"ת תשובה מאהבה בספרו חזון למועד (חזיון ט ד"ה לכך אני אומר).

ז בענין פולמוס תקיעת השופר בר"ה שחל בשבת בירושלים:

ובסיפיה טב יש להזכיר כאן את הפולמוס הגדול שהתעורר בין השנים תרס"ד - תרס"ט בירושלים עיה"ק, עת קם איש מן הרמתיים הוא הגאון רבי עקיבא יוסף שלזינגר זצ"ל בעל לב העיברי ושא"ס, ורצה להנהיג הלכה למעשה לתקוע בירושלים בר"ה שחל בשבת מחמת כמה וכמה טענות, ופרסם דבריו לראשונה בקובץ תל תלפיות (קובץ י"ב התרס"ד עמ' 190 אות צט) [אך לקושטא את עיקרי הדברים כתב כבר כ"ב שנים לפני כן בשנת תרמ"א בקונטרס מיוחד]. ובעקבות כך התעוררה מחלוקת גדולה בירושלים, ודעת רוב גדוליה הייתה לאסור הדבר, וגם בקובץ תל תלפיות הנ"ל כתבו ת"ח רבים להשיב על דבריו וטענותיו של הגרע"י שלזינגר (ע' סקירה הסטורית והלכתית בענין זה בספרו של הגרי"מ טיקוצ'ינסקי 'עיר הקדש והמקדש' ח"ג פרק כ). והנה במאמרו הראשון של הגרע"י שפורסם בקובץ הנ"ל (שם עמ' 193 אות ט) כתב לטעון בצורך התקיעה בר"ה שחל בשבת בזה"ל: "ולומר כי עת צרה היא ליעקב בגשמיות ורוחניות אין צריכין להאריך, כאשר הכל יודעין מן דמן של ישראל אשר נשפכו מן צורריהם בזמן הגרושין וכו', וצער הפרנסה וגזירות כנודע. והזמן המסוגל לזה ביותר היא ר"ה, ומקיים בזה מ"ע כפולה של ותקעתם ונזכרתם לפני ה'. וכ"כ בטור ובשם ירושלמי '**כל שנה שמריעין בתחילתו מטיבין לו בסופו**' וכו', **ואם נתרשלו שלא יהיה תקיעה ח"ו ע"י שהיה להם לבקש רחמים על דורם** וכו'. ואין להניח סגולתו (של השופר) בעת כזאת". עכ"ל. ומשמע שכוונתו לומר שאם לא יתקעו בשופר בר"ה שחל בשבת, יתקיים חלקו השני של המאמר שהביא שתהא סוף ההיא שתא רעה. וכן מפורשת כוונתו יותר בקובץ י"ג (התרס"ה עמ' סו"ע 50 והלאה), ע"ש. ולכאו' הוא תימה גדולה, דלא זכר שר לדברי התוס' המפורשים בשם בה"ג על אתר בגמ' שם שלא נאמרו דברים אלו אלא כשלא תקעו מחמת אונס ולא מחמת השבת. ודחיה יסודית זו נעלמה מדברי כל הספרים שהביאו לדבריו וכן מדברי כל המשיבים על דבריו בגליונות שאחר מכן. וצ"ע בזה. ושוב מצאתי בקובץ י"ז (התרס"ט עמ' ו) בתגובתו של הרב דסענזשערץ הרה"ג יששכר בער קהאן זצ"ל מח"ס שו"ת בינת יששכר על דברי הגרע"י שלזינגר (והובאו גם בשו"ת הנ"ל סימן ו), שהעיר עליו בזה"ל: "דהנה הגאון מחריד אותנו בדברי הט"ז (סימן תקפה ס"ק ז) וכו' ע"פ דברי הש"ס 'כל שנה שאין תוקעין בתחילתה מריעין לה בסופה, מ"ט דלא מערבב שטון'. ושרא ליה מריה לומר כן דקאי אף בשבת, הלא הט"ז הביא שם הטור בשם בה"ג וז"ל 'לא דאיקלע בשבת אלא דאיתיליד אונסא' וכו', אלא דלא קאי הש"ס בשבת כלל. וכי לחלוק על בה"ג בא אשר דבריו דברי קבלה, אתמהה". עכ"ל. ותשקוט הארי"ש.

מכתב ב'

הרב מאיר אלמשעלי
ירושלים

בדין סחיטת פירות שאין רגילות לסוחטם בזמננו והמסתעף

דין סחיטת זיתים וענבים ושאר פירות / מקום הקובע לאסור שאר פירות / דין שאר פירות בזמה"ז

הנה בדין סחיטת פירות מבואר בש"ס ופוסקים שיש ג' דרגות, א. זיתים וענבים אסורים מהתורה. ב. פירות שיש מקצת שסוחטים אותם כתותים ורימונים, אסור מדרבנן. ג. שאר פירות שאין רגלים סוחטם מותרים בסחיטה לכתחילה.

ויש לברר בזמננו שמצוי בחנויות מיצי פירות שונים, האם עתה יאסרו אותם פירות לסחיטה, או דעדין מותר לסוחטם כיון דרוב העולם אין סוחטים אותם בביתם כלל, והם נסחטים רק במפעלים מיוחדים לכך. ונבאר בעזהי"ת יסוד דין סחיטת פירות והמסתעף מזה. והעולה מזה הלכה למעשה בסחיטת סוגי פירות שונים בזמננו.

א

דין סחיטת זיתים וענבים ושאר פירות

א] **בגמ'** בשבת קמה.א אמרי' "אמר רב חייא בר אשי אמר רב דבר תורה אינו חייב אלא על דריסת זיתים וענבים בלבד. וכן תני דבי מנשה דבר תורה אינו חייב אלא על דריסת זיתים וענבים בלבד". ומבואר דאין איסור סחיטה מהתורה אלא רק בזיתים וענבים. אמנם בגמ' שם אמרי' "גופא כבשים שסחטן, אמר רב לגופן מותר, למימיהן פטור אבל אסור. ושלקות, בין לגופן בין למימיהן מותר. ושמואל אמר אחד זה ואחד זה, לגופן מותר, למימיהן פטור אבל אסור. רבי יוחנן אמר אחד כבשים ואחד שלקות, לגופן מותר, למימיהן חייב חטאת". ע"כ הגמ'. ובפשטות מבואר דרבי יוחנן פליג על רב בזה, וס"ל דחייב מהתורה אפי' בשאר פירות שאינם זיתים וענבים, וכ"מ מתוס' שם ד"ה כבשים. [אמנם בתורי"ד שם כתב דגם רבי יוחנן מודה לרב וכל דבריו הם רק בשלקות עי"ש, ועי' בחי"א בכלל יד' בנשמ"א סק"ב]. אמנם למעשה כל הראשונים פסקו כרב דדבר תורה אינו חייב אלא על דריסת זיתים וענבים בלבד, וכ"פ השו"ע סי' שכ' ס"א.

ביסוד היתר סחיטת שאר פירות

והנה ביסוד שיטת רב דרק זיתים וענבים חייב, כתב רש"י בד"ה דבר תורה, "כלומר אסרה תורה מלאכה, ודריכת זיתים וענבים הוא דהויא מלאכה, אבל שאר דריכות לאו אורחייהו בהכי, ולאו מלאכה נינהו" עכ"ל. ומבואר דמה דשאר פירות לא חייב מהתורה הוא משום דאין הדרך בהם. אמנם

צ"ב כוונתו דמה ענין אם דרך בהם או לא, דהרי עושה אותה פעולה של מלאכה בפירות אחרים, כיון שסחיטה היא תולדת דש שמפרק המשקה, א"כ גם בשאר פירות עושה אותה פעולה של מפרק. וצ"ל בזה דזהו גדר בעצם המלאכה דאינה אלא בזיתים וענבים, דכמו דאין דישה אלא בגידולי קרקע דרק במין זה שייך שם המלאכה, כך גם מושג של סחיטה הוא רק בזיתים וענבים שדרכם בכך.

אמנם בתוס' רי"ד לעיל קמד.ב כתב דמה דמותר לסחוט שאר פירות שאינם זיתים וענבים, זאת משום "כיון דאין דרך בני אדם לסוחטן אע"פ שהוא מתכוון להוציא מימיהן מותר כי היכי דאשכחן במולל מלילות כו' וכיון שאין דרך בנ"א לסוחטן אין לך שינוי גדול מזה". ומבואר בדבריו דמה דמותר שאר פירות הוא משום דהו"ל שינוי גדול שמותר לכתחילה. ולפי"ד י"ל כן אף ברש"י דשאר פירות הו"ל שינוי גדול לכן מותר, אמנם צ"ע דלפי"ז בתותים ורימונים שאינם שינוי גדול שהרי דרך מקצת האנשים לסוחטם, א"כ הם היו אסורים מהתורה, ובראשונים ובפשטות הסוגיה מבואר דהוי דרבנן, וצ"ע.

אולם בהר"ן בד"ה כבשין ביאר באופ"א שכתב "אבל שאר פירות היוצא מהן לא חשיב משקה להתחייב עליו", ובפמ"ג בפתיחה לסי' שכ' אות א' ביאר דבריו דזיתים וענבים הוא מדין משקה כז' משקין לגבי טומאה, אבל שאר מין היוצא מהפירות אינו נחשב למשקה. ולפי"ד זה לא נוגע לדרך דאפ' אם יהיה דרך לסחוט שאר פרות לא יאסרו מהתורה. אולם לכאורה אין דברי הפמ"ג מוכרחים, די"ל בכוונת הר"ן דלא נחשב משקה משום דאין דרך לסוחטם וכדלהלן, וכ"כ האגלי טל בדש סקט"ז, וכ"פ החזו"א או"ח סי' נה' סק"ד דאי"ז תלי בדין ז' משקין כלל.

ב] **והנה** הרא"ש בסי' ד' כתב שאין דרכו לסחוט כי דרך אותו פרי לאוכלו ולא להוציא ממנו משקה הלכך אין שם משקה על היוצא ממנו. וכ"כ הרשב"א והריטב"א בקמה.א "אינו חייב אלא על דריכת זתים וענבים בלבד משום דרובן למשקין והלכך כשסוחטן ה"ל כדריכת זתים וענבים אבל שאר פרות רובן לאכילה הן עומדין ואפילו צריך לו "לא חשיב משקה אלא אוכל" ע"כ. והמתבאר מדבריהם דשם משקה נקבע לפי מה שרגילים לסחוט, דאם אין רגילים להחשיבו ולהשתמש בו כמשקה אין שם משקה על היוצא ממנו, אלא אוכל ונחשב כמאכל טחון וכדו' ולא משקה.

ומעתה יתכן דאף לפרש"י זה כוונתו דהאורחיה רק קובע אם הוא משקה או אוכל כדברי ראשונים אלו, ואף שיטת הר"ן י"ל דזהו כונתו שנחשב משקה לפי הרגילות, וכ"מ בשו"ע הגר"ז בס"א "מפני שכל מי פירות אין עליהם תורת משקה אלא היוצא מן הזיתים ומן ענבים בלבד אלא תורת אוכל עליהם וה"ז כמפריד אוכל מאוכל".

[אולם בפמ"ג בא"א בהקדמה לסי' שכ' כתב לפי"ד המהרי"ל חילוק אחר, דרק זיתים וענבים הוי המשקה מפקד פקידי, משא"כ שאר פירות הוי מבלע בליעי, ואלו דבריו "הא דתנא דבי מנשה אין חייב אלא זיתים וענבים, דמשקין דידהו מפקד פקידו ואין מחוברים בו, כמו שיראה הרואה בפסחים ל"ג ב' ענבים שנטמאו דורכן פחות מביצה ויינן כשר לנסכים, ומשמע הוא הדין שמן כהאי גוונא, מה שאין כן שאר פירות משקין מבלע בליעי לא שייך מפרק, וזהו שכתב רש"י שבת צ"ה א' ד"ה מפרק, ולא היא פקיד ועקיר בעטיני הדד הכי, כאמור" עכ"ד. וזהו טעם חדש דבזיתים וענבים המאכל מיפקד פקיד מא"כ בשאר פירות, אמנם הערוני דגם לפי"ד

יתכן דהכל תלוי אם רגילים לסחוט או לא, דע"י שיש שם משקה כיון דרגילים לסחוטו להכי הגדרת המשקה שלו נחשב מיפקד פקיד, ויל"ע בזה].

מחלוקת הראשונים האם הותר לסחוט שאר פירות לצורך המשקה

ג] והנה בגמ' בקמד.ב אמרי' "דתניא סוחטין בפגעין ובפרישין ובעוזרדין, אבל לא ברמונים. ושל בית מנשיא בר מנחם היו סוחטין ברמונים". ואמרי' עוד בגמ' אמר רב נחמן הלכה כשל בית מנשיא בר מנחם. ואמר' מנשיא בן מנחם הוי רובא דעלמא, אין, דתנן המקיים קוצים בכרם וכו', ומקשינן הכא בטלה דעתו אצל כל אדם, אלא היינו טעמא כדרב חסדא וכו' כיון דאחשבינהו הוה להו משקה, הכא נמי, כיון דאחשבינהו - הוה להו משקה. והעולה מהסוגיה שם דתותים ורימונים מאחר שיש כאלו שסוחטים אותם ממליא אסור מדרבנן אטו זיתים וענבים, אבל שאר פירות מותר, ושיטת רש"י ותוס' שם דלמסקנא דאחשבינהו אז גם פגעין ופרישין שאין דרך לסוחטם מותר רק אם אינו רוצה למשקה אלא רק למתק הפרי, אבל לצורך המשקה תמיד אסור, וכן הביא הב"י בסי' שכ' בשם הגהות סמ"ק לרבינו פרץ ורבינו ירוחם דשאר פירות אפי' שאין דרך לסוחטם אם רוצה למשקה אסור.

אמנם מאידך הרי"ף פסק "ושאר פירות כגון פגעין ופרישין ועוזרדין סוחטין אותן לכתחילה בשבת לדברי הכל", וכ"כ הרמב"ם פכ"א הי"ב "שאר פירות כגון פרישין ותפוחים ועוזרדין מותר לסוחטן בשבת מפני שאינן בני סחיטה", וכן הרא"ש סי' ב' "ושאר פירות כגון פגעין פרישין ועוזרדין וכיוצא בהן סוחטין אותם לכתחילה בשבת לד"ה", וכן דעת הרמב"ן בריש דף קמד.ב, הרשב"א, ריטב"א, והסמ"ג ל"ת סה', ועוד ראשונים, וכ"פ הטור והשו"ע בריש סי' שכ'.

ומה דאמרו בגמ' דאחשבינהו מבואר ברמב"ן והרשב"א הנ"ל דזה שייך רק לגבי רימונים וכדו' שרגילות קצת לסוחטם, ואלו בשאר פירות שאין שום אדם סוחטן למשקין אע"פ שזה סחטן בטלה דעתו אצל כל אדם. אמנם הב"י כתב ליישב הראשונים האלו באופ"א דמאחר דר"פ מתרץ בגמ' שם תירוץ אחר, ע"כ פוסקים הרי"ף ושא"ר כמותו ולא כר"ח, ועוד הוסיף הב"י די"ל דגם לרש"י ותוס' מודים לרי"ף ולרמב"ם דלמסכנת ר"פ גם הם מודים דמותר לסחוט שאר פירות גם לא למתק.

להלכה הותר שאר פירות לצורך משקה

ד] והנה נתבאר דהשו"ע פסק דמותר לסחוט שאר פירות שלא עומדים לסחיטה, כדעת רוב הראשונים, ולדעת הב"י אף רש"י ותוס' מודים בזה, וכ"פ המשנ"ב בסק"ח ובבה"ל שם פסק דמדינא אין להחמיר, אם לא במקום שנהגו להחמיר, דכך דעת רוב הראשונים, וכ"פ הלבוש ס"ב, מג"א סק"ט, שו"ע הגר"ז ס"א, ערה"ש סי"א, אגלי טל סט"ו, ועוד אחרונים.

אמנם מאידך הב"ח כתב "והילכך נפלע"ד דאין להורות היתר בשום פרי לסוחטו למימיהן חלילה וחלילה, ודלא כמו שכתוב בשלחן ערוך (ס"א) בסתם ושאר כל הפירות מותר לסוחטן, וגם בהגהת שלחן ערוך נמשך אחריו, וליתא והכי נהוג עלמא לאסור כל פרי לסוחטו למימיהן", וכ"פ הט"ז סק"א סק"ה "במכוין להוציא מהן משקה לצורך המשקה אסור", ולדעתו גם הרי"ף מודה בזה עי"ש. וכ"פ בשיירי כנה"ג בהגב"י סק"ג שכתב על הב"י "אבל הב"ח כתב, דאין להורות התר

לשום פרי לסוחטו למימיהן, והכי נהוג עלמא", והחי"א בכלל יד' ס"ג כתב "שאר פירות שאין דרך כלל לסחטן, כיון דזה מתכוין להוציא משקה, י"א דמיחייב (רש"י). ולכן צריך ליזהר שלא לסחוט שום פרי".

וכן הבא"ח בש"ב פר' יתרו בס"ג וד' פסק "שאר פירות וכו' אם סוחטן בעבור שיש לו צורך במשקין שלהם אסור וכו' ואף על גב דיש מתירין בפירות שאין דרך בני אדם לסחטן, וסבירא להו דאפילו אם זה מתכוין לסחטן לשתות מימיהן, בטלה דעתו אצל כל אדם ושרי, מכל מקום יש לחוש לסברת האוסרין, ואין לסחוט שום פרי אם מתכוין להוציא משקה לשתותו". וכן בכה"ח שם סק"ח כתב "ומכל מקום לענין דינא הגם דהעיקר כסברא הראשונה שהוא דעת השו"ע ודעמייהו ורק היכא דנהוג להחמיר אין לשנות וכמו שכתב ה"ר זלמן, מכל מקום לכתחלה יש לחוש לדעת האוסרים".

אמנם נראה דמאחר דדעת רוב הראשונים הם להתיר כמו שהביא הב"י והוסיף עליהם הבאה"ל עוד ראשונים, ואלו הם, ריי"ף, רמב"ם, רא"ש, רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, סמ"ג, וכן פסקו הסמ"ק, או"ז שבת סי' נ"ח, נמ"י קמד.ב, ראבי"ה סי' ש"ל, ר"י מלוניל קמג.ב,פסקי ריא"ז פרק כ"ב הל' א' אות א', יראים סי' רע"ד, שבלי הלקט סי' צ', ריבב"ן קמד.ב, כל בו סי' ל"א, המאורות קמג.ב, רוקח סי' קכד', ספר נייר הל' שבת, ארחות חיים סי' ט"ו, ס' הבתים שערי המלאכות האסורות ביום השבת שער תשיעי, תניא רבתי סי' יח', אהל מועד שער השבת דרך ד', צרור החיים הדרך השלישי סי' ט"ז. על כן נראה דיש להתיר לכתחילה לסחוט שאר פירות, וכ"פ בשו"ת יבי"א ח"ח או"ח סי' לו' דהעיקר לדינא כדעת רוב הראשונים הנ"ל. אמנם למעשה אין כ"כ נ"מ מאחר שבזמנינו רוב הפירות עומדים לשתיה וכמו שיתבאר להלן.

קושיא בענין סחיטת תפוחים

ה] **הנה** הב"י כתב דמה שאמרו בגמ' תותים ורימונים הוא לאו דוקא דהא תפוחים היו רגילים לסחוט כמבואר בגמ' בע"ז מ.ב שהיו עושים יין תפוחים, ושם איתא ת"ר וכו' וכן יין תפוחים של עובדי כוכבים הבאין מן האוצר ומן ההפתק ומן הסלולה מותרין וכו', ת"ר פעם א' חש רבי במעיו, אמר כלום יש אדם שיודע, יין תפוחים של עובדי כוכבים אסור או מותר, אמר לפניו ר' ישמעאל ב"ר יוסי פעם אחת חש אבא במעיו, והביאו לו יין תפוחים על עובדי כוכבים של ע' שנה, ושתה ונתרפא, אמר לו כל כך היה בידך ואתה מצערני, בדקו ומצאו עובד כוכבים אחד שהיה לו שלש מאות גרבי (חביות) יין של תפוחים של ע' שנה, ושתה ונתרפא, והוכיח הב"י שהיו רגילים לסוחטם, וע"כ תותים ורימונים לאו דוקא דה"ה לתפוחים וכדו' שרגילים לסוחטם.

אמנם יש לתמוה על הב"י שלא הזכיר בזה את הרמב"ם שכתב בפכ"א הי"ב "שאר פירות כגון פרישין "ותפוחים" ועוזרדין מותר לסוחטן בשבת מפני שאינן בני סחיטה". ומפורש ברמב"ם דתפוחים דינם כשאר פירות, אע"פ שמבואר בגמ' שהיו עושים מהם יין תפוחים, ובאמת דבהגר"א סק"ד נראה שהבין דבזמן הגמ' יין תפוחים הכל היה לרופאה, והאריך בזה הביה"ל בד"ה דינו עי"ש, עכ"פ צ"ב ע"ד הב"י שלא הזכירו.

וצ"ל בזה דבאמת לפי הרמב"ם מותר תפוחים כיון שבזמנו לא היו רגילים לסוחטם, להכי דינם כפגיעין ופרישין, אמנם הב"י רק הוכיח דמה שאמרו בגמ' תותים ורימונים זה לאו דוקא, דהא בזמן הגמ' היו עושים יין תפוחים אבל בעצם הדין לגבי

תפוחים תלוי לפי כל דור, וכמו שמבואר באו"ז ח"ב סי' נח' שכתב "ותפוחים איני יודע מה אידון בהם במלכותינו, כי באנגלטירא ובלומברדיאה עושים יין מתפוחים ואגסים, ודעתי נוטה שמותר לסוחטם לכתחלה", ומבואר שאין בזה מנהג קבוע בתפוחים, ולמעשה המשנ"ב והכה"ח פסקו דאסור לסחוט תפוחים, ויתבאר עוד להלן.

ב

מקום הקובע לאסור שאר פירות

א] הנה נתבאר דתותים ורימונים אסור לסוחטת מדרבנן הואיל ושל בית מנשיא בר מנחם היו סוחטין ברמונים, והנה הב"י למד מזה "אלא ודאי כדאמרן דתותים ורימונים לאו דוקא ולא עוד אלא אפילו אם רובא דעלמא אין נוהגין לסחוט אותו פרי למימיו, "אם נודע לנו שבשום מקום סוחטין אותו למימיו אסור לסחטו", כדאשכחן ברימונים שלא היו נוהגים לסחטן ואפילו הכי אסרו משום דבית מנשיא ואפילו מאן דאקשי ומנשיא הוי רובא דעלמא לא אקשי הכי אלא משום דכיון דיחידאה הוא בטלה דעתו, אבל אם היה מנהג מקום אחד לסחטן הוה ניחא ליה דניחוש להם וכדחיישינן למנהג ערביא גבי מקיים קוצים בכרם". ומבואר בדבריו דאם נודע שבאיזה מקום בעולם נוהגים לסוחט פרי מסויים אם הם אינם יחידים אלא מקום שלם, א"כ אסור בכל העולם לסוחטו.

והנה הרמ"א בשו"ע שם פסק "ובמקום שנהגו לסחוט איזה פירות לשתות מימיו מחמת צמא או תענוג, דינו כתותים ורמונים (ב"י)", וכבר תמה ע"ד המג"א בסק"א דשינה מדברי הב"י דלפי הב"י אסור בכל העולם, אבל לרמ"א פסק דזה רק באותו מקום אסור. ומ"מ בפשיטות מבואר מחלוקת בין הב"י לרמ"א אם נוהגים באיזה מקום לסוחטם אסור רק שם או אף בכל העולם. וכ"כ המשנ"ב בסק"ח דמשמע דהרמ"א ס"ל דרק באותו מקום אסור.

אמנם הכה"ח בסק"ט כתב דכוונת הרמ"א גם כב"י "אף על גב דפשט דברי מור"ם ז"ל משמע דאין איסור אלא לבני אותו מקום ולא לכל העולם, מכל מקום כיון דמוצא מקור דין זה הוא מדברי בית יוסף ושם ביאר אם נודע לנו שבשום מקום סוחטין אותו למימיו אסור לסחטו בכל מקום כדאשכחן ברמונים, אם כן צריך לפרש דברי ההגה כך, ואם יש מקום שנהגו לסחוט דינו כתותים ורמונים דאסור לכל העולם, ולשון ובמקום אינו מדוקדק, ומוכרח הוא כן מדסיים וכתב דינו כתותים ורמונים ומוכח כי היכי דהנך אסורין לכל העולם הכי נמי לשאר כל הפירות דמאי שנא, ודלא כהמגן אברהם ס"ק א' שכתב דמור"ם ז"ל חולק על מרן בית יוסף וסבירא ליה דאין האיסור אלא לאנשי אותו המקום שנהגו לסחוט דליתא, ועיקר כדעת בית יוסף וכן הוא דעת ההגה. מטה יהודה אות ב' ועי"ש. וכן החמד משה אות ג' הרבה להשיג על דברי המגן אברהם בזה ומסיק דעיקר כהבית יוסף וכן סבירא ליה לרמ"א ומוכח ממילא מדכתב שדינו כתותים ורמונים יעו"ש עכ"ל. ולפי"ד אין מחלוקת בין הרמ"א לב"י כלל.

אמנם המג"א העלה דעה אמצעית בזה בזה, שכתב "אם לא שמקצת ב"א סוחטין אותו ג"כ ואפי' אינן עיר שלימה, ודוקא בענין שאם היה לכל העולם פירות הרבה כאלו היו סוחטין אותן אבל בלא"ה אפי' בחד מקום אמרינן בטלה דעתן", ובפשיטות כוונתו לחלוק על הב"י דרק אם זה בענין שאם היה לכל העולם הרבה מפירות אלו היו סוחטים אותם, אולם בהגהות נתיב חיים (לבעל הק"נ) על המג"א שם כתב דזהו ג"כ כוונת הב"י, ועי'

במאמ"ר סק"א. ומ"מ מהמג"א יוצא דאם הוא בענין שאם היה לרוב העולם הם לא היו סוחטים מותר אפי' באותו מקום לסוחטם, אולם בזה הבה"ל בד"ה דינו העלה דבאותו מקום אין להקל עי"ש טעמו.

אולם בחזו"א או"ח סי' נה' סק"ט כתב גדר אחר וז"ל ומיהו מפני שהדבר תלוי בטבעת בני אדם וטבע הפירות שבכל דור אפשר שישתוה מין מן המינים בזמן מן הזמנים לתותים ורמונים, ובזה אנו דנים שאם בני אדם עושין כן והמשקה היוצא חביבה על רוב העולם דייניגן להו כתותים ורמונים, אבל אם חביבה המשקה הנסחט על יחידים או על בני מקום אחד הוי כשאר פירות ומותר, וכדעת המ"א וזו גם כונת הר"מ, ולעולם כשמקצת בני אדם בכל מקום סוחטין אותן זו ראי' שנוטין בטבען לסחיטה, אבל כשאדם אחד עושה או מקום אחד צריך לחקור אחר הסיבה דלפעמים האיש הזה משונה או בני מקום זה משונין, ול' הר"מ שמקצת בנ"א סוחטין אותן כזיתים וענבים היינו מקצת בני אדם בכל מקום מפני שטבען נוטה לזיתים וענבים עכ"ל. והמתבאר בדבריו שכלל בדבריו את דברי המג"א דהגדר בזה הוא כל דבר לפי המהות של המשקה האם הוא חביב על בני אדם כמשקה ודרכם לסוחטו אז נחשב למשקה ואסור.

והעולה לדינא בזה דפרי שמקצת בני אדם רגילים לסוחטו באיזה מקום בעולם, הרי זה אוסר בכל העולם, לדעת הב"י, ולכה"ח זה אף לדעת הרמ"א. אמנם נראה מאחר שדברי המג"א מסתברים מאוד דכ"ז הוא רק אם היה הרבה מהפירות האלו לכל העולם הם היו סוחטים אותם, דאז יש להחשיבם אצל כל העולם כמשקה, דאי לא, מה לי שאיזה מקום נהגו לסוחטם, וכמו שביאר החזו"א דזה כסימן בעלמה שמשקה זה חביב על בני אדם, וכמו שכתב הנתיב חיים זה דעת הב"י, וכ"נ לדינא לענ"ד.

ב] **והנה** המג"א הוסיף עוד תנאי "והר"ש כתב ריש כלאים בשם הירוש' שאם במקום א' נהגו לקיים זונין, ודרך להוליכן ממקום למקום אסור לקיימן בכל העולם ע"ש וא"כ ה"ה כאן", וכ"פ המשנ"ב בסק"ח, ודבר זה מסתבר מאוד דכיון דעיקר ההתיר בשאר פירות זה משום שנחשב כאוכל, א"כ אם שותים אותו בכ"מ ודאי שנחשב כמשקה ולא כאוכל.

ד] **אמנם** כל משנ"ת זה רק כשסוחטים אותם לצורך משקה אבל אם סוחטים אותם לרפואה וכדו' אין זה נחשב דרכו לסחיטה ומותר לסוחטו לכתחילה, כמש"כ הב"י "מיהו הני מילי כשדרך בני המקום ההוא לסחטו לשתות מימיו להסיר הצמא או לתענוג, אבל אם אין דרכם לסחטו למימיו אלא לרפואה נראה לי דלא מיתסר משום הכי, דאם לא כן פירישין דתניא דסוחטין ופירש רש"י שהם קודוניו"ש וכן לימוני"ש שהתיר הרא"ש, וכן רימונים למאן דאקשי ומנשיא בן מנחם הוי רובא דעלמא מי לא סחטי להו הרופאים לעשות ממימיהם משקין, אלא ודאי כל שאין סוחטין אותו אלא לרפואה אינו בכלל תותים ורימונים, דדוחק לומר שבימיהם לא היו סוחטין אותם הרופאים כלל", וכ"פ הרמ"א בס"א. אמנם פשוט דכ"ז הוא רק אם סוחטים אותם רק לרפואה, אבל אין היתר לסחוט פירות האסורים מדרבנן צורך רפואה וכמש"כ הכה"ח סק"י.

ג

והעולה למעשה בדין שאר פירות בזמה"ז

א] **הנה** העולה ממשנ"ת דפירות שרגילים

קצת בני אדם לסוחטם אסור מדרבנן לסוחטם בכל מקום, אמנם כ"ז הוא רק בענין שאם היה להם הרבה מאותן פירות הם גם היו סוחטים אותם, וכן כ"ז הוא רק היכא שלא מוליכים אותם ממקום למקום, אבל אם מוליכים אותם גם אם אצלם יש הרבה מהם והם לא סוחטים אותם אסור להם לסוחטם.

ומעתה נבוא לדון בפירות הנסחטים בזמה"ז איזה מהם אסורים מן התורה ואיזה מדרבנן, ומה מותרים בסחיטה לכתחילה. ונתחיל מהפירות המוזכרים בפוסקים במפורש.

א. הנה בזיתים וענבים נתבאר דזה לכו"ע מהתורה כיון דהדרך לסוחטם, וודאי גם בזמה"ז אסורים מהתורה.

ב. לענין תותים (הכוונה לתות עץ) ורימונים נתבאר מהגמ' דאסור מדרבנן. והנה רימונים וודאי זה גם בזמננו שסוחטים מהם הרבה ויש מיץ רימונים טבעי ותעשייתי שנמכר לרוב בחניות. אמנם תותי עץ היום אף שאי"ז מצוי כ"כ, מ"מ אחר בירור בזה נודע דבעולם מוכרים הרבה מיץ תותי עץ טבעי ואף בא"י יש חנויות שמוכרים מיץ זה, (ואף אם המוצר נמכר ללא כשרות, מ"מ אי"ז משנה כלל להתירו בסחיטה).

ג. לענין תפוחים נתבאר דבב"י מבואר דאסורים מדרבנן כתותים ורימונים, וכן פסקו החיי"א בכלל יד', המשנ"ב סק"ט ובביה"ל ד"ה דינו, והכה"ח סק"ט דכיון דממלאין מהם חביות הרבה למשקין אסור, וודאי גם בזמננו מיץ תפוחים מצוי לרוב.

ד. לענין אגסים כתב המג"א שם דאסור מדרבנן דדינם כתותים ורימנים דרגילים לעשות מהם משקה, וכ"פ המשנ"ב סק"ח, והכה"ח שם, וודאי גם בזמננו מיץ אגסים מצוי ודינו דאסור מדרבנן.

ה. פירות הדר כתפוזים ואשכוליות הרי הם ממש מצויים לרוב, וודאי הם יותר מאשר תותים ורימונים, וא"כ יל"ד אם הם אסורים מדאוריתא כזיתים וענבים, והנה האחוזים שבהם הולכים לסחיטה בארץ ישראל אחר בירור כך הם, דבאשכולית לבנה תשעים אחוז לסחיטה, ובאשכולית אדומה שבעים וחמש אחוז לשתיה, ובתפוזים בערך שליש לסחיטה (כ"ז בא"י לפי נתוני מועצת הצמחים). ובארה"ב בערך שמונים אחוז מהתפוזים לסחיטה, וא"כ הרי בכ"ז ודאי שרגילים מאוד לסוחטם ולפי הטעם שנתבאר מהראשונים שזיתים וענבים דדרכם בכך, א"כ אף פירות אלו הרי הם אסורים מדאוריתא, וכן פסק הגריש"א הו"ד בס' הלכות שבת ושבת ח"א פי"א, וכ"פ הגרנ"ק בחו"ש פכ"ד. אמנם בחזו"ע שבת ח"ד דש ס"י ובששכ"ס פ"ה הע' מב" כתבו דאסור מדרבנן כתיתים ורימונים, ודבריהם צ"ע.

ו. לענין לימונים והכנת משקה לימונדה הארכתי בזה במקו"א ואכה"מ.

ז. ולענין שאר פירות שמצויים מהם משקין כמנגו, אפרסק, בננה, תות שדה, גזר, סברס, אננס, דובדבן, פטל, אבטיח, קוקוס, סלק (מצוי שמוכרים מיץ סלק טבעי ושותים אותו מחמת המתיקות שלו), קיווי, מלון, אבטיח, משמש, פסיפלורה, עגבניות (שלאחר בירור הרבה שותים לשתיה כגון של חברת ספינג) וכיוצ"ב. נראה דדינם כתותים ורימונים שרגילים לשתות אותם ולסוחטם במפעלי המשקאות, ואף הולכים ממקום למקום. ואין לומר דכיון דרוב האנשים לא סוחטים אותם בפועל בביתם, א"כ אין רגילות לסוחטם, דכיון דמה דאין רגלים זהו רק מסיבה תכנית

שהמפעל עושה את העבודה בשבילם אבל אם היה להם מכשירים ולא היה להם מהמפעל היו סוחטים, וכסברת החזו"א דמשקה זה חביב על בני אדם, ועוד דמ"מ הרי זה כפירות ההולכים ממקום למקום כמשנ"ת.

אמנם לכאורה היה נראה דמאחר שהאחוזים שיש בהם של פרי טבעי הוא אחוזים קטנים מאוד, ורובם מים וכדו'. א"כ יל"ד דהוי כמו לימונדה שי"א שמותר משום שהלימונים בהם באים רק לתמצית למשקה. אמנם נראה דחלוקים הדברים, כיון דפירות אלו הם עיקר המשקה וכמו שקורים להם למשל מיץ מנגו והוא העיקר, משא"כ בלימונדה שזה רק לתת חמיצות וטעם לימון בשילוב הסוכר והמים. וכן ראיתי שפסק הגר"ב זילבר בברית עולם דש ס"ב "ובזמנינו שנתרבו המכשירים שסוחטין בהם וגם שתיית מיצים נעשה לדבר הרגיל ומצוי ומביאים מיצים ממדינה למדינה אסור מדינא לכו"ע בכל הפירות". וכן מצאתי שהאריך לאסור בזה בשו"ת נהרות איתן לגר"א רובין שליט"א ח"א סי' כא' עי"ש. ומה שמצינו בפוסקים שלפני כמה עשורים שהתירו שאר פירות בצורה כללית, לכאורה אי"ז לפי המציות בזמננו.

ח. פירות וירקות שאין רגילים כלל לעשות מהם משקה לשתיה (וחלקם אכן נסחיטם לצורך תיבול וטעם בעלמא ולא לשתיה לצימאון) כגון תאנים, מלפפון, פלפל, כרוב, בצל, שום, סלרי, שמיר, קישואים, פטרוזיליה, כוסברה, חסה, תרד, קייל, פטריות, ג'ינג'ר, בטאטא, תפו"א, דלעת, ברוקולי, כרובית, אפונה, תירס, חומוס, ושאר קטניות, וכל כיוצ"ב מותר לסוחטם לכתחילה בשבת אפי' לצורך המיץ שלהם.

מכתב ג'

הרב אברהם דוד ברנד
ירושלים

ברכה על שילוח הקן

ראיתי מאמרו הנפלא והמפורט של הרב יאיר מינקוס שליט"א בעניין ברכה על שילוח הקן. ובאמת יש עמדי אריכות גדולה בעניין זה, ולעת עתה לא אעיר אלא כמה הערות קטנות:

בעניין דברי הרשב"א הידועים שהביא דאין מברכין על שילוח הקן משום שיש בה צד עבירה, והביא כתר"ה כמה צדדים לבאר את דבריו. הנה ראוי לציין כאן למה שכתב בדברי יציב (יו"ד סי' קצב) דאין לברך על שילוח הקן ע"פ דברי הזוהר חדש (רות צד, ב) דבשעה שמשלחים את האם היא פורחת ממקום למקום ומצטערת וצווחת על בניה ורוצה לאבד עצמה, ועי"כ גורמת שיתגלגלו רחמיו של הקב"ה על בניו. נמצא אם כן שיש במצווה זו גם קצת אכזריות על האם. ושמא זו היא נמי כוונת הרשב"א בדרך אפשר.

ובעניין קו' הערוך השלחן על התורת נתנאל, הנה לענ"ד אפשר ליישב באופ"א, דבאמת אף בעל הקרבן נתנאל מודה דביצים המוזרות לא שכיחי, אמנם לגבי ברכה החמיר. וכעי"ז מצינו לגבי בדיקת חוטי הציצית קודם הברכה, שהב"ח (או"ח סי' ח) כ' לה ב' טעמים, או משום דהיא חזקה העשויה להשתנות, או משום חומר לאו דלא תשא. הרי אנו רואים שאף במקום דאיכא חזקה דמהניא לשאר עניינים, משום חומר לאו דלא תשא מחמרינן טפי. וע"ע בהקדמת הפרי מגדים להל' ברכות שכ' דלעניין לא תשא מחמרינן יותר משאר ספיקות.

ועפי"ז יש ליישב עוד מה שראיתי מקשים על התורת נתנאל היכי לוקין על לאו דלא תקח האם על הבנים אי לאו דהוא ניתק לעשה, הא הוי התראת ספק שמא הן ביצים המוזרות. אע"כ דלא חיישינן בעלמא לביצים המוזרות ורק לעניין ברכה חיישינן. אמנם שוב עלה בדעתי דאין להוכיח מדברי הב"ח לנידו"ד, דהא רובא וחזקה רובא עדיף. וא"כ אין ראיה ממה שהב"ח לא סמך על חזקה לעניין לא תשא, שגם על רוב לא יסמוך.

ביקרא דאורייתא מרובה
אברהם דוד ברנד
ירושלים

מכתב ד'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

איזה מלאכות הותרו לעשות לתינוק

בשו"ע סי' רע"ו ס"א. גוי שהדליק את הנר בשביל ישראל אסור לכל, אפי' למי שלא הודלק בשבילו, אבל אם הדליקו לצרכו או לצורך חולה שאין בו סכנה, [הגהת הרמ"א. או לצורך קטנים דהוא כחולה שאין בו סכנה] מותר לכל ישראל להשתמש לאורו. עד כאן. לכאורה המובן מדברי הרמ"א שקטן דינו שוה לגמרי לחולה שאין בו סכנה, וכל מלאכה שהותרה לחולה שאב"ס, [מבואר בסי' שכ"ח סי"ז] הותרה לקטן, וידידנו הרב **עמנואל מולקנדוב** שליט"א [קובץ פ"ח] האריך להראות בראיות ברורות שאינו כן, ולא הותר אלא בדברים שהקטן צריך להם מאוד, ואם לא יעשו עבורו יחלה, כגון לצורך אכילתו, ולהדליק אש עבורו ע"י נכרי בימים הקרים, ודבריו ברורים ונכונים לדינא, וכבר הביא שכך פסק רבינו הגדול במ"ב כאן סק"ו, ומקורו בביאור הגר"א, והנראה מדבריו שהוא מפרש כן בכוונת הרמ"א, ויש לדון אם אכן כך כוונת הרמ"א, אך אין הנידון הזה נחוץ, כי הדברים ברורים לדינא כמ"ש.

אלא שטען ידידנו הנ"ל שליט"א שרבינו הגדול סתר משנתו, בביאור הלכה סי' ש"ב, [ד"ה דלא אמרינן] והדברים שם לענין רחיצת תינוק ביו"ט, אם לחוש לכיבוס בבגדים שמציעים תחתיו, ובתוך הדברים כתב שתינוק זה הוי כחולה שאין בו סכנה אם הוא רגיל ברחיצה, וע"ז טען הרב הנ"ל שליט"א, שרחיצה זו אינה נחוצה לתינוק, והיא משום הרגל בעלמא, ולפי שיטת הגר"א הנ"ל שפסק המ"ב כמותו, אין להקל בזה. עכ"ד. ודאי דבריו נכונים להלכה, שאם הרחיצה אינה נחוצה, אין להקל באיסורים דרבנן הנוגעים לכיבוס וסחיטה, אכן פשוט שדברי רבינו הם באופן שהרחיצה נחוצה לו מאוד, וראיה פשוטה לזה, ממה שנקט דבריו לענין יו"ט ולא לענין שבת, ואיזה טעם יש לחלק בעניינו בין שבת ליו"ט, אך הכוונה מפני שיו"ט בחו"ל שני ימים, ומצוי מאוד שעם שבת הם שלשה ימים, [לא כמו בא"י שזה אחת לכמה שנים] ובזמן רב כזה באמת הרחיצה נחוצה **מאוד** לתינוק, ובלעדיה גופו עלול להתמלא פצעים, בפרט בימיהם שלא היו מזגנים ומאווררים, גם בימינו קורה לפעמים שהתינוק התלכלך מאוד, והכרח גמור לרחצו.

כ"ז לענין איסורים דרבנן של כיבוס וסחיטה, אבל כאשר הדבר נוגע רק לענין מה שאסרו חכמים רחיצה בחמין בשבת, בזה יש להקל לכתחילה לתינוק הרגיל ברחיצה, אפי' אם אין הרחיצה נחוצה כ"כ, והמקור לזה מדברי הרמב"ם פ"ו ה"י, שמותר לומר לגוי להביא חמין לרחוץ בו קטן או מצטער. [כצ"ל] והעתיקו בשו"ע סי' ש"ז ס"ה, ומזה למדו הרבה אחרונים שלענין רחיצה הקילו חכמים יותר משאר שבותין, ומותר לרחוץ קטן ומצטער בחמין, והמקור לזה ברור, ממה שהתירו לרחוץ קטן לפני המילה לצורך המילה, הרי שהתירו חכמים במקום צורך, וכן פסק רבינו הגדול בביאה"ל ריש סי' שכ"ו בשם הגרע"א, ומה שהביא ידידנו שליט"א שבתוס'

הרא"ש יומא עח. ועוד ראשונים מוכח שאסור, זו אינה טענה, כי השו"ע פסק כהרמב"ם, וגדולי הפוסקים שאחריו לא חלקו עליו, ומה שסמך ידידנו שליט"א בכל כוחו על דברי ספר תהילה לדוד, שנדחק לפרש בדברי הרמב"ם, שהכוונה לרחוץ פניו ידיו ורגליו, למה זה נלך בתר איפכא, אחר יחיד מן האחרונים שנכנס לפירוש דחוק, האם יש איזה קושיא שתכריחנו שלא לפרש דברי הרמב"ם כפשוטם, והראוי לנו לסמוך על דברי הרבה גדולי אחרונים שפירשו דברי הרמב"ם כפשוטם. [הרד"ך והגרע"א ודברי יוסף ומאמר מרדכי ומ"ב וכה"ח, וכבר הביא ידידנו הנ"ל, שכן הורו כמה גדולי הוראה בדורנו].

יש להעיר, שלכאורה פלוגתא זו תלויה בפלוגתא אחרת, כי הנה ביארנו, שהמקור להקל ברחיצה במקום צער, הוא ממה שהתירו חכמים לרחוץ את התינוק לפני המילה, אמנם יש מקום לחלק, דשאני מילה שהיא עצמה דוחה שבת, ואמנם זו פלוגתא היא בסי' ש"ז ס"ה הנ"ל, לענין מה שהתירו חכמים שבות דשבות לצורך מילה, שיטה ראשונה בשו"ע היא דה"ה לצורך מצטער, ושיטה שניה דדווקא במילה התירו, וביאר במ"ב ס"ק כ"ג, שטעמם דשאני מילה שהיא עצמה דוחה שבת, ולכאורה זה דומה ממש לנידוננו, שמצינו שהתירו חכמים לרחוץ את התינוק לצורך מילה, האם יש ללמוד ממילה למצטער או לא, ואם צדקנו בדברינו שהנידונים דומים, הא הלכה רווחת בישראל להקל, וכמבואר במ"ב שם וכידוע.

ולענין דברי המג"א ס' תרט"ז סק"א, שכתב שמה שהותר לרחוץ תינוקות ביוה"כ, הוא דווקא בצונן, וכן פסק במ"ב שם, לפ"מ שנתבאר צריך לפרש, שבצונן מותר לרחצם אפי' שלא במקום צער, ובחמין מותר דווקא במקום צער.

בענין הריגת כינים בשבת

חז"ל התירו להרוג כינים בשבת, וטעמם מפני שאינם פרים ורבים, ובספר פחד יצחק [למפרונטי] מפקפק בזה, מפני שכיום ידוע שהכינים פרים ורבים ע"י זכר ונקבה. וידידנו הרב **אי"ש קשש** שליט"א האריך בזה בגליון אלול תשפ"ו.

בעניותנו הדבר פשוט שאין לנו אלא דברי חז"ל, ונסביר בזה כמה דברים פשוטים. ראשית. יש לנו מסורת ברורה מה הם הכינים, כי הם מבעלי החיים המוכרים וידועים בכל הדורות, וכפי שידוע לכל מה הוא כלב ומה הוא חתול ומה הוא עכבר, ואם מישהו יבוא ויטען, שיש טעות במסורת, והאמת שהבעל חי הקרוי חתול הוא הכלב, והקרוי כלב הוא החתול, אינו אלא מן המתמיהין, ואין צורך להיכנס לדון בטענותיו, כך הוא ממש לענין הכינים, הלכה ברורה וידועה בפי כל הפוסקים, מימות חז"ל עד הדורות האחרונים ממש, שמותר להרוג כינים בשבת, ידוע לכל מה הם הכינים שדברו עליהם, ומי שיאמר שדברו על בעל חי אחר, אינו אלא מן המתמיהין, ודבריו בטלים מעצמם.

שנית. אנו רואים באלפי עניינים בגמ' ומדרשות, שהמציאות היתה ידועה לחז"ל, בכל פרטיה ודקדוקיה, מה שלא היה אפשר בשום אופן בדרך הטבע לדעת בזמנם, וכבר כתבו בענין זה ספרים גדולים, וכבר היה לעולמים בהרבה עניינים, שהיו כאלה שחשבו שטעו חז"ל, ובמשך הזמן נתברר שהאמת כדברי חכמינו, ולא ניכנס כאן לדוגמאות, כי

הדברים ידועים לכל, והסיבה לזה ברורה, כי התורה מסורה להם מפי משה, ששמע מפי הגבורה. ובכן, אם מצינו פרטים מועטים היוצאים מן הכלל, שדבריהם לכאורה אינם מתאימים עם המציאות, חלילה לייחס להם טעות. אלא אחת משני אלה, או שהמציאות עדין לא נודעה בשלימות, או שיש פירוש אחר בדברי חז"ל.

בנוגע לענייננו, שאמרו חז"ל שכינים אינם פרים ורבים, וכן אמרו לענין תולעים הנוצרים בעיפוש הפירות, כאשר חקרנו מעט במציאות, נתברר שביצי הכינים בוקעות דווקא בתוך הזיעה, ואם יניחו ביצי כינים במדגרה, כפי שעושים לביצי התרנגולים, הם לא יבקעו, וכן תולעים הנולדות בעיפוש הפירות, ביציהם בוקעות דווקא שם, ע"י שהזיעה או עיפוש הפירות נספג בביצים, ובכן, מה שאמרו חכמים שאינם פרים ורבים, ונוצרים מהזיעה ומעיפוש הפירות, הכוונה שכח הזכר והנקבה אינו מספיק להוליד, וצריך לצירוף כח הזיעה או עיפוש הפירות.

ודע שיש הרבה מיני חרקים, שנולדים מנקבה בלי זכר, ונקרא בפי חוקרי הטבע 'רביית בתולים', אלא שלטענתם הכינים אינם מהם, ולכן הוצרכנו לביאור הנ"ל.

מכתב ה'

הרב ניתאי כהן
מח"ס 'מסובין'
אשדוד

דין עני המהפך בחררה בעשרה ראשונים והמסתעף [שייך לחושן משפט סימן רלז]

בס"ד ערב שבת קודש ואתחנן ה'תשפ"ו

לכבוד ה"ה **ניתאי כהן שליט"א** יישר כח גדול על התשובה.

מעשה באחד שהשכים לבית הכנסת והגיע ראשון, אך מצא את בית הכנסת סגור משום שהגבאי טרם הגיע. לאחר מספר דקות נאספו מתפללים נוספים, ולבסוף הגיע הגבאי ופתח את הדלתות.

ויש להסתפק האם מעלת ראשון תליא בהגעתו לחצר בית הכנסת, או כבר בצאתו מהבית או דלמא בעינן דוקא כניסה בית הכנסת, וכשמצא סגור לא חשיב עדיין כמי שנכנס לבית הכנסת לעניין זכייה במעלת "ראשון/ עשרה ראשונים".

ואם תמצי לומר דבעינן כניסה ממש, האם יש איסור על שאר האנשים שהגיעו אחריהם להיכנס לפניו משום דין "עני המהפך בחררה", או שמא יש לדון דהוי דבר שאינו ברשותו וזכייה בהפקר, ובדין הפקר לא אמרינן דין "עני המהפך".

בברכה רבה
יאיר אלמקיים

וזו תשובתי אליו:

ב"ה ערב שבת קודש י"ז אב תשפ"ו

לכבוד החכם המופלא דיתיבא על פלגי מים, אוצר של תורה ויראת שמים, עטרת החכמים, וריח לו תפוחים, חכו ממתקים, חציו שנונים, חידושיו הגונים, מרבה תורה מרבה חיים, בקי בכל הספרים, כש"ת **הרב יאיר אלמקיים שליט"א** אחר עתירת החיים והשלום וכל טוב סלה.

במענה לשאלתו שאלת חכם, לענין האם מעלת הראשון תליא בהגעתו לחצר בית הכנסת, או כבר בצאתו מהבית, נפק"מ לעניין אם מצא בית הכנסת סגור, האם זכה במעלת "עשרה ראשונים". ועוד, האם בעינן כניסה ממש, והאם יש איסור על שאר האנשים להיכנס לפניו מדין "עני המהפך בחררה", או

שמא דין זה אינו ברשותו וזהו זכייה בהפקר, בדין הפקר אין דין "עני המהפך בחררה".

מעלת עשרה ראשונים

בגמרא ברכות (מז:): "ואמר רבי יהושע בן לוי לעולם ישכים אדם לבית הכנסת כדי שיזכה וימנה עם עשרה הראשונים, שאפילו מאה באים אחריו קיבל שכר כולם. שכר כולם סלקא דעתך? אלא אימא נותנים לו שכר כנגד כולם". ע"כ. ופירש המהרש"א: "דכל בי עשרה שכינה שריא (סנהדרין לט.) והם עשרה הראשונים שהביאו השכינה לבית הכנסת, והבאים אחר כך אינם עושים כלום בזה, רק מה שמתפללים עם העשרה שהביאו השכינה לשם". עכ"ל.

ועיין בתנא דבי אליהו רבה (פרק יא) שכתב: "מי שהוא משכים ומעריב לבתי כנסיות להשלים עשרה, עליהם הוא אומר (תהלים כה, יט): "פדה בשלום נפשי". עכ"ל. ובגמרא (ברכות ח.) איתא שזוכה לאריכות ימים. וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (או"ח צ, יד) שישכים אדם לבית הכנסת כדי שימנה עם עשרה ראשונים. ע"כ.

וההמדת ימים (שובבי"ם פרק ב דף קכ, א) וז"ל: "ואשר לא נוסה להיות ממשכימי בבוקר בבית הכנסת ביתר הימים, בימים האלה (ימי השובבי"ם) יחזיק במעוז מנהג זה להיות משכים ראשון לבית הכנסת, אשר גם מפרט תיקון פגם הברית, להיות זהיר בכל מידות שמנו חכמים שאיש הישראלי נקרא בהם צדי'ק, שהם אחוזות במידת "צדיק חי העולמים", והמשכים להיות ראשון בבית הכנסת, הוא עומד במדריגה דצדיק, כמו שאמרו בזוהר (תרומה דף קלא ע"א)". עכ"ל. והראשית חכמה (תוצאות חיים מ) כתב וז"ל: "ישתדל להיות ראשון בבית הכנסת שחרית וערבית, וכמה האריכו בזוהר (תרומה דף קלא ע"א) ההוא קדמאה דאשתכח בבי כנישתא, קיימא בדרגא דצדיק. ע"כ. והביאו דבריו רבנו חיים פלאג"י בספרו מועד לכל חי (כח, כב), ובספר קרנות צדיק (ג, נו). והרב המעתיק (שם) הוסיף וז"ל: א"ה: זה שאמר הכתוב (משלי ח לד-לה): "אשרי אדם שומע ל"י, רוצה לומר ל'היות י' - מעשרה ראשונים, "לשקוד על דלתותי יום יום", ועל ידי זה "כי מוצאי מצא חיים", כי עוון הקרי גורם חיים (לשון סגי נהור). וזהו שאמר הכתוב (תהלים כו, ח-ט): "ה' אהבתי מעון ביתך" וכו', להיות מעשרה הראשונים, ועל ידי זה "אל תאסוף עם חטאים נפשי, ועם אנשי דמים חיי" אלו הפוגמים הברית, שנקרא כשפיכות דמים. ע"כ. ועיין עוד בחסד לאלפים (צ, ח), ובעטרת זקנים (בהגהות על השו"ע שם, ח). והאריך עוד הראשית חכמה (בשער האהבה פ"ט, כג) בשבח המגיע לאדם בזה, וכתב עוד (שער התשובה פ"ו, לח), שהוא סיוע גדול לבעל תשובה שיהיה נעזר מהבורא באותו יום. ועיין עוד מה שהאריך בזה בספר חסידים (סימן יח), וע"ע ביסוד שורש העבודה (שער ב פרק ז), ובאליה רבה (צג, א), וחסד לאלפים (שם) ובבן איש חי (שנה ראשונה מקץ, א) ובאור לציון (ח"ב מה, כב) ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ג סימן קסח).

מעלת הראשון הנכנס לבית הכנסת

ואיתא בזוהר הקדוש (תרומה קלא ע"א): "תא חזי, ההוא קדמאה דאשתכח בבי כנישתא [הראשון הנמצא בבית הכנסת], זכאה חולקיה, דאיהו קיימא בדרגא דצדיק, בהדי שכינתא [אשרי חלקו, שהוא עומד במדרגת צדיק] לפי שהוא זכה להתחבר עם השכינה השורה בבית הכנסת], ודא איהו רזא (משלי ח, יז): "ומשחרי ימצאנני", דא סליק בסליקו עלאה [וזה סוד הפסוק "ומשחרי ימצאנני",

שאלו המקדימים לבוא לבית הכנסת, ימצאו אותי כי אני שורה שם, ולכן זה שמקדים לבוא לבית הכנסת עולה במעלה עליונה למדרגת צדיק]". ע"כ.

בגדר עני המהפך בחררה

בגמרא קידושין (נט.): "רב גידל הוה מהפיך בההיא ארעא [היה מחזר ומשתדל לקנות קרקע מסוימת], אזל רבי אבא זבנה [הלך רבי אבא וקנאה לעצמו]. אזל רב גידל קלביה לרבי זירא [הלך רב גיד והתלונן ואמר את טענותיו לפני רבי זירא כדי שיעזרנו]. אזל רבי זירא וקבליה לרב יצחק נפחא [הלך רבי זירא וסיפר את טענתו של רב לפני רב יצחק נפחא שהיה רבו של רבי אבא שיוכיחנו]. אמר ליה המתן עד שיעלה אצלנו לרגל [אמר רב יצחק נפחא לרבי זירא המתן עד שיעלה רבי אבא אצלנו להקביל פני רבו]. כי סליק [כאשר עלה רבי אבא לרגל], אשכחיה [מצא אותו רב יצחק נפחא], אמר ליה עני המהפך בחררה [אמר רב יצחק נפחא לרבי אבא עני המהפך בחררה, כלומר מחר אחריה כדי זכות בה מן ההפקר או שיתננה לו בעל הבית], ובא אחר ונטלה הימנו [ובא אדם אחר ונטלה ממנו קודם שזכה בה העני], מאי [מה דינו]? אמר ליה [רבי אבא לרב יצחק נפחא] נקרא רשע [החוטף נקרא רשע מפני שיורד לחיי חבירו]". ע"כ. וכן פסק מרן בטור ובשולחנו הטהור (חושן משפט סימן רלז).

דין עני המהפך בחררה בדבר מצוה

והנה בנידון דידן מדובר בדבר מצוה, שהוא מעלת עשרה ראשונים, והרי אין דין "עני המהפך בחררה" בדבר מצוה, כן כתב המהרש"ל בחכמת שלמה (קידושין נח: ד"ה וכן האומר) שאין דין "עני המהפך בחררה" בנשיאת אשה לדעת ר"ת (עיין קידושין נט. ד"ה עני) שכתב, שאין דין מהפך במציאה (עיי"ש דבריו. ואכמ"ל). כיון שיכול לומר לא ניחא לי באחרת. וכן לדברי רש"י (שם, ד"ה עני) הסובר שיש דין עני המהפך במציאה. נוכל לחלק דהרי בקידושין אין דין "מהפך" משום מצות פריה ורביה. וכ"כ עוד בספרו ים של שלמה (קידושין ר"פ האומר). וכן כתב ערך השלחן (סימן רלז ס"ק א), וכ"כ בספר דברי התורה (אוירבך, חו"מ ר"ס רלז), ובספר מנחם פיתים (חו"מ ר"ס רלז). וכן פסק בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ב סימן ב אות ב) מסברא שרק בממון אסור להשיג גבול ונקרא רשע, אבל במצוות, כתב שכל הקודם הרי זה זריז ונשכר, והוי כמציאה שאין בה דין מהפך. ע"כ.

וע"ע בספר ערוך השולחן (סימן רלז, סעיף ה) שאין דין עני המהפך במצוה, וכך ביאר את דברי מרן השולחן ערוך (סימן רלז ס"ב) שמותר לקחת לבנו מלמד פעיל. וכן העלה בשו"ת שמחת כהן (חו"מ סימן פא ד"ה ולכן הנלע"ד ליישב) שכן יודה רש"י דשרי להורה "לפתות" מלמד פעיל משום דהוי מצוה. אך למלמד עצמו אסור לקחת עבודה זו אף שאין בכך איסור דין "עני המהפך", אלא כיון שיש בכך איסור יורד לאומנות חבירו. ולמסקנה, מותר לאב לקחת מלמד פעיל לבנו, מפני שהוא דבר מצוה, וכן כתבו בספר יריעות החושן (ח"ב סימן רלז אות ד), וכן בפתחי משפט (סימן רלז ס"ק ו), ובספר כסא שלמה (מאזוז, חו"מ סימן רלז אות ב).

והערך שולחן כתב שאין דין עני המהפך בדבר מצוה, ולמד זאת מדברי רבינו הרמב"ם (אישות פרק ט הלכה יז) וז"ל: "העושה שליח לקדש לו אשה, והלך וקידשה לעצמו הרי זו מקודשת לשליח, ואסור לעשות כן, והעושה כן, וכל העושה דבר זה וכיוצא בו בשאר דברי מקח וממכר – נקרא רשע". עכ"ל.

ועיין להגאון הראב"ן (קידושין קלה:)

שכתב דאפשר דשאני בקידושין ממקח וממכר דהוי דבר מצוה, ואין דין עני המהפך בדבר מצוה, אלא יש דין רמאות אם שלחו לקדש לו, וקידשה לעצמו, ולכן אינו נקרא "רשע" כיון שרשע נאמר על דין עני המהפך ולא על דין רמאות, ועוד יש הרבה מה לדון ולפלפל בדברי רבינו הרמב"ם הנ"ל והסתירה שיש בדבריו. ואכמ"ל.

אולם היוצא מדברי הפוסקים שאין דין "עני המהפך" בדבר מצוה, יש אומרים שיש דין זה, וכל זה במצווה בעלמא, אולם במצוה שהיא הפקר כגון בנידון דידן, בדין עשרה ראשונים, וכן בשאר מצוות שבבית הכנסת [כגון פתיחת ההיכל, הגבהת ס"ת וכדומ'], לכו"ע אין דין עני המהפך, וכן נראה ליישב דברי רש"י מהשגת התוספות (עיי"ש במחלוקת בקידושין), וכן פירש הרמב"ן (בבא בתרא נד: ד"ה אבל רש"י) שהנופל עליה מוציאים ממנו, ואין דין עני המהפך, מפני שכל העניים מהפכים בפאה, אך יש מצוות שיש בכך דין עני המהפך, כגון במצוות מילה, שחייב האב למול בנו, ואם בא אחר ומלו – הרי נקרא רשע, ודין עני המהפך שייך בכך, וכן חייב לשלם לו על כך עשרה זהובים, כדין החוטף מצוה מחבירו. (וע"ע שכתבנו על כך תשובה בדין בעל שחטף לאשתו מצות הדלקת נרות שבת, אי חייב לשלם לה עשרה זהובים. ואכמ"ל).

[ואביא כאן דוגמא נוספת בענין דין עני המהפך בדבר מצוה:

תפיסת שקע בביהמ"ד לצורך הטענת פלאפון

אם אחד ניגש אל שקע בבית המדרש או בבית הכנסת, לצורך הטענת מכשיר הטלפון שברשותו, או להפעלת המחשב שבבעלותו וכדומ', ובא רעו וקדמו, אין בכך איסור עני המהפך כיון דהוי הפקר, ואף לדברי רש"י שכתב שיש איסור עני המהפך בהפקר, מותר כיון שכולם מהפכים זה בזה. ועוד יש להקל מפני שהראשון לא טרח כלל בהשגת השקע, רק מספר צעדים, ולכן אין בכך משום עני המהפך בחררה. ועוד, שקל וחומר אם השני תופס את השקע לשימוש בדברי תורה במחשב, שיש לצרף בכך גם את הסוברים שבדבר מצוה אין דין עני המהפך בחררה.

לסיכום, אין דין עני המהפך בחררה במצוות.

דין עני המהפך בדבר מציאה והפקר

עוד נראה להקל, דהרי אין דין עני המהפך במציאה, ובנידון דידן הרי הוא מציאה, והנה כתבו התוספות (קידושין שם, ד"ה עני) שאין דין עני המהפך אלא במקח וממכר, אך בהפקר אין דין זה. וכן כתב רש"י (שם ד"ה עני) וז"ל: "מחזר אחריה לזכות בה מן ההפקר". [וכן נראה מלשון הגמ' "ונטלה" ונראה שלשון נטלה הוא בחינם ולא שקנאה. אולם התוספות כתבו שנוטלה תמורת עבודות שעושה לבעל הבית. וז"ל: "והיינו נמי עני המהפך בחררה, שממציא עצמו אצל בעה"ב לעובדו, כדי שיתן לו לפעמים חררה". וכ"כ הסמ"ק (סימן רמה) וז"ל: "והרי פירש עני המהפך אצל הב"ה העושה עיסתו ומסייע לו כדי שיתן לו חררה, בטרחו וכו'".

ואלקט לך בקיצור נמרץ סיעת הראשונים שכתבו שאין דין עני המהפך בדבר מציאה, וכ"כ ר"ת (קידושין נט ע"א ד"ה עני, וכן ב"ב כא ע"ב ד"ה מרחיקין, וב"מ י' ע"א ד"ה מעבירין, וכ"כ בספר הישר סימן תשמא), וכ"כ הרא"ש (קידושין פ"ג סימן ב, ב"ב פ"ג סימן סה. ופאה פ"ד מ"ג, ובתוס' רא"ש קידושין נט ע"א ד"ה עני המהפך), ובקיצור

פסקי הרא"ש (ב"מ פ"א סימן כח), וכ"כ הרשב"א (ב"ב נ"ד ע"ב ד"ה כל המחזיק בו), וכ"כ הריטב"א (בקידושין נט ע"א ד"ה הא דאמרינן. וכן ב"ב דף כא ע"ב ד"ה דינא הוא), וכ"כ הסמ"ג (עשה עג ד"ה שנינו), וכ"כ הסמ"ק (סימן רמה), וכ"כ האגודה (קידושין נט ע"ב. וב"מ דף י ע"א, וב"ב כא ע"ב), וכ"כ מהר"ם מרוטנבורג (עיין בשו"ת ד"ק סימן רעו), וכ"כ המרדכי (קידושין רמז, תקכד), וכ"כ בנימוקי יוסף (שיטת הקדמונים קידושין נט ע"א), וכ"כ בריקאנטי (סימן שמ).

אולם מאידך יש הסוברים גם שיש דין עני המהפך בדבר מציאה והפקר, וכ"כ רש"י (בקידושין נט ע"א ד"ה עני), שכתב: "היינו שמחזר אחריה לזכות בה מן ההפקר". וכ"כ הרמב"ן (ב"ב נד ע"ב ד"ה אבל רש"י), וכ"כ הרשב"ם (ב"ב נד ע"ב ד"ה הרי הם) שכתב, שאם קנה מגוי קרקע בסף שלא חל עליו הקנין, הקודם לתפוס את הקרקע זכה, דנכסי נכרי שהם כמדבר, והוסיף, אך הוא לא רשע דלא גרע מדין עני המהפך. וכ"כ בפסקי הרי"ד (קידושין נט ע"ב ד"ה רב גידל), וכ"כ בפסקי ריא"ז (ב"ב פ"ג סימן לא) כרשב"ם, שכל הקודם בנכסי הגוי זכה, אולם אסור לאדם לזכות משום דין עני המהפך. וכ"כ רבינו יהונתן מלוניל (קידושין נט ע"א), כדברי רש"י שעני המהפך מחזר אחריה לזכות בה מן ההפקר. וכ"כ המאירי (קידושין נח ע"ב ד"ה לאסוף), וכ"כ בשו"ת הרדב"ז (ח"א סימן ק). ובספר אור זרוע (ח"ג פסקי ב"מ סימן כז, וסימן סט) כתב כר"ת, ובמקום אחר (עיין סימן כח) כתב כרש"י. וצ"ע.

דעת מרן השולחן ערוך בדין עני המהפך בדבר מציאה והפקר

כתב מרן בשולחנו הטהור (חושן משפט רלז, א) וז"ל: "המחזר אחר דבר לקנות או לשכרו, בין בקרקע בין מטלטלים, ובא אחר וקנאו, נקרא רשע, והוא הדין לרוצה להשכיר עצמו אצל אחר. ויש אומרים, שאם בא לזכות בהפקר, או לקבל מתנה מאחר, ובא אחר וקדמו אינו נקרא רשע, כיון שאינו דבר מצוי לו במוקם אחר". נמצינו למדים שיש שני שיטות בדברי מרן, וידוע הכלל: "יש ויש הלכה כיש בתרא", ואין כאן המקום להאריך בשיטת השו"ע והראשונים. אולם לסיכום עולה, שאין דין עני המהפך לדעת מרן השו"ע במציאה והפקר, כיון שאין אלו מצויים גם לשני להשיג במקום אחר.

לסיכום, אין דין עני המהפך בחררה בעשרה ראשונים, מכמה טעמים: א. הרי זהו דבר מצוה, ובדבר מצוה אין דין עני המהפך. ב. אין דין עני המהפך בחררה בדבר מציאה והפקר וכן כתבו רוב הראשונים, וכן בנידון דידן, הרי זהו דבר הפקר.

העובר על איסור עני המהפך בחררה האם יש להכריז עליו בבית הכנסת שנקרא "רשע"

כתבו הראשונים שהעובר על איסור עני המהפך בחררה מכריזים עליו בבית הכנסת שהכל רשאים לקרותו "רשע", עד שישיב לעני את אשר היפך בו. וכ"כ הראב"ן (סנהדרין נח:) וז"ל: "אמר ריש לקיש כל המגביה ידו על חבירו נקרא רשע, ואם תבעו לדין, קוראין אותו בית דין "רשע", עד אשר ישוב מרשעתו ויעשה דין". עכ"ד. וכן פסק רבי אליעזר ממיץ בעל היראים, על דין עני המהפך בחררה שנקרא רשע, וז"ל: "שיש לחזן הכנסת להכרי עליו בבית הכנסת ברבים. וכן היה מורה ובא, מורי רבינו מאיר, בשמו". ומה שכתב: "מורי רבינו מאיר", הלא הוא מהר"ם מרוטנבורג שהיה רבו. וכן כתב בהגהות מיימוניות (חובל ומזיק פ"ה ס"ק א) שפוסקים

דינו כן לקרותו רשע. ע"כ. וכן כתב בשו"ת מהר"ם מינץ (נספחים שמועות סימן ח) וז"ל: "וכה"ג עני המהפך בחררה שאינו אלא שמודיעין אלו שנקראים רשע, אולי יחזרו בהם".

וכן כתבו כמה מהאחרונים, שיש להכריז על העובר על איסור עני המהפך בחררה ברבים שהוא רשע, כן כתב השלטי גיבורים (על הרי"ף מכות ב: מדפי הרי"ף) בשם המרדכי (סנהדרין סימן קב), וכ"כ שמכריזים עליו בשו"ת מהרש"ל (סימן לו ד"ה והנה כמה), וכ"כ בשו"ת משאת בנימין (סימן כ"ז ד"ה הדין הראשון), וכ"כ החקרי לב (חו"מ סוף ח"א סימן קג ד"ה באופן דלפי), וכ"כ הכנסת הגדולה (ר"ס רלז) שמכריזים עליו בבית הכנסת שעשה מעשה רשעות, ושמותר לקהל לקרותו "עברייין", וכ"כ בשו"ת הראנ"ח (ח"א סוף סימן קכה), וכ"כ בשו"ת המהרי"ט (קידושין רפ"ג בחידושיו על הרי"ף ד"ה והא דאמרינן), וכ"כ המטה שמעון (סימן רלז הגה"ט סק"א), וכ"כ הסמ"ע (סימן רלז ס"ק ב) שמכריזין עליו בבית הכנסת שנקרא רשע, ולא הביא לכך מקור, אלא נראה שלמד זאת מדברי הגמרא דאיתא: "נקרא רשע", וכ"כ הנתיבות (חידושים ס"ק א), וכ"כ החמדת שלמה (ליפשיץ, חו"מ סימן ד), וכ"כ בזכור לאברהם (ח"ב חו"מ ערך ע דף סה ע"א), וכ"כ בשו"ת משפט שלמה (ח"ד ר"ס כח), וכ"כ בספר דיני ממונות (בצרי, ח"ב ש"ב פי"א ס"ב הערה 2).

האם עובר על איסור עני המהפך בחררה נפסל לעדות

עוד יש לדון האם העובר על איסור עני המהפך בחררה נפסל לעדות, ובספר תשובות ופסקים לחכמי אשכנז וצרפת (סימן צג) נשאל מרב שבא לפניו דין המרים יד על חבירו שנקרא רשע, ולדעת השואל אף נפסל לעדות, כיון שבכל מקום שאמרו שנקרא "רשע" אף נפסל לעדות [כגון המתפלל מאחורי בית הכנסת (עיין ברכות ו:) שנקרא רשע ופסול לעדות, וכן כתב הרמב"ם (עדות פ"י ה"א) שהרשעים פסולים לעדות מהתורה שנאמר (שמות כג, א): "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס". ע"כ]. והשיבו, שעל כך לא שמע דינו, אך על הדומה לכך שמע שפעם אחת רבינו אליעזר ממיץ בעל היראים ישב בדין עני המהפך בקרקע ובא עשיר ונטלה ובא אחר ונטלה ממנו, ואמר שאינו יכול לעשות דבר, כי חז"ל אמרו רק שנקרא רשע. אלא שהדיין הבעל הבית שהיה יושב עמו בדין, אמר לו שבזה לא יצאנו ידי חובה, ויש לך להכריז בבית הכנסת שמותר לקרותו רשע עד שיפייסנו. וכן הם עשו, עד שהעשיר החזירה. ע"כ. אולם מה שכתב הרב השואל בשם הראב"ן שמכל מקום שאמרו שנקרא רשע הוא נפסל לעדות ושבועה. הרי שנינו בשבועות (לט.) שכאשר התובע משביע רעו, העומדין שם אומרים זה לזה: "סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה", הנה ששניהם נקראים רשעים, ופשוט שרק הנשבע לשקר נפסל לעדות. וכן אם משחק בקוביא, או מלווה בריבית, או שחכמים פסלוהו, או סוחרי שביעית וכדומ', ואפילו רק באבק ריבית ובשביעית בזמן הזה יפסלו כיון שעושים זאת בשביל חימוד ממון. וז"ל: "אבל איסור דלית ביה ממונא, ולית ביה מלקות ולא כתיבא בדאורייתא, אלא מדרבנן ואסמכוה רבנן אקרא, כגון המגביה ידו על חבירו, ועני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה ממנו, אין לנו ראיה לפוסלם לעדות ולשבועה. מיהו שוב מצאתי שראב"ן כתב כך. וזה לשון רבינו אב"י העזרי בן בתו זקני כתב, שפוסקים דינו לקרות רשע, ופסול לעדות ולשבועה, ושכנגדו נשבע ונוטל עד שישוב מרשעו ויקבל דין, ואפילו לא תבעו זה לדיין, אלא אחר". עכ"ל. נמצינו למדים מדברי רבותינו שהעובר על איסור עני

המהפך בחררה הרי הוא פסול לעדות.

בדין נכסי עכו"ם האם המחזיק בהם נקרא "רשע"

עוד יש לדון האם המחזיק בנכסי עכו"ם נקרא "רשע", ומצאתי בספר עין המשפט להגאון רבי עובדיה יוסף שליט"א בן למרן הראש"ל רבינו יצחק יוסף שליט"א (חו"מ עמ' כח) וז"ל: "והנה רשב"ם (בב"ב נד: ד"ה הרי) כתב בהא דאמרי' שהקונה קרקע מהעכו"ם בשטר, העכו"ם מסתלק מהקרקע כשקיבל את המעות, והישראל לא קנה עד דמטי שטרא לידיה, ומיד יצאה הקרקע להפקר וכל הקודם זכה בה, וז"ל, ומיהו נראה בעיני דהאי שני רשע מיקרי, דכיון דיהב לוקח ראשון זוזי לא גרע מעני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה דמיקרי רשע ההוא אחר. ע"כ. אבל בחי הרמב"ן כ' דבדבר של הפקר אינו נקרא רשע. והרמ"א (סי' קצד ס"ב) פסק כד' רשב"ם. ובב"י (שם) כ דהרשב"ם אזיל לשיטתו שהמחזיק צריך ליתן מעות להלוקח ששילם לעכו"ם, ונמצא שאינו כמציאה והפקר, ולכן ה"ל כדין עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה דמיקרי רשע, משא"כ אם לא היה צריך להחזיר לו המעות, הוה ליה כמציאה שאין בו דין עני המהפך בחררה. והובא בסמ"ע (ס"ק יב). ע"כ. אבל בשו"ת חת"ס (חו"מ סי' עט) דייק מפירוש רשב"ם דנקרא רשע כיון שהקרקע יצאה להפקר ע"י שנתן דמים בתחילה. ומשמע דאע"ג שלא צריך לשלם דמים, מ"מ כיון שהוא המציא את ההפקר לכאן ע"י ששילם דמים, הרי"ז דומה למצודת דגים [ועי' להלן אות יב בד"ז] והמהרש"ל ביאר דדוקא במציאה שרי כיון שיש לנוטל הפסד, אבל בנדון הגמ' בב"ב איכא פסידא לראשון. ע"כ. ולכאורה תלוי בהנ"ל בטעם החילוק בין הפקר למכירה, דאי אמרי' שבהפקר לא שייך לומר שנחשב כאילו זכה בחררה, א"כ בנדון דידן ג"כ נחשב כהפקר, כיון שמשעה שהישראל הראשון שילם לעכו"ם, הוא נסתלק מהקרקע, וממילא א"א להחשיבו שזכה בקרקע". עכ"ל.

איסור עני המהפך בחררה בטרעמפים

עוד יש לדון האם יש איסור "עני המהפך בחררה" בטרעמפים ומוניות, ועיין במחקרי ארץ (שעיו, חלק ה חו"מ סימן ד) וז"ל: "אם יש בתפיסת טרעמפים או מוניות דין של עני המהפך בחררה, כגון אדם שרוצה לעצור רכב שיקח אותו, ובא חבירו ועצר לפניו את הרכב, האם צריך לותר לזה שעמד לפניו, או דילמא כיון שבעל הרכב עצר בשבילו אינו צריך לותר.

ולקו"ד יש להזהר בזה, והוא על פי מאי דאיתא במסכת קידושין (דף נט ע"א) רב גידל הוה מהפיך בההיא ארעא, אזל רבי אבא זבנה, אזל רב גידל קבליה לרבי זירא, אזל רבי זירא וקבליה לרב יצחק נפחא, אמר ליה המתן עד שיעלה אצלנו לרגל, כי סליק אשכחיה אמר ליה עני מהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו מאי, אמר ליה נקרא רשע, ואלא מר מאי טעמא עבד הכי, א"ל לא הוה ידענא, השתא נמי ניתבה ניהליה מר, א"ל זבוני לא מזבנינא לה דארעא קמייתא היא ולא מסמנא מילתא, אי בעי במתנה נישקליה. רב גידל לא נחית לה, דכתיב ושונא מתנות יחיה, רבי אבא לא נחית לה, משום דהפיך בה רב גידל, לא מר נחית לה ולא מר נחית לה ומיתקריא ארעא דרבנן, ע"כ.

ופירש רש"י עני המהפך בחררה מחזר אחריה לזכות בה מן ההפקר או שיתננה לו בעל הבית. מבואר דסבירא ליה לרש"י דדין עני המהפך בחררה הוא גם בתופס מן ההפקר.

אבל התוס׳ כתבו שם בשם ר״ת דאיסור דעני המהפך בחררה לא שייך אלא דוקא כשרוצה העני להרויח בשכירות, או כשרוצה לקנות דבר אחד וחבירו מקדים וקונה, והוי דומיא דרב גידל, ומשו״ה קאמר דנקרא רשע, כי למה מחזר על זאת שטרח בה חבירו ילך וישתכר במקום אחר, אבל אם היתה החררה דהפקר ליכא איסור, שאם לא זכה בזאת לא ימצא אחרת.

ולהלכה פסק מרן בשה״ט חו״מ סימן רל״ז סעיף א׳ וז״ל, המחזר אחר דבר לקנותו או לשכרו בין קרקע בין מטלטלים ובא אחר וקנאו נקרא רשע, והוא הדין לרוצה להשכיר עצמו אצל אחר, ויש אומרים שאם בא לזכות בהפקר או מקבל מתנה מאחר ובא אחר וקדמו, אינו נקרא רשע כיון שאינו דבר המצוי לו במקום אחר, ויש אומרים דלא שנא.

ונראה שנדון דידן לא גרע מדין זה, ולכן אם אחד רוצה לתפוס מונית, ובא חבירו אח״כ ועמד במקום שיוכל לתפוס המונית לפניו, יש בזה איסור של עני המהפך בחררה, לכולי עלמא.

ואולם אם מדובר בתפיסת טרעמפ, דהיינו שמבקש טובה מחבירו שיקח אותו ברכבו בלא תשלום שכר, לפי רש״י יש בזה משום עני המהפך בחררה, ומי שבא ראשון הזכות שלו לעלות ראשון לטרעמפ, ואם יעלה השני לפניו יקרא בזה רשע, אבל לר״ת שכל דין מהפך בחררה הוא רק בקניה או שכירות, ולא בהפקר ומציאה, הכא שהוא בחנם ויתכן שאם לא יעצור לו אדם זה לא ימצא אחר שיקח אותו, הרי אין בזה איסור של עני המהפך בחררה, ומי שתפס ראשון זכה.

וכיון שמרן בשו״ע כתב את סברת ר״ת בשם יש אומרים, וסברת רש״י היא בשם וי״א בתרא, וקיימא לן דכל מקום שכותב מרן י״א וי״א הלכה כי״א בתרא, וכמ״ש מרא דאתרין הגאון רבי רפאל שלמה לאנידו זצ״ל בשו״ת בית דינו של שלמה חו״מ סימן ז׳ ובנו הגאון רבי אפרים לאנידו זצ״ל בשו״ת דגל מחנה אפרים חו״מ סימן ז׳. והגם דהרמ״א כתב שסברא ראשונה נראה עיקר, מ״מ בדעת מרן השו״ע נקטינן דס״ל דסברא אחרונה עיקר, וא״כ לדינא גם בהפקר יש דין עני המהפך בחררה, וצריך ליזהר בזה גם בתפיסת טרעמפים״. עכ״ד.

ויש להוסיף עוד שהרי זהו דבר שאינו בא לעולם, דהרי הנסיעה עדיין לא באה לעולם אלא עתידה להגיע, ועיין בשו״ת חות יאיר (סימן מב ד״ה והנה ממוצא) במהפך לקנות סוסים לשר והקדימו אחר, שאין בזה משום עני המהפך כיון שהוא דבר שלא בא לעולם, ולא פסיקא שיבא,ולכן אין בכך היפך בחררה כלל. ע״כ. והביאו בפתחי חושן (ח״ה פ״ט הע׳ כח עמ׳ שנז), וכן בספר עזר לחושן (סי׳ רלז אות ל עמ׳ רפט) הביא את החות יאיר ושהביאו הפת״ש (סי׳ קנו ס״ק ז) שאין עני המהפך בחררה בדבר שלא בא לעולם, וציין לעיין עוד לשו״ת הסבא קדישא (ח״ג סי׳ לד עמ׳ רעג), ודברי מרדכי (קריספין, חו״מ סי׳ ח דף נד טור ד), ופסקי דין רבניים (כרך ד עמ׳ 24). ע״כ.

וע״ע בספר גם אני אודך תשובות הרב משה שמואל דיין (ח״ו סימן מ) וז״ל: ״מסקנא דדינא שאם כמה אנשים חיכו לטרמפ, והגיע רכב שהיה מוכן לקחתם למחוז חפצם, ולא היה לו מקום לכולם, אע״פ שאין בזה דין עני המהפך בחררה, מ״מ יש להקדים לעלות לרכב לפי סדר הגעתם למקום עצירת הטרמפ, ולא יקדים את מי שחיכה לפניו, והוא מדין צדק צדק תרדוף, ומכל מקום אם יש לאחד האנשים הכרח לעלות לטרמפ לפני שאר

האנשים שממתינים שם, כגון שממהר לשמור על ילדיו, או שצריך למסור שיעור תורה וכיוצא בזה, יש להקדימו לעלות לפני השאר, אע"פ שהם המתינו שם לפניו". ע"כ. ועיין עוד בשו"ת אורחותיך למדני (ח"ז סימן כ עמ' עה. הובא גם בספר גם אני אודך תשובות הרב אורחותיך למדני שליט"א ח"א סימן א עמ' ג).

האם מחייבים את העובר על איסור עני המהפך בחררה להחזיר המקח

והנה יש לדון עוד, האם אדם שעובר על איסור עני המהפך צריך להחזיר המקח שהיפך. והנה שנינו בגמרא (קידושין נט.): "עני המהפך בחררה ובא רעו ונטלה, נקרא "רשע", ורבינו תם כתב שמוציאים ממנו המקח שלקח [ר"ת למד זאת שהרי בכל מקום שנקרא "רשע" אף נוטלים ממנו את אשר לקח]. אך הקשו המפרשים קושיא עצומה, דהרי במעשה רב גידל בסוגייתנו דעני המהפך (קידושין נט.) הרי מבואר שלא מוציאים ממנו את אשר לקח, שהרי רב גידל היפך בקרקע לקנותה, ורבי אבא הקדימו וקנאה. והתלונן על כך רב גידל לרב זירא, וסיפר לרבי יצחק נפחא, וכשהגיע לרבי אבא להקביל פניו ברגל שאלו מה דין עני המהפך בחררה, והשיבו שהעושה כן נקרא "רשע", והקשה עליו אם כן איך קנית את הקרקע, והשיבו רבי אבא, שלא ידע שרב גידל היפך בה, ואמר לו, אם כן תשיב לו את הקרקע, והשיבו למכור לא אמכור, כיון שאמר רבי אבא שזהו קרקע הראשונה שקנה בחייו, ואין זה סימן יפה לאדם למכור את מקחו הראשון.

[ומלתא אגב אורחא, כתב המאירי לעניין זה שאין למכור את הקרקע הראשונה שקונה בחייו כיון שאינו סימן יפה. כתב (קידושין נח: ד"ה לא) וז"ל: "בגמרא אמר ליה זבוני לא מזבינינא לה דארעא [למכור לא אמכור את הקרקע], קמייתא היא ולא מסייעתא מילתא, דאמר מר המוכר נכסיו הראשונים אינו רואה סימן ברכה לעולם". עכ"ל. כלומר שהוא מימרא. ועיין בשו"ת שבט הלוי להגאון רבי שמואל וואזנר זצ"ל כתב (ח"ג סימן קה) שלפי דברי המאירי הנ"ל כך היא ההלכה, ואין זו מימרא בעלמא, אולם הרמב"ם והשו"ע לא הזכירו דין זה כלל, וביאר השבט הלוי, שסברו שהיא מימרא ולא דין. ועשה זאת רבי אבא בחומרא ובחסידותו. עוד כתב השבט הלוי, שאולי דין זה נוהג רק בחוץ לארץ, וכ"כ החתם סופר (יו"ד סימן קלח) בענין סגולות שעושים כשנכנסים לבית חדש, שהוא רק בחוץ לארץ, כיון שיש בכך סכנה שבונה בית קבוע בחו"ל, ומראה עצמו כמתייאש מן הגאולה ח"ו, מה שאין כן בארץ ישראל שיש מצוה בבניית הבית, והמצווה מגינה על ביתו מן הסכנה. ובדרך אגב הוסיף, שבספר שיעורי הגרי"ש אלישיב כתב, שבזמנינו שצריך כן למכור הדירה כשהיא קטנה, ולקנות גדולה יותר, לא שייך כאן "לא מסמנא מילתא", כיון שקנאה על דעת כן שימכרנה כשיצטריך, מה שאין כן בזמנם שהיו קונים קרקע לדורות, וע"ע בשט"ת עטרת פז (זביחי, ח"א כרך ג חו"מ סימן ה)]. ע"כ.

אמר לו רבי אבא שאם יחפוץ בה במתנה שיקחנה. אומרת הגמרא שרב גידל לא ירד לקרקע משום "שונא מתנות יחיה" (משלי טז, כז), וכן רבי אבא לא רצה לירד לקרקע משום דהיפך בה רב גידל.

בגדר "שונא מתנות יחיה"

[ומילתא אגב אורחא, בגדר "שונא מתנות יחיה" כתב הרמב"ם (סוף הלכות זכיה) וז"ל: "הצדיקים הגמורים ואנשי מעשה לא יקבלו מתנות מאדם אלא בטוחים בה' ברוך שמו, לא בנדיבים, והרי נאמר ושונא

מתנות יחיה". ובמגיד משנה (שם) כתב הטעם שראוי לכל משכיל ונבון להסתפק במה שהוא הכרחי לו ולא יבקש מותרות. נמצינו למדים שסבר המגיד משנה שדווקא במותרות קיים דין זה. ורבינו יונה (משלי טז, כז) כתב: "ושונא מתנות הוא שהגיע אל הקצה האחרון בחיוב הרחקת החמדה בחפץ שיהיו מזונותיו בידי שמים וביגיע כפיו, יהנה זאת המידה גדר להרחקת החמדה ותציל מקושי החנופה". וכ"כ רבנו בחיי בספרו כד הקמח (ערך חמדה), שמי ששונא מתנות שעקר מליבו מידת החמדה, ואינו חומד מתנות מאחר שסומך על הקב"ה שיספק צרכיו, יחיה – יחייהו הקב"ה ויתן לו כדי פרנסתו. ולפי דבריהם אינו דווקא במותרות כפי שכתב במגיד משנה. ומרן בשולחנו הטהור (חו"מ סימן רמט ס"ה) כתב: "מדת חסידות שלא לקבל מתנה, אלא לבטוח בהשם שיתן לו די מחסורו, שנאמר שונא מתנות יחיה". ומשמע גם כן שהוא בכל דבר.

ואיתא בגמרא (ברכות י:) אמרו הרוצה ליהנות יהנה כאלישע [כלומר, שנהנה מהאשה השונמית שעשתה לו עליית קיר ובה מיטה ומנורה (עיין מלכים ב, ד). ושאינו רוצה ליהנות אל יהנה כשמואל הנביא, שנאמר בו (שמואל א ז, יז): "ותשובתו הרמתה כי שם ביתו". ופירש רש"י (ברכות ד"ה הרוצה): "הרוצה להינות משלם אחרים, יהנה ואין איסור בדבר כאלישע".

והקשה המהרש"א ע"ד הגמרא (חידושי אגדות ד"ה הרוצה) שהרי בכמה מקומות גינו את הנה משל אחרים משום "שונא מתנות יחיה", ותירץ שזה עצמו מה שהשמיענו הגמרא, שהרוצה ליהנות יהנה רק כאלישע, שהיה בדרך ולא היה לו שום דבר משלו, ועל כן נהנה במצוות הכנסת אורחים שהיא גדולה, וגם עשירים צריכים לה בדרך. אבל בביתו לא יהנה משל אחרים, וגם אלישע בשאר דברים ודאי לא היה נהנה משל אחרים, דהרי מצינו שלא רצה ליהנות מנעמן (עיין מלכים ב ה, טז) וקילל את גחזי (שם ה, כז), ושאין רוצה ליהנות לא יהנה, וכלומר מי שיכול אפילו בדרך לא ליהנות משל אחרים, כשמואל שהיה עשיר גדול והיה ביתו עמו גם בדרך. וכן איתא בנדרים (לח.).

ועוד מצינו בגמרא (חולין מד:) אמר רב חסדא איזהו שונא מתנות יחיה זה הרואה טריפה לעצמו. והקשה ע"ד הגמרא החתם סופר (ד"ה איזהו) מהי השאלה איזהו שונא מתנות, כפשוטו הוא מי שאינו מקבל מתנות. ועוד דקדק לשון הפסוק "שונא" מתנות. שיכולים היו לומר בפשטות מי שאינו מקבל מתנות יחיה. וביאר, שהלא חכמי ישראל נאלצים להתפרנס מאחרים בעל כרחם כדי להחזיק תורתם, ועליהם נאמר: "שונא מתנות יחיה" – שאף שמקבלים מתנות מאחרים, כיון ששונאים זאת אלא שאין להם ברירה – יחיו. ועל זה אמר רב חסדא שצריך לדעת אם באמת הוא שונא מתנות רק שאין לו ברירה, או שחומד את הממון ע"י שמטריף לעצמו ובכך מוכח שאינו אוהב ממון].

העולה מהאמור:

אין דין עני המהפך בחררה בעשרה ראשונים, מכמה טעמים: א. הרי זהו דבר מצוה, ובדבר מצוה אין דין עני המהפך. ב. אין דין עני המהפך בחררה בדבר מציאה והפקר וכן כתבו רוב הראשונים, וכן בנידון דידן, הרי זהו דבר הפקר.

בברכה רבה,
הצב"י ניתאי כהן ס"ט
מח"ס מסובין ועוד

מכתב ו'

הרב עמנואל מולקנדוב
מח"ס תורת הקדמונים
פתח - תקוה

גדר איסור שרייתו זהו כיבוסו

במשנה בשבת קמ"ב ע"ב איתא: היתה עליו [על כר] לשלשת - מקנחה בסמרטוט. היתה של עור - נותנין עליה מים עד שתכלה ע"כ. והגמ' בזבחים צ"ד ע"ב ביארה משנה זו [וכפי שפירש רש"י בשבת שם], דסתם כר של בגד הוא, ובגד – שרייתו זהו כיבוסו, דאמר רבא זרק סודר למים חייב. אבל כר של עור אינו בר כיבוס אלא ע"י כסכוס ושפשוף ולא בשריה עי"ש.

והראשונים בכמה דוכתי הקשו מכמה מקומות בתלמוד שמותר לשרות בגד במים ולא אסרינן מדין שרייתו זהו כיבוסו, וכדאיתא ביומא ע"ז ע"ב: ההולך להקביל פני רבו או פני אביו או פני מי שגדול הימנו עובר עד צוארו במים ואינו חושש. וכן בביצה י"ח ע"א: נדה שאין לה בגדים מערמת וטובלת בבגדיה. וכן בשבת ק"כ ע"א: אמר רב יהודה אמר רב טלית שאחז בה האור מצד אחד נותנין עליה מים מצד אחר ואם כבתה כבתה. וכתבו הראשונים כמה חילוקים וגדרים ליישב את הסוגיות הנ"ל.

אפילו בבגד נקי שאינו מכוין לכיבוס ובדרך לכלוך אמרינן שרייתו זהו כיבוסו

תוס' בשבת ק"כ ע"א כתבו בשם **רשב"ם**, דלאו דוקא נותן מים 'על הטלית', דהא קי"ל דבבגד שרייתו זהו כיבוסו עי"ש. חזינן מדבריו שגם בבגד נקי, דהיינו שאין עליו כתמים וכדומה, אמרינן שרייתו זהו כיבוסו. ולא כתב לבאר לפ"ז את הסוגיא ביומא ובביצה הנ"ל. **והיראים** במצוה רע"ד [דף קל"ה ע"ב] כתב: והא דתניא נדה מערמת וטובלת - מפרשינן לה בבגדי עור. ומסקינן בזבחים אפילו בעור שיכשוך אין כיבוס לא. וכן מצאתי בה"ג של רב יהודאי גאון שאפילו בלא לשלשת אסור לתת מים על הבגד, וכן כתב: אי נפל חמרא על לבושא בשבת אסור למשדי עליה מיא דאמר רבא בפ' דם חטאת וכו'. הלכך צריך להזהר שלא לתת מים על הבגד בין של פשתן בין של צמר. ואפילו ידיו מטופחות במים מרובים צריך שלא יקנחם בבגד בעוד שהמים מרובים עליהם. ולריבוי המים לא ידעתי שיעורין. הלכך מנהג כשר הוא כשאדם רוחץ ידיו בשבת שיזרוק המים מעל ידיו וינער בכח קודם קינוחו במפה או בבגד ע"כ. ודבריו מתאימים לדעת הרשב"ם הנ"ל, ומשלימים זה את זה. וכ"ד **מהר"ם**, וכפי שהביא הגמ"י בפכ"ב מהלכות שבת אות צ', שלאחר שהביא את דברי היראים כתב: וכן נוהג מהר"ם שמנגב את ידיו בכל כחו זו בזו ומסיר המים כפי יכלתו ואח"כ מקנחין במפה או בבגד, ואמר לי מה"ט דשרייתו זו היא כיבוסו ע"כ. וכ"ד **הטור** בסי' של"ד גבי טלית שאחז בה האור שכתב שמותר לשפוך עליה שאר משקין ולא מים, וכפי שפירש הב"י שם, שהוא סובר כדעת רשב"ם עי"ש.

ובדברי היראים מבואר שאפילו בדרך לכלוך

סובר שאסור, ולכן גם בניגוב ידים אוסר. וא"כ גם בדעת רשב"ם אין שום סיבה והכרח לומר שבדרך לכלוך סובר שמותר, ונראה דחדא שיטה נינהו. והמ"ב בסי' ש"ב ס"ק ל"ט, וכן בבה"ל בס"ט ד"ה שיש עליו לכלוך, נקט בדעת הרשב"ם שהוא מודה בדרך לכלוך שמותר עי"ש שביאר כן גם בדעת השו"ע שם בס"י. אולם להנ"ל אין נראה כן, ודוק.

והנה התו"י ביומא ע"ז ע"ב הביאו דעה זו, ודחאוה דסתם בגדים לאו עור נינהו עי"ש. והיא קושיא אלימתא. ומה שהביא היראים שכדעתו כ"ד בה"ג – כבר כתב הא"ר בסי' ש"ב סוף אות כ"ה דלאו ראיה כלל, די"ל דס"ל לבה"ג כיון שנפל עליה חמרא הוי כמו בגד שיש בו לכלוך דלכו"ע שרייתו זהו כיבוסו, אבל כשאין עליו לכלוך כלל אפשר דמודה דמותר עי"ש.

החילוק הוא בין אם מכוין לכבס או שאינו מכוין

האו"ז בסי' ס"ג כתב בשם **תוס' ריב"א** דאם נתזו לאדם מי רגלים על בגדיו בשבת ורוצה לברך או להתפלל ואינו יכול מפני שנטפח בגדו מי רגלים בטופח ע"מ להטפיח דמותר לתת מים על בגדו בשבת באותו מקום שנטפח במ"ר כדי לבטלן ויהא מותר להתפלל, הואיל שאינו מתכוין לצחצוח הבגד אלא לטהרה בעלמא כי הכא דטובלת בבגדיה דלא חשיב כיבוס הואיל דאינה מתכונת אלא לטהרה בעלמא. אבל אם צואה על בגדו ודאי אסור לתת עליה מים בשבת דזה מתכוין לצחצוח כדי להעביר הלכלוך דצואה עכ"ל. וכעי"ז כתב **הרי"ד** בפסקיו לביצה י"ח ע"א: ואע"ג דאמרינן בגד שרייתו זו היא כיבוסו, אימת קאמרינן הכי - כשמתכוין לכבסו אע"פ שלא כיבסו חייב דשרייתו זהו כיבוסו, אבל זה שאין מתכוין לכבסו ליכא לחיוביה משום כיבוס דעצב הוא שהוא נשרה במים אילולי שהוא עסוק וטרוד להטבילו ע"כ. אלא שהריב"א התיר אפילו בבגד שיש עליו מי רגלים, אולם מדברי הרי"ד נראה שבכה"ג יודה לאיסורא, וכל מה שהתיר זה בנכנס עם בגדו למים או להטביל וכה"ג.

יש חילוק בין סוגי הבגדים האם צריכים כיבוס הרבה או לא

תו"י ביומא ע"ז ע"ב כתבו: ולפי מה שפירש **בספר הישר** שיש חילוק בבגדים שיש שמתכבסין מהרה ויש שצריך לטרוח בהם הרבה כעין שלנו לפי זה היינו יכולין להעמיד הך דהכא בבגדים שאינם מתלבנים מהרה כעין שלנו ע"כ. וכן הביא הרשב"א בביצה י"ח ע"א [וכנראה מקורו מתו"י זה].

יש חילוק בין דרך לכלוך לדרך ניקיון

התוס' בשבת קי"א ע"ב [ובעוד מקומות] כתבו: ומצא ר"י **מוגה בספר הישר** דלא אמר שרייתו זהו כיבוסו בדבר שאינו כ"א לכלוך כמו סיפוג באלונטית וקינוח ידים במפה, והני שהולכין במים עם הבגדים הוי נמי דרך לכלוך ולא דרך נקיון עי"ש. והנה התו"י ביומא שם והרשב"א בביצה שם הוסיפו על דברים אלו: וגם אינו מתכוין לנקות ולהסיר הטינוף על ידי מים ופעמים שמתלכלך עוד בכך ע"כ. ופשטות דבריהם היא דתרתי בעינן להיתרא; דרך לכלוך וגם אינו מתכוין. וכן מתבאר מדברי הב"י בסי' ש"ב ס"ט-י' שהשוה בין פירוש הרשב"ם והיראים לפירוש ר"ת הנ"ל עי"ש. אולם, בענין טלית שאחז בה האור לא מצאנו בראשונים שדעת ר"ת או הרשב"א כרשב"ם דלא מיירי על הטלית עצמה, דהא זהו ממש נגד פשטות דברי הגמ', ורק הרשב"ם הוא זה שפירש כן, ושא"ר שלא כתבו כן סתמם כפירושם דמיירי על הטלית עצמה. ולכן נראה

דהתו"י או או קאמר, או דרך לכלוך או שאינו מתכוין. ובטלית אם נאמר דהוי דרך לכלוך שפיר דמי. ואם לא הוי דרך לכלוך צ"ל שכיון שאינו מתכוין שרי.

יש חילוק בין בגד נקי לבגד שיש עליו לכלוך

דעת רוב הראשונים לחלק בין בגד נקי לבגד שיש עליו לכלוך; כ"ד ר"י המובא בתוס' בכמה דוכתי, דהיכא דאיכא דם או דבר טינוף על הבגד התם דוקא שרייתו זהו כיבוסו דבטניפת דם מיירי התם בפרק דם חטאת, אבל היכא שהבגד שחור מחמת שנלבש בו או מחמת שנשתמשו בו או שהיה לבן לגמרי ואין בו שום טינוף אלא שצריך ללבן עדיין לא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו [לשון תו"י ביומא ע"ז]. וכ"כ **תוס' שאנץ** בכתובות ו' ע"א עי"ש. וכ"כ **או"ז** סי' נ"ט **וספר התרומה** סי' רמ"ד בשם ר"ת בספר הישר, וכנראה כך פירשו בדבריו שאינו מחלק בין 'דרך' לכלוך אלא בין לכלוך לניקיון. ואת דברי סה"ת העתיקו **הסמ"ג** [לאוין ס"ה] **ור"פ** בהגהותיו לסמ"ק [סי' רפ"ב אות י"א][א]. וכ"ד **המאורות והריטב"א** ביומא ע"ז, **הרא"ה** בביצה י"ח, **הר"ן** בשבת קמ"א [וביומא ע"ז הביא את ב' תירוצי התוס']. וכ"נ דעת **בה"ג** שכתב שאם נפל יין או משקה על הבגד אסור לשפוך עליו מים, הא בבגד נקי שרי.

הרמב"ם והרא"ש לא סוברים כהיראים

בדעת הרמב"ם. הנה המאמ"ר בסי' שי"ט [אות י'] והגר"א בסי' ש"ב ס"ט ועוד אחרונים, כתבו דמדהתיר בפ"ח לסנן מים צלולים בסודר משמע דס"ל כחילוק הר"י שכיון שאין בו לכלוך שרי עי"ש ובב"י בסי' שי"ט סי"ב. ולא הבנתי דבריהם, דהא סינון מים הוי דרך לכלוך דהא אם מסנן זה אומר שהמים לא נקיים כ"כ, וא"כ ישאר קצת מלכלוך המים בבגד, וא"כ גם לר"ת שרי. ומה שיש להוכיח מהרמב"ם זה דלא ס"ל כיראים ורשב"ם דסבירא להו שכל שפיכת מים אסורה, דברמב"ם מבואר דשרי.

ובפכ"ב התיר הרמב"ם לתת מים על טלית שאחז בה האור. ולפי מה שכתבנו לעיל יתכן שגם ר"ת מודה לזה כיון שאינו מתכוין, ויתכן גם דהוי דרך לכלוך. ולכן נראה שאין להכריח בדעת הרמב"ם האם ס"ל כר"י או כר"ת, אלא רק דלא ס"ל כיראים.

וגם הרא"ש ס"ל כר"י או כר"ת ולא כיראים – עי' בדבריו ביומא פ"ח ס"ד ובתשובה שהביא הב"י בסוף סי' שי"ט שהתיר לסנן מים ע"י מפה בפיו, וזה שלא כדעת היראים. ועי' בב"י בסי' ש"ב סי"ב ובשאר האחרונים שם.

הכרעת ההלכה בענין זה

בדברי השו"ע יש סתירות בענין זה. בסי' של"ד סכ"ד לגבי טלית שאחז בה האור, כתב: י"א שאין יכול ליתן עליו משקין כדי שיכבה כשיגיע להם. וי"א שמותר לעשות כן בשאר משקים חוץ מן המים, משום כיבוס. ויש מתירים אפילו במים. ודברי סברא שנית נראים ע"כ. הרי שפסק כדעת הטור, שהוא כדעת הרשב"ם, וכפי שפירש בב"י שם. וכ"פ עוד בסי' שי"ט ס"י כדעת הטור שם, שאסור לסנן מים בסודר משום ליבון, ויין ושאר

א ועי' בלשונם שכתבו שאם יש טינוף ומתכוין להעבירו אסור, ואם מקנח ידיו שאינו דרך ניקיון אלא לכלוך שרי. ולא נתבאר בדבריהם כשיש חדא לטיבותא מאי. והב"ח בסי' ש"ב סוף ס"ו כתב דאו או קתני. וכן נראה מדברי שא"ר בשם ר"י שכתבו רק את הענין של יש לכלוך או לא. וכ"כ הר"ן בשבת קמ"א בשם ספר התרומה עי"ש.

משקין מותר, וביאר בב"י שם שהוא כדעת רשב"ם הנ"ל. אולם בסי' ש"ב ס"ט כתב השו"ע: בגד 'שיש עליו לכלוך' אסור אפילו לשכשכו, דזהו כבוסו. והרמ"א שם הביא בשם יש אוסרין את דעת הרשב"ם והטור שאפילו בגד שאין עליו לכלוך אסור עי"ש. הרי שדעת השו"ע שרק בבגד שיש עליו לכלוך שרייתו זהו כיבוסו. ובס"י כתב השו"ע: הרוחץ ידיו, טוב לנגבם בכח זו בזו ולהסיר מהם המים כפי יכלתו קודם שיקנחם במפה ע"כ. הרי שהביא את חומרת היראים בתור 'טוב'.

והבה"ל בסי' ש"ב ס"ט ד"ה שיש עליו לכלוך כתב, שהשו"ע ס"ל כהרשב"ם, וכדמוכח בסי' שי"ט ושל"ד. ומה שכתב בסי' ש"ב ס"ט 'שיש עליו לכלוך' – לאו דוקא הוא, אלא משום שרצה לסיים 'מקנחו בסמרטוט', שזה רק כשיש עליו לכלוך, דאם לא – אין מה לקנח, לכן כתב 'שיש עליו לכלוך'. ומה שכתב בס"י 'טוב', ולא מעיקר הדין – כתב שכיון שהוא דרך לכלוך, כולם מודים שמעיקר הדין מותר עי"ש. אולם דין זה נסתר מדברי היראים שהבאנו לעיל שכתב להדיא שמעיקר הדין צריך לקנח את המים לפני שמנגב אותם, דלא ס"ל כלל החילוק של דרך לכלוך, וגם רשב"ם לא ס"ל כן, וכפי שכתבנו לעיל. וגם הב"י בכל המקומות הנ"ל השוה את הרשב"ם ליראים. וא"כ קושיא זו, אמאי כתב 'טוב', עדיין קשה.

ולפי מה שביארנו נראה שאין צורך כלל לחוש לדברי הרשב"ם והיראים; חדא, משום שהם מיעוט בראשונים, והרוב המוחלט לא ס"ל כמותם. ועוד, שדעת הרמב"ם והרא"ש לא כמותם. ועוד, שדבריהם דחוקים מאוד בסוגיא, להעמיד שבגד היינו 'עור', וכן טלית שאחז בה האור נותנין 'עליה' 'מים' מצד אחר, להעמיד שהכונה 'שאר משקין' ולא מים, או שאין זה 'עליה' ממש – אלו דוחקים שא"א לקבלם.

ובמחלוקת ר"ת ור"י, **נראה שהעיקר הוא כדעת ר"י שהחילוק הוא בין אם יש עליו לכלוך לאין עליו לכלוך**; חדא, שכך דעת רוב הראשונים. ועוד, שגם בזה כך פשטות הסוגיות, שהרי מקור האיסור של שרייתו זהו כיבוסו הוא במשנה בכר שיש עליו לשלשת, דהיינו טינוף, ובזה חידשה המשנה שרייתו זהו כיבוסו. וגם במימרא של רבא זרק סודר למים – מסתבר מאוד דמיירי בסודר מלוכלך, שהרי אין דרך לזרוק סודר נקי למים. ושאר המקורות שהתירו – מיירו בבגד שאין עליו לכלוך.

ובפרט אם אינו מכוין לניקיון, כפי שבד"כ מצוי, שבזה לפי דעת התו"י והרשב"א בדעת ר"ת, וכן לפי הריב"א והרי"ד מותר.

אולם, בניגוב ידים על בגד שהשתין בו התינוק, שלדעת ר"ת מותר משום שהוא דרך לכלוך, ולדעת ר"י אסור משום שיש עליו לכלוך – **העיקר לאסור**, וכדעת ר"י, שכ"ד רוב הראשונים, וגם משום שמכוין לכיבוס וכנ"ל.

סיכום

נחלקו הראשונים בגדר שרייתו זהו כיבוסו של בגד. ודעת רוב הראשונים ופשטות הסוגיות שהחילוק הוא בין אם יש עליו לכלוך שאסור, ובין אם אין עליו לכלוך שמותר, וכן עיקר למעשה. ולכן מותר לשרות בגד או מטלית נקיה על מים שנשפכו, או להכנס עם בגד למים וכדומה, משום שאין עליהם לכלוך, וכן כל כיו"ב [אם אין בעיה של שמא יסחט]. וכ"ש שמותר לנגב ידים במגבת ואין בזה חשש כלל של שרייתו זהו כיבוסו. אולם תינוק שהשתין אסור לנגב ידיו בבגד זה בשביל לבטל את השתן לצורך תפלה וברכות, משום שיש עליו לכלוך.