

נ ו ע ם

ש נ ת ו ז

לבירור בעיות בהלכה

ספר המשה-עשר



הוצאת מבק תורה שלמה ירושלים, תשל"ב

כתובת המערכת
מכון "תורה שלמה"
ירושלים, ת. ד. 5169
העורך: הרב משה שלמה כשר

כל הזכויות שמורות
נדפס בישראל
דפוס המערב, ירושלים

ספר זה מוקדש
להרב ד"ר אליהו יונג
למלאות לו שמונים שנה
ה' יאריך ימיו ושנותיו

הרב ד"ר אליהו יונג שליט"א, הוא אחת הדמויות האידיאליות המעטות בדורנו. איש אשכולות, גדול בתורה ומדע, אציל הרוח, סופר פורה ומחבר ספרים חשובים ונואם בחסד עליון.

הרב יונג פתח תקופה חדשה ביהדות ארה"ב, הוא קירב רחוקים אל עולם התורה, אשר עד כה מרוחקים היו מרחק רב מעולם פאר זה. מאז שהוא בא במגע עם חוגים אלה, יצר בהם התעניינות חזקה בכל הנעשה בעולם התורה והחסד. למעלה משלשים שנה עומד הרב יונג בראש הוועדה לתרבות ולדת של הג'וינט. הוא מקדיש מאונו ומזמנו לביסוס המעמד הכלכלי של הישיבות בארץ ישראל, בהשפעתו חדרה תודעת הישיבות לעולם היהודי בארה"ב. הרבה יש לזקוף לזכותו את התבצרות מוסדות התורה במדינת ישראל.

הרב יונג פירסם כעשרים ספרים העוסקים בתורת המוסר והמידות ובתולדות גדולי ישראל, ונושאים המרכזי הוא חיזוק הדת. קו בולט בחייו הפוריים הוא תמיכתו החשובה במוסדות ספרותיים-תורניים ובמחברים.

יש לציין את התעניינותו במפעל תורה שלמה. הוא עומד בראש הוועד למען תו"ש. כרך מיוחד מוקדש לשמו. בייחוד רבה התעניינותו בשנתון "נועם" אשר נוסד על ידו והוא ממשיך לדאוג לקיומו, ביסוסו ושכלולו.

למלאות שמונים שנה להרב ד"ר אליהו יונג, החלטנו להקדיש לו ספר זה, נועם חלק טו. להביע לו בכך רגשי חיבה והערצה וברכות נאמנות, שיזכה להמשיך גם להבא בעבודתו הקדושה, עוד משך שנים רבות וטובות. אורך ימים ושנות חיים ושלוש יוסיפו לך.

המערבת

*

* *

בס"ד

יש אנשים המרשים לעצמם לנהוג היתר גמור בלקיחת ריבית מופרזת, ומסתמכים כאילו על תקנת „היתר עיסקא“.

אנשים אלו אינם מבינים שבהתנהגותם זו הם פוגעים פגיעה חמורה ברוח תורתנו הקדושה אשר היא כולה מיוסדת על חסד ורחמים. וידוע מה שכתב הרמב"ן ז"ל שיתכן שיהיה האדם נכל ברשות התורה (פרשת קדושים), כלומר אף על פי שמתאים את מעשיו לחוק התורה, הוא נכל אם הוא פועל נגד רוח התורה.

כעין שכתב הרמב"ם :

מותר לעבוד בעבד כנעני בפרך, ואע"פ שהדין כן, מדת חסידות ודרכי חכמה שיהיה האדם רחמן ורודף צדק ולא יכביד עולו על עבדו ולא יצר לו ויאכילהו וישקהו מכל מאכל ומשתה... וכן מפורש בדרכי איוב הטובים שהשתבח בהם : „אם אמאם משפט עבדי ואמתי בריבם עמדי, הלא בבטן עושני עשהו ויכוננו ברחם אחד“. ואין האכזריות והעזות מצויה אלא בגוים עובדי ע"ז. אבל זרעו של אברהם אבינו והם ישראל שהשפיע להם הקב"ה טובת התורה וצוה אותם בחקים ומשפטים צדיקים, רחמנים הם על הכל. וכן במדותיו של הקב"ה שצונו להדמות בהם, הוא אומר : „ורחמיו על כל מעשיו“ (הל' עבדים פ"ט, ה"ה).

זאת אומרת, אע"פ שמצד הדין מותר לו לעבוד בעבד כנעני בפרך, אבל מי שחי ברוח התורה, לעולם לא יעביד את עבדו בפרך, כי איש התורה מתדמה לקונו אשר נאמר בו : „ורחמיו על כל מעשיו“.

*

„אל תקח מאתו נשך ותרבית וחי אחיך עמך“ (ויקרא כה לו)

— מבאר מהר"ל מפראג זצ"ל : „כמו שהשגיח הש"י על הנבראים ונתן להם פרנסתם כי הוא זן ומפרנס הכל, כך השגיח שלא יטול האחד חיות האחר... לכך כתב לשון נשיכה, וזה הלשון כתוב אצל הנחש (עמוס ח, יט), כי הנחש נוטל החיות גם הנוטל ריבית נוטל החיות, והחיות הזו מחייתו ופרנסתו, וזה נקרא חיות בכתוב, ואינו דומה אל גזל ואונאה, שדבר זה במשא ומתן, כי אין גזל משא ומתן, לכן לא נקרא שנוטל חיות שלו רק

שגוזל ממון שלו בלבד. וכן אונאה אע"ג שהיא במשא ומתן, כיון שאינו יודע מן האונאה הרי דבר זה גזל וגניבה שלוקח ממונו, אבל רבית שנותן לו מדעתו דבר זה הוא במשא ומתן של אדם שהוא חיותו ופרנסתו ונוטל חיותו ונושך כמו הנשך שנושך החיות" (דרשת מהר"ל מפראג לשבת הגדול עמ' 30).

מדברי המהר"ל אלו למדנו שריבית חמורה היא מגזל ואונאה, לפי שהיא פוגעת בעצם החיות של חבירו במשא ומתן שלו — והתורה אמרה: וחי אחיך עמך.

אלי' יונג

ראש הועד למען ה"נועם" בארה"ב

ה ת ו כ ן *

א	הרב ר' ירוחם פישל פערלא זצ"ל	הערות על ספר „בנין שלמה“
יג	הרב יצחק אייזיק ליעבעס חבר בי"ד, ועד הרבנים בני-יורק	מינוי סופר ועדים של גט ע"י הטלפון
כו	הרב יהושע מאמאן רב נהריה	ענין בישולי גוים
לט	הרב חיים דרוק מח"ס אורות חיים	בענין הדחת ושטיפת פירות במים בשבת
סד	הרב אברהם חפוטא ראש ישיבת הרמב"ם וב"י, ת"א	בדיני וגדרי מעקה
פה	הרב יצחק חזן חבר ביה"ד, חיפה	נוסח הרשאה של כתבו ותנו בגט
צו	הרב חנוך זונדל גרוסברג מח"ס זר התורה	בדין הסמוך לכרך
קא	הרב אפרים גרינבלט רב במעמפיס, ארה"ב	שמחת תורה
קכח	הרב משה א. רוזנמאל ירושלים, רב ומו"צ	לבירור כשרות המגילות
קלג	הרב ישעיה אפשטיין ירושלים	בענין איסור חמץ בשינוי מקום האופק
קנד	הרב יצחק פלקסר ר"מ בישיבת „שפת אמת“, ירושלים	הרחקת גזיקין
קסז	הרב אהרן הלוי פיצ'ניק עורך „שנה בשנה“	הערות בדיני תפילה וקריאה בתורה
קעב	הרב כ. פ. טכורש מח"ס „כתר אפרים“	בענין מכירת מקומות בבתי כנסת
קפח	הרב יצחק גליקמן רב בחולון	בדין פורע נדרו של חבירו

בענין שם בברכה

שלל של מאכלות אסורות
שלקח צה"ל בזמן הזה
מקומה של אילת, והערות

בענין הזכרת נשמות

„החולה לפנינו“

הצלת הולד במיתת האם
בענין הדלקת נר חנוכה בחוץ

קיום מצות מזוזה „בשעריך“
שער הלכה

הרב צבי יצחק אברמוביץ
חבר הרבנות, ת"א

הרב אברהם מרדכי הלוי הורוויץ
ירושלים

הרב מנחם גרשוני
ישיבת שעלבים

הרב יהודה סגל
רב קרית שלום, ת"א

ד"ר יעקב לוי
ירושלים

— — — — —

הרב אשר לוין
ת"א

הרב מנחם מ. משר
ירושלים

— — — — —
הרב יצחק יהודה הרשקוביץ
ירושלים

שיט
שלא

הערות ותיקונים על ספר „בנין שלמה” *

דף א' ע"ג.

”וכבוד מר אחי וכו' דמ"ש דבתמידין אומרים כסדרם ובמוספים אומרים כהלכתם ואמר מר אחי ז"ל משום דהתמידים הקריבו באמת כסדר הכתוב בתורה אנו אומרים כסדרן אבל במוספים דר"ח ומועדים ור"ה ויוה"כ דבתורה נאמר העולה מקודם וההקרבה היה שלא כסדר הכתוב רק כפי שנמסר לנו בתורה שבע"פ דכל החטאת שבתורה קודמת לעולות והלכך תקנו לומר ומוספים כהלכתם, והיינו כהלכתם שנמסר לנו בתשבע"פ וכו'”.

אבל מה יענה במה שאומרים שוב אח"כ ומנחתם וכו' ושני תמידים כהלכתם.

דף ו' ע"ד.

”אמנם אגב אורחיה באתי להעיר על מה ששמעתי שנמצא קצת רבנים מובהקים המחמירין על עצמן לצאת בשבת לרה"ר או לכרמלית משום דציצית שלנו אינם כהלכתן דאין לנו תכלת והוי כיוצא בטלית שאינה מצויצת כהלכתה בשבת דהא מה"ת לא הוי ציצית דדילמא קי"ל כרבנן דתכלת מעכבת את הלבן”.

אשתמיטתיה דברי הטור או"ח סי' ש"א דמבואר שם דמחלוקת ישנה היא בין מהר"ם מרוטנבורג והרא"ש עיי"ש ומש"כ המחבר בזה הן דברי הבי"ש שם.

דף י"ג ע"ב.

”וראיתי להגאון בעל חתם סופר ז"ל באו"ח סי' כ"ג דכתב טעם על

* ספר „בנין שלמה” (ווילנא תרמ"ט) כולל שו"ת בעניני או"ח חובר ע"י הג"מ שלמה הכהן זצ"ל מו"צ בוילנא הג"מ ר' ירוחם פישל פערלא זצ"ל כתב הערות בשולי ספר זה. רז"פ פערלא חי בוורשא, חיבר ביאור על ספר המצוות לרס"ג בג' כרכים, נדפס בשנת תרע"ד—ע"ז. עלה לארץ ישראל וערך את ספרו השני „פרחי ציון” ביאור „לכפתור ופרח” מהרב אשתורי הפרחי. נפטר בשנת תרצ"ז בירושלים.

המנהג שאין נושאים כפים רק ביו"ט משום דנ"כ כתיב בקרא אחר עבודה וכדילפינן רפ"ב דמגילה מדכתיב וירד מעשות החטאת ויברך את העם ותפלה במקום עבודה ואין ספק כשאין עבודה רצויה והוא פיגול גם ברכת כהנים לא תחול על המתברכין והיות כל ימי החול טרודים על המחיה וכו' ואנכי תמה דמי תלה ברכת כהנים בתפלה והלא ברכת כהנים בגבולים ג"כ נראה שהיא מ"ע מה"ת דהלא בקרא סתמא כתיב כה תברכו את בני"י כו' והו' ככל המצות הכתובות בתורה ונוהגות בכל מקום ובכל זמן".

אשתמיטתיה גמרא ערוכה סוטה ל"ח ע"ב ואמרו כל כהן שאינו עולה בעבודה שוב אינו עולה וכו' מה להלן בעבודה אף כאן בעבודה עיי"ש וא"כ כשאין תפלה אין ברכת עבודה ואין נשיאת כפים.

דף כ"א ע"ב.

"ולענין מה שתמה הרמב"ן בספר תורת האדם על הבה"ג דמנה ליה דנוהג שביתת עבדו ביו"ט ג"ל דיש לבה"ג סמך גדול ממקרא מלא בתורה ומהמכילתא פ' בא דהנה בפ' בא גבי חג המצות כתיב וכל מלאכה לא יעשה בהם ופרש"י ע"י אחרים ותמה הרמב"ן דממ"ג אם אחרים האלו ישראלים הם הם עצמם מוזהרים עליה וכו' ואם הם א"י אין אנו מוזהרים בתורה על מלאכה של א"י כלל וכו'".

כבר קדמו בזה בתשו' בשמים ראש סי' מ"ח עיי"ש.

דף כ"ב ע"ג.

"ולענין עיקר ספיקו של הגאון בעל מל"מ ז"ל אי קטן שזכה מן ההפקר קונה מה"ת או לא כבר כתבתי בגליון הרמב"ם שלי לתמוה עליו על מה דלא פשטה נהליה מדברי רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל בפ"א מהל' עבדים הלכה ט"ו שכתב שם דהמפקיר עבדיו הגדולים קנו עצמם והקטנים כל הקודם והחזיק בהם זכה כשאר מטלטלין עכ"ל ואם איתא דהוה כדעת אחרת מקנה גם הקטנים יכולים לזכות בעצמן ובשלמא אי לא מיקרי דעת אחרת מקנה לא קשיא דליקני מיהת בעצמן מפני דרכי שלום דהתם טעמא משום דלא ליתי לאנצויי דאף אם אין לו אב מ"מ יש לו קרובים ושייך סברא דאתו לאנצויי אבל בעבד הרי אין לו משפחה וגם הרב כבר הפקירו לא שייך דאתי לאנצויי וכו'".

כבר העיר בזה בנתיבות ריש סי' רע"ג עיי"ש אבל באמת לק"מ דעבד שאני דאפילו מתנה גמורה לא קני דיד עבד כיד רבו דוקא גדולים קנו עצמן

כ"ח רביון דנסתלק הארון הם קודמין לכל אדם לזכות בעצמן מהפקר ויך הארון לא מעכבא אבל קטנים דאנו צריכים להקנאת הארון הו"ל כשאר מתנה דלא מהני אם לא ע"י גט שחרור משום דגטו וידו באין כאחת.

דף כ"ג ע"ב.

"תשובה הגה שמעתי מפי מר אחי הגאון זצ"ל ששמע מפי הרב הגאון האמיתי וכו' שהתעורר בתימה גדולה על מה דלא אשתמיט בשום דוכתא בד' הפוסקים ז"ל ובש"ע דביו"ט שחל להיות בע"ש או במ"ש דצריך להניח שלשה לחמים על השלחן דלכאורה כיון דעיקר הטעם הוא משום דצריך להניח לחם משנה בשבת ויו"ט הוא משום זכר למן דבע"ש ועיו"ט ירד לחם משנה שני העומר לאחד, וא"כ ביו"ט שחל להיות בע"ש או שחל לאחר השבת דהוצרך לירד אז על שלשה ימים ה" צריך לכאורה להניח על השלחן ג"כ שלשה לחמים כדי שיהיה ג"כ זכר למן שירד אז שלשה עומרים לאחד ולא אמר תירוצ' לזה".

אין בזה סרד קושיא כלל דהרי בגמ' לא נזכר אלא לחם משנה ואין שום רמז בקרא או בגמרא אלא ללחם משנה בלבד ולא ללחם משולש ולזה גם הפוסקים לא היה להם להביא אלא מה שאמרו בגמ' בזה, וגם בעיקר הקושיא גם על התלמוד לק"מ דמלכד דר"ל עפמ"ש בתוס' זקנים פ' בשלח בשם הריב"א ז"ל דעיקר מה שנתחייבו בלח"מ היינו משום דבשלשה חצאי עומרים שנשארו לשבת נעשה גם בפ"ע שנכפל כל אחד לשנים ולכך צריך לח"מ גם לסעודה שלישית עייש"ה וא"כ ממילא מבואר דלעולם אין צריך יותר מלחם משנה, בלא"ה נראה רביון שלא עשו זכר לעיקר הורדת המזן בין בחול בין בשבת, ועכצ"ל דזה בכלל זכר ליציאת מצרים שנכללו בו כל הנסים שנעשו להם אז רק ללח"מ לשבת ויו"ט חייבו לעשות זכרון בפ"ע משום דכתיב ראו כי ד' נתן לכם השבת וכו' הרי שהכתוב עצמו עשה ירידת הלח"מ לאות על חובת שמירת שבת מאת ד' יתברך וגם יו"ט איתרבי מקרא במכילתא עיי"ש והלכך חייבו בלח"מ לדורות לזכר באות הזה וא"כ אחר שנעשה זכר לאות זה בלח"מ בשבת ויו"ט שוב אין שום טעם לעשות זכרון ללחם משולש שירד להם כשאירעו שבת ויו"ט סמוכים זל"ז דהרי היא היא. וזה פשוט מאד ואין צורך כלל האריכות של המחבר בזה.

דף כ"ה ע"ו.

"ולענין מה שהבאת לעיל בשם התוס' דשבת דלמ"ד דעל תחומין והוצאה

לא איפקוד במרה לא נצטוו אתחומין עד לאחר הקמת המשכן גתיישוב בזה מה ששמעתי ממר אחי הגאון ז"ל זה יותר משלשים שנה שעמד בתימה על מה שאמר ר"י בן לוי בשבת דף פ"ח ע"ב דבכל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה חזרו ישראל לאחוריהן י"ב מילין והיו מלאכי השרת מדדין אותן וכו' והעיר לדעת הפוסקים דתחומין דיי"ב מיל הוא מן התורה היכי אפשר שע"י מאמר הקדוש הזה דשמעו הדיבור מפי הגבורה יהי נגרם להם עי"ז עבירה לצאת חוץ לתחום בשבת דהא הכל מודים דהתורה נתנה בשבת וכו'.

אשתמיטתיה שכבר עמדו בזה הרוקח פי' קע"ה ובתשובות מהר"ם מרוטענבורג ח"ג פי' ש"צ בשם ר"ש משאנץ עיי"ש.

דף כ"ו ע"ב.

"ונראה דאף הרמב"ם ז"ל בפ"א מהל' ברכות הט"ו ס"ל כן דהרי כתב שם כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא משמע דעיקר קרא דלא תשא מיירי דוקא בשבועה לשוא רק דחכו"ל החמירו גם בברכה שאינה צריכה ועשו אותה כנשבע לשוא, ובאמת שכן משמע לכאורה בסוטה (דף מ"ד ע"ב) וכו' אכן באמת הדבר פשוט דהרמב"ם ז"ל ס"ל שהוא מדרבנן ובזה אין כאן קושיא כלל ודלא כמנחת חינוך שם בדעת הרמב"ם.

אין זה פשוט כלל וכ"כ המ"א בס"י רט"ו סק"ו דדעת הרמב"ם שהוא מדאורייתא כן הכריח הרב מהר"ם ב"ח ביומא דף פ' ע"ב עיי"ש בדבריו וכן מבואר בהדיא בתשו' הרמב"ם סק"ב וכבר העיר בזה בבכ"י או"ח פי' מ"ו ובס"ם רט"ו והשיג על הרב אלי' רבא שרצה לצדד בדעת הרמב"ם דמדרבנן הוא עיי"ש וכל זה אישתמיטתיה להמחבר כאן וגם אישתמיטתיה דקושית המנחת חינוך כבר העיר בה במחצית השקל שם בס"י רט"ו עיי"ש.

דף כ"ז ע"ג.

"והיוצא לנו מדבריו ז"ל דעיקר המצוה הוא מה"ת דצריכים אנו לספור חדשים אחר ניסן ראשון ושני ושלישי כדי לעשות זכר ליציאת מצרים ואל זה כיון הפסוק במ"ש ראשון הוא לכם לחדשי השנה וכו' ונ"ל ברור שאין כוונת הרמב"ן ז"ל דלאחר שעלו מבבל נתבטל המצות עשה של התורה לגמרי ח"ו שלא להזכיר עוד מנין החדשים אחר ניסן ראשון ושני ושלישי כי אם להזכירם בשמות ניסן אייר סיון בלבד דזה דבר שאי אפשר ואיגו עולה על הדעת כלל דמלבד דידוע לכל אחד מי"ג עקרים שהתורה היא נצחית וכו'.

כבר קדמו בזה הכותב בעין יעקב פ"ק דמגילה ע"י"ש.

דף כ"ז ע"ד.

"הרי ראינו מכל המקראות הנ"ל דדייק הכתוב למנות אחר ניסן ואף לאחר שעלו מבבל ומה שנמצא באיזה מקומות בעזרא ונחמיה דלא הוזכר שם המגין כמו בעזרא ו' ושציא ביתה דנא עד יום תלתא לירח אדר, וכן ויהי בחדש ניסן שנת עשרים לארתחששתא וכו' יבואר לקמן תי' נכון ע"ז".

לא קיים המחבר הבטחתו בזה כי לא כתב לקמן ע"ז רק תירצין דחוק ואמת דאפילו בדוחק לא יתכן דא"כ איך עברו עזרא ונחמיה על מ"ע מה"ת כיון דלא בטל המצוה.

דף כ"ח ע"ב.

"ואין לתמוה לכאורה לדעת הרמב"ן ומהר"י נ' חביב ז"ל דמ"ע הוא שיהא נמנין החדשים אחר ניסן דוקא ולא אחר ענין אחר והרי מצאנו בגמ' ר"ה י"ב גבי קרא דמבול דכתיב שם בחדש השני נבקעו כל מעינות תהום דר"י סבר דהוא אייר ור"א סבר דהוא מרחשון ומקשינן דבשלמא לר"י היינו דכתיב שני אבל לר"א מאי שני ומשני דמאי שני שני לדין וא"כ תימא דהאיך חשיב החדש למגין אחר, אבל הא אינו קושיא דע"כ לא נאמר המ"ע רק אחר יציאת מצרים אבל במעשה דמבול דהיה קודם הי' יכולין למנות גם לענין אחר אף דמשה רבינו כתב התורה במדבר מ"מ הכתוב קורא אותו שני לפי אותו הזמן וכמו דמצינו דכתב קרא על שם העתיד וכדאיתא בכתובות דף י' ה"ג יש לומר דכ' קרא על העבר".

דבריו לא יתכנו כלל דהרי יש בזה מ"ע שלא למנותן אלא מניסן וכבר ניתנה תורה וגם על שם עתיד שפיר יש לומר דכתבה התורה כדי שיבינו הדורות הבאים דהדור שהיה בשעת מתן תורה בלא"ה יבינו מה שהיה לעיניהם אבל היכי יתכן לומר שיכתוב הכתוב על שם העבר מה שאינו לפי אותו הדור שקבל התורה ולא לדורות הבאים אבל עיקר קושייתו לק"מ וגם קושייתו השני לק"מ דודאי ליכא איסורא למנות החדשים למנין אחר אלא כשבא לקרות כך החדש בתורת שם כדי לציון בו איזה מקרה וענין אחר שאינו נוגע למנין החדש אבל כשמנין החדש הוא נמשך לפעולה שמדבר ממנה עכשיו ודאי פשיטא דליכא שום איסורא אפי' להרמב"ן כמו הכא דכתיב שני לדין דאינו קורא את החדש בשם שני משום דהוא שני לתשרי אלא הכתוב בא רק לומר דמיד בחדש שני משננזר הדין עליהם נבקעו מעיינות תהום, וכן ההוא דלקמן דנקט קרא ראשון

למילתיה היינו ג"כ שלא בא הכתוב לקרות שם החודש ראשון אלא לומר דמיר
בחודש הראשון למעשה זו שנתקנא המן הפיל פור, וכגון זה ודאי פשיטא דשרי
דאמו יהא אסור לומר זהו החודש השני משאירע מקרה פלוני וכיו"ב וחילוק
זה כבר מבואר במורה נב"ח ח"ג עיי"ש והוא פשוט.

דף כ"ח ע"ג.

וכשדברתי ענין הלז עם הגאון מו' שמואל לובטיץ מ"צ דפה כנ"ל
דנ"ל דכוונת הרמב"ן היא דעיקר החיוב להזכיר ראשון ושני וכן בשבע חקירות
דשואלין העדים בכמה בחודש ע"כ היו צריכין להזכיר המנין דבחודש השני
או חודש השלישי דאל"כ א"א להזימם וע"ז אמר הכתוב דניסן הוא החודש
הראשון ומיניה מנינן וע"ז כוונת הברייטא ג"כ דניסן ר"ה לחדשים ובוה נ"חא
ג"כ מה דלא שאל הגמ' למאי הלכתא כמו דמקשה על המתניתין. הרה"ג הנ"ל
תמה ע"ז דהא לא מצאנו בשום דוכתא דבעת קידוש החודש היו צריכין להזכיר
המנין רק מקודש החודש סתמא והשבתי לו דיש ראייה מבוררת ומפורשת מהא
דאמרינן (סנהדרין דף י"ב) דחזקיה עיבר ניסן בניסן ולא הודו לו, ומקשה ולית
ליה לחזקיה החודש הזה לכם ראש חדשים זה ניסן ואין אחר ניסן וכו'.

אין ספק ראייה כלל דהדבר פשוט דכל שהזכירו חודש סתם הכוונה
החודש הבא אחר חודש שעבר לפי סדר החדשים וא"כ הרי זה כאילו פירשו
בהדיא מקודש חודש ניסן, וזה פשוט וגם מוכרח כן דאל"כ קשה מאי פריך
הרי קי"ל כר"א ברבי צדוק דאם לא נראה בזמנו ולא קדשוהו אלא ודאי כל
שנתקדש מאילו הרי זה כאילו נתקדש לשם ניסן כסדר חדשי השנה, ויותר
מוכרח כן לפי מש"כ הרמב"ן בסה"מ עשין קנ"ג דאין זה מעכב כלל לומר
מקודש החודש ואינו אלא לפירסומי מילתא בעלמא עיי"ש וא"כ דלמא לא
אמרו מקודש ומאי פריך, ובלא"ה דברים בטלים הם דנהי דלא הזכירו המנין
כלל או שלא אמרו מקודש מ"מ אמו באמירה בעלמא מקדשין החודש הרי תחלה
צריך לחשוב ולקבל עדי ראייה ולהסכים ברעתם לקדש או לעבר ואח"כ הוא
שאומר ראב"ד מקודש החודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש וא"כ
בהחלטתם והסכמתם תליא מילתא וכיון שלא היה דעתם אז לעבר השנה ודאי
לשם ניסן קדשוהו אע"פ שלא הזכירוהו בפירוש.

דף ל"ה ע"א.

"ואולי דהכא לא בעי בשל רועים כשיעור כיון דהעיסה הוא של אדם

באמת רק דאופהו לצורך כלבים לא בעינו רק שיהיה האפיה לצורך אדם כדי שיהיה נקרא לחם של אדם ואפשר דגם בפת שאפאוהו ישראל לצורך אינו ישראל חייב בחלה ואפילו אם לא יאכל ישראל ממנו כשיעור מיהו לא מצאתי גלוי לדין זה“.

שאלת ראשונים היא שכבר נסתפקו בזה בתשו' הר"ח אור זרוע סי' קצ"ג

עיי"ש.

דף ל"ה ע"ב.

וולענין זמן אפית המצה דגחלקו בזה הגאונים ז"ל דקצת גאונים הביאו

ראיה דלא בעי אפיה בע"פ מהא דאמרו חלות תודה ורקיני נזיר דעשאן למכור בשוק יוצאין בהן אף דודאי נאפו קודם ערב פסח דהא אין מביאין תודה בעה"פ מפני חמץ שבה לכאורה תמוה לי דמאי ראייה היא זו דהא חלות תודה דמתני' מיירי דעדיין לא נשחט הזבח עליהן רק אופה למכור בשוק למי שיצטרך להם והלוקח יקדיש אותן בקדושת פה וישחט עליהן את זבח תודתו אבל עדיין הם חולין גמורים וכו' וא"כ י"ל דאפאן בעה"פ ע"מ למכור אותן לאחה"פ למי שיצטרך אז לקרבן תודה ולא אפה רק החלות מצות ועשרה חלות חמץ יאפה לאחר הפסח דהא אינו מחויב לאפות חלות מצות וחלות חמץ כאחת ובלינה לא יפסלו אפילו אם נתקדשו קדושת פה דכל זמן שלא נשחט עליהן הזבח עדיין לא נפסלו בלינה וכמו דתנן במעילה (דף ט') וכ"ש חלות אלו דאף קדושת פה לא נתקדשו עדיין דפשיטא דאינן נפסלין בלינה וא"כ שפיר י"ל דנאפו בעה"פ ולכן ראייה זו צלע"ג.

אשתמיטתיה שכבר עמד בזה הרדב"ז בתשובה חלק ה' סי' שני אלפים

ר"ג עיי"ש. וכבר כתבתי במ"א דאשתמיטתיה להרדב"ז משנה ערוכה ס"פ שתי הלחם עיי"ש וכמשי"ב התוס' שם בד"ה שני יו"ט עיי"ש ובארחות חיים הלכות עירוב תבשילין סי' ב' והכל בו סי' נ"ט.

והנהגה כדלעיל.

דף מ"א ע"ב.

והנהגה כדלעיל.

והנהגה כבר תמה ע"ז המל"מ בפ"ב מהל' כלי המקדש.

בפ"ו.

והנהגה כדלעיל.

דף מ"ב ע"ב.

והנהגה כדלעיל.

וולענין אי שייך האידנא מצות לשמח את הלוי ברגל ג"ל דאף דהאידנא לא שייך לשמח הלויים ממש כיון שאין להם עבודה ושירות כלל בזה"ז והם

עוסקים במשא ומתן וסחורה כשאר בני ישראל ואין שייך כלל דיהיו חייבים לשמח אותם וכו' אבל כו'".

אשתמיטתיה דברי המוש"ע יו"ד סי' רנ"א והב"י שם ודברי הטור או"ח סי' ר"א ודברי המ"א שם ס"ק ד' עי"ש.

דף מ"ו ע"ב.

"ואמנם מ"ש הכל בו גבי המתפלל סליחות מתפלל כל היום הנה תמוה על המג"א ועל הגר"א ז"ל ועל כל האחרונים ז"ל שלכאורה בחנם דחקו בטעמו ובתחלה אני אומר שאם כדבריהם ז"ל דהטעם הוא משום המתחיל במצוה אם כן מאי אמר שמתפלל כל היום שמשמע שאם רוצה להתפלל אין מוחין בידו ואין אנו רשאים להוציא מידו אבל אם רוצה למחול וליתן לאחר מוחל והרי באמת מהראיה שהביא הגר"א ז"ל מירושלמי מבואר להדיא שאינו רשאי למחול שהמצוה היא שאותו שמתחיל צריך לגמור ואינו רשאי ליתנה לאחר ולכן דברי הגר"א ז"ל תמוהים אצלי".

אשתמיטתיה דברי הכל בו בס"י פ"ד ודברי הארזות חיים ר"ה סי' מ"ו והובא גם בב"י ובש"ע או"ח סי' תקפ"ה סעיף ד' ועיין ג"כ בבואר הגר"א שם ס"ק יו"ד עיין בס"י תקצ"ב ובמג"א ס"ק ז' עי"ש הוטב, ועיין ג"כ בדברי רבינו מנוח פ"ג מהל' שופר הלכה י"א ובהגהת מרדכי פ"ק דביצה סי' תרנ"ב.

דף מ"ו ע"ג.

"ומיהו אכתי פש גבן לבירורי דברי הירושלמי וכו' וכמו שפסק הרמב"ם ז"ל בהל' תמידין ובילקוט מהרי"ל".
צ"ל ובמנהגי מהרי"ל.

דף מ"ו ע"ג.

"ומיהו אכתי פש גבן לבירורי דברי הירושלמי וכו' (ובמנהגי מהרי"ל הקשה על הא דנהגינן לכבד הוצאה והכנסה לשני בני אדם מהא דראב"י דיומא הנ"ל דס"ל דבמקום שכינה לאו אורח ארעא דמשמע דטריחא ליה מילתא וכמו שפירש"י שם ומשמע דהלכתא כוותיה דהא משנת ראב"י קב ונקי ע"ש ותמיהני דהאיך לא עיין בד' הרמב"ם ז"ל דאדרבה פסק שם כסתם משנה ולא כראב"י וד' מהרי"ל צ"ע)".

לקי"מ דהא גם המהרי"ל מסיק שם דאין הלכה כראב"י משום דבכרייתא לא אמרינן משנת ראב"י קב ונקי עיי"ש אלא דמעיקרא הקשה אמאי לא נפסוק כמותו כיון דמשנת ראב"י קו"ג ואה"ג דגם על הרמב"ם יקשה כן ולפי מה שתירץ נחא.

עוד שם.

”ואמנם באמת המעיין שם בירושלמי מגילה ובר"ה פ"א ה"ח יראה דלא מיירי מענין זה כלל דהמתחיל צריך לגמור אלא מיירי שם מענין דחיית שבת דאף אם נימא דמכשירי קרבן לא דחי שבת מ"מ כיון שהתחיל בדחיית שבת דהא קצירה ודאי דחי שבת מותר לו לגמור כל המכשירין בשבת כיון שכבר התחיל במצוה אומרים לו מרוק כלומר דאומרים לו דמותר לגמור כל המלאכות בשבת וכעין זה מתרצים בש"ס דילן מנחות דף ע"א, דשאני התם דכבר דחתה שחיטה את השבת אבל ה"ה דיכול לגמור ע"י אחר אבל מה דפי' ז"ל דהמתחיל בעצמו צריך לגמור תמיהני דהלא הירושלמי לא מיירי מזה כלל והדבר צל"עג לכאורה.”

אין בזה שום גמגום דפשוט דכוונתם להוכיח מלשון הירושלמי דנקט בכל דוכתיה לשון המתחיל במצוה אומרים לו מרוק דמשמע ודאי מלשון זה דהחוב מוטל על המתחיל עצמו וקמ"ל דהיינו אפילו בשבת אבל אם איתא דאין הגמר מוטל על המתחיל לא הו"ל לומר אלא דמצוה שהתחילה גומריין אותה וזה פשוט ועיין פסיקתא זעירתא פ' מסות עה"פ וישלח אותם משה ונ"י עיי"ש ועיין ג"כ בירושלמי פסחים פ"י ה"ה.

דף מ"ח ע"ב.

”ועכ"פ חזינן דבספק הראשון הג"ל נחלקו בו אבות הראשונים ז"ל דהרמב"ן והראב"ן סברו דלא הוי הפסק רק לאותו סדר שהפסיק ולדעת רבינו יואל ורבינו יצחק בר אשר ז"ל מפסיד גם הסדרים הראשונים ועתה על מי נסמך.” וכן הוא דעת רבינו חננאל כמש"כ בהדיא באו"ז שם מיד אח"ז עיי"ש ותמיהני על המחבר דאשתמיטתיה.

עוד שם.

”והנה בתחלה ראיתי להביא כאן מה שראיתי בליקוטי מהרי"ל שכתב

דמהרי"ל היה אומר במלכיות בפיט דארשת שפתינו מביט ומקשיב לקול תרועתנו משום שתוקעין תשר"ת למלכיות אבל בזכרונות ושופרות היה אומר לקול תקיעתנו משום דאין תוקעין רק קש"ק וקר"ק ושמא אין יוצא ידי תרועה בכל אחד דדילמא גנח ויליל ולפיכך היה אומר לקול תקיעתנו".

אין זה מתורת מהרי"ל ז"ל אבל מקור הדברים הם מדברי מהר"ם מר"פ ז"ל במבואר בתשב"ץ קטן סי' קי"ט ובהגה שם כתיב שכן הוא גם במחזור ויטרי עיי"ש.

דף ג' ע"ב.

וגם מש"כ הב"ח דמדברי התוס' בסוכה (דף ט') ד"ה ואם עשאה משמע דמסתפקים בדבר אם עשאה לשם חג רק דעשאה קודם ל' יום אם צריך לחדש בה דבר או לא לענ"ד איני רואה שום משמעות בתוס' שם לזה דהדבר פשוט וכו'". אשתמיטתיה שכבר השיג בזה על הב"ח באלהו רבה שם ועיין במש"כ בזה הר"ב ברבי"ש שם.

עוד שם.

"ובזה שכתבתי בטעמו של הירושלמי דמצריך לחדש בו דבר אינו בשביל הכשר סוכה רק כדי שיקיים מצות עשייה בעצמו יתיישב היטב במה דיח לתמוה לכאורה על הר"ן והרא"ש ושאר פוסקים דהביאו דברי הירושלמי להלכה דלכאורה הא מברייטא דסוכה הג"ל משמע דאין צריך לחדש בו דבר אפילו למצוה מן המובחר מדאמר אם יכול לחדש בו ולא קאמר בלשון ציווי דאם היתה עשוייה ועומדת צריך לחדש בו ומברך שהחיינו בשעת החידוש ואכן לפי הג"ל ניחא דבאמת הסוכה כשרה בין כך ובין כך ורק דאם יש לו פנאי ולקיים מצות עשייה בעצמו מחדש ואכן לפי דעת הב"י ולדעת הפוסקים הג"ל דהוא לעיכובא תמהני דהאיך יפרנס להברייטא הלזו וצ"ע".

לק"מ דמוקמי לההוא כשנעשית לשם חג ולא ס"ל כדעת הב"ח בשם ראבי"ה הג"ל, שוב ראיתי שכן מפורש בהדרא בחי' הריטב"א שם עיי"ש, וגם בעיקר הקושיא כבר עמד בזה בשיבולי הלקט השלם סי' של"ז, עיי"ש, וכו' אשתמיטתיה להמחבר כאן.

דף נ"ז ע"ג.

לפי ספר

"נ"ל להביא ראיה קצת מלשון הפיוט שיסד ר' אליעזר הקליר זצ"ל בפיוט של ברכת מגן של יום שני דסוכות שיסד שם, קיחתם בדמים יוכשרו לשם איום ראויים להנטל בזה ראשון יום, והנה לשון קיחתם בדמים אין לו הבנה לפום ריהטא דאטו אם ניתן לו במתנה לא יצא בתמיהה והא אפילו במתנה ע"מ להחזיר יצא".

אשתמיטתיה ירושלמי פ"ק דערלה ה"א דדרשו שם ולקחתם בדמים זכר וכיו"ב במדרש רבה ויקרא ובתנחומא החדש והישן בפ' אמור ובילקוט שם בשם הפסיקתא וכ"כ הראב"ן סוף הל' סוכה עיי"ש דברור דמשם דברי הפיוט.

דף ס' ע"ב.

"ובזה נתיישב ג"כ מה שלא נצרכו לנס לשמן של חביתין ונסכי התמיד ונהי דלנסכי התמיד אין קשה כ"כ דמנחתם ונסכיהם אפילו מכאן ועד עשרה ימים היו יכולין להמתין עד שיטהרו את עצמן ויוציאו שמן טהור מחדש אבל מחביתי כהן גדול ודאי תמוה טובא דזמנו קבוע בכל יום ויום ולא היו יכולין להמתין ודוחק לומר דלא טמאו רק השמנים של שמן זית זך מאותן הצריכים למנור" אבל שאר שמנים שאינו זך וכתית נשאר טובא שלא טמאו דמאי פסקא".

אשתמיטתיה דברי רש"י ריש עירובין דכתב ששמן המנורה היה בהיכל עיי"ש והוא מוכרח. דהא השמנים היו בלשכת בית השמנים כדתנן בפ"ב דמדות מ"ה עיי"ש ומה ענינם להיכל שאמרו שטמאו כל השמנים שבהיכל אלא ודאי בפירש"י וא"כ אחר דקתני שטמאו כל השמנים שבהיכל מכואר דדוקא אותן שבהיכל הוא שטמאו וא"כ לא היה הנס אלא במנורה ופשוט.

דף ס"ב ע"ד.

"תנו התם (מגילה י"ח ע"ב) הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחש"ו ר' יהודה מכשיר בקטן ופסקו כל הפוסקים כת"ק וכן נפסק להלכה בטור ובש"ע ס"י תרפ"ט סעיף ב' ובדברי השו"ע יש לתמוה דכאן בהל' מגילה לא הביא שום דעה חולק ואילו בס"י תרע"ה סעיף ג' כתב דיש מי שאומר שקטן שהגיע לחינוך מותר להדליק לגדול וכיו"ב".

כבר עמד בזה המג"א כאן במקומו פ"י תרפ"ט ס"ק ד'.

דף ס"ד ע"ג.

ונראה דכוונת הירושלמי דאף דהסמך שמצאו בתורה אינו אלא על כתיבת המגילה מ"מ ממילא שכל המצות שנאמרו בתוכה הכל כדת יחשב כיון דיש רמז בתורה שגיתנה ליכתב ממילא כל המצות שנכתבו במגילה הוי כמצות הכתובות בתורה ממש ולהירושלמי הוה כיון הרמב"ן בליקוטיו בריש מגילה והובא בר"ן בריש המסכת שכ' ממש כלשון הירושלמי הלז ולאחר זמן שהאיר ד' את עיניהם ומצאו סמך מה"ת עמד מרדכי וב"ד וכו'".

אשתמיטתיה דברי התשב"ץ ח"ג סי' רצ"ג שכבר קדמו בזה.

בתיקונים והוספות דף ט' ע"ב.

"ובעיקר הדין אני תמה דלמה לא יצא הלא אדרבה אם תוקע בצד הרחב הוי טפי דרך העברתו ומאין יש לנו להוציא דבעינן שיתקע בצד הקצר".

אשתמיטתיה דברי הריטב"א כ"ח ע"ב ודברי רבינו מנוח בפ"א מהל' שופר ה"ו עיי"ש ותניא רבתי סי' ע"ו.

הרב יצחק אייזיק ליעבעס

בענין מינוי סופר ועדים של גט ע"י הטלפון

הענין שאנו דנין עליו הוא מהדברים החמורים מאוד והשאלה בוערת ועומדת על הפרק היות כי המחלה של גירושין אזרחיים נתרבתה ובעוה"ר האמונה בדת ישראל נתרופפה ואפילו לאלו שמסבירים להם מהנחיצות להיפרד זמ"ז בג"פ כדמו"י ומחומר העונש של א"א וממזרות והמה משוכנעים שכן ההכרח לג"פ כדמו"י אבל בכמה קהילות אין שם רב מובהק וסופר ועדים כשרים לסדר להם ג"פ כדמו"י וצריכים לנדוד מאות מיל לעיר רחוקה ולזה אינם מוכנים ולכן הולכים לראבי"ס רפורמיים להתחתן ומרבים ממזרים בישראל ואוי לו לדור שכך עלתה בימיו, ורבני ישראל צריכים לדון בכחא דהיתירא בכל מה דאפשר כדי לגטור את כרם ישראל מקוצים וכו' וידוע מש"כ בתשובת מהר"י מינץ דבאשה ילדה יש להקל יותר שלא תצא לתרבות רעה ויה"ר שלא נכשל בדבר הלכה.

הנה במינוי סופר ועדים בכתב כבר התירו גדולי האחרונים במקום עיגון שאם א"א לסדר ג"פ במקום הבעל שיוכל למנות בפניו בי"ד של שלשה את הסופר והעדים והשליח הנמצאים במקום אחר שיכתבו ויחתמו ג"פ ויתנו להאשה כמבואר בש"ת שבו"י סי' קי"ד ובתשובת מהר"מ מבריסק סי' ל"ב מובא בפ"ת סי' ק"כ ס"ק י"ח אבל הרבה עיקולי ופשוטי יש בדרך זה כאשר נבאר להלן אבל בלא זה לדאבונינו בהרבה קהילות אין שם לא רק בי"ד אלא אפילו עדים כשרים אינם בנמצא לכן גם ע"י כתב ידו א"א וכיון שצריך לומר בפיו שממנה לפב"פ לסופר ולפב"פ לשליח וגם למנות העדים בפה מי יעיד שאמר כן בטרם שכתב בכתב ידו וגם על כת"י כיון שאין הבי"ד מסדרי הגט והסופר והעדים והשליח מכירים כת"י האיך יכולים לכתוב ולחתום ולמסור הגט ליד האשה ומבואר בתו"ג סי' ק"כ סק"ג דבנידון זה צריכים קיום גמור ולא סגי בעד אחד או קרובים ורק בהכרת שם המגרש והמתגרשת סגי בקרובים או אשה כיון דעבידא לגלויי דכשהחזיק בעיר שלשים יום הכל יודעים משא"כ בהכרת כתב הרי בקיום בעינן תמיד שני עדים כשרים וזה אינו בנמצא והרי אפילו בכל גט ע"י שליח למקום אחר אעפ"י שהגט כבר נכתב ונחתם והעדים חתמו את ההרשאה שתבעל מינה את פב"פ לשליח

הולכה מ"מ צריכים הבי"ד לאשר שבפניהם חתמו העדים על מינוי השליחות וכן נוהגין כל בתי דינין בישראל כמבואר בסה"ג ולכן גם על כתב המינוי בחתימת העדים צריכים ג"כ ככל הכתוב למעלה וזה א"א.

לכן נראה דכשאפשר לסדר שהבעל המגרש ימנה את הסופר והעדים ע"י הטלפון וכאשר המגרש ידבר יהיה מן המוכן בבית הרב המסדר הסופר והעדים והשליח וכל אחד יאחו שפופרת טלפון בידו וישמעו כולם ביחד איך שהבעל מצוה להסופר והעדים והשליח כל עניני המינוי היינו שאומר לו אתה הסופר פב"ב אני פב"פ מצוה אותך לקנות עבורי ניר ודיו וקולמוס וכל כלי כתיבה וכתוב גט לשמי פב"פ לגרש בו את אשתי פב"פ כתוב אפילו עד מאה גיטין עד שאחד יהיה כשר בכתיבה וחתימה ואתם פב"פ אני ממנה אתכם להיות עדים לחתום על הגט שיכתוב הסופר הנזכר ותחתמו לשמי ולשמה ולשם גירושין ואתה פב"פ אני ממנה אותך לשליח להוליך הגט שיכתוב הסופר הנזכר בחתימת העדים הנזכרים ותן אותו לידה בכל מקום שתמצאנה ותהא ידך כידי ועשייתך כעשייתי ופיך כפי ודיבורך כדיבורי ונתינתך כנתינתי ונותן אני לך לעשות שליח אחר בחריקאך אפילו עד מאה שלוחים אפילו בלי אונס ותיכף כשיגיע הגט לידה מידך או מיד שלוחך או שליח שלוחך תהא מגורשת ממני ומותרת לכל אדם ואני מבטל כל מודעות אם מסרתי על הגט ועל השליחות ואני פוסל כל עד או עדים אם יעידו שמסרתי מודעות ואני מקבל עלי בחרם ובשבועת התורה שלא לבטל את הגט ולא את השליחות (ג"ב השמטתי הענין של שליח נתינה המבואר בסה"ג של מהר"מ ר' יוזפש ז"ל בסה"ג ס"ק ס"א אבל בשב יעקב סי' ל"ה המובא בפ"ת שם שכתב דמלשון הש"ע בסה"ג ס"ק ל' נראה דא"צ לשליח נתינה כיון שלא הזכיר כלל שליח נתינה רק שליח הולכה וגם הלבוש בסה"ג ע"י שליח לא הזכיר כלל שליח נתינה ואעפ"י שמקודם הביא טעם להצריך שליח מ"מ סיים דאין לחוש לזה לכן בני"ד נראה לפי"ד כיון שיכול לבוא לידי טעות מפני שקשה להסביר להמגרש ע"י הטלפון באר היטב והדבר נעשה בשביל אנשים פשוטים וקלי הדעת ובניקל יוכל לטעות אם מרבים בדברים והסברים לכן יכולים להשמיט זאת.

ובענין אם לכתוב העומדת על האשה ידוע בזה מחלוקת האחרונים ה"ה השבו"י והלק"ט כמבואר בפ"ת שם וגדולי פראג הסכימו לכתוב העומדת והרבה בתי דינים כתבו בכגון דא העומדת והרבה הנהיגו שהאשה לא תהיה בעת כתיבת הגט שלא להצריך לכתוב עליה העומדת ג"כ.

ואעפ"י שבכל גט מקדימין תמיד מינוי השליחות קודם להמינוי של הסופר והעדים ואני הקדמתי את מינוי הסופר והעדים, לדעתי כן צריך להיות דהרי כל הטעם של הקדמת מינוי השליחות הוא מפני שאלת הבי"ד להשליח כמבואר בסה"ג ששואלים להשליח אם ראה שהבעל מסר להסופר הניר והדיו והקולמוס

וכל כלי כתיבה וציור לו לכתוב לשמו ולשמה ולשם גירושין וכן גם להעדים שואלים כזה כמבואר בסה"ג מן סי' ל"א עד סי' ל"ח וכיון דבני"ד לא שייך השאלות הללו כמובן אין טעם להקדים את המינוי.

וכיון שהסופר והעדים אינם מכירים בטבי"ע דקלא את המגרש לכן צריכים להיות בבית המסדר אנשים אחרים המכירים את קול המגרש וישמעו ע"י הטלפון אם הוא זה המגרש ויהיו עדי הכרה ויכול להיות אפילו ע"י קרובים וגו' עיין ש"ס ב"ב דקס"ז ובש"ע אה"ע סי' ק"כ סעי' ג' ומה"ת א"צ כלום דנאמן האדם על עצמו ומהאי טעמא בשעת הסכנה כותבין אעפ"י שאינם מכירים כמבואר בגיטין דס"ו ועיין בקצוה"ח סי' מ"ט סק"ב מזה ומבואר בתשובת הב"ח החדשות בסי' צ"ב דשעת הסכנה לאו דוקא אלא גם בחשש עיגון כשעת הסכנה דמי והפ"ת בסי' קס"ט הביא בשם האו"ז דבשעהד"ח שהיבם רוצה לילך למדינה"י ואין שם עדי הכרה יחלצו בלי עדי הכרה והביא שם שבעת אסיפת המדינה באו איש ואשה לסדר להם חליצה בנוכחותם של גדולי וגאוני המדינה ולא היה להם עדי הכרה וחלצו להם ולא מיחו בהרב המסדר ומסתמא היה אז שעהד"ח והוי כשעת הסכנה. ממילא כיון שהסופר והעדים שומעים מהמגרש שציוה לכתוב ולחתום גט וא"צ שהמה יכירו אישית את המגרש רק די ע"י עדי הכרה ואין בזה חסרון בהלשמה כיון ששומעים ממנו ע"י הטלפון שמצוה לכתוב ולחתום לשמו ולשמה ולשם גירושין ועל טבי"ע דקלא מצינו בגמרא דסומכין כדאיתא במשנה גבי מי שהיה מושלך בבור המובא לעיל — דאם אמר כל השומע קולי יכתוב גט לאשתי הרי אלו יכתבו ובחולין דצ"ו מבואר דטבי"ע עדיפא מסימנא דאי לא האיך סומא מותר באשתו ובנ"א בנשותיהן בלילה והאי דאמרינן בש"ס סנהדרין דס"ד גבי מסית דמדליקין לו את הנר ומושיבין לו עדים בבית החיצון כדי שיהיו הן רואין אותו ושומעין את קולו אלמא דשמיעת קול לחוד לא מהני רק בעינן ראיא ולכאורה יש לחלק ולומר דדוקא גבי די"נ לחייב המסית סקילה בעינן ראיית העדים ולא סגי בטבי"ע דקלא וכן יש לדייק מדברי רש"י שכתב שם בסנהדרין וז"ל דאי לא חזו ליה לא מצי מסהדי עליה לחיובא קטלא עיי"ש אבל באיסורין כגון סומא באשתו שפיר סומכין על טבי"ע דקלא עיין מזה בקצוה"ח סי' פ"א ובנתיח"מ סק"ז שם מה שכתבו לחלק בין איסורין לד"נ.

ובירושלמי יבמות פט"ז הל"ז הקשה על הא דאיתא במשנה שם דמשיאין עפ"י בת קול הרי בסנהדרין גבי מסית צריכין ראיא ומשני שלא יברח וילך לו ונראה דרק משום חשש זה צריכין ראיא אבל בעלמא די בטבי"ע דקלא ככ"פ נראה דבאיסורין לכ"ע סומכין על טבי"ע דקלא ובמק"א ביארנו דע"י הטלפון הוי כמו דיבור ממש פא"פ דאפילו אי נימא דע"י מכונת הטלפון מתגלגל הקול כמה גלגולים עד שבא אל אוזן השומע ע"י המכשיר שמשמיע אח"כ הד הקול היוצא

מהמדבר מ"מ אין זה מגרעת לגבי הלשמה שהוא היסוד של המינוי מכיון שאפילו ההד של קולו שנתרכז ונקלט במכונת השמיעה די בענין זה ואפילו אם נחשוב זה כקול הברה לגבי דיני התורה כגון לשמוע קול שופר ומגילה דשם בעינן קול גמור אורגינלי יוצא מפי גרון בן אדם ממילא אם הגיע לאוזן ע"י מכשיר ע"י גלגולים שונים אין זה נחשב שמיעה לגבי מצות משא"כ לענינינו דהרי מי שמושלך בבור ואמר כל השומע קולי יכתוב גט לאשתי הרי גם קול הנשמע מן הבור הוא רק הד קול המתערב בין גלי האויר ונתקל במקום שמחזיר את הקול לאחוריו ומשמיע קולו למרחוק ואעפ"כ כותבין וגותנין והרי אמרינן בש"ס ר"ה דכ"ז גבי התוקע לתוך הבור אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא ולהלן בגמרא מחלק בין לאותן העומדים על שפת הבור לא יצאו אבל להעומדים בבור יצאו הרי מבואר שהקול היוצא מפי האדם יש לו שני צלילים אחד טבעי ואחד הד קול כדאיתא שם להלן בגמרא דמקשה שם ואמאי ליפוק בתחילת תקיעה מקמי דלערבב קלא הרי שקול האדם מתפצל לשנים האחד הוא צליל קולו היוצא מתוך גרונו והשני הוא הד הקול המתערב בין גלי האויר שמחזיר את הקול ומשמיעו למרחוק, ולכן יש חילוק בין שמיעה של המצות שצריך להיות קול גמור בלי שום הד ותערובת מבחוץ ובין שמיעה של מינוי לעשות ולתקן לשמה שאין העיקר הקול רק הכוונה לצוות והשמיעה לעשות כרצונו ז"א לשמו ולשמה ולשם גירושין וזה שפיר יכול להיות ע"י הטלפון.

וכה מצאתי בהלק"ט ח"ב סי' פ"ג שכתב לענין עדים שראו לאחד עובר עבירה מתוך מראה זכוכית והכירו ורצה להביא ראיה מהאי דר"ה גבי עדות החודש דאם אמרו ראינוהו במים או בעששית דלא הוי ראיה ואח"כ דחה ראיה זו עפ"י מ שכתב המפרש על הרמב"ם בפ"ב מהל' קידוש החודש הל"ה יעו"ש והברכ"י בחו"מ סי' ל"ה הביא מש"כ השבו"י בח"א סי' קכ"ו ובדב"ש סי' רמ"ב בענין ראיה מתוך אספקלריא וסיים דשאני התם דיש לחוש דבמציאות שראו בוכיתא דעיבא אבל באופן דאין להסתפק במציאות אחרת אפשר דמקריא ראיה ע"י מראה ולפי"ז אם גבי עדות דהתורה אמרה או ראה ואפיה"כ מקרי ראיה ע"י מראה אעפ"י שאינו רואה את המעשה רק ע"י מכשיר מכני רואה שהמעשה נעשה אבל את הגוף אינו רואה והגוף לא נשתנה ר"ל שמהגוף נעשה מראה ובשעה שהוא רואה המראה הגוף במקומו עומד א"כ מה שהוא רואה הוא ענין אחר נפרד מהעצם אבל בשומע קולו ע"י הטלפון בשעה שהוא שומע הרי הקול מתגלגל אל אוזנו והקול היוצא מתוך פיו בא ישר אל אוזנו ע"י גלגולים ואם ירצה לשמוע מפי אין עוד במציאות בודאי שזה מקרי שמיעה לכן נראה בפשיטות לפיע"ד דאם ע"י הטלפון הבעל ממנה הסופר והעדים והשליח והמסדר ג"כ שומע המינוי זה הדרך הנכון לצאת מכמה חששות ובפרט בני"ד שלמעט בממזרות ואיסורי א"א.

ובמק"א ביררנו בתשובה העדיפות בזה מאשר לעשות המינוי בכת"י כיון שע"ז נגמר תיכף השליחות כמו בגט כתוב וחתום הניתן מיד ליד מהבעל להשליח וליכא תו למיחש שמא ביטלו הבעל להשליחות דהרי מבואר בש"ס גיטין דל"ה דבעינן שיבטל דוקא בפני שנים ואם ביטל השליחות שלא בפני שנים אין זה כלום גם בעינן שיאמר בלשון המועיל לבטל כמבואר שם בגמרא דכיון דעיקר מה שמועיל ביטול הוא דאתי דיבור ומבטל דיבור משום הכי בעינן שיהא באופן הביטול דיבור מעליא שיהא בהדיבור כח לבטל מה שכבר דיבר בראשונה ולכן בגט ע"י שליח אין לחוש שמא ביטלו הבעל טרם שהגיע ליד האשה דכיון דצריך לבטלו בפני שנים לא חשיד כל כך שיבטל בפני שנים כיון דרוב מנגיד אמאן דמבטל גיטא ומצינו דר"ג הזקן התקין שלא יבטלנו שלא בפני השליח לכן לא חיישינן לביטול וכל זה הוא רק היכא שכבר נגמר השליחות בכל ענייניו אבל במינוי סופר ועדים ושליח שלא בפניהם שלא נגמר עדיין השליחות כיון שלא ידעו זמן המינוי ולא נכתב ונחתם הגט עדיין בכגון דא די בחזרה בעלמא שאומר שאינו רוצה לגרשה אפילו בינו לבין עצמו סגי לבטל וע"ז בטל השליחות באומר קודם שיחול שלא יחול וא"צ להיות הביטול בפני שנים וממילא בטל השליחות ע"י שמתחרט ולא חיילה כלל ומבואר בתוס' גיטין בדי"ח בתוד"ה חיישינן עיי"ש בסוגיא דנכתב ביום ונחתם בלילה שהקשו שם לר"ל בכל הגיטין הבאים ממדה"י ניהוש שמא ביטלו ותירצו שם דהכא חיישינן טפי לפי שלא נגמר עדיין חתימתן עיין מזה בשו"ת עו"ד סי' קנ"ח שהאריך בזה להוכיח דבמינוי ע"י כתב איכא חששא גדולה של ביטול השליחות בטרם שהגיע בכתב ליד הסופר והעדים והשליח ומשום זה עדיף המינוי ע"י הטלפון כיון דהוי מינוי בע"פ ונגמר תיכף עשיית השליחות וליכא למיחש לביטול השליחות וזה ברור לפיע"ד.

ובענין עדי הכרה שכתבנו לעיל דדי בע"א ועפ"י גשים וקרובים מ"מ פסולי עדות י"ל דאינם גאמנים כמו בעדות אשה שהקילו בה בע"א וגשים וקרובים ומ"מ פסולי עדות דאורייתא פסולים כמבואר ביבמות דכ"ה ובאה"ע סי' י"ז סעי' ג' אבל הנראה לי לומר דבני"ד לעידי הכרה יש לצדד להתיר אפילו ע"י פסולי עדות דאורייתא דהרי טעמא דמילתא דפסולי עדות גריעי מעבד ושפחה משום דחשידי לשקר משא"כ בעבד ושפחה דפסולם הוא מטעם גזיה"כ ולא משום חשש דמשקרי לכן הקילו להאמין להם עדות אשה כמבואר בפוסקים ולכן י"ל דבעלי עבירה בזמנינו שהם בעלי נימוס ובכל דבר שהם מחזיקים לפשע הם נזהרים מאוד ולא חשידי לשקר וידוע שיטת הנימוק"י בפרק ז"ב דכל שאינו רשע דחמס אינו פסול רק משום גזיה"כ דאל תשת ידך עם רשע וגו' ולכן באיסורין דא"צ עדות דאפילו אשה כשרה ה"ה רשע שאינו של חמס נאמן עיין בקצוה"ח ובנתה"מ בחו"מ סי' מ"ו המובא בפ"ת באה"ע סי' י"ז.

ומה שרצה הנתה"מ הנ"ל לומר דלעדות אשה גם להנימוק"י אינו נאמן דחיישינן שמא נתן עיניו בה א"כ לפי"ז יש לחוש ג"כ בני"ד שמשקר מטעם זה דבריו שגבו ממני דהרי לפי המבואר בגמרא ובש"ע סי' י"ז רק בחשיד על עריות חיישינן לזה אבל בחשיד לשאר דבר לא חשיד לעריות ובפרט לעידי הכרה דהרי מילתא דעבידא לאיגלווי, דלא משקרי אינשי, וראיתי בספר אוצה"פ בסי' י"ז סעי' ג' שהביא בשם הגר"י קוק בתשובה שכתב בשם רבינו יקר המובא בהג"א בפ"ב דגיטין דגוי המוחזק שאינו משקר כשר לעדות מה"ת ולפי דבריו ישראל הפסול לא גרע מגוי המוחזק שאינו משקר ולכן אם ענין עדותו מתברר באומד הדעת שדבריו אמת אזלינן בתר האומדנא להאמינו יעו"ש.

וכן י"ל דבדבר הגלוי לכל ויכול להתברר יש להאמין גם פסולי עדות כאשר כל גדולי האחרונים צירפו סברא זו להאמין לפסולי עדות והוי כרגל"ד עיין בגובי"ק סי' ל"ו שצידד להאמין לעכו"ם באינו מסל"ת היכא דאיכא רגל"ד אבל הגובי"י בעצמו שם גזר אומר שלא לסמוך על זה אבל מ"מ במהדו"ת סי' מ"ז צירף בעצמו סברא זו לסניף עיין בפ"ת סי' י"ז ס"ק מ"ב ובפרט לפי"מ שכתבו הפוסקים דהיכא דהאשה יצתה מחזקת א"א מה"ת ויש עליה רק איסור דרבנן בזה סומכין על עדות כל דהו וכיון דבני"ד מה"ת כל אדם נאמן ע"ע ומדרבנן צריכים לעדי הכרה בודאי דיש לסמוך גם על פסולי עדות אם המה בעלי נימוס והשכלה לא חשידי לשקר.

וכן יש לצדד בזה עפ"י דברי התה"ד המובא ברמ"א בחו"מ סי' ל"ה סעי' ד' דבמקום דלא שכיח עדים כשרים נאמנים גם פסולים כדאמרינן בש"ס קידושין דע"ד דחיה נאמנת לומר דזה בכור וזה כהן וכתב הר"ן שם דלאו מדינא הכי הוא רק מחמת תקנה הימנוהו לה רבנן לפי שא"א בענין אחר יעו"ש והרבה מגדולי האחרונים צירפו סברא זו להאמין לפסולי עדות בעדות עיגונא שבאו ממערכי המלחמה דלא שכיחי שם רק בעלי מלחמה מובא דבריהם באצה"פ אבל לעומת זה הרבה גדולים פקפקו על זה דרך בדיני ממונות י"ל כן מטעם הפקר בי"ד הפקר ולא במילתא דאיסורא אבל מהראיה שהביא התרה"ד מנאמנות החיה על בכור וכהן נראה דבכל ענין נאמנים גם באיסורין וכה ראיתי בשו"ת זקן אהרן ח"א סי' ע"ד שצירף תקנה זו גבי תק"ע יעו"ש, והביא עוד שם דברי הש"ג בפרק ז"ב דאף הפסול מה"ת אינו נפסל רק בדבר שחשוד בו ולא בשאר דברים יעו"ש ופסולי עדות היינו שיעידו עליהם בבי"ד שעברו עבירה וכל זמן שלא הוגבה עדות על רשעתם בבי"ד של שלשה אינם נפסלים וגם הגב"ע צריך להיות בפניהם ולדעת הסמ"ע בסי' ל"ד ס"ק נ"ז אפילו בעובר עבירה שיש בה מלקות אינו נפסל לעדות עד שידע שבכך הוא נפסל וצריכים להודיעו שבכך הוא נפסל ויש עוד כמה תנאים הנצרכים להוציא אנשים מחזקת כשרותם לכן מכל זה יש להסיק

להלכה להאמין לכל אדם בתור עדי הכרה ואפילו לפי מה שהתנה הרמ"א בסי' ל"ה דרך היכא דהתובע טוען ברי אז מאמינים לפסולי עדות א"כ בני"ד אם האשה ג"כ שומעת ע"י טלפון את קול בעלה ומכרת קולו וטוענת ברי שזה המדבר הוא בעלה יכולים פסולי עדות להיות עדי הכרה.

ובמינוי סופר ועדים בכת"י לשיטת רוב הפוסקים אינו מועיל בפקח. ומקור דין זה מהתוספתא בפ"ב דגיטין וז"ל ולא עוד אלא אפילו כתב בכת"י לסופר ולעדים כתוב וחתמו אעפ"י שכתבוהו וחתמוהו וגתנו לה פסול עד שישמעו את קולו שיאמר לסופר ולעדים כתוב וחתמו. ומלשון זה משמע דבכל ענין אינו מועיל כתב אפילו בפקח וכמש"כ במנב"כ שם דקולו ממעט כתב אפילו בפקח וכ"כ הטור בסי' ק"כ אולם הב"י כתב דבפקח מהני כתב דהא דאמרינן בגמרא עד שישמעו קולו לאפוקי מדרב כהנא אמר רב והרי ר"כ לא איירי רק בחרש וזה ממעטינן מן קולו ולא בפקח וכן הוא דעת הרמב"ם בפ"ב מהל' גירושין וכפי מה שפי' הב"י דבריו וכ"ה דעת הבעהע"ט אולם בש"ע חזר בו וכתב דרך בנשתתק יש מכשירין בכתב ידו.

אמנם נראה דאפילו לשיטת הפוסקים דפסלו בכת"י ה"ה הרא"ש והרשב"א והמרדכי והסמ"ג הלא עיקר יסודם הוא מהתוספתא והירושלמי שהביא ג"כ הברייתא דתוספתא כמוש"כ הרשב"א בגיטין שהביא הירושלמי שכתב א"ר מנא אית כן היא שמיצת הקול היא הרכנת הראש ומוזה הסיק הרשב"א דרך הרכנה הוי כקול ולא כת"י וכן הרא"ש בגיטין כתב שהר"ת למד מהתוספתא שכת"י אינו מועיל כמו הרכנה בהרא"ש ומוזה שפט הרא"ש דרך הרכנה בהראש שמראה בגופו כוונתו מהני ולא כת"י והרא"ש הביא שם עוד תירוץ דנשתתק כיון דא"א בענין אחר אקילו ביה רבנן ולפי"ז י"ל דגם כת"י מהני בנשתתק דכיון דהרכנת הרא"ש לא עדיף בזה מכת"י וכי היכי דמכשירינן בנשתתק הרכנת הראש הכ"נ יכולים להכשיר כת"י ולפי"ז דמשום תק"ע אקילו רבנן בנשתתק בכת"י גם בפקח היכא דא"א בענין אחר נמי מותר בכת"י משום תק"ע ומה שלמד הרשב"א מהירושלמי דרך הרכנת הראש הוי כקול ולא כת"י זהו לפי פירושו בירושלמי אבל יש פירושים אחרים דלפי דבריהם יכול להיות דמסקנת הירושלמי דכת"י לפעמים הוא טוב יותר מהרכנת הראש כמו שנבאר להלן.

וכן הוא דעת הריטב"א והרמב"ן בגיטין דבפקח מהני כת"י וכן כתבו התוס' בגיטין דע"א ד"ה א"ר זירא דגבי גט א"צ הגדה בפה רק שמתרצה ומסוגיא דגמרא משמע נמי דכת"י מהני בפקח מדאמרינן קולו לאפוקי מדר"כ א"ר משמע דרך חרש דר"כ ממעטינן ולא פקח מדלא קאמר בקיצור לאפוקי כת"י ומה שהקשה ר' יוסף על ר"כ מאי קמ"ל תנינא נשתתק ואמרו לו נכתוב גט לאשתך והרכין ראשו וכו' הרי אלו יכתבו ויתנו ולכאורה מה קושיא הרי טובא קמ"ל מה דלא

ידענא ממתניתן דלר"כ הרי גם כתיבה הוא כדיבור וממתניתן לא מצינו רק דהרכנת הראש הוי כדיבור, ואיכא למימר דהרכנת הגוף עדיפא יותר מכתובה כמוש"כ הרא"ש המובא לעיל וכן הוא דעת הירושלמי שיבואר להלן דהרכנת הראש היא השמעת קול ולא כתיבת יד ובקה"ע שם מפרש כן דברי ר' מנא אלא לאו ש"מ דזה פשיטא ליה לר' יוסף דכיון דגבי גט במינוי הבעל לא בעינן הגדה בפה דוקא רק בעינן ידיעה ברורה שהמגרש רוצה שהסופר יכתוב והעדים יחתמו על הגט לגרש את אשתו וכמו שכתבו התוס' הובא לעיל ולכן אם כותב בכת"י שממנה לסופר ועדים הרי זה שפיר ידיעה ברורה שמצוה לעשות כן ובהרבה פרטים כתב ידו עדיף מהרכנת הראש דעדיפת הרכנה הוא משום דמראה בגופו את מחשבתו אולם מצד אחר עדיף טפי כת"י מהרכנה כיון דבהרכנה אנו רואים רק הסכמה כללית אבל בכת"י אנו רואים בפרטות באר היטב את מחשבתו ורצונו שממנה לפב"פ לעשות כמו שמדברים בפה וכל אותן הדברים שצריך לבטא בשפתיו מביע ע"י קולמסו ולכן ס"ל לר' כהנא גבי חרש דהרכנה לא מהני וכת"י מהני כמו שכתבו התוס' בדע"א בד"ה א"ר יוסף דבחרש עדיף טפי כת"י מהרכנה לר' כהנא וזה מדויק בדברי הגמרא א"ר כהנא חרש שיכול לדבר מתוך הכתב וכו' מדלא אמר בקיצור חרש שיכול לכתוב אע"כ שבא להשמיענו בזה שאמר חרש שיכול "לדבר מתוך הכתב" שכתב הרי הוא כדיבור ממש אם קוראים את הכתב הרי זה כמו שהכותב מדבר כיון שרצונו מתבטא מתוך כתבו בפרטות משא"כ מתוך הרכנת ראשו שרואים רק הסכמה כללית ולא בפרטות באר היטב ועיין בפנ"י שכתב ג"כ דמלשון הגמרא משמע דכתיבה עדיף מהרכנה ומה שמשמע מהתוספתא דכתיבה פסול בפקח דרק באילם מותר בכתיבה כיון דא"א בענין אחר מכשרינן היינו רק היכא שאפשר שיצוה בקולו אבל היכא דא"א בענין אחר והוא מקום עיגון שפיר י"ל דהוי כמו אלם ומועיל כת"י.

וכן יש לדייק מדברי הגמרא להלן דאיתא התם תנאי היא דתניא אמר רשב"ג במד"א בחרש מעיקרו אבל פקח ונתחרש הוא כותב והן חותמים והיינו דר"כ א"ר ס"ל כרשב"ג בברייתא ולהלן בגמרא א"ר יוחנן חלוקין עליו חבריו על רשב"ג אמר אביי אף אנן נמי תנינא וכו' נתחרש הוא לא יוציא עולמית מאי עולמית לאו אע"ג דיכול לדבר מתוך הכתב ולכאורה יש להקשות על דברי אביי שהקשה ממתניתן דיבמות גבי נתחרש לא יוציא עולמית על רשב"ג דקאמר הוא כותב והן חותמים דהרי י"ל ולחלק בין רשב"ג דברייתא דקאמר אבל פקח ונתחרש הוא כותב והן חותמים דהיינו שהחרש בעצמו כותב הגט והעדים חותמים עפ"י מינויו בכת"י, דבזה כיון שיודע לכתוב גט בעצמו מוכח שהוא בר דעת גמור שלמד לכתוב מדעת צלולה ולכן סומכין על כתבו והוא כותב הגט ואחרים חותמין כמו שכתבו גם התוס' רי"ד שם אבל במשנה דיבמות גבי נתחרש לא יוציא

עולמית דקאמר בגמרא מאי עולמית אע"ג דיכול לדבר מתוך הכתב דר"ל שידוע למנות סופר ועדים בכת"י בזה י"ל דגם רשב"ג מודה דאינו יכול למנות בכת"י דהרי אפילו בפקח הדבר צריך תלמוד אם מועיל מינוי כזה ועכצ"ל דפשיטא ליה לאביי דלכ"ע כתיבה כדיבור דמי במינוי סופר ועדים וכל השקלא וטריא היא רק גבי פקח ונתחרש אי דיינינן ליה כדין פקח, ולכן כיון ששמעין ליה לרשב"ג דפקח שנתחרש אית ליה דעתא צילותא לענין שיכול לכתוב גט בעצמו תו ידעין מזה דגם מינוי הסופר ע"י כת"י מועיל גביה כמו בפקח כיון שכתיבה כדיבור דמי ובזה דקאמר בגמרא תנאי היא דר"כ ס"ל כרשב"ג והרי רשב"ג איירי היכא שהוא בעצמו כותב הגט ורב כהנא איירי שממנה לסופר ועדים לכתוב ולחתום אלא ע"כ דאין חילוק כיון דבעצם אמרינן כתיבה כדיבור אין נפקותא אם כותב המינוי או הגט ורשב"ג רבותא קמ"ל דאפילו היכא שנתחרש אם יכול לכתוב הגט מוכח דאית ליה דעתא צילותא אבל אליבא דאמת לדידיה אפילו אינו יכול לכתוב אלא רק המינוי להסופר והעדים בלבד מועיל שפיר הדיבור מתוך הכתב כהא דר"כ אמר רב.

ובמה שכתבנו להקשות על דברי אביי שהקשה על רשב"ג ממתניתין דיבמות דהרי יש לחלק בין המשנה להביריתא דהביריתא איירי היכא שהוא בעצמו כותב כל הגט לכן מכשיר רשב"ג כמו שביארנו לעיל אבל להכשיר מינוי סופר ועדים בכת"י זה לא אמר רשב"ג ואין לומר דההכרח לומר כן גבי רשב"ג ג"כ כיון שהעדים חותמין על הגט עפ"י מינויו מוכח דגם מינוי הסופר ג"כ יכול להיות ע"י כת"י דמה לי כתיבת הגט או חתימת העדים דהכל צריך להיות עפ"י ציווי הבעל כדאיתא במשנה עד שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו מ"מ אכתי י"ל דאין ראיה מרשב"ג שמינוי ע"י כתב יועיל גם לגבי סופר דבעדים י"ל דרשב"ג ס"ל כר' אלעזר דעדי מסירה כרתי וכמבואר בתוס' גיטין ד"א בד"ה רשב"ג וממילא לר"א האי דכתב רחמנא גבי גט וכתב לה דהיינו לשמה זהו רק לכתיבת הגט ולא לחתימה והא דהתקין ר"ג אביו שיהיו העדים חותמין על הגט כמבואר בפרק השולח דל"ד מבואר בתוס' ד"ג בד"ה רשב"ג דזה רק מפני תיקון העולם שלא יצטרך לחזור אחרי ע"מ וא"כ הרי העדים החותמין על הגט אינם שלוחין של הבעל להיות במקומו בתור שלוחים ממנו ולכן אינם נזקקים לשום מינוי ממנו אלא העיקר שלא יקפיד הבעל שאחרים יחתמו ולא הם אבל בסתמא יכולים לחתום בלי ציווי והא דאיתא במשנה עד שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו מבואר בב"ש ריש סי' קכ"ג דאתיא כר"י ולכן שפיר היכא שהבעל מגלה דעתו שאינו מקפיד שהם יחתמו אפילו רק ע"י כת"י או רמיזתו די אבל גבי הסופר דכתבה תורה וכתב לה דהיינו שהבעל בעצמו צריך לכתוב גיטו אלא גם היכא שהסופר

שלוחו של הבעל ועומד במקומו ממש ג"כ מותר בזה יסבור שפיר רשב"ג דבעינן דוקא מינוי גמור כמו פיו ולא ע"י כתב ידו.

ואפילו לשיטת התוס' דס"ל דלא בעינן שליחות בכתיבת הגט דוכתב לאו על הבעל קאי רק על הסופר והאי דאיתא במשנה עד שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו לאו משום שליחות אלא משום דבלא ציוה הבעל לא חשוב לשמה אלא סתמא ופסול וכו' ולפי"ז אפילו לר"א דעדי מסירה כרתי מ"מ כיון דחתמי סהדי משום תיקון העולם בעינן נמי גבייהו לשמה דהיינו שימנה אותם הבעל כדאמרין בריש גיטין דאפילו לר"א היכא דמזויף מתוכו פסול עיי"ש ברש"י דמזויף מתוכו היינו עדים פסולים או שחתמו שלא לשמה אולם התוס' שם בד"ה מודה הקשו דאיוה מזויף הוא אם חתמו עדים כשרים שלא לשמה הרי לא יבוא מזה שום תקלה כמו בעדים פסולים ותירצו דרק משום גזירה עיין בב"ש סי' קל"א סק"ז ולכן דכל הלשמה של העדים הוא גזירת חז"ל יש לומר דלכן מתיר רשב"ג ע"י כת"י כיון דמה"ת אין צריך כלום וכשר אבל בכתיבה שמה"ת צריך להיות לשמה מנלן דמיקל רשב"ג ע"י כתב ידו ולפי"ז שפיר קשה לאב"י מנא ליה לומר דרשב"ג מיקל גם גבי מינוי הסופר ע"י כת"י ולכן מוכרחים אנו לומר כמו שביארנו לעיל דפשיטא ליה לאב"י דכ"ע ס"ל דכתיבה כדיבור דמי וכל המו"מ הוא רק בפקח שנתחרש וכיון דשמעינן ליה לרשב"ג דהוי כפקח ומועיל כת"י בכתיבת הגט ממילא שמעינן דגם מינוי הסופר במקומו ע"י כת"י נמי מועיל כמו גבי פקח כיון דכתיבה כדיבור דמי וז"ב לפיע"ד.

והפנ"י בחידושו הקשה מדוע הוצרך ר"כ א"ר לומר כל הדין של חרש המדבר מתוך הכתב הו"ל למימר בהדיא הלכה כרשב"ג למאי דמסקינן בגמרא דרב כרשב"ג ס"ל כדמקשה כן הש"ס בכמה דוכתי ותירץ דרב אתא לאשמעינן דכותבין ונותנין דאי מרשב"ג דקאמר הוא כותב והן חותמין הרי משמע דלא התיר רשב"ג אלא בחתימה לחוד כיון דעיקר גריעותא דחרש אינו אלא משום דבעינן שישמעו קולו שאומר לכתוב ולחתום לשמה דבענין אחר לא מקרי לשמה ולכן בחתימת העדים דלא בעינן לשמה רק מדרבנן למ"ד עדי מסירה כרתי כדאית ליה לרשב"ג משום הכי מיקל רשב"ג בחרש שיחתמו העדים עפ"י כת"י של החרש משא"כ לענין כתיבה ונתינה סד"א דלא סגי בהכי אלא שצריך שיכתוב ויתן בעצמו ולא שרינן לעשות שליח בכת"י דחרש אינו בשליחות וכש"כ לענין כתיבה דלא מקרי לשמה עד שישמעו קולו ממש קמ"ל רב דבכ"א שרי לכתוב וליתן ע"י שליח שימנה הסופר והשליח מתוך הכתב עיי"ש אמנם לפי"מ שביארנו לעיל יכול להיות דגם לרשב"ג יכול למנות הסופר ע"י כת"י כיון דכתיבה כדיבור דמי. ולכן להרמב"ן והריטב"א דס"ל להלכה דבפקח מהני כת"י ולא בעינן

קולו ממש מוכח כן ממאי דאמרינן בגמרא דבעדות כיון דרחמנא אמר מפיהם ולא מפיה כתבם א"כ מוכח דאי לא קרא דמפיהם הוי עדות גמי מפיה כתב ומוכח מזה דמפיה כתבם גמי מקרי הגדה ולכן מהני שפיר כת"י בפקת, ובחרש טעמא אחריני שאינו בר דעה ואפילו יכול לדבר מתוך הכתב ועיין בשו"ת חת"ס חיו"ד סי' רכ"ו מש"כ להמליץ על הגאון חו"י ממה שהגאון שב יעקב שפך עליו סוללה וכתב דלהכי גבי גט מחמרינן משום חומרת א"א שצריך שישמע מפיה המגרש ולא מפיה כתבו אעפ"י שכתובה עדיף משום שאין השליח מבין ממש תוכן כוונת המגרש במכתבו כמו שמבינו בדיבורו אליו כאשר ידבר איש אל רעהו ולכן גבי עדות דבעינן שהבי"ד יקבלו דברי העדים לעיין בדבריהם האמת אתם ויבחנו דבריהם לכן הסברא מחייבת שעפ"י דיבור פיהם יבחנו דבריהם ומחשבתם יותר מאשר יכתבו לכן מפיהם ממעט מפיה כתבם עיי"ש ועיין בתומים סי' צ"ז סק"ה מש"כ בזה ולפי דברי החת"ס החסרון שיש בכת"י הוא משום שאין השליח מבין כוונת המשלח ולכן התייחס אם כותב רק בכת"י יכולין לומר כן אבל אם ממנה העדים בע"פ בפני בי"ד או בפני עדים ומגלה דעתו ומחשבתו כמו שכתב בכת"י א"כ תו ליכא למימר שהסופר אינו יודע מחשבתו של המגרש כיון שכבר גילה דעתו במו פיו לכן שפיר י"ל דמהני בכיה"ג.

ומה שכתבו התוס' בגיטין דע"א בד"ה והא המובא לעיל דהגדה חשיבה ע"י כתב ואע"ג דממעטינן חרש וחרשת מחליצה לפי שאינם בואמר ואמרה אמירה ודאי לא הוי אלא בפה הנה לפיע"ד הדבר תלוי בפלוגתא דר"י ור"א המודעי במכילתא פ' יתרו ויאמר אל משה אני חותנך יתרו בא אליך דר"י ס"ל דבאיגרת כתב לו ור"א המודעי ס"ל דביד שליח שלח לו ועיין ברש"י עה"ת שכתב סתם ע"י שליח וזה כר"א המודעי ולפי דברי התוס' דאמירה לא הוי אלא בפה וזהו דלא כר"י דהרי בקרא כתיב ויאמר כמו בחליצה וצ"ל לדידה דאמירה הוי ג"כ אפילו בכתב ומה דבחליצה צריך להיות דוקא בפה משום שהוא גזיה"כ דצריך לומר בפה ולא ממשמעות דקרא קדריש גם י"ל דבחליצה דצ"ל דוקא בפה משום כיון דהאמירה הוא חלק מן המצוה להכי בעינן קרא כדכתיב ויחרי מצינן בחליצה דהאמירה היא מצוה וצריך להיות דוקא בפני בי"ד ולכן פשיטא דכתב אינו בכלל זה כיון דצריך להיות כמו שכתב בתורה אבל בדבר שצריך בירור לברר הכוונה לאמיתו שפיר י"ל דגם ע"י כתב ידו יכול לברר כוונתו אם כתב דבר ברור ויכול לאמת דבריו באר היטב ואפילו גבי עדות צריך קרא למעט מפיה כתבם ואי לא קרא הו"א דמועיל עדות בכתב אבל היכא דהאמירה מצוה לא שייך זה דכי ס"ד דמצוה המוטלת עליו לומר בפה כמו קרי"ש ותפילה יכול לקיים ע"י כתב, וכמו כן גמי אמירת היבם והיבמה שהוא ג"כ מצוה או חלק מהמצוה וז"פ.

ובירושלמי גיטין ותרומות הנ"ל אשר עליו בנו הפוסקים דיש לאסור כת"י הנה מפרשי הירושלמי קרחו לישבו ולפרשו וכ"א יש לו דרך אחרת במובנו ברם לפי דברי הקה"ע שפירש דהא דמתרץ ר' יוסי ב"ר בון בבריא אנן קיימין דרצה לתרץ בזה מה שמקשה לעיל על הא דרשב"ג דס"ל בפקח ונתחרש הוא כותב ואחרים מקיימין כת"י (ג"ב בבבלי איתא מימרא זו דרשב"ג בשנינו לשון ואחרים חותמים והקה"ע פי' דמקיימין ג"כ הכוונה חותמים ר"ל שחותמין על הגט ויש לעיין בזה) ובברייתא בתוספתא איתא דכתב בכת"י וכו' אינו גט וע"ז מתרץ בבריא אנן קיימין ולמה אינו גט מפני שאני אומר מתעסק בשטרותיו ור"ל דאע"ג דבריא ראוי לדיבור וא"כ אין חילוק בין דיבור לכתובה ואמאי לא יהיה גט הרי כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בשלומא בנשתתק שאינו ראוי לדיבור שפיר י"ל דכתיבתו לא הוי כדיבור כיון שאין לו דיבור אלא הטעם דאינו גט משום דחיישינן שמא כתב רק כמתעסק בעלמא ואין כוונתו לגירושין ויש לומר דכוונתו בזה הוא רק היכא שכותב בכת"י לסופר ולעדים בזה איכא חששא דמתעסק בשטרותיו הוה ולא היה לו כוונה לגירושין אבל היכא שממנה בע"פ לפני עדים את הסופר ועדי חתימה שלא בפניהם א"כ כבר גילה דעתו וכוונתו שרוצה לגרש באמת והחסרון בזה הוא שהסופר לא שמע מפי המגרש בזה איכא למימר דקולו לאו דוקא וביריתא דתוספתא איירי שלא שמענו ממנו כלום רק כתב בכת"י ואעפ"י שהוא בעצמו נתן הגט לידה ואיכא למימר הוכיח סופו על תחילתו שבאמת כוונתו לגירושין מ"מ גם בזה פסול כיון דאכתי איכא למיחש שבשעת כתיבה לא היה כוונתו כן רק אח"כ הסכים בדעתו לגרש ולא הוה הכתיבה לשמה לכן פסול.

וראיה ברורה לחילוק זה מדברי הריטב"א סופ"ק דמכות שכתב שם דאפילו למאי דקיי"ל מפיהם ולא מפי כתבם זהו רק שלא ישלחו עדותן לבי"ד שלא בפניהם אבל אם העדים עצמן עומדים לפני הבי"ד וקורין כתבם לא הוי מפי כתבם עיי"ש והריטב"א לשיטתו בזה דס"ל בגיטין דכתב בכת"י לסופר ועדים כשר בפקח דכת"י הוי כדיבור ורק בעדים דהקפידה תורה מפיהם דוקא ולכן מחדש דקריאה מן הכתב הוי ג"כ דיבור פה וא"צ דוקא להגיד בפיו כנ"ל בזה, וזאת למודעי שאין כוונתי לחדש איזה קולא בדבר חמור כאיסור א"א וכתבתי רק לפלפולא בעלמא להבין שיטת הראשונים כמלאכים כי לעיקרא דדינא כבר התירו פרושים הדבר במקום עיגון גדול כמבואר בהרד"ך בבית כ"ג והר"ב מטראני ח"ב סי' קנ"ה ובתשובת הגאון מהר"מ מבריסק סי' ל"ב כמבואר בפ"ת סי' ק"כ ואנן שליחותיהו קא עבדינן ולפע"ד נראה דע"י הטלפון ליכא כמה חששות שישנן ע"י כת"י ובפרט שבכמה מקרים א"א בכת"י מפני שאין שם במקום הבעל עדים

ובי"ד לקיים הכת"י כאשר ביארנו לעיל ונותן התורה יצילנו משגיאות ויאיר עיני בתורתו.

ג"ב עתה בא לידי ספר שע"ד וראיתי בחאו"ח ס"י קצ"ד שנשאל בזה וכל ענין הטלפון היה אצלו דבר חדש שטרם ראה, וכתב שאם אמת נכון הדבר שזה העומד מרחוק יכול להכיר בטב"ע דקלא של זה המדבר בכה"ג טב"ע דקלא ודאי מילתא היא והביא ג"כ הך דגיטין דכ"ג וסיים דאם אפשר לתקן באופן שלא יהיה חסרון מצד בי"ד ועדים ודאי דיש לסמוך על טב"ע דקלא עיי"ש.

ענין בשולי גוים

ראה ראיתי בספר הלכה למשה (לידידי הרב משה מימון רב בקרית אתא) בחיו"ד סי' א' שפסק בסכינא חריפא ובקיצור נמרץ וז"ל חשש משום איסור בישולי גוים, פסק מר"ן ביו"ד סי' קי"ג סי"ד וז"ל ביצה אעפ"י שראוי לגומעה חיה אם בשלה גוי אסורה עיי"ש, הרי מפורש דבישול ביצה יש משום בשר"ג, מיהו לזה יש תקנה כמ"ש מר"ן שם ס"ו כל שבשלו ישראל מעט בישולו בין בתחילה בין בסוף מותר עיי"ש, וא"כ בנדו"ד אפשר לו לפועל הנז' שינפח קצת במפוח של הפרימוס וכדומה או יגיס בקדרה ומותר, וכן יכול להשליך שם קיסם וכדומה, עיין להש"ך שם בסי"א עיי"ש עכ"ד.

ואנכי הוואה ששני האופנים הנ"ל שכתב הל"מ א) שינפח קצת בפרימוס ב) להשליך שם קיסם וכדומה עיי"ש, אינם צודקים לדינא לדעת מר"ן מלכא דקי"ל כוותיה אפילו נגד אלף פוסקים כידוע, ואין שום ראיה להתיר באופנים הנזכרים מסעיף ו' הנ"ל גם מ"ש עיין בש"ך סק"א, גם מזה אין שום ראיה כו"ע כי שם הש"ך דבר בקדשו אליבא דמור"ם דמתיר בקיסם ולא אליבא דמר"ן מלכא, ובכן הנגי מציג כאן מה שכתבתי בענין הקדוש הלזה בהרחבה כדרכי בקדש, עם החידושים אשר נתחדשו לי כיד ה' הטובה עלינו בהיותי מסדר ועורך הערותי אלה, וזה החלק, בעזר צור גואל.

הנה ענין זה מקורו נפתח בתלמודא במסכת ע"ז דף ל"ח ע"א ושם נאמר אמר רב יהודה אמר שמואל הניח ישראל בשר על גבי גחלים ובא גוי והפך בו מותר, ועוד שם בע"ב נאמר אמר רבה בר בר חנא אמר ר' יוחנן בין שהניח גוי והפך ישראל בין שהניח ישראל והפך גוי מותר, ואינו אסור עד שתהיה תחילתו וגמרו ביד גוי עיי"ש, וכן פסק הרמב"ם בהל' מ"א פרק י"ז הלכה ט"ז עיי"ש, וכן פסק מר"ן מלכא ביו"ד סי' קי"ג ס"ו וז"ל כל שבשלו ישראל מעט בישולו בין בתחילה בין בסוף מותר לפיכך אם הניח הגוי בשר או קדרה ע"ג האש והפך ישראל בבשר והגיס בקדרה או שהניח ישראל וגמר הגוי הרי זה מותר עיי"ש, והנה בהאי דינא לא נקטו כלל ענין הבערת אש כדנקטו באפית הפת כמש"ל, מזה משמע להדיא שהבערת אש בבישול וכ"ש השלכת קיסם לא מעלים ולא מורידים, אלא העיקר לדינא בבישול הוא הסיוע בגוף התבשיל גופיה וכמש"ל.

להדיא בדברי מר"ן ס"ז וזל"ה אין שגירת התנור מועלת אלא בפת וכר עיי"ש, (לקמן בעה"י יתבאר סעיף זה ג"כ בהרחבה, גם הניפוח שהוא כחתי יתבאר ג"כ לקמן במקומו בהרחבה אליבא דמר"ן מלכא), ובכן לפי האמור מוכרח לפרש דמש"ל בס"ו בבבא הרא' לפיכך אם הניח הגוי בשר או קדרה ע"ג האש ואח"כ ישראל הפך בבשר והגיס בקדרה, הוא לאו דוקא אלא ה"ה אם הגוי הוא שהדליק האש והוסיף והניח הקדרה ע"ג האש, בכ"ז אם ישראל הפך בבשר והגיס בקדרה מותר, וכן מ"ש בבבא בתרא או שהניח ישראל הגוי הרי זה מותר, ה"ה ג"כ אם הגוי הוא שהדליק האש, וישראל הניח הקדרה ושוב חזר הגוי והגיס בקדרה בכ"ז מותר, אחר שישאל הניחה במקום הראוי להתבשל, וכן אם הגוי הדליק האש והניח ג"כ הקדרה ע"ג האש וישראל בא אחריו והגיס בקדרה ושוב חזר הגוי וגמר הבישול כגון שהוסיף להגיס בקדרה למהר בישולה, בכ"ז מותר כי העיקר הוא שיהיה סיוע ישראל בגוף התבשיל או בהנחת הקדרה ע"ג האש למקום הראוי להתבשל, או בהגסה בתבשיל באופן המועיל מן הדין ואז מותר, ומ"ש הרמב"ם ומר"ן שם בלשונם בין בתחילה בין בסוף, דלכאורה משמע מזה דדוקא באחד מהם מותר, לא כן אם הגוי התחיל וגמר בסוף וישראל סייע באמצע אסור, הוא לאו דוקא אלא אף בכה"ג מותר, והא דנקטו לשון זה הוא רק לגבי ההנחה וההגסה דנקטו בהאי דינא, [אך הדלקת האש לפני הנחת הקדרה וכ"ש השלכת הקיסם (והניפוח שנהיה אחר שהקדרה נתונה ע"ג האש שהוא כחיתוי יתבאר לקמן בהרחבה) כל זה לא מעלה ולא מוריד בבישול כלל אליבא דמר"ן מלכא דקי"ל כוותיה וכמש"ל].

וכן יש לדייק מדברי ר"י הנ"ל דאמר עד שתהא תחילתו וגמרו ביד גוי עיי"ש, וכן נקט רבנו הטור בהרחבה וזל"ה ולא אסרו אלא כשכל הבישול ע"י גוי אבל תחילה או סופו ע"י ישראל מותר עיי"ש, משמע להדיא דדוקא כשנעשה הכל ע"י גוי אסור אך היכא שיש סיוע ישראל בכל אופן שיהיה מותר, וכן מפורש יוצא מדברי הרדב"ז (מכ"י הניצב שמה סביב הרמב"ם) וזל"ה כל שבשלו ישראל וכר מימרא דר"י בין שהניח גוי והפך ישראל בין שהניח ישראל והפך הגוי מותר, ואינו אסור עד שתהא תחילתו וגמרו ביד גוי, הלכך כל שסייע ישראל בבישול מותר כי ההיא דפת עכד"ק עיי"ש, אך אמנה מ"ש וסיים בדב"ק אליבא דהרמב"ם כי ההיא דפת, זה לאו דוקא כי החיתוי והשלכת קיסם המועילים בפת כמ"ש הרמב"ם שם הלכה י"ג אינם מועילים בבישול לדידיה וכמשל"ק.

אך אמנה החיתוי שלאחר הנחת הקדרה אליבא דרבנן דהאי דינא דסעיף ז' הנזכר יש חילוקי דעות בזה בין מר"ן מלכא ומור"ם ע"ה, כי שם בגמרא נאמר אמר רב יהודה אמר שמואל הניח ישראל בשר ע"ג גחלים ובא גוי והפך בו מותר וכמש"ל, ורבנו הטור סובר דהפך דאמר קאי אגחלים כדמוכח ממה שכתב וזל"ה כיצד הניח גוי התבשיל על הגחלים ובא ישראל וחתה בגחלים מותר אעפ"י שהיה

מתבשל בלי חתוי עיי"ש, אך רבנו הרמב"ם והר"ן והריב"ש והרשב"א והראשונים ע"ה מארייתו דסעיף ז' כלום סברי מרנ"ן דהפך דאמר שמואל קאי אבשר ולא אגחלים, הנה הכל ערוך בב"י לך נא ראה, ושם סיים בב"י בדב"ק ואמר ומיהו יש לדחות דע"כ לא אמרו אלא בהדלקת האש שמאחר שהיא נעשית קודם שיניח הבשר לצלות אינה הוכחה שהוא מדליקו לצלות בשר אלא להתחמם בו או לבשל דברים שאינם עולים על שלחן מלכים או שהן נאכלין חיים, משא"כ בתנור דסתמו אינו אלא לאפות בו אבל שמחתה בגחלים בעוד הבשר עליהם ומקרב בישולו מישראל שרי אפילו לדעת הר"ן ודוחק עכד"ק עיי"ש, והנה אחר שסיים ודוחק משמע מזה דלא ניחא ליה בחילוק זה ולעולם יש לומר אליבא דרבנ"ן הנ"ל שגם החיתוי באופן הנזכר שהוא באמת עדיף מהדלקה והבערה שלפני הנחת הקדרה אסור, ולזה לא העלה על ספר הש"ע הלכה זו להתיר, אך רבנו מור"ם ע"ה שם בדרכי משה סק"ד כתב בפשיטות וזל"ה ונ"ל דס"ל לכל הני רבוותא דחתוי נמי אסור כמו הדלקה ומה שאמרו דאם הפך בבשר או הגיס שרי אינו ר"ל הפך בגחלים היינו חתוי אלא קאי אבשר כמ"ש הרמב"ם הפך בבשר או הגיס בקדרה שרי, אמנם מדברי מהרא"י שכתבתי לעיל וכו' משמע פשוט להתיר ע"י חיתוי וכן פסק בארוך להתיר ע"י חיתוי והשלכת קיסם וכו' וכן הוא במרדכי דחיתוי מהני וכ"ש עשית האש עכד"ק עיי"ש, (מדברי המרדכי הנזכר משמע שהוא סובר דחיתוי גרע מעשית האש ודלא כמ"ש"ל מר"ן הב"י, וקשה ליישב ולומר דהמרדכי מיירי בחיתוי שלפני הנחת הקדרה, ואין כאן מק"ל בזה), ולכן מור"ם פסק שם בש"ע בסעיף ז' בהגהה בשם יש חולקין דחתוי בגחלים מותר גם לענין בישול כמו לענין פת עיי"ש, להורות שדעת מר"ן היא לאסור בחיתוי בבישול, וכן כתב להדיא הגאון פר"ח שם סקי"ג וזל"ה ולפיכך אין לזוז מפסק המחבר דחתוי לא מהני בבישול ואף בדיעבד אסור כהסכמת כל הראשונים עיי"ש.

ושוב ראה ראיתי שם בב"י לקמן שכתב בפשיטות שהחתוי אסור אליבא דהנהו רבנן ע"ה וזל"ה ומ"ש רבנו הלכך אפילו בשלו כמאכל בן דרוסאי ובא ישראל וחתה בו וגמר מותר, לטעמיה אזיל שסובר דחתוי גחלים מועיל להוציאנו מידי בישול גוים וכבר כתבתי שאין דעת הפוסקים כן עכ"ד עיי"ש, וכ"כ עוד להדיא בכסף משנה שם הלכה י"ד וזל"ה ונ"ל דהאי היפוך בבשר לא להפכו מצד שהוא מונח בו וכו', אלא כשמנענעו והוא מונח על האש מיירי ועיי"כ הובערו הלפידים ונתקרב בישולו אבל היפוך ישראל בגחלים אינו מועיל להוציאנו מידי בישול גוים כמו שמועיל בפת, וכ"כ הר"י והרשב"א והר"ן והריב"ש וכ"ג מדברי רבנו שכתב הפך בבשר ולא כתב הפך בגחלים עיי"ש.

אך אמנה הרב הגאון פרי תואר ע"ה שם סקי" פסק רק כהרמ"א דחתוי המועיל לתקן האש למהר בישולו מהני אף בבישול וזל"ה ע"כ אני אומר דאין

הנידון דומה דבחיתוי איכא למימר דשרי מטעם דמקרב בישוליה והוה ליה מבשל הישראל מעט וכמו שכתב האו"ה וכו' וסברא היא ודלא כהפר"ח דדחה דברי הרמ"א בין בדין זה בין בדין החתוי, ולדעתי דלא כהרמ"א בדין זה וכהרמ"א בדין החיתוי עכד"ק עיי"ש, אך לדידן העיקר להלכה כוותיה דמר"ן מלכא כידוע, וכ"כ הכפ"ה שם אות ג' וזל"ה וזמיהו כל זה אינו עיקר לדינא אלא כפסק הש"ע ואף בדיעבד אסר פר"ח שם וסוף אות י"ג, לחם הפנים שם, וכ"כ זבחי צדק אות ל"א דלדידן בני הספרדים אין לנו אלא דברי מר"ן וצ"ל שקבלנו הוראותיו ולא הדלקת האש ולא השלכת קיסם וכ"ש חתוי אינו מועיל כלל אצל בישולי גוים ואפילו בדיעבד אסור עכד"ק עיי"ש. (ובדרך אגב יש להעיר שמ"ש הרב זבחי צדק הגזכר בלשונו וכ"ש חתוי אינו מועיל כלל, אחר המחי"ר מכת"ר לא דק בזה כי לפי סברת מר"ן הב"י החתוי שאחר הנחת הקדרה עדיף אף מהדלקת האש שלפני הנחת הקדרה וכמש"ל ודו"ק).

ואל תתמה על החפץ לאמר איך הפרי תואר ע"ה פסק כהרמ"א ולא כמר"ן מלכא, כי כך דרכו בקדש בכמה מקומות, ראה בסי' זה גופיה בסקי"ב שהעלה להלכה דלא כוותיה דהרשב"א ומר"ן דפסק כוותיה, ועוד שם בסקי"ג כתב על דברי מר"ן מלכא בסי"א שכתב וזל"ה הניח הגוי לשומרו וכו', היא דעת הרשב"א, ולדעתי אפי' סלקו הגוי והחזירו שרי וכו' עיי"ש.

ועוד ראה ראיתי להרדב"ז בחדשות סי' ג' שכתב וזל"ה תשובה, על הקיסם של הפת אנו בושים אלא שאתה בא להוסיף עלינו גם בתבשיל, וז"ל הרא"ש ותימא על מה שגוהגין האידנא להקל בהשלכת קיסם לתנור וכו' והנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין עיי"ש, ובשלמא גבי פת התירו ע"י קיסם מפני שלא היו רוב הציבור יכולין לעמוד בה אבל גזירת שאר בישולים היז יכולין לעמוד בה ולא התירו אלא שיסייע ממש בבישול או לחתות בגחלים, וכן נראה מדברי כל הפוסקים, אלא שראיתי כתוב בספר כל בו שהשלכת עץ סגי בבישולי גוים ולא חלק בין פת לתבשיל, ואין אנו סומכין עליו בזה ולא התירו אלא בפת ובדוחק משום הכירא בעלמא שפת של גוים אסור, אבל בישולי גוים כ"ע ידעו דאסור הלכך לא סגי בתנור בלבד אלא שיסייע בבישול, הלכך בנדו"ד אם השליך לתוך התנור זבל שמעלה שלהבת שיש בו שיעור לסייע בבישול מותר, ומפני ששולחים את התבשיל ע"י נערים וגם אין כל אדם יודע שיעור זה, הגכון ללמד אותם שיניחו התבשיל בפי התנור במקום הראוי להתבשל קצת, ואעפ"י שהגוי יכניס אותם בפנים אין לחוש שהרי סייע ישראל בבישול עכד"ק עיי"ש. הנה גם הוא סובר שהחתוי מותר בבישול וכוותיה דמור"ם, ואפשר לומר שהוא ואור החיים הפר"ת ע"ה הגזכר סוברים דהנהו רבנן גם הם סברי מרנן דהחתוי מותר אחר דמקרב בישוליה, ולזה כתב וכן נראה מדברי כל הפוסקים, ודלא כוותיה דמר"ן

מלכא ומור"ם דפשיטא להו דהנהו רבנן דעתם דע"ל לאסור וכמ"ש"ל שא נא עיניך וראה, המורם מן האמור דדעת מר"ן מלכא החתוי בתבשיל וכ"ש השלכת קיסם אסור ולא מהני, ורק לדעת מור"ם מותר שפסק כוותיהו דמהרא"י והארוך והמרדכי הנ"ל וכמ"ש"ל, והנפוח הוא כחתוי וכמ"ש מור"ם שם בסי' קי"ב ס"ט בשם רבנו הטור והאגור בשם ר"י מולין עיי"ש, והנה מר"ן בב"י הביא דברי המ"ך וזל"ה מ"כ דנפוח בפה מועיל בבישולי גוים דחשיב כגופו וראה מפרק כיצד הרגל גבי חצי נזק צרורות דחשיב חציו, ונפוח הפה חשיב כגופו כמו דמייתי התם וכו', ומיהו היינו דוקא כשנפוח מדליק העצים הכבויים ונדלקים ע"י כחו אבל אם יש גחלים לוחשות ועצים דולקות ובניפוח מוסיף החמימות אעפ"י שהכל דולק בלא"ה כמו שעושים הנפחים אז לא מקרי בישול כיון דבלא"ה יש חמימות די לחתיכה זו ובחמימות לא יתקרב בישולו אפילו פורתא בהא לא קאמינא, ומשמע מדבריו שהאריך בזה שם דלא שנא לן בין נופח בפה לנופח במפוח או בשפופרת עיי"ש, והוא"ל דאעיקרא דדינא לדעת מר"ן מלכא כל זה לא מהני אלא בפת, לא כן בבישול אפילו החתוי ביד גופיה ובאופן דמקרב בישוליה לא מהני וכמ"ש"ל, והביא דברי המ"כ רק להודיענו עיקר ההלכה שהנפוח הוי כחתוי ביד ונ"מ לדידן לענין אפית הפת וק"ל.

אך אמנה אעיקרא דדינא מה שכתב המ"כ בסו"ד דחמימות לא מקרב בישולא אפילו פורתא, אחר המח' מק' תורתו זה דוחק רב כי הוא נגד הסברא שא"א לומר שהוספת החמימות בכל אופן שתהיה אינה מקרבת הבישול אפי' קצת, ומר"ן מלכא לא נחית כאן לדקדק בזה, אחר שבלא"ה אין נ"מ לדידן בזה כי בבישול ס"ל דלא מהני אפילו החתוי ביד וכמ"ש"ל, ולענין אפית הפת קי"ל להלכה אפילו קיסם כל דהו מהני וכמ"ש"ל ודו"ק.

ושוב ראה ראיתי להגאון פר"ח ע"ה שם סי' קי"ב סק"ט שהשיגו בזה וזל"ה ואם נפח במפוח או אפילו בפה ואפילו שהגחלים לוחשות והעצים דולקות מהני הנפוח לפי שע"י הנפוח מוסיף החמימות טפי וכל חמימות מקרב בישולא, וכמ"ש הרשב"א דכל קיסם וקיסם מוסיף בחום התגור ומקרב הבישול והכא נמי דכוותה, וכל זה דלא כמ"כ שהביא הב"י בסי' קי"ג עיי"ש עכד"ק, והכפ"ה שם בסי' קי"ב אות ג"ן הביא דברי הפר"ח הנזכר והוסיף וציין לשפ"ד אות י"ט, ערוך השלחן סוף אות כ"ו, זבחי צדק אות ל' עיי"ש, זאת אומרת שגם הם כך ס"ל כדעת הפר"ח וק"ל, וכל זה כתבו רק לענין אפית הפת, לא לענין הבישול וכמ"ש להדיא שם בסי' קי"ג אות ג"ן עיי"ש ומשם באר"ה.

ועל פי האמור א"ש מ"ש מר"ן סמוך ונראה בס"ז וזל"ה אין שגירת התנור מועלת אלא בפת אבל בשאר המתבשלים אין שגירת התנור ולא הדלקת אש מעלה ומוריד אלא ההנחה דוקא לפיכך הרוצה לבשל מחבת בתנור של גוי צריך שיתן

ישראל המחבת לתוך התנור למקום הראוי להתבשל בו עיי"ש, ודין זה לקוח מהנהו רבנן עליונים למעלה הל"ה הר"ן והריב"ש והרשב"א והראשונים ורבנו יונה כמפורש בב"י ובבאה"ג עיי"ש, והוא"ל דמ"ש אלא ההנחה בלבד הוא לאו דוקא אלא פשוט"ב שגם ההגסה מהני להתר וכמ"ש"ל שם בס"ו, ואתיא בקו"ח מההנחה וכמ"ש שם בגמרא ל"ח ע"ב וזל"ה אבעיא להו הניח גוי והפך ישראל מהו אמר רב נחמן בר יצחק קו"ח גמרו ביד גוי מותר ביד ישראל לא כ"ש, אתמר נמי אמר רבה וכו' עיי"ש, והפך היינו הפך בבשר דומיא דמגיס את הקדרה דתני לה בהדה בבריתא שם ל"ח ע"ב וכמ"ש בב"י (ודלא כהטור) עיי"ש ומשם באר"ה, ומ"ש שם בס"ו אלא ההנחה דוקא (והוא לשון הריב"ש וכמ"ש בב"י), לא בא לשלול אלא ההבערה שאינה מועלת בבישול, ולזה מר"ן סתם דב"ק בסעיפים אלה להורות כי הם מוסכמים יחד וזה פשוט"ב, ולך נא ראה בב"י שם בהרחבה ומשם באר"ה.

ועוד הוא"ל דמ"ש מור"ם ס"ו אפילו לא היה מתבשל בלא סיוע הגוי עיי"ש, הוא נגד מר"ן מלכא, כי הרי שם בביתו הנאמן פי' ואמר ומ"מ יש לתמוה על הרמב"ם ורבנו שלא כתבו דהא דשרי בהניח ישראל והפך הגוי דוקא בדלא עביד גוי אלא קרוב בישול כדאמר' בגמרא אבל היכא דאי לא הפיך גוי ביה לא הוה בשיל אסור וי"ל שרבנו סמך על מ"ש אח"כ גבי הניח ישראל ע"ג גחלים עוממות, והרמב"ם אפשר שנראה לו שהוא דבר פשוט ולכן לא הוצרך לכותבו עכד"ק עיי"ש, וא"כ היה לו למור"ם לכתוב דין זה בשם יש אומרים להורות שהוא כנגד מר"ן בזה אלא שכך מצינו לו בכמה מקומות שאינו מדקדק בזה כידוע, ולך נא ראה עוד בבאה"ג שם אות ט' והט"ז שם סק"ו והש"ך סק"ח והרב מטה יהונתן שם סביב הש"ע בסעיף זה מ"ש ליישב דברי מור"ם אלה שהם נגד התלמוד וכמ"ש"ל ומשם באר"ה אך הרב הגאון הפר"ח שם סק"ג והגאון הפר"ת שם סק"י דחו הגהה זו מהלכה כי היא נגד הש"ס ופסקו דאפילו בדיעבד אם הניחו ישראל במקום שלא מתבשל לפחות כמאכל בן דרוסאי יש לאסור עיי"ש, ועי"ע בכפ"ה שם אות מ"ז שכתב שגם הכנה"ג בהגב"י אות ל"ז כתב על דברי מור"ם אלה שהם תמוהים שהם נראים הפך הגמרא וכ"כ בברכ"י בשיו"ב אות י"א וכ"כ והעלה לאסור מהר"י זיין בתשובה כ"י וע"כ כתב דיש למחות בנזהגים לתת בשר ע"ג גחלים והגוי עומד על ימינו להפך הבשר עד שנצלה עיי"ש.

ובענין אם ישראל לא הגיס בקדרה עד שנתבשל ע"י גוי כמאכל בן דרוסאי, רבנו הטור בשם הרשב"א כתב שאסור אך מר אביו רבנו הרא"ש כתב שמותר, ומר"ן הב"י האריך בזה כדרכו בקדש ובסו"ד כתב וזל"ה והכי נקטינן דדברי ר"ח זצ"ל (הן הנה דברי הרשב"א שכתב לאסור משמו כמ"ש שם) דברי קבלה הם וכ"ש שהסכימו אתו הגי רבוותא והרא"ש הוא יחיד בדבר מיהו אם הוא שעת

שהגזול והגזול בדוכתא חדא, והיאוש בא ברגע חלות האיסור א"כ אין הגזול יכול לקנותו שגם אצלו הוא זמן האיסור, ואין היאוש קנין יותר חזק משאר קנינים שאין קנין באיה"נ וכדכתבו בתוס' סנהדרין פ' וכדהקשו כולם על הרמב"ם פ"א מחו"מ דקנה חמץ בפסח לוקה הא אין קנין באיה"ג ובנוב"ק סימן י"ט שגדחק בזה וכתב דמ"מ זה בקנה ממש וזכה בו בידים כלומר שמתכוין לקנות האיסור וע"ז לוקה אבל לא ברוצה לזכות בו במחשבה ע"י גילוי דעת אחר זמן איסורו עיי"ש והכא אין הגזול מתכוון לזכות ולקנות האיסור וקנין היאוש ממילא בא אינו קונה ויש מתרצים עפ"י דהר"ן פ' כל הצלמים דמייירי בקנה מנכרי ואז יש בו זכיה וקנין ע"י בחדסד לאברהם שם ועונג"י סימן כ"ד ובמק"א הארכנו בזה ואכ"מ, והתורה לא זיכתהו בזה שיקנה הגזול כדי שיעבור בב"י ולא אמרינן הלעיטהו לרשע וכו' כיון שעבר עבירת גזל באותו דבר כב"ק ס"ט. [ואולי זה ה"י באמת סברת רב יוסף המקשן שיקנה בע"כ כיון שגזלו והביאו לרשותו יקנה לה ע"י היאוש אפילו בשעת איסור כדי שיעבור בב"י ג"כ משום הלעיטהו] וכיון דלא קנהו בזה יכול לומר הש"ל כדין היוזק שא"נ, אבל בגוונא דידן שהגזול מתייאש משום דבמקומו מטי זמן איסור ואצל הגזול עדיין שעת היתר, בודאי קני לה ממש והתורה הקנתו לו ע"י הקנין יאוש בעלים ולא תלוי במה שרוצה או לא רוצה כיון דהבעלים נתיאשו ויאוש הוי קנין התורה הקנהו לו וכדאמרינן בב"ק ג' ע"ב דלסטים חייב בהוציאה מהדיר, דכיון דאפקיה קיימא ל"י ברשותי וכתבו התוס' שם וסברא הוא דהגזול נכנס תחת הבעלים דכיון שהוציא מרשות הבעלים (ובקנין כמו הכישה דהוי כמשיכה. רש"י) שהיו חייבין בשמירתה ואין הבעלים יכולים לשומרה לפי שנגזלה מהם יש על הגזול לשומרה עיי"ש, וה"ג כיון שגזלה והוציאה מרשות הבעלים ויש קנין יאוש קני לה לכל [וכעין הא דהתם לענין שומר אבידה כיון דרחמנא שעבדי' בע"כ הלכך כש"ש דמי, וה"ג כיון דאיכא יאוש בעלים התורה הקנהו לו להגזול בע"כ]. ואינו יכול בכגון דא לומר בכלל הרי שלך לפניך כשאר קונה חמץ ונתחייב דמים למוכר והשאר החמץ לאחה"פ האם לא ישלם לו אח"כ ויאמר הש"ל, וגדולה מזו כתב בחק יעקב סימן תמ"ג סק"ז בנידון השאלה שהפקיד חמץ בסך גדול אצל ישראל חברו בעיר אחרת ולא מכר הנפקד החמץ ואח"כ בתוך הפסח נגנב החמץ מהמפקיד על מי מוטל ההפסד וכתב שם דזה פשיעה הוא על שלא מכר ואם היה תובעו תוך הפסח לא היה יכול לומר הש"ל לפי שהכל מצווין עליו לבערו באותה שעה וכאילו שרוף ועומד דמי נמצא שאינו מחזיר לו כלום [והש"ל הוא דוקא במחזירו בעינו כרש"י ומאירי ב"ק ס"ו ור"מ פ"ג מגזילה ה"ד ומחזיר אותה בעצמו ומקורו מב"ק קה כיון דאי מיגנב בעי שלומי ל"י] ומה"ט נקטו הש"ס והפוסקים גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הש"ל (כלומר דוקא כשעבר עליו הפסח) משא"כ תוך הפסח (או בער"פ

הניח ישראל בשר ע"ג גחלים ובא גוי והפך בו מותר וכו' והאמר רבי אסי אמר ר"י כל שהוא כמאכל ב"ד אין בו משום בישולי גוים הא אינו כמאכל ב"ד יש בו משום בשו"ג התם כגון דאותביה מסילתא ושקליה ואותביה בנורא עיי"ש. ופי' רש"י זצ"ל וזל"ה ואותביה בסילתא, בסל אבל הכא דמנחא אגומרי בלאו הסיק דגוי הוה מבשל להו לזמן מרובה עיי"ש, ולכן אפי' הפך הגוי לפני שיגיע לגדר מאכל ב"ד מותר דקרובי בישולא דגוי לאו מילתא היא, וכן משמע להדיא מסתמיות דברי מר"ן שם ס"ו וס"ז שהם לקוחים ג"כ ממימרא הנ"ל כמ"ש בב"י ובבאה"ג עיי"ש, וכדמוכח להדיא מדברי מר"ן בסיו"ד עיי"ש, וכ"כ להדיא הפר"ח שם סק"ב והפר"ת שם סק"ט עיי"ש.

והיכא שישראל הניח הקדרה ע"ג האש ולפני שיגיע למאכל ב"ד סלקה הגוי או ישראל ושוב חזר הגוי והניחה ע"ג האש, הנה מר"ן שם בס"י קי"ג ס"ח כתב וזל"ה נתן ישראל קדרה ע"ג האש וסלקה ובא הגוי והחזירה אסור אלא א"כ הגיע למאכל ב"ד וכו' עיי"ש, ומ"ש וסלקה הוא לאו דוקא אלא ה"ה אם סלקה הגוי ושוב החזירה בכל זאת אסור, כי כך מפו' בב"י בד"ה כתב הרשב"א הניח ישראל ע"ג גחלים עוממות וכו' שם כתב וזל"ה וכבר נתבאר לעיל דלא שרינן בהפך הגוי אלא בשלא נסתלק מעל האור הא אם סלקו גוי או ישראל והחזירו גוי אסור עיי"ש, וכ"כ הפר"ח שם סקי"ז והט"ז שם סק"ט והש"ך שם סקי"ב, וחלקו על ה"ב"ח שחלק בין סלקה גוי לסלקה ישראל, ופסק הלכתא כוותיה דהרשב"א בת"ה שכ"כ בפשיטות וכיוצא מפו' ג"כ מדברי מר"ן בש"ע סי"א עיי"ש, והש"ך שם בסו"ד הוסיף וכתב וזל"ה ודוקא בספק הקילו בזה אבל בודאי לא והוא מילתא דמסתברא דכל דאסתלק ליה מעשה קמא פנים חדשות באו לכאן והוי בישול גוים ממש וכל אפיא שוין וכ"כ בפרישא ובלבוש עכד"ק עיי"ש, (ולך נא ראה עוד שם סביב הש"ע במטה יהונתן מ"ש להסביר דברי ה"ב"ח ודברי הרשב"א שהם חלוקים בדין זה, ומ"ש שם בהגהת הרה"ג מוהר"ש הכהן זצ"ל עיי"ש ומשם באר"ה).

והוא"ל עוד כי ראה ראיתי שם בפר"ח סקי"ד שכתב וזל"ה רבים טועים שאחר שהניחו במקום הראוי מגביה אותה ברחת ומכניסה יותר בפנים, וזה אינו כלום כדלקמן בס"ח עיי"ש, ולענ"ד קלה כמות שהיא אחר המחי"ר מק' תורתו נראה דיש לחלק חלוק רב ומוסבר והוא דשאגי ההיא דכתב מר"ן בס"ח בהיכא שסלקה הגוי מהאש וכו' אסור, מטעם רב והוא כי ע"י שסלקה מהאור נתבטל מעשה ישראל ולכן אסור, לא כן בנדו"ד שנשארה בתנור רק הגוי הוסיף והכניסה בפנים יש להתיר בפשיטות כי בזה לא נתבטל מעשה ישראל שהניחה תח"י במקום הראוי להתבשל לפחות כמאכל ב"ד וק"ל.

ובזה מתיישבים שפיר דברי הרדב"ן זצ"ל שכתב באותה תשובה הנ"ל

וזל"ה הנכון ללמד אותם שיניחו התבשיל בפי התנור במקום הראוי להתבשל קצת ואעפ"י שהגוי יכניס אותו בפנים אין לחוש שהרי סייע ישראל בבישול עי"ש, ופשו"ב שכוונתו רצויה שאם הוא ישאר שם באותו מקום שהגניחוהו יתבשל לפחות כמאכל ב"ד, כי אם הוא לא יגיע לגדר זה בודאי אסור וכמש"ל בהרחבה, ובזה עולים דבריו של הרדב"ז אליבא דהלכתא וכוותיה דמר"ן וזה פשו"ב לענ"ד, וכן יש להוכיח מדברי הפר"ח שם סק"ב (למרות שחלק על דברי הרשב"א ע"כ הן הנה דברי מר"ן בס"ח, ולדידן העיקר כוותיה דמר"ן שאסר אם סולקה מהאש וכמש"ל), בכ"ז ממה שכתב בהמשך דבריו וזל"ה אלא דמסתפק אני בהיכא דסלקו ושהה מסולק מעל האש עד שנתקרה דכאשר מחזירו הגוי הוי כתחילת בישול כיון דכבר פסקו מעשה ישראל ולא מנכר כלל דכבר נצטנן וכו' עי"ש, מכאן מוכח להדיא דנדו"ד שמעשה ישראל קיימים כי לא סולק מהאש ועומד בחמימותו כבתחילה, מותר אליבא דכו"ע אפי' לדעת הרשב"א וזה דבר מוסבר.

ושוב אחר הדברים האלה ראה ראיתי בספר הכפ"ה שם בסי' זה סקמ"ז שהביא דברי הפר"ח הנז' וכתב עליו וזל"ה והרב מהר"י זיין בתשובה הנז' חלק עליו דאין ראיה מהתם והעלה דהקפידה היא שלא יסלקם הגוי מהאור עד שיתבשל, וכתב שכן מצא בדבריו בתשובת הרדב"ז ח"א סוף סי' ג' וח"ג סי' תקכ"ו, ברכ"י אות י"ב זכ"ל ח"ג דף ס"ו ע"ב, ער"ה אות ז', ור"ל דהקפידה היא שלא יסלקם הגוי לגמרי מהאור עד שיתבשל כמאכל ב"ד אבל אם מגביה אותה ברחת ומכניסה יותר בפנים שרי עי"ש, וששתי כעל כל הון לקול תתם, שכוונתי לדעתם, דע"ל כן יהיה תמיד אמן.

אך אמנה יש לנו לדעת למה בתבשילין החמירו כל כך, ואוקמינהו אדינא ובאפיית הפת הקילו כל כך אפי' בהשלכת קיסם בעלמא וכמ"ש הרמב"ם שם פי"ז הלכה י"ג ומר"ן שם בסי' קי"ב ס"ט וזל"ה ואפי' לא זרק אלא עץ אחד לתוך התנור התיר כל הפת שבו שאין הדבר אלא להיות היכר שהפת שלהן אסורה עי"ש, ושוב ראיתי לרבנו הטור ע"ה שם בסי' קי"ב שכתב וזל"ה וכתב א"א הרא"ש זצ"ל ותימא על מה שנוהגין האידנא להקל בהשלכת קיסם לתנור, ובהלכה שבין בני ישראל לבני בבל כתוב בני מזרח משליכים קיסם לתנור ובני מערב אומרים קיסם זה אינו מעלה ואינו מוריד אא"כ התענה ג' ימים מותר משום חיי נפש והנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, וכ"כ הרמב"ם שאפי' לא זרק וכו' שאין הדבר אלא להיות היכר שפת של גוים אסורה עי"ש, והב"י שם האריך בזה כדרכו בקדש והביא דברי הרמב"ן שתפס על הרמב"ם בזה וכו', ובסו"ד סכם וכתב ולענין הלכה כיון שהרמב"ם והרשב"א מסכימים להתיר בהשלכת העץ, והטעם שכתב הרמב"ם טעמא דמסתבר הוא ומנהגן של ישראל שהוא תורה מסייע, הכי נקטינן עי"ש, המורם מזה שבפת מטעם שא"א לצבור

לעמוד בגזירה זו כי הוא חיי הנפש לזה הוכרחו להקל להם אפי' בהשלכת קיסם בעלמא, כי ע"י זה ידעו מיהת שהפת של גוים אסור ויפרשו ממנו, לא כן בשאר תבשילין ידוע להם האיסור ויכולין לעמוד בה, לכן אוקמא אדינא דדוקא הנחה והגסה מותר, והן אמת שבכל זאת היה ראוי להם לרבותינו להתיר מיהת בחיתוי שיהיה באופן המועיל מן הדין וז"א דמקרב בישוליה, וכמו שהיה רוצה מר"ן בב"י לחלק בין הדלקת האש לחיתוי באש גם אליבא דהר"ן וסיעתא קדישתא דיליה וכמש"ל, אלא מאחר שאין כל אדם יודעים שיעור זה דמקרב בישוליה, לזה אסרו בבישול גם החיתוי בכל אופן שיהיה ולא פלוג בין זה לזה כן נלע"ד ליישב דברי רבותינו הנ"ל ע"ה, וכן מוכח להדיא מדברי הרדב"ז וצ"ל בתשובתו הנ"ל זל"ה תשובה על הקיסם אנו בושים אלא שאתה בא להוסיף עלינו גם בתבשיל וז"ל הרא"ש ותימא על שנוהגין וכו' והנח להם לישראל שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין ע"כ (היא התשובה הנ"ל), ובשלמא גבי פת התירו ע"י קיסם מפני שלא היו רוב הציבור יכולין לעמוד בה אבל גזירת שאר בישולי גוים היו יכולין לעמוד בה ולא התירו אלא שיסייע ממש בבישול או לחתות בגחלים וכן נראה מדברי כל הפוסקים, אלא שראיתי כתוב וכו' ומפני ששולחים את התבשיל ע"י נערים וגם אין כל אדם יודע שיעור זה (דמקרב בישול) הנכון ללמד אותם שיניחו התבשיל בפי התנור במקום הראוי להתבשל קצת וכו' ע"ש, הרי רבנו הרדב"ז ע"ה תנא דמסייעא לן בכל האמו"ל ב"ה ודו"ק.

אך מ"ש בהמשך דבר"ק או לחתות בגחלים, כבר כתבנו למעלה שזה נגד דעת מר"ן שא נא עיניך וראה למעלה ראש מ"ש בהרחבה כיד ה' הטובה עלינו. ושוב אחר כל זה ראה ראיתי בעין יפה להטו"ז שם בסי' קי"ג סק"ז שכתב וזל"ה בר"ן כתוב הטעם ששגירת התנור בפת מלאכה מיוחדת בו וב"י מביאו עכ"ל, נראה פירושו שבפת צריך להסיק התנור ולהוציא כל הגחלים קודם שיאפה הלחם מה שאין כן בשאר תבשיל מסיק האור בשעה שהתבשיל מוסיף והולך תמיד ע"כ לא ניכר כ"כ מעשה ישראל עכד"ק ע"ש, והנה הפי' הלזה נראה ברור לענ"ד שהוא נגד מר"ן הב"י בהבנתו בדברי הר"ן וצ"ל, כדמוכח להדיא מדב"ק שם בב"י שאחר שכתב דברי הנהו רבנן עליונים למעלה מאריהו דס"ז הנ"ל ומתוכם כעין החשמל הר"ן כמש"ל, סיים וכתב על דב"ק וזל"ה ומיהו יש לדחות ולומר דע"כ לא אמרו אלא בהדלקת האש שמאחר שהיא נעשית קודם שיניח הבשר לצלות אינה הוכחה שהוא מדליקו לצלות בשר אלא להתחמם בו או לבשל בו דברים שאינם עולים על שלחן מלכים או שהן גאכלים חיים מה שאין כן בתנור דסתמו אלא לאפות בו, אבל כשמחתה בגחלים בעוד הבשר עליהם ומקרב בישולו מישראל שרי אפי' לדעת הר"ן ודוחק ע"ש, והנה מדב"ק אלה מוכח להדיא שהוא מפרש דברי הר"ן הנ"ל שמ"ש ששגירת התנור היא מלאכה מיוחדת בו וכו', ר"ל

שהתנור מיוחד רק לאפיה ולכן סתמו כפירושו שהוא מדליקו רק לאפות בו, ולזה מהני ליה הדלקת אש אפי' לפני האפיה, לא כן בשאר תבשילין הדלקת אש לפני שיגיה הבשר או הקדרה ע"ג אינה הוכחה שהוא מדליקו לאותו דבר, אלא מדליקו לאותם ענינים אחרים הנ"ל, ולזה ההדלקה שלפני הנחת הקדרה לא מהני, ולכן רצה הב"י להתיר אליבא דידהו החתוי שנעשה אחר הנחת הקדרה כי זה מוכח לכל, והגם שסיים וכתב על חילוק זה ודוחק, לא על עיקר החילוק כתב זה אלא על ההכרעה לדינא ו"א הגם שהוא באמת חלוק טוב ומוסבר, בכ"ז דוחק להתיר אחר שמדבריהם דרבנן הנ"ל משמע שאין להתיר אלא בהנחה או בהגסה בלבד לך נא ראה שם ומשם באר"ה, עכ"פ מוכח להדיא שהוא סובר ומפרש דברי הר"ן כמש"ל ודלא כהפ"י של הט"ז וזה פשוט"ב לענ"ד ודו"ק.

ועוד לפי הט"ז הנז' מוכרח לומר שהר"ן חולק וסובר בהחלט דהשלכת קיסם לא מהני כלל אפי' בפת, כי לדידיה אפי' בפת בעינן מעשה גדול כה"ג, ודלא כהרמב"ם והרשב"א דסברי מרנ"ן להתיר אפי' בהשלכת קיסם וכמש"ל, והנה ב"ה ראה ראיתי דברי הר"ן במקורם בהרי"ף דף ט"ו ע"ב ושם מפורש יוצא שגם הוא היתה דעתו נוטה להקל בהשלכת קיסם שכתב וזל"ה אלא שקרוב אני לומר דהשלכת העץ לתנור הראוי לאפות בו מהני טפי מהיכא שישראל הביא עיקר האש ואינו ראוי לאפות בו דבעץ איכא קרובי בישולא מיהת וכו' וכן דעת הרמב"ם זצ"ל להתיר בעץ בפרק י"ז מהל' מ"א עכד"ק עי"ש, הן אמת שלהלכה ולמעשה אינו מתיר בהשלכת קיסם כדמוכח להדיא בב"י סי' קי"ב בדין השלכת קיסם, שהביא דברי הרמב"ם והרשב"א ודברי הר"ן הנ"ל, ובכ"ז סכם להלכה וכתב וזל"ה ולענין הלכה כיון שהרמב"ם והרשב"א מסכימים להתיר בהשלכת העץ וכו' הכי נקטינן עי"ש, ולא צרף הר"ן אתם להתיר, מזה מוכח להדיא שהוא סובר דהר"ן למרות מש"ל, בכל זאת להלכה ולמעשה לא מסכים להתיר, ומ"ש שם אלא שקרוב אני לומר דהשלכת עץ מהני טפי וכו', הוא רק שקיל וטרי להשיב על דברי הרמב"ן ע"ה דאסר בהשלכת קיסם, ובהבאת גחלים לתנור התיר ראה שם ומשם באר"ה.

אך אמנה בכל זאת שהשליך לתוך התנור עץ גדול דניכר לעין כל זמן קרוב בשוליה, יש לומר בפשיטות שגם הר"ן מסכים להתיר בזה, ולמרות שבבישול לא התיר הר"ן והנהו רבנן דעמיה בחתוי גחלים אפי' באופן דמקרב בישוליה וכמש"ל, בכ"ז באפיה יש לומר שהוא מסכים להתיר, כי זה הוי כחתוי דמשרא שרי באפיה וכמ"ש בגמרא אמר רבינא הלכתא האי ריפתא וכו' א"נ שגר גוי ואפה גוי ואתא ישראל וחתה ביה חתויי שפיר דמי (שם לח' ע"ב) עי"ש, שמעינן מינה מיהת שמ"ש ששגירת התנור היא מלאכה מיוחדת בו וכו', פי' דבריו הוא כמ"ש מר"ן ב"י וכמש"ל, כי אם כוונתו כהט"ז דבעינן מעשה רב והכר גדול

כמש"ל, לא היה אומר דבר כזה אפי' בדרך שקלא וטריא, אלא ברור כמש"ל ודו"ק.

ועוד לפי' הט"ז הנ"ל יוצא דבתנורים שלנו שאופים הפת בעוד הגחלים שמה כידוע, למרות שהדליק ישראל האש כראוי בכ"ז אם הגוי אפה אסור לדעת הר"ן, וזה קשה ליאמר, ועוד מפשטא דתלמודא הנ"ל מוכח להדיא דהדלקת האש מהני אף בתנורים שלנו שהרי שם נאמר וזל"ה אמר רבינא הלכתא האי ריפתא דשגר גוי ואפה ישראל א"נ שגר ישראל ואפה גוי א"נ שגר גוי ואפה גוי ואתא ישראל וחתה בה חתויי שפיר דמי עי"ש, ופי' רש"י חתיית גחלת מחממת ומוציאה חום הגחלים עי"ש, משמע להדיא שישראל חתה אחר אפיית הגוי בעוד שהגחלים שמה ובכ"ז מותר, וכך פסק ונקט הרמב"ם שם הלכה י"ג וכן פסק מר"ן מלכא שם בסי' קי"ב ס"ט וזל"ה הדליק הגוי התנור וכו' או שהדליק הגוי ואפה הגוי ובא ישראל ונער האש מעט הר"ז מותר ואפי' לא זרק אלא עץ אחד לתוך התנור התיר כל הפת שבו וכו' עי"ש, משמע להדיא שהם סוברים כפשטא דתלמודא וז"א שאפי' הגוי הדליק האש ואפה כבר בכ"ז כל עוד שלא הגיע לגדר האוסר לכל מר כדאית ליה וכמש"ל בהרחבה, החתוי של ישראל מתיר לדינא דתלמודא.

וקשה כחומץ לדחוק ולומר שהוא הר"ן סובר שמ"ש שם בגמרא ואתא ישראל וחתה ר"ל שחתה באיזה גחלת שנשארה שמה אחר שפינה הגחלים משם, אלא פשטא דתלמודא מורה צדק כמש"ל ודו"ק.

ושוב אחרי כל זה ראה ראיתי לידידי הרה"ג כמו"ה שלום משאש שליט"א בספרו הנכבד הנדפ"מ מזרח השמ"ש שם בסי' קי"ג ס"ז שהביא דברי הר"ן והט"ז הנ"ל הלא כה דבריו בשלימות (כדי לשאת ולתת בהם כיד ה' הטובה עלינו) וזל"ה עי' ט"ז בשם הר"ן הטעם, ופי' אותו הוא דשאני בפת דמלאכת הגוי אינה מעורבת כלל עם מלאכת ישראל, דבשעה שמכניס הפת כבר הוציא כל האש ולא נשאר כ"א ההבל לבד, משא"כ בבישול דבבת אחת מעורבים מעשה ישראל ומעשה הגוי, שהרי גוף האש בעין תחת התבשיל, ולפי דבריו הפת שלנו שהאש בעין בשעת האפיה אסור לדעת מר"ן, וכן אם בשל בתנור עם הפת התבשיל באופן שהוציא האש קודם שיכניס התבשיל לתנור מותר גם לדעת מר"ן, וההיא דקי"ל בפת דאפי' קיסם מהני, ר"ל בשעה שהסיק התנור קודם האפיה סייע הישראל בקיסם ואז מותר דבשעת האפיה מיהת לא היה תערובת במלאכות, וזה מוכרח דאי לא"ה הא אפי' הדליק ועשה ישראל הכל, רק שלא סלק האש אסור, וכ"ש בעשה רק קיסם לבד, אלא ע"כ דעשה באופן המותר שסילק האש וקודם שסילק האש סייע הישראל בקיסם וע"י סיועו נעשה כאלו עשה הכל והוי מלאכה מיוחדת ועי' משבצות זהב, ואך קשה לי על סברא זו דאדרבה כשתהיה עבודת ישראל בשעת התבשיל אף עם התערובת היא יותר טוב משתהיה בשעה שאין הפת

בתנור כלל דאז אין ניכר מעשה ישראל בפת גופיה, רק קודם לבדו הסיק התנור והריקו, ואין ניכר מעשה ישראל כלל בשעת אפיה ודו"ק עי"ש.

ואנכי הרואה אחר המח' מאהבתיה דמר ומכת"ר כל דבריו אלה אינם צודקים לפו"ד א) הנה מדברי מר"ן בב"י הנ"ל יוצא מפורש שהוא מפרש דברי הר"ן הנ"ל דלא כוותיה דהט"ז וכמש"ל, ובזה נסתרו דבריו הנ"ל שכתב לאסור או להתיר לדעת מר"ן שא נא עיניך וראה. ב) גם הבנתו בדברי הט"ז אינה צודקת כי הט"ז אין כוונתו על תערובת מלאכת ישראל עם מלאכת הגוי אלא כוונתו על ההכר, ז"א דבעינן שיהיה מעשה ישראל ניכר, וכדמוכח להדיא מסו"ד שכתב ע"כ לא ניכר מעשה ישראל עי"ש, וכן מוכח מדברי המשבצות בסי' קי"ב סק"ז עי"ש, לא כן התערובת מי זה אמר שהיא אוסרת, הרי בגמרא שם ל"ח ע"א וע"ב במימרות הנ"ל, ובהרמב"ם שם ובש"ע שם ונו"כ מפו' להדיא שהתערובת אינה אוסרת כלל, אלא אדרבה מתרת שהרי אם הניח ישראל הקדרה ע"ג האש ושוב בא הגוי והגיס בה או להפך מותר, למרות שמלאכת ישראל מעורבת עם מלאכת הגוי בבישול גופיה ואין אסור אלא כשכל הבישול נעשה ע"י הגוי ומפורש שם, וא"כ ה"ה בהדלקת האש של התנור למרות שהיא מעורבת מותר לכו"ע, ועוד מן הדין אפי' בהשלכת עץ באופן דמקרב בישוליה מותר מה"ד לכו"ע עיין תוס' שם ל"ח ע"ב ד"ה ואתא ישראל וכו', וכמ"ש אנן בעניותין למעלה בהרחבה עי"ש, וא"כ איך אפשר לייחס להר"ן ולהט"ז סברא זרה כזאת, אלא כוונתו פשוטה שהוא רק מטעם ההכר וכמש"ל. ג) מ"ש וזל"ה וההיא דקי"ל בפת דאפי' קיסם מהני ר"ל בשעה שהסיק את התנור קודם אפיה וכו' עי"ש, גם זה לא צודק כי ברור דלפי' הט"ז הנ"ל יוצא להר"ן דבפת גופיה לא מהני השלכת קיסם אפי' באופן דמקרב בישוליה ואפי' לפני הוצאת האש, הן לפי הבנתו בדברי הט"ז שהוא מטעם תערובת, כי הגם דבשעת האפיה לא היה תערובת בכ"ז הרי בהדלקת האש היתה תערובת ואדרבה מעשה הגוי שהיה הוא העיקר והמוכר, ולקושטא דמילתא כך הוא הדין לדעת הר"ן שהשלכת העץ אינה מתרת אפי' באופן דמקרב בישוליה קצת וכ"ש השלכת קיסם בעלמא וכמש"ל בהרחבה. ד) ועוד סיים ואמר בנקודה זו וזל"ה ואז מותר דבשעת האפיה מיהת לא היה תערובת במלאכות וכו' עי"ש, משמע מדבריו שזה עדיף, ואדרבה זה מגרע גרע שהאפיה היתה כולה ע"י גוי, וברור הדבר לעין כל דלדעת הר"ן והט"ז ג"כ אפי' אם הגוי הדליק התנור לבדו והדביק את הפת, ושוב סייעו ישראל באפיה באופן המועיל מן הדין, זה ג"כ מותר ועדיף, ואתי בכ"ש מהבישול. ה) ונוסף גם כן הקושיא שהקשה איהו גופיה על סברא זו לפי הבנתו בט"ז וכמש"ל, אלא ברור שכוונת הט"ז בדברי הר"ן היא לא מטעם תערובת אלא מטעם ההכר וזה פשו"ב ודו"ק.

חקירה. אם מותר להדיח ולשטוף פירות במים בשבת להסיר האבק ועפר או ריסוס שעליהם, או אסור משום בורר פסולת מאוכל

א) ראיתי לדון במנהג העולם שנהגו להדיח ולשטוף פירות כגון ענבים ושוזיפים וכדומה במים בשבת, או בשריה בכלי להעביר מעליהן אבק ועפר או ריסוס וכדומה. ולכאורה יש בזה חיוב חטאת דמלאכת בורר פסולת מאוכל, כמפורש (בשבת קמ.) דתנו אין שולין את הכרשינים (פירש"י מציף עליהם מים בכלי לברור פסולתן כדתנו (ביצה יד:) אף מדיח ושולה), ולא שפין אותן (פירש"י ביד להסיר פסולת דהוי ליה בורר), וכ"פ בטוש"ע סי' שי"ט ס"ח, וכתב שם במשנ"ב דה"ה תפוחי אדמה וכה"ג לא יתן עליהם מים כדי להסיר האבק והעפר שעליהם עכ"ל.

ובבה"ל שם הביא מהפמ"ג דנסתפק אם יש בה חיוב חטאת, ומדייק כן מלשון רש"י שכ' דהוי "בורר" ודלא כשו"ע דה"ל "כבורר", והבה"ל הוכיח מדתנו (ביצה יד:) וב"ה אומרים בורר כדרכו כו' ר"ג אומר אף מדיח ושולה עיי"ש בגמ' דהוא ממש כענינינו, והגה מדקאמרי ב"ה בורר כדרכו כו' מוכח דהתיר בי"ט מלאכת ברירה גמורה ולא אסרו בגפה וכברה אלא משום דמיתזי כמאן דעביד לצורך חול וכמ"ש הראשונים, ומדר"ג הוסיף ואמר אף מדיח, ע"כ דגם זה מלאכה גמורה היא מדאורייתא כו' עכ"ד. ובפמ"ג (במ"ז שם) מסיק דאפילו כשרוצה לאכול לאלתר אסור דהוי כבורר פסולת מאוכל ואפשר דחייב עיי"ש, ולפי"ז תמוה מאד להבין מנין מקור ההיתר שנהגו מעולם לשטוף פירות במים בשבת דהוי בחיוב חטאת דבורר ואפילו לאכול לאלתר כנ"ל, וכבר העירו בזה מחברים שבזמנינו ולא העלו דבר מספיק ביישוב המנהג, וצע"ג.

ב) ונראה ביישוב מנהגנו הנ"ל, דלכאורה תליא חקירתנו לפי שני הגרסאות (דשבת קמ.) במשנה, דגרסתנו במשנה אין "שולין" וכ"ה גרסת ר"ח ורש"י שם, ולפי גרסא זו ע"כ פירושו כפירש"י הנ"ל דפי' שולין היינו כפי' מדיח ושולה

דתנן (ביצה יד:) והתם פירש"י וז"ל: מדיח במים ושולה מפרש בגמ' שולה הפסולת שצף למעלה כמו משישלה בחביות (ע"ז גו.) דהיינו נמי שנוטל חרצנים הצפים ע"פ החבית עכ"ל, וכ"כ הר"ן שם, וכ"פ ברע"ב שם והוסיף: השולה מלשון של נעליך ע"ש. הנה מבואר מדבריהם דעצם שפיכת המים על הקטניות שע"ז מתפרדים הפסולת והעפר מהם וצפים למעלה על המים זהו פירוש מדיח דתנן התם, ופי' ושולה מפרשים שהוא ענין ופעולה אחרת דהיינו דלאחר שכבר הוגבהו הפסולת וצפים ע"פ המים נוטלים בידו מהמים וזורקם לחוץ, וכמו שכתב רש"י להדיא דפירוש שולה כמו משישלה בחביות דהיינו נמי שנוטל החרצנים הצפים ע"פ החביות שבזה שנתבררו היין נקי מפסולת הוי גמר מלאכה וחייב במעשר, וכמ"ש הרמב"ם (בפ"ג דמעשר הי"ד) וז"ל: היין משיניחנו בחביות וישלה הזגין והחרצנין מע"פ החביות עכ"ל.

ג) וכ"כ הרמב"ם להדיא בפה"מ שם, וז"ל: ומדיח ושולה פי' שיתן מים על העדשים הטחונין או הפולין ודומיהן וכשיגבה וירבה הפסולת ע"פ המים וירד האוכל והוא מסיר אותו הפסולת בידו הוא ענין שולה, כלומר מסיר הפסולת ושוטף אותו מעל פני המים ואין הלכה כר"ג עכ"ל, הרי נתבאר בדבריו דפי' שולה הוא שמסיר הפסולת שצף למעלה ושוטף אותו מהמים בידו, ועכ"ל דמפרש ג"כ דעצם ההדחה ושטיפת המים על הקטניות נקרא מדיח ולא שולה כפירש"י ור"ן כנ"ל.

ומצאתי כן להדיא בתוס' רי"ד בגמ' שם, וז"ל תניא אראב"צ כך היה מנהגם של בית ר"ג שהיו מביאין דלי מלא עדשים ומציפין עליו מים ונמצא אוכל למטה ופסולת למעלה, פי' וזהו מדיח דתנן, וע"י המים הפסולת פורשת מן האוכל ועולה למעלה, ושולה הוא מגביה כמו השולה דג מן הים עכ"ל.

וכ"כ בחי' הרא"ה שם: אף מדיח ושולה פי' ואע"ג דעובדא דחול עכ"ל, משמע נמי דמפרש כהמאירי דלאו משום איסור בורר נקטא דהרי ס"ל דבורר נמי התירו ביו"ט כדתנן בה"א בורר כדרכו ואפי' בנפה וכברה לא אסרו כ"א משום דמיחזי כעביד לימים רבים כנ"ל, וע"כ דאשמעינן דליכא בזה גם משום עובדא דחול.

ואמנם תמה בחי' המאירי שם לפי הנ"ל וז"ל: ומ"מ ק"ל דודאי ברירה בחיקו ותמחוי הו"ל טרחא יתירה טפי ומאי אף, דאי משום מעשה חול, הא תמחוי נמי מעשה חול הוא, ומשו"ה אית דל"ג אף, אלא מדיח ושולה, ולאחמורי אדב"ה קאתי, כלומר דברירה בתמחוי לא שריא, אלא מדיח ושולה כו' עכ"ל.

ד) וכ"כ בס' בית הבחירה ביצה שם, וז"ל: מדיח ושולה ופי' ענין זה בגמ' שהיו מביאין כלי כו' ומציפין עליו מים ופסולת הקל כו' צפין למעלה ומשליך אותו הפסולת בידיו, אבל לא דרך ברירה, ושולה פי' ששולה הפסולת בכף למעלה

כמו"ש משישלה בחביות שפי' הסרת חרצנים הצפים על החביות, ולמדת שרשב"ג להחמיר בא שאינו בורר אלא מדיח ושולה, וכן נראה מתלמוד המערב (ביצה פ"א ה') והוא שאמרו שם הבורר וכו' בשבת נסקל ביו"ט סופג את הארבעים, והתני בורר כדרכו ביו"ט בקנון ותמחוי, והשיב הא דמר סופג את הארבעים אתיא כרשב"ג דאמר מדיח ושולה אבל לא בורר, והתני של בית ר"ג היו שוחקין פלפלין בריחים שלהם, מותר לטחון ואסור לבורר בתמיה, אר"י לא הותרה טחינה כדרכה כלומר אלא ע"י שינוי וכו' הא בלא שינוי בטחינה סופג הארבעים וכן בביריה, ומ"מ למדת מדבריהם שר"ג להחמיר בא, ואין גורסין אף, ויש גורסין אף מדיח ושולה והוא אצלם קולא יתירה על של ב"ה, ואינו נראה שהרי אין בזה עמל כעמל הברירה, אלא שברוב הספרים גורסין אף, ואפשר שאמרוה מפני שהיא דרך חול, ומ"מ כו' אין הלכה כדבריו, אלא שעיקר הדברים לומר שהוא בא להחמיר ומכיון שהותרה ברירה כ"ש שהותרה במדיח ושולה וכן עיקר עכ"ל, וכ"כ בחי' המאירי שם דשולה פי' דהיו מציפין מים עליו כו', ופסולת העדשים הנרקבות צפות למעלה ומשליך אותו הפסולת בידו והו"ל דרך חול כו' עיי"ש.

וכדבריו צ"ל בדעת הרא"ה דאף דמפרש ג"כ משום עובדא דחול, ואפ"ה גריס "אף" מדיח ושולה, והיינו דס"ל דבזה איכא טפי עובדא דחול מברירה בתמחוי. ועכ"פ הרווחנו בזה דלפ"ז אולא בפשיטות ראיית הבה"ל מסוגיין דלהציף מים על פירות איתא חיוב בורר מדאורייתא, מדהוסיף ר"ג אף מדיח ושולה כנ"ל, ולהנ"ל ליתא שום הוכחה מזה, לא מבעי לפ"ד המאירי דעכצ"ל כאית דל"ג אף מדיח אלא מדיח ושולה כנ"ל, אלא אפילו לגרסת הראשונים כגרסתנו, "אף" מדיח לק"מ, דע"כ אי"ל דאשמעינן דליכא בזה משום בורר, דכיון דכבר השמיענו ב"ה דבורר כדרכו בקנון ותמחוי דהיינו שגוטל בידו פסולת מתוך אוכל כמבואר בסוגייתן וכ"ש שמותר להציף מים עליהם דקייל טובא ומאי קמ"ל, אלא ע"כ דאשמעינן דליתא בזה אף משום טרחא ועובדא דחול, כמ"ש המאירי ורא"ה כנ"ל. וביותר יש לתמוה לפ"ד הר"מ בפה"מ שם דת"ק חולק ע"ד ר"ג וס"ל דאסור להדיח ולשלות והלכתא כוותיה כנ"ל עיי"ש, וקשה כיון שהתיר ת"ק לבורר פסולת מאוכל אפילו בקנון ותמחוי, וכ"ש להדיח שאינו נוטל בידו ממש, וכ"ש בכלי דמותר, אלא עכצ"ל כנ"ל, ולפ"ז לא שייכא כלל האי דביצה, לדין אין שולין הכרשינין דשבת דאיירי מדין בורר כפירש"י ושו"ע שם.

(ה) היוצא מהמתבאר, דלגרסתנו בשבת אין "שולין" דע"כ פירושו כהאי דמדיח ושולה כפירש"י שם, ולפ"ז נתבאר לפירש"י והר"מ ור"ן ומאירי ורא"ה ותוס' רי"ד דשולה פירושו שגוטל הפסולת שצף ע"פ המים כנ"ל, ולפ"ז מוכח להיפך מדלא תנן נמי בשבת אין "מדיחין" ושולין [וכדתנן בביצה להתירא אף "מדיח" ושולה], ע"כ מוכרח מזה דרק שולה אסור דהיינו נטילת הפסולת בידו

מהמים דהוי כבורר, אבל להדיח דפירושו להציף מים על הכרשינים, והפסולת צף על המים ואינו נוטלן מהמים שפיר מותר ודלא כהמשנ"ב הנ"ל, כנלע"ד.

(ו) שוב מצאתי תה"ל כדברי, שכ"כ אדמו"ר בעל צ"צ בפ"י המשניות (שבת פ"ב) וז"ל אין שולין פירש"י מציף כו' ובביצה יד : פירש"י ושולה שנוטל החרצנים הצפים ע"פ החביות, וא"כ ה"נ פי' ואין שולין שאין ליטול הפסולת הצפה, אבל להציף מים מבלי שיטול אח"כ הפסולת, לא נתבאר לאיסור, מיהו להציף מים כ"כ עד שע"ז יצא הפסולת לחוץ עם המים ודאי אסור, ועיין בגמרא שם הא בעפרא כו' עכ"ל, הרי כתב מבואר דלפירש"י בביצה הנ"ל לא נתבאר כלל איסור הצפת מים לחודא, ופלא שלא זכר שכ"כ הר"מ וכל הראשונים הנ"ל כפירש"י, ולענ"ד באמת מוכרח להיתר הצפת מים לחוד כמ"ש מדלא תנן להדיא אין מדיחין, וכמו דתני אין שולין ואין שפין דכולהו מטעם בורר גיגהו, וכדתנן בביצה מדיח ושולה, וע"כ דשפיר מותר להדיח במים דהיינו הצפת מים עליהם כמ"ש הראשונים כנ"ל.

ומה שהוסיף הצ"צ דלהציף מים כ"כ עד שע"ז יצא הפסולת עם המים ודאי אסור וכו', כנראה שדחקו לומר כן מפשטות הסוגיא שם דקאי לפרש הא דתנן רג"א אף מדיח ושולה, וע"ז הביא הש"ס תניא אמר ראב"ז כך היה מנהגן של בית ר"ג כו' ופסולת למעלה, ומשמע דזהו גופא הוי פי' ושולה דתנן ואשמעינן דמותר ביו"ט, ומשמע ליה דלפ"ז מוכח דהא דתנן גבי שבת אין שולין היינו נמי כה"ג דמציף מים ואפ"ה אסור, ומזה נדחק דעכצ"ל דאיירי בכה"ג שמציף עליהם כ"כ מים עד שיצאו הפסולת עם המים דאסור. ולענ"ד לא הבנתי דבריה דאי נימא דראב"ז מפרש שולה דקאמר ר"ג בכה"ג דהתינח ברייתא דקתני פסולת למעלה דאיירי בגילי כדמסיק הגמ' שם, אבל ברייתא דקאמר בלשון ראב"ז הנ"ל דנמצא פסולת למטה וכו' והיינו בעפרא עיי"ש, מאי איכא למימר דהלא בכה"ג שנוטל האוכל לאכול לאלתר לישתרי וכמו שתמה בא"ר (סי' תק"י) כדלהלן וצ"ע, וביותר נפלאתי מלהבין ד"ק דאמאי ליחסר, ולענ"ד דכה"ג שפיר דמי, לא מבעי לפמ"ש הט"ז (סי' שי"ט ס"ק י"ג) דבנפל זבוב בכוס לא יוציא הזבוב לבדו דהו"ל בורר פסולת מאוכל אלא יקח קצת משקה עמו והובא באחרונים ומשנ"ב שם עיי"ש, ולפ"ז בודאי שרי להציף מים כ"כ עד שיצאו הפסולת עם קצת מים, אלא אפילו לדעת רבינו הגר"ז בסידורו שהחמיר בזה, וס"ל דאסור להוציא הזבוב בכף אפילו עם קצת משקה, מ"מ הרי מתיר שם להטות הכלי ולזרוק הזבוב עם קצת משקה עיי"ש, ולפ"ז פשוט הוא דבכה"ג שהוא ממש כנידון הזבוב שמציף המים הרבה עד שממילא יוצאין הפסולת ביחד עם משקה דמותר לכו"ע וצ"ע.

ואמנם מה שדחקו לזה מסוגיין כנ"ל, כנראה שלא ראה דברי הראשונים התוס' רי"ד ומאירי דמפרשי להדיא דמ"ש בגמ' שהיו מציפין כו' היינו פירושא

דמדיח דתנן ולא פי' שולה, דזהו מובן ממילא שלא ישאיר הפסולת במים ומסתמא נטלו וזרקו לחוץ ופשוט הוא, וזהו גם כוונת רש"י במשנה דביצה דמפרש בגמ' כנ"ל עיי"ש ולק"מ.

(ז) ונהדר למ"ש הצ"צ דדין הצפת מים על כרשינים בלי נטילת הפסולת מהמים לא נתבאר לאיסור, ותמהני שלא נתעורר מהמ"א (סי' שי"ט סק"ט) שכתב להדיא לאיסור, וז"ל: אין שורין, ה"ה אם יש פסולת ואוכל מעורבים אסור ליתנם במים כדי שיפול הפסולת למטה כגון עפר, או שיציף למעלה כגון תבן, ועסי תק"י וכ"מ מלשון רש"י עכ"ל.

והנה מה שציין המ"א לסי' תק"י כוונתו למ"ש שם (סק"ד) וז"ל: כתב יש"ש דאס' להניח קטניות או שאר זרעונים במים שיציף הפסולת למעלה או שיפול העפר למטה, וכ"מ דעת הרב"י מדהשמיטו בשו"ע עכ"ל, ולענ"ד לא מצאתי ביש"ש כלשון זה, אלא שכתב שם בפ"ק דביצה (סי' מ"ב) וז"ל: הבורר קטניות כו' ר"ג אומר אף מדיח פי' במים, ושולה פי' הפסולת צף למעלה, ובגמ' תניא אראב"צ כך היה מנהגו של בית ר"ג כו', וכתב מהר"י קארו וז"ל וכתב הר"מ בפה"מ דאין הלכה כר"ג וכ"ג שהוא דעת הפוסקים שלא הזכירו זה, וטעמם משום דמשמע דפליג את"ק והלכה כת"ק דסתם תנא כוותיה, אבל ר"י פסק כר"ג, ונראה טעמו משום שאמר ראב"צ כך היה כו' ומעשה רב ע"כ, ולא נהירא נהי דמעשה רב הוי היינו היכא דאתמר דעבד עובדא כו', אבל הכא כך היו נוהגים על פיו ואין זה כ"כ הכרע כו' עכ"ל.

ולכאורה אינו מובן כוונת המ"א, דליתא שם כלל כלשון המ"א כנ"ל, אלא שהיש"ש העתיק לשון פירש"י במשנה כנ"ל, וע"כ כוונתו ג"כ כפירש"י ושולה דהיינו שנוטל הפסולת שצף ע"פ המים, ואי"ל דהוכחת המ"א מהא דהביא היש"ש מראב"צ שכן היה מנהגו של ר"ג וכו', דא"כ הו"ל להוכיח כן מהש"ס גופא, וע"כ דליכא הוכחה מזה דאיירי לפרש מדיח דתנן כנ"ל, ונראה דהוכחת המ"א הוא מדכתב היש"ש ושולה פי' הפסולת צף למעלה כו', ומדלא כתב הפסולת "שצף" למעלה כלשון רש"י דמשמע דשולה היינו שנוטל הפסולת שכבר צף למעלה, אלא כתב הפסולת "צף" למעלה, משמע דזה הפי' ושולה שמציף הפסולת למעלה ע"י שפיכת המים שעליהם.

ולענ"ד תמוה מאד לפרש שולה דרצ"ל שמציף אותם על המים, דלא מצינו פי' זה בכ"מ כ"א שנוטלם מהמים או מהיין כמו משישלה בחביות כפירש"י, או מלשון של נעליך כרע"ב או שולה דגים מהים כמ"ש הראשונים שכ"ז פירושן שנוטלו בידו ממקומו, וגם אילו הוי חולק על פירש"י והר"מ בפי' שולה הו"ל להעתיק לשון פירש"י הנ"ל, ולכתוב דלא נראה לו פירושם ולבאר מקור פירושן זה, אלא ע"כ נראה פשוט דלא בא כלל לחלוק על פירש"י, ואדרבה נראה שהעתיק

לשונו בקצרה, ומ"ש ושולה פי' הפסולת צף למעלה כוונתו הפסולת שצף למעלה (ואולי ט"ס וצ"ל "שצף" כדאיתא בפירש"י), ודברי המ"א שכ"כ בשם יש"ש צע"ג.

והנה גם מהב"י שכ' דמעשה רב, אין להוכיח דס"ל דזהו פי' ושולה שע"ז הביא הש"ס מעשה רב דבית ר"ג, ז"א כ"א על היתרא דמדיח דתנן הובא בגמ' וכדפירשו הראשונים, דלהר"מ גם ע"ז פליג ת"ק ואוסר, ובאמת ע"כ א"א לפרש דברי הר"י דקאי ע"ד פה"מ בביצה שם, והרי הר"מ מפרש להדיא שם דשולה היינו שנוטל הפסולת הצפים מע"פ המים כנ"ל, ועכצ"ל דהוכיח מעשה רב עכ"פ דהלכה כר"ג בדין מדיח, וה"ה לשולה דמותר דלת"ק תרווייהו אסורים כנלע"ד.

(ח) שו"ר בא"ר (סי' תק"י) שתמה ע"ד המ"א בשם יש"ש הנ"ל וז"ל: וצ"ע דאפשר דמודה הרמב"ם כשאין פסולת רק עפר שאז לוקח המאכל ממנו ומניח העפר למטה דעיקר ברירה אינו אלא בפסולת וכו', מיהו בסי' שי"ט ס"ח משמע לאיסור, ויש לחלק וצ"ע עכ"ל.

וראיתי בסי' ים יששכר פי' על התוספתא (סופ"ק דביצה) שתמה ע"ד הא"ר, וז"ל הנה מה שרוצה להתיר בעפר למטה לא אבין מה בכך שאינו בורר הוא, וכי ס"ד לאסור משום בורר הא מותר לברור ביד הפסולת (ר"ל ביו"ט), ומה שאסרו טבלה ונפה כו' היינו דמחזי כמאן דעביד לימים מרובים כמ"ש ה"ה כו', א"ו הטעם לאסור שולה דמיחזי נמי כמאן דעביד לימים מרובים וא"כ מ"ש עפר למטה או שאר פסולת למעלה וכו', ומ"ש הא"ר מיהו בסי' שי"ט משמע לאיסור כו', ל"י מאי קאמר, התם מיירי בשבת דאסור אפילו בקנון ותמחוי, והכא מיירי ביו"ט דשרי קנון ותמחוי, י"ל דשרי כו' עכ"ד. מבואר כוונתו דמפרש ג"כ כהצ"צ וכדברינו הנ"ל, ולפ"ז די"ל דרק בדין שולה דתנן דהיינו שנוטל הפסולת שצף על המים בזה דוקא פליג ת"ק ואוסר ופסק הרמב"ם כוותיה, משא"כ בפסולת דעפר שנשאר למטה ואינו נוטל אלא האוכל לכו"ע שרי דס"ל בפשיטות דבמה שנתפרד הפסולת מהאוכל ע"י המים וירד למטה לא הוי בורר כ"א מדיח לחוד מיקרי ושרי, וכל עיקר חידושו של ר"ג דשרי גם להיות שולה דהיינו שנוטל הפסולת שצף ע"פ המים שזהו בורר פסולת מאוכל. ולפ"ז שפיר הקשה הא"ר דבכה"ג שנשאר העפר למטה ואינו נוטל אלא האוכל מהפסולת דמותר לכתחילה בשבת כדי לאכול לאלתר ולא הוי כלל דרך חול, ולא דמי כלל לנפה וכברה דעכ"פ בורר הוא בכלי המיוחד לכך כדרכו בחול לימים מרובים ולכך אסרו ביו"ט, אבל בשולה כיון דעצם שפיכת המים בכלי על הקטניות לא עביד שום איסור אלא כשנוטל הפסולת הצף למעלה הוי בורר וא"כ בנוטל האוכל לחוד ונשאר העפר דבורר אוכל מפסולת לאכול לאלתר שרי, וע"ז תמה דממשמעות לשון השו"ע (סי' שי"ט ס"ח) משמע לכאורה דגם בכה"ג אסור כנ"ל בכוונת הא"ר ופשוט הוא.

ואמנם להנ"ל תמיהת הא"ר לק"מ, וכבר נתבאר מהראשונים דמפרשי הגמ' במעשה דבית ר"ג שהיו מציפין וכו' והקש צף למעלה והעפר למטה, היינו דזהו מדיח דתנו, ולפ"ז משמע דר"ג אשמעינן היתר גם בדין מדיח דמותר אע"פ דליכא בזה בורר, מ"מ לת"ק אסור משום עובדא דחול כנ"ל ואפ"ה מתיר ר"ג, וא"כ להר"מ דפסק כת"ק, שפיר י"ל דאסור גם להדיח בכה"ג מה"ט דהוי עובדא דחול כנלע"ד.

(ט) אולם מה שהוכיח הא"ר דלא כהנ"ל משו"ע (סי' שי"ט ס"ח) ונשאר בצ"ע, לענ"ד יש לדון בזה, דהנה ז"ל המחבר שם, אין שורין את הכרשינים דהיינו שמציף מים עליהן בכלי בכדי להסיר הפסולת, ולא שפין אותן ביד כדי להסיר הפסולת דהו"ל בורר עכ"ל וכ"ה בטור שם, והבין הא"ר מלשון זה דכוונתו דבזה גופא שמציף מים עליהם כדי להסיר הפסולת מהן הוי בורר ודלא כפירש"י והר"מ והראשונים בביצה כנ"ל, ולכאורה אמינא דתליא לפי גרסת הטוש"ע בגמ' אין "שורין", ודלא כרש"י ור"ח כגרסתנו אין "שולין", דלכן פ"י בפשיטות דעצם שרייתן במים הוי בורר פסולת מאוכל, אולם ראיתי בב"ח שם שהביא פירש"י דשבת (שהוא מקור לשון הטוש"ע), וכתב להדיא דפ"י כדתנן בביצה מדיח ושולה ושם פ"י להדיא שנוטל הפסולת הצפים, ומזה הכריח דע"כ ט"ס בטוש"ע וצ"ל אין "שולין", וכ"כ בדרישה שם להוכיח לפ"ד רש"י ור"ן בביצה שם כנ"ל שגרסת אין שולין עיקר, אף שבריי"ף ורא"ש ור"ן איתא אין "שורין", וכ"כ בעו"ש וטו"ז ותו"ש שם דע"כ ט"ס בשו"ע וצ"ל אין "שולין", אולם בא"ר שם תמה ע"ד הט"ז דהרי בריי"ף ורא"ש ור"ן ובמשניות איתא אין שורין וכ"ה בירושלמי עיי"ש וכ"ה בפ"י רנ"ג שם.

(י) עכ"פ נתברר דנ"ד תליא לפי גרסאות הראשונים במשנה (דשבת קמ.) כנ"ל, והב"ח ודרישה וטו"ז שהכריחו מפירש"י דביצה, ע"כ דנקטו בפשיטות בפ"י דאין שולין לגבי שבת נמי פירושו שנוטל הפסולת שצף ע"פ המים, ומפרשי כן גם בלשון הטוש"ע שהעתיקו לשון רש"י בשבת שכתב שם להדיא דפ"י שולה הוא כהאי דביצה כנ"ל, ועכצ"ל דפירשו כוונתן שכתבו שמציף מים עליהם כדי להסיר הפסולת, דרצ"ל דעיקר כוונתו בהצפת המים להסיר אח"כ הפסולת גם מהמים שצף עליהם שלא ישאיר הפסולת שם ואז יתחייב משום בורר ולכן אסור לכתחילה להציף מים עליהם בכוונה זו, משא"כ כשאינו מתכוין רק להדיחם במים ולא כדי להסיר הפסולת אח"כ מהמים י"ל דמותר וכמ"ש הצ"צ כנ"ל.

אולם הא"ר כנ"ל לא נחית לזה, וגריס בטוש"ע כהמ"א אין "שורין", ולפ"ז י"ל דמפרש כוונתו דבזה גופא ששורה הכרשינין במים ונתברר הפסולת מהאוכל הוי בורר, אולם סותר ד"ע למ"ש בסי' תק"י כנ"ל. ואמנם אף דמלשון הטוש"ע שכי' כדי להסיר הפסולת, משמע קצת דלא כהב"ח וסייעתו דמשמעות לשון זה נראה

דעצם הסרת הפסולת מהכרשינין הוי בורר, אולם נראה כיון דמקור דבריהם הוא מפירש"י בשבת שכתב בכדי לברור פסולתן, דמשמע קצת מלשון זה דעצם שפיכת המים עליהן לא הוי אלא הכשר לברירת הפסולת מהמים שאח"כ, ולפ"ז מסתבר דעכצ"ל דגם מ"ש הטוש"ע להסיר הפסולת כוונתן ג"כ להסירם לגמרי מהכלי עם האוכל, עכ"פ נתברר דנחלקו האחרונים בפי' הטוש"ע ותליא לפי הגרסאות בש"ס כנ"ל.

(יא) ובוזה יובן דעת המ"א הנ"ל דגורס בשו"ע אין "שורין", וכתב: דה"ה אם יש פסולת ואוכל מעורבים אסור ליתנם במים כדי שיפול הפסולת למטה או שיציף למעלה כגון תבן ועסי' תק"י וכ"מ מלשון רש"י עכ"ל. ולכאורה אינו מובן מהו שמחדש לנו המ"א דהלא דין זה מפורש בשו"ע כנ"ל, ובקצוה"ש (ח"ח) מבאר כוונתו דלא תימא דכרשינין דרכן בכך משו"ה אסור אבל שאר אוכל ופסולת המעורבין שאין דרכן בכך מותר קמ"ל דכ"ה בכל אוכל ופסולת דאסור, וחילוק זה אינו מובן כלל בדין בורר פסולת מאוכל דבוודאי שייך גם באין דרכו בכך כדרכו בכך ופשוט. ונראה בכוונתו דאשמעינן המ"א דמהשו"ע לא ידעינן איסורא כ"א כשמציף מים על הכרשינין כ"כ כדי להסיר הפסולת ר"ל ששופך מים כ"כ עד שיצוף הפסולת על המים ויצאו חוץ לכלי וכמ"ש הצ"צ כנ"ל, אבל להציף מעט מים רק להדיחם מותר, ולזה אשמעינן המ"א דאפילו ליטול האוכל ופסולת וליתנם בתוך המים שבכלי דהיינו רק להציף הפסולת למעלה ולא יצאו לחוץ, או שירד העפר למטה נמי אסור, וזהו שציין לס' תק"י שכ"כ בשם יש"ש, ומקורו לפ"ד הגמ' דביצה שם דאיירי גם שמציף מים כדי שירד העפר ובשבת אסור לכו"ע כנ"ל, והוכיח כן מלשון רש"י (בשבת קמ.) שכ' שם שמציף מים עליהם כדי לברור פסולתן, דמשמע דבוזה גופא שמציף המים מברר הפסולת אע"פ שלא יצאו לחוץ, כנלע"ד פשוט בכוונת המ"א בעה"י.

וראיתי במחזה"ש שם שכתב בכוונת המ"א, וז"ל: ר"ל דבשו"ע לא כתב לאסור כ"א כשעדיין הפסולת מדובק באוכל דאסור ליתנן לתוך המים להסיר הפסולת מן האוכל, וע"ז כתב דה"ה אם הפסולת אינו דבוק באוכל אלא מעורב עם האוכל אסור ליתן במים להפרידן זה מזה, ומ"ש וכ"מ מרש"י ר"ל מדכתב לברור פסולתן, משמע דאין הפסולת דבוק בכרשינין אלא מעורב עם האוכל, וכ"נ ממ"ש רש"י כדתנן בביצה דשם איירי בכה"ג עכ"ד.

והנה מ"ש דהוי ס"ד דדוקא כשאוכל ופסולת דבוקין אסור משום בורר משא"כ כשהם גפרדין ומעורבין כנ"ל, דבריו תמוהים, ולענד"ג איפכא מסתברא דידוע ההבדל בין מלאכת דש למלאכת בורר דכשמחברין האוכל והפסולת ומפרידן ומפרקן זה מזה הוי מלאכת מפרק תולדה דדש, משא"כ בורר פסולת מאוכל דחיובו דוקא כשהם מעורבים ואינם דבוקים, וכמ"ש בערוך (ערך פץ) לפרש הא דקאמר

(בשבת עג:) תנא חדש והמנפץ והמנפט כולן מלאכה אחת הן ז"ל: פי' גאון המנפץ את האוכל מן עפרוריתו חייב משום דש וכן המנפט מולל שבלים עכ"ל. ונראה דמ"ש בשם גאון כוונתו לרבנו חננאל שכ"כ בפ"י הגמ' שם, והוסיף עוד בזה"ל: חדש הוא המפרק הפסולת המחוברת באוכל ומכינתו לברירה או כברה (לזרייה) או בהרקדה וכו' נמצא זורה והבורר והמרקד כולן מעבירין פסולת המעורבת באוכל ואינה מחוברת כגון קליפה שצריכה פירוק או כגון עפרורית שצריך ניפוף אלא מעורבת בלבד עכ"ל, וכ"כ בערוך (ערך דש) והר"י אלברצלוני בס' העתים כלשון הר"ח הג"ל עי"ש. הרי מבואר מהר"ח והראשונים הנ"ל דמפריד ומפרק אוכל ופסולת המחוברים כגון מהקליפה או עפר שגדבק באוכל הוי מלאכת דש, ובורר אינו אלא כשאינם מחוברים יחד אלא מעורבין לחוד, ולדבריהם ע"כ אי"ל כסברת המח"ש הנ"ל, ועכצ"ל כביאורנו בכוונת המ"א כנ"ל.

(יב) אמנם נראה דהאי דינא דמ"א בפ"י דאין שולין כרשינין, אי אסור להציף על כרשינין או ליתגן בתוך מים לחוד אף שלא להוציא הפסולת לחוץ או דשרי כה"ג, תליא בפלוגתא דקדמאי, דלפ"ד הר"ח וסייעתו דס"ל דהמנפץ אוכל מעפר שגדבק בו אינו חייב משום בורר כלל כיון שמחובר הפסולת והאוכל ול"ש בורר כה"ג כ"א דש, ולדבריהם לכאורה תמוה מהא דמפורש בירושלמי (פ' תולין) דאין שולין משום בורר ואין שפין משום דש עי"ש, ואי כהמ"א דמפרש אין שורין דאסור להציף מים על האוכלין להפריד העפר מעליהן אע"פ שיורד העפר למטה כנ"ל, א"כ קשה לדידהו אמאי חייב משום בורר בכה"ג כיון דהעפר דבוק ומחובר בהם, ולחייב משום דש, וכדקאמר התם בהדיא בדין אין שפין דחייב משום דש, והיינו כיון דהפסולת מחובר באוכל והוצרך לשופן בידים כדרך מלאכת דש ומסתמא ברישא איירי בכה"ג ומאי שייכא למלאכת בורר לדעתם ז"ל, וכן קשה עמ"ש בטוש"ע שם דהוי כבורר, ומקור דבריהם הוא מפירש"י בשבת שם, ואמנם רש"י כ"כ על דין אין שפין דהוי בורר, ותמוה דזהו דלא כמבואר בירושלמי להדיא דחייב משום דש כנ"ל, וכבר תמהו האחרונים ע"ז ע"ד רש"י וצע"ג.

(יג) ועכצ"ל לדעת הראשונים הנ"ל דסברי דדוקא בהאי דינא דאין שפין הפסולת בידים חייב משום דש דהיינו דינא דהמנפץ האוכל מעפרורית כנ"ל, משא"כ בדין אין שולין, דע"כ אין פירושו הצפת מים לחוד לשריית הכרשינין ולהפריד הפסולת שצריך פירוד או פירוק דבכה"ג אינו חייב משום בורר אלא משום דש, וע"כ דמפרשי אין שולין כפירש"י והראשונים בביצה כמו משישלה בחביות דהיינו לאחר ששרה הכרשינים במים וצפה הפסולת למעלה נוטלן בידו וזורקן לחוץ דהוי בורר פסולת מאוכל וחייב בכה"ג משום בורר, אבל בהדחת מים על הכרשינין אף שממילא מתפרדין מהאוכל ליכא גם משום בורר כה"ג. וי"ל הטעם דבכה"ג שאינו נוטל הפסולת בידים ולא נתברר כל האוכל תיכף מיד בשפיכת

המים עליהם או בנתינת הכרשינים במים אלא לאט לאט הולכין ומתבררין האוכלין ומתנקין במשך זמן לגמרי מהפסולת, שאין כך דרך דישה ולא היה כן במלאכת המשכן ל"ש בזה ענין דש ושרי.

(ד) ויש להסביר יותר לפמ"ש בירושלמי (פ"ז דשבת) אר"י יש שהוא בורר צרורות כל היום ואינו מתחייב, היך עבידא היה יושב ע"ג כרי ובורר צרורות אינו מתחייב, נטל מתוך ידו ובורר כגרוגרת חייב עכ"ל והובא באו"ז (הל' שבת) ובאג"ט מלאכת זורה עיי"ש, הרי מבואר מהירושלמי דכשבורר כרי תבואה כ"ז שאינו מברר כל הכרי שנשאר עדיין מעט פסולת בכרי אינו חייב משום בורר עד שיברר כל הכרי להיות נקי מפסולת, ולפ"ז ה"ה בג"ד דמיד בהציפו המים עדיין לא נתפרדו ונתבררו מהפסולת עד אחר עבור זמן מה שאז נתברר האוכל לגמרי מ"מ הוי כמו גרמא דשרי כדאיתא (בשבת קנ.) מדכתיב ל"ת מלאכה עשיה אסור גרמא שרי, וראיתי שכתב כע"ז הגאון מהרש"מ בהגהותיו לס' מגן אבות ליישב קושית הפמ"ג בפתיחה להל' שבת דמולח בשר בשבת יתחייב משום מפרק הדם מהבשר, וגם לתחייב מדין בורר פסולת מאוכל, ומיישב משום דאינו יוצא הדם מיד במליחה אלא לאחר שעה כמ"ש הב"י ביו"ד (סי' צ"א) בשם רשב"א, וא"כ הוי גרמא ושרי כדאיתא (בשבת קכ.), ושאני זורה דעיקר עשייתו ע"י הרוח ובהכי חייבתו תורה כמ"ש הרא"ש (בב"ק נ"ט), ועיין רמ"א (סי' שכ"ח סקי"ג) שכ' דבכה"ג הוי מפרק עיי"ש.

וראיתי בס' שביה"ש (במלאכת דש סקצ"ה) שהביא תי' על קושית הפמ"ג הנ"ל, משו"ת מהר"מ שיק (סי' קל"ח) שכ' ואע"ג דהפירוק ממילא נעשה צ"ל דקושיתו היא לשי' המ"א (בס' שכ"ח סקנ"ג) דמעמיד עלוקה חייב משום מפרק וא"כ ה"נ במולח לתחייב משום מפרק, ולפענ"ד אינו מובן כלל קושיא זו, דהרי הדם שמוציא המלח הוא בא לתוך המלח ומשקה הבא לאוכל כאוכל דמי וסוחט אדם אשכול לתוך הקדירה כו', ואפי' נימא דהדם מיד נפלט ע"י המליחה ואינו נבלע לתוך המלח, מ"מ הא קי"ל דסוחט אדם כבשים ושלקים לצורך גופן כמ"ש הרמב"ם (בפכ"א דשבת) ובשו"ע או"ח (סי' ש"כ) שכל שאי"צ למימיהן לא הוי מפרק כו' עכ"ד, ונפלאתי מלהבין דבריו, דהרי הדם אסור באכילה וכשנכנס במלח גם המלח נאסר מה"ט, ואיך חשבו כבא לתוך האוכל דחשיב מפריד אוכל מאוכל.

(טו) ובשביה"ש שם העיר ע"ד לפירש"י שם דדוקא כשהמשקה בא לתקן האוכל חשיב אוכל משא"כ בני"ד שאינו בא לתקן המלח, ולדעתי אי"צ לזה דלכו"ע בני"ד לא חשיב כלל אוכל וחייב משום מפרק, וביותר תמוה לדבריו דעכ"פ ליחייב משום בורר פסולת מאוכל, ומ"ש בשביה"ש ליישב דאין ברירה ביו"ט, לא יועיל תירוצו לדעת הרשב"א דס"ל דבורר אסור ביו"ט מה"ת ואפ"ה ס"ל דחולב

בשבת חייב משום בורר כנ"ל, וביותר תמוה דבשבת לכו"ע ליחייב משום בורה, ועכצ"ל כתי' המחזור דהמהרש"ם כנ"ל כנלע"ד. ולפ"ז י"ל ג"כ בשריית כרשינין סברא זו דאינו חייב בכה"ג משום דש מה"ט. ולפ"ז ע"כ דגרסי במשנה אין שולין כרש"י ור"ח ומפרשי כפירש"י והר"מ (פ"ק דביצה) בפ"י דשולין דהיינו דנוטל בידו הפסולת הצף ע"פ המים ולכן חייב משום בורר הפסולת שכבר נפרדו מהאוכל ע"י המים שהוצפו עליהם ומסלק הפסולת מהמים והאוכל שבכלי ומבררן מהפסולת שבהם, כנלע"ד בדעת הראשונים הנ"ל.

אולם נראה דהמ"א אויל הכא לשיטת הטוש"ע דנקטי כדעת רש"י הנ"ל שכתב דאין שפין ביד משום בורר, הרי דנקטי דגם במחוברין האוכל והפסולת ומפרידן הו"ל בורר ולא דש, והגם דמבואר ברש"י (ביצה י"ג:) גבי מקלף שעורים דהוי מפרק הקליפה מהתבואה והוא תולדה דדש וכ"כ התוס' שם עי"ש, וכ"מ (בשבת עד.) גבי הא דפריך וליחשב גמי כותש פירש"י כותש חיטין להסיר קליפתן כו' דדמיא לדש וכו', ומיהו ודאי אב מלאכה היא ובכלל דש היא עכ"ל, הרי דס"ל דהיכא דמפריד האוכל מפסולת מחוברין הוי דש ולא בורר, הא לק"מ די"ל דס"ל לרש"י וסייעתו דזהו רק להפריד הפסולת שנתגדל עם האוכל מתולדתו כמו הקליפה בפרי, משא"כ בעפר שנתדבק על הפירות מבחוץ שלא נתגדל בתולדתו עם הפירות ל"ש לדש כ"א לבורר וא"ש.

והמ"א לשיטתו אויל דהקשה (בסי' שי"ט סקט"ז) אמאי לא אסרו סחיטת פירות משום בורר, ומתרץ שהכל מין אחד הוא עי"ש, אולם להר"ח וסייעתו לק"מ כיון דהמשקה מחובר ודבוק בתוך הפירות ל"ש בורר, כ"א סחיטה דהוא תולדה דדש ולק"מ ופשוט הוא.

טז) שו"ר שכ"כ בס' שביתת השבת (מלאכת דש סקי"ז) בשם ס' שם חדש בטעמא דרש"י דלא פי' המנפץ כהערוך ור"ח הנ"ל, משום דס"ל דכיון שלא היה העפר מתחילת ברייתו כך ולא הוי דומיא דשבולין וחולב דמתחילת הוייתן היו דבוקין זה בזה משא"כ העפר, ומצא סמך לזה לפ"ד רש"י גופיה (בשבת קמ"ה) שכ' גבי כבשים שסחטן לגופן מותר משום שאין זה מפרק שאין המשקה הזה יוצא מן הכבשים שלא גדל בתוכן עי"ש בתוס', ומש"ה לא ס"ל לרש"י לפרש לחייב המנפץ בכ"הג (וכ"כ הגרנ"ה בשנ"א שם) דדמיא לפירות שטינפו ומקנחם או מכבסם, ה"ג מנפץ מעפר שעליהן, אלא דהקשה דלפ"ז פליגי הערוך עם רש"י מן הקצה אל הקצה, דלהערוך חייב חטאת ולרש"י מותר לכתחילה, עכ"ד שם חדש, אולם לנכון כתב השביה"ש דלק"מ, דרש"י כ"כ רק אליבא דרב ושמואל דס"ל התם דסוחטן למימיהן פטור, אבל ר"י דפליג וס"ל דאפילו למימיהן ואפי' לתוך האוכלים חייב, ופסק ר"ח כר"י ולשיטתו אויל דמפרש מנפץ העפר מהאוכל, אבל שאר פוסקים דס"ל כרב ושמואל דלמימיהן פטור ולתוך האוכל מותר, ע"כ לא

מפרשי מנפץ כר"ח אלא כפירש"י עיי"ש.

(יו) ועיי"ש בשביה"ש (בכללי דש) שהוכיח כמה הוכחות חזקות כדעת הר"ח בהבדל גדרי דש ובורר כנ"ל, חדא, דאל"כ תמוה קושית האג"ט (במלאכת בורר ס"י) דהחולב לתוך הקדרה דפטור משום דש, מ"מ יתחייב משום בורר דהרי חלב ובשר שני מינים הן, ומה שתי האג"ט דחה תירוצו שם עיי"ש, וכן קשה מכבשין שסחטן לגופן דמותר אמאי אינו חייב משום בורר דמשקה שאי"צ לו הוי פסולת, ועוד לפמ"ש הר"ן (סו"פ ח' שרצים) בענין מסוכרייא דנוזייתא דפטור משום דלא דמי לדש כיון שאי"צ למשקה הנסחט, ולהמ"מ ורשב"א וריב"ש מותר לכתחילה ועמ"א (סי' ש"כ סקכ"ג), וקשה דיתחייב משום בורר להמ"א (סי' שי"ט סקט"ז) דהמשקה החולך לאיבוד הוי כפסולת.

עו"ק מדקאמר (בשבת יא :) התם הוא דמעיקרא אוכל ולבסוף אוכל עיי"ש פירש"י דל"ש ביה סחיטה, וקשה דהא השעוה הוא עכ"פ פסולת גמור וה"ז מברר אוכל מפסולת וכ"כ המ"א (סי' שכ"א סקט"ז) עיי"ש, ומכל הני תמיהות, הוכיח דעכצ"ל כיסוד הר"ח והערוך הנ"ל דגדר דש אינו שייך לבורר כלל, דדש הוא דוקא בדבר שצריך פירוק (והאוכל הוא מכוסה ומובלע), וברירה הוא בדבר שא"צ פירוק שאינה רק מעורב בלבד, והדישה היא המכינה למלאכת הברירה, נמצא לפ"ז דבכל עניני סחיטה ל"ש ענין ברירה, ולכך לא פריך הגמ' (בשבת עג :) היינו דש היינו בורר, וא"ש מסוחט לאוכלין וכבשים שסחטן לגופן ומסוכריא ולק"מ, והפוסקים שהזכירו גבי חולב לשון בורר לא נחתו לדקדק בזה, ועיקר כוונתם מאחר שהבהמה אסורה בשבת ע"כ החליטה היא אוכל מתוך פסולת, אבל העיקר משום דש (ומצאתי שכן הבינו האה"ע"ז והנשמ"א והמשנ"ב) וכו', כנלע"ד ליישב הגמ' והראשונים בדברי המ"א (סי' שי"ט סקט"ז) צ"ע עכ"ד.

ולענד"ג אם כי דבריו ברורים, וכבר הוכחנו כפי' הר"ח במנפץ העפר מהאוכל דחייב משום דש מירושלמי מפורש (בפ' תולין) דאין שפין הכרשינין משום דש והיינו דמקנח בידים העפר מהכרשינין וכמ"ש הר"מ בפה"מ שם. ורש"י שכתב שם משום בורר, לשיטתו אזיל גבי כבשים דסחיטה דהוא תולדה דדש ל"ש כ"א כשנתגדל הפסולת עם האוכל מתחילת ברייתו כנ"ל, מ"מ מה שרצ"ל בשבה"ש דגם הראשונים והפוסקים שכ' גבי חולב לשון בורר לא נחתו להכי, וכוונתם ג"כ למלאכת דש וכמ"ש האה"ע והג"א ומ"ב כנ"ל, לענד"ג ממשמעות לשונם דע"כ פליגי בזה רבוותא כמו שאבאר בעה"י.

דהנה בתוס' (שבת קמד :) גבי חולב אדם עז כתבו בשם ר"ת דהחולב בשבת חייב משום דש דהבהמה הוי כפסולת וכשחולב הוי כנוטל אוכל מפסולת, ועיי"ש במהרש"א שכתב דדבריהם מגומגמים, דלפמ"ש בתחילת דבריהם דהוי דש, וכ"כ בתוס' (שבת עד :) דחולב הוי מפרק תולדה דדש, א"כ קשה מ"ש בסו"ד דחולב



הוי כנוטל אוכל מפסולת דהוא תולדה דבורר, ובמרדכי נמי לא זכר דהוי כדש, וכ"ה לשון הר"ן דהו"ל כבורר אוכל מתוך פסולת עכ"ד.

יח) שו"ר בס' טל אורות דמיישב תמיהת המהרש"א כנ"ל, דמ"ש דהוי כנוטל אוכל מתוך פסולת לאו משום בורר קאמרי, ומ"ש כמו דש כלומר כמו הדש שמפרק התבואה מקשיה שהוא הפסולת והו"ל כנוטל אוכל כו' ולעולם החיוב משום דש ולא בורר, והוכיח כן מלשון התוס' (ביבמות קי"ד.) שכ' ולפי' הקונ' גיחא דטעמא דכשחולב לתוך הקדרה הוי משקה הבא לאוכל ואוכל הוא ואין זה בורר, אבל לא לתוך הקערה דבורר משקה מאוכל, ודומה לדש שבורר אוכל מתוך פסולת עכ"ל, הרי שכ' בפי' דלתוך הקערה הוי כבורר משקה ודומה לדש שבורר כו' משמע שגם בתולדה דדש שייך למימר הך לישנא דבורר אוכל מתוך פסולת, ולעולם דחיובו אינו אלא משום דש דהא לרש"י אינו חייב החולב בשבת אלא משום תולדה דדישה, ומפרש כן גם בדברי המרדכי כנ"ל עי"ש. וכ"מ בחי' אבן העזר (בשבת קמ"ד:) שהשיג ע"ד המהרש"א דע"כ כוונת המרדכי והר"ן ותוס' משום דש וכמ"ש ביבמות קי"ד והוכיח כן משבת צ"ה. דחולב חייב משום מפרק ולא משום בורר עי"ש, ועוד דאל"כ מה השיב הר"ן ע"ד התוס' דלא הוי הבהמה פסולת אלא אוכל ואריה דרביע עליה עי"ש וקשה דהא קיי"ל בשבת ע"ד. ובס' שי"ט דהבורר מיני אוכלים אותו שאינו חפץ עתה הוי כפסולת והוי בורר, וע"כ ק"ו בהמה שאינו יכול לאכול עתה ממנה פשיטא דהוי כדש לכן כתב הר"ן דלא דמי לדש שהיה בתוך הפסולת וכו' עכ"ד. וכ"כ בס' יד דוד בשבת שם דלא כמהרש"א עי"ש.

אולם מצאתי להדיא דלא כדבריו בחי' הרשב"א שם בשם ר"ת, וז"ל: אבל בשבת וכו' הו"ל בשעה שהוא חולב כבורר אוכל מתוך הפסולת וחייב משום בורר כו' עכ"ל, וכ"כ בחי' הרמב"ן (שם בסו"ד) מהתוס' בשם ר"ת, דהואיל ובהמה בשבת לא חזיא לאכילה הו"ל כבורר אוכל מתוך פסולת עי"ש, אולם הרמב"ן גופיה כתב שם לבאר דעת הרי"ף דמוקי הסוגיא דהתם בי"ט, אבל בשבת אסור משום דהוי מפרק אוכל מפסולת והו"ל תולדה דדש, וכן הביא מתשובת הרי"ף שכ' להדיא דחולב בידו הוי מפרק גמור עי"ש, וכ"כ במלחמות שם באריכות עי"ש. ובטוא"ת (סי' ש"כ) הביא מתשובת הרא"ש בשם ר"ת דאסור לסחוט בוסר בשבת אפילו לתוך האוכל, משום דבוסר אינו ראוי לאכילה והוי כבורר אוכל מתוך פסולת וכ"כ בשו"ע שם, ועיי"ש במ"א (סק"ז) שהביא דעת העו"ש דלפ"ז מותר לסחוט בוסר כדי לאכול לאלתר, והמ"א השיגו והוכיח מהר"ן הנ"ל דס"ל נמי דחליבת עז בשבת אסור מטעם בורר אטו יהא מותר כדי לאכול לאלתר. אולם בא"ר שם כתב דאין דברי המ"א מוכרחין דבאמת י"ל דמותר, וכ"כ בפשיטות להלכה בסו"ז (שם סק"ד) כהעו"ש, וכתב במ"ז שם דתליא בזה דלתוס'

(בשבת קמ"ד): דחולב אסור משום דש, ולפ"ז אסור אפילו לאלתר עי"ש, ועיי"ש בבה"ל שכי' מהחמד משה דמצדד דגם כוונת הר"ן וטור שכי' דהוי כבורר אוכל מפסולת היינו דמשו"ה חשיבא כדש וכמ"ש התוס' אף שקצרו בלשונם וכ"כ בנשמ"א, ומסיק בבה"ל: ונראה שכי"ה האמת שראיתי באו"ז שהעתיק לשון ר"ת באריכות שכתב שם להדיא דהוא כמו דש שמפרק האוכל מהקש עיי"ש, ול"ל לומר דהטור יפלוג ע"ז, ויכתוב בשם ר"ת בענין אחר, ומלבד זה במלחמות כתב ג"כ דעת הגאונים שאוסרים לחלוב בשבת לקדירה משום דכדש חשיבא עכ"ל עיי"ש.

ולענ"ד דמשום הא לא איריא דהמעין בלשון הרשב"א הנ"ל בשם ר"ת יראה בעליל שכתב דחייב משום בורר כנ"ל, וכ"מ מכל הראשונים הנ"ל שכתבו משום בורר ולא דש, דל"ש הני מלאכות אהדי כנ"ל, וביחוד מוכח כן מהריב"ש שכי' (בסי' קכ"א) וז"ל: ור"ת מוסיף דבשבת אף החליבה אסור אע"ג דלית ביה משום מפרק דאוכל הבא מאוכל דמי, מ"מ כיון שהבהמה אסורה הו"ל כבורר אוכל מתוך הפסולת והפסולת מרובה וכ"כ התוס' עכ"ל. הרי מבואר בדבריו דמשום מפרק ליכא בחולב משום דאוכל הבא מאוכל דמי, מ"מ משום בורר איכא דהוי בורר אוכל מתוך פסולת, הרי מפורש דלא כהמשנ"ב הנ"ל, ונפלאיתי ע"ד הנשמ"א (בכלל י"ד) שהביא דברי הריב"ש הנ"ל, ודחק לפרש דכוונתו ג"כ משום דש, ותמוה מאד, והרי דבריו ברורים דמשום מפרק לית ביה מטעם הנ"ל, ומסיק דמ"מ חייב משום בורר ולא משום מפרק דהוא תולדה דדש.

יט) והנה בנשמ"א שם תמה ע"ד הריב"ש הנ"ל, וז"ל: ודבריו לא זכיתי להבין, מ"ש והפסולת מרובה, דלענין בורר אין נ"מ אם הפסולת מרובה, אלא לענין טלטול דאם הפסולת מרובה אסור אפילו בטלטול כדאיתא בסי' שי"ט ס"ד ובסי' תק"ן, ונ"ל דבא לתרץ קושית הט"ז דהא לאלתר מותר, לכן כתב הריב"ש דהפסולת מרובה ואז דרכו של בורר לברור האוכל מתוך הפסולת כדאיתא (בסי' תק"י) וטעמא דלאלתר מותר לברור אוכל מתוך הפסולת דאין זה דרך בורר, אבל כשהפסולת מרובה אזי דרך ברירה בכך וחייב אפילו לאלתר, כמו הבורר פסולת מתוך אוכל דאפילו לאלתר חייב משום דדרך ברירה בכך, כנ"ל בכוונת דבריו עכ"ל.

ולענ"ד דבריו נפלאים ממני, דלפ"ז נמצא דס"ל לריב"ש דאם הפסולת מרובה מאוכל אסור ליטול האוכל אפילו לאכול לאלתר, (וכ"ש דאסור ליטול הפסולת אפילו לאכול לאלתר לדידן דנקטינן כשי' הר"ח והרמב"ם דפסולת מאוכל אסור אפילו לאלתר), וזהו דלא כפסק גדולי האחרונים הפמ"ג ולבו"ש ושו"ע הרב ואג"ט ומ"ב כמ"ש בשביה"ש (מלאכת בורר) שכי"מ סתימת לשון השו"ע ורמ"א שאין חילוק ולעולם שרי אוכל מתוך פסולת, ואי נימא דס"ל לריב"ש כהטור (סי' שי"ט) וכ"מ מהתוס' (בשבת עד), דכשהפסולת מרובה מן האוכל יטול

הפסולת אפילו בשבת (ואפ"ה כתב באג"ט (מלאכת בורר סק"ג) דאין להחמיר מליטול האוכל בכה"ג, דבאמת מוכח דהתוס' ס"ל דלאלתר שרי אפילו פסולת מתוך אוכל עי"ש, וכ"מ דס"ל לתוס' רי"ד בס' המכריע ועוד ראשונים ודלא כהר"ח וסייעתו עי"ש), וא"כ מעיקרא לק"מ קושייתו, די"ל דמסביר בפשיטות דמה"ט אסור חולב אף דהוי בורר אוכל מתוך פסולת דשרי, משום דהפסולת מרובה אז דרכו לברור אוכל מפסולת וחייב משום בורר, אבל כ"ז שפיר י"ל דאיירי בחולב לבו ביום, אבל לאלתר שפיר מותר כהעו"ש וט"ז, ופשוט הוא כנלע"ד.

(כ) ונהדר להג"ל, דבאמת לכאורה תמוה מאוד מש"כ הראשונים בשם ר"ת דחולב חייב משום דש או בורר, והלא בתוס' (שבת עג:) כתבו וז"ל: מפרק פירש"י דהוה תולדה דדש, וקשה לר"ת דבשלהי המצניע (צ"ח:) אמר דחולב חייב משום מפרק, ואי הוי תולדה דדש האמר כו' דאין דישה אלא בגדו"ק וכו', ונראה לר"ת דמפרק חייב משום ממחק דכשחולב ממחק את הדד ומחליקו וכו' עכ"ל, הרי כתבו מפורש דר"ת ס"ל דחולב דחויבו משום מפרק לאו היינו דש כפירש"י אלא ממחק, וזהו סתירה מפורשת למ"ש התוס' (בדף קמד: וביבמות קיד.) והאו"ז ורמב"ן בשם ר"ת דהוא משום דש, וכן להרשב"א וסייעתו דנקטי בדעת ר"ת דחייב משום בורר ולא משום ממחק וצ"ע. ג. ומצאתי בגשמ"א שם שהרגיש בזה, וכתב בתו"ד: ואף דר"ת כתב (דע"ג:) דחולב חייב משום ממחק צ"ל דחור בו עכ"ל, וכ"כ בס' טל אורות, וכן תמה באג"ט (מלאכת דש) ונדחק ליישב סתירת דברי ר"ת, דמ"ש ר"ת שממחק פי הדד ומחליקו היינו מה שמלכלך הדד בטיפה ראשונה ובטיפה זו מחליק הדד, אבל (בדף קמ"ד) במימרא דר"ח ע"כ מיירי באינו מלכלך פי הדד ואין בו משום ממחק עי"ש, וכמה דחוקין דבריהם כמובן, ובאג"ט האריך לדחוק ביישוב דברי התוס' וראשונים דתרויהו איתא דש וגם בורר עי"ש וצ"ע, ולדעתי קשה ודחוק מאד לומר כן.

(כא) וביותר נפלאתי עמ"ש באו"ז הגדול (בהל' שבת סי' נ"ח) שהביא בשם ר"ת דחולב בשבת הוי כמו דש שמפרק האוכל מתוך הקש כנ"ל, ומ"מ הביא שם אח"כ דעת ר"ת דמפרק היינו ממרח מפני שמשוה הדד ומחליקו, והקשה ע"ד כקושית התוס' שם דא"כ מה החילוק בין חולב לתוך הקדרה או הקערה עי"ש, ואמאי לא נתעורר דר"ת גופיה ע"כ חזר בו וס"ל דחייב משום דש כנ"ל.

ע"כ נלע"ד בפשיטות דהאמת יורה דרכו, דעכצ"ל דאמנם דעת ר"ת דחולב חייב משום ממחק, ומ"ש התוס' והראשונים בשם ר"ת דהוא משום דש או בורר, ע"כ ט"ס וצ"ל ר"ח וכוונתם לרבנו חננאל ז"ל, וכמ"ש הרי"ף (בפ' חבית) בסוגיא דחולב עז וכו', וז"ל: ואיכא מ"ד האי מימרא דשמואל בשבת היא וכו' ודיקא דדייק מיניה רב חסדא (דאמר מד' רבנו גלמך חולב אדם עז לתוך הקד' כו') בלחוד הוא דהוי ביו"ט וכן הדעת נוטה, ורב חננאל ז"ל כך היה דעתו וכו', וכן קבלנו

מרבתינו אלו הן דברי ר"ח זצ"ל כו' עכ"ל, הרי מבואר דעת הר"ח ז"ל דבשבת אסור לחלוב לתוך הקדרה ולא נתבאר טעמו, ובזה נחלקו הראשונים אי משום דש או בורר כנ"ל, וכן נראה למעיין במלחמות שם שזכר דעת הגאונים והרי"ף ורבנו חננאל דמפרשי הסוגיא ביו"ט דוקא אבל בשבת אסור, ומפרש דבריהם משום דש ולא זכר כלל ר"ת בדבריו עיי"ש, וכ"מ בחי' הרמב"ן שם, אלא דלבסוף כתב שמצא בתוס' בשם ר"ת ז"ל וכו' כנ"ל, ועכצ"ל דכוונתו ג"כ דמפרשי כן דעת ר"ח וא"ש כנלע"ד.

(כב) שו"ר בפ"י ר"ח בשבת צה. (ונדפס בדף צו:) גבי החולב דחייב משום מפרק, וז"ל וכ"ש למ"ד משום מפרק אסור דמלאכה היא, והא דאמר ר"ח מדברי רבנו גלמך חולב אדם עז לתוך הקדרה, אבל לא לתוך הקערה כבר פ"י גאון זצ"ל דביו"ט הוא וכבר פ"י בפ' חבית עכ"ל, ועיי"ש בפ' חבית שכ' בלשון הרי"ף כנ"ל, הרי מפורש בדברי ר"ח דחולב חייב משום מפרק ומה"ט אסור לחלוב לתוך הקד' בשבת ולא משום בורר, ובא' כבר תמה בס' שביה"ש בשם ס' בן אורי מהא דמבואר (בשבת צה.) דחולב חייב משום מפרק, ומחבץ משום בורר, הרי מוכח דחולב אינו חייב משום בורר כ"א משום מפרק וע"כ היינו דש עיי"ש, וכתב שם דלהר"ח וסייעתו א"ש דברירה ל"ש כ"א בדבר שאינו מחובר ואי"צ פריקה אלא מעורב בלבה, ולפ"ז כל עניני סחיטה וחליבה ל"ש לברירה אלא למלאכת דישה עיי"ש, וכ"מ מהתוס' (כתובות ו') והר"ן (סו"פ ח' שרצים) בשם ר"ת דסחיטת בגדים בשאר משקין חייב משום דש ולא משום בורר, וכ"מ מסה"י לר"ת שכ' בהאי (דשבת קכח:) גבי שמן דקאמר יש סחיטה בשער משום דאתי כמ"ד יש דישה שלא בגדו"ק עיי"ש, ומכ"ז נתבאר דס"ל דשייכא לדש ולא לבורר. ובאמת יש להוכיח בפשיטות מסוגיא (דשבת קמד:) דאיירי עכ"פ ביו"ט לכו"ע, ואמאי אסור חולב לתוך הקערה, דאי נימא כהרשב"א וסייעתו דהוא משום בורר, תמוה מאד דהרי קי"ל כב"ה (בביצה יד:) דבורר כדרכו בקנון ותמחוי אפילו פסולת מאוכל ואפי' בנפה וכברה שרי מה"ת, ולא אסרו כ"א משום דמחוי כעב"ד לימים רבים כמ"ש רש"י ומ"מ, וכ"פ בשו"ע (סי' תקי"י ס"ב) וכמ"ש במשנ"ב, ועכצ"ל דחיובו משום דש וצ"ע, עכנלע"ד דהרשב"א לשיטתו אויל דס"ל בס' עבודת הקודש דביו"ט נמי חייב בורר כדרכו בנפה וכמ"ש בבח"ל שם עיי"ש וא"ש, משא"כ לדעת השו"ע ורוב הפוסקים עכצ"ל דס"ל משום דש ולק"מ כנלע"ד.

(כג) ואמנם יש להוכיח כדברינו הנ"ל, גם מדין המובא בשו"ע (סו"ס שכ"א) וז"ל: אסור לקלוף שומים ובצלים כשקולף להניח אבל לאכול לאלתר שרי ע"כ, ומקורו מירושלמי (פ"ז דשבת ה') וז"ל: הדין דשחק תומא, כד מפרק ברישייא משום דש, כד מברר בקליפייתיה משום בורר, כד שחיק במדוכתה משום טוחן, כד יהיב משקין משום לש, גמר מלאכתן משום מכה בפטיש עכ"ל, וכתבו

הראשונים דהירושלמי אינו אוסר אלא בקולף להניח אבל לאכול לאלתר שרי, ומפרשי האחרונים דעתם משום דס"ל דקולף חיובו משום בורר ובבורר אינו חייב כי אם להניח לבו ביום אבל לאלתר מותר, דאי איירי במפריך ברישיה דחייב משום דש, א"כ אפילו בקולף לאלתר נמי חייב כמ"ש הפמ"ג (בסי' ש"כ במ"ז סק"א) וכדמוכח במ"א (סי' שי"ט סק"ז) דבשאר מלאכות אין חילוק בין להניח בין לאלתר עיי"ש.

ומצאתי מקור לדבריהם, מדכתב רבנו ירוחם (נתיב י"ב ח"ח) וז"ל: ומה שאסר בירושלמי להסיר מקליפתו חייב משום בורר, דוקא כדי לשחקו, אבל אם מסיר לו הקליפה כדי לאוכלו כך מותר, וכ"כ בעל התרומה כדי לאוכלו מיד מותר וכו' עכ"ל.

אולם בהגהות מרדכי בשבת (פ' חבית) הביא הירושלמי הנ"ל, ומסיק בזה"ל: ועתה מנהג שאוכלין שמני כו' ושומין, וקולפין אותן בשבת ואוכלין במלח ומותר וכן מנהג, והא דקאמר בירושלמי כדמפריך ברישיה חייב משום דש, היינו כי רוצה לכותשן לעשות בהן איסור [עיסה], אבל כי רוצה לאכול אח"כ שרי לקולפן ואוכלן מיד עכ"ל, הרי מבואר בדבריו דקולף חייב משום דש, וזהו פי' כדמפריך ברישיה דאיתא בירושלמי דחייב משום דש, ואפ"ה כתב דהיינו דוקא שקולף כדי לכותשן להניח לבו ביום אבל לקולף כדי לאוכלו לאלתר מותר, ודלא כהאחרונים הנ"ל.

(כד) ובאמת נראה דפלוגתא הראשונים הנ"ל, תליא במחלוקת הראשונים בגדר דש ובורר כנ"ל, דלשיטת הערוך הנ"ל דכשהאוכל ופסולת מחוברין ודבוקין ל"ש בורר, עכצ"ל דס"ל דקולף חיובו הוא משום דש כהגהמ"ה, אולם רי"ז ס"ל ע"כ כדעת הרשב"א והראשונים דחולב נמי חייב משום בורר, אע"פ שמחוברין האוכל והפסולת יחד כנ"ל.

שו"ר שכ"כ הגאון בעל תפארת יעקב בהגהות טהרת השלחן לאו"ח (סי' שכ"א) עמ"ש בבה"ט דאסור לקולף משום בורר וז"ל: עיין (שבת עד.) דפריך היינו זורה היינו בורר כו' עיי"ש, ולכאורה מ"ט לא פריך ג"כ היינו דש דדמי נמי לבורר שמסיר הפסולת מהאוכל, ומצאתי בפיר"ח שם דדישה הוא באוכל המחובר עם הפסולת, ובורר הוא באוכל המעורב עם הפסולת, ולפ"ז הכא בקליפת שומין לפיר"ח ליכא משום בורר ועיין א"א (רסי' ש"ב) עכ"ל, ובאמת שכ"ה מבואר גם בפירש"י (בשבת עד.) דפריך ולחשב נמי כותש, ופירש"י כותש חיסין במכתשת להסיר קליפתן כו' משום דדמיא לדש לא חשיב לה דהא נמי מיפרקא מלבוש היא עכ"ל, עו"כ שם: ומיהו ודאי אב מלאכה היא ובכלל דש היא עיי"ש, וכ"כ רש"י ותוס' (בביצה יג:) גבי המקלף שעורים כו' עיי"ש. וכ"כ במנהגי מהרי"ל וז"ל: פליאה בעיני מהרי"ל איך רשאי לאכול קטניות או פולין מתוך השרבי' שלהן

(שקורין שאוטן) דיהא אסור משום מפרק, וכן איתא בפ"ק דביצה מלילות של חטיין כו' דאר"א וכן לשבת ומפרש בתוס' שאירי שכבר נדשו אך עדיין מעורבין בסובין, ואמהרי"ל סגל דשם הא' הותרה הואיל וכ"א דבוקה אל השרביט, אכן לוזים (שקורין העזילגיס) ודאי אסור ליטלם בשבת מתוך קליפה חיצונה שלהן (שקורין לייפון) דודאי מפרק הוא, ואמר דבספר הפרנס כתב דמותר לקלוף בשבת עכ"ל, והובא בקצרה במ"א (סי' שי"ט) עי"ש, הרי מבואר דלקלוף השרביטין מהקטניות וכן אגוזים מקליפתן הוי מפרק ולא בורר, ומ"ש בס' הפרנס דמותר לקלוף עכצ"ל דכוונתו כדי לאכול לאלתר כמ"ש הרמ"א מהראשונים הנ"ל.

כה) ונראה דכ"ה גם דעת רש"ל בי"ש, דקולף שומים חייב משום דש ולא משום בורר כמו שאבאר, דהנה ברמ"א (סי' תק"י ס"ב) כתב: ולוזים ובטנים שנשתברו ועדיין בקליפיהם לא מקרי הקליפה פסולת כיון דאורחיהו בהכי ועדיין מעורבין (טור) עכ"ל. וכתב שם במ"א וז"ל: צ"ע דהטור כ"כ לשיטתו שכ' אם הפסולת מרובה אסור לטלטלו, וע"ז כתב דלוזים שרי לטלטלם, אבל השו"ע פסק כהרמב"ם דלעולם שרי לטלטלם אלא שיש חילוק בברירה, וא"כ מ"ש לוזים ובטנים דהא אפי' בשני מיני אוכלים שייך ברירה כמ"ש בס"י שי"ט, וביש"ש כתב וז"ל: אכן נראה דאינו דומה לבורר אוכל מאוכל דהיינו משום שהם ב' מינים או פסולת ואוכל, אבל הכא מין א' הוא ואין שם פסולת עליו ובאיזה ענין שמתקן האוכל מתוך השומר תיקון אוכל בעלמא הוא ואין שם מלאכה עליו עכ"ל. וצ"ע דהא כתב הב"י (ס"ס"י שכ"א) בשם הירושלמי הקולף שומים ובצלים הוי בורר וכו' עכ"ל, ובאר שם כתב: ונ"ל דלק"מ דשם מיירי שעושה להניח דבזה גם הכא אסור, אבל כשקולף לאכול לאלתר מותר אף לבורר הפסולת כמו שקולף הקליפה עכ"ל.

והנה מדברי הי"ש"ש שכ' שתיקון אוכל בעלמא ואין שם מלאכה עליו, משמע לכאורה דאפילו בבורר להניח מותר וכ"מ מהרמ"א וטור דלא מחלקי בהכי ושפיר תמה ע"ז המ"א מדין קולף שומים כנ"ל, ע"כ נלע"ד בישוב דעת הי"ש"ש בפשיטות דס"ל כשיטת הר"ח וערוך וסייעתם דבורר ל"ש כ"א כשא"צ פירוק דהיינו כשאינו מחובר כנ"ל, ולפ"ז עכצ"ל דקולף שומים חייב משום דש כמ"ש בהגהמ"ר, וז"פ כד מפר"ך רישא דתומא דמפרק הקליפה מהאוכל חייב משום דש ומ"ש כד מברר מקליפתיה חייב משום בורר, רצ"ל כשכבר נפרקו מקליפותיהן אלא שהן מעורבין ובורר הפסולת מאוכל הוי בורר, וע"ז מחדש הי"ש"ש בביאור דעת הטור ורמ"א דכ"ז הוא כשכבר נפרדו האוכל לגמרי מהקליפות ומעורבין הן ובורר חייב משום בורר. אבל לוזים ובטנים שנשתברו ועדיין בקליפיהן כיון שאינם נפרדים מקליפיהם שמונחים בתוכם ועדיין חל על הקליפות שם שומר לפירי כמו בתחילת ברייתן ומין אחד הם ותיקון בעלמא הוא וליכא שם מלאכת

בורר ע"ז וכ"ש דל"ש מלאכת דש, כיון שכבר נפרקו ונפרדו ואינם מחוברים כבתחילה, ולכן מותר אפילו להניח, אבל בקולף שומים שמפרק ומפריד הקליפות מהאוכלין להניח חייב משום דש, ולק"מ וא"ש.

(כו) ואיברא לפ"ז נתבאר לדעת היש"ש דס"ל דגם במלאכת דש יש חילוק בין עושה להניח או לאכול לאלתר כמו בבורר, ובאמת מוכרח כן לפ"ד הגהמ"ר שכ' מפורש דקולף חייב משום דש (וכ"ה ע"כ לשי" הר"ח וסייעתו כנ"ל) ואפ"ה מתיר בקולף לאלתר, והמ"א לשיטתיה אזיל דס"ל (בסי' ש"כ סק"ז) דרק בבורר מצינו חילוק זה ולא בשאר מלאכות וכ"כ המ"א (סי' שכ"א סקכ"ד) בענין לש באוכלין דאפילו לצורך אותה סעודה אסור עיי"ש וכ"פ במשנ"ב שם ובחז"א (או"ח סי' נ"ח) עיי"ש כמו טוחן ודש וכ"כ הפמ"ג בריש סי' ש"כ כנ"ל.

ואמנם מצאתי כן להדיא בדעת הרמ"א שכתב בד"מ (סי' תרי"א) בהא דכתב הטור מותר לפצוע אגוזים מן המנחה ולמעלה פי' לשבר אותם להכניסם לאכילת הלילה, וז"ל: כתב מהר"א מפראג וז"ל: דוקא לשברם ולהניחם בקליפותיהם עד ערב, אבל להוציא האוכל הוי דש מאחר שאינו רוצה לאכול לאלתר כמ"ש לעיל (סי' שי"ט) וכו' עכ"ל (ועיי"ש בפרישה), הרי מבואר דעת הרמ"א דקולף קליפה מאגוזים חייב משום דש ואפ"ה מותר לאלתר כמו בבורר וזהו כהיש"ש כנ"ל.

ומצאתי מקור לדברינו הנ"ל, בתוס' (ביצה יג:) גבי המקלף שעורים וכו' דפירש"י דקולף מתוך השבלים הוי דש, והקשו בתוס' א"כ היכא מקלפא ליה כסא כסי האמר דמולל מע"ש כו' משמע הא בשבת אסור ותירצו וז"ל: וי"ל דהתם מיירי לתלוש מן השבלין שהוא מפרק וזהו תולדה דדש שהוא אב מלאכה, והכא מיירי בשכבר נתלשו מע"ש מן השבלין אבל עוד הן בקליפתן ולכך שרי עכ"ל, הרי מבואר בדבריהם דכשכבר נתלשו מן השבלין אע"פ שהן בקליפתן שרי וליכא משום דש ומשום בורר, וזהו ראייה ברורה לכאורה לדעת היש"ש הנ"ל ודלא כמ"א, ותמוה דהרי גם המ"א הביא דברי התוס' להלכה (בסי' שי"ט סק"ח) עיי"ש וצ"ע ג.

(כז) שוב מצאתי מקור לזה משו"ת הרשב"א (ח"ד סי' ע"ה) וז"ל: מסתברא דהא דפריס סילקא דוקא במחתך דק דק כדי לאוכלו למחר או לבו ביום וכו', אבל לאוכלו מיד מותר שלא אסרו על אדם לאכול מאכלו חתיכות גדולות או קטנות, כענין שאמרו לענין בורר וכו' דאלמא כל שאוכל לאלתר כדרך שדרכן של בני"א לאכול, אע"פ שיש באותו צד בעצמו חיוב חטאת כשמניח לאחר זמן כו' וה"ג דכוותיה היא וכו', גם בירושלמי אמרו הדין דשחיק תומא כדמפריד רישא כו' גמר מלאכתו משום מכה בפטיש אלמא בשחיקת השום יש בו טוחן, ומהירושלמי ג"כ נלמד שהכל תלוי בין עושה ואוכל לאלתר לעושה ומניח לבו ביום, דהא

דמפריך ראש של שום מחייב משום דש ומשום מכה בפטיש, ואילו לאכול לאלתר כבר התירו בגמ' בפ' תולין (קמ.) דאתמר התם חרדל שלשו מע"ש למחר ממחו בכלי כו', ואסיקנא ממחו בין ביד בין בכלי, והלכך אף לפרר לפני התרנגולין שמזונתם עליך להאכילם מותר לאלתר דשוו אוכלא משווינן עכ"ל. הרי מבואר בדברי הרשב"א להדיא דגם בשאר מלאכות כגון טוחן ולש ודש ומכה בפטיש מותר לאלתר ודלא כמ"א ואחרונים הנ"ל, ועכצ"ל דהיינו דוקא במילי דאכילה ומהאי סברא גופא שכתב הרשב"א לענין טוחן דלא אסרו על אדם לאכול מאכלו חתיכות גדולות או קטנות כיון דדרך אכילה הוא, וכמ"ש בגמ' לענין בורר, משא"כ בשאר מלאכות בשאר מילי דלאו אכילה ננהו דל"ש האי טעמא כלל דחייב ופשוט הוא, ולפ"ז מסתבר לפי מה דפסק הרמ"א (בסי' שכ"א סי"ב) כהרשב"א ור"ן דלחתוך לאכול לאלתר מותר מידי דהוי אבורר, ובביאור הגר"א שם הוכיח כהרשב"א מדתנן (שבת קנה.) אין מרסקין את השחת כו', וקאמר בגמ' הטעם משום דמטרח באוכלא הלא"ה מותר, וע"כ משום דעשה כן לאכול לאלתר, ועמ"ש שם במ"א דבשה"ג מפקפק על היתר זה וכו', ומסיק המ"א: אבל במדינתנו נהגו לחתוך הצנון דק דק מאד ויש להם על מי שיסמוכו וכו' עיי"ש, ובמשנ"ב ובבה"ל כתב דמכל הפוסקים משמע דאפילו כשמחתך בסכין שרי לאלתר, ואף דבבורר לא התירו כ"א ביד ולא בכלי, והטעם כתב בפמ"ג דכמו בבורר דרך אכילה כשבורר בידו לאכול לאלתר, ה"נ בעניינינו דרך אכילה הוא אפילו כשמחתך בסכין לאכול לאלתר וכו' עיי"ש.

כח) היוצא מהנ"ל, דלפ"ד הרשב"א י"ל בפשיטות דקולף שומים כדי לאכול לאלתר מותר היינו אע"ג דכשקולף להניח חייב משום מלאכת דש מ"מ מותר לאכול לאלתר וכ"מ בס' התרומה (סי' ר"כ) וז"ל: אמנם בירושלמי כו' דשחיק תומא כדמיפרך ברישיה חייב משום דש וכד מבחר בקלופיתא חייב משום בורר כו'. ועתה מנהג לאכול שמכי כו' או בצלים וקולפין להן לאוכלן במלח בשבת מותר וכן מנהג, והא דקאמרינן בירושלמי כד מפרך ברישיה חייב משום דש, היינו כי רוצה לכרות (שם) [שום] לעשות בהן איסורא אחרינא, אבל כי רוצה לאכול בלא איסור אח"כ שרי לקולפו לאכול מיד עכ"ל, הרי מבואר בדבריו להדיא דקולף בצלים חיובו משום דש ואפ"ה שרי לקלוף כדי לאכול לאלתר כהרשב"א והגהמ"ר ורמ"א כנ"ל.

ולפ"ז אודא קושית המאמ"ר הובא בבה"ל (סו"ס שכ"א) שתמה דהא קולף שומים ותפוחים נוטל הפסולת ומניח האוכל דנתבאר (בסי' שי"ט) דחייב כה"ג אפילו לאלתר, ונדחק ליישב דכיון דא"א בעגין אחר ודרך אכילתו בכך לא מיקרי פסולת מתוך אוכל שאינו אלא לאכול התוך וכל שהוא לאלתר שרי עיי"ש. ולא הבנתי דבריו, דהא עכ"פ כוונתו ליטול הפסולת מהאוכל שזהו דרך

ברירה, ואע"פ שנתכוין בעיקר לאכול התוך שהוא האוכל, מ"מ להוי כמשאצ"ל דפטור אבל אסור ואמאי שרי לכתחילה, וגם לדבריו קשה דא"כ גם בקולף להניח כדי לאכול הפרי לבו ביום אמאי חייב, כיון שמכין לאכול וא"א לו לאכול מבלי שיקלפנו, וע"כ דזהו בגדר מלאכת בורר, וא"כ ה"ה בקולף לאכול לאלתר דג"כ הוא בגדר בורר כשבורר פסולת מאוכל דחייב אפילו כדי לאכול מיד להרמב"ם ושו"ע וצ"ע ג.

אולם להנ"ל א"ש, דבאמת הכא כשהאוכל והפסולת כשאינם מעורבים אלא מחוברים יחד הוי בגדר דש כמ"ש ר"ח וסייעתו וכ"ה בחולב כנ"ל, ובדש אין לחלק בין נטילת האוכל או הפסולת דהרי כל עיקר גדר מלאכת דש הוא עצם ההפרדה ופירוק שביניהם וא"כ אף כשיטול האוכל מהפסולת לאכול מיד נמי יתחייב דמ"מ הרי הוא מפרק ודש, וא"כ נמצא אתה אוסר לכל אדם לאכול אגוז ושום וכדומה, וז"א כמבואר להדיא במשנה (בשבת קכב:) דמותר ליטול קורנס כדי לפצע בו את האגוזים וכמ"ש המאירי כנ"ל, ועכצ"ל דכיון דדרך אכילתו בכך כשנוטלו לאכול מיד שרי, וא"כ ע"כ אין חילוק כלל בין נוטל האוכל מהפסולת או להיפך, כיון דבתרויהו הוי דרך אכילה ושרי, ולק"מ כנלע"ד.

כט) והלום ראיתי בס' אג"ט (מלאכת בורר אות ו') שכתב וז"ל: ויראה לי דאם קלף בצל אחד אפילו להניחו לאח"ז אין זה בורר וצ"ע עכ"ל, ומבאר דבריו: דענין בורר אוכל מפסולת הוא כשהפסולת מפסיק בין האוכלין, ואם בא לאכול קודם שנברר הרי אוכל גם הפסולת, אבל אוכל ופסולת המונחים זא"ז כשנוטל האחד ומניח השני אין בו משום בורר, וע"כ כשקולף בצל א' אין בו משום בורר כלל שהבצל היה בתוך הקליפה במק"א בפ"ע ואין הפסולת מפסיק, ואי משום שהפסולת מקיף, זה ענין דישה ולא ברירה, רק הקולף בצלים שהקליפות מפסיקות בין האוכלין הוא דהוי ברירה ע"כ.

ולענ"ד לא נראה כן מפשטות לשון הראשונים והפוסקים, מדלא מחלקי כלל בין קולף בצל או שום יחידי לבין קולף הרבה בצלים, דאל"כ הול"מ דלקלוף כל שום או בצל בפ"ע שפיר מותר, ולפ"ז מצינו היתר לקלוף הרבה שומים ובצלים כ"א בפ"ע, ואפילו להניחם לאכול לבו ביום וזה לא שמענו, וכ"מ בשו"ת רשב"א (ח"ד סי' ע"ה) שכ' דמפריך ראש של שום חייב משום דש כשהוא להניח עיי"ש כנ"ל, מבואר דבשום א' איירי ובוזה התיר דוקא לאלתר ולא להניח, ועוד דבאמת האג"ט הבליע (שם בתו"ד) סברא נכונה דקליפת בצלים כיון שאינו מעורב הקליפה עם האוכל אלא כ"א עומד במק"א בפ"ע ל"ש לברירה כ"א למלאכת דישה בזה שמפריד הקליפה המקפת האוכל, ולפ"ז מסתבר שאין לחלק כלל בין קולף בצל א' או הרבה בצלים ביחד, דבאמת הסברא פשוטה דהקליפה המקפת את הפרי לא נקרא כלל בשם פסולת אלא שומר לפרי ומין אחד הוא כמ"ש הרא"ש

והטור ויש"ש כנ"ל, ובוה כו"ע מודו דמותר ואינו אסור כ"א כשנשברו כבר הלזים ואגוזים מונחים עדיין בקליפותיהם כנ"ל, ובוה נחלקו היש"ש והמ"א אי מיקרי עדיין מין אחד או לא כנ"ל, ועכצ"ל בפשיטות מכל הני טעמי דאמר דקולף אינו אסור כ"א מטעם דש, ואפ"ה מותר לקלף כדי לאכול לאלתר דוקא, אבל קולף להניח אפילו בצל אחד חייב משום דש כנלע"ד.

(ל) ונהדר להשגת המ"א ע"ד היש"ש הנ"ל מדין קולף דאסור להניח כנ"ל, וראיתי להמשנ"ב (סי' שי"ט) שהאריך בבה"ל (בד"ה מתוך) לחפש זכות על מנהג העולם, שנהגו בסעודות שבת לקרוע הדג מגבו ולהסיר השדרה שבאמצע דכבר נתעורר ע"ז במאמ"ר דהוי בורר פסולת מתוך אוכל דאפילו לאכול לאלתר חייב, ומיישב המשנ"ב המנהג, לפ"ד היש"ש לענין לזנים ואגוזים שנשתברו ועדיין בקליפתן שמותר להסיר הקליפות, דאף לענין בורר הוי מין א' ואין פסולת עליהן דהוי תיקון אוכל בעלמא כנ"ל, ואף דהמ"א השיג עליו מדין קולף שומים כו', ו"א כ"א בהא דמשמע מהיש"ש דאפילו להניח שרי משום דאין זה שם מלאכה, משא"כ כדי לאכול לאלתר מודה גם המ"א דמותר כמו בקולף, וכ"ה בנ"ד דהוי תיקון אוכל כשקולף וחולץ העצמות מהבשר כדי לאכול לאלתר כמו בקולף שום, אף דגם שם הקליפה הוא הפסולת אפ"ה קיי"ל דמותר לאלתר, וע"כ משום דלאלתר אין שם פסולת על הקליפה אלא תיקון אוכל בעלמא, ואינו דומה לפסולת דעלמא שהוא פסולת גמור שהוא נפרד מהאוכל, משא"כ זה שהוא מחובר ביחד עם האוכל, וה"ג בענינינו כשכוונתו לאכול לאלתר הוי תיקון אוכל בעלמא ואין שם פסולת עליהם כיון שעדיין לא נפרדו ומחברים ביחד וכו' עכ"ד.

(לא) וראיתי בקצה"ש ח"ח שתמה ע"ד, דאי נימא דמודה המ"א להיש"ש דלאלתר מותר א"כ אמאי כתב שם המ"א בלזים שנשתברו דיברור באותו ענין שקל לו יותר, הו"ל לפרושי דהיינו דוקא להניח אבל לאכול לאלתר מותר בכל ענין כמ"ש מהרש"ל, ומדסתם משמע דס"ל דאפי' לאכול לאלתר צריך לברור הקל ביותר וע"כ משום דשם בורר עליו עכ"ד, ולדעתי קושייתו מעיקרא ליתא, דהרי המ"א הקשה שם ע"ד היש"ש עוד דכיון דחיישינן לטרחא אמאי לא נחשב גבי לזנים לטורח, ועיי"ש במחה"ש דאף דאין בו ברירה מ"מ צריך למעט בטרחא וליטול אותו שטרחתו מועטת, ולכן שפיר כתב המ"א מה"ט דיברור בענין שקל לו יותר ופשוט הוא.

אולם בקצה"ש שם תמה ע"ד הבה"ל בעצם הסברא הנ"ל, דקשה להסביר החילוק דלאלתר אין שם פסולת, ולהניח הוי פסולת, וממ"נ אי נימא דהקליפה כ"ז שהיא עם האוכל אין שם פסולת עליה, נמצא דבשעה שקולף אינו מסיר פסולת ורק אחר שנקלפה הוי פסולת, וא"כ אפילו בקולף להניח, מ"מ בשעת הקילוף אינה פסולת ולמה אסור, ע"כ מסיק דע"כ היינו טעמא דהתירו הראשונים בקולף

לאלתר משום דהוי דרך אכילה בכך, כמו בבורר אוכל מתוך פסולת וכמ"ש במשנ"ב (סו"ס שכ"א), ולא משום דאין שם פסולת על הקליפה, אלא דאע"פ דשם פסולת על הקליפה מותר לקלוף דהוי דרך אכילה כך עכת"ד עי"ש.

והנה אף דלכאורה מסתבר כדבריו, אולם נראה דהמשנ"ב אזיל חכא בשיטת המ"א וסייעתו דבקולף אסור משום בורר ולפ"ז שפיר הקשה דאמאי שרי לאלתר דהרי קי"ל בורר פסולת מאוכל אפילו לאלתר חייב, ועכצ"ל כמ"ש במאמ"ר כנ"ל, דכיון דא"א לאכול בענין אחר אלא כשמסיר הפסולת המקיף לאוכל הוי דרך אכילה בכך וזה דחוק כנ"ל, וגם לפ"ז נמצא באמת דבעצמות שבדגים שאפשר לאכול ולהוציא העצמות מפיו דשרי כמ"ש הרמב"ן וריטב"א והובאו בבה"ל (סי' שי"ט) עי"ש, ולכן חידש הבה"ל סברתו הנ"ל, ואמנם סברה תמוהה היא כמ"ש בקצה"ש כנ"ל.

אמנם לפי מה שביארנו מהר"ח והראשונים הנ"ל דבקולף אסור משום דש וזהו סברת היש"ש כנ"ל, ואפ"ה שרי לאכול לאלתר כמ"ש הרשב"א וסייעתו שכן דרך אכילה כנ"ל, ולפ"ז א"ש מנהג העולם הנ"ל בפשיטות, דבכה"ג שנוטל העצמות המחוברות מהדגים הו"ל דש ולא בורר ובדש לאלתר שרי כמו בקולף, וכ"ש דא"ש טפי להראשונים דנקטי להלכה דאין דישה אלא בגדו"ק ודגים לאו גדו"ק נהו, וא"ש כנלע"ד.

(לב) שר"ר בחזו"א (או"ח סי' נ"ד) שהביא מ"ש הבה"ל ללמד זכות על המנהג לפ"ד היש"ש דעכ"פ כדי לאכול לאלתר כו"ע מודו דשרי, וכתב וז"ל: ואינו מובן דכיון דמבואר בירושלמי דקולף להניח חשיב בורר ודלא כהיש"ש, א"כ אין לנו רק לדון אם זה דשרינן בורר סמוך לאכילה אם יש בזה היתר פסולת מתוך האוכל, ובזה כבר כתבו הפוסקים דלא הותר רק אוכל מתוך הפסולת, אלא דמצינו מה שהתיר הרמ"א לקלוף סמוך לסעודה, והתם א"א בע"א ודרך אכילתו לקלוף הפסולת, אבל בבשר ועצמות שאפשר ליטול הבשר וכן דרך אכילתו, ואם עושה סדק בבשר ומוציא את העצם מעשיו מוכיחין עלי' שרוצה בברירת עצמות ומנ"ל היתר זה עכ"ל.

ולכאורה צדקו דבריו לדעת המ"ב כהמ"א דאיסור קולף הוא משום בורר, ולפ"ז הוי בורר פסולת מהאוכל דאפילו לאלתר חייב, ושאני קולף שא"א בע"א כנ"ל, אולם לפ"ד הגהמ"ר והר"ח והרשב"א והתרומה ורמ"א דע"כ איסור קולף הוא משום דש, ולפ"ז במפריד העצמות מהבשר סמוך לסעודה שפיר מותר בדש כדי לאכול לאלתר כמו בקולף כנ"ל, ובפרט דא"ש להפוסקים דאין דישה אלא בגדו"ק ובהמות ודגים לא הוי גדו"ק כנלע"ד.

(לג) היוצא מהמתבאר לעיל דעת הרשב"א וס' התרומה והגהמ"ר וכמה ראשונים דמפרשי דקולף חייב משום דש וכ"כ הרמ"א בד"מ ואפ"ה שרי לאלתר,

וכן ס"ל בחולב ולפ"ז ע"כ מוכח דכמו דנקטינן בקולף דלאלתר שרי, ה"ה במנפץ האוכל מעפרוריתו דחיובו ג"כ משום דש כמ"ש הר"ח וערוך כנ"ל, וכ"ה דעת העו"ש וט"ז בחולב לאלתר דשרי, ולפמ"ש דגם אי ס"ל דחולב משום דש נמי שרי לאלתר כמו בקולף כנ"ל ודלא כהמ"ב שם, ולפ"ז נתבאר דגם בדין אין שולין הכרשינין, דע"כ פירושו הוא לפירש"י והראשונים הנ"ל דלאחר שנתפרדו הפסולת מהכרשינין וצפין ע"פ המים, אין ליטול הפסולת מהמים משום בורר כדאיתא בירושלמי, אבל זה שמציף המים על הכרשינין להסיר העפר מעליהן ואינו נוטלם מהמים דאינו אלא משום דש, אף אי נימא דגם כה"ג הוי דרך מלאכת דש מ"מ שרי לאכול לאלתר ודלא כהפמ"ג הנ"ל.

(לד) והלום ראיתי בס' טל אורות (מלאכת בורר) שהביא בשם מהר"י חגיז בס' ע"ח (בפ"ק דביצה מ"ח) וז"ל ר"ג אומר אף מדיח ושולה, ונראה דהברירה היתה במה שהיו נותנין המים על העדשים ומתוך כך נברר הפסולת מתוך האוכל, אבל מה שהיו מסירין אותם שעלו למעלה במים בידם שאין בכך כלום, דהא ראב"צ לא הודיענו חידוש אלא במה שהיו מציפין המים ומתוך כך נברר האוכל מהפסולת, ולא הזכיר ששולין הפסולת שעלה למעלה, ונפ"מ שאם היו המים צפין עליהם מבעוד יום לכ"ע מותר לשלות הפסולת העולה למעלה דאין בזה ברירה, ואפילו בשבת דהבורר משמע דבר שהוא מעורב כמו שמרים ביין או בלול כמו פסולת בתבואה, ואע"ג דר"ג תני ושולה כוחא דהיתירא לא הוי אלא שמדיח ומסיר הפסולת למעלה וכדראב"צ וילמוד סתום מן המפורש, ולפ"ז אפשר ללמוד היתר להוציא היתושין שנמצאין ביין בשבת ואין בזה משום בורר עכ"ל שם.

ואמנם כבר השיגו בט"א, דמי הכריחו לזה לומר דמה שלא הזכיר ראב"צ ושולה היינו דילמוד סתום מהמפורש, והביא דמפורש בפרש"י ובפה"מ להר"מ ורע"ב דמפרשי ושולה שנוטל הפסולת שצף למעלה כמו משישלה בחביות כנ"ל וכ"כ רש"י (בשבת קמ.) וכמ"ש הב"ח (סי' שי"ט) עי"ש. וכבר הבאנו מהראשונים בביצה שם שכתבו להדיא דזהו פי' הברייתא בגמ' שהיו מציפין כו' היינו פי' דמדיח ואח"כ היו שולין כנ"ל, ולק"מ.

(לד) וביותר תמהני ע"ד מהר"י חגיז הנ"ל, דלדבריו קשה אמאי לא תני גבי שבת לאיסורא דאין מדיחין כדתני אין שולין, ועכצ"ל דבמה שנותן המים על הכרשינים ונתעלו ונתבררו עי"ז הפסולת מהאוכל זה מיקרי מדיח ושרי כנ"ל, וגם מאי דפשיטא למהר"ח דמותר לשלות הפסולת העולה למעלה אפילו בשבת דאין בזה ברירה משום דאינו מעורב כשמרים ביין ופסולת בתבואה, וכ"כ גם בתשובת מהר"י ט' צהלון (סי' ר"ג) וז"ל: מותר להסיר צרעין או יתושין או יבחושין אפילו עפר או פסולת שביין דאין ברירה בלח עכ"ל, והובא בא"ר (סי' שי"ט) עי"ש. ולענ"ד תמהני על דבריהם, דהרי מבואר להדיא לפירש"י והר"מ בפה"מ

והראשונים הנ"ל דמפרשי כה"ג האי דשולה בביצה, ולפ"ז ע"כ דמפרשי גמי
הא דתני דאין שולין גבי איסור שבת כדפירש"י שם כנ"ל, ועכצ"ל דאזלי לפי
גרסת הראשונים אין שורין כנ"ל וצע"ג. שו"ר בס' שביתת השבת שתמה עליו
ג"כ כדברינו עיי"ש.

ולכאורה אמינא דבאמת איכא חילוק רב בין האחרונים הנ"ל בטעמא
דהיתרא ליטול יתוש מהיין, דלמהרי"ט נראה להמעין בדבריו שם שכתב הטעם
משום דאין ברירה בלח ואין משמר ביבש, דאורחא לברור דבר לח כיון או מים
להיות משמר ולא ליטלו בידו, לפיכך הוי לאו אורחא ומותר עיי"ש שכופל ומשלש
סברא זו, ולפ"ז פשוט הוא, דגם ליטול עפר מהיין מותר מה"ט דאין בורר בלח,
משא"כ למהר"י חגיז הנ"ל דכתב הטעם דאין בזה ברירה משום דאינו מתערב
דבר יבש בלח כנ"ל.

סיכום

היוצא לפי המתבאר מדברינו, נראה דהנוהגים להדיח או לשטוף פירות
במים בשבת, להסיר האבק ועפר או ריסוס שעליהם, אף דלכתחילה יש לחוש
לדעת הפוסקים האוסרים ולרחצן לפני השבת, אולם בדיעבד כששכח לרחצן ע"ש
שפיר יש להם לסמוך על דעת רש"י והרמב"ם וכל הפוסקים הנ"ל שביירנו
דבכה"ג ליכא איסור בורר, ושרי לרחצן משום נקיות ובריאות ועונג שבת כנלע"ד.

בדיני וגדרי מעקה

נשאלתי בדין חיוב מעקה בבנינים צבוריים כגון בבתי כנסיות ובתי מדרשות משרדי ממשלה וכדומה, אם חובת המעקה חלה עליהם כמו בבנין פרטי, ואם מברכין על המעקה, ומי המברך וזמן הברכה. ובכדי להגיע לפתרון השאלה בשלימותה צריך לברר כמה דינים וגדרים בזה, ואחלק את זה לשבעה סעיפים. א — החיוב במעקה, וכל מילי דסכנתא להרחיקם, ומה הם המקומות החייבים במעקה. ב — שיעור המעקה. ג — ברכת המעקה, אם חייב בברכה, ונוסח הברכה, ואם יש בזה ברכת שהחיינו. ד — זמן הברכה אם בתחילת עשייתו או בגמר עשייתו. ה — מעקה שנעשה ע"י פועלים, וכמו"כ ע"י פועל נכרי אם יוצאים י"ח, ואם שייכת בזה ברכה. ו — בשוכר בית על מי חל חיוב עשיית המעקה. ז — דין המעקה בבנין צבורי. וזה החלי בס"ד.

א.

הנה החיוב במעקה מפורש בתורה והיא מ"ע דאורייתא וכדכתיב בדברים (כ"ב פסוק ח') "כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים בביתך". ובספרי, אין לי אלא בונה, לקח ירש ונתן לו במתנה מנין ת"ל ולא תשים דמים בביתך מכל מקום, ושם, ועשית זו מצות עשה, ולא תשים דמים בביתך זו מצות ל"ת. וכן נפסק בחו"מ סי' תכ"ז, מצות עשה לעשות אדם מעקה לגגו שנא' ועשית מעקה לגגך וכו', וגם הרמב"ם ס"ל דזו מצות עשה וכולל בה השמירה מהסכנות. וז"ל בספר המצות מצות עשה קפ"ד: היא שצונו להסיר המכשולים והסכנות מכל מושבותינו וזה שנבנה כותל סביב הגג וסביב הבורות והשיחין והדומה להם כדי שלא יפול המסתכן מהם או בהם. וכן כל המקומות המסוכנים והרעועים כולם יבנו על סדר שיסור הרעוע והסכנה, והוא אמרו יתעלה ועשית וכו'. ולשון ספרי: ועשית זו מצות עשה. וכן פסק בפ"א מהל' רוצח ה"א מצות עשה לעשות אדם מעקה לגגו שנא' ועשית מעקה לגגך. הרי ס"ל להרמב"ם במפורש דמצות עשה היא, וכולל בה ההרחקה מהסכנות והמכשולים וכולם נכללים בתוכן הכתוב ועשית מעקה לגגך, ולא תשים דמים בביתך. וכ"כ החינוך מצוה תקמ"ו להסיר הנגפים והמכשולים מכל משכנותינו ועז"ב ועשית מעקה לגגך. והענין הוא שנבנה קיר סביב הגגות וסביב הבורות והשיחין ודומיהן כדי שלא תכשל בריה ליפול בהם

או מהם ובכלל מצוה זו לבנות ולתקן כל כותל וכל גדר שיהיה קרוב לבוא תקלה ממנו וזה שהזכיר הכתוב לגגך דבר הכתוב בהווה ולשון ספרי ועשית מעקה לגגך זו מ"ע, הנה גם כאן כלל הסרת המכשולים בכלל המ"ע של עשיית המעקה.

אמנם לכאורה לא נראה לכלול באותה מצוה הסרת המכשולים עם בניית המעקה, ונאמר דגם בהסרת המכשולים מקיים מצות עשה. וכן יש לדקדק מל' הרמב"ם והחינוך. דהנה הרמב"ם תני והדר מפרש להסיר המכשולים וכו', וזה שנבנה כותל סביב הגג, יוצא דוהו הענין שהתכוון אליו בתחילה במ"ע של הסרת המכשולים דאירינן בבנין גדר סביב שלא יהיה סכנה, וכן אפשר לומר נמי בדברי החינוך שדקדק לומר והענין הוא שנבנה קיר סביב וכו' ונמצא דוהו הגדר דמצוה זאת לעשות מעקה וגדר סביב. ולכן הרמב"ם בהלכה דקדק וכו' בפ"א מהל' רוצח ה"א : מ"ע לעשות אדם מעקה לגגו וכו' ובה"ג כתב שם : וכל המניח גגו בלא מעקה ביטל מצות עשה וכו' עיי"ש.

אמנם הנה שם בה"ד : כתב וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מ"ע להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה שנא' השמר לך ושמור נפשך. ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאין לידי סכנה ביטל מ"ע ועבר בלא תשים דמים. הנה ס"ל דגם בשאר המכשולות איכא למצות עשה. ולכאורה נראה דיש לו בזה מצות עשה אחרת, מקרא דהשמר לך ושמור נפשך. ולפ"ז יוצא דלגבי מעקה הוי גדרו רק בבניית גדר סביב ותו לא. וזה ממצות ועשית מעקה, והסרת המכשול מהשמר לך וגו', ואמנם הכ"ג שם ציין וכן כל מכשול וכו' בפ"ק דב"ק (טו:) תניא ר' נתן אומר מנין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו ולא יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו שנא' ולא תשים דמים בביתך ושם הוי רק לגבי מצות ל"ת אבל לגבי מצות עשה דהשמר לך וגו' לא ציין מקור לזה, וא"כ מנ"ל המקור למ"ע זו וצ"ע. וגם נראה תמוה ענין לאו זה דהמ"ע דהשמר לך נראה דאירי בענינים רוחניים כהמשך הכ' פן תשכח וגו', ומאי שייאטיה הכא בדין דלהסיר המכשולות. וראיתי למנחת חינוך מצוה תקמ"ז שעמד ע"ז וכתב דהשמר לך אירי בענינים העומדים ברומו של עולם עיקרי הדת. וגם הצ"ע דהר"מ כ' העשה מהשמר לך וכו', ובהל' תפילין פ"ד ס"ל דהשמר דעשה ג"כ לאו הוא וכ"כ בפ"ח מהל' בית הבחירה בביטלו שמירת המקדש דעברו על ל"ת דושמרו דהשמר וכו' הוא לאו וא"כ למה כתב כאן ואם לא הסיר וכו' ביטל מ"ע ועבר על ל"ת דלא תשים וכו' הא מהשמר ג"כ עבר על ל"ת, ועבר על שני לאוין, וגם הצ"ע דאם השמר קאי על שימור הגוף כמ"ש א"כ אם לא עשה מעקה ג"כ עובר בעשה זו, א"כ למה כ' הר"מ אם הניח גגו בלא מעקה עובר בעשה ועשית וכו', והו"ל לכתוב לפי דבריו דעובר בשני עשין ועשית וכו', ורק השמר לך. ובהשמטות שבסוף הספר כ' שם דבגמ' שבועות ל"ו דרשינן המקלל עצמו דעובר בלאו מפסוק דהשמר וכו' מבואר דהיה להם קבלה דקאי על

שמירת הגוף ג"כ, אך הוסיף שם מה שהקשיתי שם קשה יותר דכאן כתב הר"מ דעובר בלאו מהשמר ושם כתב דהוא עשה עיין בפנים וצ"ע, והנה כל אלו ק' אלימתות הן וצ"ע ג.

ואשר נראה לענ"ד בזה לומר פשט חדש בדברי הרמב"ם והוא שבאמת ס"ל דכל ענין הסרת המכשולות נכללים בהאי מצות עשה דועשית מעקה לגגך וכמו שכתב בספר המצות וכלל הסרת המכשולות, ומה שכתב בענין עשיית הגדר הוא רק להסביר עיקר המצות עשה דמעקה, אבל זה כולל גם ענין הסרת המכשולות, (וממילא כן צ"ל בדברי החינוך) והנה שם באמת לא כ' ממצות עשה זו כלל לא שם בענין המעקה ולא במקום אחר, אשר ע"כ נראה דגם הסרת המכשולות הם בכלל ועשית מעקה לגגך, ולזה ג"כ מתכוון בזה הרמב"ם וזהו שסתם כאן ביטל מצות עשה ועבר בלא תשים דמים, וא"כ קאי אמ"ע ול"ת הנ"ל, ורק שהסמך דבריו במה שאמר שצריך לישמר וליזהר יפה יפה הפסוק רק השמר לך ושמור נפשך מאוד, שהכתוב מדבר באזהרה חמורה על שמירת הנפש וא"כ הוי רק אסמכתא לדבריו, אבל אה"נ דעיקר מצות עשה דהסתמך עליה הרמב"ם היא המ"ע דועשית מעקה ובזה הכל א"ש.

ושו"ר שכן סתם היראים סי' מ"ד, צוה הקב"ה בפ' כי תצא כי תבנה וגו' ועשית מעקה לגגך וגו', ולא לענין מעקה בלבד דבר הכתוב אלא כל דבר המזיק דתניא בפ' אלו גערות ר"נ אומר מנין שלא יעמיד אדם סולם רעוע וכו', ותן לחכם ויחכם עוד, למדנו שמוזהרין ישראל שלא ליתן דבר המזיק ביניהם, הרי כלל כל הנזקין בכלל המצוה דועשית מעקה, והר"ז מתבאר כדברינו לעיל דהסרת המכשולים והנזקים נכללו בפסוק דועשית מעקה וא"כ כן י"ל ברמב"ם ובדברי החינוך כנ"ל, וכמושנ"ת.

ב.

ואמנם בעינן בית שיהיה ראוי לדירה, וכדאיתא בגמ' סוכה (ג:) בית שאין בו ד"א על ד"א פטור מן המעקה מ"ט, "בית" כתיב, וכן נדרש שם לגבי מזוזה בית שאין בו ד"א על ד"א פטור מן המזוזה מ"ט בית כתיב בה, ונראה לכאן דאפילו אם במציאות משתמשים בו לבית דירה מאחר שאינו ראוי לבית דירה לא קרינן ליה בית ואין בו חיוב מעקה, אמנם נראה לכאורה שאם יש בו סכנה ברורה תפול מהדין הנ"ל ברמב"ם שצריך להסיר המכשולות וכו', ואמנם י"ל דאין בזה ל"ת דלא תשים דמים בביתך, דאין זה בית, אלא שמחויב להסיר המכשולות והנזקים, אלא דלפי דברינו לעיל דהסרת המכשולות בכלל ועשית מעקה לגגך הרי א"כ גם מצות עשה אין בזה וכלשון הספרי דבעינן "בית" כי

תבנה בית חדש וכאן לאו שמיה בית, אלא דהוי מכלל אזהרות סכנות, שכי' שם ברמב"ם בהלכות הסמוכות.

ובמס' ב"ק (נ"א:) איתא בית שהוא למטה מעשרה טפחים פטור מן המעקה מ"ט בית כתיב וכל פחות מעשרה לאו בית הוא, והנה נראה דכאן נמי הטעם הוא שאינו בית, כי אין לו דין בית, והנה גם כאן נמי יש לדון ביש בו סכנה וכנ"ל ואמנם נראה פשוט לכאורה דאין כאן סכנה דנפילה בפחות מ"ט, אלא דבע"כ האי דרשה דגמ' דאפקה מדין דבית כתיב וכל פחות מעשרה לאו בית הוא, אזלא אליבא דמ"ד דיש חבטה בפחות מעשרה, ונמצא דכל הדין הוא משום גדר ד"בית" ובזה מובן דינא דספרי דהשוה מעקה למזוזה, דאיתא התם אין לי אלא בית מניין לרבות בית התבן ובית הבקר ובית האוצרות ת"ל כי תבנה יכול אף הבונה בית שער אכסדרא ומרפסת ת"ל בית מה בית מיוחד שהוא בית דירה יצאו אלו שאינם בית דירה, וכן הוא הדין במזוזה והיינו דאזלינן בתר גדר בית, דמאי דמקרי בית חייב במזוזה ובמעקה. ובספרי הוסיף לדרוש בזה "בביתך" לרבות בורות שיחין ומערות חריצים ונעיצין. ונראה דעכ"פ ראויים הם לבית דירה.

ואמנם הרמב"ם פ"א מהל' רוצה ה"א כתב אבל בית האוצרות ובית הבקר וכיוצא בהן אינו זקוק לו, וזה דלא כהספרי וכבר עמד בזה הכ"מ שם דיש לתמוה ע"ז דהא תניא בספרי אין לי אלא בית מנין הבונה בית התבן וכו' וכ"כ ספר מצות גדול הרי דבית הבקר ובית האוצרות חייב והאיך פטר רבינו. וכי' ואפשר שטעמו משום דבפ"ק דיומא (דף יא) לענין מזוזה אמרינן דהני תנאי היא ותנא בספרי סבר כמאן דמחייב ורבינו בהל' מזוזה פוסק כמאן דפטר, והסמ"ע חו"מ סי' תכ"ז סק"ב הביא לדברי הכ"מ הנ"ל אבל תמה ממילא על השו"ע גופיה שבהל' מזוזה ב"ד ר"ס רפ"ו פסק ברפת בקר וכו' דחייבין במזוזה וכדעת הר"יף והרא"ש ודלא כהרמב"ם וכאן במעקה סתם דאין חייב במעקה ונלמד מדין מזוזה (וכן בביאור הגר"א שם עמד בזה והצ"ע), ואמנם הסמ"ע כ' שם ליישב בזה דהמחבר הכריע וס"ל דלענין מעקה כיון דאין דרך בנ"א להיות להן בית תשמיש וכו' משא"כ במזוזה דחייבה התורה בשביל הדר להיות מצות ה' נגד עיניו בביאתו וביציאתו בזה פסק דהדר צריך לקבוע מזוזה באותו פתח ע"כ, והנה עפ"י דבריו הוי הכרעה עפ"י אומדנא דכאן חייבוהו מאחר שסו"ס דר' כאן וצריך שתהי' מצות ה' לנגד עיניו, אמנם בגדר הענין אינו מובן דאם אין זה בית א"כ אין כאן מקום למזוזה, דעל מזוזות ביתך כתיב ואמנם י"ל דמאחר דאיכא תנא דס"ל דחייב הוי סברא זאת רק להכריע הענין לצד החיוב דסו"ס גר' בו והוא עשאו לבית דירה ובע"כ דבמקומות אלו אין חשש סכנה דבל"ז איכא חיוב להסיר המכשולות מטעם סכנה, וכל הדיון אי הוי גדר דבית לחייב במעקה ובזה הוא דפטר כשיטת הרמב"ם

ועיין בחתם סופר יו"ד סי' ר"פ שעמד על הסתירה בשו"ע דפסק במזוזה לפטור ובמעקה לחייב וחדש שם דרשה עיי"ש.

ואמנם יש לדון עוד בזה בשיטת הרמב"ם דבפ"ו מהל' מזוזה ה"ב פסק שאם יש בו כדי לרבע ד"א על ד"א בשווה אע"פ שארכו יתר על רחבו חייב במזוזה (וביו"ד סי' רפ"ו סי"ג הביא להלכה דיש חולקים עליו) וכאן במעקה לא ציין כלום מזה, וצ"ע, וכן ראיתי שציין ע"ז בתורה תמימה פרשת ואתחנן אות ס"א, דהרמב"ם במקומות אחרים לא כ' כלום, ועפ"י הסמ"ע הנ"ל לכאן י"ל כן נמי ברמב"ם דמאחר דאין כאן סכנה לא חייב הרמב"ם במעקה כל שאין בו ד"א על ד"א, ושם במזוזה מאחר שדר בו יש לחייב שתהי' מצות ה' לנגד עיניו וכמו שבארנו בזה לעיל, ואמנם בפשטות נראה דשם גילה הרמב"ם דכל שאפשר לרבע הוי' דירה דראוי לדור בה ומקרי בית וא"כ ה"ה לכל דבר דבעינן בית דירה וממילא ה"ה לגבי דין דמעקה. (ובשו"ת מהרש"ם ח"ב סי' רס"ה פשט"ל דאם אין בו דע"ד פטור ממעקה כמ"ש בתשובה חסל"א יור"ד סי' צ"א ובתשובת ר"מ שיק סי' רפ"ז כתב ותלוי במחלוקת הפוסקים ושי' הט"ז באו"ח ס"ס תרל"ד אם אינו רחב ד"א פטור לשי' הרמב"ם עיי"ש, ואמנם כל דאית בה סכנתא תיפול מדכתב הרמב"ם להרחיק המכשולים והנזקים וכו' ל.).

ג.

והנה ממילא מצוה זאת הוי' ככל מצות עשה ואמרינן בה נמי מצוה בו יותר מבשלוחו, וכ"כ בספר בן איש חי (שנה ב') פרשת פנחס אות ד'. ישתדל כל אדם לקבוע מעקה שלו בידו ולא יעשה ע"י שליח כי מצוה בו יותר מבשלוחו עיי"ש, ועכ"פ יסייע קצת בידו מאחר דמ"ע דאורייתא היא ומצוה בו יותר.

ובשד"ח מערכת המים כלל קצ"ה, ומי שבאה לידו מצוה זו יקום כגבור ולא יתעצל לעשותה ע"י אחר אם יכול לתקן המעקה בעצמו דמצוה בו, דמצינו דאף דקיי"ל דמי שהוא פרנס על הצבור אסור לעשות מלאכה בפני ג' מ"מ פסק הרב באר יעקב בחו"מ סי' ק"ז דמצות עשיית המעקה שפיר חזי לעשותה בעצמו ממש עיי"ש.

וחיוב המעקה נראה שצריך תיכף ומיד לכשיכנס לבית שיהיה כבר שם מעקה מוכן, ומצאתי ראיה לזה בלשון הספרי שדרש על לשון הכתוב בית חדש, מהו חדש רבי אומר משעת חדושו עשה לו מעקה. ונראה הפשט שלא לאחר את המעקה אלא לעשותו תיכף ומיד, וראיתי בתו"ת נמי בפר' תצא אות ע"ד שכתב דבא לאשמועינן דחיוב מעקה הוא מיד שנתחדש הבית, ונראה דהכונה נמי כשתכנס לגור בו ותחדש אותו. וכן ראיתי להמלבי"ם בהתורה והמצוה שכתב, מ"ש "חדש"

הוא למותר ובא לומר שתיכף כשתרצה לחדש הבית צריך שתעשה מעקה, ונראה כוונתו בל' כשתרצה לחדש הבית, היינו כשתרצה לגור בו. ואמנם ביראים (מ"ה עמוד היראה) הביא הא דחדש, משעת חידושו עשה לך מעקה, ושם בסביב ליראיו כ' דבא לאשמעין דחיוב מעקה הוא משעת חידושו פי' מיד כשנבנתה אע"פ שלא דר בה עוד עכ"ל, ואין לזה הכרח די"ל כנ"ל משעה שהבעלים נכנסים לדור בה דבל"ז מאי משעת חידושו לימא משעת בנייתו ולכן י"ל דהיינו כשהאדם מחדשו וכמושנ"ת.

ד.

והנה בשו"ת המבי"ט סי' ק"י עמד בשאילה במי שיש לו חזקת שימוש בגדים וכיבוס וטיוול בגג חבירו דנסתפק אם יהיה חיוב עשיית מעקה בגג זה, או מי חייב לעשות מעקה, וכ' ע"ז ושאלתי את פי החכם הר"י קארו מה דעתו בזה והשיב לי שאילת חכם חצי תשובה כי לפי האמת אין בזה דין מעקה כמבואר בדברי הרמב"ם ז"ל פי"א מהל' רוצח דכל שאינו בית דירה אינו חייב במעקה, והאי כיון שאין לו שום תשמיש בית דירה אינו חייב במעקה ואפילו את"ל דכיון שיש בית דירה למטה בביתו הגג חייב במעקה המשתמש על הגג צריך לעשותו ולא בעה"ב עיי"ש, נראה מזה לכאורה דיש מקום מצד הדין לפטור גג שאין בעה"ב משתמש בו אלא אחר, ותרוויהו פטורים וישאר הגג בלא מעקה והוא לכאורה דבר תמוה מאוד, דסו"ס לגבי בעה"ב הרי יש כאן דין דולא תשים דמים בביתך וחמירא סכנתא וצ"ע, וגם פשוטו של מקרא בהכי איירי כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך משמע שיש דירה למטה והמעקה למעלה וע"ז חייבתו התורה בעשיית מעקה, ולענ"ד נר"ל דשם איירי שבעה"ב אינו עולה לגג הוא וב"ב ואינו משתמש בו, וא"א לחייב המשתמש דאין הכתוב מחייבו אבל בלא"ה חייבין במעקה דסו"ס עובר בעה"ב על מקרא מפורש וכנ"ל. וראיתי לבעל כנה"ג שצווח ע"ז (בשלהי חו"מ) וכ' שבעיר תירא ראה ג"כ הגגין בלא מעקות וכ' שנתלו באילן גדול בתשובת המבי"ט ח"ב סי' ק"י ששאל למרן ב"י ז"ל וכו' ותלו בוקי סריקי במרן לומר שכוונתו לפרש בדברי הרמב"ם כנ"ל והוא שיהיה בית דירה על הגג והולכין מעליה על הגג וכו' ורחמנא ליצלן מהאי דעתא שאין הלשון סובל והל"ל והוא שיהיה בית דירה על הגג, וגם סיפא דמסיק אבל בית האוצרות וכו' וכל מי שיש לו שכל ישר וחומל על האמת מודה שכוונת מרן שבעל תשמיש הגג הרי אין בית לדירה שלו שתחייבהו התורה, והתשמיש אינו בית דירה והאיך נקרא כי תבנה בית ולא יש לו בית וכמו רפת בקר גם שמשמש עליו אינו חייב במעקה מפני שאינו בית ואת"ל שבעה"ב י"ל בית שגגו חייב במעקה א"כ מכח זה יתחייב הגג במעקה חייב המשמש כמו שזכר וכו' אבל לפטור כל הגגין לא ס"ד, והרי מתוך דברי השואל הרב המבי"ט והנשאל מרן לא אתו אלא במי שי"ל חזקת שטיחת בגדים,

והילך ע"ג חבירו מכללא איתמר דבכל גגי הבתים, ולא עליות שבעה"ב בעצמו משתמש לית דין צריך שאילה וכ"ע מחייבי ע"כ. הגה כאן נראה דמפרש דברי מרן להמבי"ט דרק באופן כזה דלזה שיש לו זכות להשתמש על הגג אין לו בית דירה ולזה שיש לו בית דירה אינו משתמש למעלה, הלא"ה בודאי שכל הגגות צריכות מעקה והאחרונים התמרמרו על זה שהיו שמקילים בעשיית המעקה.

והנה בס' פאת השלחן סי' ב' כ' ושלחתי פעם לרב חביבא נוח נפש הגאון בעל חקרי לב והשיב לי כי בירושלים ת"ו יש לו לתרץ על מניעת עשיית מעקות מפני שהחיוב על השוכר הוא מדרבנן ושם הבתים והקרקעות של גויים בכה"ג אין כ"כ חיוב אבל בצפת שהבתים של ישראל אין לו שום טעם לפטור מעקה וכ' ועיני ראו ולא זר שנפלו כמה וכמה ב"א מגגי הבתים שהם בלי מעקה ומתו והיאך ידחק לתרץ מנהג גרוע במקום דררא דנפשות שגם בל"ז כבר כ' הרמב"ם וכן כל מכשול שיש ספק נפשות מ"ע להסירו וכו' ויותר טוב לזכות ב"א להחזירם לצווי התורה"ק כי תבנה בית וכו' ויש לדון לזכות כי מנהג המשתרבב פה עה"ק צפת ת"ו מפני שהיה פה הרעש בשנת התק"ך כמ"ש בס' פרי האדמה (תענית) והדר אתו ב"א ממקומות אחרים שבמקומם הגגות משופעים גג היציע ולא הורגלו בזה ולא התעוררו בזה ומקלו יגיד לו, וראי' מנחש הנחושת שהיה מימות משה עד חזקי' וכו' ואי איישר חילי הייתי כופה לכל בעלי הבתים והשוכרים שיעשו מעקות לגגיהם עיי"ש, הרי כאן מדבר בלהט קודש על חיוב מצות המעקה בדורינו להרחיק מהסכנות ולקיים מצות התורה דועשית מעקה לגגך.

וגם משכנות הרועים באות לק"ט התפלא מאוד על אנשי עירו ואל שער מקומו שהם חוזנים במצות ומדוע לא יחשו לקיים מצות מעקה שיש בה עשה ול"ת ולא מיבעיא לדעת הרב כנה"ג דשוכר חייב במעקה מדאורייתא אלא אף להסמ"ג ורבנו ירוחם דלא הוי אלא מדרבנן איך יעלימו עיני העדה ממצוה דרבנן ואין מי שמערער בדבר ע"ש, ושם השד"ח (במערכת המ"ם) העתיק מה שהעלה הרב מהרא"פ לדינא זאת תורת העולה דעל בעה"ב חיוב מוטל לעשות מעקה אף ששכורה ביד אחר וכו' ול"ד שוכר דירה אלא ה"ה כל מי שהוא דר דקיי"ל חמירא סכנתא מאיסורא ושומר נפשו ירחק מס' סכנה ויבורך מפי עליון כמו שכ' מרן הקדוש בשו"ע סוף חו"מ דהנזהר במצוה זו תבא עליו ברכת טוב.

ה

והנה בשיעור גובה המעקה נפסק בשו"ע חו"מ סי' תכ"ז ס"ה גובה המעקה אין פחות מ"ט כדי שלא יפול ממנו הנופל, וצריך להיות המחיצה חזקה כדי שישען אדם עליה ולא תפול, הרי כאן סתם בשיעור גובה דמעקה דבעינן עשרה טפחים, וכ"פ הרמב"ם בפ"א מהל' רוצח ה"ג גובה המעקה אין פחות מ"ט כדי שלא יפול

ממנו הנופל וצריך להיות המחיצה חזקה כדי שישען אדם עליה ולא תפול, ואמנם הראב"ד השיג בזה "א"א דוקא ממקום דרסו והוא מקום הנמוך שבו אבל שאר צדדין ג' טפחים, ונראה דהראב"ד הסתמך בזה ע"ד הסיפרי וז"ל כמה הוא מקום מעגלו ג"ט בית דורסו עשרה, וזהו דקא' הראב"ד ממקום דרסו הוא מקום הנמוך שבו, ושם צריך עשרה טפחים אבל שאר הצדדין שנקראים מקום מעגלו סגי בג"ט והכ"מ נתן טעם לדבר שמאחר שמצד א' הוא גבוה י"ט ע"י כן הוא נוהר משאר צדדין שאין גבוהים אלא ג"ט, ואמנם הסמ"ג כ' מעגלו גובהו, בבור ג' טפחים, ובבית גובהו עשרה, הרי דמפרש לה באו"א ומחלק בין בית לבור וס"ל דבבור סגי בג' טפחים ואמנם לא נראה כן מל' הרמב"ם דהרי שם בה"ד פסק א' הגג וא' כל דבר שיש בו סכנה וכו' כגון שהיתה לו באר או בור בחצירו בין שיש בו מים, בין שאין בו מים חייב לעשות חוליא עשרה טפחים, והמלבי"ם בהתורה והמצוה הביא להספרי הנ"ל וכתב ומ"ש כמה מקום מעגלו נר' פירושו שהגג הוא משופע קצת וכשהיה מעגל במעגלה מגלגל העץ ממקום הגבוה אל מקום הנמוך כמ"ש במשנה דמכות (ז') היה מעגל במעגלה וכו' ומקום סוף השפוע שהוא מקום הנמוך קורא בית דורסו שם צריך י' טפחים ומקום שמעגלו משם מן הגובה די בג' טפחים עכ"ל. ונראה כוונתו שהוא עושה מעקה על שפת הגג שאם נמדוד ממקום הנמוך הסמוך למעקה הוי י' טפחים וממקום הגבוה שאיננו ליד שפת המעקה אלא רחוק ממנו הוי ג"ט ועפ"ז יש ליישב שיטת הרמב"ם דכך הוא מפרש לספרי ועפ"ז א"ש דעכ"פ על שפת המעקה צריך גובה עשרה טפחים.

ובדברי הספרי נראה לענ"ד לפרש פשט חדש והוא דאז כשהיו רוצים להשען על המעקה לראות היה להם מקום מיועד שבו היו עומדים ומביטים דרך המעקה ולא היו רואים ומסתכלים וגשענים לאורכו של כל המעקה, וא"כ מקום דורסו היינו מקום שדורסין שם לראות ושם צריך גובה י' טפחים אבל שאר מקומות אין חשש כ"כ שיפול שהרי אינו מביט ורואה דרך שם אלא מחשש שמא יתגלגל ובוה סגי בגובה של ג"ט ואפ"ל שלזה התכוון הראב"ד בהשגתו וכך הוא הבין את הספרי וא"כ עפ"ז יש ליישב נמי ש"י הרמב"ם די"ל דכ"ז בזמניהם שהיה מקום מיוחד למדרס אבל לא בשאר הצדדין ולכן סתם בכל שיעור די' טפחים, וא"ש ובאבודרהם נמי סתם בהל' מזוזה ול' ושיעור רום המעקה לא פחות מי"ט ולא נתן שום חילוק בדבר.

והלשון ביראים כמה הוא מעגלו פי' גובהו (בבור) ג"ט ובית גובהו עשרה. וההגהה הזאת מהמפרש שם סביב ליראיו, ונראה שצדק בזה דכן הוא הפשט בל' היראים דמעגלו פי' הגובה, וע"ז קאמר דבבור ג"ט, ובית גובהו עשרה, ושם ציין הסמ"ג עשין ע"ט שכ' וז"ל כמה הוא מקום מעגלו פי' גובהו בבור ג' ובבית גובהו עשרה, וזה מכריח ההגהה הנ"ל ביראים, ושם רצה לפרש דהרמב"ם יפרש

נמי כוונת הספרי כהסמ"ג והיראים דהחילוק הוא בין מחיצת בור למחיצת בית, ואמנם להרמב"ם יש מקור אחר נגד הספרי והוא מהתוספתא פ"ו דב"ק דקאמר שם להדיא דגם חולית הבור עשרה (עיי"ש בהלכה ב') שהתוספתא חולקת על הספרי ופסק הרמב"ם כתוספתא דבכ"מ אין פחות מעשרה וכן נראה נמי בדעת המחבר בחו"מ סי' תכ"ז שאין מחלק שום חילוק דהוי נמי משום דסמך אתוספתא עיי"ש ולפי משכ"ל אין הכרח לכ"ז. דיש לפרש הספרי גופיה באו"א וכמושנ"ת. וכן סתמא דגמ' במס' ב"ב (סא.) כמה שיעור מעקה גובה י' טפחים ולא חילקה בזה והיא ראייה להרמב"ם.

ו.

ובאשר לברכת המעקה, הנה זה אינו מופיע בתלמודין כלל, ולא נמצא בשו"ע, אמנם הרמב"ם בפ"א מהל' ברכות ה"ח פסק עשה מעקה מברך בשעת עשיה אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות מעקה, ואמנם בערוך השולחן בחו"מ סימן תכ"ז סק"ג הביא לדעת הרמב"ם הנ"ל דמברכין על עשיית המעקה וכתב ובכמה מקומות בראשונים מבואר דאין מברכין כמו שיתבאר בס"י, ושם בס"י הביא משם ספר תמים דעים סימן קמ"ט בשם הלכות פסוקות וז"ל מי שעושה מעקה צריך לברך לעשות מעקה עיי"ש, אמנם י"א שאין צריך לברך מפני שיש בה לאו דלא תשים דמים ועל לאו לא תקנו ברכה. וז"ל שם בשם בעל העיטור נשאלתי מאת הרב החסיד העניו למסור מפתח על המצות שמברך עליהן עובר לעשייתן וכו' ועל מעקה אי מברך וכו' ותשובה זה הכלל וכו' וכל מצוה שהוא בינו לבין עצמו כגון סוכה וכו' צריך לברך והלכתא צריך לברך במעקה. ובאבודרהם (דף יו.) מה ששאל הר' אברהם ב"ר יצחק אב"ד את הרב יוסף בן פלאט למסור לו מפתח הברכות ושם בתשובתו ועל עשיית מעקה מברך משום דתליא ביה ולא אפשר למעקריה כהנך דתליין ביד אחרים וכן בתשובת הרשב"א סימן י"ח והלכתא צריך לברך בשלוח הקן ובמעקה וכו' עיי"ש. וגם בשו"ת הרשב"א ח"ג סימן רפ"ג אם יש לברך על שלוח הקן כ' שם י"א שמברכין על השלוח אשר צויתנו לשלח כמו שמברכין על פדיון הבן וקביעת המזוזה ואומרים שמברכין ג"כ על עשיית המעקה וסוף דבר זה, פוק חזי מאי עמא דבר.

וכן מפורש בשאילתות פרשת עקב (שאילתא קמ"ה) וכד עביד מעקה אומר אקב"ו על המעקה. ובשאילת שלום הביא לל' הרמב"ם הנ"ל פ"א מהל' ברכות ה"ב עשה מעקה לגגו מברך אקב"ו לעשות מעקה ואם עשה לאחרים מעקה מברך על עשיית מעקה פוק חזי שנוי נוסחא שכ' גאון מנוסח הברכה שכ' הרמב"ם. וגם החילוק שמחלק הרמב"ם בנוסח הברכה בין העושה לעצמו ובין העושה לאחרים אבל מדברי גאון נראה דאין שום חילוק. ושם הנה בטור ושו"ע יו"ד סימן רפ"ט

כ' ויברך אקב"ו לקבוע מזווה ולא ידעתי למה השמיטו ברכה שמחוייב לברך כשעושה מעקה עיי"ש, ובהעמק שאילה על נוסח השאלות אקב"ו על המעקה כ' וכ"כ בה"ג ריש הל' מזווה, ולכאורה תמוה מ"ש ממזווה דמברך לקבוע מזווה וכו' וכ"כ הרמב"ם ולפי הנראה שראה הרמב"ם דברי רבינו ולשונו ובא להוציא מדעתי וכו' עכ"פ דעת רבינו ובה"ג צריך טעם, ונראה משום דכשעושה מעקה לגג לא על הגג לבד צריך לעשות אלא אפי' על הבורות שיחין ומערות שבביתו וכדתנן בסיפרי (תצא) אין לי אלא גג מנין לרבות וכו' והרי לא גרע ממגדל כלב רע וכו' ומ"מ ע"ז לבד א"א לברך שאין מברכין על ל"ת כמ"ש הרא"ש כתובות פ"א אלא על מ"ע וא"כ א"א לברך אלא על מעקה שבגג, ודרכו של רבינו בכ"מ לכלול כל הדברים שא"א לברך עליהם בברכה מחוייבת כמש"כ בפ' צו וכו' וה"ה הכא משו"ה כ' לברך על כל הפרשת נזקי ביתו וכו' משו"ה מברך בכלל על המעקה עיי"ש. כוונתו דברכת על המעקה כוללת יותר וצ"ב וטעם להסבר זה לומר דעל המעקה כולל יותר ממה שלקבוע מעקה וכדומה. ובל"ז נראה דטעם דחיק הוא, ואפ"ל בזה דהמזווה המצוה היא לקבוע המזווה כי המזווה כבר כתובה כהלכתא לפנ"כ אלא שקובעה ונמצא דאין הוא מברך על עשיית המזווה אלא על קביעתה בפתח ביתו משא"כ במעקה שהוא מקבל שם מעקה בעשייתו ושייך יותר לב' על "המעקה" ועיין.

והנה ל' בעל העיטור בהל' ציצית שער ג' חלק השני, ושם כתב כל מצוה שעשייתה גמר מצוה שאין אחריה מצוה הצריכה לה כגון מילה וכו' ומעקה וכו' צריך לברך וכן דעת הריב"א באו"ז (ח"א סימן קל"ט ק"מ) שכתב שמצוות שאפשר לעשותן ע"י שליח מברך על עשייתן כגון שחיטה וכסוי הדם ועשיית המעקה. ואמנם בס' הרוקח סימן שס"ו, כתב בפירוש שאין מברכין על המעקה כדינים ותיקון מאזניים וכו' עיי"ש, אבל כאמור רוב הראשונים פסקו שצריך לברך דכן הוא בס' הלכות פסוקות מי שעושה מעקה צריך לברך לעשות מעקה זהביאו בס' תמים דעים כנ"ל, וכן כתב הסמ"ג (עשין כ"ז) אם עשה מעקה לעצמו מברך לעשות מעקה, לאחרים על עשיית מעקה כלשון הרמב"ם וכן הסיק המאירי להלכה בס' מגן אבות (ענין ח') דהעושה מעקה לעצמו מברך לעשות מעקה ועושה לאחרים מברך בעל עיי"ש.

והנה היראים לא הזכיר ברכה על המעקה וכתב שם בסביב ליראיו דרבינו לא הזכיר ברכה משמע דאין חיוב ברכה ושם טעמו משום דכל דבר שבא להסיר הסכנה אין מברכין וכמו שאין מברכין על גט"י על מים אחרונים וכתבו הפוסקים דה"ט משום דבאים להסיר הסכנה אלא דלפ"ז יקשה על הרמב"ם דהא איהו מרא דהאי טעם דכל דבר שבא להסיר סכנה אין מברכין וכמ"ש באותו פרק גופא ואפ"ה כתב דעל מעקה צריך לברך ובאמת ראיתי למחבר אחד שתמה בזה על הרמב"ם

אבל לק"מ דהאי טעם שכתב הרמב"ם דעל הסרת סכנה אין מברכין היינו דוקא במצוה שאינה אלא מתקנתא דרבנן וכגון מים אחרונים וכו' אבל על מצוה דאורייתא אע"ג שמבואר בתורה הטעם אפ"ה ידוע דכל המצוות אינם אלא גזירות מאתו ית' וזולת הטעם המפורש יש טעמים נסתרים וכו' ולכן על מצוה דאורייתא ודאי שיש חיוב לברך אפילו במצוה האמורה בה שהיא בכדי להסיר הסכנה דודאי יש טעמים אחרים נסתרים בזה ע"כ. ולהלכה לפ"ז יוצא דהיראים חולק עכ"ז וס"ל דגם על מצוה דאורייתא אין לברך, ואמנם לכאורה י"ל דאין ראיה מלשון היראים דאין לברך על המעקה ממה שהשמיט לברכתו, דגם הרמב"ם בפ"א מהלכות רוצח שכתב להלכות מעקה לא הזכיר כלל לברכה, ורק כללה בכללי דברכות בהלכות ברכות, אמנם הנה היראים לא הביא כללי ברכות ואם יש בה ברכה הו"ל למכתביה הכא. וכן חזיתיה בסי' י"ח שכתב על הלכות מזוזה ושם ציין דבשעה שהוא קובעה בפתח צריך לברך אקב"ו לקבוע מזוזה עיי"ש, ואמנם כאמור רוב הפוסקים הביאו לברכה זאת וכן היא בסידור ר"ס גאון והמתקן מעקה לגג ולכל מקום מיוחד צריך לברך על עשיית מעקה וגם האבודרהם סתם שצריך לברך דכן לשונו בהל' מזוזה, העושה מעקה לגג מברך לעשות מעקה.

אשר ע"כ נראה להלכה לברך על עשיית המעקה ולגקוט כנוסח הרמב"ם אקב"ו לעשות מעקה. דכן הוא הנוסח גמי בהל' פסוקות וכן הוא נוסח הסמ"ג (עשין כ"ז) וכן הוא נוסח האבודרהם (בהל' מזוזה) וכן לשון חיי אדם (כלל ט"ז סכ"ה) העושה מעקה לגגו של בית דירה מברך לעשות מעקה ונר"ל אפילו לדידן מברכין לעשות, וכן מוכח בר"ן פסחים ובאבודרהם, וכ"כ בספר נדיב לב ח"ב ממסקנות אביו הגאון חק"ל דמכל הפוסקים משמע דצריך לברך על מצות מעקה, וכן הסיק שם הלכה למעשה שצריך לברך. (האמנם אין כך דעת כל הפוסקים אבל עכ"פ כן דעת הרבה ראשונים ואחרונים) וכן ציין הגרע"א בחו"מ סימן תכ"ז עיי"ש. וכ"כ בספר בן איש חי פרשת פנחס (שנה ב') אות ד' ויברך אקב"ו לעשות כמ"ש הרמב"ם.

ז.

ואמנם באשר לברכת שהחיינו, הנה הרמב"ם בפ"א מהלכות ברכות בה"ט כ' כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וכו' ומעקה וכו' מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו ועיי"ש בכ"מ שכתב דשופר ומזוזה יליף להו מהני, ואמנם בערוך השלחן חו"מ סימן תכ"ז סק"ג הביא לפסק הרמב"ם שצריך לברך שהחיינו וכתב דהרמב"ם לשיטתו דס"ל דעל כל מצוה מברכין שהחיינו ואנן לא קיי"ל כן כמ"ש באו"ח סי' כ"ב ואין לברך שהחיינו על המעקה (נ"א) וכן כתב בש"ך ביו"ד סי' רפ"ט ס"א משם הפרישה דאין מברך שהחיינו עיי"ש, ובגשמת אדם (כלל ט"ו). כתב דהרמב"ם

פי"א מהלכות ברכות כתב דמברך גם שהחיינו ואזיל לשי' דכתב דה"ה על ציצית ותפלין מברך שהחיינו אבל לפי מאי דקיי"ל בא"ח סימן כ"ב לגבי ציצית דאין מברכין ועיי"ש במ"א ובי"ד ר"ס כ"ח בש"ך ובפ"ת שם לענין כסוי הדם גר"ל דה"ה במעקה אין מברכין שהחיינו עיי"ש.

והנה לענ"ד גם לפי מנהג הספרדים דנהגו לברך שהחיינו על הטלית אין לברך על המעקה מאחר דהראשונים לא הביאו לברכה זאת וגם האחרונים לא עלו בהסכמה וכן מוכח מהאבודרהם שהזכיר לברכה על המעקה ולא הזכיר לברכה שהחיינו, וכן היא בע"כ דעת בן איש חי שלא הזכירה וכן גר"ל פשוט מסתימת הפוסקים.

והנה בשו"ע או"ח הלכות ברכות רכ"ג ס"ג, בנה בית חדש וכו' מברך על כל פעם שהחיינו, ובבאר היטב שם קהל שבנו או קנו בית הכנסת או נסתר וחזרו ובגאווה יעמוד ש"ץ ויברך בקול רם הטוב והמטיב, הלך"ט ח"ב סימן קע"ט, ובשערי תשובה כתב ועיין במח"ב שמדברי הלך"ט נראה דברכת שהחיינו לא יברך וכשכנו בהכנ"ס בק"ק אמשטרדם דרש הרב לחינוכו והורה שהחזון יברך שהחיינו ורב אחר חלק עליו והורה שלא יברך וכן דעתי וכ"כ בשו"ת בית יהודה בס"ת שקנו הקהל שלא יברכו שהחיינו עיי"ש. ובכף החיים באות ט"ז כתב דאין מברכין לא שהחיינו ולא הטוב והמטיב משום דאיכא פלוגתא בזה אלא חזן הכנסת מברך שהחיינו בקול רם על מלבוש חדש או פרי חדש ויכוין לפטור בהכנ"ס ויכוונו עליו כל הקהל, ואם בנה אותה יחיד מכיסו לתת אותה לצבור הוא יברך על פרי חדש וכו' ויכוין לפטור הצבור והם ג"כ יכוונו לפטור בברכתו, הרי אפילו יחיד שבנה לא מברך שהחיינו וביותר כתב הבן איש חי פרשת ראה אות ו' דעכשיו נהגו שלא לברך שהחיינו על הבית אלא עושין לו חינוך בסעודה לתודות לה' וילבשו בגד חדש בתוך הסעודה ויברכו שהחיינו לפטור הבית יעוי"ש, הרי אפילו על בית פרטי לא נהגו לברך וכ"ש הוא, אשר ע"כ אין לברך שהחיינו על המעקה ואם ירצה ללבוש בגד חדש ולברך עליו ויכוין על המעקה רשאי ויוצא בזה דעת הרמב"ם.

ח.

ובאשר לזמן הברכה, אם בתח"י עשייתו או בגמר עשייתו, הנה ראיתי בשו"ת חתם סופר או"ח סימן נ"ב שכתב וז"ל ובמעקה אינו מברך אלא במכוש אחרון בשעה שסותם הפרצה האחרונה שלא יפול הנופל ממנו דקודם הזה אינו מעקה וזה פשוט בעיני כוונתו מבוארת דכל עוד שלא נגמר המעקה א"כ אינו מגין עוד ואין עליו שם מעקה עד שיגמר לגמרי ולכן הברכה בגומרו בשעה שסותם הפרצה האחרונה. ולענ"ד לא פשוט לי הדבר דהרי המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן

ואח"כ עושה המצוה וה"נ דאח"כ עושה המעקה ואפילו שאין עליו עתה שם מעקה לית לן בה, דהברכה היא ע"ז שרוצה לעשות מעקה. ואפילו שהיא גמשכת לית לן בה, ובפרט לנוסח הרמב"ם דמברך לעשות מעקה, והנה עושה אותו לאחר הברכה וא"כ מאי דפשט"ל לחת"ס לענ"ד לא ברירא לי מילתא ואדרבה מדיק לשון הרמב"ם נר"ל להיפך דזהו לשון הרמב"ם בפי"א מהלכות ברכות ה"ח עשה מעקה מברך בשעת עשיה אקב"ו לעשות מעקה, הרי משמע דלא בגמר עשייתו הברכה אלא בשעת העשי' וא"כ יכול לפני כן לברך ויתחיל תיכף בעשייתו.

והנה ראיתי לראשונים שנשאלו בזה דבבעל העיטור (בהלכות ציצית שער ג' ח"ב) כתב ונשאלתי וכו' ועל מעקה אי מברך בתחילת עשייתו או בסוף כי מי שמברך על המצוה אין לו לעסוק בשיחה עד שיגמור את כולה, ובתשובה שם, ומה ששאלת במעקה אם מברך בתחילתו או בסופו מסתברא לן דמברך בתחילתו דומיא דביעור חמץ שמברך בתחילה ואם מפסיק אין משתקין אותו (עיי"ש בשער החדש) הנה כאן היה השאלה שיש מקום לברך בסוף כדעת החת"ס אבל מטעם אחר דאין לו לעסוק בשיחה עד שיגמור כולה ועכ"ז פשט לו דמברך בתחילתו ותר"ז כמו שדקדקתי לעיל מלשון הרמב"ם.

אמנם עכ"ז נראה לענ"ד דכל עוד שלא נגמר המעקה יכול עוד לברך, אם כי עיקר הברכה היא לפני כן כנ"ל, ובפרט אם רוצה לסייע בעצמו אח"כ בגמר עשייתו שיכול לברך; וכעין זה ראיתי בשד"ח מערכת ברכות (249) מי שבונה מעקה ע"י פועל איך יתנהג בברכתו והביא שם דעת המוהרי"ט אלגאזי בס' הלכות יו"ט שחדש דכשעושה ע"י פועל מברך לאחר עשייתו דאולי יחזור בו הפועל באמצע ולא קפדינן בעובר לעשייתו והסכים עמו השד"ח עיי"ש. ואמנם שם כתב דאפשר לתקן שיברך על המוגמר סמוך ממש לידי גומרו דגם בכה"ג הוי עובר לעשייתו כמ"ש הרב שדה הארץ ח"ג סוף סימן כ' שציין שם דכל שנשאר עדיין קצת מתיקון המעקה חשיב עובר לעשייתו, הנה לכאורה ס"ל כדעת החת"ס, אבל כד דייקנן לאו הכי ס"ל דודאי כשעושהו בעצמו מברך עליו לפני כן וכאן שעושה ע"י פועל חייב דילמא יחזור בו לכן הוא מציע לחכות עד סמוך לגומרו ויברך עליו אבל אה"נ כל שעושהו בעצמו יברך עליו בתחילה וכו"ל.

ואמנם כל שלא עלה בידו לברך עליו בתחילה מברך עליו בסוף נמי תיכף לאחר עשייתו. וכך ראיתי להשג"א סימן כ"ו בסופו דאם לא בירך על המצוות עובר לעשייתו מברך לאח"כ יעוי"ש.

ט.

ובאשר למעקה שנעשה ע"י פועלים, הנה מדין שלוחו ש"א כמותו נראה שיצא י"ח מצות מעקה כשליחות של כל התורה כולה, ואה"נ דהוי ככל התורה

דמצוה בו יותר מבשלוחו וכנ"ל, וממילא לפ"ז בעשה שליח חש"ו או ע"י עכו"ם נראה פשוט דמאחר דלאו בני שליחות ניגהו לא קיים המצוה, אמנם לגבי הברכה בפשטות נראה דמאחר דעשה ע"י פועל יהודי דאית ביה שליחות וקיים למצות מעקה אה"נ דמברך על עשיית המעקה ואפילו שאינו מסייע בו וכן מתבאר בפשטות מהרי"ט אלגאזי והשד"ח הג"ל דס"ל דכשעושה ע"י פועל מחשש דילמא יחזור בו הפועל באמצע אינו מברך בתחילת עשייתו וכנ"ל, ויוצא דעכ"פ שייכת ברכה גם בעושהו ע"י פועל.

ואמנם יש לדון לפי פסקו של הרמב"ם פ"א מהלכות ברכות ה"ב דעשה לאחרים מעקה מברך על עשיית מעקה, וכדכתב הסמ"ג (עשין כ"ז) דאם עשה לעצמו מברך לעשות מעקה, לאחרים על עשיית מעקה, נראה פשוט לכאורה דפועל מברך ולא בעה"ב, ואמנם נר"ל בפשיטות דשם לא עשה לאחרים מדין שליח דלא מינוהו אלא עשה ע"ד עצמו, אבל בפועל שהוא שלוחו דבעה"ב י"ל דאה"נ דבעה"ב מברך שהוא המשלח והוא עושה המצוה ואין הפועל אלא שלוחו, ואמנם ראיתי בזה מחלוקת האחרונים, דהנה המחנה אפרים בהלכות שלוחין סימן י"א, כתב לחלק דאם הפועל שכיר יום מברך הבעה"ב אבל כשהאומן עושה בקבלנות אפילו הוא ישראל יברך האומן ולא בעה"ב, ואמנם בערוך השלחן חו"מ סימן תכ"ז חלק עליו, וכתב ולא נראה כן דכיון דחזבי עליה דבעה"ב רמיא הוה האומן שלוחו וכו' ולכן העיקר לדינא דהבעה"ב מברך ע"כ. ובע"כ כנ"ל בדברינו דמאחר שהוא שלוחו אזלינן בתר התייחסות המצוה והיא מתייחסת למשלח שהוא בעה"ב, ולכן כדין הוא המברך, ואמנם הכנה"ג משם רבותיו כתב שיברך האומן המתקן וחדוש הוא בעיני ואולי כן הם לומדים ברמב"ם וסמ"ג בעשאו לאחרים וצ"ע.

והרוצה לצאת מהספק יעדיף בזה שיסייע קצת לפועל ויברך, ובספר נדיב לב פוסק כן להלכה דאינו מברך, דכ"כ שם (ח"ב) דמסקנת אביו הגאון חק"ל דאף בפועל ישראל אינו חייב לברך בעה"ב אלא שיסייע לו ואז יברך עיי"ש ומ"מ לענ"ד לעיקרא דדינא נראה כנ"ל דמאחר שהוא שלוחו יכול לברך אבל עדיף לסייע בידו דמצוה בו יותר מבשלוחו ואז יברך.

י.

ואמנם יש לדון בפועל כותי אם יוצאין י"ח מצוה, וממילא תחול השאילה אי מברך ע"ז, והנה עפ"י משכ"ל נראה פשוט לכאורה דמאחר דעכו"ם אינו בתורת שליחות ממילא לא יוצאין י"ח כלל, וממילא לא שייכת ברכה ע"ז, ואמנם הנה המחנה אפרים בהל' שלוחין ושותפין סימן י"א דן בזה במפורש והסיק דמי שרוצה לתקן המעקה ע"י אומן גוי יברך עליו משום דיד פועל כיד בעה"ב ואין זה מדין

שליחות אלא היינו כידו ממש והוי כעשאו בעה"ב בעצמו, ולכך מברך עליו וממאי דחלק בערוך השלחן על חילוקו של המח"א בין שכיר יום לקבלן ולא העיר ע"ד שהביאם שם דלהרמב"ם דמברכין לעשות מעקה אפילו עשה ע"י פועל כותי מברך דיד פועל כיד בעה"ב משמע דהסכים לדבריו, ואמנם המהרי"ט אלגאזי בספר הלכות יו"ט (והביאו שד"ח במערכת ברכות 249) חלק עליו בפועל נכרי וכן חלקו עליו האחרונים עוד, המנחת חינוך במצוה תקמ"ו, ואמנם שם חלק עליו בלי טעם וסיבה אלא כתב שלא נראו לו דבריו, וכן בשו"ת שואל ומשיב (ח"ב סימן ק"י) (ועיין מה שאיישב על ק' בסמוך) והשד"ח במערכת האלף אות קמ"ו כתב דהרבנים ערוך השלחן באור"ח ש"ז אות י' ובשער המלך פ"א מהל' תרומות והק' עליו מש"ס ב"ק (נ"א) בור של ב' שותפין היכי משכחת לה וכו', ואמאי לא מוקי בפועל נכרי, והרב שואל ומשיב בח"ב סימן ק"י כתב דאין מזה סתירה, ואוה"ל חלק א' סימן מ"ב ולמ"מ בספר ב"ס מגחה טהורה (ק"ג) חלקו על המח"א והרב ישרי לב (ט ע"ב) תמה על הרב מעשה אברהם שדן את הדין כסברת הרב מחנה אפרים ולא זכר דהרב חקרי לב פליג עליה עיי"ש והרב מוהרש"ך בספר שיירי טהרה קיים דברי המחנה אפרים עיי"ש.

והנה בשו"ת שואל ומשיב שם, לאחר שדחה מה שהקשו על המחנ"א כתב דיש לו ראייה שאין עליה תשובה נגד המחנה אפרים מהא דגיטין כ"ג, דאיתא התם אמר ר"א אמר ר"י אין העבד נעשה שליח לקבל גט לאשה מיד בעלה לפי שאינו בתורת גיטין וקדושין, מתקיף לה ר"ח טעמא במלתא דליתיה, הא במילתא דאיתיה כשר והא עכ"ל והא כותי דאיתנהו בתורת תרומה דנפשייהו דתנן העכו"ם והכותי שתרמו משלהם תרומתם תרומה וכו' ואם איתא מה מדמה נכרי לעבד שאני עבד דידו כיד בעה"ב, אע"כ דלמ"ד דליתיה בשליחות לא מהני גם בעבד אף שידו כיד בעה"ב, עיי"ש, דראה בק' זאת קושיא מכרעת נגד המח"א, ולכאורה נראה פשוט לחלק דשם איירינן בעבד שאינו שלו אלא של אחרים והוא השליח להביא את הגט ובזה אה"נ לא הוי ידו כידו אבל יש לומר דבעבד שלו אה"נ דדינא הוא דידו כיד בעה"ב, וכן יש לדייק בל' רש"י (כג.) ד"ה מהו שיעשה שליח לאשה, עבד של כל אד' מהו שיעשה שליח לאשה בעלמא, למה נקט עבד דכל אדם משמע דעבד שלה בודאי דידה כידה וכן ראיתי להשד"ח שדחה כנ"ל דפשיטא דר"י לא איירי אלא בעבד שאינו שלה עיי"ש, ואמנם ראיתי כאן לתוס' רי"ד שכתב וז"ל וראיתי כתוב במקצת ספרים עבד דעלמא דלאו דידה ולא דידה ולכאורה נר"ל דהיא גירסא יפה דדוקא עבד דעלמא לא חזי למיהוי שליח לא לקבלה ולא להולכה אבל עבד דאשה הוי שליח לקבלה דיד עבד כיד אשה דמיא וכשקבלו העבד כאילו קבלתו האשה ועבד דאיש נמי הוי שליח להולכה דידו כיד רבו דמי, וכשנותנו לאשה כאילו רבו נתנו לה, אבל לאו מילתא היא דאע"ג דאמרינן דיד עבד כיד רבו דמיא לא שיהא שלוחו

אלא כחצירו דומה ואילו שם הבעל הגט בחצירו ואמר לאשה טלי גיטך מחצירי כלום היא מגורשת גם מיד עבדו נמי אינה מגורשת, וכו', הלכך גירסא משבשתא היא דבכל עבד אמרינן דאינו געשה שליח לא לקבלה ולא להולכה ואפילו בעבד דידהו, הגה כאן יוצא דעמד ע"ז דיד עבד כיד רבו וס"ד דהוי כשליחו ולא שזה מדין שליח ממש דהרי אינו בתורת שליחות אלא הכוונה דאפילו שאינו בתורת שליחות מדין ידו כידו, הוי כשלוחו ממש ועדיף משלוחו דעלמא, וע"ז דחה דהוי רק כחצר כלומר דאין המעשה שעושה העבד מתייחס לבעליו דידו כידו הוי רק כחצר דמה שמגיע לידו כהגיע לחצירו דבעה"ב ורק לגבי זה הוי ידו כידו אבל לא הוי מעשיו כמעשיו ודו"ק בכוונתו, ונר"ל שכן היא נמי שיטת התוס' שם בד"ה לפי שאינו בתורת גיטין וקידושין והא דמתגרשת בעבד שלה היינו מטעם חצר, ונראה כדבריו דהיינו מטעם חצר ובעי' עומדת בצדה וכדכתב נמי התוס' רי"ד עיי"ש, ולכן לא הזכיר בעבד שלו כי אינו נקרא מעשה מה שעבד שלו נותן בידה. ואמנם מלשון רש"י עכ"פ לא נראה כן דהרי נקט עבד של כל אדם משמע אבל עבדו ועבדה אה"ג דמדין ידו כידה הויין במקומן וע"כ צ"ל דס"ל לרש"י דלא הוי כחצר אלא ממש ידו כידו וגם המעשה שלו מתייחס לבעלים, ונמצא א"כ מחלוקת המח"א והאחרונים יש לתלותה במחלוקת ראשונים זו,

ושו"ר בסביב ליראיו (יראים מ"ה) שעמד בקו' זאת וכתב ליישב כנ"ל שכתב דהא פשיטא דר"י לא מיירי התם אלא בעבד שאינו שלה וכפרש"י הנ"ל, וראיתי לו שהתעורר נמי מהא דתוס' רי"ד הנ"ל ותמה עליו וכתב נראה שהדין חצר מטעם שליח היינו שלוחו אבל פ"י בזה זר הוא מאוד דודאי הכוונה שהקנין הוא מטעם חצר רק דגוה"כ הוא דחצר מועיל אפילו במקום שיד אינו מועיל בזה כמו שליח דמועיל בעלמא אבל אין הכוונה שהחצר היא באמת שלוחו כוונתו דחצר באמת לא הוי שלוחו ממש אלא הוי קנין חצר דמועיל במקום דמהני קנין חצר וכמו דמהני שליח מהני חצר אבל לא הוי שלוחו ממש, ולפ"ז בחצר לא שייך מנוי שליחות אבל בעבד דשייך למנותו שליח אה"נ דמועיל מטעם ידו כידו והוי כשלוחו, וזהו שכתב שם לפני כן ואין להקשות דאיך אפשר לומר דבעבד שלה מהני גם בגיטין ומטעם דיד עבד כיד רבו ומגורשת מטעם חצר הא חצר מהלכת הוא וכו' די"ל דאע"ג דחצר מהלך הוא ומטעם חצר אינו קונה עכ"פ לא גרע משליחות ואע"ג דבגיטין שם לא אמר"י דתקנה עכ"פ משום שליחות וכו' התם מיירי שהבעל נתן ביד עבדה אבל האשה לא עשתה לעבדה שליח בפירוש אמנם הכא דשו"ר שליח בפירוש פשיטא שלא גרע משליחות, הרי דס"ל דמאי דאמרינן דלא מהני עבד רק מתורת חצר כשלא מינוהו שליח בפירוש. ולענ"ד דברים זרים הם דהיכן מצינו לחילוק כזה רמז דמאחר דאין עבד בתורת שליחות א"כ מה שייך בו מינוי וגם התוס' רי"ד לא הבין כמו שכתב דחצר היינו שלוחו ממש אלא

דיד עבד כיד רבו היינו חצר וא"כ יש בו רק קנין חצר ולא שליחות, ואדרבה נראה דלא ס"ל בחצר דהוי שלוחו ממש, אלא דרצה לומר דגם עבד אינו שלוחו ממש ואדרבה מדברי התוס' הנ"ל מוכח דלא כדבריו דהנה התוס' איירי ע"ד הגמרא אי עבד נעשה שליח דאמרינן דאין עבד נעשה שליח לפי שאינו בתורת גיטין וקידושין וע"ז קאמרי התוס' דהא דמתגרשת בעבד שלה היינו מטעם חצר, משמע אפילו בזמן דשויתיה לשליח וז"ב לענ"ד, ולשון המאירי ומ"מ עבד כנעני אעפ"י שאינו נעשה שליח אם העבד שלה ונתנו הבעל בידו מגורשת מתורת חצרה ובכפות כמו שיתבאר. הנה מפורש שאינו בשליחות כלל אלא מתורת חצר וכמושנ"ת ובע"כ אם יש מקום ליישב רש"י הוא כנ"ל דס"ל דיד עבד כיד רבו מייחס נמי המעשה אליו אבל לא כן היא דעת התוס' והתוס' רי"ד וכמושנ"ת ודו"ק.

והנה שם בסביב ליראיו תמה ממשניות מפורשות נגד החולקים על המחנה אפרים דאיך יפרנסו משנה דתרומות הרשה את עבדו, הרי מפורש דעבד נעשה שליח לתרום וכן בפסחים אמר לעבדו צא ושחוט עלי הפסח, וא"כ מאי ס"ד דר"א דבעינן דוקא ישראל לשליחות, ובשלמא אם נפרש דהסוגיא דהתם דקאמר דאין עבד נעשה שליח מיירי בעבד דעלמא אבל בעבד שלו מהני משום דידו כיד רבו ל"ק מהנך משניות וכו' אבל אי נימא דמ"ש אין העבד נעשה שליח מיירי אפילו בעבד שלו וממילא דמה דאתקיף ר"א וסובר דלא מהני היינו אפילו בעבד שלו נמי א"כ איך יפרנס המשניות שזכרתי אע"כ דכל הסוגיא לא מיירי כ"א בעבד דעלמא ולכאורה ראייה אלימתא היא וצ"ע"ג, ואמנם נר"ל בזה דבר חדש והוא דיש לדון במצות הפרשת תרומה ועשיית מעקה וכדומה אם המצוה מתייחסת נמי למעשה שיעשה או דהעיקר שתהי' התרומה מופרשת וטבלו מתוקן וכמו"כ שיהיה מעקה וממילא כשאין מעקה אה"נ דהעשייה היא מצוה אבל אין זו עיקר המצוה המעשה עצמו אלא לעשות שיהיה מעקה, וי"ל דבזה שאני גיטין דבעי' ונתן בידה ולא שהגט יהיה בידה אלא נתינתו היא העושה מעשה כריתות אשר ע"כ בעינן העשייה בעצמה דהיא מגדרי כריתות ובזה י"ל דאפילו לדעת התוס', והתוס' רי"ד דבגיטין לא מהני ע"י עבדו שלו ושלה, נראה דבמצוות כתרומה ומעקה ושחיטת הפסח שייך בזה לומר דיד עבד כיד רבו ומהני ע"י עבדו דתהי' הפרשתו הפרשה ושחיטתו שחי', משום דישנו בשחיטה ובהפרשה דחייב במצ' כבאשה וא"כ לא חסר מצד המעשה שלו ומצד ההתייחסות יכול לייחס אליו עיקר המצוה, אבל גיטין וקידושין שאני דבעי' המעשה גופא ובזה ל"א דכאילו הוא העושה ובזה יוצא דבעבד אה"נ די"ל במעשה דידו כיד רבו וא"ש הא דס"ל לר"א דמה אתם ישראל אף שלוחכם ישראל, דכ"ז בעבד שאינו שלו דאין ידו כידו ולא יכול לייחס אליו המצוה משא"כ בעבדו שלו, אבל אה"נ דבגיטין לא מהני וכנ"ל, ועיין היטב.

ואמנם י"ל דכ"ז בעבדו דידו כידו אבל בפועל כותי אין הכרח לכ"ז ד"ל דהמצוה אינה מתייחסת אליו ול"א יד פועל כיד בעה"ב אלא לענין קנינים אבל מנ"ל דיכול לייחס אליו המצ' עצמה וצ"ע, והנה כל ראייתו מהא דאמרי' בפ"ק דמצ' דהמגביה מציאה לחבירו לא יקנה חבירו ואותביה ליה ממתני' דחשוכר את הפועל וכו' ומשני שאני פועל דידו כידו של בעה"ב דמי, ודקדק דמ"ש פועל משליח בעלמא וכתב דכיון דפועל גופו קנוי לבעה"ב לגמרי חשיב ידו כיד בעה"ב ממש וכו' ולפ"ז הסיק דאם שכר פועל לתקן המעקה הר"ז מברך עליו דחשיב כאילו הוא בעצמו עשהו ולפי הג"ל י"ל דכ"ז רק בקנינים ול"ד פועל לעבד, ועוד שם כתב דאפי' דאין שליחות לעכו"ם היינו במידי דבעי שליחות אבל מעקה לא בעי שליחות דאי תיקן מעקה של חבירו שלא מדעתו ה"ז שפיר עיי"ש, ולענ"ד ל"ד דשם אח"כ דמאחר די' מעקה הרי אין כאן למצות מעקה אבל מנ"ל דהמצוה מתייחסת אליו וא"כ אפילו לרש"י בגיטין דיד עבד כיד רבו י"ל דוקא בעבד ולא בפועל. אשר ע"כ אין לתת לפועל נכרי שיעשה המעקה ואם עשהו אין לברך עליו.

יא.

ובדין דשוכר בית על מי חלה חובת מעקה, הנה סתמא דגמ' במסכת ב"מ (קא:) דבשוכר בית חייב השוכר לעשות מעקה, וכן פסק הרמב"ם בפ"ו מהלכות שכירות ה"ג, השוכר חייב לעשות מעקה ומזוזה וכו' עיי"ש ולשון פאת השלחן סימן ב' והחייב עשיית מעקה על שוכר הבית מוטל אם לא עשאה בעה"ב כמ"ש הרמב"ם בפ"ו מהלכות שכירות והטוש"ע חו"מ סי' שי"ד ס"ב, נראה דהוא מבאר דבריהם דחל על השוכר, רק אם לא עשאו בעה"ב, ומשמע דמעיךר הדין חל על בעל הבית, ואמנם לא כך נראה מתשובת מרן למבי"ט (ח"ב סימן ק"י) על שאלתו במי שי"ל חזקת שמוש שטיחת בגדים וכיבוס וטיוול על גג חבירו והשיב לו דאם יש מקום לחייב אז המשתמש על הגג צריך לעשותו ולא בעה"ב כדתניא בפרק השואל (קא:) שהמעקה על השוכר ולא על המשכיר והביאו הרמב"ם בפ"ו מהלכות שכירות ה"ג וה"ה דאין בעה"ב חלה חייב במעקה, נראה פשוט ד"ל דעיקר החיוב על השוכר המשתמש ולא על המשכיר וכן הוא מבין פשוט ברמב"ם. ואמנם שם בבית ישראל כתב דלפי העיון נראה דהחיוב על בעה"ב המשכיר דהתורה חייבתו לעשות שמירה לביתו שלא יבוא לידי שפיכות דמים ומה לי שמשכירו, צריך לעשות מעקה שהשוכר וב"ב לא יפלו, והא דשוכר חייב במעקה להרמב"ם ודאי הוא מדרבנן כמ"ש הסמ"ג סימן ע"ט והביאו הגמ"יי שם (הלכות רוצח פי"א סק"א) וז"ל ונראה כשאדם שוכר בית מאחרים פטור מן המעקה מהתורה מדלא מרבינן בספרי אלא לקח וירש וניתן לו במתנה ול"ק נשכר לו והא דאמרינן בב"מ (קא:)

דשוכר חייב במעקה כדלקמן פ"ו שכירות והיינו מדרבנן מפני שהוא דר בבית פן יבוא להתרשל בדבר ס"ה עכ"ל, ובערוך השלחן סימן שי"ד סתם, השוכר חייב לעשות מעקה במקומות שהגגים חלקים וראויים לתשמיש או מעקה לבור שבחצירו וכן לעשות מזוזות וכו' דכיון שזהו מפני חובת מצוה הרי היא חובת הדר וכן המעקה אינו אלא בבית דירה שדר בה לדעת הרמב"ם והשו"ע שיתבאר בסימן תכ"ז, ושם בסימן תכ"ז סק"ב סתם וכו' וכבר נתבאר בסימן שי"ד דמי ששכר בית מחבירו על השוכר לעשות מעקה עיי"ש, וכן בכנה"ג כתב דהחויב על השוכר מהתורה. ובמג"ח בסימן תקמ"ו כתב אם נאמר דהשוכר חייב מדרבנן אפשר דרבנן לא חייבו להשוכר רק באם אינו רוצה המשכיר לעשות חייב השוכר אבל אם שניהם לפנינו המשכיר והשוכר וכו' א"א רוצה לעשות כדי לקיים המצוה אפשר כיון שהוא חייב מהתורה א"כ מצוה ידידה הוא וחז"ל בכה"ג לא חייבו להשוכר כלל או אפשר כיון דחז"ל חייבו השוכר הפקיעו המצוה בשוא"ת ואין המצוה על המשכיר כלל והדין עם השוכר לקיים מצוה דרבנן ומצוה ידידה היא והכריע כצד הראשון עיי"ש. ובסביב ליראיו הכריע כהצד השני דחכמים הפקיעו לגמרי המצוה מן המשכיר, והנה עפ"ז בע"כ משעת חידושו להלכה שהביא היראים היינו כשמחדש אותו וגר בו (וכמו שבארנו לעיל) דאם הלכה זו קיימת נמצא א"כ דאין מקום למשכיר דהרי הפקיעו אותה ממנו לגמרי, והנה כמובן שכל דבריו לדברי פאת השלחן דהחויב על השוכר הוא מדרבנן, אבל לפי הנראה מסתימת הרמב"ם והשו"ע נר"ל דהמצוה על השוכר וממילא שלו היא.

אמנם מצאנו לאחד הראשונים דכתב במפורש דמעקה לאו חובת הדר היא והיא שיטת היראים סימן מ"ה שכתב ונ"ל דהעומד בבית אחרים פטור מן המעקה אותו העומד מדלא מרבינן אלא לקח וירש ונותן לו במתנה אלמא מעקה לאו חובת הדר הוא, נראה מזה לכאורה דהחויב על המשכיר דהוא בעה"ב ולא על השוכר ושם בסביב ליראיו תמה מבריייתא הנ"ל במסכת ב"מ (ק"א) דס"ל דחייב השוכר לעשות מעקה ואמנם בסמ"ג עשין ע"ט ובהגהות מיי"א מהלכות רוצח תירץ דרק מדרבנן חייב השוכר פן יבוא המשכיר להתרשל בדבר לפי שאינו דר שם משו"ה הטילו החויב על השוכר עיי"ש, ועיין בפאת השלחן ובבית ישראל מש"כ לבאר בש"י היראים, ושם כ' וידוע דבכל גלילות ארץ ספרדים פוסקים כבעל כנה"ג דהוי בתראה הגדול וחייב לכל גגי הבתים במעקות, נראה הכוונה לפי הג"ל דעל השוכר א"כ אפילו שכולם גרים בשכירות חייבים לעשות מעקה, והשד"ח במערכת המ"ם אות קצ"ה, כ' דלש"י הרב המג"ן ורבים גדו' בתורה הסכימו עמו דהשוכר חייב מן התורה, ומצאתי שהרב שדה הארץ בחלק ג' בחלק ח"מ סימן כ' עמד בדין זה אם השוכר חייב במעקה מדאורייתא או אינו אלא מדרבנן וכו' נמצינו למדין מכל האמור דלהסמ"ג ורבינו ירוחם השוכר בית מאחרים חייב לעשות מעקה

מדרבנן ולסברת כל הפוסקים חיוב השוכר במעקה הוא מדאורייתא. והנה ציינו לעיל דגם היראים כך ס"ל דהחיות מהתורה על המשכיר. ובספר פאת השלחן הבין מדברי היראים שפטור השוכר אפילו מדרבנן עיי"ש, אמנם לא כך הבין המפרש על היראים וכן הרב ווי העמודים בסימן ח"י אות כ"ב כתב דדעת היראים דשוכר חייב במעקה מדרבנן ומש"כ דלאו חובת הדר הוא היינו מדאורייתא עיי"ש. יב.

והשתא אתינן לעיקר ספיקן בחיוב מעקה דבתי כנסיות ובתי מדרשות ושאר בנינים צבוריים, והנה במסכת חולין (קלו.) איתא לגגך למעוטי בתי כנסיות ובתי מדרשות ורש"י פירש שם מפני שאין חלק לאחד מהן בו שאף לבני עבר הים הוא ועוד שאינו בית דירה עכ"ל, משמע מדבריו דשם ישנם ב' טעמים הפוטרים גם הא דאין שום חלק לאחד מהם דשייכים לכלל, וא"כ אין כאן בעלים לחיובם, וגם שאין דרים בהם, והנה בישיבות של דורינו שדרים בהם א"כ הוי בית דירה ופשיטא דחייבים במעקה, אמנם לטעם הראשון ברש"י יש לדון דמשמע לכאורה דאפילו שהם בית דירה מאחר דשייכים לכלל אין בהם חובת מעקה וזה כשלעצמו דבר תמוה דסו"ס הוי בית דירה, והנה למאי דאמרין לעיל דאיכא רוב פוסקים דס"ל דמעקה חיובא על השוכר פשוט דבני הישיבה לא גרעי משוכרים והרי הם כבעלים ע"ז, וא"כ הם מחוייבים לעשות מעקה, ואפילו את"ל דחיובא על המשכיר הנה עכ"פ מדרבנן רמי חיובא על השוכר, וגם מנהלי הישיבה הרי הם כבעלים ואפוטרו פסים מטעם הציבור וכן י"ל בכל בנין צבורי דרגל מצויה בו, דהממונים עליו מחוייבים לטפל בעשית מעקה אלא דכ"ז לגידון דידן, אבל עכ"פ בדברי רש"י צ"ע דמשמע דאפילו דיש שם בית דירה מאחר שלא שייך לאף אחד פטור ממעקה ותפול מאלו שגרים שם וגם תפול מדין סלוקי סכנתא ואולי רש"י קושטא קא' גם דלא שייך לאף אחד וגם דאין חיוב בית דירה אבל אה"נ כל שיש שם בית דירה חייב במעקה, וגם י"ל דס"ל דכשיש כאן בעה"ב חייב לעש' מעקה לגגו אפי' שאינו בית דירה וע"ז קמ"ל דלא שייך לאף אחד מהם אמנם זה דחוק דכל שאין שם דירה נראה דאפילו היא של יחיד אין בה מצות מעקה, וכן פותח הרמב"ם להלכות מעקה בפ"א מהלכות רוצח ה"א מ"ע לעשות מעקה לגגו שנאמר ועשית מעקה לגגך והוא שיהי' בית דירה. (ובתו"ת פרשת כי תצא אות ע"ז תלה כל הטעם אם משתמשים בגגותיהם או שלא משתמשים עיי"ש ואמנם עכ"ז גר"ל דרש"י קושטא קאמר) ועיין בסמ"ג סק"ה, לפי שאינם עשויים לדירה ואפילו המחייבים בית הבקר ובית האוצרות במעקה מ"מ מודים בזה מפני שבהכנ"ס אין שם גג שייך בו כלל דאף של הבאים בעבר לים הוא וכן פירש"י בפ' ראשית הגז, ולפ"ז יש ליישב דאזיל רש"י אליבא דמאן דמחייב בבית האוצרות וכו' אע"ג שאינם עשויין לדירה דגג קרינן ביה וזהו דקמ"ל דכאן פטורים.

והגם דמקומות כאלו הם שתופיים, בודאי שחייבים במעקה דכ"פ הרמב"ם פ"א מהלכות רוצח ה"ב בית של שני שותפין חייבין במעקה שנאמר כי יפול הנופל ממנו לא תלה אלא בנופל א"כ למה נאמר גגך למעוטי בתי כנסיות ובתי מדרשות לפי שאינם עשויין לדירה, הרי מפורש דס"ל דבתי כנסיות ובתי מדרשות אינם עשויין לדירה וזהו עיקר הפטור, הא לא"ה כל שיש חשש נופל חייבים במעקה, ולפ"ז כל דבר שיש בו חשש נפילה חייבים המטפלים לעשות מעקה ועיי"ש בכ"מ בביאור הסוגיא בחולין אם ר' אלעאי פוטר בית שותפין ממעקה ולא פסקינן בהא כוותיה או דמחייב במעקה, ועכ"פ מפורש ברמב"ם דחייב במעקה, והנה היראים כתב במפורש דעל כולו אמר רב ביבי בר אביי ליתנהו להני כללי דהא מודה ר' אלעאי בשותפות דחייב אלמא ר' אלעאי פוטר בית שותפין מן המעקה, ושם כתב וכי היכי דקי"ל כר' אלעאי בראשית הגז לענין פטור בחו"ל וכו' קיי"ל כוותיה לפטור שותפות מעקה דחד טעמא גינהו כדפרש"י, הרי היראים ס"ל להלכה לפטור בית השותפין ממעקה.

ואמנם בשו"ע פסק בפשיטות כהרמב"ם בסימן תכ"ז ס"ג בית של ב' שותפין חייבין במעקה ועיי"ש בביאור הגר"א סק"ב, והיינו דברי הכ"מ, ומאחר שכן נפסק ברמב"ם ובשו"ע א"כ כל הבנינים הצבוריים חייבין במעקה ולפ"ז י"ל דאה"נ דהעושה מהשותפין מברך עליו, ואם שניהם עסוקים בעשייתו אחד מברך ומכוון להוציא השני, וא"כ גם בישיבות אחד מהשיבה מברך ומוציא את כולם, וכאמור שישתדל לסייע בעשייתו ואז הוא יהי המברך.

מסקנא דדינא למעשה

(א) שיעור המעקה י' טפחים בכ"ג. (ב) מברכין על עשיית המעקה כפסק הרמב"ם וכנוסחתו „לעשות מעקה" ומעיקרא דדינא גם כשעשהו ע"י פועל יהודי יכול לברך המשלח, ואמנם עדיף שיסייע בידו דמצוה בו יותר מבשלוחו. (ג) אין לברך ברכת שהחיינו ואם ירצה לברך ילבש מלבוש חדש או יאכל פרי חדש ויכוון נמי על מצות מעקה. (ד) אין לעשות מעקה ע"י פועל גוי ואם עשהו מסייע בידו, דבל"ז איכא חשש שלא יצא ידי מצוה כלל, וגם בכה"ג אינו יכול לברך. (ה) הברכה לפני עשייתו, אמנם כ"ז כשעושהו בעצמו אבל ע"י פועל מחשש שמא יחזור בו יחכה עד מכוש האחרון שלפני גמרו ויברך ואח"כ יגמרנו, ואם גמרו נמי יכול לברך תומ"י דבדיעבד יכול לברך נמי בכה"ג ואמנם בנדו"ד דמעקה אינו צריך לברך. (ו) חיוב המעקה על השוכר והיא מצוותו, וא"כ יעשהו ויברך עליו. (ז) מקומות צבוריים, וכגון ישיבות וכדומה חייבים במעקה ואפילו שנבנו מכספי צבור לא גרעי משוכר וחייבים במעקה וכמו שנתבאר בפנים.

נוסח הרשאה של כתבו ותנו בגט

בעגין נוסח הרשאה של כו"ת שלאחר שהבעל ממנה את הסופר פ' לכתוב ואת העדים פו"פ לחתום ואת השליח פ' למסור הגט לידי האשה, הוא מוסיף וכותב בזה"ל: ואם אולי ח"ו יארע שום תקלה או שום מקרה לאלה שמינתי והרשיתי כנ"ל בין לאחד בין לכולם וימנעו לבוא לבית דין אזי אני ממנה ומרשה לכל הנמצאים בחיפה הכשרים לעדות שכל אחד מהם יכתוב גט לאשתי וכל שנים מהם יחתמו על הגט וכו' וכל אחד מהם יהיה שליח למסור הגט.

ונסתפקנו: א) אם מינוי כזה שאינו מיחד שלוחים מסויימים הוי שליחות.

ב) אם אין שייך בזה חשש ברירה

ולהתיר הספק האחד הנה משנה שלמה שנינו גיטין ס"ו א' מי שהיה מושלך בבור ואמר כל השומע קולו יכתוב גט לאשתו הרי אלו יכתבו ויתנו.

ושם תו' בד"ה כל השומע, לפי תירוץ א' האומר כל הרוצה לתרום הוי שליחות אלא דלענין הנאה לא חשיב כשלוחו שיחשב בכך שמהנהו בשליחות זו כיון שלא צוה לו לעצמו, ומינה דגם בגט אם אמר כל הרוצה לכתוב גט לאשתו חשיב שליחות, ולפי תירוץ שני כל הרוצה לתרום לא הוי שליחות ושאני תרומה דבגילוי הדעת לחד סגי, ובגט אם אמר כל הרוצה לכתוב גט לא מהני עד שיאמר כל השומע קולו דיחודי יחדיה למי ששומע קולו.

ועיין להב"ש סימן קמ"א ס"ק כ"ז שהביא שני התירוצים של התוס' הנזכר ואע"פ שלא הכריע בזה מ"מ מדהביא תירוץ א' באחרונה נראה שכן נוטה דעתו, דגם בכל הרוצה הוי שליחות. ושכ"ה דעת הר"ן. וכ"כ שכ"ה דעת הרשב"א בת' הביא אותה הב"י בסימן קמ"א שכתב וז"ל: שכל מקום שצריך שליחות לדעת המשלח אינו (יכול) צריך ליחד השליח אלא כל שאמר סתם כל מי שישמע קולו וכו' וכיון שכן... אילו אמר כל הרוצה יטול ויתן לה וכו'. הרי שהוא ז"ל מדמה דין כל הרוצה לדין כל השומע אולם ראינו להרמב"ן הבי"ד הר"ן ז"ל דס"ל כתירוץ הראשון של התוס' דכל הרוצה לחד לא מהני.

וכ"ר לחי' הריטב"א ז"ל דגם הוא פסק כתירוץ שני, דכל הרוצה לבד לא מהני, אלא דוקא בעינן שיאמר כל השומע, וכתב שהטעם הוא משום דכל הרוצה אינו כשליח גמור שהרי תולה בדעתו, אבל כל השומע קולו יכתוב, הוא

שליח גמור. ומינה לנ"ד דלא מבעיא לדעת הרשב"א והר"ן ז"ל דס"ל דגם כל הרוצה הוי שליח, אלא דאפילו לדעת הרמב"ן והריטב"א דס"ל דבעינן שיאמר כל השומע שייחד אותם בכך, הרי בזה שאומר הריני ממנה ומרשה לכל אלה הנמצאים בחיפה, ה"ה מייחד אותם מכל הנמצאים בכל העולם, וגם לפי טעם הריטב"א הרי אינו תולה בדעתו של השליח אלא שהוא ממנה את כולם מדעתו, דשאני כל הרוצה, שהוא אינו ממנה אותו אלא אם הוא רוצה, ואז זה שהוא רוצה לתרום או לכתוב הגט הוא מתמנה מעצמו, לא כן בנ"ד שהוא ממנה כל אלה שנמצאים בחיפה בין אם הם רוצים או לא רוצים הכל ביחד הוא ממנה, אלא שאלה שאינם רוצים הוא לא יכול להכריחם ואם לא ירצו לא יכתבו, ואם ירצו הרי הם כבר ממונים מפי הבעל. וזה דמי לכל השומע קולו יכתוב, דאין הבדל בין שמעו אותו שלשה או מאה או אפילו כל העולם, הכל הוא ממנה ביחד ואז אלה שירצו הם שיכתבו.

ועיין לחי' הריטב"א שכתב בשם הרמב"ן ז"ל דנראים הדברים שאם אמר כל השומע קולו והיו עומדים עשרה בני אדם על שפת הבור דלא ה"ל ככולכם, ואין כותבים אלא שנים, שלא נתכוון זה להרבות בעדים אלא ליתן רשות לכל ב' שירצו לכתוב, ונכון הוא ע"כ.

ומ"מ לענ"ד עדיין הדבר אצלי צריך תלמוד, דשמא דוקא כל השומע קולו הוא דחשיב שליחות. הואיל והוא מייחד אותם בזה ששומעים קולו, כי הרי הם מבורר ומיוחדים מאחרים שלא שמעו קולו, שהייחוד ניכר בשמיעת הקול, לא כן זה שממנה את כל הנמצאים בחיפה אע"פ שהוא מייחד אותם מכל אנשי המדינה מ"מ אין הייחוד ניכר וידוע להם, ואם באנו לכך הרי שהוא יכול גם למנות כל אלה הנמצאים במדינת ישראל, שהרי ג"כ מייחד אותם מכל אנשי העולם, ולענ"ד באופן כזה אין שום סברא דהוי ייחוד, הואיל ואין הממונים יודעים שהם ברורים ומיוחדים מזולתם, דלא דמי לכל השומע קולו, שכל מי ששומע הוא יודע ברור שנתמנה הוא ולא מי שלא שמע.

ועיין להערו"ה סימן קמא סימן צ"ה שכתב שאם לא אמר כלשון הזה — כל השומע — אלא שאמר כל הרוצה לכתוב יבא ויכתוב הוה ספיקא דדינא אם מועיל אם לאו, והואיל וכן למה לנו ליכנס בספק, דשמא כל אלה הנמצאים בחיפה לא דמי לכל השומע אלא לכל הרוצה והו"ל ספיקא דדינא.

ולכן נראה לענ"ד דעדיף טפי לכתוב שהוא ממנה לכל אלה המכירים את כתב ידו, והיינו שיכירו אותו ע"י קיום הדיינים שחתם לפניהם, וחתימת הדיינים מתקיימת ע"י חתימותיהם שחותמים בניירות אחרים ומדמים את חתימותיהם זל"ז וכנהוג אצלנו, ועיין להשד"ח ערך גט אות י"ט ס"ק ט' שכ"כ בשם ת' החת"ס חח"מ סימן קצ"ט ע"ש.

ועל צד היותר טוב שייחד עוד ארבעה אנשים אחרים שאחד מהם יכתוב

וב' יחתמו ואחד מהם יהיה שליח להולכה, דבאופן זה אין שום ספק, שכ"ה במשנה גיטין ס"ו ב', אמר לעשרה כתבו ותנו גט לאשתי אחד כותב ושנים חותמים. ופסקה מרן ז"ל בסימן ק"ך ס"ו בלי שום חולק, והיינו שאחד כותב בשביל כולם וא"צ במעמד כולם אלא היכא דאמר כולכם, אבל האומר כתבו סתם אי"צ במעמד כולם, וכ"ש אם אמר כל אחד מכם יכתוב וכו', דבזה ליכא שום חשש, וכמ"ש הש"ע שם סעיף י"א, תקנו חכמים שהאומר לרבים לכתוב גט או לחתום או להוליך גט לאשתו, אם לכתובה א"ל כל אחד מכם יכתוב גט וכו'.

ועיין להג"פ שם ס"ק מ"ז, שהטעם שתיקנו כך הוא שלא יבא לומר כולכם ואז יהיה צריך להיות כולם במעמד אחד, ואולי לא יעשו כן ונמצא הגט בטל, אבל אה"נ אם אמר סתם ולא אמר כולכם אי"צ במעמד כולם.

ומ"מ גם אם אמר כל אלה המכירים לא גרע מהאומר כל השומע קולו, שהרי בזה שהוא מכיר את כת"י הוא דומה לשומע קולו, דבל"ז איך מכשירים לכתוב ולח' בלי שמיעת קול, וע' להג"פ סי' ק"ב ס"ק כ"ו שהביא תשו' מהרד"ך בע' משומד אחד ששלח מספרד לשאלוניקי כתב ידו ואלו דבריו: הגה אני ממנה סופר ועדים לכתוב גט ולתתו לאשתי כל שלשה שיכירו כתב ידי, וכתב שאפילו לא כתב בפניהם מהני כת"י לדעת גדולי הפוסקים ז"ל, ע"ש. הרי שמדמה כל המכיר כת"י לכל השומע קולו.

ובהיתר הספק השני, והוא שהבעל ממנה כל אלה הנמצאים בחיפה שאחד מהם יכתוב וב' יחתמו וא' יוליך הגט, והרי הוא אינו מברר מי הם אלה, ורק אחרי שזה יכתוב ואלה יחתמו וזה יוליך אז מתברר למפרע שעלי' היתה דעתו של המצווה, ובזה אתינן לדין ברירה, דכל דבר שאינו מתברר לשעתו אלא לאחר זמן ואז למפרע אמרינן דלזה התכוון יש בו ברירה, ובגיטין קי"ל דלכ"ע אין ברירה, דאפילו מאן דס"ל יש ברירה, בגיטין מודה דא"ב, עיין להתוס' גטין כ"ד ע"ב ד"ה לאיזו שארצה, והיינו משום דכתיב וכתב לה לשמה עד שיהיה מבורר שנכתב לשמה, ועיין הג"פ סימן קכב ס"ח.

והנה מדברי המשנה כל השומע קולו (גיטין ס"ו א') וכן האומר לעשרה כתבו גט לאשתי (שם ב') משמע דאין בזה שום חשש ברירה כלל, ולא ראיתי לשום אחד מהפוסקים שהעיר על כך.

ואחר העיון נראה דבגדר"ד לא שייך ענין ברירה, דלא דמי להנך דברים שהביא בגמרא גיטין כ"ה ובכמה מקומות, כגון: כתוב לאיזו שארצה, והאומר לבניו הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים, והלוקח יין מבין הכותים אומר שני לוגין שאני עתיד להפריש, ודומיהן, דבכל אותם הדברים אין דעתו של האומר אלא על אחד מהצדדים לבד ולא על זולתו, דמה שמצווה לסופר כתוב לאיזו שארצה הרי אין דעתו אלא לזו שירצה ולא על השניה שא"א לגרש

בגט אחד שתי נשים, וגם שאינו רוצה לגרש אלא אחת, וכן האומר הריני שוחט על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים שהוא אינו שוחט אלא על אחד מהם ולא על האחרים אלא שזה שזכה מזכה להם מחלקו, וכן האומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הריהן תרומה, אין כוונתו להפריש תרומה אלא אותם השני לוגין בלבד ולא האחרים, שאל"כ נמצא שאכל תרומה, משא"כ בממנה עשרה בני אדם או אפילו מאה לכתוב ולחתום גט, אין רצונו בזה שאותם שנתמנו לכתוב ולחתום ולהוליך הם דוקא שיהיו ולא האחרים, אלא שהוא ממנה את כולם ביחד שכולם ראויים הם להיות סופרים ועדים ושלוחים, ואם אחד מהם כתב וב' חתמו ואחד היה שליח הולכה אין אומרים בזה דלמפרע הובררו דרך לאלה כוונה דעתו של הבעל, אלא שמעיקרא היו מבוררים וידועים וממונים מדעתו של הבעל ולא למפרע.

ואה"נ שאם אמר לעשרה א' מכם יכתוב וב' יחתמו ואחד יוליך שאז אין דעתו על כולם אלא על אחדים מהם דבזה יש לומר דאיכא דין ברירה, שהרי לא הובררו אלה אלא עד אחר הכתיבה וכו', וה"ז דומה לכל הנהו דדנו בהם דין ברירה.

אלא דק"ל מההוא עובדא דההוא גברא דעל לבי כנישתא אשכח מקרי ינוקי ובריה דיתבי ויתבי איניש אחרינא גביהו א"ל בי תרי מנייכו נכתבו גיטא לדביהתו וכו' (גיטין ס"ו ע"א) ומשם משמע דגם באומר לעשרה אחד מכם יכתוב וכו' אין בו דין ברירה, שהרי הוא אינש אחרינא בהדייהו, והוא לא בירר מי הם השני' ונמצא דלמפרע אז נודעו הב' שמינה. והיה נראה לתרץ דשאני התם שהיו אב ובנו ומסתמא אין דעתו אלא על שנים שנשארו האב או הבן ואותו הבן אדם שהיה עמהם, אלא דאין זה תירוץ בכלל, שהרי גם כן לא ידוע מי השני אם האב או הבן, מלבד זה הרי בשו"ע בסימן קמא סעיף כ"ב כתב וז"ל: וה"ה לאומר לג' שנים מכם יכתבו גט לאשתי ויחתמו ויתנו לה והיה מהם אב ובנו וכו', ומשמע דגם בלא היו בהם אב ובנו איירי.

ונראה לענ"ד ליישב דמה שאמר שנים מכם אין כוונתו שדוקא שנים מהם הם שיהיו ראויים לכתוב ולחתום ולא השלישי, אלא דכוונתו בזה הוא שהוא ממנה את כולם לכול"ה ואינו רוצה להטריח את כולם אלא ב' לבד יכתבו ויחתמו, וה"ז דומה לאומר לעשרה כתו"ח, ולא שייך ברירה אלא באומר דוקא שנים מכם או אחד מכם ולא האחרים, אבל כל שלא הוציא את השאר מהמינוי הרי כולם ממונים לכול"ה.

ואחרי החיפוש אינה ה' לידי דברי הגאון הקצוה"ח בסימן ס"א סק"ג שכתב וז"ל: ... דכד דיקת אשכחן כהאי טובה בפ' המביא אמר לעשרה כתבו גט, שנים משום עדים ואינך משום תנאי, ואיך הוברר דשנים הראשונים הם עדיו כיון דבערבוביא הומינם, וכן בפרק האומר אמר לעשרה כתבו גט לאשתי אחד כותב

ע"י כולם וכן שם בדף ס"ו אמר להו בי תרי מיניכו ליכתבו גיטא לדביתהו, ואיך הוברר הני תרי מגו תלתא למי הוא עושה שליח, אלא ודאי דגבי שליחות לא שייך כל עניני ברירה, שהוא עושה לכ"ע שלוחים ושליח של אדם כמותו, ולכן כל מי שעושה שליחותו הריהו כמוהו וכר וכיון דכ"ע שלוחו הוי א"כ כל מי שעושה ע"י ציווי שלו הוא עושה, ואין מחוסר כאן ברירה מי הוא שלוחו, דהא כ"ע הוא עושה ואין מחוסר אלא עשיית השליחות וזה מחוסר גם בממנה למיוחד לשליחות, אבל כשגומר שליחותו נתחייב כיון שעל פיו הוא עושה ובזה כו"ע עושים ע"פ ציווי, וכענין זה גמי כל השומע קולו יכתוב או כל השומע יזון אין בזה עניני ברירה, לומר דזה נעשה שלוחו ולא זה, דכיון דהוא עושה לכל אין זה יוצא מכלל, והוי כמי שעושה שני שלוחים ואחד מהם עשה לו השליחות, ודוקא גבי לאיזו שתצא מפתח תחילה שייך עניני ברירה, אבל בהני לכולהו עושה שלוחים, ע"כ. הרי דהוא ז"ל מדמה עובדא דההוא גברא לאומר לעשרה כתבו גט, ומטעם שהבעל מינה את כולם ביחד לשלוחיו ולא הוציא מהשליחות אף אחד מהם, ובזה לא אמרינן ענין ברירה, ומאד נהניתי מזה שנתכוונתי לדע"ע.

ועיין להגאון גוב"ק אה"ע סימן צ"א וזל"ה... שא"צ לומר כאן הוברר למפרע והסופר בשעת כתיבה צריך לכתוב בשליחות הבעל ואז כשכותב כבר מבורר מי כותב וא"צ לומר הוברר למפרע בשעת אמירת הבעל, וכן הנותן על הנתינה, וכן החותמים על החתימה, והבעל מינה בדיבורו שכל אחד שליח בעת עשייתו הדבר, ואז כבר מבורר וא"צ כלל בירור ולכן אין כאן חשש ברירה, ע"כ. מדברי הגאון ז"ל נראה שהוא מיישב בדרך אחרת, והוא שאע"פ שבשעת האמירה של הבעל לא היו מבוררים אלה שיהיו שלוחיו, מ"מ הרי בשעת הכתיבה והיא שעת המעשה הובררו אז, שזה שכתב ואלה שחתמו וזה שנתן הם הם שלוחיו ולא האחרים והרי לא אמרינן הוברר הדבר למפרע אלא שלפני המעשה היה הכל מבורר. ולפי דברי הגאון ז"ל נראה דאפילו האומר רק ד' מהכלל הם שיהיו ממונים ולא האחרים, דאין בזה ג"כ שום חשש ברירה, הואיל ובשעת המעשה והוא כתיבת הגט היה הכל מבורר.

ועיין להגאון ז"ל שממש"כ שם רצה ללמוד דין אחד באשה שאמרה הריני ממנה את מי שיבחר פ' שיהיה שליח בחריקאי לקבל לי את גטי, שאין בזה חשש ברירה, מאותו הטעם עצמו, הואיל ובשעת קבלת הגט הרי הוא כבר מבורר מי יהיה שלוחה, שהיא אינה צריכה למנותו בשעת האמירה אלא בשעת קבלת הגט, וא"כ אין דבר זה נוגע לדיני ברירה כלל, וע"ש שהוא ז"ל האריך להביא ראיות לדבריו, אלא שלמעשה לא עשה אלא במומר שבלא"ה הרבה פוסקים כתבו לזכות הגט אף בלי מינוי מהמגורשת, ע"ש.

וכ"נ שזוהי שיטת המהרי"ט ז"ל בח"מ סימן כ"ג והבי"ד הקצוה"ח ז"ל

סימן ס"א סק"ג, דכל דבר דלא בעי קנין וכגון כל מילי דשליחות אע"פ שבשעת השליחות לא היה השליח מבורר עדיין הואיל ובשעת המעשה היה מבורר זכה השליח במה שנדר לו המשלח ואין אנו חוששין במה שלא היה מבורר בשעה שנדר לו, ומינה דה"ה כל דבר הצריך ברירה שאם הוא מבורר בשעת המעשה וא"צ שיהיה מבורר למפרע שאין בו דין ברירה.

והקצוה"ח ז"ל כתב עליו: והיטב אשר דיבר וראוים למי שאמרם, והביא ראיה לדבריו מדברי המשנה פ"ה דמעשר שני שמניח מעות קודם לקיטה ואמר כרם רבעי זה לכי יהיה נלקט יהא מחולל, וקאמר שם דלא שייך ברירה בענין זה, הואיל ואינו חל החילול עד אחר שיתלקט, דדוקא כל המתלקט חשיב התם ברירה דקאמר מעכשיו יהא מחולל מה שילקטו אח"כ, ומבואר מזה דדוקא היכא דרוצה לחלל מעכשיו אז אין ברירה, אבל היכא דאינו חל אלא אח"כ ואז הוברר מהני, ושכן מבואר מדברי התוס' פרק מרובה דף ס"ט ד"ה כל הנלקט מזה ע"ש. ואולם הוא ז"ל כתב דאולי אין זה אלא לשיטת הסוברים בדשל"ב"ל מהני כשאומר לכשיהיה בעולם, אבל לפי מה דקי"ל דאפילו אומר לכשיהיה ל"מ בדשל"ב"ל א"כ ה"ה לענין ברירה אע"ג דבקנין כשיוברר, ל"מ כיון דהשתא לא מהני, וכתב שכ"מ מדברי הרשב"א ז"ל הבי"ד הב"י שכ' באשה שמינתה שליח ואמרה כל מי שירצה הבעל ליתנו לו יהיה שלוחי דאין ברירה, ע"ש. יוצא איפוא, דבדבר שהוא מתברר לפני המעשה אע"פ שבשעת האמירה לא היה מבורר, והיינו שאינו צורך שחלות הדבר תהיה למפרע בשעה שעדיין לא התברר אלא משעה שיתברר ואילך, במחלוקת הוא שנוי, דלדעת הקצו"ה והרשב"א ז"ל גם בזה שייך דין ברירה, ולדעת המהרי"ט והנוב"י אין שייך בו דין ברירה. ועיין אנציק"ת ערך ברירה שהביא עוד פוסקים דקיימי בשיטת המהרי"ט והנוב"י, והם: השא"א סימן צ"ג, נתיח"מ סימן ס"א והרשב"א גם הוא עמהם, (ותימה שלא זכרו מדברי המהרי"ט) ותמה על הקצו"ה שכתב שהרשב"א חולק על הכלל הזה שלהבא אין ברירה שייכת, וכתב שלא ראה מה שכתב הרשב"א בשו"ת ח"ב סימן פ"ב, ששם כתב כלל זה בארוכה, ומה שכתב בשליחות שאין האשה יכולה למנות שליח את זה שירצה בעלה היינו מטעם שהוא סובר שבשליחות צריך שתחול למפרע, וכ"כ בספר דברי חיים הלכות קידושין סימן ל"ג והלכות גטין סימן ל'.

ועיין להריטב"א ז"ל בחידושו לעירובין ל"ו ב וגטין כ"ד ב' וכ"ה ב' ושם האריך בדיני ברירה לכל סוגיה, ומדבריו ז"ל נראה דס"ל כדעת המהרי"ט והנוב"י ז"ל ודעמיהו, דכל שאין הדבר צריך להתברר למפרע, אלא משעת הבירור ואילך אין בו דין ברירה, דבעינן דומיא דעירוב, דבעינן שיתברר למפרע משעת ביה"ש, וכן הלוקח יין מבין הכותים דצריך שיתברר משעת האמירה שאז לא אכל טבל, אבל אם אין צריכים לבירור למפרע אין בו דין ברירה, ונביא דבריו להלן.

ולענ"ד נראה דזוהי מחלוקת רש"י ותוס' עירובין ל"ז ע"א: שתי נשים שלקחו קיניהן בעירוב, או שנתנו קיניהן לכהן, איזהו שירצה יקריב עולה וכו'. וקאמר שם רבה כשהתנו. ופירש רש"י ז"ל: כשהתנו הנשים ביניהן שכל מי שיקריב הכהן לשמה יהא שלה. והתוס' ז"ל הקשו עליו דהיינו ברירה גמורה, שתולה בדעת הכהן שאותו שיעשה יתברר שהוא שלה, דכיון שנתערבו הקינין א"א כלל בלא ברירה, וע"ש מה שפירש ליישב תמיהה זו.

ונראה דטעם מחלוקתם הוא, דלרש"י כיון דבשעת הקרבן היו כבר מבוררים הרי לא בעינן שיהיה הבירור למפרע, וממילא דאין בזה דין ברירה, אבל לתוס' הואיל ובשעת המסירה או הקניה לא היו מבוררים ורק הכהן הוא מברר אותם הרי יש בהם דין ברירה.

וכ"כ התוס' ל"ו ע"ב ד"ה אלא מעתה היו לפניו שני רמונים, דגם בזה שייך דין ברירה, ולמ"ד אין ברירה ה"ב דלא הויא תרומה, ע"ש.

והרי איירי באומר אם ירדו גשמים היום יהיה זה תרומה על זה, ושם לא בעינן שיהיה הבירור למפרע אלא משעה שירדו גשמים ואילך, ואז כבר התברר מי יהיה תרומה על השני ובכל זאת קאמר שם דלא הוי תרומה, ע"ש.

ומינה לנ"ד שכותב בנו' ההרשאה "ואם אולי יארע ח"ו שום תקלה וכו' אזי אני ממנה ומרשה לכל אלה הנמצאים בחיפה, וכו'" שאע"פ דבזה שהוא ממנה לכל אלה הנמצאים בחיפה ביחד אין בו דין ברירה שהרי הוא ממנה לכולם, ודמי לאומר לעשרה כתבו גט לאשתי ולכל השומע קולו וכמש"ל, מ"מ אינו ממנה אותם רק אם יארע שום מקרה לאחד מהם או לכולם אז הוא ממנה אחרים במקומם. ובשעת המינוי לא היה עדיין מבורר אם מינה אותם או לא, ואע"פ שא"צ לבירור למפרע אלא משעת הבירור ואילך, והיינו לפני כתיבת הגט, הרי דעות כמה פוסקים סוברים דגם בזה יש בו דין ברירה.

אמנם ראינו להריטב"א ז"ל עירובין ל"ו ע"ב שכתב וז"ל: וכללא דנקטינן מינה, דאין דין ברירה אלא בדבר שהוא תלוי וראוי לחול ולהתברר על אחד משני דברים, או על זה או על זה, ועומד להתברר בסוף, אבל עכשיו לא נתברר, ולכשיתברר יש לנו צורך לדון אותו בירור למפרע כאלו נתברר מעכשיו, וכדאמרינן התם וכו', אבל כל שא"צ להתברר למפרע אין כאן דין ברירה, כל שאין ספיקו מתברר בסוף באחד משני דברים, אלא שהוא מוטל בספק על דבר אחד לבדו אלא שהוא ספק אם יהיה או לא יהיה אין כאן דין ברירה, עכ"ל.

הרי דלענין ברירה צריך שני דברים, שיהיה הבירור צריך למפרע, ושהיה הבירור מוטל על שני דברים או זה או זה.

ובנ"ד הרי אין הבירור מוטל על שני דברים אלא על דבר אחד לבד, שאותם שמינה ראשונה לא הטיל ספק במינוים אלא מינה אותם בבירור והספק

הוא על האחרים שתלה מינויים באם יארע מה שהוא לאותם שנתמנו, ולפי דברי הריטב"א נראה לכאורה דבזה לא שייך דין ברירה.

ועיין להצ"ת ערך ברירה דוהי דעת רמב"ן והמאירי, ומ"מ נדו"ד שאני, דלא אמרו אלא בדבר שהוא תלוי בתנאי שבדעתו לקיימו ובידו לקיימו אבל אם אין בידו לקיימו הוי ברירה.

ועיין לרש"י גיטין כ"ה ע"ב ד"ה ולכי מיית הוי גיטא... ואע"ג דכשנתן הגט, הוה מספקא ליה אם יחיה או ימות, ותלה התנאי בדעת מי שמותו וחיייו תלויים בידו, וכשמת אמרינן הוברר הדבר דמשעת נתינה היה ראוי למות מחולי זה, וה"ל גט מההיא שעתא שע"מ כן מסרו, ואין זה כשאר תנאים שאדם מתנה בגט, שבידו לקיימם ודעתו לקיימם כשמתנה עליהם, ולכשנתקיים התנאי הוי גט למפרע, דהתם לאו טעמא משום ברירה הוא, אבל הכא דאין בידו ובשעת התנאי הוא ספק והתנאי מתקיים מאליה, אי לאו משום ברירה לא הוי גט מחיים, ע"כ. הרי דכל שאין התנאי בידו לקיימו יש בו דין ברירה.

אמנם דעת הריטב"א ז"ל גטין כ"ה ע"ב ד"ה מה היא באותם הימים שאפילו בתנאי שאין בידו לקיימו אין בו דין ברירה, ושאני שכ"מ האומר מעת שאני בעולם ואותה שעה אינה מבוררת, ורק אח"מ היא מתבררת שעה שמת בה, ודמי למתנה על שני דברים, ע"ש.

ומ"מ דעת רש"י היא מבוררת כל שאין בידו לקיים התנאי יש בו דין ברירה וכ"ה דעת התו' שם ד"ה ולכי מיית ע"ש. ולפי"ז מי יוכל להעניז לעשות נגד דעת רש"י והתוס' ז"ל ובפרט בעניני גיטין דיש בהם חומרא דא"א. ולכן נראה לענ"ד דהנ"ל הוא לא כשר לכותבו, אם מטעם דאינו מיוחד עדים מבין כל אלה הנמצאים בחיפה ואם מטעם דמה שכותבים בו ואם ח"ו יארע מה שהוא וכו' דיש בזה דין ברירה לכמה גדולי הפוסקים.

ומה גם דמה שכותבים לכל אלה הנמצאים בחיפה יש להסתפק אי בעינן שיהיו גרים בחיפה העיר דוקא או גם אלה הגרים בסביבה חשיבי בחיפה עצמה, גם אם פירוש הנמצאים, היינו שהם גרים דוקא או אפילו רק שבאותה שעה נמצאו בחיפה.

ולכן הדרך הטובה היא לכתוב שהוא ממנה את פלוני לסופר. ופלוני ופלוני לעדים, ופלוני לשליח הולכה. וכמו הנוסח הרגיל שבו משתמשים עד היום. והיות ועלול לקרות שאחד מהממונים יחלה או ימות ח"ו, וכמו שכן קרה בבית דיננו שנתקבלו כמה הרשאות מכמה מגרשים ממקומות שונים, ובינתיים סדרנו את הגט נלב"ע אחד מהעדים, והוצרכנו להחזיר את ההרשאות בחזרה לבעל שיכתוב עוד אחרות, וזה לא דבר קל להשיג את הבעל, ומי יודע אם ירצה לכתוב עוד אחרות, לכן דאגנו לתקן כל מה שאפשר שלא נכשל עוד בקשיים באלה.

וחשבנו להשתמש בנוסחא שכתוב בהן כנ"ל "שאם במקרה שיארע מה שהוא ח"ו לאחד מהממונים או לכולם וכו' הריהו ממנה את כל אלה הנמצאים בחיפה הכשרים לעדות", אולם לפי מה שכ"ל ראיתי שאין כדאי לכתוב כן, לכן נלענ"ד שהבעל ימנה בהרשאתו שמונה אנשים או אפילו רק ששה, ששנים מהם יהיו יודעים לכתוב וד' יהיו יודעים לחתום, וימנה אותם ביחד שיאמר בזה"ל: אני פב"פ הריני ממנה אתכם פב"פ ופב"פ וכו' שכל אחד מכם יכתוב גט לאשתי, וכל שנים מכם יחתמו על הגט וכל אחד מכם יהיה שליח הולכה למסור את הגט ליד אשתי.

וכבר כתבתי שאם ימנה ג"כ בדרך כלל ויאמר הריני ממנה לכל אלה המכירים את כתב ידי דהוי כמו כל השומע קולו, ושכ"כ הג"פ בשם מהרד"ך ז"ל. וא"ל שאם יכתוב כך הרי בעינן שיכירו את כתב ידו ממש כמו כל השומע קולה, אבל מה שמכירים ע"י קיום ביה"ד וחת"י ל"מ, דזהו אינו אלא דגם ההכרה שעושים ע"י הב"ד מהני, דאל"כ היאך מכשירים שהסופר יכתוב והעדים יחתמו מבלי שישמעו קולו, אלא דסומכים על סברת הפוסקים דכ"י הוי כהרכנת ראשו, עיין הב"י סימן ק"כ והג"פ שם ושאר פוסקים שהאריכו בזה, ואע"פ שהם בעצמם לא הכירו את כ"י אלא באמצעות הב"ד אמרינן דהוי כאלו הכירו בעצמם.

ונראה דלא בעינן שהעדים והסופר והשליח בעצמם יכירו את חת"י הדיינים וחת"י של הבעל אלא כל שהב"ד מכירים ואומרים להם שכן נתברר להם שזו היא חת"י של הבעל מהני, דלא גרע עדות הב"ד שמעידים בעצמם שכן זוהי חת"י של הבעל, מעדותם של הב"ד בכתב שמקיימים את חתימת הבעל.

ומ"מ על צד היו"ט גם הסופר העדים והשליח יעינו בחת"י הדיינים מקיימי חת"י הבעל, ובחת"י הבאה בניירות, וידייקו לדמות אותם אהדדי ומזה יתברר להם שזוהי חת"י הבעל.

ולולא דמסתפינא הייתי מציע הצעה בענין העדים שעד עכשיו עוד לא ראיתי מי שחידש אותה והוא, שהבעל יכתוב ג"כ בכתב ההרשאה שבמקרה שיקרה מה שהוא ח"ו לאחד מהעדים או לשניהם ולא יוכלו לחתום הוא מצווה את השליח למסור את הגט בלי עדי חתימה ורק ע"י עדי מסירה לבד, ולענ"ד הצעה זו לא יהיה בה שום פקפוק וכמו שנבאר בע"ה.

עיין גטין ופוסקים דהלכה כר"א בגטין דע"מ כרתי, וקיי"ל כוותיה, עיין דף ד' ע"א, ושם ל"ד ע"ב התקין ר"ג שהעדים יחתמו על הגט מפני תיקון העולם. ובגמרא ל"ו הטעם דלר"א שמא ימותו העדים או שילכו למדינה, ולר"מ שיפרשו את שמותם.

ועיין להב"ש סימן ק"ל סק"א שכתב בשם התוס' ריש גיטין והרא"ש פרק השולח, דהא דתיקן ר"ג שיהיו חותמים לא שצריכים לחתום אלא עצה טובה היא, ואפילו אליבא דר"מ, ע"ש.

ובסימן קל"ג פסק מר"ן ז"ל דלכתחילה צריכים עדי חתימה ועדי מסירה, ובדיעבד כשר בע"ח או בע"מ לבד, דאע"ג דקי"ל כר"א דע"מ כרתי היינו אף ע"מ, כ"כ הב"י בשם הרי"ף ופסק כוותיה בסתם, אלא דבכל זאת חש לדעת הרא"ש דפליג וס"ל דלסברת ר"א דוקא ע"מ כרתי, ובע"ח לבד אינו גט. ובש"ע כתב דעת הרא"ש בשם י"א, אלא דלא פסק שהגט בטל אלא פסול וכסברת הרמב"ם ז"ל בשם הגאונים, ומ"מ בעדי מסירה לבד ליכא מאן דפליג דקי"ל כר"א, ועיין להב"ש שם ס"ק ב', ובסימן ק"ל ס"ק כ"ט כתב וז"ל: והיכא דאמר לג' שיכתבו ויחתמו ומת אחד מהם י"ל במקור"ע ודחק כשר שלא יחתמו כלל, ויתנו לה לפני עדים דהא לשיטת הרי"ף והרמב"ם כשר אף לדידן, ובר"ס כתבתי אם ניתן הגט בלא ע"ח כשר, כן הוא במקום דחק ועיגון, וכ"מ ר"ס ק"מ ממ"ש הטור בשם העיטור ע"ש בב"ח, ע"כ.

אמנם ראיתי להיש"ש הבי"ד הפ"ת סימן ק"ל ס"ק א' והב"מ שם סק"א דר"ג לאו עצה טובה דוקא קא משמע לן אלא תקנה גמורה, ואין לעבור על התקנה, ועוד מאחר שנהגו כ"ע לחתום עדים אם יתנו בלא עדים אין לך לעז גדול מזה, ופסק דאם לא נשאת עדיין ואין לחוש לעיגון ראוי שיכתבו גט אחר, ודוקא שכבר ניתן אבל כל זמן שלא ניתן אפילו יש לחוש לעיגון אין ראוי ליתן לכתחילה נגד התקנה ואיכא למיחש ללעז, ע"ש.

ועיין להב"מ שם ובסי"ח דגם הוא דעתו נוטה לדעת המהרש"ל דלכתחילה גם במקור"ע לא ינתן, והנה לכו"ע אם נתגרשה כבר תנשא, אלא שאם לא נתגרשה עדיין הוא שסוברים שלא תתגרש, וכל לימודו של הב"מ ז"ל הוא מדיוק לשון הטור והש"ע שכתב לשון צריך דמשמע דלעיכובא קאמרי, שכן נראה למעיין בדבריו שם.

ואחמ"הר מק"ע לענ"ד ק"ל, דהטור לא כתב לשון צריך אלא לגבי עדי מסירה, אבל לגבי ע"ח כתב וז"ל: ואע"פ שצריך למוסרו לה בעדים תקנו חכמים להחתים עליו שני עדים, שמא ימותו עדי מסירה וכו' ומכיון דנקט כלשון הש"ס "תקנו" הרי יש לפרש בלשון זה כמו שפירשו הרא"ש והתוס' בלשון הש"ס, דאינו אלא עצה טובה, וכ"ה בב"י להדיא וז"ל ולפי זה כשכתב רבינו תקנו חכמים וכו' לא תיקון ממש קאמר אלא כעין עצה טובה היא מפני תיקו"ה אבל אם רצה לסמוך אעדי מסירה לחודיהו אפילו לכתחילה סומך, ע"כ.

וגם מ"ש בש"ע לשון צריך הרי יש לפרש דצריך, היינו לכתחילה לצאת י"ח תקנת ר"ג, אבל לפרש דלעיכובא קאמר ואפילו במ"ע אין זה מוכרח בדבריו. ומ"מ הרי דעת הב"י ברורה שאפילו לכתחילה יש לסמוך, ודעת הב"ש שבמ"ע מיהא יש להכשיר וליתן הגט בלי ח"מ, ולדעת המהר"ש של והב"מ בדיעבד גם הם מודים שתנשא בו, ובכל מקום אנו אומרים כל מקום שא"א בלא"ה כבדיעבד דמי, ולכן

לענ"ד נראה דהיכא שא"א בלא"ה וכגון שמת העד וקשה להשיג עוד הרשאה אחרת כדאים הם הב"י והב"ש לסמוך עליהם.

אמנם העזה גדולה לעשות נגד דעתם של הגאונים המהרש"ל ז"ל והב"מ ז"ל, אלא שהמדובר הוא בגט שמסדרים ע"י כו"ת שהבעל מצווה לסופר ולעדים בכ"י ושלא בפניהם, וכבר דעת כמה גאונים לא נוחה מזה, ולפי דעת הרמב"ן כל שלא שמעו את קולו אינו גט כלל, ושכ"ה דעת הרא"ש והרשב"א ז"ל, עיין הב"י סי' ק"כ ולפי דעת הב"י גם הרמב"ם סובר כן (עיין להג"פ ס"ק כ"ה שמפקפק בזה). ושם, דהרא"ש, הרשב"א, הר"ן, המרדכי, בהע"ת, סמ"ג וסמ"ק, וההגהות דעת כולם פה אחד כהתוספתא דבעינן שישמעו קולו, וכ"י אינו מועיל כלל, וכ"כ רי"ו בשם הירושלמי, ע"ש. אלא דבמקו"ע סומכים על דעת כמה גדולים דסברי דכשהוא ממנה אותם בפיו מהני וגם כשכותב בכ"י מהני, עיין להג"פ ס"ק כ"ה שהאריך בזה, הפ"ת סימן ק"ך ס"ק י"ח ערו"ה אות ס"ד, שער המפקד דף שכ"ו, הגו"א מזה"ג סימן קפ"ו אות א'ב', ועוד כמה פוסקים, הלא בספרתם. והואיל וכן דגם בחתימת העדים אין יוצאים י"ח אליבא דכ"ע ואפילו בדיעבד איכא מאן דס"ל דהגט בטל, הלא טוב לעשות בלי חתימת עדים דבדיעבד מיהא כשר לכ"ע.

ומ"ש בסימן קמ"א סי"ב: אבל אם אין עדים חתומים בו והלך השליח ומסרו לה בפני עדים ה"ז ספק מגורשת, אינו ענין לנד"ד, דבנד"ד לא על עדי חתימה סומכים אלא על כ"י ועדות הב"ד שמינה בפניהם.

ואמנם מש"כ הב"ש בס"ק כ"ט הבי"ד לעיל, בהיכא דאמר לג' שיכתבו ויחתמו ומת אחד מהם שאם הוא במ"ע שלא יחתמו כלל, עיין להב"מ סי' י"ח והפ"ת סק"יא בשם כמה גדולים שחלקו עליו בזה, שאם הבעל ציוה שיחתמו עליו עדים והם יתנו אותו בלי חתימה, הלא הם משנים מדעת הבעל ואין זה גט כלל, ע"ש. ולכן התירוץ לזה הוא שהבעל יכתוב בכתב המיגוי: שבמקרה מה שהוא לעדים או לאחד מהם ולא יוכלו לחתום שהוא מצוה לשליח למסור את הגט בלי ע"ח רק בע"מ לבד. ויותר טוב לצאת מחשש ברירה שיכתוב כלשון הזה: שהוא מגלה דעתו הברורה בזה שאם יראה לביה"ד מאיזו סיבה שהיא לתת הגט לאשה בלי ע"ח ורק בע"מ לבד שהוא אינו מתנגד לכך, ובוה נלענ"ד שאין בו שום חשש כלל. הכלל העולה שלענ"ד הנוסח שעל פיו הבעל ממנה את הסופר העדים והשליח תחלה ואח"כ הוא כותב שאם יארע ח"ו שום תקלה וכו' הוא ממנה לכל אלה שנמצאים בחיפה, לפי דעתי לא כשר לכתוב כן.

והגני מציע את ההצעות דלהלן:

(א) הבעל ימנה ח' אנשים או אפילו ששה (לפי ההודמנות) ששנים מהם ידעו לכתוב וד' או אפילו רק ג' ידעו לחתום, ויאמר, שאחד מהם יכתוב גט לאשתו וב' מהם יחתמו, ואחד מהם יהיה שליח הולכה למסור הגט לאשתו.

ב) יכתוב במינוי שהוא ממנה לכל אלה המכירים את כת"י באמצעות הב"ד שיקיימו את חתימתו, וזה מבלי שיפרט תחלה את שמות הסופר והעדים והשליח.

ג) שיכתוב בכתב המינוי שהוא מגלה דעתו הברורה שאם יראה לביה"ד מאיזו סבה שתהא למסור את הגט לאשה בלי חתימת עדים ורק בע"מ לבד שהוא אינו מתנגד לכך.

כל זה אני אומר להלכה, אבל לא למעשה עד שיחליטו הרבנים הגאונים ודעתם בזה היא הקובעת, וא"ש את"מ.

בדין הסמוך לכרך

בדין הסמוך לכרך שדינו ככרך, היה נראה לי לכאורה לומר דה"ד כשיש שם ישוב בתים, משא"כ בשטח פנוי הסמוך לכרך אינו נגרר אחר הכרך, וראיה ממה שלמדו זה מעיר ועיר שיהיה עליו שם עיר, וכן הרמב"ם והשו"ע כתבו הכפרים הסמוכים, ולא נקטו כלשון הגמרא כרך והסמוך לו, וכן להב"ח שכתב דסמוך הוא עיבורה של עיר, ובשאר מקומות למדנו זה ממקום אחר דסמוך הוא עיבורה של עיר בנדירים דף ג"ו ב, א"ו דכאן משמיענו דצריך עיר דוקא, שוב ראיתי בציץ הקדש ח"א סימן נ"ב אות ב' שעמד בזה וכתב דלהב"ח דסמוך הוא תוך ע"א אמה, מוכח מזה עצמו דכל הכוונה של הרבוי הוא לרבות אור פנוי, ובפרט אם נימא כמ"ש האורים גדולים למוד צ"ח מדברי פיה"מ להרמב"ם ז"ל דגם בנדירים אין נאסר בעיבורה של עיר זולת כשיש שם בית ולא כשאור פנוי עיי"ש.

והנה אלולא דמסתפינא הייתי אומר דהסמוך לכרך אין נקבע עליו דין כרך ממש לענין דאם יוצא ממנה בי"ד אחר צאת הכוכבים שיפקע ממנו דין בן עיר, דלא אמרינן דין סמוך רק לענין כשהוא נמצא בסמוך לכרך בי"ד ובט"ו דאז קורא כבן כרך שנטפל לבני הכרך, ולפי זה אולי יש לומר דאם זה הסמוך היה בי"ד בעיר ולא היה נגרר בדינו אחר הכרך, שוב אף כשיבוא להסמוך לכרך בליל ט"ו אינו קורא בט"ו.

וראיתי בציץ הקדש סימן ג"ג אות ג' שמסתפק שם לענין הסמוך לכרך אם יכול להפריד עצמו מן הכרך, לפי מה שכתב הירושלמי דקל הוא שהקילו בקריאתה שיהו קוראין ככרך, ונהי דמסיק מן הסברא דבסמוך ונראה אינו רשאי להפריד עצמו מן הכרך, ה"ד כשהוא גם עכשיו נמצא בהסמוך לכרך, אבל כשיוצא ממנה, שוב יש לומר דאין שייך בזה לומר שנפרד, כיון שמעיקר הדין אינו אלא משום שהקילו לו, ולא משום דהוי כמוקף ממש.

והנה ראיתי בשו"ת בני ציון ח"ב סימן י"א אות ז' כשכתב לדחות דברי הגרימ"ט ז"ל — ראה אגרת הפורים פ"ד אות ב' — כתב בתוך דבריו דפרברי ירושלים שנתוספו ונתחברו לירושלים דינם כירושלים גופא לא מטעם סמוך ונראה, ודין סמוך ונראה מתחיל לאחר סוף הישוב של פרברי העיר ירושלים, וכן כתב שם דגם סמוך ונראה לחומה מאן דכר שמייה, ולא נזכר חומה לענין זה לא בש"ס

ולא בפוסקים לא בראשונים ולא באחרונים אך אדרבה הא קי"ל אע"פ שאין לו חומה עכשיו והיה לו קודם לכן, וכיון דאין לו עכשיו מסתמא נשכח מקומה הראשון, וכן באמת לא נמצא כעת החומה מיב"ג, ולא ידעינן כלל איפוא הוא מקומה, ע"כ מה שנוכר בחז"ל סמוך ונראה לכרך, היינו הישוב של הכרך, ולא החומה, והחומה או ידיעת החומה לא מעלה ולא מוריד לענין זה.

ודבריו תמוהין א' במה שכתב בפשיטות דהבתים שנתוספו על ירושלים דינם כירושלים גופא, לא מטעם סמוך ונראה. הנה לפי דעת הב"ח גם בתוך עיבורה של עיר הוא מטעם סמוך, ולדידן שיעורו מיל לשוויה סמוך, וכן דעת החזון איש והגרצ"פ פראנק וצ"ל שאין נותנים דין סמיכות מיל לאחרוני הבתים, רק ברחוקים משבעים אמה נחשבים כנפרדים מן העיר, ואם אמנם שיש הסוברים דנותנים דין עיבור לעיבור שיהיה נחשב כהכרך ומשערין המיל מאחרוני הבתים, ה"ד כשהבית הרא' הסמוך לחומה הוא בתוך עיבורה של עיר וכמש"כ הרה"ג ר"ט רוזינטל בתורה מציון תרמ"ז סימן כ"ג הבאנו דבריו בנועם ח', ובציץ הקדש ח"א סימן נ"ב חולק עליו, וכן הגרי"מ חרל"פ וצ"ל בקו"א שם מפקפק בזה. ומה שכתב שם לדייק מדברי מרן הגרי"ל דיסקין וצ"ל בקו"א אות ק"ג ממש"כ ולענין סמך לא משכחת לה כלל — להסתפק במקצתו סמוך כמו שמסתפק שם במקצתו נראה — דכל שאין שיעור מיל פנוי בינתיים חשיבא סמוך ודוק. וכתב ע"ז הרי דפשיטא ליה דשיעור מיל דסמוך מתחיל מהבית האחרון לא מהחומה או מעיבורה של עיר, דאל"כ גם בסמוך יש להסתפק במקצתו סמוך להחומה ומקצתו אינו סמוך להחומה, ומדמספקא ליה בנראה, מבואר דס"ל דבנראה חשבינן דוקא מגופו של כרך, לא אבין כוונתו דלדעתי כוונת מרן ז"ל דכיון דבתחילתו הוא סמוך להכרך ואח"כ נמשך להלאה ואין שיעור הפסק בין הבתים כשיעור ע' אמה הוי סמוך, משא"כ בדין נראה מה שנראה נראה, והרחוק שאינו נראה אינו רק סמוך להנראה, ולא נקרא עליו שם נראה כיון דמדין נראה אתי עליה, ובנראה גם הוא סובר דצריך שיהא נראה להכרך עצמו או לעיבורה של עיר, ולא להבתים שנתוספו על הכרך עיי"ש.

הב' מה שכתב דגם סמוך ונראה לחומה מאן דכר שמיה וכו' [וכן כתב בקו"א שם ומלשון כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו, ולא קאמר חומת הכרך וכו' משמע דלאו דוקא מהחומה, כי אם מהכרך, וכל עיבורו של הכרך ככרך עצמו הוא].

לא אבין שיחתו דהיינו כרך היינו חומה, דכרך נקרא על שם החומה וכמש"כ הכפתור ופרח פרק ח' עיי"ש, ולא לחנם אמרו מוקפת חומה מימות יב"ג, ובדאי צריך לידע מקומה כדי למדוד ממנה הסמוכה לו ולהיותה נראית לה, ואף שנחרבה אחרי כן, לא איכפת לן כיון שהיה לה קודם לכן, ומודדין ממקום שהיה שם חומה, והישוב של הכרך אינו מעלה ואינו מוריד, אלא מדין סמוך ונראה, ולא שיהא

הוא במקום החומה, ובודאי הבתים הראשונים שנבנו מחוץ לחומת ירושלים שנתנו להם דין סמוך, היו באמת בתוך שיעור מיל למקום שהיה שם חומת ירושלים בימות יב"נ, אם שאינו ידוע מקומה המדויק, אבל לא שנאמר שהבתים החדשים שנבנו מחוץ לחומה בתחילת הישוב שמחוץ לחומה, הם הם שמהוים את דין הכרך, מבלי שנצטרך לידע כלל אפילו בערך את מקומה המשוער של חומת יב"נ, ואם כן מה זה שכתב דמה שזכר בחז"ל סמוך ונראה לכרך, היינו הישוב של הכרך ולא החומה, הלא לא היה כאן ישוב כלל, ואיך נמדוד ממנו, א"ו דבעינן ידיעת החומה והישוב אינו מעלה ולא מוריד להיותם מדין סמוך לכרך דהיינו חומה ותל"מ.

דין אונן לענין קריאת המגילה

המגן אברהם בסימן תרצ"ו סקט"ז כתב דאונן ששמע המגילה, יקראנה אחר הקבורה עוד פעם, כיון דלא יצא בקריאתה הראשונה ובחכמת אדם כלל קנ"ה סעיף ל"ח כתב דיצא, ומ"מ יקראנה בלא ברכה. וראה בכתב סופר או"ח סימן צ"ט. וראיתי בחלקת יואב או"ח סימן ל"ח שנשאר בצ"ע על החי"א מהמבואר בירוש' מגי' פ"ב ה"ג שאמרו מעתה גר שמל לא' האיר המזרח נפטר, ⁽¹⁾ ור"ל דכמו כן באונן כיון שהיה פטור בעת התחלת החיוב, שוב לא יקרא אחר כך. ולעג"ד לא קשה כלל דשאני גר כיון שלא היה עליו שום חלות של קריאה במגילה, משא"כ באונן שהיה עליו חלות החיוב, רק שנפטר מטעם עוסק במצוה, ולכן לאחר שנקבר המת ונסתלק ממנו הפטור, שוב חייב בקריאה, וכמו שכן הדין כשהיה אונן בעת התחלת זמן התפילה שמתפלל אחר הקבורה. ועוד נראה פשוט שאין כאן התחלת קושיא כלל דהא דאמרינן לענין גר שנפטר מחיובו דמגילה, הוא משום דבמגילה יש בה דין מיוחד שתלוי בעת התחלת החיוב, וכמו בבן כרך או בן עיר דתלוי בחיוב הקריאה באותו מקום בעלות השחר דאז נקבע עליו להיות כבן כרך או בן עיר, וכל שבתחילת חיובו לא נתחייב, שוב אין עליו שום חיוב, ולכן בן כרך שבא לעיר אחר עלות השחר אין נותנין עליו דין בן עיר, כיון שבשעת הקביעות לא חל עליו שום חיוב, דהקביעות גורם, ולכן בגר כיון שבשעת הקביעות לא היה עליו חיוב קביעות המקום ההוא בהיותו גוי, לכן נפטר לגמרי ואין עליו שום דין מדיני פורים, ואינו דומה לטבל בשבת דודאי יש עליו כל חיובי שבת, וכן בנתגייר בעת שעדיין זמן ק"ש ותפילה חייב בהם ככל ישראל, דשאני מגילה דתלוי בעת התחלת הקביעות, דלא עדיף מישראל שלא היה בעיר בעלות השחר שלא נתחייב, וכמו כן בגר כל שלא

(1) [עיין חזו"א קנ"ב, ג]

נתחייב בעת התחלת הקביעות שוב לא נתחייב, ובימי הפורים עמוד כ' כתב הטעם
 דפטור משום דשאר שעות היום אינם אלא תשלומין דשעה ראשונה. ולדעתי אין
 הדבר כן דודאי דינו כתפילה ושאר דברים שאיננו תלוי בהתחלת הזמן. רק הכא
 שאני דחסר הדבר שיקבע עליו דהיינו המקום וכאשר בארנו, משא"כ באונן בודאי
 מעיקר הדין יש עליו כל דיני פורים לכל דבר וא"צ שיחול קביעות זמן של עלות
 השחר, וחייב בכל דיני פורים אשר בידו לקיימם אף כשהוא אונן כמו בסעודה
 ודכוותיה, ורק במגילה פטור משום אונן, ולא משום שאין אצלו פורים, ולכן
 כשמסתלק הפטור, נשאר עליו חיוב דיני הפורים כמו בשאר דינים שמחוייב גם
 בעודו באנינותו. וכן לענין אנינות דלילה מבואר בשו"ע שם בהגה שחייב במקרא
 מגילה ותפילה וק"ש, אלא שהמג"א שם כתב דבלילה לא יאכל בשר דימי משתה
 ושמחה כתיב ולא בלילה. ובדרך החיים כתב דבלילה ישמע קריאת המגילה מאחר.
 אולם בעיקר דין הירושלמי לענין גר, הגה מבואר מדברי המג"א ריש
 סימן תרפ"ז בשם הגהות מנהגים שחייב בקריאה דיממא. וכבר העירו על זה בגליון
 הש"ס ובהגהות ציון וירושלים בירושלמי שם. ולפי דבריהם צריך לחלק בין נתגייר
 לאחר שהאיר המזרח, ובין מי שבא לעיר אחר עלות השחר, דמי שבא לעיר אחר
 עלות השחר כיון שלא היה אז בעיר בשעה שצריך לקבוע עליו דין פרוה, לכן לא
 נתחייב במגילה, כיון דלא חל עליו חלות של בן עיר, משא"כ בגר שגם קודם
 שנתגייר היה מיושבי העיר, רק מפאת גיותו אינו בדין מקרא מגילה, ולכן כל
 שנתגייר באיזו שעה מהיום והוא בן אותה העיר שהיה שם מקודם, נכלל בכלל יושבי
 פרזות, כיון שעתה הוא זמן קריאת המגילה והוא מיושבי העיר הזאת ואין הקריאה
 של עכשיו מדין תשלומין של זמן הקביעות, ולכן דינו כגר שטבל בשבת בדיעבד
 שנעשה גר וחייב בדיני השבת, אף שבתחילת השבת לא היה בר חיובא, מ"מ עכשיו
 נעשה גר וצריך לשמור השבת כיון שכל יומא בחיובא קאי, כמו כן לענין מגילה,
 ודמי לקטן שנתגדל ביום הפורים למאן דאמר דבעינן שעות מעת לעת, שחייב
 בקריאת המגילה מן הדין אף שבעלות השחר היה פטור מחמת קטנות, כן הדין
 לענין גר, משא"כ בישראל שבא לעיר אחר עלות השחר שלא היה בכלל יושבי
 העיר הפרוזה כלל בעת הקביעות וכיון שלא נקבע אז חיוב, לא נתחייב אחר כך,
 וכאילו לא היה כאן כלל, משא"כ בגר שהוא במציאות מיושבי העיר רק
 גיותו מעכב, וכשנתגייר חל עליו החיוב כשאר יושבי העיר, שהיה שם
 בעת הקביעות, כיון דמתחילה לא נפקע ממנו החיוב בעלות השחר, משא"כ בבן עיר
 דבתחילת הקביעות נפקע ממנו החיוב, שוב לא חל עליו חיוב אחר כך. וראה על
 דרך זה בספרנו המעשר והתרומה פרק שלישי אות כ"ט והבן.

שמחת תורה

כב.

המנהג דקורין בראשית בשמחת-תורה לא הובא בש"ס, אלא בטור סימן תרס"ט, ועיי"ש במחבר שכתב ובשני מבראשית עד אשר ברא אלקים לעשות. וטעם קריאתה הובא שם בטור כדי שלא יהא פתחון פה לשטן לקטרג ולומר כבר סיימו אותה ואינם רוצים לקרות עוד. ובספר האשכול בסדר פרשיות סימן כ"א כ' ברוב מקומות מתחילין בזה היום גם פ' בראשית להודיע שחביבה תורה לנו כדבר חדש ולא כדבר מיושן שאין אדם מרוצה ממנה אלא כחדשה שהכל שמחין לקראתה. ובספר המנהיג הל' סוכה כתב לפי שביום שהשלמנוה אנו מתחילין אותה שכמו שזכינו בהתחלתה נזכה בהתחלתה ובהשלימה וסיים ומנהג צרפת לקרוא בזמירות חתן התורה המשלימה וחתן בראשית המתחילה וכן עיין באבודרהם, ובארחות חיים הל' קריאת ס"ת סי' נ"ח, וכן עיין בספר המחכים עמוד קנ"ח שיצא שוב עתה לאור. ועיין במרש"א בח"א ע"ז י"ט שכתב בשעה שמסיימין ספר אחד יש להתחיל ספר אחר כמו שאנו עושים בש"ת וכו' עיי"ש, ומכאן נתתי טעם למה שהנהגתי בשיבה קטנה כשמסיימים חומש בראשית למשל עוד באותו יום מתחילין שמות ולא מחכים למחר. ועיין כ"כ מנהג אחר בסדר קריאתה בשבלי הלקט בסי' שע"ב שכתב ואחר שהשלים קריאתו עד לעיני כל ישראל אינו חותם אלא עומדין כל הצבור על רגליהן והחזן אוהז ס"ת בזרועו ואומר ג' פעמים זכינו להשלים ונזכה להתחיל ולהשלים ועונין אמן ג"פ ואח"כ קורין ע"פ בראשית ברא אלקים עד ויהי ערב ויהי בקר יום אחד וחותם ומברך לאחריה ומה שקורין ע"פ וכו' ומה שקורא בבראשית מפני חיבת התורה שמיד שהשלימו אותה מתחילין בה מחמת חיבתה עכ"ל, ומ"ש דאוחז בזרועו צ"ע הכונה האם מגביהים קודם ודו"ק. ואם לא קרא עד לעשות משמע מדברי השבלי הלקט שסגי אפי' אם קרא מעט ואין צריך לחזור וכן ראיתי בספר לדוד אמת בקונטרס תורת השלמים סימן טו"ב שכתב בס"ג אם דילג קצת מהקריאה בפ' בראשית ואפילו לא קרא אלא ג' פסוקים ופסק ובירך ברכה אחרונה א"צ לחזור ולקרות, וכן עיין בכף החיים בסי' תרס"ח סקי"ג, ועיין בשערי אפרים שער ח' בסעיף ס"ב ס"ג ס"ד עניני קריאת פ' בראשית ושאלות שעלו בקריאתה אם נמצא פסול וכדומה עיין בכל דבריו וכן בפתחי שערים שם ובשערי רחמים ובשערי חיים. ובשערי רחמים סקל"ג כתב

ו"ל מעשה אירע בש"ת כשרצה להתחיל לקרות פ' בראשית יצאו מקצתן עד שלא נשארו עשרה פסק בלשון חכמים דלא יגמור ול"מ אם לא התחיל אלא אפילו אם התחיל אין גומרין דקריאת פרשת בראשית אינו אלא מנהג אך כדי שלא יהא דבר התמוה לעיני המון עם נ"ל דוקא הפרשה בלא ברכה לפני ולאחריה דבלא ברכה מותר לקרות אפילו בפחות מעשרה וכו' עיי"ש. אבל מצאתי שיטה חדשה בספר שבלי הלקט סימן ש"א שכתב וכיוצא בזה מצינו באגדת עשרת ימי תשובה השטן מקטרג שהרי סיימו התורה ואינם שונים ולפיכך נהגו לקרות בראשית במנחה דיוה"כ ויהי ערב ויהי בקר יום אחד ואמר הקב"ה הרי ישראל זריזין שהרי עדיין לא השלימו הסדר ומתחילין בראשית. וכן בספר העיטור בהל' שופר כתב אותו הדבר, ובפתח הדבור שם בסקט"ו כתב ואצלנו אין המנהג כן. ואולי יש מקומות שנוהגים לעשות כך ביום כפור במנחה, וא"כ מענין שיטה כזאת. וראיתי בספר יקר שקבלתי כעת בשם תולדת חג ש"ת מר' אברהם יערי שליט"א שציין ע"ז ושם יש למצא רמז למנהג סיום התורה בבבל לפני יוה"כ בדברי הגמ' ברכות ח' רב ביבי בר אביי סבר לאשלמנהו לפרשייתא דכולא שתא במעלי יומא דכפורה עכ"ל.

כג.

במהרי"ל הל' סוכה כתב מתחיל שליח ציבור בקול רם עד אלקים לעשות עם הקהל וכן במנהגי ר"א טירנא בעמוד ס"ב כתב והחתן קורא ויכולו עד אשר ברא והקהל אומרים אשר ברא אלקים לעשות וכן החתן, ובלבוש סימן תרס"ט כתב והחתן עם הקהל קורא ויכולו עד אשר ברא אלקים לעשות. וא"כ משמע דהקהל רק אומרים ויכולו וא"כ מאין מנהגינו שהקהל אומרים ג"כ ויהי ערב זה לא ראינו בספרי המנהגים אך לא ראינו אינה ראייה ובודאי יסודתה מהררי קדש ע"כ, אבל ראיתי זה מובא בספר נוהג דינים כצאן יוסף שכתב בהל' שמיני עצרת פ' ו' וז"ל וכשמגיע הש"ץ לוייה ערב ויהי בקר גם הששי קורין אותו עד ברא אלקים לעשות והחזן חוזר וקורא ע"כ א"כ יש לזה מקור אבל עדיין טעם אין לנו עדיין. וכן עיין בדרכי חיים ושלום סימן תת"ט ועי' בספר טעמי המנהגים סי' תת"ל מ"ש מס' בקורת התלמוד. עכ"פ לפי"ז איך הקהל מתחילין מויהי ערב הא כל פסוק דלא פסקיה משה אנו לא פסקינן ואיך אפשר להתחיל מאמצע, ועי' בשערי רחמים שער ח' סקל"א שהביא הערה זאת ובאמת כבר העירו בזה בקידוש דליל שבת דמתחילין מויהי ערב איך אפשר להתחיל משם ובחת"ס אור"ח סימן י' העיר בזה ועיי"ש מ"ש בזה, וכתב כיון דאיכא אתנחתא או זקף קטן שפיר דמי ועי' במ"ב סי' רפ"ט סק"ב שכתב שלא כדין עושין ההמון שפותחים בועל כן ברך דכל פסוק דלא פסק משה אנו לא פסקינן ולדברי החתם סופר אפשר ג"כ

ליישוב קושייתו, ובספר מרפא לנפש על אור"ח ח"א סימן מ"ג כתב בסופו ואולי יש לחלק בין יחיד לציבור דביחיד לא שייך כ"כ הך איסור, וצריך ביאור מ"ש בין צבור ליחיד ועי' כ"כ בשו"ת מהר"ם מבריסק ח"א סימן נ"ז אות ב', ושו"ת חלקת יעקב ח"א סימן קס"ה. ועי' שו"ת רב פעלים אורח חיים ח"א סימן י"א ושו"ת מהרש"ם חלק ג' סימן שנ"ט, ובערוך השלחן סימן רע"ו סקכ"ה כתב יש גהגו לומר בלחש כל הפסוק הזה ומתחילין מן יום הששי בקול רם והטעם כדי שלא תהיה ההתחלה באמצע פסוק ונכון הוא, ובסי' רפ"ט הוא כתב ויש שמתחילין על כן ברך אם כי הוא באמצע הפסוק דאין כוונתו להפסיק אלא להקדים דברים וצריך ביאור בדבריו, ועיין בשו"ת ישועות משה בסי' ל"ט אות ג' וכתב דענין לא מפסיקין וכו' הוא לא להפסיק באמצע הפרשה הוא בשתתחילו וכו' אבל להתחיל באמצע הפרשה משום טירחא דצבורא וכדומה אין חשש ועי' יסודי ישורון ח"ג דף רמ"ד וכתב שם דויהי ערב הוא פסוק שלם שביום שלישי כתוב זה בפסוק אחד דכן מבואר בירושלמי תענית פ"ד הל"ג ע"כ, וא"כ לפי"ז תרד קושייתנו דג"כ בש"ת אפשר להתחיל שם ולא הוי באמצע פסוק ופשוט. ועוד אולי למי שרוצה להחמיר שיתחיל בלחש מהתחלת הפסוק ובקול רם יגמור מויהי ערב ודו"ק. ועיין עוד במ"א סימן נ"א סק"ט ובעיקר בביאור ענין זה בספר ערך שי אור"ח סימן נ"א מ"ש בזה באריכות ועיין בסי' שערי רחמים בסופו מש' בביאור ענין כל פסוקי הגר"א אבגדור וצ"ל אבד"ק שקאלו עיי"ש בדף כ"ח.

ועי' יסודי ישורון ח"א ד' רנ"ו וח"ב ד' רמ"ח והביא מס' נ"ה שרק להפסיק באמצע פסוק אסור אבל להתחיל אפשר, ואין מובן ההבדל בין להתחיל או להפסיק וכן עי' בשרידי אש ח"ג סימן פ"ז דהעיר בזה והאריך שם בכל עניני פסוקי דלא פסקי משה. ועיין מג"א ריש סימן רפ"ב. כן גתעורר אצלי בהגדש"פ בתשובה עבדים היינו הלא הפסוק מתחיל ואמרת לבנך ואיך מתחילין באמצע, ואולי כשנותנין לו תשובה אומרים שמע בני את התשובה עבדים היינו וא"כ זה כמו שאומר ואמרת לבנך ודו"ק. ובלקוטי יהודה עניני פסח כתב בשם האדמו"ר מגור דבכל מקום שכתוב בפסוק לאמר או ואמרת או ואמרו מותר להפסיק שהפסוק בעצמו אומר לי להפסיק ע"י המילים האלו ואמרת לבנך עבדים היינו. וא"כ כמו שבארנו לעיל הונהג שהעולם אומרים בקול רם ויהי ערב בקר, ואגב נ"ל לבאר עוד מקום בקריאת התורה דמצינו דקורים פסוקים בקול רם, והנה דקריאת התורה בתענית ציבור הובא במס' סופרים פ"ז דקורין ויחל והובא ברא"ש בפ"ד דמגילה הל"י (ועי' תוס' במגילה כ"ב ד"ה אין ומג"א סי' קל"ח ס"ב) ובטור סי' תקס"ו בשם רב שלום גאון ובספר חסידים סי' ר"ז כתב כשקורין ויחל בתענית שותק החזן הקורא בתורה עד שאמרו הקהל שוב וכו' ד' וכו' כי הקהל אומרים אותו כעין תפלה ומתכוננים בלשון בקשה והחזן הקורא אינו רשאי לקרא בלשון

בקשה וכו' (ורמזה המג"א בסי' תקס"ו סק"ב) ובשו"ע שם בס"א הובא הדין דקורין ויחל בשחרית ובמנחה. וברוקח סי' רי"א כתב כהן קורא עד על פני האדמה ושותק החזן והקהל מסיימין שוב עד לעמך וש"ץ מתחיל שוב מחזון עד לעמו וקורא הלוי וישראל קורא מויפסל עד פגיו ויקרא ושותק והקהל אומרים ד' וכו' ונקא ושותקין וחוזר ש"ץ וכו' והקהל וסלחת וכו' אבל לא נתן טעם מדוע רק הקהל אומרים הפסק בקריאת ישראל וכהן ולא בלוי. ומבואר דהחזן שותק אבל המקבל עלייה לא מובא איך שיתנהג אם כמו הקהל או כהש"ץ ומסתבר כהש"ץ היות דהש"ץ הוא שלוחו, והשערי אפרים בשער ח' באות ק"ו הביא מנהג זה שהקהל קורין בע"פ וכתב שאין להקורא לקרוא עמהן אבל לא כתב איך הדין במקבל עלייה, ובסידור ר"י עמדין בדיני י"ז בתמוז באות ו' כתב בש"ץ טוב שיקרא הכתוב בלחש בעת שהקהל אומרים אותו ואע"פ שחוזר ואומרו בקול להוציא הקהל מתוך הכתב אין כאן בית מיחוש וא"כ דעתו דהחזן יאמרו פעמים, ולפי"ז ג"ל דמי שמקבל העלייה בזמן שהחזן קורא קורא הוא עמו בלחש. ואם בזמן שהקהל אומרים בקול ובע"פ הוא ישתוק א"כ יפסיד לעשות מה שהקהל אומרים ומדוע לא יחשב כאחד מן הקהל וא"כ נר' שיקרא בקול בע"פ עמם ואח"כ יקראו בלחש עם החזן, אבל בספר לדוד אמת כתב שותק הש"ץ בעוד שהקהל אומרים י"ג מדות בקול רם וחוזר וקורא ע"כ ולא כהיעב"ץ ודו"ק. אבל כבר הורה זקן בעל המ"ב בסי' תקס"ו סק"ג דמה שהקהל אומרים הפסוקים וכו' העולה לתורה וכן החזן הקורא אין אומר אותן פסוקים עם הקהל רק אח"כ כשסיימו הקהל אז קורא החזן עם העולה לתורה וכו' הרי דג"כ העולה אין קורא ודו"ק ועי' כ"כ בארחות חיים סי' תקס"ו סק"ב ועי' באגור סי' תת"פ שכתב דיש מקומות שנוהגין ב"יז בתמוז אין מדלגין עיי"ש ועיין כנסת הגדולה בסי' תקס"ו בהגהות הטור שכתב והמנהג הפשוט בכל המקומות שראיתי שלא לדלג לא בשחרית ולא במנחה ע"כ, אבל הלא מנהגינו דמדלגין ודו"ק.

וראיתי בכף החיים סי' תקס"ו סק"ז שכתב שט"ס נפל בדפוס וצ"ל לדלג וכתבה בשם ס' אמת ליעקב ועיין עוד כף החיים סימן קמ"ד סק"ג. ועוד כתב שם ושותק החזן וכו' ואין המנהג כן ע"כ, ופלא הלא מנהגינו דשותק החזן ודו"ק וכן בשבלי הלקט סי' רס"ג כתב דמדלג וכן בכל בו ובאבודרהם כתבו דמדלגין. ובס' יד המלך על רמב"ם הל' ע"ז פ"א הל"ג בהא דכתב הרמב"ם דלא עבד שבט הלוי ע"ז הביא שראה טעם בקריאת לוי בויחל דאין הקהל אומרים פסוקים היות דתענית הוא על צרה של פקידת עונות ואין שום פקידה אשר לא נפקד בו מחטא העגל ע"כ אנו קוראים פרשה זו להזכיר הסליחה ולעורר רחמי ד' וכמו דהרבה מישראל היו גלכדין בחטא הזה וגם אהרן אף שהיה אנוס ולכן מזכירין פסוקים אלו להתפלל עליהם, אבל שבט לוי שלא היה בחטא העגל ועדיין

הם בתומתם א"כ אין הצבור מתפללין עליהם וא"כ זה נותן טעם מדוע לא אומרים הפסוקים בקריאת לוי ועי' בס' עבודת המלך שציין מקורות לרמב"ם הנ"ל, וא"כ היוצא מכל הנ"ל הוא דדעת הריעב"ץ יגמור הפסוק בלחש ואח"כ חוזרו ואומרו בקול רם, ודעת המ"ב דהש"ץ אח"כ ביחד עם הקורא יקראו כשיסיימו הקהל ושהקורא לא יתחיל לקרוא עד שכולם יגמרו אחרת הם לא ישמעו והפסוקים הלא הקהל אומרים חלק מפסוק ושוב השאלה הא לא פסקה משה ואולי כפי שכתבנו לעיל היות שהקהל יתחילו בשקט מהתחלת הפסוק ואח"כ קורין בקול רם וזה בודאי העצה הכי טובה לצאת משאלות, ועי' בס' שלחן הקריאה בס"ד במסגרת השלחן סק"א וז"ל: שם גוהגין בקריאת ויחל כשמגיע הקורא לפסוק שוב מחרון אפך וכו' וכן כשמגיע ליי"ג מדות וכן לפסוק וסלחת וכו' הצבור אומרים זה בע"פ בקול רם וא"ת הלא דברים שבכתב א"א לאומרים בע"פ כי בשלה"ג פ"ד דמגלה בשם הרא"ש דזה דוקא להוציא אחרים יד"ח אבל כ"א לעצמו שרי והוא בעצמו כתב דדוקא היחיד אסור לקרות ע"פ אבל כשהצבור קורין עמו ש"ד לקרות דברים שבכתב ע"פ עכ"ל, והנה בביאור עניני דברים שבכתב דא"א לומר בע"פ עיין תשובה ארוכה בביאור הענין בשו"ת חות יאיר סי' קע"ה ושו"ת משאת בנימין סי' ק' ושו"ת מהרש"ם אור"ח סי' קכ"ג ושו"ת שאגת אריה סימן ל"ו. המשך דברי המסגרת השלחן, ויזהר הקורא בתורה שיפסיק בין ויקרא בשם למלת ד' וכן בין שתי שמות הללו ה' ה' יפסיק מעל אם המנהג בעיר שהחכם קורא הי"ג מדות בשלישי קורא אע"פ שהוא כהן (עמ"א סקל"ה סקט"ו וכו') ואין להקורא לומר עמהם לפי שהציבור אומרים בעל פה דרך תחנה ובקשה והוא שקורא בתורה אין לו להפסיק לומר דרך בקשה רק ישתוק עד שיסיימו הציבור ליקרא מתוך הספר דרך קריאה בתורה (אע"ג דיש פסוקא דלא פסקה משה לא פסקינן אגן כיון דשמעינן הקריאה מפי הש"ץ נחשב כאילו קוראין הקהל עמו) והגאון יעב"ץ ז"ל כתב מיהו בש"ץ גופא לא ניחא כ"כ שיגמור שוב בלחש בעוד שהקהל אומרים אותו ואע"ג שחוזר ואומרו בקול רם להוציא הקהל מתוך הכתב אין כאן בית מיחוש כלל עכ"ל, וידידי ר' ישראל פורת שליט"א כתב לי בזה וז"ל ע"ד השאלה כיצד להתנהג בקריאת הפסוקים אין לנו אלא מה שהורה הח"ח זצ"ל שהעולה קורא בלחש עם החזן והכי נהוג עלמא דידן והרי מצוה מן המובחר שהעולה יקרא תמיד בלחש עם הש"ץ אלא דכבר נהגו דשומע כעונה מכ"מ באותם פסוקים שהכל קוראין בע"פ הדעת נוטה שהעולם יצטרף עם החזן הקורא עכ"ל, אבל נהגו שהעולה קורא עמו כדי שלא תהי' ברכתו לבטלה כמבואר בשו"ע סי' קמ"א ס"ב, ועי' בזה התורה דף כ"ו ע"ב שביאר ענין זה בכבוד הזהב סקכ"ז, ויש להעיר שיש לדקדק שהעולה יאמר בקול ברכו כדי שעשרה ישמעו דאחרת

יש שאלה שא"א לענות ברכו וכמו שכתב בביאור הלכה סי' נ"ז ויש להסביר לאנשים דין זה.

כד.

בקריאת בראשית אחרי וזאת הברכה. לכאורה צריך לקרא קודם את המפטיר משום תדיר, ובאמת כן משמע מלשון הטור בסי' תרס"ט שכתב מוציאין ג"ס וקורין ב"א וזאת הברכה והמפטיר קורא בשני כמו אתמול ובשלישי מתחיל בראשית, וכן כתב בסי' צדה לדרך במאמר רביעי כלל ששי פ"ט, אבל בספר אבודרהם כתב דבשני קורא מתחלת בראשית ובשלישי מפטיר. ובארחות חיים הל' קס"ת כתב דמוציאין רק ב' ס"ת וצ"ל דשיטתו היא כהשבלי הלקט בסי' שע"ב דמוציאין רק ב' והמסיים וזאת הברכה קורא בע"פ מבראשית עיין בדבריו והטעם לפי שאין מוציאין ב' תורות לקורא אחד משום פגמו של ראשון. וא"כ למנהגינו דקורין לב' משו"כ מוציאין ב' ס"ת חוץ מהמפטיר ודו"ק, ובשו"ע סי' תרס"ח הובא דבשני קורא בראשית ובשלישי מפטיר ולא כמו שפסק הטור וכן הוא מנהגינו וכמ"ש כ"כ ברוקח סי' רכ"ד, אבל באמת מדוע לא קודם בשל מפטיר משום דתדיר קודם, ואולי היות שקריאת בראשית היא לא מחובה אלא מנהג א"כ רק בדבר שמצד חיוב צריך לקרות שייך תדיר משא"כ במנהג ויש לדחות. אבל בשו"ת הרדב"ז יו"ד סי' כ"ח שהובא כ"כ בא"ר סי' תרס"ח וז"ל: בסק"י ברדב"ז הקשה למה אין קורין דמפטיר קודם הא קי"ל תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם ועוד דפ' מפטיר מחובת היום ופ' בראשית אינו אלא מנהג ותירץ שאילו היו מפסיקין במפטיר היה לשטן לקטרג ועוד דחבור סוף התורה עם התחלת בראשית עולה לו ורומז לכמה דברים עליונים ואפילו בקדיש אין מפסיק ע"כ, ועיין כ"כ בברכי יוסף שהביאו וכתב שבסגנון החקירה שהביאו יש לדקדק ע"כ. אמנם ממ"ש שאין מפסיק בקדיש לכאורה הלא כל פעם כשיש ג' ס"ת כך הדין דאומרים קדיש אחרי הב' עי' בדין זה בשלחן הקריאה במסה"ש סי' כ"א סקי"ט וסי' כ"ב סק"ה, ועי' מ"ש כ"כ מזה בסי' כ"ו. וברוקח סי' רכ"ה כתב דאין אומרים קדיש עד שגמרו כל הקרואים ומשו"כ אומרים אחרי בראשית. ובמהרי"ל הל' סוכה כתב וז"ל במחזור ויטרי כתב שיש לומר קדיש אחרי ס"ת ראשונה וקדיש אחרי ס"ת שניה וכו' ואנו נוהגין קדיש אחרי השגייה, ובמנהגי ר"א טירנא כתב דמגיחין ס"ת שלישית אצל זו דבראשית ואומר חצי קדיש על שתיהן, ועיין בשו"ת התשב"ץ ח"ג סי' ש"כ והביא שם דביום ש"ת שנהגו לקרא פ' בראשית שלא ימצא השטן לקטרג על ישראל לפי שכבר השלימו התורה וקרא הוא אותה גם אותה קריאה צריכה קדיש ובכל אחד מג' ספרים שמוציאים באותו יום אומרים קדיש, הרי דכתב דאומרים ג' קדשים בקריאתה דש"ת ודו"ק בשיטתו, וביום שמוציאין ג'

ס"ת כתב בשערי אפרים שהובא להלכה במ"ב סי' תרפ"ד סק"ט דמניחין הספ"ת הב' ומגביהין הראשונה וגוללין אותה ופושטין השניה וקורא בה וכשאומרים קדיש על השניה מניחין השלישית אצלה ע"כ, וא"כ בר"ח טבת שחל בשבת אומרים הקדיש לפני המפטיר, אבל אעתיק תשובת השואל ומשיב שיש בדבריו משום חידוש והוא במהדורא ד' ח"ב סי' קי"ב וז"ל שם הגה בשבת קודש העבר א' דר"ח טבת הוציאו ג"ס לסדרא דיומא ולר"ח ולחנוכה והגה הקדיש לאחר הקריאה לא אמרתי אלא לאחר כל הקריאות היינו אחר שקראו בספר השלישי של חנוכה והטעם שלי דהנה מפני מה אומרים קדיש בכל שבת אחר הקריאה שבעה כדי להורות שמפטיר אינו מן המנין, שאינו רק קורא מה שקראו כבר, ולפי"ז אם צריכין לקרות חיובא דיומא דהיינו של ר"ח ושל חנוכה א"כ לא נשלם עוד הקריאה ול"ש לומר קדיש אף שהשלישי נקרא מפטיר מ"מ אינו באמת מפטיר רק חובת היום, אמנם בסידורים אינו מבואר כן, וכאשר עיינתי בזה בשו"ע סי' רפ"ב בטור וש"ע מצאתי בזה ערבוב והגה בתוס' מגילה דף כ"ג ד"ה חד ראינו מ"ש דאם הוא יום טוב ושכח לקרות חובת היום חוזר הס"ת ויקרא ואחרון שקרא בראשונה כמאן דליתא אבל בשבת של חנוכה או בר"ח של חנוכה והיינו בר"ח של חנוכה בשבת כמ"ש בהגהת הר"ח דאין משגיחין בחנוכה כל עיקר כמו שהגיה המרש"א בזה, ותמוה לי טובא דשם עיקר הפלפול אם קודם ר"ח לחנוכה או חנוכה קודם לר"ח וע"ז אמרו דאין משגיחין בחנוכה ויש גירסא גם בר"ח והיינו שאין קפידא איזה קודם או זה או זה אבל שלא להשגיח כלל בחנוכה ור"ח זה לא נמצא וצ"ע. והנה שם בתוס' ד"ה עולה כתבו בשם הרב אליהו דאף כשמוציאין ג' ס"ת יקראו הראשונים הנ"ל ובמפטיר יקרא מה שקראו הראשונים ושינו מנהג רש"י ורבותיו ור"ת ע"ש, ולא נתבאר מה שהיה מנהג רש"י ור"ת אבל אנן לא נהיגין כהר"ר אליהו, וברא"ש שם מבואר דכשמוציאין ג"כ קורין ששה באחד והשביעי בשני ואומר קדיש ובשלישי קורא המפטיר פרשה שהוא מעין הפטרה וע"ז כתב הב"י שכן נהגו כהרא"ש וכן הוא בפסקי הרא"ש וכן במרדכי וכפי הנראה כך המנהג שלנו וצ"ע בכ"ז ודו"ק, עכ"ל. ואף שדבריו נראין אבל הלא מנהגינו ביום טוב די' ב' ספרים ובשני קורין מחובת היום ואומרים קדיש לפני השני וא"כ מדוע נקט רק בג"ס בר"ח טבת הלא היה לו להביא דינו בכל מועד וצ"ע בדבריו, והנה בענין זה נראה להביא מ"ש בשו"ת מהרי"ל סי' קפ"ב וז"ל שם וספיקא תנינא שאמרו קדיש אחר שקרא הרביעי בר"ח ושוב קרא ההוא גברא גופא דחנוכה בס"ת שנייה ומדבעיא לך אם צריך קדיש שני לע"ד נראה דסגי בקדיש הראשון אע"ג דחנוכה חובת היום הוא מידי דהוה אשבת שבחנו' דקורין למפט' אחרי הקדיש אע"ג דחובת היום וכן כל מוספי השנה ואפילו ב' פרשיות ודר"ח שחל בשבת אע"ג דחובת היום הן, והביא דשיטת ר' ישעי' דאומרים קדיש אחרי המפטיר

אבל מנהג שלנו דקורין קדיש לפני מפטיר וא"כ ש"מ לא כבעל שו"מ ואולי סובר השו"מ כדעת ספר המכריע שהביא המהרי"ל או כדעת המאירי במגילה כ"ט והשבלי הלקט בסי' קצ"ג בשם ר' ישעיה דבארבע הפרשיות המפטיר צריך להיות מהשבעה וא"כ צריך לומר קדיש אחרי המפטיר, אבל מדלא הביאו דבריהם להלכה וג"כ המהרי"ל כתב לא כמו שהם סוברים א"כ אמאי חשש לה השואל ומשיב. ועי' בכנסת הגדולה ובברכי יוסף אור"ח סימן תרפ"ד סק"ט מ"ש בדברי המהרי"ל ואין מקומו כאן להאריך, וכ"כ עי' בארחות חיים סי' תרפ"ד סק"ט ובספר חיים סי' ל"ט ס"י, וא"כ מכ"ז קשה על השו"מ ובמ"ש דביום דיש ג' ס"ת אומרים קדיש אחרי ס"ת השני כך מבואר בשערי אפרים שער ח' סעיף מ"ה וכתב שם ובמקום שנהגו להוסיף בשבת על קריאת ז' יכולין להוסיף גם בשבת זה וקורין בשני ומניחין הג' ואומרים קדיש וכן כתב שם בסי' פ"א, ומ"ש דיכול להוסיף כך מבואר בשיירי כנסת הגדולה סי' תרפ"ד אות ז' דמותר, ובפרי חדש סי' תרפ"ד כתב וה"ה אם רצו להוסיף טפי מז' ש"ד, והוצרכתי לכתבו לפי שראיתי בפ' שכנה"ג שהאריך בזה והוא פשוט, אבל דעת ההלכות קטנות בח"ב סי' ר"ח דלא יוסיף ועי' ברכי יוסף סי' רפ"ב סק"ג, ובהגהות מהרש"ם ואורחות חיים כתב דאין למחות בנותנים כדעת הלק"ט או הפר"ח, ולהלכה כתב המ"ב בסי' תרפ"ד סק"ט וה"ה אם רוצים לקרות בה ז' או יותר מן ז' ג"כ שרי והעיקר דבין כולם לא יפחות מז'. כשגומר פרשת השביעי מניחין מס"ת הב' ואין אומר קדיש רק מגביהין הראשון וגוללין אותה ופושטין השנייה וקורא בה וכשאומרים קדיש על השנייה מניחין השלישית אצלה ע"כ. ומ"ש פרשת השביעי לכאורה צ"ל השישית ואולי כוונתו לכל הסדרא ודו"ק ובערוך השלחן סי' תרפ"ד סק"ד כתב דאסור לקרות בראשון יותר משתא גברי שהרי בס"ת השני צריך לקרא השביעי שהוא ממנין הקרואים דוקא ע"כ אבל הלא זה במחלוקת כמו שכתבנו דעת המ"ב דמותר וא"כ עדיין אין זה ברור כ"כ. ועי' שו"ת ישכיל עבדי ח"ו אור"ח סי' כ"ב דהביא דבקראו ז' בראשון י"ל קדיש אחר הראשון עיי"ש. וא"כ מכ"ז העצה הכי טובה שלא לקרוא יותר משהה בס"ת הראשון ואח"כ אחד בשני ולא יהיה שום שאלה ויאמרו קדיש ואח"כ יקראו למפטיר, ועיין חילוקי דינים בין מנהגי אשכנז לספרד בספר כף החיים סי' קמ"ז אות מ"ד מ"ה וסי' תרפ"ד סק"ז ועיין עוד טעמים דמיד מתחילין בבראשית בס' בני יששכר מאמרי חודש תשרי במאמר י"ג. ואפילו ביש להם רק ס"ת א' מבואר בשערי אפרים בשער ח' דיקרא כסדר אף דבאמצע הגלילה באים למפטיר מ"מ אין לשנות כדי שלא להפוך הסדר ויגלול בשעת אמירת מרשות לבראשית ואח"כ למפטיר וכן עי' בס' חיים סי' ל"ו סי"ח.

כה.

הרמ"א בס"י תרס"ט כתב במקום שאין להם רק ב' ספרי תורה קורין בראשונה וזאת הברכה ובשנייה בראשית וחזרין ולוקחין הראשונה לענינו של יום וכן עושין כל מקום דבעינן ג' ס"ת ואין להם רק שתיים ע"כ. וכתב הביאור הלכה דוקא אם כבר נגללת למקום הזה שלא יצטרכו להמתין אבל בלא"ה יותר טוב לגלול אותה שכבר מונחות ולא לעבור על המצות וליקח הראשונה (חמד משה) עכ"ל. ולפי"ז ק"ל דבלוח א"י כתוב כשאין שם אלא שני ס"ת בש"ת מגביהים את השני וקוראים ומפטיר בספר ראשון ומדוע לא הובא פרט זה שרק אם נגלל בינתיים ואם לא נגלל אז קוראים בשני וצ"ע (והערתי כבר בזה בנעם חלק י' בקוגטרס הגלילה עמוד רי"ח עמוד כ') ובשמחת תורה אירע כאן בבית הכנסת שהוציאו רק ב' ס"ת (כי השאר היו פסולים) ורצו לקרא מפטיר בראשונה כדברי הלוח וטענתי שעפ"י דברי החמד משה שהביא הביאור הלכה אם לא נגלל בינתיים קוראים בשניה וכאן לא נגלל ושמעו לי וקראו מפטיר בס"ת השני, וכן עיין בשו"ת שלמת חיים ובס"י צ"ז כתב על דברי החמד משה וז"ל ק"ל אם יקחו ס"ת האחד יצטרכו לגלול מזאת הברכה עד פ' פנחס אבל אם יגללו הב' יצטרכו להמתין יותר. ואולי החמד משה לא מיירי בש"ת כ"א בר"ח טבת שחל להיות בשבת וכו' אכן מדלא העתיק דבר זה אחר תיבות וכן עושין כל מקום דבעינן ג' ס"ת משמע קצת דגם בש"ת הדין כן, והגרי"ח זאננפלד צ"ל השיב לו וז"ל כיון שאינה נגללת הגם שבכאן יאריך יותר היה צריכים לשער בהס"ת למשל אם זה ספר שנוח לגלול כגון שהוא קטן וס"ת האחרת גדולה בזה לא נתנו לשעורים כיון שצריך לגלול לא יעבור על המצוה ע"כ, ובסדר מרפא לנפש לידדי הרה"ג ר' רפאל זילבר שליט"א בח"ג סי' מ"ט השיב לי בענין זה וז"ל מ"ש דברי השלמת חיים הנה פשטות דברי הרמ"א ודאי לא משמע כן אפילו כשהראשונה לא היה נגלל לפנחס מ"מ רמ"א סתמא כתב וחזרין ולוקחין הראשונה ואין הטעם משום דצריך לגלול פחות שהרי כתב וכן עושין כ"מ דבעינן ג' ס"ת כו' רק נראה הטעם דכיון דלכתחילה בעינן ג' ס"ת יותר נראה ליקח הראשונה שיהא ניכר דבעינן ס"ת אחרת למפטיר ולא יטעו לומר דסגי בב' כנלפע"ד, אבל מ"מ כיון דבמ"ב העתיק דברי החמד משה דרק כשהראשונה כבר נגללת למקום המפטיר וידון כן האלה' וקראו בשניה. פשוט דהלכה ככתראי כיון שראה דברי רמ"א וחולק עליהם וכ"ש דל"ה חולק להדיא דעכ"פ אפשר לפרש כן דברי רמ"א ובודאי מי שלא ראה דברי הח"מ ועשה כפשטות דברי הרמ"א אין בידו אשמה, אבל לאחר שנתפשט ונתקבל ספר משנה ברורה לכתחלה ראוי לעשות עפ"י הכרעתו עכ"ל. ונראה שלכתחלה ראוי לקרא המפטיר בראשונה וטעמו נראה משום דאם יקראו בשני

הלא יצטרכו לגלול הס"ת בציבור ויש ענין טירחא דצבורא דמשום האי טעמא אין גוללין ס"ת בציבור ולכן יותר טוב שב' יתחו הס' הראשון לחדר השני ויגללו למפטיר ויהיה מוכן מיד ובזה לא יצטרכו לגלול בציבור ונרויח בזה כ"כ מה שכתב הערוך השלחן דביש ב' ס"ת שיקרא מפטיר בראשונה ולא בשנייה. משום דלא יקרא שני דברים בס"ת אחת כסדר (וטעמו לא ידוע לי) עכ"פ משמע דיש תועלת בראשונה ולא יקראו ב' דברים בס"ת אחת כסדר כטענת הערוך השלחן, וכן נר' לכתחלה לעשות לגלול הראשונה שיהיה מוכן, וכן ראיתי בס' חיים ס' ל"ו אות י"א שכתב דאם אין להם אלא ב' ספרים יגללו ס"א למפטיר מפני טורח ציבור והוא כמו שכתבנו שיהא מיד מוכן לקריאה וכן כתב בספר שערי אפרים בשער ח' סעיף ס"ו וז"ל: ומפני שטורח הציבור יגללו הס"ת הראשונה בעת שאומרים מי שברך והרשות לחתן בראשית שאז עת פנוי לגלול הס"ת כדי שתיכף שיוגמר הקריאה בשניה תהיה הראשונה מוכנה לקריאת המפטיר עכ"ל, וציון למקור רמ"א מצא כתוב, ובדרכי משה כתב מצאתי כתוב ומקורו של המצאתי כתוב הוא בהגה במהרי"ל בהל' שמחת תורה עיי"ש וז"ל ואי ליכא אלא שני ס"ת קורין בראשונה וזאת הברכה ובשנייה בראשית ולמפטיר חוזרין וקורין בראשונה וכן יעשה לעולם כל אימת דבעי ג' ס"ת וליכא אלא ב' ע"כ ומכאן מקור המצא כתוב. והנה על דין זה של הרמ"א כתב באליהו רבא בסקי"ד וז"ל כשקורים שני ס"ת כשנותנים לו השנייה אין פותחין אותה ואינו נוטל המפה עד שיגללו הראשונה במפה הגה במהרי"ל. והוא שם במהרי"ל וק"ל לאיזה צורך ראה לציין דין זה כאן בהל' ש"ת הלא זה דין מפורש בשו"ע סי' קמ"ז ס"ת ביום שיש ב' ס"ת לא יפתחו הב' ולא יסירו המפה עד שיגללו הראשון וכתב המ"ב במפה שלה ומקורו מהמהרי"ל הג"ל אף שלא צוין בשער הציון וא"כ מדוע ראה להעתיק שוב דין זה הא"ר שלא במקומו וצ"ע. ובא"ר בסי' קמ"ז ציין למקור השו"ע לכל בו ולמטה משה, ועיין בכף החיים בסי' קמ"ז סקמ"ב שכתב וזהו למנהג שאין עושין תיק לס"ת אלא כורכין אותו במפה אבל במקום שעושין תיק לא יפתחו ס"ת השני עד שיסתמו התיק של הראשון ע"כ. וא"כ מכ"ז יש לדקדק שלא יפתחו ס"ת השני עד שיגללו בראשון לגמרי המפה. אבל אם יש ג' ס"ת יש להוציא כל הג' משום ברוב עם הדרת מלך כזו כתב בהגהות למהר"י טירנא בעמוד ס"ב.

כו.

אחרי שקראו בס' הב' בראשית מניחין הס"ת השלישי ואומרים חצי קדיש. וכמבואר במ"ב סי' תרס"ט סק"ג אבל איך הדין אם טעה ואמר קדיש אחרי קריאת ס"ת הראשון בזאת הברכה האם שוב צ"ל חצי קדיש אחרי שקרא בס"ת הב'.

הנה בפרי מגדים סי' תרס"ט כתב דצריך לחזור ולומר קדיש אחרי קריאת חתן בראשית שוב, ובשערי אפרים שער ח' סי' ס"ג כתב דאין גוערין בו שיפסיק באמצע אם התחיל קדיש אחרי ס"ת הראשונה וכו' ועיי"ש כ"כ בסעיף ס"ה ובשערי חיים סק"ז ובפתחי שערים סקמ"א ובשערי רחמים סקל"ב ועיין עוד מ"ש בסימן כ"ד. ובשם ספר מועד לכל חי ראיתי שכתב דאין לומר קדיש בין וזאת הברכה לבראשית ואם אמר אין גוערין בו, ועי' בס' תולדות חג שמחת תורה בעמוד נ"ב דהביא מנהגים דבמקום קדיש אמרו פסוקים עיי"ש בדבריו, ועיין בשו"ת אמרי אש סי' נ"א וכתב שם וז"ל גם אשר הסכמתם לקדיש ביום ש"ת שטעה הש"ץ ואמר קדיש אחרי הס' האחד והוכרח לקדש עוד בס' ב' נכון הוא כיון שאנו נוהגין לומר קדיש אחרי השלמת ענין היום להפסיק בינו לבין המפטיר ואנו מתכיפין התחלת התורה לסופה שלא יהא עלינו קטרוג ח"ו ולכך אין אומרים קדיש בין ספר שגומרים התורה לספר שמתחילים בו וכמבואר בב"י בשו"ע בסו"ס רפ"ב שלכך אין מפסיקין ביניהם כלל בקדיש, גם אם קרה שאמרו קדיש על הראשון אם לא יאמרו קדיש על השני אז נראה להדיא כי כבר השלימו בספר הראשון את כל ענין היום אחרי שמתכיפין את ספר בראשית לפ' המפטיר שגם הוא אינו מחובת היום אבל עתה שאמרו קדיש אחרי קריאת בראשית ולא אחרי קריאת המפטיר בשלישי אזי נראה שזה מחובת היום ולא השלוש ועכ"פ אין לדקדק כ"כ בענינים כאלה וטוב לבן תורה שישמט להורות בענינים כאלה אשר בכונה מהם רבים מן המתלמדים ירחיבו פה ולשון בהם והשוקד על גופי הלכות לפעמים נתעלם דבר במנהגים האלו ממנו והיה לשיחה בפה המתכבדים בקלון ישמרך ד' בכל רע ומשוט לשון תחבא יצליחך ה' וכו' ע"כ, ובאמת כדבריו מבואר בפרי מגדים הנ"ל שכתבנו שיאמר קדיש אחרי הב' וכן באליהו רבא וא"כ מניחים הס"ת הג' ואומרים קדיש בזמן שב' הספרים שם אבל בזר התורה עמוד י"ד כתב ויש נוהגין להניח גם הראשונה ואומרים קדיש כששלושת מונחין על הבימה וכתבה בשם ערוה"ש קמ"ז ד וכו' בסדור עבודת התפלה ובלוח א"י כתב שכ"כ הגרשס"ז ז"ל, וכ"כ הריעב"ץ בדיני ש"ת עכ"ל, ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ד או"ח סימן כ"ב דביאר כדרכו בארוכה ביום שיש ג' ס"ת והוסיפו בראשון אם יאמרו קדיש אחרי כל ספר תורה עיי"ש בדבריו. וכן עיין בשו"ת ישכיל עבדי ח"ו אורח חיים סימן כ"ב. ועיין כ"כ באגרות משה אורח חיים בסימן ק"א ובזר התורה בדף ע"ט העיר הרי קריאה זו רק ממנהגא. ולדעתי מה בכך הא סו"ס נקבע כבר כך.

כז.

איזה הפטרה קורים בש"ת הנה במגילה ל"א מבואר דקורין ויעמוד שלמה

במלכים, אבל הונתג כבר שקורין ויהי אחרי בריש יהושע. ומדוע לא כדברי הג' עיי"ש בתוס' דכתבו דרב האי תיקן לומר ויהי וכו' ובאו"ז ח"ב סימן שצ"ג כתב הואיל וכל ימות החג מפטירין בענין היום ובש"ת מסיימין התורה וקורין ענין פטירת משה והעמדת יהושע במקומו ויש שכתבו לקרא תחלה ג' פסוקים ביהושע ואח"כ ויעמוד שלמה וכמבואר בסדור רש"י. ועיין במחזור ויטרי ובאשכול וברי"ץ בן גיאות דף קי"ז ב' דיעות בזה. ובספר המנהיג לולב אות נ"ו כתב להפטיר ויעמוד שלמה עד ט' פסוקים להסמיך לה ביום השמיני עצרת ואחריו אחרי מות משה על שם פטירת משה ע"ה שהשלמנו בו ובברכתו, ובשו"ע סימן תרס"ט הובא להלכה דמפטירין ויהי אחרי מות משה וכו' ובבאר הגולה כתב תוס' בשם י"א שרב האי גאון תקן לומר כן ונגד התלמוד שם וכ"כ הטור והירושלמי וכן הונתג, וכן ראיתי בסידור ר' עמרם גאון שכתב דיש דמפטירין ויהי וכו' והנה הטעם בג' דמפטירין משלמה מבואר שם בר"ן לפי שהוא תפלה שהתפלל על כל ישראל וא"כ הוא מעין הקריאה דברכת משה. ובמחזור ויטרי כתב שהוא תפלת גמר הבנין בגמר החג, ואולי י"ל דזה תלוי אם התפלה הוא משום החג א"כ יש לקרא ענין חג דהוא של שלמה ואי הקריאה משום סיום התורה א"כ יש לקרא ענין דיהושע דממשיך ממשה ודו"ק.

(אגב בהא דמפטירין בחו"ל בשמיני עצרת ויהי ככלות משה והמנהג דמפסיקין בסוף פ"ח ולישראל עמו. אבל ברוקח סימן רכ"ד כתב עד כל עמי הארץ ומה כוונתו בזה וצ"ע) ועיין עוד ביאור מנהגים שונים בספר תולדות חג שמחת תורה בפרק ה'. עוד טעם ראיתי דקורין ביהושע בברכי יוסף סי' תרס"ט סק"ב וז"ל: שם ומפטיר ויהי אחרי וכו' דהאי יומא מיקרי ש"ת לגומרה של תורה ולכן עשו עיקר סיומה של תורה כ"כ הרב הלבוש ואפשר לתת טעם אחר דסילקו אורייתא בשנה ומהדרי לאתחולי שלא יקטרג וכי היכי דחשו למקטרג להתחיל בראשית ה"נ דלא ימצא מקום לומר אין עסקם אלא בתורה ותו לא מתחילים גביאי דהוא ריש יהושע, וניחא גמי לסיומי אורייתא ולא תחיל גביאי ביהושע דהוא גביא ראשון שקם אחרי משה רבנו להורות דאנו מאמינים במשה רבנו ובכל נביאים שעמדו אחריו עכ"ל. ועיין בראבי"ה ח"ב סימן תקצ"ה שכתב ומפטיר ויהי אחרי מות משה ופליאה היא שאנו מניחין הבבלי וסומכין על הירושלמי ועיי"ש בהערות המוציא לאור באות ד' מ"ש בביאור הענין של ההפטרות באריכות, והרמב"ם בסדר תפלות כל השנה כתב וזאת הברכה ויהי אחרי מות משה עבד ד' ומדלג עד ויהי ד' את יהושע ביהושע אבל לא כתוב מהיכן מתחיל לדלג.

כת.

בספר "אשל-אברהם" תנינא כתב וז"ל: מה שנוהגים בהגבהה בש"ת הכתב אל העם אולי הוא מצד שאין קרואים רבים בשום פעם כביום ההוא והמגביה נוטל שכר כולם, ומראה שמפורסם לכל רוב שכרו אז, אך מצד הגנוז אולי אין יתרון ע"י רוב קרואים מה שאינו מספר שתקנו חז"ל ואולי הוא רמז על סילוק משרע"ה שהניח לרבים התוה"ק שכתוב בה לא מראש בסתר דברתי ולב' הטעמים אין צריך לשנות ההגבה בלילה וכן כשקורים בה מפטיר. ובשערי אפרים סי' ח' סעיף ס"ב כתב ויש נוהגין לכבוד ס"ת שעושין ההגבה בשינוי מכל השנה שתופסין בעמודין ומהפכין שיהא הכתב כלפי העם והיריעה החלקה כלפי פניו ואין לעשות כן רק בס"ת שאינה כבדה או מי שהוא בעל זרוע ובטוח ברוחו שיש לאל ידו לעשות כן בלי מכשול ויהיה יכול לפתחו היטב להראות הכתב לעם ע"כ, ועיי"ש בשערי חיים סקט"ז שכתב דיותר טוב לא להפך ולתת לאדם גדול הגבה עיי"ש בדבריו. ועיין בלקוטי מהרי"ח בדף ק"ט. והנהגה כבר דמהפכין ודו"ק ועיין באשל אברהם סי' תרס"ט שכתב ה' טעמים שמהפכין והולכין כך הגבה. ואני שמעתי בע"פ טעם כדי שלא להכביד על יד שמאל, ועיין כ"כ בס' חג שמחת תורה עמוד ע"ו מ"ש עוד בזה. ועיין במקרא סופרים על מס' סופרים פרק ג' הל"ט אות ג' שכתב וז"ל ולא יאחזו המגביה את הספר פני הכתב כלפי חוץ שזהו דרך בזיון רק יהיה הכתב כלפי המגביה, ונעלם ממני המנהג מאין יצא זה המנהג שבש"ת המגביה אוחו הס"ת והכתב כלפי חוץ, וכפי שכתבנו יש טעמים לזה ודו"ק (ויש להאריך בזה בענין דגוללו מבחוץ ובב"י סימן קמ"ז ועפ"י הדברים יתבארו דיש שיטות דאין קפידא בזה ואקצר בזה הפעם) ועיין "זר-התורה" — דף י"ג ברביד הזהב סק"ו.

כט.

עיין בספר כתר אפרים בחלק השו"ת סימן ל' להגר' כתריאל פישל טכורש שליט"א שכתב בעניני המנהגים השונים בקריאת הס"ת בשמחת תורה וז"ל באופן כזה מתגבשים איפוא חמשה מנהגים א) שאחד קורא בוזאת הברכה ומברך ברכה ראשונה ואחר כך מסיים בספר בראשית בברכה ראשונה. ב) שאחד קורא בוזאת הברכה ומברך ברכה ראשונה ואחרונה ואח"כ בס' בראשית ומברך ברכה ראשונה ואחרונה. ג) שאחד קורא בוזאת הברכה בברכה ראשונה והשני מסיים בספר בראשית ומברך ברכה אחרונה. ד) שאחד קורא בוזאת הברכה ומברך ברכה ראשונה ואחרונה ושני קורא בספר בראשית ומברך ברכה ראשונה ואחרונה. ה) שאחד קורא בוזאת הברכה בברכה ראשונה וחוזר ואומר פסוק מפרשת בראשית ואח"כ

חוזר שני וקורא בספר שני בבראשית בברכה תחילה וסוף עכ"ל, וא"כ משמע די ש חילוקי מנהגים בזה. ועיין עוד במנהגים שונים בספר תולדות חג שמחת תורה בפרק רביעי.

ל.

נתעורר אצלי לבני מערבא דמסקי לאורייתא לתלת שנים וכמו שכתב הרמב"ם בפ"ג מהל' תפלה הל"א וז"ל ויש מי שמשלים את התורה בשלש שנים ואינו מנהג פשוט ומקורו ממגילה כ"ט (ומ"ש ואינו מנהג פשוט מה כוונתו בזה ואולי לתורות דאין המנהג כן) וא"כ לפי"ז מתי היה אצלם ש"ת. וראיתי בספר שלחן הקריאה סימן כ"א במסגרת השלחן סק"כ וז"ל וכל אלו שאמרנו בסימן זה הוא רק למנהגינו אבל לבני מערבא דמסקי לאורייתא לתלת שנים (ומחצה) אין להם ש"ת כ"א בזמנם ר"ל פעם אחת לשלש שנים (ומחצה) ומ"ש מחצה כוונתו עפ"י הירושלמי שבת פט"ז הל"א ומס' סופרים פט"ז הל"י דמשמע דסיימו בג' שנים ומחצה וכמ"ש ברש"ש סוף ב"ק בחילוקי בבל וא"י ועיי"ש בכסא רחמים על המ"ס ועי' משך חכמה סוף וזאת הברכה מ"ש בבני מערבא וכן עיין בס' בני ציון סי' תכ"ח שבא לתת טעם לבני מערבא עיי"ש שכתב דעזרא תקן כך לאלו שגומרים בשנה אחת. וא"כ מכ"ז משמע דבני מערבא עשו רק פעם אחת לג' שנים ואצלם כמובן לא הוסיפו יום כי אז היה רק שמיני עצרת. ועיין בברכי יוסף בשיירי ברכה סי' תרס"ח שכתב דבמערבא מסקי לאורייתא לתלת שנים ולא קרי וזאת הברכה וכו' עיי"ש, והנה למנהג א"י הקשה בספר יסודי ישורון ח"ד עמוד שכ"ו הא דמבואר במגילה ל"א דעזרא תקן להם לישראל שיהא קורין קללות שבתו"כ קודם עצרת ושבמשנה תורה קודם ר"ה ולפי תקנתא דבני מערבא האידך משכחת לה הלא הם מסקו לאורייתא אחת לג' שנים. אבל עיי"ש במהר"ץ חיות דכבר קדמו בקושיה זאת, ואולי י"ל דבני מערבא לפי הסדר שלהם סידרו שיקראו את הפרשיות הנ"ל לפני עצרת ור"ה ופשוט, ועיין בספר מרפא לנפש ח"א סימן ל"ט אות ב', והנה מהא דבני מערבא כתב בשו"ת מחנה חיים ח"ב אור"ח סימן ח' באחד שהיה לאביו ס"ת והיה לו חזקה לקבל חתן תורה וג"כ נתנו לו ח"ת אחרי שקנו ס"ת ועכשיו מכרו ח"ת לאחר וכתב דימכרו למי שיתן יותר ויש להם רשות וכתב דיפשרו עמו שבכל ג' שנה יהיה לו חתן תורה דגם במערבא הגיע ח"ת לשלש שנים, ועיין כ"כ שאלה מענינית בענין חזקת סיום הספר בא"ש הל' תפלה פי"ג הל"ב וע' בסדר משנה על הרמב"ם בד' קכ"ז שהאריך בביאור קריאת התורה בזאת הברכה בא"י ובחו"ל עיי"ש מה שכתב הכל בסדר נפלא. (אגב צ"ע לפי מ"ש האו"ז בהל' שבת סימן מ"ב שהובא כ"כ במ"ב סי' קל"ה סק"ח דתקנת משה היתה להשלים כל התורה בשנה. לא ידעתי היכן כתוב

שמה תיקן שיקראו בשנה כל התורה וא"כ אם משה תיקן אחת בשנה איד סיימו א"כ בני מערבין אחת לג' שנים, וידידי הרה"ג ר' בן ציון לכטמן זצ"ל בזמנו השיב לי בזה וז"ל: הנה בגוף הספר או"ז והוא בסי' מ"ה ד"ה מעשה היה וכו' כתוב לפי כי מימות משה רבנו נתקן לקרות התורה בפרשיותה ולהשלימה בכל שנה ושנה כדי להשמיע לעם מצות וחוקים. הנה לא כתב דמשה עצמו תיקן זאת. רק מימיו נתקן זאת והוא פשוט דר"ל דמהתחלת התקנה שהיתה בימי משה לקרות בתורה כמו שאמרו בג' השלימו אותה בכל שנה ושנה ופשוט דהיינו לדין שמשלימים התורה בכל שנה וכמו שכתב להלן המנהג בשם הרמב"ם דמשלימין בשנה אחת וכו' והדבר פשוט דלמנהג להשלים בג' שנים ה"ג סוברים כן מהתחלת התקנה דהיינו מימות משה רבנו עכ"ל, ועדיין בכל זאת צריך ביאור בכ"ז).

לא.

האם בש"ת יש קפידא שיעשו קידוש לפני שמקבלים עלייה, או שיש לראות לקבל עלייה קודם, או דיש לחכות עד אחרי מוסף, וברוב מקומות מדקדקין דמקבלין עלייה ואח"כ עושין קידוש יען שעד אחרי התפלה לוקח זמן רב ולכן מקדשין אחרי העלייה, וידידי הרב קארנמאהל שליט"א כתב לי בזה דמדקדקין שלא לקדש עד אחרי תפלת מוסף. אבל נ"ל בזה שעולין לדוכן בש"ת בשחרית ולא במוסף והטעם מבואר במנהגים וכן בלבוש משום דטרודים ושמחים ושכיחי שכרות ובלקוטי מהרי"ח ח"ג דף ק"ט כתב הכונה מפני שהיה גם בדור שלפנינו שהחתנים תיכף אחר קרה"ת נתנו עבור הקהל קידוש ומיני מתיקה בפרוודור של ביהכנ"ס וא"כ לפי"ז משמע בפרוש דיש כאלו שמקדשין אחרי העלייה לפני מוסף ודו"ק, ובספר נוהג כצאן יוסף כתב לפי שמנהג הרבה בני אדם לאכול ולשתות בש"ת בשעת קריאת ס"ת יזהר כל כהן שלא לאכול ולשתות ואם אכל ושתה ילך חוץ לב"ה כשעולין לדוכן הרי דהיה מנהג לקדש אז ודו"ק. ועיין שאילת יעב"ץ ח"ב סימן מ' שהובא כ"כ בהגהות מהרש"ם לארחות חיים סימן תכ"ב ס"ה דמדת חסידות שלא לטעום קודם הלל וקודם קרה"ת וכתב בשם ספר תקון יששכר דאסור לטעום עד אחר קריאת ההפטרה ולפי"ז צ"ל דשאני ש"ת דמקילין בזה כמו בהרבה דברים מחמת חולשה, ועי' ילקוט דוד בשלחן הקריאה סימן כ"א סק"ב שכתב ויש מקומות שמכבדין אותו (ואחר העלייה) במשקה יי"ש ועוגות וצפיחית בדבש ושאר מאכל מעשה אופה ואוכלים ושותים ושמחים ומשמע דזה היה בין ביום ובין בלילה. ואמרו"ר שליט"א כתב שבבית הכנסת בית אברהם (ירושלים) היה מנהג שאחרי שקבלו עלייה קידשו ולאחרונה הונהג שבהקפות האחרונות מקדשין ובכמה מקומות עושין קידוש לפני שקוראין בתורה ע"כ. ובספר המטעמים סימן קמ"ט כתב

בחזירת הבית היו מחלקים אשפר ואשישה כן אנו מחלקים לכל אחד מישראל חלק בתורה ועולין כל ישראל גערים וזקנים ונותן לפני כל אחד חלק מאותו הברכה ואח"כ מחלקין יינות ומגדנות וממתקים לכל העולין לתורה. הרי דהיה מנהג לקדש אחרי העלייה וכן בס' תולדות חג ש"ת בדף קנ"ט כתב באלג'יר נהגו ביום ש"ת הביאו החתנים לב"ה מיני מתיקה ויין שרופים וטועמין קודם מוסף ואין מביאין יין לקדוש הרי דהיה מנהג לקדש אחרי העלייה, וידידי הרב אתרוג שליט"א כתב לי בזה ע"י אור"ח סימן רפ"ו ס"ג ומ"ב סק"ט ובאר היטב סק"ד וג"ל דכיון דאסור לאכול קודם התפלה של מוסף או קרה"ת שמא ישכח כמבואר רש"י שבת ט' ע"ב ד"ה עד וא"כ ברבים ל"ש שכחה כמבואר שבת קמ"ז כיון דרבים נהו מדכרי אהדדי. ועיין מגן אברהם סימן ש"א אורח חיים נ"ח עכ"ל וידידי הרב עובדיה הדאיה כתב לי וז"ל: הנה מרן בהל' שבת סימן רפ"ו כתב מותר לטעום קודם תפלות המוספין דהיינו אכילת פירות וכו' וע"י בביאור הלכה שכתב היינו לאחר קידוש ובמ"ב כתב אע"ג דאין קידוש אלא במקום סעודה י"ל דדי כשישתה כוס יין אחרי הקידוש וכו' או כשאין לו יין כ"כ יש לסמוך על הפוסקים דס"ל דדי כשישתה כל הכוס יין של קדוש שמחזיק רביעית וכו' וכ"ש אם אוכל מיני תרגימא מה' המינין ע"ש, וכ"כ הכף החיים שם באות כ"ד כ"ה ובאות כ"ז ואחר מוסף יחזור ויקדש ונפיק אליבא דכו"ע וכו' ע"ש הרי לך מכ"ז דמותר לטעום לפני מוסף אחר שיקדש ומסתימת דבריהם משמע דהיינו לאחר קריאת התורה אמנם שו"ר בכה"ח שם אות ד' שכתב מאן דחליש ליבה ורוצה לטעום מידי בצפרא דשבתא כדי לסעוד הלב טוב ויפה שיתפלל בביתו במנין עשרה שחרית ומוסף זה אחר זה ומקדש ויאכל סעודתו ואח"כ ילך לביהכנ"ס לשמוע קרה"ת וקריאת ההפטרה ואין קפידא בזו שיתפלל מוסף קודם קרה"ת מבואר מזה דקריאת ס"ת אינה מעכבת לענין קידוש למי שכבר התפלל שחרית ומוסף ומינה דה"ה להסוברים שמותר לקדש לפני מוסף או לקדש גם לפני קה"ת כל שכבר התפלל שחרית דאז נתחייב בקידוש זה עכ"ל, וידידי הרב יצחק ברנשטיין שליט"א כתב לי הסברה בש"ת שיעשה קידוש אחרי שיקבל עלייה כדי שיאמר את ברכות התורה בראש צלול, וידידי הרב ברוך לוין שליט"א כתב לי בזה בנוגע לאכילה לפני עלייה לתורה אמנם מנהגם של ישראל אחרי שעולה לתורה עושה קידוש אבל מקור המנהג איני יודע דעקרו של דברים אחר תפלת שחרית חל עליו חובת קידוש ואין לאכול סעודת קבע עד אחרי מוסף, אבל קריאת התורה מאן דכר שמיה עכ"ל, וידידי הרב ח"ז גרוסברג שליט"א כתב לי בזה מה שנוהגין לקבל עלייה ואח"כ לקדש הוא שיקראו ה' קרואים לפני הקידוש פן ישתכר אבל לא משום שעולה לתורה. וכמדומה שראיתי באיזה ספר שהלל וקרה"ת

שייכים לתפלת שחרית ולכן מקדשין לאחר קרה"ת אבל נהגו לקדש לפני קרה"ת עכ"ל.

והנה ידידי הרה"ג ר' אליהו זלאטניק שליט"א כתב לי בזה וז"ל: הענין לחכות על קדוש אחרי העלייה אולי אפשר לומר כי כיון שהוא סיום התורה והחתן תורה וחתן בראשית עושים סעודת משתה לגמרה של תורה לכן נהגו ג"כ כל א' שיתחשב כמו שמחת גמרה של תורה. אבל מצד הדין מותר לעשות קידוש אחרי קריאת שמע ותפלת שחרית עיין סימן פ"ט ס"ג ובמ"ב ובביאור הלכה שם עכ"ל. והנה בחולה שאוכל לפני התפלה בשבת השיב לי בתשובה מו"ר הרה"ג ר' משה פיינשטיין שליט"א בתשובה שנדפסה בספרו אגרות משה אורח חיים ח"ב סימן כ"ח וז"ל: ובאחד שמוכרח לאכול בשבת בבקר לפני תפלה מצד חולשתו אם צריך לקדש תחלה הנה בביאור הלכה סימן רפ"ט כתב שפשוט דצריך לברך מתחלה. אף שלכאורה אין זה פשוט כ"כ דאולי לא תקנו רבנן לקדש אלא כשהוא זמן סעודה לכל. ולא כשבעצם אינו עתה זמן סעודה כיון שהוא קודם התפלה שאסור לאכול ורק שהוא מותר מצד שהוא חולה וחלוש דבזה לא תקנו וכן היה מסתבר יותר וצ"ע בפשיטותא. אבל עכ"פ כבר הורה זקן ויש לו לקדש תחלה עכ"ל וכן עיי"ש מה שהוסיף אלי בתשובה בסי' כ"ו וכתב דזה רק כשאוכל פת הבאה בכסנין עיי"ש בדבריו. וכן עיין מה שהשיב לי בזה בשו"ת ישכיל עבדי ח"ו אורח חיים סימן כ"ז. וכן בשו"ת התעוררות תשובה הנספח למאירי ר"ה בסי' ד' כתב דבאוכל לפני התפלה מחמת חולי או רעב דמקדש קודם ואוכל ועיין בביאור הלכה בסי' פ"ט שכתב וז"ל ר"ל דאפילו מי שמוכרח לאכול לרפואה קודם התפלה יקרא עכ"פ ק"ש קודם עכ"ל. ועיין בבית ברוך בח"ב עמוד כ"ט שכתב דלביאור הלכה דצריך לקדש קודם לפי"ז אסור לו לטעום מים בלא קידוש כיון דאצלו הוא זמן קדוש וכתב עוד ונכון לזה לומר מקצת ברכות קודם וכשאומר פרשת שמע ישראל יכוון שלא לצאת מ"ע דק"ש והמחמיר בזה תע"ב, ולפני עלות השחר אין בזה שום פקפוק לאחר שאמר קצת ברכות עכ"ל. והרבה מקדשין אחרי שחרית דהיינו אחרי הקריאה לפני מוסף וג"כ בזה הרבה מחמירין ויש להאריך בזה ויש בזה מערכה מיוחדת ואין מקומו כאן, ועי' בשו"ת יד הלוי אור"ח סימן מ"ט וסימן נ'.

והנה עצם איסור הטעימה בשבת לפני קידוש עיין ברמב"ם הל' שבת פכ"ט הל"א. ודעת הראב"ד שם דבקדוש היום יכול לטעום אף קודם שיקדש ובשו"ת עין יצחק סימן י"ב אות ד' כתב דדעת הר"ן כהראב"ד. ובשו"ע סימן רפ"ט פסק כהרמב"ם דאסור לטעום קודם קידוש של יום. ועיין בספר יסודי ישורון ח"ד עמוד תנ"ג, והנה אירע פה בברית מילה בשבת שעשו קודם התפלה ואחרי הברית עמד אחד וקידש ואכלו מזונות. ולענ"ד נראה דלא טוב עשה כי האיך יקדש

ויאכל לפני התפלה. ועיין שו"ת יביע אומר אור"ח סימן י"א וסימן י"ב. ועוד נ"ל דהלא בר"ה מליץ לפני תקיעת שופר. וכן בפורים לפני קריאת המגילה. והלא לא אוכלים מיד אלא מחכים עד סוף זמן התפלה וא"כ ג"כ כאן יש לחכות עד אחרי התפלה ואז יעשו סעודת ברית מילה ופשוט לי דכך יש לעשות. ואפילו אם לא עשו הסעודה מבואר בפתחי תשובה רס"ה דיעשו הסעודה ביום אחר, וזהו חידוש דין דביום אחר ג"כ יקרא סעודת מצוה. ובשו"ת התשב"ץ ח"ג סימן ח' ג"כ מבואר דיעשו למחר. ובעל ספר כורת הברית מצדד לעשות ביום ג' למילה. ובכלל יש לבאר אם בחול ובשבת נכון לכתחלה למול לפני התפלה, או שימולו לאחר התפלה. ושוב ראיתי בשו"ת חתם סופר אורח חיים בס"י ס"ט דדן בענין מילה קודם מוסף בשבת ודן בענין סעודת המילה, אבל קודם שחרית משמע דדעתו דלא, וידידי הרב גחום צבי קארנמהל שליט"א כתב לי בזה מ"ש מברית מילה טוב לעשות כמ"ש יום עושין אחר התפלה עכ"ל. ועיין בפסקי תשובה סי' פ"ב שכתב במי שלא קידש בליל שבת די"ל תשלומין אם מותר לו לשחות מים בבוקר קודם התפלה כיון שחל עליו קידוש היום וכתב דרשאי כיון שאין בידו לקדש אז במקום סעודה אינו חל עליו חובת קידוש. ועיי"ש בהגהה. ועיין בעמק ברכה בעמוד ל"ט שכתב דביום שמחת תורה במקומות שנוהגים שעושים קידוש לפני ההקפות ושותים ומשתכרים ומתבלבלים הרבה עד שקרוב הדבר שלא יוכלו לכוון בתפלה מותר להקדים תפלת מוסף ולקרוא בתורה אח"כ וכו' עיין בדבריו.

לב.

בשערי תשובה סי' רפ"ה כתב בהו"ר יקרא פ' וזאת הברכה שמו"ת ובחזו"ל שעושין ב' ימים יו"ט יקראנה ביום הו"ר ומ"מ אם קראה ביום שמיני עצרת לא הפסיד וכן עיין בכף החיים סימן רפ"ה סקכ"ט וכתב וכל עוד שלא גמרו הצבור וזאת הברכה מיקרי זמנה ע"כ. ועיין בספר יוסף אומץ סימן תתרס"ג שכתב ש"מ נראה לי שראוי לקרותם קודם לחזן כדי שישלים פרשיותיו עם הצבור דוקא, וא"כ יש לדקדק לפני קריאת התורה לסיים שנים מקרא ואחד תרגום. ובבן איש חי וזאת הברכה אות ט"ו כתב שנים מקרא ואחד תרגום של פרשת וזאת הברכה יקראנה ביום הו"ר ולא ביום ש"ע מפני התרגום ואם שכח ולא קראה ביום הו"ר יקראנה ביום ש"ע אחר מנחה. ובתשובת מהר"ם בר ברוד סימן תקצ"ז כתב ומה שנהגו העולם בלילי ש"ת לחזור כל החומש אמר הר"מ ז"ל שאין בזה שום נפקותא כלל לפוטרים משום דבר. ועי' בתשב"ץ סימן קנ"ח וביאורו שאין נפטרים בזה מקריאת הפרשה.

ועל דברי הבן איש חי כתב לי אבא מארי שליט"א דזה ענין של קבלה

ועיקרא של דבר נמצא בשערי תשובה ס"ק ד' שבס"י רפ"ה הביא מספר בר"י שכתב בשם האר"י ז"ל שביום הושענה רבא יקרא פרשת וזאת הברכה שמו"ת וכן מש' שאם שכח ולא קראה ביום הו"ר יקראנה ביום ש"ע אחר מנחה ג"כ הוא עפ"י קבלה ואין לנו ידיעה בזה עכ"ל. וידידי הרב עובדיה הדאיה כתב לי בזה וז"ל: הנה כל הבקי בדברי האר"י ז"ל יודע כי אין לקרוא תרגום ביום טוב מפני שהוא בבחי' דין וכמ"ש החיד"א בשער המדות פ' ויחי וכ"כ במחב"ר בקו"א סימן קנ"ו בשם הרמ"ע דאין תרגום בלילה ולא בשבת ויו"ט ועי' בס' שמחת כהן (להרב מסעוד הכהן רבן של חסידים מק"ק חסידים בית אל) סימן קי"ט שהאריך לבאר החילוק שבין שבת מיום טוב. די"א יש לו טעם מיוחד דבשבת הוא משום והיה ביום השישי והכינו וכו' כמ"ש בשה"כ (ט"ב א') ופמ"ה פ"ג ד"ש השבת, וביו"ט משום ענין התרגום שהוא וחי' דין ל"ד הרמ"ע אמנם שם הביא שאין נראה כן לד' האר"י שכתב ובערב ש"ת אע"פ שאינו ע"ש תקרא וזאת הברכה שמו"ת, והרי מרב שמח"ת הוא יו"ט ש"ע לחו"ל ע"ש ונראה דמזה הביאו להבא"ח שכתוב דאם שכח יקראנה ביום ש"ת אחר מנחה דדייק לה מדברי האר"י שכתב ובערב ש"ת וכו' דדיוק לשון ערב דהיינו בערב ממש דהיינו אחר מנחה משום דאז כבר נכנסת הארת ש"ת ועליו להשלים פרשיותיו עם הציבור א"נ משום דבזמן מנחה מתעוררים הדינים בכל יום חוץ מיום שבת ואין הדין התעוררות הדין בזמן שמחת יום טוב עכ"ל. ועיין בס' זה השלחן ח"א סימן רפ"ה שכתב והנה בשמחת תורה שקוראים וזאת הברכה יש לעיין עד מתי נקרא משלים פרשיותיו עם הציבור וכו' עיי"ש בדבריו והשאלה אם הקריאה של בראשית בש"ת הו"ל כמו שעבר זמן ההשלמה עיין היטב בדבריו.

נשאלתי מאחד שבשמחת תורה אמר בתפלת שמונה עשרה ביום שמחת תורה הוזה במקום ביום השמיני עצרת. והשבתי דאין צורך לחזור היות דסיים מקדש ישראל והומגים והזכיר זמן, ושוב אמר לי דשכח לומר משיב הרוח ואמרתי שיחזור. וכ"כ נסתפקתי בליל שמיני עצרת אם אמר בקידוש חג הסוכות הוזה אם צריך לחזור ולקדש או לא היות שאמר מקדש ישראל והומגים. או היות שכבר יצא ידי הקידוש בתפלת מעריב והקידוש בבית הוא להוציא בני ביתו וא"כ א"צ לחזור ולקדש ובמעריב יש הזכרת יציאת מצרים לא כבליל שבת ועי' דגול מרובה סימן רע"א. ושו"ת עמק המלך סימן ב' מ"ש בזה ועי' במנ"ח במצוה ל"א וצ"ע בכ"ז, ואבא מארי שליט"א השיב לי בזה בענין שבשמחת תורה אמר ביום שמחת תורה ואמרתי דאין צריך לחזור כיון דסיים מקדש ישראל והומגים זה נכון וכן כתב החיי אדם בכלל כח סימן ט"ו וז"ל אם טעה בשמ"ע ואמר את חג הסוכות הוזה נ"ל דאם כבר עקר רגליו א"צ לחזור ומפורש הטעם בנשמת אדם דהא בודאי אם לא אמר רק ותתן לנו מועדים לשמחה וסיים הברכה יצא וא"כ לא גרע מהזכיר

מאורעות שאר ימים בתפלה דא"צ לחזור בשוגג (היינו מ"ש שם החיי אדם לעיל בסי"ג) אח"כ כתב שם בנש"א עוד טעם משום דשמיני עצרת הוא ספיקא דיומא עיי"ש ואף דלגבי שמחת תורה אין שום ספיקא דיומא לגבי סוכות וכן בנידון שאמר ביום שמחת תורה מ"מ אפשר לסמוך גם על הטעם הראשון של החיי אדם הנ"ל וא"צ לחזור וכן בקידוש שאמר גם חג הסוכות א"צ לחזור עכ"ל, וידידי הרה"ג ר' מנשה קליין שליט"א כ' לי בזה עי' שו"ע סי' תרס"ח וסי' תפ"ז ובסי' ברכ"י האריך לחלוק על ספר בית יהודה אור"ח סימן ד' שכתב דכיון שהזכיר בשעת החתימה כתיקונה יצא אפילו הזכיר של סוכות בשמ"ע באמצע והברכ"י כתב דהוראה זו כולה מוקשה וכל שהוזכר סוכות בשמ"ע טעות הוא וחוזר דלא יצא כלל בתפלה כזו אמנם האחרונים כנראה החליטו דאינו צריך לחזור ועכ"פ ספיקא דדינא הוא עי' שע"ת סימן תרס"ז ובמ"ב ועכ"פ ספיקא הוא וספק ברכות להקל ויפה העיר בזה מר אביו שליט"א מח"א כלל כ"ח סימן ט"ו אף שיש לפלפל קצת למ"ד דקידוש יו"ט נמי דאורייתא א"כ הוי ספיקא דאורייתא אבל מ"מ הרי יצא בתפלה מדאורייתא וא"כ לכ"ע לא היו אלא מדרבנן ולכן נראה דא"צ לחזור ולקדש ואם יש לו מי שלא קידש עדיין ויכול לשמוע ממנו מה טוב לצאת ידי שיטת הברכ"י אבל היכא דא"א נראה דא"צ לחזור ולקדש ודאי שאם נזכר קודם שסיים הברכה צריך לחזור ולומר ביום שמ"ע וכו' כמובן עכ"ל. וא"כ משמע דבקידוש ובשמ"ע בטעה ולא אמר יום שמיני עצרת דיצא ודו"ק. ועי' במ"ב סימן תרס"ח סק"ב וכתב אם אמר חג הסוכות ועקר רגליו אם צריך לחזור יש דיעות וכו' ולכו"ע אם לא סיים הברכה צריך לחזור לותתן לנו לומר כהוגן, ובערוך השלחן סימן תרס"ח סק"א כתב ואם אמר חג הסוכות גלע"ד דא"צ לחזור ולהתפלל. ועיין כ"כ בכף החיים בסק"ג שהביא מספרים בזה וסיים אבל יש עוד לחלק בין יום א' ליום ב' דביום א' שהוא ספק יום ז' לבני חול ויעביר בסוכה י"ל דיצא בדיעבד אבל ביום שני וכן לבני א"י שאין להם ספק י"ל דחוזר ע"כ, ועי' בבית ברוך על החיי אדם שכ' וז"ל איני מבין למה כולם נקטו עקר רגליו הלא אין ההבדל בין עקר ללא עקר אלא לענין לחזור לראש עכ"ל. אבל ביביע אומר ח"ד אור"ח סימן כ"א האריך בזה וסיים בטעה בשמ"ע ואמר חג הסוכות לא יצא וצריך לחזור ולהתפלל וכן אין חילוק בזה בין טעות בתפלה לטעות בקדיש של שמו"ע עכ"ל אבל כפי שכתבנו עדיין הו"ל בספק ברכה והדעת נוטה דלא יחזור וכדברי החיי אדם ודו"ק. ובענין דלא אמר משיב הרוח כתב לי אבא מארי שליט"א וז"ל: אני אמרתי במקומות שאין אומרים בקיץ מוריד הטל בודאי אם לא אמר משיב הרוח ומוריד הגשם צריך לחזור. אבל במקומות שאומרים מוריד הטל מבואר כבר דמכיון שאמר מוריד הטל א"צ לחזור והמתפל' בנוסח ספרד בחו"ל ג"כ אומרים מוריד הטל וא"כ שם א"צ לחזור עכ"ל ועי' שו"ע סימן קי"ד מדינים אלו. וידידי

הרב אתרוג שליט"א כתב לי בזה עיין ברכי יוסף אור"ח סימן תרס"ח ושואל ומשיב רביעאה ח"ב סימן ק"ח וחת"ס אור"ח סימן ט'.

לד.

בשמ"ת בהפטרה טעה ובמקום לששון ולשמחה אמר לקדושה ולמנוחה ופסק ר' נטע דיחזור מועל התורה, וחשבתי דלכאורה אין עליו לחזור עפ"י מ"ש הרמ"א בסי' רפ"א דכל שלא נזכר בתלמוד אין מחזירין עליו ומה"ט פסק הבכורי יעקב בשו"ע תרס"ג בסוכות בהפטרה דלא הזכיר יום טוב ולא אמר והזמנים דאין חוזר, ואולי יש לסמוך דמ"מ יו"ט הוא קדוש ויש לדחות דלא מצינו כזה, ועי' חכמת שלמה סימן תקפ"ב סק"ח בגליון השו"ע ושדי חמד מערכת ר"ה סי' ב' סקי"ז, ובשערי רחמים שעל השער אפרים שער ט' סקי"ז, וידידי הרב אזבאנד שליט"א כתב לי בזה נראין דברי דודו שליט"א שהרי שקר אמר דש"ת לא ניתן למנוחה שהרי מותר באוכל נפש ומ"ש דברי הבר"י שלא לחזור בטעה בסוכות ולא הזכיר החג אין הס' ת"י לעיין בו אבל חושבני שמדבר בשחור"מ סוכות לענין פלוגתת הפמ"ג והמג"א דסברי להזכיר סוכות מפני חלוק קרבנות והלל שלם והגר"א סובר שלא להזכיר ולזה בדיעבד חייש לדעת הגר"א ולא יחזור אבל בש"ת ודאי צריך לחזור אך זה לא היה מעכב כיון שאינו בסוף הברכה אבל מחמת ששקר הוא צריך לחזור, ועוד נראה דאפילו יוה"כ שודאי הוא יום קדוש ואסור בכל מלאכה מ"מ לא ניתן למנוחה וג"כ הו"ל שקר וחוזר וצ"ע בזה, וא"כ יפה הורה דודי דעליו לחזור. אגב הא דמבואר בב"י סימן תרכ"ב והובא ברמ"א בס"ב דביוה"כ אין אומרים על התורה ועל העבודה במנחה וטעמו היות שכבר פסק העבודה מהשחר וברוך עליה בשחרית וקשה הא התחלת עבודת התמיד של בין הערבים היו בזמן מנחה שהוא נתקן כנגדה ועיין במקדש מלך למרן הגרצ"פ זצ"ל בעמוד קכ"ו שכבר העיר בזה וכתב דעיקר הוא משום דאין מתחנכין מזבח העולה אלא בתמיד של שחר. וביבנה בית המקדש באמצע היום א"א להקריב באותו יום ומשו"כ אין אומרים ומ"מ צ"ע עדיין בזה ועי' טעם אחר בביאור הגר"א סק"ח ועיין באשל אברהם תנינא סי' רפ"ד שכתב וז"ל בברכות מפטיר אם התחיל על הכל כו' ולא אמר על התורה כו' וסיים הברכה גם אם אמר אח"כ על התו' מ"מ י"ל שעיקר חסר והברכה נתקנה להזכיר שבת ק' וגם בין הברכות אין מועיל כשעיקר חסר וברך אינו בין הברכות רק אחר כולם, ואאמו"ר שליט"א כתב לי בזה וז"ל בדבר מי שטעה בברכת ההפטרה ביום טוב לקדושה ולמנוחה במקום לששון ולשמחה לדעתי אם כבר גמר את הברכה אין לו לחזור דבחיי אדם כלל ה' סימן ג' כתב רק שלא יאמר שקר על הדבר שמברך עליו כגון שיברך על תפילין להתעטף

בציצית או על פרי האדמה בורא פה"ע ואז לא יצא עי"ש בנשמת אדם אות ג' וכאן בהזכיר ועל יום חג המצות הזה וכיצא בה יצא אף דשינה באמצע הברכה דוגמא מ"ש החי"א בכלל כ"ח סעיף ט"ו דאם טעה בשמיני עצרת ואמר את חג הסוכות הזה דאם עקר רגליו אינו חוזר וכתב בנשמת אדם אות ו' דהא בודאי אם לא אמר רק ותתן לנו מועדים לשמחה וסיים הברכה יצא וא"כ לא גרע מהזכיר מאורעות שאר ימים בתפלה דאין צריך לחזור בשוגג וסיים שם אינו דומה למ"ש תוס' דאם אמר שקר גרע טפי דהיינו בברכה קצרה אבל לא בארוכה ע"כ, וביזה"כ שאמר לקדושה ולמנוחה הדין הוא כמו שכתבתי לגבי יום טוב דאין צריך לחזור בגמר הברכה עכ"ל. והנה מצינו באמת דר"ה נקרא חג וששון והראיה דכשחל ר"ה במוצאי שבת אומרים ותודיענו. ובמס' פי"ט מבואר בגוסס תפלת ר"ה דאומרים את יום טוב מק"ק ולפי"ז כתב בספר כתר שם טוב בח"ו עמוד רי"א דאפשר לומר זמני ששון ועוד כי בעזרא מצינו שאמר להם לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים כי קדוש ה' לאדונכם ואל תעצבו עי' נחמיה ח' ב' וא"כ בטעה יראה דאין חוזר, וידידי הרב ישראל פורת שליט"א כתב לי בזה ע"ד מי שטעה בברכות ההפטרה ביום טוב שבמקום לששון ולשמחה אמר לקדושה ולמנוחה ודעתו נוטה שיחזור לפי שי"ט אינו יום מנוחה לענ"ד יש לחשוש לברכה לבטלה כי בתורה נקרא מועדי ה' מקראי קודש והרמב"ם ז"ל פותח הל"ו בה"ל שביתת יום טוב שיש ימים אלו שאסרן הכתוב בעשיית מלאכה וכו' הן הנקראין יו"ט ושבתת כולן שנה שהן אסורים בכל מלאכת עבודה חוץ ממלאכה שהיא לצורך אכילה וכו' עי"ש בלשוננו הרי שי"ט ג"כ יום קדושה ומנוחה ורק אנו אומרים בקדוש זמן שמחתנו מקרא קדש ומועדי קדשך בששון ובשמחה הנחתנו ובהבדלה במוצש"ק כשחל ביו"ט אומרים בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת המבדיל בין קודש לקדש והרי גם בחולו של מועד אומרת הג' בחגיגה י"ח תאמר בחש"מ הואיל וקרא מקרא קדש דין הוא שאסור בעשיית מלאכה ואמנם זוהי אסמכתא מדרבנן (עי' תשב"ץ ח"ב סימן ר"י) אבל מועדים עצמם עליהם אומר הכתוב אשר תקראו אותם מקראי קודש ונאמר בהם שבתון עכ"ל. ובכל השאלות שכתבנו השיב לי בזה ידידי הרב ר' ברוך בורנשטיין וז"ל בנוגע לשאלתו אם שכח להזכיר או"א מלך רחמן ומוסף של יום טוב יום אם שכח יעלה ויבוא ביו"ט דמעכת"ר פסק דאינו חוזר ובש"ת בהפטרה אם שכח ואמר לקדושה ולמנוחה במקום לששון ולשמחה, וכן אם אמר ביוה"כ לקדושה ולמנוחה במקום למחילה וכו' פסק מעכ"ת דהו"ל כאומר שקר ויחזור וכן מסתפק מעכת"ה שליט"א באומר בשמו"ע בש"ת ביום שמחת תורה הזה במקום ביום שמיני עצרת החג הזה. לפע"ד נ"ל דבכל כהאי גונא שטעה בשוגג אינו חוזר ויסוד מוסד לזה הם דברי הר"מ פ"א מברכות דהכלל דכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים חוזר הוי

דוקא אם פתח או חתם במקום שתקנו לא לפתוח אלא לחתום או שחיסר מברכות הארוכות שם ומלכות. אבל בשינה בנוסח יצא בדיעבד הואיל והיה בה אזכרה ומלכות וענין הברכה. מלבד אם החסיר התיבות שפרטו שהם מעכבות וכו'. ועי' בכ"ז במ"ב סימן ס"ח סק"א שמביא הכל באריכות, ומה שמכת"ר שליט"א טוען שבאמרו לקדושה ולמנוחה בש"ת במקום לששון ולשמחה הו"ל כאומר שקר נ"ל דא"ז שקר גמור, ועיין בשו"ע סימן ק"ח סי"ב ושם במ"ב ס"ק ל"ח מביא בשם דרך החיים דדוקא באומר שקר מוחלט כגון ביום ראש החודש הזה והיום לא ר"ח אז הוא חוזר וכן הוא מביא בשם ח"א דאפילו בהזכיר דבר שלא בזמנו בדיעבד אם לא חזר לתחילת הברכה כיון שסיים הברכה אינו רשאי לחזור, ועי' בסימן רס"ח ס"ד ובמג"א תפ"ז א' ובשערי תשובה סימן ת"ד בסוף וברכי יוסף תרס"ח ב' ומכ"ז נ"ל בנוגע לשאלותיו אינו צריך לחז' עכ"ל. ומו"ר הרב ר' ברוך לוי שליט"א כתב לי בזה וז"ל בנוגע אם שכח או"א מלך רחמן וכו' שלש פעמים בשנה וכו' נראה דזה מעכב בתפלות מוסף של שמו"ע כיון שהוא רגל בפ"ע ובסוכה מ"ז מבואר דרגל בפ"ע לענין לינה פירוש דיש חיוב ראייה בעזרה בש"ע לכן אומרים בו מלך רחמן וכו' שלש פעמים בשנה לכן מעכבי וכן דיקתי ברב שר שלום גאון הובא בסדר ר' עמרם גאון עיי"ש, ומאי דפשיטא לכב' דאם לא אמר ביז"ט בברכות של הפטרה לששון ולשמחה אלא לקדושה ולמנוחה כמו שהוא הנוסח בשבת ה"ז עדות שקר, איפה לקחת דיו"ט לאו קדושה ומנוחה הוא דהנה במכילתא פ' בא פי"ז ושמרתם וכו' למה נאמר והלא כבר נאמר וכל מלאכה לא יעשה בהם אין לי אלא דברין שהם משום מלאכה דברים שהם משום שבות מנין ת"ל ושמרתם ופי' הרמב"ן פ' אמור שבא לומר שנצטוינו מן התורה להיות לנו מנוחה ביז"ט עיי"ש אמנם לא הרי המנוחה של יו"ט כמנוחה של שבת אבל שקר אין זה אלא דביו"ט יש ענין נוסף מה שאין בשבת וזה של שמחה. ואם אמר ביום שמחת תורה לכאורה זה תלוי במחלוקת האחרונים אם אמר ביום חג הסוכות בש"ע וזיל בתר טעמא, וידידי הרב ר' חנוך זונדול גרוסברג שליט"א כתב לי בזה וז"ל בנדון אם שכח והשיאנו או מלך רחמן כל שאמר חתימת הברכה וגם הזכיר החג ביעלה ויבא אינו חוזר ויעיין מזה בסימן תפ"ז ובמ"ב סק"א אבל אם שכח גם אתה בחרתנו וגם יעלה ויבא לא מהני באמירת מקדש ישראל והזמנים, בהפטרה כשטעה ואמר לקדושה ולמנוחה אינו חוזר כי גם יו"ט גקרא קדושה וכמו שאומרים בברכת ותודיענו בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת, ביוה"כ אם אמר לששון ולשמחה במקום לקדושה ולמנוחה לדעתי אינו חוזר עי' בסימן תקפ"ב ובמ"ב סק"א שיש נוהגים לומר מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון ואפשר דה"ה ביוה"כ באומר ביום ש"ת במקום ש"ע הגה בפמ"ג המובא במ"ב בסימן תפ"ז י"א שאין צ"ל חג פלוני בפרט וראיתי מזה כתוב בתשובה רע"א בשם בית יהודה ויש לעיין

בפנים הספר ויש ללמוד בנ"ד ג"כ דיצא ודו"ק. עכ"ל. וידידי הרה"ג ר' אליהו זלאטניק שליט"א כתב לי בזה וז"ל עי' ברמב"ם פ"א מברכות הל"ו ובכ"מ ובאור"ח סימן ס"ח ס"א ובמ"ב ולפי המונח הנ"ל נראה דאין צריך לחזור אף נראה כמו שקר. עי' בחיי אדם סימן כ"ח סי' י"ג וסי' ט"ו ובגשמת אדם שם דאפילו בדבר שקר ממש כגון שהזכיר חג אחר והטעות הוא שאינו בחתימה הקפידה רק בברכה קצרה ולא בארוכה עכ"ל.

לה.

במוסף דש"ת שכח אחד להזכיר או"א מלך רחמן וכו' ואמרתי דאין צריך לחזור כי הלא אין זה חלק מהברכה המבואר בסי' קי"ט ס"ג, ועיי"ש במ"ב ואפילו אם התחיל מאמצע והשיאנו וסיים הברכה עכ"ל יצא. ורק בלא אמר לגמרי והשיאנו חוזר כי החסיר ברכה וכ"כ ביום א' או ב' של יום טוב דשכח יעלה ויבא אין חוזר כי הלא הזכיר המועד במקדש ישראל והזמנים וכן בסוכות הזכיר המועד כשאמר ותתן לנו. ועיין בתקונים והוספות לשו"ת בנין שלמה בסי' י"ז שכתב להלכה אם שכח לומר יעלה ויבוא ביום טוב בתפלה אין צריך לחזור ואף דבר"ח צריך מ"מ ביום טוב אין צריך כיון דכבר הזכיר קדושת היום בותתן לנו. וג"כ בר"ה רצה לומר דאין צריך לחזור כיון דזכרון אחד עולה לכאן ולכאן. ועי' בסי' קכ"ב וא"כ בשכח או נראה דאין חוזר, וידידי הרב אובאנד שליט"א כתב לי בזה בשכח מלך רחמן או יעלה ויבא ביום טוב מסתבר כמו שכתבת דאין חוזר כיון שהזכיר את החג וסיים כהלכה את הברכה עכ"ל. ואאמו"ר שליט"א כתב לי בזה במוסף בשכח לומר מלך רחמן וכו' בודאי יצא כמו שכתבתי דאפילו התפלל כל תפלת חול רק שאמר בה ונעשה לפניך חובתינו בתמידי יום ובקרבו מוסף יצא כמובא בחיי"א בכלל כ"ח סימן ד'.

לו.

בלדוד אמת סי' ד' סי"ז כ' להביא ס"ת מקביעות לקביעות שאינו דרך עראי שרי ובשמחת תורה שרי אף שאינו דרך עראי. נראה דיש ט"ס וצ"ל אף דרך עראי או דאף שאינו רק דרך עראי מ"מ שרי. והנה נתפש המנהג שרק מוליכין ס"ת ממקום למקום אם יקראו בו ג"פ אבל מאין מקור המנהג, וידידי ר' ישראל פורת שליט"א כתב לי בזה דמקורו מאור"ח סימן קל"ה ובמג"א שם שצריך הכנה וקביעות מקום. ובערוך השלחן שם כתב דקריאה ג"פ מקרי קביעות עיי"ש ומסתברא אם הוליכו וקראו רק ב' פעמים מסתבר דיכולים להחזירו והנה ראינו

שנוהגים שמוציאים ס"ת לרחוב בש"ת ומאין ההיתר, וראיתי בספר נצר מטעי סימן י' שכתב בדבר טלטול ס"ת בחגיגת הכנסת ס"ת או חגיגות מ"ת דמוציאין הס"ת לכתוב וכתב אם לכבוד התורה ושמחתה אין בזה משום בזיון או זלזול ולכן כשמוציאין לכתוב במוצאי ש"ת מתוך שמחה יש כאן מצוה של להראות חזונו לרבים עיי"ש, וא"כ מבואר הטעם דמוציאין לרחוב ס"ת בפרט בשמחת תורה. ובשו"ת ישועות משה סימן כ"ח אות ב' הביא מספר נתיבי עם שכתב נגד הוצאת ס"ת לרחוב בש"ת ובספר הלל אומר אור"ח סימן ס"ט כתב שכדאי לבטל המנהג לטלטל ס"ת לבית אבלים יעיין בספר כל בו על אבלות עמוד רע"ז שכתב אם האבלים רוצים בס"ת כדי לשמוע קרה"ת מותר לטלטל הס"ת לדרכם. ומה טוב לייחד לה מקום חשוב בארון ובכל אופן ישגיחו שלא יהיה בזיון לה, עיין ארחות חיים סימן קל"ה ועיין בחדושים ובאורים אבלות ס"ז ליחד לה מקום ואם א"א טוב להביאה לפני הקריאה ולהחזירה לאחר הקריאה ועי' בברכי יוסף אור"ח סימן תרפ"ד מעשה שהיה בשבת החודש שהתפללו בבית האבל והלכו לבית הכנסת לשמוע קרה"ת וקראו פ' החודש גראה קצת שלא טלטלו לבית האבל ע"כ, וע"ש בארחות חיים בסקט"ז, ולשאלה פה בעיר שלאחד היה קשה ללכת לבית הכנסת ועשה מנין בשבת בביתו האם יכולים להביא ס"ת לכאורה הלא הם יכולים להתפלל בבית הכנסת ומדוע יבואו אצלו ויתכן היות שנותנים לו כבוד שבאים אצלו הו"ל כרבים ולא כיחיד דמותר לטלטל ודו"ק. ומדברי הרמ"א בסו"ס קל"ה משמע דלאדם חשוב אפילו בלי הכנה מותר ולאדם לא חשוב אם מכין מותר א"כ כאן הכינו ומותר, ורק לבית הקברות מבואר בג' דברכות דלא יכנס אדם בס"ת ועי' שם בכל בו דף קס"ז שכתב אל יכנס בס"ת לבית הקברות אפילו אם אינו קורא בו והמנחת אלעזר ח"ג נ"ג מיישב המנהג שהולכין להתפלל ולקרות בתורה על קבר רחל אמנו ובעיר מירון על קברו של רבן שמעון בן יוחאי ע"כ. ושם בישועות משה דן אם יש מקום להקל לטלטל ארון קודש ממקום למקום לצורך גדול בזמן שהס"ת בו עיי"ש בדבריו. ועיין כ"כ אגרות משה אורח חיים סימן ל"ד דהתיר לקחת ס"ת לבית חתן כדי שכולם יקבלו עלייה כמו שבשמחת תורה מותר להוציא ס"ת לתת לכולם עלייה עיי"ש בדבריו. וא"כ משמע דלצורך מותר. וכן עיין מ"ש בענין טלטול ס"ת בשו"ת מהר"ם מבריסק ח"א סימן ס"ג וסיים ופוק חזי מאי עמא דבר שמטלטלין ס"ת מבתי מדרשות לבית הכנסת לעשות הקפות והוא כבוד לתורה ע"כ וכן הולכין לקרות בכמה מקומות. אבל עיין במור וקציעה סימן קל"ה שקרא תגר על המנהג שמוציאין ס"ת וכתב דל' ימים ג"כ נקרא עראי עיי"ש היטב בדבריו. והעיר מהא דסו"ס שמ"ד בנשיא שמת דגכנסין לבית הכנסת וקורין וא"כ ש"מ דאין מוציאין ס"ת, אבל לפי מ"ש המאירי במגילה כ"ג וז"ל שם נכנסין לבית הכנסת והואיל ואין קריאת התורה בבית האבל וא"כ יש

דין מיוחד לבית האבל (ויתכן משום דתורה משמחת ואין קורין) אבל לא מטעם עצם הטלטול, ובערוך השלחן סק"א כתב ור"ל אפילו אם יש ס"ת בבית הנשיא כדי שלא לבטל הבהכנ"ס לגמרי וא"כ הוא דין מיוחד דקורין בב"ה משום דאין מוליכין ודו"ק. ובג' הובא בנדון בשבת ובטור ובירור"ד סימן הנ"ל הוסיפו ג"כ בשני ובחמישי וברמב"ם כתב רק בשבת. ומדוע לא נקטה הג' ג"כ בשני ובחמישי ראיתי ברא"ש סימן מ"ה שכתב דלרבותא נקט שבת וכן עיין בב"י סימן הנ"ל בבדק הבית שכתב בשם הראב"ד דלרבותא נקטה הג' שבת וא"כ לכאורה אפשר ליישב כנ"ל תמיהת המור וקציעה ועי' יסודי ישורון ח"ב דף קמ"ד.

ועי' תשובת מהר"ם מפדואה סימן פ"א שכתב ביחדו מקום אין חשש עיי"ש בכל התשובה אבל בשו"ת אמרי יושר ח"ב סימן קצ"ו כתב דאין להתיר להוציא לכבוד חתן לבית ס"ת עיי"ש בדבריו ולכאורה יש הערה מדבריו על האגרות משה ומצוה ליישב ודו"ק. ועיין מ"ש בדברי האמרי יושר בשו"ת אמרי דוד סימן ג"ב. ועיין כף החיים סימן קל"ה על סעיף י"ד ע"ש בפרוטרוט בכל דבריו ובסק"פ כתב וז"ל: להביא ס"ת מקביעות לקביעות אחר שאינו דרך עראי שרי ולש"ת שרי דלכבוד התורה היא ויש סמך למנהג מימות בית המקדש ע"כ. ועי' במסגרת השלחן דף קנ"ג שכתב כשבורחים מן הדבר אי שרי להוליך ס"ת לכפרים דודאי שרי ופשוט, ועיין שאלה בס"ת ששאלו בש"ת בספר צור יעקב סימן קס"ט, ועיין שו"ת יהודה יעלה יורה דעה סימן רפ"ט מ"ש בענין למסור ספר תורה לידי שר נכרי וכתב דאסור עיי"ש בדבריו. ועי' חכם צבי סימן קכ"ג דשרי למכור ספר תורה בבית הכנסת כדי להעלות מחירו. ועיין שו"ת יהודה יעלה יורה דעה סימן ש"ב שהביא הספרים שדחו דבריו וכתב דהעיקר הוא כהמתירים ועיין יסודי ישורון ח"ב דף קנ"ה, ובדף קמ"ו שהביא מס' מחנה אברהם לאסור לטלטל ס"ת לבית ערכאות. כן היה מנהג לתת ולחנך ס"ת ביום שמחת תורה ועי' מ"ש בזה בספר תולדות חג ש"ת בעמוד של"ד והביא דכמה לא הסכימו לזה.

ובאירופא היה המנהג שהוציאו ס"ת לכבוד גשיא, ובא"י האם אפשר להוציא ס"ת לכבוד הנשיא. עי' בשו"ת הלכה למשה יור"ד סימן י"ב דביאר הדברים וכתב דלא וכן עיין בשו"ת יד הלוי סימן ל"ב באורח חיים מ"ש בהוצאת ספר תורה מבית הכנסת שנתנו לחלוטין אלא שהיו מוחזקין בהקפה בהושענה רבה ובשמחת תורה, וכן עיין בשו"ת יביע אומר חלק ד' אורח חיים סימן ט"ו. ועיין שו"ת ישכיל עבדי ח"ו בהשמטות סימן ד', ועיין שו"ת ארץ צבי סימן ל"ח ועיין בחנוך במצוה שע"ט שכתב וזה שנהגו בגליות היום להוציא ס"ת לקראת מלכי האומות אין זה בחיוב מצוה זו כלל (כוונתו לכהנים) שכל בני רשאים לישא אותו ואם מדרך כבוד התורה, בחרו גם היום וישאו מבני לוי תבא עליהם ברכה, ובמקום שנהגו לתת ס"ת לביהכנ"ס בעש"ק ושבועות והור"ר ורוצים לשנות היום

ליום אחר אז יכולים, עיין בשו"ת אמרי דוד סימן קכ"ד אות ג' שכתב דיכולים.
ועוד יש הרבה ענינים בספר תורה אשר כתבנו מהם בנועם חלק י' בקונטרס
גלילת ספר תורה ויעוין שם. ומצינו הרבה קולות בזה שהנהיגו ויש לברר כל
דבר ודבר על מקומו. וכבר האריך בביאור הענינים בספר יסודי ישורון בחלק שני
ויעוין שם בדבריו. והנה במה שכתבנו בראשית דברינו בענין הוצאת ספר תורה
אולי יש להתיר עפ"י דברי הבית שערים שהביא היסודי ישורון בח"ב דף קמ"ח
דאם יחדו ארון יום או יומים קודם מותר. ועיין באשל אברהם תנינא סימן קל"ה
סי"ד שכתב וז"ל מ"ש בשו"ע הלשון לייחד מקום מקודם נראה שהוא לאו דוקא
כל שידוע שטלטל על מנת לייחד שם מקום אחר שיקראו בו עכ"ל. ויש יחידים
שיש להם ס"ת קטן ומוליכים אותו עמם כשהולכים ממקום למקום ואולי לכתחילה
התנו כך ומשום הכי מותר.

לבירור כשרות המגילות בדין כתיבת עשרת בני המן במגילה

א.

גרסינן במס' מגילה דט"ז: אמר ר' חנינא בר פפא דרש ר' שילא איש כפר תמרתא כל השירות כולן נכתבות אריח ע"ג לבינה ולבינה ע"ג אריח חוץ משירה זו (של עשרת בנה"מ) ומלכי כנען שאריח ע"ג אריח ולבינה ע"ג לבינה מ"ט שלא תהא תקומה למפלתו, וכן איתא במס' סופרים פרק י"ג ה"ג, וגם טעמו של ר' שילא שלא תהא תקומה מבואר שם דגרסינן: כל בנין כדיון לא קאים, ובהלכה ד' אמר ר' יוסי וכו' ושאלנן אם זה לעכוב, ואמר שם בשם רב לעכוב, וכן הוא בירושלמי מגילה פרק בני העיר.

ובשו"ע או"ח סימן תרצ"א ס"ג פסק: עשרת בני המן צריך לכתבה כשירה, ולא כשאר שירות שחלק ע"ג הכתב, אלא מגיח חלק בין כתב לכתב, ואם לא עשה כן פסולה. ובמשנה ברורה ס"ק י"ז מגיח חלק — כפליים מן הכתב, ובשעה"צ ציין לזה "רש"י". ולכאורה יוצא מדבריו דבעינן להפסיק בין השמות פרמשתא וכו' לבין "ואת" הכתובים בצד זה ע"ג זה — כפליים מן האותיות הכתובים, דהיינו כמגין עשרים אותיות שהוא כפול עשר אותיות "פרשנדתא ואת", ומסתבר דגודל האותיות הם ככתב אותה מגילה עצמה, וע"ז מסיים בשו"ע ואם לא עשה כן פסולה, ואפשר דאם לא עשה כן היינו שלא הפסיק ולא הניח שום חלק. ובאמת הרבה מגילות ויתכן שרוב המגילות המצויות בידינו, אין בהם הפסק חלק כזה, ואף לכתחילה אין גוהרים רוב הסופרים להרחיק כזאת, וגם לא מצינו כמעט לפוסקים שיזכירו שיעור זה.

ב.

ובאמת יש לדון בזה טובא, והנה רש"י — שהוא מקורו של המשנה ברורה — לא פרש זאת בדוקא לגבי שירת עשרת בני המן, רק לגבי כללות השירות כולן שנכתבות אריח ע"ג לבינה, פרש"י: אריח הוא הכתב. לבינה — הוא חלק שהוא כפליים מן הכתב, והאריח חצי לבינה. ובאמת זוהי שיטת רש"י בכל השירות

שאריח הוא הכתב ולבינה הוא החלק, וכותבין כתב כנגד חלק וחלק כנגד הכתב, ודלא כשיטת ר"ת והר"ן והאגודה שפרשו שגם אריח וגם לבינה הם "כתב" רק אריח הוא כתב הקצר ולבינה הוא הכתב הרחב. וכדברי ר"ת והר"ן כתבו גם בסמ"ג ובאור זרוע הגדול. ועיין בצמח צדק יור"ד סימן ר"ז שג"כ מעתיק דברי רש"י אלו על התחלת הגמרא לגבי כל השירות וכמ"ש.

וצ"ע לשון המאירי ספ"ק דמגילה דלכאורה הרכיב ב' הפירושים שכ' וז"ל: כל השירות כולן נעשו לבינה ע"ג אריח ואריח ע"ג לבינה, ופירוש הענין הוא שהאריח והלבינה שוין באורך אבל אינן שוין ברוחב שהאריח חצי לבינה, כמו שהתבאר בב"ב והוא קורא הכתב אריח והחלק שתחתיו שהוא רחב כפליים קורא לבינה, וכל השירות כתב ע"ג חלק וחלק ע"ג כתב, וזו אריח ר"ל ואת ואת וכו', ולבינה ע"ג לבינה והם שמות הבנים ר"ל פרשנדא דלפון וכו' להורות שאין תקומה למפלתן וכו' ויש מפרשים שהאריח חצי לבינה ואותו כתב קצר הוא קורא אותו אריח, ע"כ. הרי באר בפירוש את שיטת רש"י לגבי כל השירות שהאריח הוא הכתב והחלק תחתיו שהוא רחב כפליים קורא לבינה, ומזכיר ענין חלק כפלים מן הכתב רק לגבי כל השירות, ואילו במגילה מפרש אריח ע"ג אריח — ואת ע"ג ואת, ולבינה ע"ג לבינה — שמות הבנים, כעין פי' ר"ת ור"ן בכל השירות דלבינה קורא לכתב הרחב. וכמ"ש בעצמו אח"כ בשם יש מפרשים, וצ"ע. עכ"פ מראשית דבריו אגו למדים שתפס בפירש"י את כל ענין כפלים בלבינה לגבי כל השירות, וכדברינו.

ג.

הן אמנם כי מכיון דשיטת רש"י היא דלבינה הוי החלק, וכאן בעשרת בני המן צריך להיות אריח ע"ג אריח דהיינו כתב השמות אחד על השני וכתב "ואת" אחד על השני, ולבינה ע"ג לבינה היינו החלק שבאמצע ע"ג חלק, ואם נפרש כדבריו דלבינה היינו שיעור כפול מן הכתב — יצטרך להיות כאן חלק כפול מן הכתב, אבל זה ברור כי גם לשיטת רש"י אין ענין זה של כפליים מן הכתב דין של מגילה בלבד, אלא דין הוא של כל השירות להכתב כן, דהיינו כתב ע"ג חלק, שהחלק מלמטה יהא כפליים מן הכתב שעליו, וכמשמעות תחילת דברי הגמ' כאן. ועתה נחזוה איך נפסקה ההלכה בשירת הים.

ד.

הרמב"ם סוף פ"ח מה' ס"ת כתב: שירת הים כותבין אותה בלי שיטות, שיטה ראשונה כדרכה ושאר השיטות אחת מגיחין באמצעה ריוח אחד, ואחת מגיחין הריוח בב' מקומות באמצעה עד שתמצא השיטה חלוקה לשלש וגמצא ריוח כנגד הכתב וכתב כנגד הריוח.

וכן נפסקה ההלכה בשו"ע יור"ד סימן ער"ה ובטור שם מביא דברי הרא"ש כעין זה, ובב"י העתיק לשון הרא"ש והם כדברי הר"מ, עכ"פ כפי המבואר בזה ולפי הציור המובא בר"מ יוצא כי שירת הים נכתבת באופן שעולה גם לשיטת רש"י שבאמצעיתה הוי כתב ע"ג חלק וחלק ע"ג כתב, וגם לדברי ר"ת והר"ן בזה שבצדדים נכתבת כתב קצר על גבי כתב רחב, בין בימין ובין בשמאל, וכ"כ בצ"צ שם שכן מתבאר מדברי הר"מ.

וברא"ש מובא בב"י שם כ' מניחין באמצע "ריוח מעט", ומבואר דתפסו דגם בסדר האמצע אשר עולה לשיטת רש"י, העיקר שיהא כתב כנגד החלק, ושיעור החלק הוי "ריוח מעט" ולא נזכר כלל הך שיעור דכפליים. וברייב"ש סימן רפ"ו כתב בפירוש שהחלק הוא כשיעור סתומה דהיינו ריוח ט' אותיות, וכשמניחין שתי ריוחין (פי' בשורה הב') מחלקין ט' האותיות כלומר כל ריוח — ארבע וחצי אותיות, ע"כ. ומרן הב"י הביא דבריו להלכה בב"י שם ובכס"מ פ"ח מה' ס"ת עיי"ש שדקדקו כן גם ממשמעות לשון הר"מ.

ובב"ח שם כ' דשירת הים לא צריכין ריוח רק מעט, פחות מט' אותיות, ומדקדק כן מדברי הרא"ש והטור, וגם מדברי הר"מ, ואח"כ מביא דברי הריב"ש, דבעינן ט' אותיות. וכן בחידושי רעק"א בשו"ע יור"ד סימן ער"ה מפרש גם את דברי השו"ע "מניחין באמצע ריוח א" — כשיעור פרשה סתומה (ט' אותיות) ובשורה שמניחין ריוח בב' מקומות באמצע, היינו הך ריוח שיעור דפרשה סתומה חולקין לב' מקומות וכו' וסיים אח"ז נדפס ספר כנפי יונה להג' בעל מעיל צדקה וראיתי שכתב כן.

ה.

הרי נתברר לן באר היטב דבשירת הים הפסק החלק באמצע כשנפסקת השורה לשתיים — הוא ט' אותיות וכשיש ב' ריוחין — שיעור הריוח הוא ארבע אותיות וחצי, וזהו פי' "וגמצא ריוח כנגד הכתב וכתב כנגד הריוח" שכתבו הר"מ והרא"ש הטור והב"י וכל הפוסקים, ויש שרוצים לכוון זאת גם בדעת רש"י וכמ"ש, ולא ראינו לא' מהפוסקים ראשונים ואחרונים שיביאו דעה אחרת בזה, ולפי"ז הוי הפי' אריח ע"ג לבינה כתב ע"ג חלק, מבלי שנצטרך שיעור כפול ללבינה. ומעתה דון מיניה גם בשירה זו של עשרת בני המן, דצריכים לכתוב אריח ע"ג אריח ולבינה ע"ג לבינה, פי' כתב השמות זו ע"ג זו וכתב "ואת" זו ע"ג זו ובאמצע חלק שהיא לבינה ע"ג לבינה, ג"כ לא בעינן שיעור כפול רק מספיק להניח חלק כשיעור פ' סתומה — ט' אותיות, וזהו שכ' המחבר או"ח תרצ"א "אלא מניח חלק בין כתב לכתב, ואם לא עשה כן פסולה", וכמבואר במס' סופרים ובירושלמי שהוא לעיכוב, ואילו היה דין החלק ושיעורו כאן חלוק ושונה משאר השירות

לא הוי שתיק מרן המחבר ונו"כ להזכיר זאת, ומדסתם "מניח חלק בין כתב לכתב" משמע דזהו אותו שיעור חלק שבאמצע שירת הים — דהיינו שיעור פ' סתומה, וכמו שפירש לן בב"י וכס"מ שם, כן הוא השיעור כאן בעשרת בני המן, וסמך כאן על מה שכתב שם.

וזה מכבר ששמעתי מכ' דודי מרן הגרצ"פ פראנק וצ"ל שהעיר על דברי המ"ב הנ"ל דזהו דוקא לפי רש"י שפירש לבינה הוא ההפסק וכיון דהאריח חצי לבינה, ע"כ יש שיעור כפליים, אבל לפי ר"ת וזהר"ן דאריח הוא כתב הקצר ולבינה כתב הרחב, לא איירינן כלל בשיעור ההפסק, בוודאי א"צ כפליים מן הכתב וסגי בהפסק כל דהוא בין ב' השורות, ע"כ.

ו.

והנה אמנם כדברינו מתבאר כן מדברי השו"ע והפוסקים, אבל אכתי צ"ע דברי רש"י ז"ל שכו' שהחלק הוא כפליים מן הכתב, אם נפרש כוונתו דבעינן שיעור זה, ובאמת לא הוזכר שיעור זה בפוסקים גם באלו המביאים פי' בביאור אריח ע"ג לבינה, ובצ"צ שם כותב: ע"כ אפ"ל שהקפידה רק שיהי' החלק נגד הכתב שלמטה הימנו, ומ"ש רש"י שהחלק הוא כפליים מן הכתב, אפשר לומר דמדבר בכל העמוד בכלל האויר שבין שיטה לשיטה ובין אות לאות ולמעלה ולמטה, בין הכל יהיה כפליים מן הכתב, עיי"ש, אבל זה דוחק גדול ותמוה לפרש כן בדברי רש"י שהחלק הוא כפליים היינו כל העמוד והריוח שבין השיטות והאותיות, כי הלא רש"י פי' זאת על "אריח ע"ג לבינה" כלומר ששוכב זה ע"ג זה, ואיך נוכל לומר דכוונתו על מה למעלה ומה למטה ובשוליים, איה כאן אריח ואיה הלבנה. ואולי יתכן דכוונת רש"י הוא רק לפרש הדוגמא שתפסה הגמ' "אריח ע"ג לבינה", ומפרש דהאריח הוא חצי הלבנה, דמכוון זה כנגד זה, כך הכתב גם כן מכוון כנגד האויר, וכפליים דנקט הוא רק לפרש דהאריח הוא חצי לבינה ומכוון זה כנגד זה, אבל לא דבעינן כפליים. וצ"ע.

ז.

עכ"פ מבואר דלא בעינן בעשרת בני המן שירחיק ויניח חלק בין כתב השמות לבין כתב "ואת" רק כשיעור ט' אותיות כשיעור פרשה סתומה, כמו שהדין בכל השירות בריוח שבין הכתב, וכפי שנתברר לעיל מדברי הפוסקים, אבל ט' אותיות חלק בעינן שפיר.

שוב ראיתי להגאון מבוטשאטש באשל אברהם תרצ"א שכ' "במגילה אחת כתובים עשרת בנ"ה בלי ריוח בין כמה שמות הארוכים לבין "ואת" כשיעור ט' אותיות לפי כתב קטן או בינוני, ציויתי למחקם ולכתוב מחדש וכו', וכעת לא

ראיתי מפורש שצ"ל הריוח בין השירות כשיעור ט' אותיות ג"פ אשר ושיעכב בדיעבד, ונראה נוטה דצ"ל גם בדיעבד, ע"כ.

ובס' משיב דבר להגאון הנצי"ב ח"א סימן מ"ב ראיתי שאחרי שמבאר דעת רש"י בזה בדברי הגמ' ב"ב דמאי כפיסין ארחי ולביגין ליבגי, מסיק ג"כ דאין זה לעיכובא גם בס"ת ומכ"ש במגילה ומוכיח כן מדברי הרמב"ם, והכי דייק לשון השו"ע "אלא מניח חלק בין כתב לכתב" ולא פי' כמה חלק, המובן שיהא החלק יותר מעשר אותיות בינתיים, לאפוקי אם אין חלק כלל, שא"כ אין זה צורת השירה ושירה שכתב כשאר הכתב הוא מעכב בס"ת, וה"נ במגילה שיש בה כל הלכות ס"ת, אבל שיהא החלק כפליים מן הכתב אינו מעכב, עכ"ל.

ומוכח ג"כ ביסוד הדברים כמ"ש שאין זה דין מיוחד במגילה, רק דין של כל השירות, ולכן מסקנת ההלכה כמו בס"ת כך יהיה הדין במגילה.

ולסיכום, הבא לכתוב כעת מגילה, אם אפשר, בוודאי צריך להדר ולהניח חלק בינתיים כפליים מן הכתב, משום מהיות טוב, ולחוש לכתחילה לדברי המשנה ברורה וה"אמרי שפר" מובא בקול יעקב שכ' כן בדעת רש"י, אבל כל המגילות הכתובות כבר כשרות לקרות בהם לכתחילה, אם יש בהם ריוח של ט' אותיות כפרשה סתומה וכמ"ש, והנראה לענ"ד כתבתי.

בענין איסור חמץ

בשינוי מקום האופק והזמן

ע"ד ששאלת במי שעלה לאר"י מאה"ב על חג הפסח והשאר חמץ בביתו ובערב פסח בזמן שכאן היה כבר אחר זמן איסור חמץ, נזכר שעדיין לא מכר חמצו באה"ב ושם הוא עדיין לפני זמן איסורו, אם יכול לטלפן או לטלגרף באופן דחוף ולעשות שליח שימכרו לו החמץ שם, ואותה השאלה גם בהיפוך שהבעלים שם והחמץ כאן וכאן כבר הגיע זמן האיסור ושם עדיין לא אם יכולים הבעלים למכור החמץ שבכאן, ומכיון שיש חילוק בין הכא להתם בסדר הימים בערך שש שעות ובזמן שאצל המוכר שנמצא בא"י מתחיל זמן איסור חמץ בי"ד, הרי שם באה"ב עדיין לא עלה השחר של יום י"ד ובזמן התחלת איסור חמץ באה"ב כבר קדש היום (של ליל ט"ו) בא"י, ולכן יש להסתפק אי אזלינן בתר מקום החמץ ושם לא נאסר עדיין בהנאה ויכול למכרו או אזלינן בתר מקום הבעלים ושם כבר נאסר החמץ וכ'.

תשובה. הנה כבר יצא לאור ספר "נועם" כך י"ב וראיתי שם להרב רי"א ליבעס שדן בשאלה זו. וכותב שם: "שבענין שאילתנו בחמץ לא נאמר עדיין כלום ולכן אשתדל לבאר עפ"י מקורות הש"ס וראשונים ויה"ר שלא נכשל בדבר הלכה" עכ"ד. והתפלאתי שכ' שעדיין לא נאמר כלום בזה, בשעה שבכמה וכמה ספרים כבר דיברו ונו"נ בזה, כפי שאכתוב הלאה בעזה"י בארוכה.

מה שכתב בראש דבריו להביא ראייה דאזלינן בתר מקום החמץ ולא בתר מקום הבעלים מהא דב"ק ס"ו איתב"י רב יוסף לרבה גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך והאי כיון דמטא עידן איסורא ודאי מתייבש ואי ס"ד יאוש קנה אמאי אומר לו הרי שלך לפניך דמי מעליא בעי שלומי לי' א"ל כי קאמינא אנא זה מתייבש וזה רוצה לקנות האי זה מתייבש וזה אינו רוצה לקנות ע"כ. ואי גימא דאזלינן בתר מקום הבעלים מאי משני רבה זה מתייבש וזה אינו רוצה הרי משכח"ל שפיר שהגזלן רוצה לקנות בגוונא שהגזלן נמצא באה"ב (עם החמץ) והגזלן בא"י ששם קדים זמן איסור חמץ בשש שעות והגזלן כיון דמטי עידן איסורא מתייבש מינ' והגזלן באה"ב ששם עדיין לא נאסר שפיר רוצה

לזכות בו כיון שיכול לאוכלו או למכרו וא"כ דמי מעליא בעי שלומי, ומוכח דאזלינן בתר מקום החמץ וכיון דשם לא הגיע עוד זמן איסורו לא נאסרו הבעלים (הנגזל) בהחמץ ולא מתייאש ממנו עד דמטי זמן איסורו התם במקום החמץ ואז שפיר אין הגזלן רוצה לזכותו כי איסורא לא ניחא לי' דליקני ושפיר משני זה מתייאש וזה אינו רוצה לקנות ע"כ.

הנה עיקר ראי' זו כבר הביא לה הגאון בעל חסד לאברהם מבוטשאטש זצ"ל (גדפס תרי"ז) שדן בשאלה זו בחאו"ח סימן ל"ה — שכתב שם: מילתא דמיבעיא לי' פשיטא לי' טובא דאזלינן בתר מקום עמידת בעל החמץ דאיסורא אקרקפתא דגברא מנחא והתורה אמרה לא יראה לך חמץ בזמן איסורו וכל שבמקומו לא הגיע זמן איסורו לא עבר בב"י יהי' החמץ באיזה מקום שיהי', ומה שהביאו לספק זה מדברי הרא"ש ז"ל שכתב בפ"ק דפסחים דלא יראה לך חמץ משמע שלא יהי' לך במקום הראוי לראי' ואעפ"י שא"י שהוא בביתו ואין מזה ענין לשאלתינו דגהי דסגי בראוי לראי' אף שאינו רואהו מ"מ א"ע עליו רק כשהוא עומד בזמן איסור באותו מקום שהוא שם אז עובר עליו אף כשאין רואהו, אבל כל שבמקומו עדיין זמן היתר לא חל עליו איסור ב"י וכ"ז פשוט וברור וא"צ לפנינו. ע"כ. [והו"ל להעיר גם מדברי בעל כס"מ בפ"א מחו"מ ה"ג שכתב: והנראה בעיני דלא יראה לא משמע אלא כשהוא נראה לעינים דוקא וכן משמע מס' המצות מצוה ר' ומצוה ר"א ע"כ. ועי' במנ"ח מצוה כ' שהזכירם ובמק"א כתבתי בזה]. ואח"ז כותב בעל חסד לאברהם ביתר דיוק: ועפ"י ניחא ג"כ מאי דהוי קשיא לן בהא דמקשה בש"ס ב"ק ס"ו למ"ד יאוש כדי קנה מהא דגזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הש"ל והאי כיון דמטי עידן איסורא אייאוש אייאש מינ' וכו' ומשני כי קאמינא זה מתייאש וזה רוצה לקנות האז זה מתייאש וזה אינו רוצה לקנות". ונפלאתי בזה דלמה לו לומר "שא"ר לקנות" תיפוק דאין הקנין תופס באה"נ ולהנ"ל יש לומר דמש"ה הוכרח הש"ס לשנויי דזה א"ר לקנות דאי רוצה לקנות אכתי משכחת שיקנה החמץ ע"י יאוש בעלים כד מטי זמן איסור החמץ במקום שהנגזל שם בעוד שלא הגיע זמן איסורו במקום שהחמץ שם בבית הגזלן דבזה שפיר יש מקום לומר דהנגזל כד מטי זמן איסורו במקומו מייאש מינ' ואז שפיר יכול הגזלן לקנותו הואיל ולדיד' עדיין שרי בהנאה, אלא דאתינן עלה משום שאינו רוצה לקנותו דלא יעבור אח"כ בב"י כד ימטי זמן איסורו וגם יתחייב עי"ז לשלם תמורתו להנגזל ולא יוכל לומר הש"ל עכ"ד.

ולענ"ד קשה לקבל ביאורו ולומר דתלוי: במה שהגזלן אינו רוצה לקנותו דלא יעבור אח"כ בב"י כד ימטי זמן איסורו ועי"ז יתחייב לשלם ולא יוכל לומר הש"ל, דאטו ברצינו תליא מילתא? ואנו מתחשבין מתי שהגזלן רוצה לקנותו או אינו רוצה? בשלמא אם היאוש והקנין באים בחדא מחתא ובחדא שעתא כגון

שהגזול והגזול בדוכתא חדא, והיאוש בא ברגע חלות האיסור א"כ אין הגזול יכול לקנותו שגם אצלו הוא זמן האיסור, ואין היאוש קנין יותר חזק משאר קנינים שאין קנין באיה"נ וכדכתבו בתוס' סנהדרין פ' וכדהקשו כולם על הרמב"ם פ"א מחו"מ דקנה חמץ בפסח לוקה הא אין קנין באיה"ג ובנוב"ק סימן י"ט שגדחק בזה וכתב דמ"מ זה בקנה ממש וזכה בו בידים כלומר שמתכוין לקנות האיסור וע"ז לוקה אבל לא ברוצה לזכות בו במחשבה ע"י גילוי דעת אחר זמן איסורו עיי"ש והכא אין הגזול מתכוון לזכות ולקנות האיסור וקנין היאוש ממילא בא אינו קונה ויש מתרצים עפ"ד הר"ן פ' כל הצלמים דמייירי בקנה מנכרי ואז יש בו זכיה וקנין ע"י בחדסד לאברהם שם ועונג"י סימן כ"ד ובמק"א הארכנו בזה ואכ"מ, והתורה לא זיכתהו בזה שיקנה הגזול כדי שיעבור בב"י ולא אמרינן הלעיטהו לרשע וכו' כיון שעבר עבירת גזל באותו דבר כב"ק ס"ט. [ואולי זה ה"י באמת סברת רב יוסף המקשן שיקנה בע"כ כיון שגזלו והביאו לרשותו יקנה לה ע"י היאוש אפילו בשעת איסור כדי שיעבור בב"י ג"כ משום הלעיטהו] וכיון דלא קנהו בזה יכול לומר הש"ל כדין היוזק שא"נ, אבל בגוונא דידן שהגזול מתייאש משום דבמקומו מטי זמן איסור ואצל הגזול עדיין שעת היתר, בודאי קני לה ממש והתורה הקנתו לו ע"י הקנין יאוש בעלים ולא תלוי במה שרוצה או לא רוצה כיון דהבעלים נתיאשו ויאוש הוי קנין התורה הקנהו לו וכדאמרינן בב"ק ג' ע"ב דלסטים חייב בהוציאה מהדיר, דכיון דאפקיה קיימא ל"י ברשותי וכתבו התוס' שם וסברא הוא דהגזול נכנס תחת הבעלים דכיון שהוציא מרשות הבעלים (ובקנין כמו הכישה דהוי כמשיכה. רש"י) שהיו חייבין בשמירתה ואין הבעלים יכולים לשומרה לפי שנגזלה מהם יש על הגזול לשומרה עיי"ש, וה"ג כיון שגזלה והוציאה מרשות הבעלים ויש קנין יאוש קני לה לכל [וכעין הא דהתם לענין שומר אבידה כיון דרחמנא שעבדי' בע"כ הלכך כש"ש דמי, וה"ג כיון דאיכא יאוש בעלים התורה הקנהו לו להגזול בע"כ]. ואינו יכול בכגון דא לומר בכלל הרי שלך לפניך כשאר קונה חמץ ונתחייב דמים למוכר והשאייר החמץ לאח"פ האם לא ישלם לו אח"כ ויאמר הש"ל, וגדולה מזו כתב בחק יעקב סימן תמ"ג סק"ז בנידון השאלה שהפקיד חמץ בסך גדול אצל ישראל חברו בעיר אחרת ולא מכר הנפקד החמץ ואח"כ בתוך הפסח נגנב החמץ מהמפקיד על מי מוטל ההפסד וכתב שם דזה פשיעה הוא על שלא מכר ואם היה תובעו תוך הפסח לא היה יכול לומר הש"ל לפי שהכל מצווין עליו לבערו באותה שעה וכאילו שרוף ועומד דמי נמצא שאינו מחזיר לו כלום [והש"ל הוא דוקא במחזירו בעינו כרש"י ומאירי ב"ק ס"ו ור"מ פ"ג מגזילה ה"ד ומחזיר אותה בעצמו ומקורו מב"ק קה כיון דאי מיגנב בעי שלומי ל"י] ומה"ט נקטו הש"ס והפוסקים גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הש"ל (כלומר דוקא כשעבר עליו הפסח) משא"כ תוך הפסח (או בער"פ

אחר שעת איסורו) וכדאיתא שם ב"ק צ"ח גזל חמץ קודם פסח ובתוך המועד בא אחר ושרפו פטור דהכל מצוים עליו לבערו, וא"כ אף שנגנב או שנאנס בתוך המועד הוה כתחילתו בפשיעה וסופו באונס שחייב כדאיתא בסימן רצ"א ובסמ"ע שם, והכא ג"כ נוכל לתלות האונס ע"י הפשיעה דאילו מכר לנכרי שמחוץ לבית היה נשמר על ידו יותר ומכ"ש אם היה יכול למכור לנכרי ממש והכספים היו יכול לשמרו בשמירתן עייש"ה, וא"כ כ"ש בנ"ד בגזלן שפשע בגזילה ופשע שלא מכרו אחרי שהיו לו קנין בזה הרי את שלו הוא הפסיד, ונתחייב ממון להגזול וכמו כל קונה חמץ אחר שעשה קנין גמור ונתחייב להמוכר כסף האם לא חייב לשלם לו אח"כ אף אם השאירו בפסח ולא ביערו, ואף להקצה"ח בסימן שס"ג שכתב לקיים דברי הח"י רק לכתחילה כיון דעבר הגזלן אב"י במזיד צריך לקיים העשה ורק שרפה ואינו רשאי לומר הש"ל אבל אם עבר הגזלן ואמר לו הש"ל והשליכו לפניו נתקיים מצות השבה אע"ג דעבר אמימרא דרחמנא ע"כ, אבל בנ"ד שקנאו הגזלן בקנין יאוש והרי הוא שלו הרי הוא מחויב לבערו ואם לא ביערו דידיה הפסיד ואף הוא יודה דבכגון דא ליכא בכלל דין דהש"ל וכדקשה ר"י [ודברי הקצה"ח אינם מובנים דאם מוטל על הגזלן לקיים מ"ע דתשביתו ובשריפה ואינו רשאי לומר הש"ל איך זה שבדיעבד אם השליכו לפניו קיים מצות השבה, הרי החמץ הזה כו"ע מצווין עליו לבערו וכשרוף ואבוד דמי ואין זה השבה וכטענת הח"י מאי זה נפ"מ בין לכתחילה לדיעבד וצ"ע בדבריו ואכ"מ] וע"כ לישנא דגמרא אינו רוצה לקנות לאו דוקא ושיגרא דלישנא הוא והכוונה שאינו יכול לקנותו שהתורה לא הקנתו לו בגלל האיסור ולא מצי לאוקמי כל הנך גמרא אלא בשניהם הגזלן והנגזל בדוכתא חדא.

(ב) וכן מש"כ שם בנועם ליישב בזה הא דפסחים ז' ע"ב היה יושב בביהמ"ד ונזכר שיש לו חמץ בביתו מבטלו בלבו אחד שבת ואחד יו"ט ומקשה בגמ' בשלמא שבת משכח"ל כגון שחל י"ד להיות בשבת אלא יו"ט בתר איסורא הוא וכו', ולפי הנ"ל הרי שפיר איכא לאוקמי ביושב בביהמ"ד בא"י ונזכר שיש לו חמץ בחו"ל באה"ב דבא"י כבר קידש היום והוא יו"ט ובמקום החמץ עדיין ערב יו"ט ויכול עוד לבטלו והוי דומיא דשבת דהוי קודם זמן איסורו ומדלא מתרץ הכי ש"מ דפשיטא ליה להש"ס דאזלינן בתר גברא וכיון דבמקומו כבר קידש היום הוי שפיר בתר זמן איסורו ע"כ. כתוב הדר הוא בחסד לאברהם זו"ל: בהא נחיתנא בהא סליקנא כי הדבר ברור דאזלינן בתר המקום שבעל החמץ שם בין להקל בין להחמיר וגם ראיית ר"מ שנסתייע לזה מש"ס ריש פסחים דמקשה שם בהא דהוי יושב בביהמ"ד ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו אחד שבת ואחד יו"ט מבטלו בלבו הא אחר זמן איסורו ל"מ ביטול ולא משני ל"י דהא משכח"ל כשהחמץ במקום שלא הגיע עדיין זמן איסורו אע"כ דאין לנו לדון אלא על מקום עמידת בעל החמץ עיי"ש.

ג) שוב כתב בנועם שמצא (לפחות ספר אחד) בשו"ת עונג יום טוב או"ח סי' ל"ג [ט"ס וצ"ל ל"ו] שדן בשאלה זו ומביא ראי' דאזלינן בתר מקום החפצא מהא דאמרינן בפסחים דל"א האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש ובמזיד פטור מתשלומים ופריך אא"ב לפי מדה משלם שפיר אלא אי אמרת לפי דמים משלם חמץ בפסח בר דמים הוא, ומתריך דאתיא כריה"ג דחמץ בפסח מותר בהנאה ואי אמרת דאזלינן בתר מקום הבעלים אמאי דחיק הש"ס לאוקמי כריה"ג אמאי לא משני דמיירי שאכל תרומת חמץ בשביעי של פסח בסוף היום והבעלים עומדים במקום שכבר כלה היום והאי חמץ הוי שפיר לבעלים בר דמים שהרי יכולים למוכרו במקום שהם שם ולהביאם אצלו דכיון שביטלו ולא היה יכול לבער שהי' בריחוק מקום אין החמץ נאסר אחה"פ משום קנסא והאוכל חייב כרת דבמקום שאכל החמץ עדיין יום הוא וחייב כרת ובשוגג משלם קרן, ומדלא משני הכי ודחיק לאוקמי כריה"ג משמע דלרבנן לא משכח"ל שיהא חמץ בפסח בר דמים משום דבחמץ אזלינן בתר מקום שהחמץ מונח שם ושם עדיין זמן איסורו ולא בר דמים הוא עכ"ד העונג יום טוב, וכתב שם ב"נועם" שאפשר לומר בציור של ער"פ שבעל החמץ הוא באה"ב במקום שלא הגיע עדיין זמן ביעור חמץ והחמץ נמצא בא"י במקום שכבר קדש היום ושפיר הוי בר דמים כיון שהבעלים הכהן יכול עדיין למוכרו כיון דאצלו לא מטי זמן איסורו אלא ודאי דאזלינן בתר מקום החפצא דהחמץ ואז החמץ כבר נאסר לבעלים מטעם קנסא וז"פ עכ"ד.

והנה מה שמצייר העוני"ט בהיפך ממה שהתחיל מער"פ ומצייר משביעי של פסח, נ"ל דהוא משום דהתבונן דאם יצייר בציור דע"פ שבעל החמץ הוא באה"ב במקום שלא הגיע עדיין זמן איסור וביעור ח' והחמץ נמצא בא"י במקום שכ' קדש היום ושפיר הוי בר דמים משום דהבעלים הכהן יכול עדיין למוכרו, אינו מדויק דלמאן ימכור את התרומה, אם לכהן חבירו הנמצא שם בחו"ל הרי גם לדידי' יאסר עוד מעט, ואם לעכו"ם הנמצא בא"י, הרי אסור למכור תרומה לגוי, וכיון שאינו ראוי לאוכלו אין זה מכירה כלל. [ואפילו אם מותר לומר לגוי אם ישאר בידך החמץ עד אחה"פ ותרצה למוכרו אז קרוב לודאי שאקחנו ממך עי' ח"ס או"ח סימן קי"ג, מ"מ צריך להיות: "שהשתא הוא מכר גמור ויכול הלוקח למכרו ולאכלו ולהאבדו בלי מוחה אלא שהוא אוהבו ואינו עושה כן ומשמרו עד לאחר הפסח וחוזר לישראל" וכאן אין כ"ז]. ואפילו למוסרו ברשותו ק"ו מטמא וערל שאין משלחין להם תרומה בביתם כלל רמב"ם סופי"ב מתרומות. ויתכן שאף לבטל תרומה אסור ל"מ לטעם דביטול מטעם הפקר, עי' ר"ן וראשונים ריש פסחים אסור להפקיר תרומה שלא יבוא לידי בזיון ואיכא עשה דמשמרת תרומתי. (ועיין אבני מלואים סי' י"ט דאסור לבטל תרומה ברוב משום עשה דא עי"ש) וגם שאינו הפקר לכל אלא לכהנים. (עי' רפ"ו דפיאה ורמב"ם פ"ב מנדרים

חור"מ סימן רע"ג) ויש לדון בזה שהרי הוא כן מפקיר לכל אלא שרק כהנים יכולים לזכות בו, ואפילו להרמב"ם פ"ב מחור"מ וש"פ דביטול מה"ת היינו השבתה בלב הרי בחמץ ידוע לא מהני ע"י כס"מ שם, ויתכן רק באופן שיש לו לכהן זה עבד כנעני בא"י שאוכל בתרומה ולו הוא יכול להאכיל תרומת חמץ זה כל זמן שאצלו עוד לפני זמן ביעור חמץ כי הוא נגרר אבתרי' וכל זמן שלו מותר לאכול וליהנות מהחמץ מותר גם לעבדו הכנעני אף שהוא במקום האסור כבר בחמץ (וע"י תוס' גיטין י"ב ע"ב שיש באכילת ע"כ בתרומה מצוה) וזה רק בכמות חמץ מועטה שיכול לאוכלה לפני בוא שעת האיסור שם, וגם אוקימתא רחוקה מאד אבל בציור של שביעי של פסח שפיר שאם הבעלים עומדים במקום שכבר כלה היום הוי שפיר לגבי' בר דמים ופשוט, ולבד זה הרי כתב שם העונג"ט בהג"ה כמה טעמים שמוכרחים בלא"ה לומר דמתגי' מיירי בשביעי של פסח עיי"ש [ויש לפלפל בהם ולטעמו השני שיש לאוקמי בו' של פסח ולא בשאר ימי הפסח דאז פטור מלשלם דהכל מצווין עליו לבערו ומה לי שרפו ומה לי אכלו, לפלא שלא הזכיר שיטת בעל המאור שכ' בסוף פ"ק דפסחים דאע"ג דס"ל לר"ש בין לפני זמנו בין לאחר זמנו בלא כלום לא מצינו שחלק ר"ש על מדרש דאך ביום הראשון תשביתו אך חלק או מדכתיב לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים (אלא) דאי אכיל לי' מיכל משש שעות ולמעלה עד הערב אינו עובר באכילתו שאין לך השבתה גדולה מזו עיי"ש, משמע דמקיים מצות השבתה באכילה, וע"י מנ"ח מ' ט' שכתב ועוד יש נפ"מ אי אמרינן דמצוה זו היא בקו"ע א"כ אם השבית חמץ בפסח ע"י שאכלו ל"ק המצוה כי הוה מצהב"ע להסוברים מהב"ע מה"ת לא יצא, אבל אם המצוה בשוא"ת א"כ אפילו אכלו מ"מ אינו ברשותו וקיים המ"ע כיון דאין לו חמץ ע"כ ולא הזכיר משיטת בעל המאור, ולעונג"ט פשוט לי' דקיים המ"ע דתשביתו אפילו תוך הפסח ולדברי בעה"מ לא ברור אם גם בפסח יקיים מצות השבתה ע"י אכילה כיון דאיכא איסורא וכתת והוי מהב"ע, ובחדושי כתבתי במש"כ הכלבו חור"מ סימן נ"ח: וענין הביטול הוא שמשים אותו כדבר שאינו חשוב וכו' אבל אינו מועיל לפוטרו אם אכלו. היינו שנאמר מכיון שקיים מצות תשביתו נפטרנו קמ"ל דלא, וע"י רש"י ביצה כ"ז ע"ב דאין מבערין קדשים טמאים מן העולם ביו"ט ואפילו ע"י אכילת בהמה דקיי"ל דאין שורפין קדשים ביו"ט עיי"ש, וכן ברש"י פסחים מ"ו ע"א לענין חמץ ואכ"מ, וע"י במהר"מ חלאוה פסחים ו', ובמק"א כתבתי בזה].

ד) גם הרב הגרי"מ טוקצינסקי שדן בשאלה זו למעשה בחו' תוא"י חוברות שבט אדר וניסן סיון תרצ"ח ג"כ עומד על כך: "שהעונג"ט מסיים ציורו בשביעי של פסח ולא כאשר פתח בשאלתו בע"פ כשהיו הבעלים במקום שעדיין קודם שש ומשער אני משום שבסוגיא דפסחים א"א לצייר בער"פ דלשון האוכל תרומ"ח

בפסח משמע בפסח גופי' זמן של חיוב כרת לא של ער"פ שאינו אלא בלאו או רק בעשה או אולי בשביל שיטת הראב"ד וסייעתו שבכל היום אסור רק באכילה ולא בהנאה ויש להחמץ דמים" עכ"ד. וכמה חלשה היא השערה זאת דנהי דלא משכח"ל אם הבעלים נמצאים בקו האופק של תשעים מעלות מא"י כמו באה"ב שאין הבדל אלא בשש שעות וכשכאן ליל ט"ו יום טוב של פסח, שם כבר חל זמן ביעור החמץ ואיסורו אבל משכח"ל במאה ושמונים מעלות מא"י שיש הבדל בשתיים עשרה שעות או במאתיים ושבעים מעלות מא"י הבדל של שמונה עשר שעות, א"כ שפיר משכח"ל לצייר בע"פ שבמקום הבעלים עדיין קודם זמן ביעור ואיסור חמץ ובמקום החמץ בא"י כבר יו"ט גמור. (וכנראה לא ראה בהג"ה שם בעונגי"ט שמוכרחין מעוד טעמים לאוקמי בז' של פסח).

ה) גם מש"כ שם הרב הרימ"ט לתמוה על העונגי"ט שלא פשט את ספיקו מסברא דנפשיה דכשהחמץ במקום האסור ה"ה אבוד ואין לו עוד בעלים לבטלו, ולפני זה מבסס הנחה זו באומרו: ונצייר נא שהבעלים הם במקום ששם עדיין לפני שש והחמץ במק' שכבר עבר שש מסתברא שבעליו אינו יכול עוד לבטלו דמה לי שהבעלים יכולים עוד ליהנות וגם לאכול חמץ במקומו, עכ"פ חמץ זה איננו עוד שלו וכדאז"ל הכל מצווין עליו לבערו, החמץ שהוא אבוד ממנו ומכל אדם ואיננו עוד שלא בכל אופן ע"כ, ערבך ערבא צריך ואין כאן כל סברא שהרי ע"ז אנו דנין שאם הולכין אחר הבעלים גם חמצו שבכאן אינו נאסר ואין כל אדם מצווה עליו לבערו אלא היכא שגם בעליו כאן, אבל אם אין בעליו כאן ואנו הולכין אחר הבעלים וכדפשיטא ל"י להגאון בעל חסד לאברהם (לעיל): למילתא דפשיטא ל"י טובא דאזלינן בתר מקום עמידת הבעלים דאיסורא אקרקפתא דגברא מנחא והתורה אמרה לא יראה לך חמץ בזמן איסורו וכל שבמקומו לא הגיע זמן איסורו לא עבר בב"י יהי' החמץ באיזה מקום שיהי' ע"כ. הרי החמץ לא נאסר ואסור לבערו ופשיטא דעל המבער החמץ בכגון דא יצטרך לשלם כי חמץ זה לא נאסר כלל ועליו לברר מקודם אם חמץ זה נאסר וצריך לבערו או לא ואטו כל חמץ שרואים מיד צריכים לבערו הרי יש חמץ של גכרים ושל הקדש, וממילא אין כל שייכות למה שמוסיף שם וגדולה מזו כתב בחוק יעקב סימן תמ"ג (שהבאתי לעיל) דגזל חמץ ועעה"פ אומר לו הש"ל היינו דוקא אחה"פ אבל בתוך הפסח או ער"פ אחר שש אינו יכול לומר לו הש"ל דאז הכל מצווין עליו והוא אז כאבוד לגמרי עיי"ש, דכל זה רק בחמץ שנתברר איסורו וצריך לבערו אבל לא בגוונא דידן וכמש"כ וז"פ.

ו) ובדברי החק יעקב אלו ישבתי קושית ת"ח אחד שכתב (בחי' הפרדס להרש"א פרדס ז"ל ניסן תש"ח וחזר ושנאה בספרו נתיבות חיים ח"ג סימן י"ח) להקשות בהא דחמץ ועבר עליו הפסח דאומר לו הש"ל מפני שהוא היזק שא"נ

והרי כתבו התוס' בב"ק ק' וב"ב ב' גבי מחיצת הכרם שנפרצה דאפילו למ"ד היזק שא"נ לאו שמ"ה דכלאים בכרם חשיב היזק ניכר שהרי ניכר הוא שהוא כלאים כשרואה הגפנים בשדה ע"כ, וא"כ חמץ בפסח שניכר לכל שהוא אסור בהנאה (ובספרו שם ניסח כך דהא חמץ בפסח ניכר האיסור ע"י הסדקים והטעם חימוץ) א"כ הוי זה היזק ניכר והיזק ניכר הוי שינוי לקנות את הגזילה כדכתבו התוס' בגיטין נ"ג ב' ואמאי יכול לומר לו הרי שלך לפניך. ולפי"ד החק יעקב שכל עיקר הדין של אומר לו הש"ל הוא רק בעבר עליו הפסח (וכדדייק מלשון חמץ ועבר עליו הפסח) אבל בע"פ אחר זמן האיסור ובתוך המועד אינו יכול לומר הש"ל לפי שאז הוא כאבוד ושרוף וכדאיתא ב"ק צ"ח גזל חמץ קודם הפסח ובתוך המועד בא אחר ושרפו פטור דהכל מצווין עליו לבערו עיי"ש וא"כ אינו מחזיר לו כלום וצריך לשלם לו דמים אם תובעו בפסח ורק אחר הפסח יכול לומר לו הש"ל עיין לעיל, וא"כ אין כאן ריח קושיא דאחה"פ אין כאן כל היזק ניכר שהוא חמץ ככל החמץ המותר ושפיר יכול לומר הש"ל מטעם היזק שא"נ.

והוא כתב שם לפלפל דאיסור חמץ שאני משאר איסורים כגון ערלה וכה"כ וגבילה וחזיר האיסור מוטל על גוף המאכל (כלומר איסור חפצא) אבל חמץ יש לומר דהאיסור מוטל על האדם ולא על החמץ (איסור גברא) והר"ז דומה ליום הכיפורים שאסרה התורה לאכול וגבי חמץ חמיר יותר גם באיסור הנאה והשה"י ולכן כיון דאיסור חמץ אינו מוטל על החמץ משו"ה לא הוי האיסור חמץ שינוי בגוף החמץ לקנותו בגזילה (והא דמקשה שם זהו רק ממטבע שנפסל ומתרומה שנטמאת ולא מחמץ) והנה כבר בטעם המלך בקונט' אהע"א שבהל' א"ב מעיר שם שיש לדמות חמץ בפסח לאכילה ביום הכפורים עיי"ש, ועיין בצפנת פענח חו"מ פ"א ה"ו אם חמץ הוא איסור עצמי שאסור לאוכלו בפסח או שבפסח אסור לאכול חמץ ותלה אותו בפלוגתת ר"י ור"ש אם חמץ לאחה"פ אסור מן התורה או מותר יעו"ש. והערותי מלשון הגמ' פסחים ס"ג ב' לר"י אפילו אין חמצו עמו בעזרה משום דחמץ איסורא הוא וכל היכא דאיתא איתא, משמע מזה דחמץ הוא איסור חפצא והאיסור מוטל על החמץ עצמו ואולי זה רק לר"י אבל לר"ל דס"ל עד שיהא עמו בעזרה דוקא הוא משום דחמץ הוי איסור גברא ולכן דוקא כשהוא אתו עמו שם והצל"ח בפסחים ה' בהא דרבא יליף מלא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים דהחמץ נאסר מחצות היום הקשה דהתינח לר' יוחנן דאמר לקמן ס"ג אע"פ שאינו עמו בעזרה עובר וא"כ צריך להשביתו מן העולם אבל לר"ל דאמר עד שיהי' עמו בעזרה וא"כ לא קפדה התורה על השבתה מן העולם אלא שלא יהי' עמו בעזרה ואיך גילף מינה השבתת חמץ והרי גם ר' ישמעאל שהוא תנא דורש כרבא ואיך פליג ר"ל על ר' ישמעאל שהוא תנא וגשאר בצ"ע עיי"ש. ואולי יסוד פלוגתת ר"י ור"ל היא במהות איסור חמץ אי הוי איסור המוטל על החמץ כלומר איסור חפצא או שהאיסור הוא על האדם שאסור לאוכלו

איסור גברא ולכן סבר ר"י אף שאין עמו בעזרה כיון דאיסורא הוא על החמץ איסור חפצא וכל היכא דאיתא איתא וצריך לבערו מן העולם, אבל ר"ל ס"ל דחמץ איסורו מוטל על הגברא ולכן רק כשהוא אתו עמו בעזרה אבל לא כשאינו אצלו אף שצריך לבערו מ"מ אינו עובר עליו משום לא תשחט, וכיון שהבאנו מקודם מהצ"פ דתלה לה בפלוגתת ר"י ור"ש אי החמץ מותר לאחזה"פ דלר"ש דמותר משום דהוי איסור גברא ולא חפצא והרמב"ם פ"א מחו"מ פסק כותי, ולכן פליג ר"ל דאיכא תנא כוותי (ואולי זהו יסוד פלוגתתם בח"ש אי אסור מה"ת דלר"י כל האיסורים שבתורה הוי איסור חפצא ולכן גם חלק מזה אסור ולר"ל מותר מה"ת דהוי איסור גברא ואגברא נאסר רק בשיעור ולא בפחות ואכ"מ בזה) ועיין בציונים לתורה כלל ג' ובאתון דאורייתא כלל י' עיי"ש בזה דאי"ג ואי"ח ועיין בברוך טעם שער הכולל דין ב' דבאיסור זמני הוי איסור גברא גם באיסור דאורייתא ובבית יצחק או"ח סימן צ"ד ובאו"ש פ"ו מחו"מ ה"ז עיי"ש ועיין בתשובה מאהבה חלק א' סימן קצ"ט לענין חמץ של כה"כ ושאר איסה"נ אם עשאו ג"כ כאילו הן ברשותו עיי"ש, א"כ חמץ כזה דהוי כשאר איה"נ אי הוי איסור חפצא ובספרו נתיבות חיים כתב בד"א קצת והוא דכל האיסורים שבתורה הוי איסורי גברא והביא דברי הראשונים שם ולכן שינוי לא קונה רק כשנעשה השינוי בגוף החפץ וכדלעיל, ולא הביא כל הנ"ל בענין אי"ג או אי"ח, שו"ר בחי' הפרדס להרש"א פרדס מחודש תמוז אב מש"כ שם המחבר עיי"ש וכן מש"כ ב"נועם" שם אי חמץ הוי אי"ג או אי"ח לא הביא כל הנ"ל, גם מש"כ שם בנועם לשיטת הפוסקים דחמץ הוי היתרא בלע א"כ הוי איסור"ג ולמ"ד איסורא בלע הוי אי"ח, עיין בספר המועדים בהלכה עמוד רל"ז שקדמו בזה ואיפכא עיי"ש, וכן מש"כ שם לפלפל בהשיטות בלאו שאב"מ אף אי עביד מעשה הוי לאשב"מ עיין בזה במנ"ח מצוה י"א בכ"ז ושם הביא להשענה"מ דאף להחינוך דס"ל דלאו שאב"מ אם הי' במעשה אינו לוקה היינו דוקא שיכול לעבור גם בלי מעשה כלל אבל בכגון חמץ שאם לא עשה עשיית החמץ או הקנייה אינו לוקה וא"א בלי מעשה הוי לי' לאו שיב"מ ולוקה עיי"ש ובהגהות הגר"י מדמשק על החינוך שם ובמכתב מהגר"א ואקס אל המנ"ח שם. ועיין בהג' הגרצ"ה חיות שבועות י"ז וכן קושיתו של הנועם מירושלמי שבועות פ"ג כבר קדמו במגילת ספר שעל סה"מ לאוין קע"ה עיי"ש ונדפס במג"ח החדש סוף מצוה שמ"ה ועוד, ועיין במאירי שבועות ג' ע"ב מש"כ על דברי הירושלמי.

(ז) והנה בראיית העונגי"ט לבד מה שיש לחלק בין תשלומין דתרומה לבין כל שאר חיובי תשלומין כמו גזל ומזיק דכל חיובי תשלומין הוא מפני הפסד ממון אחרים ממון בעלים, ורק משום ממון בעלים, ואם רוצה למחול לו שפיר יכול למחול לו ולכן בגוונא דהיזק חמץ שיש הבדל בשינוי מקום ואופק לגבי חיוב

התשלומין שפיר יש מקום לומר דגילך בתר מקום הבעלים שכל דין וחייב ממון הוא מטעם בעלות, אבל בתשלומין דתרומה שאינו משום היזק ממון ופגיעה בבעלים לחוד אלא בעיקר "גזיה" כ דחייב לשלם דבר הראוי להיות קודש ואינו יכול לפטור עצמו בדמים אין הדבר תלוי בבעלים" ומהאי טעמא אם רצה הכהן למחול אינו יכול למחול משנה דתרומות פ"ו ומפרשים שם עיי"ש, (ועיין בירושלמי שם פ"ו דתרומות דהיינו דוקא קודם הפרשה אבל לאחר הפרשה היא פלוגתא דרבי ורשב"א וכו' עיי"ש) וא"כ הרי מבורר דאינו דין תשלומין לבעלים ככל שאר תשלומין, וא"כ אף שבעינן שיהא התרומה בר דמים בשעת אכילה והפסד כדי שיהא דין תשלומין מ"מ לא מיסתבר לומר בגוונא דלעיל שגלך בתר מקום הבעלים שאין התשלומין משום ממון בעלים אלא הוא דין בעצם החפצא דתרומה שצריך לשלם קרן וחומש עבור התרומה וא"כ יש לילך בתר מקום המצאות התרומת חמץ ולכן אם הוא במקום שעדיין האיסור שם חמץ בפסח לאו בר דמים הוא ואין צריך לשלם וליכא להביא מכאן רא"י לדין תשלומין עבור חמץ לחוד באופן כזה.

ברם כד נעיין בזה שפיר, גברא רבה כהעוגי"ט חזינא הכא ותיובתא רא"י לא קחזינא דהרי מיירי הך ברייתא בתרומה — האוכל תרומת חמץ בפסח — ותרומה אינה נוהגת מה"ת אלא בא"י בין בפני הבית בין שלא בפני הבית ונביאים התקינו שיהיו נוהגות אפילו בארץ שנער מפני שהיא סמוכה לאר"י וחכמים הראשונים התקינו שיהיו נוהגות אף בארץ מצרים ובארץ עמון ומואב מפני שהם סביבות אר"י רמב"ם פ"א מתרומות. (ותרומת חו"ל קרי לאותן המקומות שגתחייבו בתק"נ או מתק"ח כמבואר, תויו"ט פ"א דתרומות) וכן הדין שאין מוציאין תרומה מהארץ לחו"ל אפילו טמאה רמב"ם פ"ב שם הי"ז, וכ"ש לחו"ל ממש. ולפי"ז הרי התרומה נמצאת וצריך להמצא רק בא"י (ואין לאוקמי כשעבר והוציאה לחו"ל הרחוקה דאז אינו בר אכילה דגטמאה בטומאת ארץ העמים רמב"ם שם) ורק הבעלים הכהן יצא לחו"ל (ולצורך כע"ז י"ג א') והבדל של שעות באופק יש כפי שהזכרנו, רק בין אר"י לארצות רחוקות כתשעים מעלות מאר"י מערבה כמו ארה"ב שש שעות ובארצות רחוקות יותר מאה ושמונים מעלות הבדל של יום שלם מאתיים ושבעים מעלות מא"י הבדל של ח"י שעות (ויש בזה שיטות שונות) אבל בקו האופק של אר"י וסביבותי' הוא הבדל רק של דקות אחדות באופן שקשה לתאר ולצייר שהחמץ במקום שעדיין זמן איסור והבעלים במקום שכבר עבר בודאי היום או איפכא ואם כך לא יתכן לצייר כן בשביעי של פסח שהתרומה בא"י במקום האיסור, שהרי עסקינן באוכל ביו"ט והבעלים בחו"ל הרחוקה כמו אה"ב דהרי שם בודאי עוד היום גדול בעיצומו של יו"ט ואם בעריו"ט שכאן כבר קידש היום ושם עדיין עוד היום גדול, הנה באה"ב זה לא יתכן כיון

שקיים הבדל רק של שש שעות א"כ שם כבר אחר זמן איסורו שאינו יכול לא למכור ולא לבטל ואפילו לשיטת הראב"ד וש"פ דעד הלילה אינו עובר בב"י ומותר בהנאה מה"ת, מ"מ מדרבנן כבר אסור ולא בר דמים הוא, אמנם משכח"ל במקומות המרוחקין יותר שההבדל הוא בשתיים עשרה ועד שמונה עשרה שעות שעדיין לפני זמן איסורו ג"כ קשה, דבמה הוא בר דמים לבעליו דהרי התרומה אינו יכול למוכרו לגוי שכיון שאסור לאוכלו אין זו מכירה כמש"כ לעיל ולבטלו ג"כ לא שאסור להפקיר תרומה שלא יבוא לידי בזיון ואיכא עשה דמשמרת תרומתי וכמש"כ לעיל ובקדשים ותרומה ליכא עצה אלא ביעור-שרפה בשעתו ע"י פסחים י"ד. וא"כ כל הציור הזה לא יתכן כלל בתרומה ונפלה כל הראי' בבירא.

(ח) וראיתי בספר ארץ צבי להגרצ"א פרומער זצ"ל ר"מ דיח"ל בלובלין בסימן פ"ג שהאריך ג"כ הרבה בשאלה זאת וכתב שם בתו"ד: ודכירנא זה רבות בשנים אמר לי הגאון הגדול מקינצק ז"ל הערה בפסחים ל"ב תנן האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש וכו' אלא א"א לפי דמים משלם חמץ בפסח בר דמים הוא והקשה דלמא מיירי כשהכהן בעל החמץ דר במקום שעדיין הוא קודם זמן איסור חמץ והחמץ עצמו מונח במקום שכבר חל איסור חמץ ושפיר בר דמים הוא שבמקום שהכהן דר יוכל למוכרו ולקחת דמים דשם הוא מותר בהנאה עדיין ע"כ שמעתי ולכאורה יש להוכיח מכח קושיא זו דאזלינן בתר מקום החמץ ולא בתר בעלים וא"כ הוא בני"ד להיפוך כי במקום החמץ עדיין לא הגיע זמן איסורו מותר בהנאה. שוב בא לידי ס' עונג יו"ט וראיתי שם בסי' ל"ג [ט"ס וצ"ל ל"ו] שהביא ראי' זו לנדון זה [כפי האמור לעיל העונג יו"ט מצייר בשביעי של פסח ולא בער"פ וכבר כתבנו לעיל] ואין לה"ר מדהו"מ לאוק' אוקימתא רחוקה כזו כמובן [ולא נחית למש"כ לעיל] וגם בספר עונג יו"ט כ' שהוא קצת ראי' ובודאי אין להעמיד יסוד להלכה על ראי' כזו ואם באנו לדון מכח ראי' כזו יכולנו להביא ראי' דאזלינן בתר מקום בעלים מפסחים ז' דפריך והא דלאחר זמ"א ל"מ מבטל לי' מברייתא דא' שבת וא' יו"ט מבטלו בלבו ויו"ט בתר איסורא הוא ולכאורה קשה לוקמי כגון שבמקום הבעלים כבר קידש היום ונכנס ליל פסח ובמקום החמץ עדיין קודם שש וע"כ מבטלו בלבו משום דבמקום החמץ קודם זמן איסורו ע"כ ברשותי קאי וע"כ דאזלינן בתר מקום בעל החמץ, אך לקושטא אין זו ראייה מה שהיה יכול לאוקמי באוקימת' רחוקה כזו ואין להעמיד יסוד להלכה על ראיות כאלה עכ"ד [ובאמת ראי' אלימתא היא וכדהביא לה בעל חסד לאברהם וכנז]. ושוב כתב דיש לומר דאזלינן לחומרא לעולם בין כשהגיע זמן איסור במקום הבעלים או במקום החמץ וכעין זה במשנה כלים פ"ג מ"א ופ"ח מ"ח בכלי העשוי למשקה וגם לאוכלין וניקב ככונס משקה מטילין אותו תמיד לחומרא. ולכאורה אינו דומה כלל להתם דה"י עשוי לכך ולכך לאוכלין ולמשקין וניקב כזית אע"פ שאינו ראוי

עוד למשקין אבל ראוי עדיין לאוכלין מטילין אותו לחומרו כזיתים, ומה דמיון להכא דגימא הכא לחומרא והכא לחומרא ואין זה הוראה כרש"י ביצה ב' ע"ב "אבל כח האוסרין אינה ראי' שהכל יכולין להחמיר ואפילו בדבר המותר", ועיין רש"י כתובות ז' ע"א ומי איכא הוראה לאיסור דכל אדם רשאי להחמיר והאוסר אין זה סמיכת דברים שאפילו מן הספק שאין ההלכה ברורה לו הוא בא ואוסר עיי"ש, ואעפ"כ מצינו בנדה מ"ז ע"ב הלכה כדברי כולן להחמיר ובתוס' שם מספק פוסק כמר לחומרא וכמר לחומרא.

וכן מש"כ ולכאורה יש לפשוט ספק זה מגיטין פ"ג ע"א היכן מצינו אסור לזה ומותר לזה האסור אסור לכל והמותר מותר לכל ע"ש וחמץ זה מותר לכל אנשי אמריקא באו' שעה וא"א שיהי' אסור לדידן, והנה לבד מה שדחה מעצמו לאמור דאין זה ראי' דזה ל"ח אסור לזה ומותר לזה דאסור לכל ישראל אחר חצות ומותר קודם חצות דכולם שוים בדבר אך דלבני אמריקא קודם חצות ואצלנו אחר חצות וזה ל"ח חילוק, עוד פלא שלא נחית והביא מהגמ' שם להלן דפריך ולא והרי תרומה וקדשים שאסורה לזה ומותרת לזה וכו' באישות קא אמרינן עיי"ש. הרי דשאלה זו דהיכן מצינו נתכוון רק בענין אישות, ובאמת דהגמ' יכלה להביא מלבד תרומה וקדשים גם יין לגזיר או קונם בנדר (דהם עצמם אסרו) וכן מכל דברים האסורים דמותרים בחולה שיב"ס. ולדברי המחבר אפשר להקשות והרי יו"ט של גליות דאסורין להם ומותרים לבני אר"י וע"כ דמשני מקומות שונים אין זו קושיא בכלל [ובדרך אגב נראה להעיר בהא דפרכת הגמ' שם והרי אשת איש ופירש"י דמותרת לבעלה ואסורה לכל אדם, ומשני היינו פירכא כלומר דזהו מה דקאמרה הגמ' לעיל מינה לכולהו אית להו פירכא, די"ל דריה"ג ס"ל דלאו היינו פירכא דאשתו אינה בכלל מותר לזה ואסור לזה כבכל דבר אחר אלא שכאן הוא מכח ופועל יוצא מקידושין ואישות דמתוך שהותרה לזה ממילא יצא דאסורה לכ"ע וכדאמרו בריש קדושין דאסר לה אכ"ע כהקדש והיינו שהוא נהי' הבעלים שלה ומתוך כך היא אסורה לאחרים וכמו שלא שייך לומר בממון של מי שהוא מותר לזה ואסור לאחרים דמתוך שהוא הבעלים וזה שלו הרי הפועל יוצא הוא ממילא שאסור לאחרים מטעם גזל וה"נ באשה [וכמו שלגבי הבעל עצמו ג"כ אשתו אסורה לו כשהיא נדה. והגדיר הגאון הרוגאצבי ז"ל בתשו' סימן י"ח שאז היא בגדר אשת איש עליו. (ואלו דבריו שם: כי באמת הארכתי מה דמבואר בגיטין פ"ג ובתו"כ פ' ויקרא דגם אשה לבעלה הוי גדר א"א רק דהותר וכל היכא דעושה שלא כדין תורה אז י"ל גם בזה גדר איסור א"א וכן מוכח משיטת רש"י הובא בס' הישר לר"ת דהבא על אשתו נדה בגי' ממזרים ותמה עליו ר"ת ז"ל אך בזה א"ש וכן מוכח וכו' עיי"ש) שכ"ז הוא מכח ופועל יוצא של אישות-קידושין]. משא"כ בגירושין או שהיא אסורה לכל ועדיין נמשך כח האישות ואין זה גירושין, או שהיא

מותרת לכל אים ובטל כח האישות והרי זה כריתות ולכן אסור לזה ומותר לזה נמי לא הוי כריתות].

(ט) עוד כתב שם באר"צ "וזה כביר שמעתי מגדול א' קושיא בפסחים ה' זמן שחיטה קאמר רחמנא. וקשה דא"כ לא יהי' חמץ אסור רק בעת שבירושלים הוא חצות כי אין זמן שחיטה רק בירושלים ע"כ וכתב שם ליישב בהא דמבואר ברש"י מנחות ע"ו א' [ט"ס וצ"ל ס"ו א'] דהא מיום הביאכם כתיב ולא משעת הביאכם וכיון דחשכה מבערב יום הביאכם הוא [דהיום הולך אחרי הלילה. צ"ק] ע"כ משמע דמה דזמן ספירה מתחיל תחילת הלילה דט"ז הוא משום דאז הוא יום הבאה של העומר וקשה לכאורה במקומות הרחוקים איזה שעות מירושלים ששם שקעה"ח מתחיל איזה שעות מוקדם לירושלים איך סופרים מתחילת הלילה והרי אכתי לא יום הביאכם הוא דהרי בשום מקום בעולם ליכא חיוב הבאת העומר רק בירושלים ובירושלים עדיין לא נתקדש היום וע"כ צ"ל דכיון דיום ט"ז בניסן הוי יום הביאכם בירושלים חשיב בכ"מ בט"ז שלו יום הבאה של העומר אע"ג דאכתי לא הוי ט"ז בירושלים וה"ג א"ש דחצות י"ד חשוב זמן שחיטה בכ"מ אע"ג דאכתי לא הוי חצות בירושלים וכמו דחשיב יום הביאכם עכ"ד.

ולכאורה אין שייכות ודמיון זה לזה התם כתיב מיום הביאכם וכיון דמגיע יום ט"ז בכ"מ שהוא מתחילין לספור מבליילה אף במקומות המרוחקין משום לא פלוג כיון דליכא בזה שום איסור, אבל בנידון דידן בחמץ מהיכא תיתי למיזל בתר ירושלים כל מקום עם זמן הביעור והאסור שלו ומה שהגמ' אומרת זמן שחיטה לכל, היינו לאפוקי מ"ונימא כל חד וחד כי שחיט" ע"ז קאמר זמן שחיטה אחד לכולם אבל במקומות המרוחקין צריך לבער בזמן שחיטה דילי' כשיגיע שם חצות יום י"ד אע"ג דעיקר שחיטה היא בירושלים אבל זמן שחיטה לפי מקומו, וכן משמע מלשון רש"י בפסחים שם הואיל וקבע לו זמן ואיפזרו שוה בכל לכולם זמן אחד קבע משמע אבל במקום שעדיין אין איסורו שוה בכל החמץ נאסר שם כשיבוא חצות יום י"ד שם. אלא שכל עיקר ציורו לא יתכן, אין מקומות רחוקין מירושלים שהשקיעה קדמה לירושלים בכמה שעות אדרבה יש מקומות שהשקיעה מאחרת בשעות מרובות מירושלים וכשמגיע שם ליל ט"ז לספירה הוי כבר בעיצומו של יום הביאכם וה"ה בחמץ.

(י) ובאמת יש לומר דנפ"מ אי אזלינן בתר מקום החמץ או בתר מקום הבעלים לענין שחיטת הפסח לר' יוחנן דלא בעי עמו בעזרה פסחים ס"ג (דסובר כיון דהוא אצלו ברשותו אפילו במקום רחוק כאילו בידו הוא ר"ח) ועלה אחד מחו"ל [אף שלדברי התוס' פסחים ג' ע"ב פטור כידוע ואכמ"ל] לירושלים ונתמנה על הפסח שם והוא ממקום רחוק שכשבירושלים כבר הגיע זמן שחיטת הפסח עדיין שם לא נאסר חמצו ואי אזלינן בתר מקום שהבעלים שם הרי כאן כבר נאסר

ועובר השוחט או הזורק בל"ת אבל אי אזלינן בתר מקום שהחמץ שם הרי שם זה עדיין היתר ואין זה בכלל שוחט על החמץ. והנה שם בגמ' אמרינן לר' יוחנן דבחמץ לא בעינן על בסמוך משום דאיסור הוא וכל היכא דאית' אית'. משמע מזה דוקא כשהחמץ הוא כבר אסור היינו שגם החמץ נמצא במקום שכבר הגיע זמן איסורו וביעורו אבל אם החמץ נמצא במקום שעדיין לא הגיע כלל זמן איסור וביעור חמץ אין זה בכלל שוחט על החמץ (ולעיל העירותי שמלשון הגמ' משום דאיסור הוא משמע דחמץ הוא איסור הפצא).

וראיתי בס' נפש חיה להרב ר"ר מרגליות על או"ח סימן תמ"ג שעמד ג"כ בקצרה בחקירה זו הנו' אי אזלינן בתר הבעלים או בתר החמץ, ומבלי שהביא להאחרונים וכתב שם: והנה לכאורה יש מפסחים ה' א' דאמרו חמץ מו' שעות ולמעלה אסור מגלן דרבא אמר מלא תשחט על חמץ וכו' והקשו ואימא כל חד וחד כי שחט ומשני זמן שחיטה אמ"ר ופרש"י לא חלקה תורה לישראל לזה זמנו ולזה זמנו אך זמן אחד קבע (עיי"ש ברש"י לשונו) א"כ הרי דבתר ידי' אזלינן וכיון שהוא בירושלים לשחוט פסחו עובר ואפילו אם במקום חמצו לא הגיע חצות עדיין דאל"כ הרי שוב זמנים מחולקים ע"כ. אמנם אינה ראי' כלום. וראשית יש להעיר דלא הביא הגמ' דפסחים ס"ג הנו' דלר"ל בעינן עמו בעזרה ואם לא אינו עובר כלל, אלא אפילו לר' יוחנן הרי הוכחנו דמדאמרינן שם דטעמא דר' יוחנן הוא משום דאיסורא הוא וכל היכא דאיתא איתא, א"כ אדרבה משמע דאם החמץ הוא במקום שלא נאסר עדיין אינו איסורא ואין כאן כלל לא תשחט על חמץ. כי לא נאסר עוד, ומה שטוען דאל"כ הרי שוב זמנים מחולקים, זה לא מיקרי זמנים מחולקים זוהי "מציאות" מחולקת ביסוד הבריאה דלבני מקומות הרחוקים כמו באמריקא וכו' הוא קודם חצות, ולבני אר"י זה אחר חצות, אבל כולם שוים בדבר דלפני חצות מותר ולאחר חצות אסור, אלא שבלאחר חצות גופא זה יבער בשעה שהוא שוחט בשבע וזה בשמונה וכו' וכל אחד יעשה לו זמן אחר זה נקרא זמנים מחולקים וזה פשוט ונכון. וכמו שכתבנו כן לעיל בשם האר"צ וממשיך שם בנפ"ח לומר דיתכן דלאפוקי מזה הדגיש הרמב"ם ז"ל בפ"א מק"פ ה"ה השוחט את הפסח בזמנו והי' לו כזית חמץ ברשותו לוקה דהאי בזמנו מיותר וכו' אולם הנה בהיות המקדש על מכוננו ובנ"י שכנו בארצם ומחו"ל לא נתחייבו לעלות כתוס' פסחים ג' ע"ב א"כ לא הי' שינוי רב בחצות מי שמשכנו במזרח של אר"י למי ששוכן במערבה וכיון שלפני הפסח הקריבו אחר חצות את התמיד מעתה כשהתחילו להקריב הפסח במקדש הי' כבר חצות בכל גבולות אר"י ולכן מלקי לקי כשהי' כזית חמץ ברשות המקריב וזהו שדייק השוחט את הפסח בזמנו ירצה אחרי התמיד כדבעינן למיעבד ולאפוקי כששחטו מיד אחרי חצות קודם תמיד של בין הערביים שהפסח כשר ובכל זאת ימצא דלא ילקה כששחטו על חמץ היינו אם במקום חמצו

לא הגיע עוד חצות ע"כ. ואינו אלא לשם פלפול בעלמא כי אמיתת כוונת הרמב"ם בזמנו רוצה לומר בי"ד בער"פ ולאפוקי אם שחטו במועד וכדאיתא במשנה דתמיד נשחט ס"ג א' וכן הוא להדיא בתוספתא פ"ד (והובא בתוס') השוחט את הפסח על החמץ בי"ד עובר בל"ת וכו' גם זאת שכתב "לא הי' שינוי רב בחצות וכו'" באמת אין כמעט שינוי רק בדקות אחדות, כמו עשרה דק, באופן שעד שמכינים את הקרבת הקרבן פסח שנשחט ברוב עם וכו' כבר עבר ודאי חצות בכל אופק אר"י וכמו שכתבנו לעיל לענין חמץ.

גם מש"כ בנפ"ח שם: אבל איסורא ברור דאיכא כדאמרו רגלי הפירות כרגלי הבעלים ביצה ל"ט ע"ב דחמץ הוי איסורא דז"ג שזהו איסורא דעלי' רמיא וכה"ג כתב הברכ"י בר"הל שבת גבי שביתת כלים עיין בו ובגמ' סנהדרין י"ד ע"א פשיטא סומכין בארץ ונסמכין בחו"ל וכו' עכ"ד.

והנה להך דביצה אין לזה שייכות ששם זה דין בעירובין שהיכן שבעליו עירב שם מובילין לו גם פירותיו. ובברכ"י בריש הל' שבת אין כלום מדין זה גבי שביתת כלים אבל באר"צ הנז' חקר שם מזה לענין שביתת בהמתו מי שהוא בתוך השבת כאן ויש לו בהמות באמריקא ששם עדיין אין שבת אם מצווה על שביתת בהמתו ולהאמור נראה דבתר מקום הבהמה אזלינן כיון דהאיסור מצד הבהמה דכתיב למען ינוח וגו' ועיקר תכלית כוונת התורה למען ינוח שורד וחמורד בשבת אבל אין רצון התורה שינוח שורו בחול והרי שם באמריקא עדיין חול עיי"ש וה"ה לשביתת כלים.

ושוב ראיתי באר"צ שם בהג"ה לענין הנ"ל במי שהוא בע"פ בעזרה ויש לו חמץ בחו"ל במקום רחוק שהחמץ עדיין במקום שקודם חצות אם עובר בלאו דלא תשחט נראה דתלוי בפלוגתא דלדעת האהעו"ז פסחים מ"ט דאם משהה חמץ ע"מ לבערו כמו דא"ע בב"י כך אינו עובר בלאו דל"ת ה"ה בנ"ד בי"ד דא"ע בב"י כשהחמץ מונח במקום שעדיין לא חל זמ"א ה"ה דא"ע בלא תשחט. אמנם בשאג"א סימן ע"ח שהוכיח דלא תליא הא בהא ואפילו היכא דא"ע בב"י עובר בלא תשחט ה"נ בנ"ד עובר בלא תשחט כיון שהחמץ שלו. והביא ראיה מהתוס' פסחים ק"ח ד"ה ונימא דאיכא לאו דלא תשחט אף שהוא קודם זמן איסורו.

והביא הירושלמי ר"פ ערבי פסחים דלריב"ב אסור לאכול חמץ כל היום בע"פ ופירשו הפנ"י והק"ע משום לא תשחט על חמץ וכו' עיי"ש שקדם בזה למש"כ ב"נועם" שם. ולכאורה אין מדברי התוס' ראיה דאיכא לא תשחט בחמץ דהיתרא וכוונת התוס' לומר אע"ג דר' יהודה ב"ב לא מכשר בפסח ששחטו שחרית אלא בדיעבד אבל לכתחילה אסור משום לא תשחט על חמץ וגו' ועדיין חמץ קיים כלומר שזמן השחיטה מתחיל משעה שהחמץ נאסר ולא קודם וכו', אבל אין ה"נ

מי ששוחט קודם ויש לו חמץ אין כאן משום לא תשחט כיון דחמץ דהתירא הוא וכמו שכתבנו לעיל להוכיח מהא דר"י דאמר בפסחים ס"ג אפילו החמץ חוץ לעזרה "משום דאיסורא הוא והיכא דאיתא איתא" ואי נימא דגם בחמץ דהתירא איכא משום לא תשחט ל"ל לומר משום דאיסורא וכו', ונידון השאג"א בסימן ע"ח מדבר בחמץ שנאסר רק בגוונא שאינו מוזהר על ההשבתה ואפשר גם על ב"י וב"י א"ע אפ"ה קאי בלא תשחט עיי"ש שאינו מסיק כן אלא דשייכי אהדדי. (א) והנה בירושלמי פסחים פ"ה ה"ד איתא דרשב"ל סבר עד שיהא עמו בעזרה ור"י אמר אפילו נתון עמו בירושלים. בבבלי איתא אפילו אינו עמו בעזרה משמע בכ"מ שהוא אפילו במדה"י הרחוקה והכי משמע מלשון הגמ' שם בטעמא דר"י "כיון דחמץ איסורא הוא וכל היכא דאיתא איתא". אבל מלשון הירושלמי אפילו נתון עמו בירושלים משמע דלא בעינן עמו בעזרה אבל עכ"פ בעינן שיהא החמץ בירושלים וכן נקטו בפשטות בכמה ספרים דלהירו' בעינן לר"י שיהא עמו בירושלים ביפה עינים (בתשלום שבכרך יומא) פסחים ס"ג ובהעמק שאלה ויקרא ס"י עד אות י"א ובמשיב דבר שלו ס"י י"ז ועוד. וטעמא בעי אם ר"י לא ס"ל דבעינן על בסמוד ואפילו אין עמו בעזרה מאי נפ"מ היכן הוא ואפילו במדה"י. ולכאורה פלוגתא היא בין הבבלי להירושלמי כשהחמץ יהי מחוץ לירושלים אם עובר בלא תשחט. ולפי הירושלמי אין מקום לדון כלל לענייננו. דממילא אם החמץ הוא במדה"י אינו עובר בבל תשחט. וזה יהי' חידוש גדול לעשות מחלוקת כה גדולה בין הבבלי להירושלמי. והנה הר"ש בכלים פ"א מ"ח בהא דקתני לפנים מן החומה מקודש מהם כתב דעוד מקודש לכמה דברים דלא תנן הכא כגון לענין וכו' ושוחט על החמץ לר"י דאמר חוץ לחומת בית פאגי. ותמהו הגרעק"א בגהש"ס בפסחים והרש"ש בכלים שם דזה תמוה דפשוט דלר"י חייב אפילו הי' חוץ לירושלים, והנה אין זה כ"כ פשוט ולהירו' רק בהי' עמו בירושלים והר"ש אינו מביא את הירו' ולדידי' אפשר דאין פלוגתא בדבר ולשון הבבלי אפילו אין עמו בעזרה היינו ממש עמו אבל מ"מ בעינן שיהי' בירושלים.

והנה בשו"ת הגרעק"א סימן קע"ו כתב לו הג"ר ישעי' כץ (הוא בעהמ"ח ספר זכר ישעיה) שאפשר לומר הטעם כמו לענין לחמי תודה בעינן אליבא דרש"י והר"ש שיהי' הלחם במקום הכשרן לאכילה ה"ג גבי חמץ בעינן שיהי' החמץ במקום הכשר אכילת הפסח. והגרע"א מדחה זאת בתוקף "לא קרב זה אל זה" דבתודה דבא לקדש הלחם ולהתירו בזה שייך לומר דזהו רק במקום הכשירו דלחם ולא במקום הפוסלו אבל גבי פסח מאי שייטי דמקום אכילת פסח בזה, והאיסור אינו תולה באכילת הפסח רק בשחיטתו עיי"ש. ולענ"ד הייתי אומר דלכך בעינן נתון עמו בירושלים היינו מקום לינתו דהרי כל המקריב קרבן הי' טעון לינה בירושלים ואפילו קרבן עצים כדאיתא בספרי דברים ט"ז, ואפילו ביכורים רמב"ם פ"ג

מביכורים וזה דין בהקרבן שטעון לינה, והיא מצוה מה"ת מנ"ח מצוה קע"ב. (ודוקא בירושלים ודאית ואפילו בבית פאגי אינו לן אלא בירושלים ודאי כדאיתא בספרי במדבר פיסקא קנ"א הרי את קדשיו מבית פאגי לירושלים שומע אני יאכלם בירושלים וילין בבית פאגי ת"ל ביום השמיני עצרת תהי' לכם עצרו הכתוב מלצאת ע"ש), ולכן כיון שטעון לינה על קרבן הפסח בירושלים, הלכך בעינן לר"י שלא תהא החמץ "עמו" בירושלים במקום לינתו ובפרט ובעיקר לדעת התוס' בר"ה ה' חגיגה י"ז וסוכה מ"ז דביו"ט בעינן לינה כל ז' בירושלים עיי"ש, לכך בעינן שלא יהא החמץ עמו בירושלים ששם דירתו ומקומו כל ז'. ודירתו שמחוץ לירושלים בטל ממנו כל ז' כיון שאינו יכול לבוא לשם ואינו נקרא חמצו (וכעין שהבאתי להלן משם הגרעק"א) והגרע"א בתשובה שם כתב לפרש הירושלמי: דלאו דוקא ירושלים וה"ה עיר אחרת אלא דעיקר בא למעט רק אם החמץ במדה"י (חוץ לאר"י) וז"ל: די"ל דהדין דאם החמץ שלו הוא במדה"י וסגר ביתו דממילא א"א לו לחזור לביתו עד אחר הפסח ועכ"פ אם גם יצא מביתו קודם ל' יום דהדין דא"צ לבער וכתב הר"ן הטעם דעשאוהו כמפולת א"כ י"ל דמדאורייתא אפילו ביטול ל"צ כמו במפולת לרש"י והר"ן ואף דהירושלמי ס"ל דבדאי חמץ אפילו מר"ה צריך לבער י"ל דזהו מדרבנן כיון דעושה כן במכוון בידים אבל מדאורייתא י"ל דא"צ השבתה, ובה י"ל דאינו עובר על לא תזבח כיון דאינו מצווה כלל בהשבתתו א"כ י"ל מה"ט לא נקט הירושלמי אעפ"י שאין עמו בעזרה דה"י במשמע אפילו החמץ במדה"י לזה נקט דהחמץ בסמוך לו ותפס שם העיר ירושלים וה"ה לעיר אחרת, וזהו ממילא גדע דאין חילוק בין ירושלים לעיר אחרת ואתי למעט רק אם החמץ במדה"י עכ"ל (ומ"ש דלהירו' בודאי חמץ אפילו מר"ה צריך לבער עיין חק יעקב או"ח סימן תל"ו סק"א, וכן מש"כ דא"ע בל"ת כיון דא"מ כלל בהשבתתו, עיין בשאג"א סימן ע"ז ועוד).

יב) ומדברי רעק"א יש לנו יסוד גדול להתיר החמץ בנדון שאילתנו דכיון דסגר הבית במדינה ההיא שהחמץ שם והרי הוא כמפולת והרי הוא כמבוער מה"ת וא"צ לבטלו אלא מדרבנן לרש"י והר"ן ולהסמ"ק מה"ת עיין מג"א סימן תל"ג ואף למ"ש שם דאם לא ביטלו עד אחר זמן איסורו חייב לפקח הגל לבערו כיון שאינו ברשותו לבטלו, הרי כתב שם דבגל גדול שאין בידו לפקחו והוא אבוד ממנו ומכל אדם מותר דלא קרינן שלך ומותר באכילה לאחה"פ ובשם הרשב"א בתשו' עיי"ש, א"כ בסוגר ביתו ונוסע למדינה אחרת הוי כגל גדול שאין בידו לפקחו צריך להיות מותר ובפרט ששם עדיין שעת היתר בודאי יכול לבטלו ומותר וע"י בארץ צבי הנז' שכתב ג"כ בריש דבריו: לפי הנראה נסע כבודו מאמריקה לפני פורים ולכאורה יש להתיר דדומה למפרש בים ויוצא בשיירה ל' יום קודם הפסח ואין דעתו לחזור בתוך הפסח דלכ"ע אין צריך לבער כפסחים ר' ושו"ע

או"ח סימן תל"ו אך בשו"ע הרב בעל התניא בקו"א סק"ו כתב דאע"ג דאין זקוק לבער מ"מ אסור אחה"פ עיי"ש וכן מ"ש "גם החשש שמא ימצא בפסח ויבוא לאוכלו ל"ש כאן כי א"א לבוא שמה בפסח לכן בביטול לחוד סגי" עיי"ש וזה ה"י כשנסעו בספינות על הים במשך שבועות וחדשים אבל מה נאמר כהיום שאפשר להגיע ע"י ספינות-האוויר (אווירון) המשוכללות תוך כ"ד שעות למקומות הכי רחוקים בעולם ובעשר שעות מכאן לאה"ב א"כ שוב חוזר החשש דשמא ימצא בפסח וישתנה גם כל עיקר הדין דהמפרש בים והיוצא בשיירא ויל"ע בזה ואכמ"ל.

וראיתי בשד"ח מערכת חו"מ סימן ה' סוף אות י"ח שכתב: וזימנין דמשכחת דאסור למכור בער"פ גם בשעה חמישית או רביעית והיכי דמי כגון שאדם עומד במקום אחד וחמצו בעיר אחרת ויש חילוק בין שתי המקומות בתחלופות השמש לפי שינוי האקלימים שעה או שתיים שבמקום שעומד החמץ עלות השחר קודם למקום שהאדם עומד, והכריח הרב בשו"ת עונג"י סימן ל"ו דבתר החמץ אזלינן ולא בתר הבעלים ואם מכר אחר חצות היום למקום שעומד החמץ אף שהוא קודם חצות במקום שעומד בעל החמץ הוי חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח עיי"ש וא"כ בשעה חמישית או רביעית אסור לו למכור באופן כזה. עתה השגתי ספר זכרון לידידי הרה"ג אבד"ק ראזישטאט וראיתי בהל' פסח דף י"ד שכתב בשם שו"ת חסד לאברהם סימן ל"ה צ"ע אם אחד העומד פה יש לו חמץ באמריקה ששם חל איסור חמץ מקודם איזה שעות מבפנה אם יכול למכור קודם זמן איסור חמץ בפנה או צריך למכור קודם זמן איסור חמץ באמריקה עכ"ל והמובן מזה דלא ברירא לי' דאזלינן בתר החמץ דאולי יש לומר דאזלינן בתר הבעלים והיינו מאי דפשיטא לי' להרב עונג"י מספקא לי' להרב חסד לאברהם ואינו מצוי אצלי לעיין בדב"ק עכ"ל השד"ח ואמנם לא העתיק נכונה והרב חסל"א כתב בפירושו: מילתא דמיבעי ליה פשיטא לי' טובא דאזלינן בתר מקום עמידת בעל החמץ וכו' ובסו"ד כתב עוד: בהא נחיתנא בהא סליקנא כי הדבר ברור דאזלינן בתר המקום שבעל החמץ שם בין להקל בין להחמיר ע"כ וכדהבאתיו לעיל. גם לשון השאלה לא העתיק נכונה כי בכלל לא מוזכר שם אמריקה, וכמובן שהטעות לכתוב: "שם חל איסור חמץ מקודם איזה שעות מפה" היא לא של השואל בחסל"א ואדרבה שם חל האיסור במאוחר וכדלעיל. וז"ל השאלה שם באחד שנסע למדינה אחרת והניח חמץ בביתו ומכרו בע"פ במקום שהי' שם קודם שעה ה' כד"ת ואולם בזמן שהוא שעה ד' באותו מקום שהוא שם כבר הגיע לילה בביתו מקום שהחמץ שם כידוע בהשתנות יום ולילה לפי מצב המקומות בכדור הארץ לארכו וכו' עיי"ש ומעניין מה שכותב שם באר"ץ: שיתברר לו היטב שהאמת כן הוא שפה מוקדם זמ"א חמץ לאמריקה כי בשד"ח מערכת חו"מ דף מ' כתב להיפך עיי"ש ויחקור היטב ע"ז ע"כ.

(יג) ובספר אר"צ שם כתב לענין זמן ק"ש דכיון דצריך לעשות המצוה

בחור"ל דומיא דאר"י ע"כ זמן ק"ש בחור"ל ג"כ ברביע יום, ואע"ג דסוף זק"ש בחור"ל אינו מסתיים בשעה תשיעית כמו באר"י מ"מ חשוב דומיא דאר"י בזה דהזמן מסתיים סוף רביעית היום וזה ראי' לדברינו דנ"ד ל"ח אסור לזה ומותר לזה אע"ג דאצלנו מתחיל האיסור איזה שעות קודם לחצות של אמריקה מ"מ בכלל כל אפי' שוין דאיסור מתחיל מחצות י"ד ובהג"ה שם הוסיף מדברי החסד לאברהם אזולאי מעין ג' נהר ח' בשם הרמ"ק כי אין ההנהגה העליונה מתנהגת לא בזריחת המזרח ולא בשקיעת המערב וכן לא בצפון ולא בדרום אלא אל הנקודה של א"י הוא מובחר הישוב וכו' וזריחת אר"י הוא בבוקר לאשמורת הבוקר ושקיעת אר"י הוא לשליטת הלילה ועד"ז יתנהגו המשמורות ומספר הימים לא יותירו ולא יעדיפו רק מה שמהוה השמש וירח הגשמי בא"י וכו' עיי"ש, נמצא שאין בחור"ל זמן מצד עצמו כי עיקר הזמן הוא באר"י אף שתתפשט האורה מאר"י לחור"ל באותו זמן שהוא דוגמתו וכיון דאינו תלוי בחור"ל בעצמו רק בזמן שהוא דוגמת אר"י שאז מקבל הארה ממנו וכו' עכ"ד האר"צ. ולפי"ז כתבתי זה כביר לפרש הירושלמי ברכות פ"ד ה"א דאיתא התם אחוי דאימא דרב אדא ה' מצייר גולתא דרב (שה' שומר את מעילו-טליתו של רב) בצומא רבא א"ל כד תחמי שמשא בריש דיקלי תיהב לי גולתא דנצלי דמנחתא (כשתראה השמש בראש האילנות תתן לי טלית ואתפלל מנחה דמצוה להתפלל עם דמדומי חמה) ומקשה הירושלמי ושמשא בריש דיקלי תמן יממא הוא הכא (כלומר כשהשמש בראש האילן עדיין עוד היום גדול באר"י וא"כ אין זה עם דמדומי חמה) ולהלן שם משני דרב כר' יודא ס"ל דאמר עד פלג המנחה וכשהשמש בראש האילן בבבל הוא זמן פלג המנחה באר"י. וראיתי למי שהעיר על קושית הירושלמי שלפירוש זה יוצא שהזמן לתפלה בבבל נקבע רק עפ"י הזמן שבאר"י וזה חידוש גדול שלא נרמז במקום אחר ועוד איך מצאנו ידינו ורגלינו בקביעת זמן תפילה בחור"ל כי נצטרך תמיד לכוון את זמן תפילתנו להזמן שבאר"י. והנה לפי מה שהביא בשם החסל"א אזולאי הנז' הרי אין זה חידוש כלל ואדרבא הכל הולך אל הנקודה שבאר"י ואין בחור"ל זמן מצד עצמו כי עיקר הזמן הוא בא"י ומשם תתפשט האורה ולכן אזלינן בתר הזמן שבאר"י, אמנם בעיקר דברי הירושלמי נראה לי לפרש הירושלמי כפשוטו והוא דוקא לענין זמן תפלת מנחה ודוקא בבבל הסמוכה לאר"י והוא עפ"י מה דהביא המג"א באור"ח סימן רל"ג סק"ז בשם הד"מ דהמהרי"ל ה' מתפלל מנחה בשעת הדחק סמוך לצ"ה ואמר אע"פ שנראה בעיר לילה מ"מ עדיין יום הוא כמ"ש ר"י יהי חלקי ממכניסי שבת בטבריא עכ"ל וזהו דוקא בעיר שבתיה גבוהין או שיושבת בעמק עכ"ל המג"א. והוא דהמהרי"ל סובר שבעיר שיושבת בעמק אע"פ שנראה לילה מ"מ עדיין יום הוא ממש והביא ראי' מהא דשבת קי"ח יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא ופרש"י שהיא עמוקה ומחשכת מבעוד יום וסבורים

שחשכה ע"כ, כלומר אע"פ שבאמת יום הוא הם מקבלין עליהם את השבת ובגדר תוס' שבת דאל"ה מאי רבותא הרי התם הוא כבר שבת ועיין בפירוש ר"ג גאון שם עה"ג ובהג' הגרעק"א בשם שו"ת הר"י בן מיגאש עיי"ש, ולכן כיון שעדיין יום הוא שפיר אפשר להתפלל מנחה. וזה כוונת הירושלמי להקשות דכיון דמבואר שם גודל הענין להתפלל עם דמדומי חמה וא"כ אף שבבבל השמש נוטה ועומדת בריש דיקלי ונראה כדמדומי חמה מ"מ עדיין יום גדול הוא בא"י כיון שבבבל וא"י סמוכין (עיין לשון הרמב"ם ריש פרק א' מתרומות ארץ שנער [שהיא בבל] שהיא סמוכה לא"י ורוב ישראל הולכין ושבין שם) וזמן שקיעת החמה בשניהם בערך בזמן אחד, ולכן כיון שידוע שבא"י הסמוכה עוד היום גדול ועדיין תוקפו של יום א"כ אין זה דמדומי חמה, ולכן משני הירו' דרב כר' יודא ס"ל דעד פלג המנחה וכיון שבא"י הוא עכשיו פלג המנחה והכא הוא דמדומי חמה הרי מקיים שני הזמנים בבת אחת, אבל במקומות המרוחקין שהזמן והאקלים הוריתה והשקיעה משתנים בודאי שאינו תלוי בזמן של אר"י.

(ד) ועוד יש נפ"מ אי אזלינן בחמץ בתר מקום הבעלים או בתר מקום החמץ לענין קידושי אשה שיש לו חמץ באמריקה שעדיין לא הגיע זמן איסורו וביעורו והבעלים נמצאים באר"י שכבר הגיע זמן איסורו ורוצה לקדש האשה ע"י שליח בחמצו שיש לו שם דאם אזלינן בתר מקום החמץ מקודשת, או איפכא שהוא נמצא באמריקה והחמץ בא"י וגם האשה כאן וקדשה ע"י שליח בהחמץ והיא היתה חולה שיב"ס או חולה שאב"ס והוא חמץ של דרבנן שהותר בחולה שאב"ס. והמל"מ בפ"ה מהל' אישות נסתפק בזה אם יכול לקדשה בכגון דא עייש"ה ובאחרונים, אבל כאן שגם לגבי דיד' עדיין זה ממון אי אזלינן בתר מקום הבעלים בודאי היא מקודשת ואזלינן גם בתר מקום החמץ ולגבי דידה זה מותר.

ודע שיש עוד נפ"מ לענין שינוי המקום והזמן לאו דוקא לגבי שבת שכבר דנו בזה רבים וחמץ ושביית בהמתו וכליו כדלעיל אלא אף לענין אותו ואת בנו ששחטו את האם ביום באר"י ואח"כ כשמגיע זמן הלילה כאן רוצים לשחוט את הבן שהוא באמריקה ושם עדיין עוד היום גדול אי אזלינן בתר מקום האם או מקום הבן וכן איפכא. עיין בס' ברכת חיים סימן מ' עיי"ש, ואי גם לענין יאר"צ יש הבדל ובס' גנזי יוסף, וכן לענין זמן המילה ופדה"ב לנולד באה"ב והובא לאוסטרליא (או לא"י) ע"י בס' בצל החכמה ח"א סי' עה"ו ואכ"מ להאריך בזה רק להעיר.

ובסיום אעיר בהערה קצרה לענין חמץ הנ"ל שראיתי בגליון הש"ס לאאמור"ר הגה"צ הראב"ד זצ"ל, בר"ה דף כ"א א' א"ל ר"ג להנהו נחותי ימא אתון דלא ידעיתו בקביעא דירחא כי חזיתו סיהרא דמשלים ליומא בעירו חמירא אימת משלים בחמיסר והא אנן מארביסר מבערינן לדידהו דמגלו להו עלמא מארביסר

משלים ורשם ע"ז: ומכאן הבאתי זה רבות בשנים קצת ראי' לספיקת האחרונים
אם הי' לו חמץ במקום רחוק שאין הזמנים שוים אי אזליגן בתר בעל החמץ או
בתר החמץ ועיין בהג' יד אפרים ריש הל' פסח סימן תל"ב שהביא גמרא זו
ומסיים ולפי"ז ההולך במדבר וכה"ג שאין בקי בקביעות המועד צריך לבער איזה
ימים קודם דמשה' סיהרא ליומא כדי שלא יבוא לידי ספק ולא ראיתי שהוזכר
מזה בפוסקים ע"כ הג' יד"א, עכ"ל.

הרחקת נזיקין

(א) בבא בתרא דף כ' ע"ב מתניתין, לא יפתח אדם חנות של נחתומין ושל צבעין תחת אוצרו של חבירו ולא רפת בקר, ובגמרא שם תנא אם היתה רפת בקר קודמת לאוצר מותר, ושם בגמרא בעי אביי כיבד וריבץ מהו וכו' תיקו. ובש"ע חו"מ סימן קנ"ה סעיף ב' מי שהיתה לו חנות תחת אוצר חבירו לא יעשה בה לא נחתום וכו' ואם הוחזקה החנות בתחילה לרפת בקר או לנחתום וכיוצא בו ואח"כ רצה בעל העלייה לעשות עלייתו לאוצר אינו יכול למחות בידו עכ"ל השו"ע, ובנתיבות שם ס"ק ב' בד"ה גילה בעל העליה דעתו וז"ל קשה אמאי לא בעי הש"ס ג"כ לענין קדימת הרפת שאם בעל הרפת גילה דעתו שחפץ לעשות חנותו לרפת כגון שתיקן אבוסים וכיוצא שניכר שיעשה זה לרפת ואח"כ הכניס זה יין באוצרו קודם שהכניס זה הבהמות אם זה מיקרי קדם הרפת או לא והנה בלשון השו"ע שכתב אם הוחזקה החנות בתחילה לרפת או לנחתום משמע שאפילו לא הכניס בה הבהמות ולא אפה בה עדיין רק שהוחזק לכל שזה החדר הוא מוכן וניכר לרפת דהיה כקדם הרפת וכו', ובוה מיישב שם דברי הרא"ש שהוצ' לטעם בית דירה שאני להתיר רפת בקר קודם לאוצר ובסוף סיים ומ"מ צ"ע וכעת לא מצאתי גילוי ברור לדין זה (ועיי"ש גם בחידושים ס"ק י"א שכתב שדין זה צ"ע), והנה מש"כ הנתיבות ליישב דברי הרא"ש שכתב הטעם ברפת בקר משום דבית דירה שאני לפי הדין הנ"ל שחידש, זה דוחק והעיקר בזה מש"כ הגרע"א בתשו' סי' קנ"א ליישב דברי הרא"ש.

אולם חידוש דינו של הנתיבות שיסודו בלשון השו"ע ואם הוחזקה וכו' הנה הלשון הזה מועתק מלשונו של הרמב"ם בפ"ט מהלכות שכנים הי"ב עיי"ש, ולפי"ז גם בהרמב"ם יש לדייק אותו הדיוק שדייק הנתיבות שאם הוחזקה, היינו שאם עשה האבוסים והכין לצורך רפת נקרא כבר רפת בקר קודמת ומותר, ולכאורה מאיפה הוציא הרמב"ם דין מחודש זה, ולולא דמסתפינא אמינא מקור לדין זה ממתניתין דתנן לא יפתח אדם חנות של נחתומין וכו' ולמה לא תנן במתניתין לא יעשה אדם או לא יעמיד אדם כמו דאיתא שם במשנה לא יעמיד אדם תנור (ובאמת ברמב"ם ובש"ע הלשון מי שהיתה לו חנות וכו' לא יעשה בה לא נחתום ולא צבע וכו') ועמד על דיוק זה הרשב"א והובא בשטמ"ק. (והגני מעתיק כל

לשונו מחמת הדברים שנדון בהם אח"כ) וז"ל קשיא לי מפני מה שינה התנא לשונו כאן דהו"ל למימר לא יעמיד אדם חנות של נחתומין, וג"ל דרבנן אתא לאשמעינן דאפילו היתה לו חנות של נחתומין או של צבעים בבית אחר הסמוך לבית שתחת האוצר, לפי שההבל או העשן עובר מזה לזה שתחת האוצר ומפסיד באוצר, וממה שפירש"י ז"ל בגמרא יש ראייה לדברי דאיבעיא לן בגמרא בנה עליה ע"ג ביתו מהו ופירש"י אם בנה העליון עליה ע"ג ביתו לעשות שם אוצר מי הוי כאוצר קודם או לא, אלמא לקדימה הוא דאיבעיא לן הא אילו עשה אוצר בעלייה העליונה אף על פי שהעלייה האמצעית מפסקת אפילו הכי אסור לב"ה לעשות חנות של נחתומין בבית דהבלא עולה היא למעלה ועוברת שתי התקראות, וכל שכן שיעבור דרך פתחים ותחמם תקרה שתחת האוצר, ואף ממה שפירש רבינו חננאל ז"ל דבנה העלייה התחתון על גבי ביתו להפסיק בינו ובין אוצרו של חבירו איבעיא ליה אי מהניא ליה הפסקת התקרה אם לא יש כמין סיוע דמשום דאשמעינן תנא דמתניתין דאפילו מבית לבית דרך פתחים אסור, איבעיא לן הכא אם הפסיק בין שניהם בתקרה אם מציל אם לאו כנ"ל הרשב"א ז"ל עכ"ל השטמ"ק, ולפי"ז נראה שהרמב"ם ס"ל דמתניתין מיירי בחנות נחתומים שתחת האוצר וכמו שכתב הרמב"ם מפורש וכן הועתק בשו"ע, מי שהיתה לו חנות תחת אוצר חבירו לא יעשה בה לא נחתום וכו' עכ"ל ומבואר דלא ס"ל כהרשב"א ז"ל דמתניתין מיירי בחנות של נחתומין הסמוך לבית, אלא תחת הבית, והדיוק שדייק הרשב"א ז"ל דלא קתני לא יעמיד או לא יעשה ס"ל להרמב"ם דמתניתין קתני לא יפתח לאשמעינן דעיקר ההרחקה היא בשעת הפתיחה בשעה שהתחיל לפתוח, היינו, הכנסת האבוסים לרפת והדודים לצבוע וכדומה אבל אם כבר פתח החנות אף שלא הכניס עדיין הבהמות לזבל או שהצבע לא התחיל עדיין לחמם היורה, מותר כבר, ולזה התכוון הרמב"ם במש"כ ואם הוחזקה החנות בתחילה לרפת או לנחתום אין יכול מי שרוצה לעשות אוצר למחות בידו (וזה על פי יסוד הדיוק של הנתיבות וכן משמע לשון ואם הוחזקה כנ"ל) ולכן שפיר קתני במתניתין לא יפתח, ולא קתני לא יעמוד, לאשמעינן דהחיוב הוא על הפתיחה כנ"ל דכן משמע לשון לא יפתח, התחלת פתיחת החנות לנחתום או לצבע כנ"ל, ולפימ"ש נראה ליישב מה דקשה לי לכאורה דהנה בטור חו"מ סימן קנ"ה ס"ק ה' הביא חידוש זה של הרשב"א דאפילו היתה לו חנות של צבעים או של נחתומים בבית אחר הסמוך לבית שתחת האוצר לא יפתח אותה חנות לבית שתחת האוצר לפי שההבל עובר מזה לזה ומפסיד האוצר עכ"ל (ובטור הגירסא הרשב"ם, ועיי"ש בפרישה שהביא ס"א דגרסי רשב"א וכן היא הגירסא הנכונה, אחרי שנדפס בזמנינו חידו' הרשב"א על ב"ב ושם מובאים דברי רשב"א אלו ככתבם וכלשונם) והטור הביא דין זה בלי חולק.

והרמ"א הביאו בס"י קנ"ה סעיף ב', והמחבר לא הביא דין זה ולא ידעתי למה (ובבית יוסף על הטור לא כתב בזה שום דבר) ולפי הנ"ל נראה דהיינו טעמא, משום דהמחבר העתיק לשון הרמב"ם שכתב מי שהיתה לו חנות תחת אוצר וכו' וכן הביא לשון הרמב"ם ואם הוחזקה החנות בתחילה וכו' ולפי זה לא ס"ל דיוק הרשב"א הנ"ל, וס"ל דפירוש המתניתין כמו שכתבתי, ולכן לא הביא את שיטת הרשב"א הנ"ל, ואפילו אם לא נאמר כהך דיוקא שדייק הנתיבות בלשון ואם הוחזקה, וכמו שהנתיבות בעצמו מפקפק בהך דינא. אם מהני בהכנסת אבוסים שיהיה נקרא קודם לאוצר. אבל זה ברור שהרמב"ם לא ס"ל להך דינא של הרשב"א בלשון לא יפתח, שהרי כתב בהדיא לפרש מתניתין שהיתה החנות תחת אוצר חבירו לא יעשה בה לא נחתום וכו' ואולי הרמב"ם ס"ל דכיון דמיירי שהיתה כאן חנות תחת האוצר, לא שייך הלשון לא יעמיד בה, אלא לא יפתח, היינו שפותח חנות של נחתומין או צבעים. וזה שהתכוון הרמב"ם לכתוב לא יעשה בה וכו' בכל אופן. לכן לא הביא המח' הך דינא של הרשב"א משום דס"ל שהרמב"ם לא ס"ל דמתניתין אתא לאשמעינן הך דיוקא כנ"ל.

(ב) והנה בתשו' נודע ביהודה מהדורא תנינא חו"מ תשו' ל"ו. דן שם בתשובה לשאלה אם מותר לפתוח רפת בקר תחת דירתו של חבירו, ובתשובה הנ"ל דן בארוכה בדברי הרשב"א הנ"ל והיות שיש לי לדון בדברי תשובה זו, לכן אעתיק חלק ממנה מה שיש להעיר בזה לדעתי העניה והדלה, וז"ל הנובי"ד וגם שמתי לבי לדברי הרשב"ם (הנובי"ד היתה גירסתו בטור רשב"ם כמו שהוא בדפוס שלפנינו וכבר כתבתי לעיל שצ"ל רשב"א) הביאו הטור וגם רמ"א בהג"ה סימן קנ"ה ס"ב שאפילו חנות של צבעים או של נחתומין בבית אחר הסמוך לבית שתחת אוצר לא יפתח אותו חנות לבית שתחת האוצר שההבל עובר מזה לזה ומפסיד האוצר עכ"ל הטור בשם הרשב"א ומביאו רמ"א לדבר פשוט בלי שום נדנוד חולק בדבר, והנה מתחילה אני תמה מגין לו לרשב"ם דבר זה ומה רמו ראייה מצא לזה בגמרא שהדבר פשוט כל כך בעיניו ואני תמה על כל מפרשי הטור ועל כל האחרונים שלא נתעורר שום אחד לזה לחקור מקור מוצאו ולא עוד אלא שאני תמה שהרמ"א מביא זה לפשוט, ולדעתי דין זה סותר עם הדין של הרמב"ם שהביא המחבר אח"כ בסעיף ג' שעשה בעל החנות מחילה ע"ג להבדיל בין החנות ובין האוצר וכו' ע"ש ואם ההבדל מועיל בגובה למה לא יועיל ההבדל מן הצד מה לנו אם אויר מפסיק מגובה בין הח' ובין האוצר ומה לנו אם אויר מבדיל מן הצד כל שאין החום וההבל עולה כנגדו מן החנות לאוצר בלי שום הבדל, ולכן הרשב"ם בעל דעה זה ע"כ מפרש מה שאמרו בגמרא בנה עליה ע"ג ביתו כפירוש רש"י שהביא הסמ"ע בס"ק י"א אבל המחבר שפוסק כפירוש של הרמב"ם לית ליה הך דרשב"ם, והרמ"א שלא הגיה בסעיף ג' כלום על דברי המחבר והביא

כאן בסעיף ב' דברי רשב"ם והמה דברים סותרים זה את זה עכ"ל הנובי"ד, ושם בנובי"ד מבאר דמקורו של הרשב"ם (הרשב"א) הוא מהירושלמי שנסתפק נגד דירתו מהו ומפרש הנובי"ד פירוש חדש בירושלמי שכוונתו לדינו של הרשב"ם שהחנות היתה נגד דירתו היינו מן הצד וחלון פתוח מן החנות לדירתו ודירתו היא תחת האוצר, וע"ז פשיט הירושלמי דכש"כ דירתו והטעם שהיא כש"כ שבלאו הכי בכל בית דירה יש הבל וחום מה שהאדם מבשל בביתו ושאר צרכיו, אלא שזה לחוד אינו חזק להזיק לאוצר שעל גביו, אבל עכשיו שהוא פותח לו גם חנות של נחתומין וכדומה ההבל והחום חזק יותר וכתב שם ג"כ שדינו של הרשב"ם (הרשב"א) תלוי בשני הפירושים בגמרא בהאיבעיא בנה עלייה ע"ג ביתו. שהרשב"ם מפרש כפירש"י ולכן אין הירושלמי סותר להבבלי אבל לפירוש הרמב"ם (שהוא ג"כ פירוש הר"ח) שבנה עלייה ע"ג היינו שבעל החנות בנה זה כדי שיהיה הבדל בינו ובין האוצר וכיון שמועיל הבדל ע"ג קל וחומר שמועיל הבדל מן הצד, וא"כ סותר הבבלי להירושלמי ולכן לא הביא הרי"ף והרמב"ם דין זה של הירושלמי (שלדברי הנובי"ד הוא דינו של הרשב"א כג"ל) משום דס"ל כפירוש זה בגמרא ונדחה הירושלמי מהלכה, וכתב עוד שם שגם הרא"ש יתכן שמפרש כן ולכן ג"כ לא הביא דברי הירושלמי והטור שמפרש כרש"י (וחולק על אביו הרא"ש בזה) לכן הביא דינו של הרשב"ם שמבוסס על הירושלמי (לפי שיטתו של הנובי"ד) אלה הם תוכן דברי תשובת הנובי"ד. ולדעתי העניה יש לדון הרבה ביסודותיו של הנובי"ד בפירוש דברי הרשב"ם והירושלמי ואפרש דברי בעזה"י. הנה מש"כ הנובי"ד שמקור דינו של הרשב"ם הוא מהירושלמי ולפי זה מפרש דברי הירושלמי שכוונת האביעיא שם נגד דירתו, היינו שהחנות הוא מן הצד, ודלא כמו שמפרש הרמב"ן בירושלמי לדחות דברי היש מי שמפרש, (והיש מי שמפרש הוא הר"י מג"ש ורק הרמב"ן לא הזכיר שמו מפני הכבוד כיון שדבריו הם נגד הירושלמי וכמוש"כ הקצה"ח בסי' קנ"ה ס"ק ג', ודלא כמו שחשב הגר"ש בנו של הנובי"ד שם בהגהותיו לתשובת אביו שהר"י מג"ש והמפרש הם שני אנשים, אך גם הרמ"ה בב"ב פירש כן כהר"י מג"ש) ולפימש"כ דזה ברור שהלכה זו שהובאה בטור היא בשם הרשב"א ולא הרשב"ם וכמו שנדפס בזמנינו חידושי הרשב"א על ב"ב ונמצא שם כל זה הדין בלשונו ובכתבו, (וכן השטמ"ק הביא זה בשם הרשב"א) והרי הרשב"א בעצמו (הובא בשטמ"ק וכן הוא ברשב"א שלפנינו שנדפס על ב"ב) בדף י"ח ע"א בד"ה דירה שאני, מביא פירוש הרא"ם (והוא הר"י אבן מגש) בתירוץ הגמרא בית דירה שאני כמו שהביא הרמב"ן בשם היש מפרש, ודוחה פירוש זה מכח הירושלמי דכש"כ תחת בית דירה אסור לעשות חנות נחתומין ורפת בקר, וא"כ אי אפשר לומר שהרשב"א מקורו מהירושלמי הזה כפי פירושו של הנובי"ד כיון שהרשב"א בעצמו מפרש בפשט

הירושלמי כמו הרמב"ן, ולפי זה נדחים דברי הנובי"ד שכתב שם בסיכום התשובה את פסק ההלכה וז"ל ומעתה שמצאתי מקום לפרש דברי הירושלמי כדעת המפרש שהביא הרמב"ן ופירשתי גם דברי הרשב"ם כן פשיטא שאין כח ביד העליון למחות בתחתון עכ"ל, ולפי מה שכתבתי הרי הרשב"א מסכים להרמב"ן בפירוש הירושלמי ואדרבה ס"ל מפורש דלא כהר"י מג"ש אלא דכש"כ תחת דירה אסור לפתוח רפת בקר וחנות נחתומין, ומה שחיפש הנובי"ד מקור ורמז ראה לדבריו של הרשב"ם (שהוא הרשב"א כמוש"כ) הרי הרשב"א בעצמו גילה לנו מקור הדין ומקורו טהור מלשון המשנה לא יפתח וכו' כמו שהעתקתי לעיל דבה"ק. ומי יבוא אחרי המלך, אחרי שהרשב"א בעצמו שהוא המחדש הדין גילה לנו מאין הוציאו, וגם מביא ראה מפירש"י בגמרא כמו שהעתקתי לעיל, ומה שהאריך הנובי"ד לתמוה על הרמ"א שדינו של הרשב"א סותר דינו של המחבר בסעיף ג' שפירש בגמרא כפירוש הרמב"ם שעשה בעל החנות מחילה ע"ג וכו', והאמת הוא שפירושו של הרמב"ם שהביא המחבר בסעיף ג' הוא פירושו של הר"ח בגמרא בבעיא דבנה עלייה על גבי ביתו ולזה הפירוש הסכים הר"י מג"ש (עי' במ"מ פ"ט מהל' שכנים הי"ג שכתב כן עי"ש) והרי הרשב"א שהעתקתי לעיל אדרבה כתב דיש כמין סיוע מפירוש רבנו חננאל (שהוא גם פירושו של הרמב"ם) לדינו, דמשום דאשמעינן תנא דמתניתין ואפילו מבית לבית דרך פתחים אסור, איבעיא לן הכא אם הפסיק בין שניהם בתקרה אם מציל עכ"ל הרשב"א שהעתקתי לעיל, וכוונת הרשב"א ז"ל נראה, דלכאורה קשה מה מספקא להגמרא אם הפסיק בתקרה שיהיה אסור, הרי קתני במתניתין בהדיא תחת אוצרו של חבירו, אם כן מהיכי תיתי יהיה אסור בהפסקת תקרה כיון דזה אינו תחת אוצרו ממש, לכן כתב הרשב"א מזה סיוע דהגמרא למדה דפירוש המתניתין תחת אוצרו אינו תחת ממש, אלא אפילו מבית לבית דרך פתחים אסור דזה פירוש לא יפתח, והטעם שהחום עובר מתחת עד שמגיע לאוצר. ולכן מספקא לה להגמרא איך הדין בהפסקת תקרה, אם גם זה נקרא תחת, וזהו סיוע לדינו של הרשב"א, וצריך לומר דהחילוק בין דינו של הרשב"א שאסור דרך פתחים, ולהאיבעיא דמספקא לן בגמרא, הוא כמוש"כ שם הנובי"ד בעצמו בשם בנו הגר"ש וזה לשונו שם והנה אחרי גמרי מכתבי דנא הראיתי הדבר לכבוד בני הרב הגדול החריף מו"ה שמואל סג"ל, והשיבני כי דברי רמ"א בהג"ה סעיף ב' אינם סותרים הדין שמביא המחבר בסעיף ג' כי שם בסעיף ג' המחילה סתומה ואטומה מכל צד אבל כאן בהג"ה ס"ב חלונות פתוחים מן החנות אצל החצר שתחת האוצר ולכן ההבל והחום הולך ועובר מזה לזה, והנה דברי בני נכונים מאד ויפה כוון עכ"ל הנובי"ד הרי שזהו החילוק וכן משמע לשון הרשב"א שהבאתי לעיל, עכ"פ הדברים ברורים בלי שום פקפוק, כיון שהרשב"א בעצמו הביא פירוש הר"ח בגמרא וכתב שאין פירושו סותר אלא אדרבה יש כמין

סיוע לדינו כנ"ל. והאמת שהרשב"א בעצמו בדף כ' ע"ב מסכים לפירושו של רש"י בהאיבעיא דבנה עלייה ע"ג ביתו ודלא כפירוש הר"ח והר"י מג"ש, אבל זה מטעם אחר כמוש"כ שם וז"ל והרשב"א והרא"ש ז"ל דחו גם פירוש בזה כיון שאין הבעיות בענין אחד דקמייתא קיימא אעליון ותרתי מציעתא אתחתון ובתרייתא אעליון ע"כ, מבואר שדחו פירושו של הר"ח והר"י מג"ש משום שרצו לפרש כל האיבעיות של הגמרא דקאי על העליון ומכאן ג"כ סתירה למש"כ הנובי"ד שהרא"ש מפרש כפירוש הרמב"ם (שהוא גם פירוש הר"ח) באיבעיא דבנה עלייה דלא כהטור, והרי לפנינו שהרא"ש דחה פירוש זה ומפרש כרש"י, וכנראה שהשטמ"ק התכוון לתוס' הרא"ש דברא"ש בהלכות לא פירש כלום על זה וסתם הדבר.

(ג) והנה בהגהות הגר"ש בנו של הנובי"ד בתשו' שם כתב דמכיון שהרי"ף והרמב"ם השמיטו הך דינא דירושלמי דאסור לעשות חנות נחתומין תחת אוצר, משמע דס"ל ג"כ כפירוש הר"י מג"ש דבית דירה שאני, וס"ל דהירושלמי נדחה מחמת הש"ס בבלי שחולק עליו, ומה שלא הביא הרמב"ם להיפוך דתחת דירה רשאי לעשות חנות ורפת יש לומר הואיל וזה ממילא גשמע מדבריו בפ"ט מהל' שכנים הי"ב שכתב מי שהיה לו חנות תחת אוצר חבירו לא יעשה בה לא נחתום ולא צבע ולא רפת בקר וכו' מפני שהחום מפסיד פירות האוצר, דקדק הרמב"ם לכתוב הטעם מפני שהחום מפסיד פירות האוצר למידק מיניה דדוקא משום הפסד פירות יכול למחות אבל במקום שאינו מפסיד פירות כגון בדירה אינו יכול למחות וגם זהו טעם השו"ע שג"כ השמיט הך דינא של הירושלמי והכריע כפירוש הר"י מג"ש שהוא מרווח יותר בדברי הגמרא, דלפירוש רש"י והרמב"ם שמפרשים דירה שאני, חנות ורפת הם דירתו של אדם ואין לנו לאסור דירתו עליו אלא אם כן ההיזק מוכן, זה הפירוש קצת דחוק בכוונת הש"ס דעיקר חסר מהספר דה"ל להגמרא לפרש כן דמכח תירוצא דהש"ס שתיים זו שמענו אחת דחנות ורפת הם דירתו של אדם ושנית הך חידושא דיש חילוק בהרחקה בין עתיד להזיק ע"י דירתו לעתיד להזיק ע"י בורו וכדומה דכל כי הא מילתא לא ה"ל להגמרא לסתום אלא לפרש אמנם אעפ"כ על הרמ"א הוא תמוה שלא חש כלל לדעת רש"י והרמב"ם דלפירושם אין הש"ס בבלי חולק על הירושלמי וה"ל למוהר"ם להביא ויש אומרים דגם תחת דירה אין לעשות חנות ורפת וצ"ע עכ"ל הגר"ש בנו של הנובי"ד בהגהותיו.

והיות שלבבי לא כן ידמה לכן אפשר דברי, הנה מש"כ שפירוש זה של רש"י דחוק ועיקר חסר מן הספר דחנות ורפת בקר דירתו של אדם, צדק בזה, אכן הרשב"א בדף י"ח שהעתקתי לעיל המתקן בצחות לשונו הזהב פירוש זה

שכתב שם וז"ל דירה של תחתון שאני, דכיון שאדם עשוי לעשות בדירתו לפעמים חנות של נחתומין ושל צבעים אי גמי להכניס רפת בקר אין מונעין ממנו שאין לאסור דירתו עליו כיון שעדיין לא התחיל הראשון באוצר ואין הנזק מוכן וכפרש"י ז"ל עכ"ל הוזהב. וכנראה שהרשב"א למד שזוהי גם כוונת רש"י לא שהרפת בקר והחנות הם הדירה אלא שאדם מכניס אותן לתוך דירתו, אף שגם זה קצת דוחק, דמהיכי תיתי שיכניס אדם רפת בקר שיש לו ריח רע לתוך דירתו, וכנראה שכוונת הרשב"א שאדם עשוי לעשות דברים אלו קרוב למקום מגוריו, החנות או הרפת, כיון שזוהי פרנסתו צריך שיהיו סמוכין למקום דירתו, ולכן זה גם כן בכלל הדירה היינו המקום מגורים, בכל אופן נראה שהרשב"א הרגיש בדוחק זה ולכן הרחיב הפירוש בזה, אולם מה שרוצה הגר"ש לדייק מדברי הרמב"ם דס"ל ג"כ כפירוש הר"י מג"ש, נראה לדייק מדבריו להיפוך מהא דהרמב"ם הביא בפ"ט מהל' שכנים הי"ג האיבעיות בגמרא כיבד וריבץ וכו' עי"ש, ולדברי הר"י מג"ש דפירוש בית דירה שאני שאין אדם עושה דירתו אוצר, א"כ מה איבעיא בכיבד וריבץ הרי כאן גילה דעתו שרוצה לעשות דירתו אוצר. ובאמת ברשב"א דף י"ח ע"א דחה פירוש הר"י מג"ש גם מטעם זה, וכן הקשה על הר"י מג"ש הקצה"ח בס"י קנ"ה ס"ק ג', ועי"ש שכתב דמהאי טעמא השמיט הר"י להנך איבעיות של הגמרא, משום דס"ל כפירוש הר"י מג"ש (ובנובי"ד הנ"ל כתב טעם אחר להשמטת הר"י ולקמן נדבר מזה) וא"כ הרמב"ם שהביא הנך איבעיות ע"כ דלא ס"ל כפירוש הר"י מג"ש וכמו שהקשה גם הרשב"א מזה על הר"י מג"ש, אולם לפי יישוב הקצה"ח שם יש ליישב גם דברי הרמב"ם עם פירוש הר"י מג"ש.

אך בעיקרא דהך מילתא שדן הנובי"ד למה השמיטו הר"י והרמב"ם וכן השו"ע דינו של הירושלמי דאסור לעשות חנות ורפת תחת בית דירה, ואם ס"ל דהבבלי פליג על הירושלמי היה להם לכתוב ההיפוך דמותר לעשות חנות ורפת תחת בית דירה, וכל מה שכתב בזה הנובי"ד וגם בנו הגר"ש הם דוחקים ובסוף הגר"ש בנו של הנובי"ד נשאר בצ"ע על הרמ"א (ועי' ג"כ בקצה"ח סימן קנ"ה ס"ק ב' הרגיש בזה שלא הובא הירושלמי הזה בפוסקים ובכל זאת סיים שם דהעיקר כהירושלמי עי"ש) ונראה לתרץ זה בלשונו הוזהב של הרשב"א בדף י"ח ע"א שהביא שם הירושלמי לדחות פירוש הר"י מג"ש וזל"ה ואינו נראה חדא דבירושלמי משמע דתחת אוצרו לאו דווקא דכש"כ תחת דירתו דגרסינן התם כנגד דירתו מהו אמר רב אחא כל שכן דירתו אלמא הא דקתני במתניתין תחת אוצרו רבותא קאמר אפילו תחת אוצרו וכל שכן תחת דירתו ולא אמרו אוצרו אלא לאפוקי בי תיבנא ובי ציבי ואינה לא דירה ולא אוצר עכ"ל הוזהב. וכן ברמב"ן רמז לזה בקיצור דבריו, שכתב וזל"ה וכי קתני היתה רפת בקר קודמת לאוצר מותר כגון שהיה שם משתמש בציבי ותיבני וגמלך לעשות אוצר של תבואה ופירות עכ"ל ולפי"ז

גראה דלכן לא הביאו הרי"ף והרמב"ם והשו"ע אך דינא דהירושלמי משום דס"ל דמדקתני אוצר, א"כ זה דבר פשוט וכש"כ דתחת בית דירה אסור לעשות רפת בקר וחנות, ולכן ס"ל דלאחר שנפשטה הבעיא בירושלמי וס"ל דמה דקתני במתניתין תחת אוצר לרבותא קאמר דאפילו תחת אוצר אסור לא איצטריך לאשמעינן אך דינא דזוהי מילתא דפשיטא כמו דבמתניתין לא תנא אפילו אוצר משום דהיא מילתא דפשיטא, רק דבעל האיבעיא היה סבור דמדקתני אוצר משמע דוקא אוצר על זה מתרץ לן דאוצר לא בא למעט דירה כיון דזהו כש"כ ורק בא למעט ציבי ותיבנא. ומה שדייק הגר"ש בנו של הנובי"ד מדברי הרמב"ם שכתב מפני שהחום מפסיד פירות האוצר, אינו דיוק כלל דברור דכוונת הרמב"ם להוציא בזה בי תיבנא וציבי שלא מוסיף להם החום, וכן בא להוציא אוצר יין בארץ ישראל שאין החום מפסידו כמוש"כ שם הרמב"ם להדיא, (וכמבואר בברייתא דף כ' ע"ב) וז"פ וברור.

בכל אופן זכינו בעזה"ת לברר דברי הראשונים בדין חנות ורפת בקר תחת אוצר, ולהעמידן על אמיתותן.

(ד) והנה בהאיבעיא בגמרא דף כ' ע"ב בנה עליה על גבי ביתו מהו, הבאתי שני פירושיו הראשונים פירוש רש"י שהכוונה שבנה העליון בעל האוצר, והרשב"א והרא"ש והטור מסכימים לפירוש, ופירוש הר"ח שהכוונה שהתחתון בעל החנות בנה תקרה להפסיק בין חנותו ובין האוצר שעל גביו, ולפירוש זה הסכים הר"י מג"ש הרמב"ם והמחבר בסי' קנ"ה סעיף ג' והסמ"ע בסי' קנ"ה ס"ק י"א הביא שני הפירושים והסביר אותם, ובסוף סיים שם וז"ל ואפשר דלדינא לא פליגי אהדי עכ"ל. וכן כתב בגתיות בחידושים אות ט, דלדינא תרווייהו אמת, מבואר דאין חילוק לדינא בין שני הפירושים, ויש מקום עיון בזה. לפי מה שהעתיקתי לעיל דברי הרשב"א בדף כ' ע"ב שהביא רא"י לחידושו מפירוש רש"י בגמרא, וז"ל אלמא לקדימה הוא דאיבעיא לן הא אלו עשה אוצר בעליה העליונה אף על פי שהעליה האמצעית מפסקת אפילו הכי אסור לבעל החנות לעשות חנות של נחתומין בבית דהבלא עולה היא למעלה ועוברת שתי התקראות וכו' עכ"ל, ומבואר דהרשב"א למד בפירוש"י שהעליון עשה העליה על גג ביתו, וכן מפורש שם ברש"י שעשה העליה על גגו ע"ש. ומבואר דס"ל לרש"י דגם אם תקרה מפסקת אסור שהחום עובר דרך התקרה, ואילו לפירוש רבינו חננאל דמספקא לה להגמרא אם עשה התחתון עליה היינו תקרה המפסקת אם החום עובר וכיון דמספקא לה להגמרא, א"כ מספק אינו יכול להסירו כמו שפסק בשו"ע סימן קנ"ה סעיף ג', והרי דשני הפירושים סותרין לדינא זה את זה. ונראה דמהאי טעמא דקדק הטור בסי' קנ"ה בהביאו בעיא זו כתב וז"ל או שבנה עליה לעשות האוצר עכ"ל הרי שפירש ג"כ כפירוש רש"י ולא כתב שבנה העליה על גבי ביתו, ובדרישה

שם אות ו' הרגיש בזה וכתב וז"ל והנה רבינו פירשו כפירש"י ושינה קצת בפירושו שלא כתב שבנאו על גגו והיינו טעמא משום שרבינו בא למכתב דרך כלל לפי מנהג המקומות שדרכן לעשות מקום לאצור בו עיי"ש, ולפימ"ש כ נראה דהטור במתכוון לא כתב על גגו, דא"כ הרי זה סותר פירוש ר"ח, דמספקא ליה אם ה"י מפסקת תקרה, ולכן שכל לשונו וכתב סתם עלייה, וכן ברשב"א ובמ"מ כתבו שדרכן לעשות עליות עליונות לאוצר עיי"ש ולא כתבו ע"ג ביתו, בכדי שלא יסתור הפירוש לדינו של הר"ח, אך אם כן קשה איך למדו הפירוש בגמרא בנה עלייה על גבי ביתו, ואם הכוונה על העליון כפירוש רש"י הרי מפורש דמיירי על גבי ביתו של עליון והתקרה מפסקת, ואולי הם ילמדו בפירוש הגמרא על גבי ביתו, הכוונה על החנות שלמטה, וזה גקרא ביתו, דחנות היא בית דירה כמו דס"ל לרש"י והרשב"א כמוש"כ, באופן שאין תקרה מפסקת בין החנות ובין האוצר שהוא העלייה שע"ג החנות (וכמובן שזה דלא כפירש"י שהרשב"א למד בפירושו שהכוונה שהתקרה מפסקת שהרי הביא ראיה לדינו מפירש"י כנ"ל) אבל לפי זה היה צריך לומר על גבי ביתו של חברו, ואולי מטעם זה פירש הר"ח שהכוונה על התחתון שבנה עלייה היינו תקרה מפסקת, מפני שהיה קשה לו לשון על גבי ביתו, ולא נראה לו כפירש"י דאף אם תקרה מפסקת אסור (ועי' בהגהות הגר"מ שטרשון בסוף המסכתא). ולכן הטור השמיט הלשון ע"ג ביתו, שלא ישתמע שהכוונה שהתקרה מפסקת, וכתב או שבנה עלייה לעשות אוצר, בכדי שלא לסתור דינו של הר"ח, ולפי זה שני הדינים אמת כמוש"כ הסמ"ע והנתיבות כנ"ל.

וגם יש לי מקום עיון לפי פירש"י דהאיבעיא בגמרא שבנה עלייה ע"ג ביתו, היינו על גג הבית, א"כ בלא"ה אסור לעשות חנות ורפת בקר, מטעם הדירה שהיא ע"ג החנות והרפת, ולפי הירושלמי הרי כש"כ בית דירה שאסור, ואולי יהי' מזה ראיה דגם רש"י ס"ל כהר"י מג"ש דדוקא אוצר פירות אסור אבל תחת דירה מותר אף דרש"י פירש בדף י"ח בית דירה שאני דלא כהר"י מג"ש אבל אין זה סותר דינו של הר"י מג"ש. ואולי רש"י סובר דמדלא מוזכר בגמרא דאסור תחת דירה משמע דתחת אוצר דווקא, אבל זה דבר חדש מאוד ואף אחד מהראשונים והפוסקים לא הביא מרש"י זו ראיה לדינו של הר"י מג"ש דתחת דירה מותר, וצ"ע כנ"ל. ואולי מיירי שהסכים בעל הדירה לבעל החנות והרפת, אבל להעלייה לא הסכים ולכן מיבעיא לה להגמרא, בנה עלייה ע"ג מהו וצ"ע.

ה) והנה בכל האיבעיות בגמרא דף כ' פסק הרמב"ם בפ"ט מהל' שכנים הי"ג וכן פסק המחבר בשו"ע סימן קנ"ה סעיף ג', בכל אלו בעל האוצר מעכב עליו ואם עבר ועשה אינו יכול להסירו, ובסמ"ע שם ס"ק י"ב בשם המ"מ דמספיקא אין לו להזיק לחבירו ובס"ק י"ג בסמ"ע שם אינו יכול להסירו דאיבעיא דלא איפשטא בגמרא הן, והן קולא לנתבע עכ"ל, והנה מדלא הגיה הרמ"א על זה כלום

משמע דגם כן ס"ל דלכתחילה אסור ובדיעבד אין צריך להרחיק, ובקצה"ח סימן קנ"ה ס"ק ז' כתב שם על מה שכתב בסעיף י"ח ויש אומרים דבחדא מיניהו סגי (בשם הרא"ש) כתב שם הקצה"ח דזהו דוקא בדיעבד אבל לכתחילה צריך לעשות שניהם וכמש"כ הרמ"א בהגך בעיא דכיבד וריבץ שבסעיף ג' דעלו בתיקו ומשו"ה אינו רשאי לכתחילה ובדיעבד אין כופין וה"נ לכתחילה אינו רשאי לחפור סמוך לבורו עד שירחיק שלשה וגם סד בסיד ועי"ש שכתב לפי זה נפקא מינה לדינא.

והנה מש"כ הקצה"ח דהרמ"א כתב כן בסעיף ג' בכיבד וריבץ הוא קצת שלא בדקדוק שהמחבר כתב כן שם ולא הרמ"א ואולי כוונתו מפני שלא הגיה הרמ"א על זה (ולקמן נדבר מזה) ולפי זה הקשה הקצה"ח שם בסימן קנ"ה ס"ק ה' על הש"ך מה שתמה על הסמ"ע, ומדמה הש"ך שם בס"ק ח' הרחקת מתונתא מכותל בגין להרחקת מתונתא מכותל בור, והקצה"ח תמה שם דלא דמי, דבכותל בגין דלא מיבעיא בגמרא סגי אפילו לכתחילה בהרחקת ג' טפחים אבל כותל בור דנשאר בתיקו בגמרא אסור לכתחילה עד שירחיק ג' טפחים ויסיד בסיד, והסתמך על מש"כ הוא בעצמו בס"ק ז' שהבאתי לעיל, והסכים על ידו הנתיבות שם בס"ק ט' שג"כ תמה על הש"ך בזה, והנה בביאור הגר"א ס"ק ח', נראה דס"ל דמש"כ המחבר דלכתחילה אסור ברפת בקר וחנות זהו רק לשיטת הרמב"ם, אבל הרא"ש חולק על זה וס"ל דגם לכתחילה אין צריך להרחיק מספק, וכן כפל דבריו שם בס"ק נ"א, דהרא"ש ס"ל דגם לכתחילה אין צריך בכל ספיקא עי"ש בדבה"ק, ולפי זה צדקו דברי הש"ך בס"ק ח' מה שתמה על הסמ"ע דמיירי שם לשי' הרא"ש אבל עדיין צ"ע דא"כ למה לא הגיה הרמ"א על המחבר בסעיף ג', דהרא"ש ס"ל דגם לכתחילה אין צריך להרחיק ומשמע שהרמ"א הסכים להמחבר דאין חולק בזה דאסור לכתחילה, ועוד צ"ע מה שהקשה הנתיבות בס"ק קנ"ו סוף ס"ק ב' שהקשה בהא דפסקינן לקולא בבעיא דרב הונא בריה דר' יהושע דבר מבואה אינו יכול לעכב אבר מבואה אחרינא מחמת שהוא עושה בשלו והוא קולא לנתבע, ומאי שנא מרפת בסימן קנ"ה סעיף ג' שהוא בעיא דלא איפשיטא ופסקו דלכתחילה יכול לעכב א"כ הכי נמי יעכב אותו לכתחילה שלא להעמיד בצידו ונשאר בצ"ע. ונלענ"ד בעוה"י"ת בירורא דהך מילתא, דהנה חקרתי בלשונות הרא"ש בהלכותיו בהגך בעיות, הנה בהך בעיא דסד בסיד תנן, פסק בפ"ב סי' ד' וז"ל ולא איפשיטא הלכך אם עשה אחד מהם אין כופין אותו לעשות יותר עכ"ל והך לישנא יש לפרש לשני צדדין יש לפרש דלכתחילה אסור רק שאין יכולים לכופו אותו ולכן כתב הרא"ש אם עשה אחד מהם עי"ש אבל יש גם לפרש דכיון שעשה אחד מהם אין יכולים לכופו אותו יותר ומותר אף לכתחילה (וכן נראה שלגר בביאור הגר"א שהבאתי לעיל) אבל בלשון הטור בסימן קנ"ה בס"ק י"ח כתב וז"ל אבל א"א הרא"ש ז"ל כתב דבחד סגי אם הרחיק אין צריך טיח סיד ואם

ירצה יטיח בסיד ולא ירחיק עכ"ל הטור משמע מזה הלשון דמותר אפילו לכתחילה בחד, וכן משמע לשון הרמ"א בסימן קנ"ה סעיף י"ח דבחדא מינייהו סגי משמע דאף לכתחילה סגי בחד לשיטת הרא"ש. וכן נראה שלמד הש"ך בסימן קנ"ה ס"ק ח' דלשיטת הרא"ש גם לכתחילה סגי בחד, עי"ש שתמה על הסמ"ע. ואף שהקצה"ח והנתיבות שם תמהו על הש"ך וכתבו דלהרא"ש כיון דהוה איבעיא בגמרא ונשאר בתיקו לכן לכתחילה אסור כמו ברפת בקר וחנות של צבעים. ובזה יישבו קו' הש"ך דבכותל בנין סגי להרא"ש לכתחילה בחד משום דלא הוי איבעיא בגמרא ובזה יישבו קושית הש"ך על הסמ"ע, אבל מה נעשה דגם הסמ"ע משמע שלמד דלהרא"ש מותר לכתחילה בחד גם בכותל וראיתי מהא שכתב בדרישה סימן קנ"ה אות י"ב לאחר שהסביר שיטת הרמב"ם דבעינן תריווייהו הרחקת ג' טפחים וסד בסיד כתב שם וז"ל אבל הרא"ש לא חש לזה וס"ל דהאיבעיא זו ככל האיבעיות דממונא דלא איפשיטא דאזל' בהו לקולא לנתבע וסגי בחד וא"כ אליביה מכש"כ בכותל בנין דלא בעי וסד בסיד, ובמה שכתבתי נסתלק תמיהת הב"י דתמה על רבינו למה לא כתב כאן דעת הרא"ש לענין סד בסיד דיש לומר דטעמו משום דלפי דעתו אין כאן מקומו דדין סד בסיד אכותל בור נשנה ודין כותל בור כתב בס"ק י"ח ושם הביא דעת הרא"ש דבחד סגי ולהכי קיצר כאן וסמך אדלקמן וכו' עכ"ל ומבואר דס"ל להדרישה שדין כותל בנין וכותל בור שוה, דאם נימא כמיש"כ הקצה"ח והנתיבות דבכותל בור גם להרא"ש אסור לכתחילה בחד, א"כ היה לו להטור להביא שיטת הרא"ש בכותל בנין ולא לסמוך על מה שכתב בכותל בור כיון דדיניהם חלוקים, וזוהי ראייה ברורה לשיטת הש"ך והביאור הגר"א דלהרא"ש והטור מותר גם בכותל בור לכתחילה בחד, וכן בבר מבואה אבר מבואה אחריתא דמספקא לה לגמרא בדף כ"א ונשאר בספיקא פסק הרא"ש שם בפ"ב סימן י"ב דכיון דלא איפשיטא האיבעיא לא מצי מעכב עליה עי"ש ומבואר דמותר אפילו לכתחילה וכמו שדייק הנתיבות בסימן קנ"ו ס"ק ב' שהבאתי לעיל דכן משמעות הפוסקים, אבל בהנך איבעיות דרפת בקר וחנות של צבעים נראה מדברי הטור בס"י קנ"ה שכתב שם ולא איפשיטא לן ואין צריך לסלקו. ומבואר דרק בדיעבד אין צריך לסלק אבל לכתחילה מעכב עליו וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ט מהל' שכנים ה"ג וכן כתב בפרישה שם ס"ק ו' וכן פסק המחבר ס"י קנ"ה סעיף ג' והרמ"א לא הגיה עליו כמוש"כ, וא"כ טעמא בעי למה כאן ברפה בקר וחנות של צבעים אסור לכתחילה ובהנך דסד בסיד ובבר מבואה מותר אפילו לכתחילה, הרי גם כאן וגם שם הוה ספיקא דלא איפשיטא בגמרא. ונראה בטעמא דהר"מ מילתא דהנה בטעם דאסור לכתחילה ברפת בקר ובחנות של צבעים כתב הה"מ בפ"ט מהל' שכנים ה"ג משום דמספקא אין לו להזיק חבירו וכן הביא הסמ"ע בשמו, ולכאורה כיון דספק הוא וספיקא דרבנן לקולא א"כ אנחנו אומרים שאין צריך

ההרקה וממילא כיון שאנו פוסקים שאין צריך להרחיק אין עליו שם מזיק, וועי' בביאור הגר"א סי' קנ"ה סוף אות ח' שהרגיש בזה וכתב שם שזוהי מחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש עי"ש) אולם נראה דזהו רק בדין הרחקה דמבעיא לן אם וסד בסיד תגן או או סד בסיד תגן, וכן בבר מבואה אם מעכב על בר מבואה אחריתא, דכיון דמספיקא אנו פוסקים שדי בהרחקה כזו, אז ממילא מותר לכתחילה, דמספק אין צריך להרחיק יותר, אבל בדין רפת בקר וחנות של צבעים, הרי בכל הנסמכין אנו פוסקים שצריך להרחיק, דפסקינן כרבא דאסור לסמוך וא"כ צריך להרחיק, ואף להראשונים דס"ל דלהמסקנא גם לרבא מותר לסמוך, זה רק קודם שבא דבר הניזק, אבל לאחר שבא דבר הניזק, שיטת רוב הראשונים דצריך להרחיק היכא דהוה גירי דיליה, כמוש"כ הגרע"א בתשו' קנ"א דכן היא שיטת רוב הראשונים, ורק ברפת בקר וחנות של צבעים דאע"ג דמזיק לחבירו, התירו חכמים משום הטעם שבית דירה שאני, היינו שאין לנו לאוסרו לעשות דירתו שמא יעשה השני אוצר, א"כ פירוש הדבר שבאמת יש דין מזיק אלא שהתירו משום בית דירה, אם היתה הרפת בקר והחנות קודם לאוצר, א"כ בספיקא אם זה נקרא קודם לא התירו להזיק לכתחילה וזהו הטעם שברפת בקר אסור לכתחילה, וכמוש"כ הה"כ שאסור להזיק לכתחילה כיון דסוף סוף שם מזיק עליו ורק בדיעבד אין יכול לסלקו, והיוצא לנו מזה דבהנך איבעיות דרפת בקר וחנות של צבעים גם לשיטת הרא"ש אסור לכתחילה וכמו"ש הרמב"ם והמחבר בסי' קנ"ה סעיף ג' וגם הרמ"א לא הגיה על זה דגם שאר הראשונים ס"ל כן וכמוש"כ הפרישה שהבאתי, אבל בסד בסיד, או בבר מבואה אבר מבואה אחריתא שם פסקינן דמותר גם לכתחילה, דכיון דמספיקא לקולא אמרינן דלא הוי שם מזיק כלל כנלענ"ד בעזה"י"ת בירורא דהך מילתא, ומצאתי סמוכים לסברתי בתשו' הגרע"א בתשו' קנ"א בקונטרס מילי דנזיקין עי"ש שכתב לחלק בין היכי דהוה ספק בשורש הדבר אם מקרי מזיק ובין הך שכתב הה"מ בבעיא דרפת בקר דשם הוה ודאי מזיק רק הוי ספק אם חייב בהרחקה עי"ש בדבריו העמוקים ומזה יסוד לדברי, ובתשובת נבי"ד חו"מ ל"ז הנ"ל כתב שם ליישב דלכן לא הביא הרי"ף הנך איבעיות דכיבד וריבץ משום דס"ל דמספק קולא לנתבע ולכן סתם ופסק שאם קדם הרפת מותר עי"ש אך צ"ע לפי מה שמבואר ברמב"ם וכן בשו"ע בלי שום חולק דלכתחילה אסור לעשות הרפת בקר אם כן היה לו להרי"ף להביא דין זה ודוחק לומר שחולק על זה ועי' בקצה"ח סימן קנ"ה שיישב שיטת הרי"ף עי"ש, ושוב מצאתי גם בתשו' חת"ס חו"מ תשובה ע"ט שהביא ג"כ שם קושית הגתיות מהך דרפת בקר דאסור לכתחילה אהך דבר מבואה דלא מעכב אבר מבואה אחריתא ומותר לכתחילה עי"ש מש"כ לתרץ קושית הגתיות, והתחלת תירוצו דומה למה שכתבתי אולם סוף תירוצו שכתב שם אפילו רק כיבד וריבץ וכל שום הכנה שעשה לאוצר וזה

הבא אחריו רוצה להפסיד טירחתו שהכין לאוצר הראשון הוה כמוחזק ומעכב עליו וכו' עי"ש בדבה"ק, ולא זכיתי להבין דהתיגח בבעיא דכיבד וריבץ אבל מה געשה בהאיבעיא דעשה בעל החנות מחילה על גביו להבדיל בין החנות ובין האוצר, דגם בזה לכתחילה מעכב עליו בעל האוצר, ושם אדרבה הרי בעל החנות עשה הוצאות וכיון דהוה ספק יהיה מותר לכתחילה ולמה יפסיד טירחתי, שעשה מחיצה להבדיל וצ"ע, ולכן נראה כמוש"כ בעזה"י"ת.

הערות בדיני תפילה וקריאה בתורה

א. עניית אמן בברכת "גאל ישראל"

מנהג ישראל שבזמן שהש"ץ מסיים ברכת "גאל ישראל" בתפלת יחזקית, הוא גומר את הברכה בלחש כי צריך להסמיק גאולה לתפלה ועניית אמן נחשבת להפסק. אמנם בירושלים טען רב אחד שזה נגד פסק מפורש של הרמ"א באו"ח סימן קי"א שכתב שנוהגין לענות אמן אחרי הש"ץ בסיום ברכת "גאל ישראל" ובעיקר הסתמך על דבריו של בעל "תורה תמימה" שצווח ככרויכא בספרו "ברוך שאמר" (עמוד קי"ב) נגד המנהג לגמור את הברכה בלחש ותיכית בראיות ברורות שהש"ץ צריך לומר ברכת "גאל ישראל" בקול רם והקהל צריך לענות "אמן". אולם הרי יש לנו כלל גדול של "מנהג ישראל תורה" ואין לחשוך חלילה בישראל קדושים שיתנהגו נגד דין מפורש בשלחן-ערוך, וע"כ יצאתי לחקור את הדבר ולמצא את ההלכה הברורה, אולם קודם אצטט את דבריו של בעל "תורה תמימה" בספרו "ברוך שאמר" ואח"כ נעמיד אותם נגד דעות השוללים. ואלה הם דבריו:

"נוהגים החזנים לאמר ברכה זו (ברכת "גאל ישראל") בלחש כדי שלא יהי' הצבור דרוש לענות אמן אחרי' וטעמם בזה כי צריך לפי הדין להסמיק גאולה לתפלה וחושבים שעניית אמן יחשב להפסק, וזה עפ"י דברי הב"י לטור או"ח סימן קי"א שכתב כן עפ"י הוזהר, אבל הטור כתב שם מפורש דצריך לענות אמן וגם מצוה לענות ואין זה נחשב להפסק, שכבר אמרו חז"ל (ברכות ט', ב') שכל מה שקבעו רבנן בתפלה הוי כתפלה אריכתא וכמו בלשון "ד' שפתי תפתח" לפני שמו"ע, לא חששו כלל להפסק בין גאולה לתפלה.

וכך באו שתי הדעות בשו"ע או"ח סימן קי"א סעיף א': דעת הב"י בשם הוזהר שלא לענות אמן ובאה בצדו דעת הרמ"א עפ"י הגמרא ברכות הנ"ל — כן לענות. ומה שנראה לי להכריע בזה עפ"י דברי המג"א סימן כ"ה ס"ק כ' בשם ספר כנה"ג מכללי הפוסקים דבכל מקום שהוזהר מחולק עם הגמרא, אולינן בתר הגמרא, וכן כתב בשו"ת רדב"ז ח"א, מט. ובענין שלפנינו צריכים לענות אמן אחרי ברכה זו כדעת הגמרא וממילא צריך הש"ץ לומר ברכה זו בקול רם ככל התפלה וצריך לענות אמן כבכל הברכות ואני תמה מאוד על הב"י שכן בסימן

כ"ה הנ"ל לענין ברכה על תפילין שלדעת הזוהר צריך לברך רק ברכה אחת "להניח" ולדעת הגמרא שתי ברכות, כתב כדעת הפוסקים הנזכרים שבמחלוקת הגמרא עם הזוהר הולכים אחרי הגמרא ומדוע כאן בענין זה שבק דעת הגמרא והלך אחרי דעת הזוהר? "ע"כ דברי בעל "תורה תמימה" בספרו "ברוך שאמר".

ועתה נעיין בשו"ע ובשאר פוסקים בנידון וצריכים לזכור שדין זה מובא פעמיים בשו"ע גם בסימן ס"ו וגם בסימן קי"א ס"א. ונתחיל בדברי מרן המחבר בסימן ס"ו: "אינו אומר אמן אחרי גאל ישראל משום דהוי הפסק" הג"ה: ויש אומרים דענין אמן וכן נוהגים לענות אחרי הש"ץ אמן" ושם בבאר הגולה: אינו אומר אמן לדעת רמב"ם בפ"א מהל' ברכות ועפ"י הזוהר שם בביאורי הגר"א מביא את הזוהר ופוסק שאין לענות אמן. ובמג"א סק"י: כתב בש"ג דאין להפסיק בין גאולה לתפלה אפילו מפני היראה ובס"ק י"א: ונ"ל דאם ירצה יוכל לכוין לסיים עם הש"ץ ואז אינו מחויב לענות אמן, וב"באר היטב" ס"ק י"ג: והרא"ם ח"א סימן ו' הכריע שאין לענות אמן אחרי "גאל ישראל" אפילו אחרי הש"ץ. ומה שכותב ב"באר הגולה" שהמקור שלא לענות אמן אחרי "גאל ישראל" הוא לא רק בזוהר אלא גם לפי הרמב"ם מבאר מרן הב"י את הנידון בטור או"ח סימן ס"ו וז"ל: "פשט המנהג עפ"י הזוהר שלא לענות אמן בין גאולה לתפלה... וכתב הרמב"ם בפ"א מהל' ברכות שאין עונה אמן אלא אחר ב' ברכות או יותר, וא"כ אחר "גאל ישראל" דשחרית אינו עונה אמן לפי שאין אחר ק"ש אלא ברכה אחת בלבד... וכן כתב רבינו יונה בשמו. ועכשיו נהגו העולם שלא לענות אמן אחר גאל ישראל... משום דחשבי שזה הפסק בין גאולה לתפלה" עכ"ל וע"ע בזה ב"כסף משנה" על הרמב"ם הל' תפלה פ"ט ה"א ובכ"מ בהלכות ברכות פ"א, הט"ו.

ועתה נצטט ממה שנאמר בשו"ע או"ח סימן קי"א ס"א:

המחבר: "צריך לסמוך גאולה לתפלה ולא יפסיק ביניהם אפילו באמן אחר גאל ישראל, חוץ מד' שפתי תפתח". הג"ה: "וי"א שמותר לענות אמן על גאל ישראל, וכן נוהגין" (טור) ושם בשערי תשובה: ע"י ב"שאגת אריה" שהאריך והעלה כדעת הב"י... ולפ"ז אין להקל, ושם בביאור הלכה של המשנ"ב: ולפי מה דמסיק השאגת ארי' דהלכה כדעת הב"י בוודאי אין להקל בדין זה דדברי השע"ת (הם) אמת ויציב לענין זה וגם אין המנהג להקל בזה.

וכן בעל "ערוך השלחן" מאריך בנידון וכותב בזה"ל:

בסי' ס"ו יד: ובענין עניית אמן של גאל ישראל יש מחלוקת, דהטור כתב דגם כשמתפלל בעצמו עונה אמן... ואנחנו אין מנהגנו כן אלא אחר ברכת "בונה ירושלים" שבבהמ"ז. ולפי"ז הי' נראה שלא לענות אמן אחרי שסיים הש"ץ גאל ישראל וק"ו מקדושה שאין מפסיקין. וכן דעת הזוהר שלא לענות אמן. וכן פסק רבינו הב"י בסעיף ז', אבל רבינו הרמ"א כתב שם דיש אומרים דענין אמן אחר

ברכת הש"ץ ולא אחר ברכת עצמו. וצ"ל דס"ל דזה עדיף מקדושה משום דחיובא דברכה עצמה היא. ומ"מ מנהגנו אינו כן. וכ"כ הא"ר סק"ו בשם הרא"מ וכ"כ השל"ה שאין לענות אמן אחרי הש"ץ וה"מגיד" הזהיר להב"י שלא לענות. ושם בעה"ש סעיף ט"ו: ונ"ל דאם ירצה יוכל לכוין לסיים עם הש"ץ ואז אינו מחויב לענות אמן (מג"א ס"ק יא) ושם בסימן קי"א, סעיף ב': כתב הטור שאמן אחר גאל ישראל לא הוי הפסק וכן פסק רבינו הרמ"א. אבל רבינו הב"י פסק שלא לענות אמן וכן הוא עפ"י הזוהר וכן אנו נוהגין... וכתב הטור דיט נוהגין לומר פסוקים שומע תפלה, כי שם ד' אקרא, ואין לאומרים כי הוי הפסק, אבל ד' שפתי תפתח לא הוי הפסק דכיון דתקנוה רבנן בתפלה, כגאולה אריכתא דמיא (גמרא).

ובכן, הרי אנו רואים מכל מה שהבאתי, שרוב הפוסקים האחרונים מכריעים שמנהגנו הוא לא לענות אמן אחרי ברכת גאל ישראל, ובעלי התפלה הגומרים ברכה זו בלחש יש להם איפא על מה לסמוך, אלא שעוד צריכים ליישב את התמיהה של בעל "ברוך שאמר" על הב"י שבסימן כ"ה כתב כדעת הפוסקים שבמחלוקת הגמרא עם הזוהר הולכים אחרי הגמרא ומדוע כאן בענין עניית אמן אחר ברכת "גאל ישראל" שבק דעת הגמרא והלך אחרי הזוהר?

אבל באמת אין כאן שום תמיהה, כי לא נזכר בשום מקום בגמרא שצריך לענות אמן אחר ברכת גאל ישראל וממילא אין כאן מחלוקת בין הגמרא והזוהר שהרי הטור בעצמו אומר בסוף סימן קי"א, כמו שהבאנו, שיש נוהגין לומר בתחלת שמו"ע פסוקים שונים ואין לאמרם דהוי הפסק אבל ד' שפתי תפתח אומרים כיון דתקנוהו רבנן בתפלה. משמע ברור מדברי הטור דרק מה שתקנוהו רבנן במפורש כמו ד' שפתי תפתח המבואר בברכות דף ט' נחשב כגאולה אריכתא ולא הוי הפסק אבל השאר שלא נזכר בגמרא כמו כי שם ד' אקרא הוי הפסק, והרי גם עניית אמן אחרי גאל ישראל לא נזכר בגמרא? וגם שאר הפוסקים לא מביאים שום מקור שגם עניית אמן אחר ברכת גאל ישראל ליהווי כגאולה אריכתא. וכן רבינו הרמ"א לא הביא דעתו לענות אמן שהיא מפי הגמרא אלא בשם הטור.

היוצא לנו מדברינו, שאנו באים בנידון זה לשתי מסקנות: (א) המנהג הפשוט הוא שאין עונין אמן אחרי ברכת גאל ישראל בשחרית; (ב) אם ירצה יכול הש"ץ לסיים ברכת גאל ישראל בקול רם, רק שהקהל יכוין לסיים ברכת גאל ישראל ביחד עם הש"ץ. ואז ממילא אינו מחויב לענות אמן אחרי הברכה.

ב. בדין קריאה לתורה ישראל במקום כהן.

כידוע, צריכים לפי הדין, לקרוא לתורה כהן ראשון, ומשמע מגמרא (גיטין נ"ט) דהוי מדאורייתא כדכתיב "וקדשתו" (ויקרא כא, ח). אלא שיש לפעמים

צורך לקרא ראשון ישראל במקום כהן, לפי השו"ע באו"ח סימן קל"ה אין לזה עצה רק באופן שהכהן ילך מבית הכנסת ואם אין כהן אז מותר לקרוא לישראל ראשון.

הטעם שאין הכהן יכול למחול אף שבשאר הדברים שמחוייבים לכבדו כמו בבהמ"ז ועוד כהנה, יכול למחול, הוא כפי שמובא שם במשנה שהוא מפני דרכי שלום, וע"ז מפרשים בגמרא דאע"ג דבשאר כיבודים יכול למחול והיו יכולים לומר שגם בזה יכול למחול שלא יקראוהו ראשון לתורה, קמ"ל דתקנו חכמים מפני דרכי שלום שלא יבא הדבר לידי מחלוקת ולא יהא ביכלתו למחול (עי' "ערוך השלחן" סימן קל"ה, ה.) כן מובא בשו"ע שהטעם הוא משום פגמא שלא יחשדו שהכהן הוא פגום ורק מפני זה קוראים ישראל במקומו.

אמנם כבר מפרשים מביאים דעות מהגאונים דבמחילת כהן מותר לקרא ישראל במקומו כן מביאים מהגמרא שהתקנה שאין הכהן יכול למחול הוא רק בשבתות וימים טובים דשכיחי רבים בביהכ"נ, אבל בב' וב' וה' ובשבת במנחה יכול למחול. וכ"כ הרא"ש והטור, אך מאידך מביאים בשם התוס' שגם בב' וה' אין היתר להקדים ישראל לכהן אף במחילתו.

וב"ערוך השלחן" (קלה ט') כותב כדברים האלה: "ויש עתה מקומות שאינם בני תורה ונתפשטה הספחת שאין משגיחים על הכהנים כלל וקוראים ישראל במקום כהן, אף שיש שם כהן וגם אין מבקשים מחילתם, אף שאינו מועיל, וראויים לעונש גדול".

ואני הכותב ראיתי עוד גרוע מזה, שצועקים על הכהנים ומצווים עליהם לצאת כאשר רוצים לקרא ישראל במקום כהן. והייתי פעם בביהכ"נ אחד בשבת במנחה ולא הי' כהן ועמדו לקרא ישראל במקום כהן, והנה בדיוק לפני הקריאה נכנס הכהן, והשמש התחיל לצעוק אליו: צא מהר, הסתלק מכאן, כי אנו קוראים ישראל במקום כהן...

ואפילו במקומות שמבקשים שם את הכהנים באדיבות לצאת, הרי הם יוצאים ועומדים מאחורי הדלת עד אחרי הברכה הראשונה וכולם רואים אותם ומלבד חילול השם וביזוי הכהנים, הרי עוברים על "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני" כי מכריזים שאין כאן כהן וכולם רואים את הכהנים מאחורי הדלת...

יוצא מזה, שכל התקנה שעשו חכמים שלא יכול הכהן למחול מפני דרכי שלום שיקראו אותו דווקא ראשון, נעשתה פלסתר וגורמת לביזוי הכהנים ולחילול השם והאם לזה התכוונו בשו"ע שהכהנים ילכו מביהכ"נ כשכולם רואים אותם או יודעים שנמצאים כאן ויוצאים רק למראית עין? ובמילא לא יודעים היום על יחסי הכהנים ואין כאן פגמא. ע"כ בכדי למעט ביזוי הכהנים שעוברים על מצוות עשה של "וקדשתו" ולא לגרום חילול השם ולדובר שקרים, הייתי מציע לפני

הרבנים הגאונים שיעיינו בדבר אם אין אפשרות למצא מוצא שלא יצטרכו הכהנים לצאת מביהכנ"ס, אם יש יארציט או חיובים אחרים שמוכרחים לקרא ישראל במקום כהן. וכדאי מאד למנוע שלא יצטרכו הכהנים להתבזות ולצאת, אלא להכריז "ברשות הכהנים" כמו בברכת המזון. וזה רק בב' וה' ובשבת במנחה, אבל בשבת ויו"ט יקראו רק כהן ראשון, אם יש כהן בבית הכנסת.

ג. קריאה לחנוכה בחוץ-לארץ

רב אחד העיר על מה שנאמר בשו"ע בסימן תרפ"ד: ביום שני דחנוכה קורא לכהן ביום השני עד "פר אחד בן בקר". ללוי: עד ביום השלישי. וישראל חוזר וקורא "ביום השני" ועל דרך זה בכל יום. ע"ז כתב הרמ"א ויש אומרים שישאל קורא ביום שלאחריו דהיינו ביום השלישי, וכן בכל יום, וכן נוהגין. וכן היא שיטת הגהות מימוניות וכן כתב הלבוש, והשאלה היא, מדוע לא ראינו בימינו שינהגו כך בחנוכה לקרא לישראל מיום המחרת?

והנה המקור לדעת הרמ"א הוא כנראה בגמרא תענית שאנשי מעמד היו קוראים ביום הראשון בראשית, ויהי רקיע, בשני: יהי רקיע ויקוו המים וכן בכל יום ויום דברים נוספים, כדי לקרות ג' פסוקים חדשים, כיון דאפשר (פר"ח) לפי מנהג זה אין צורך להוסיף בשבת ור"ח טבת או ביום ראשון ואחרון של חנוכה מכיון שקוראים במילא פסוקים נוספים. (עי' צ"צ או"ח ס"ח).

אולם לפי שיטת הרמב"ם והטור והגר"א ועוד, אין להוסיף פסוקים, רק בכל יום של חנוכה קוראים נשיא שהקריב באותו יום בלבד. ובפרט בא"י אם יוסיפו הנשיא של יום המחרת יש שיחשבו שזה מפני ספיקא דיומא, מה שאין כן בא"י. ע"כ נראה שנתקבל בכל תפוצות ישראל המנהג לקרא בחנוכה (מלבד היום האחרון) בכל יום רק את הנשיא שהקריב קרבנו באותו יום, וכן כתב בשיירי כנסת הגדולה (בהגהות הטור אות ב) על דברי הרמ"א ואין כן מנהגינו.

בענין מכירת מקומות בבתי כנסת למחללי שבת בפרהסיא

שאלה: בבית כנסת גדול אחד, עומדים לפני גמר בנינו, וגבאי בית הכנסת הזה, עומדים בפני מצב כספי דחוק מאד, לגמור את בנין בית הכנסת העולה בסכומים גדולים מאד, שקשה להם לגייס את האמצעים הדרושים לכך, לפיכך, הם מוכרחים למכור מקומות תפלה לצמיתות, לאנשים המשלמים סכומים נכבדים, בכדי לאפשר סוף סוף את גמר הבנין ושפוצו.

והנה יש בין אלה אנשים אמידים, שרוצים לקנות מקומות כאלה בכותל המזרחי בשורות הראשונות הקדמיות דוקא, ומוכנים לממן בכספים סכומים הגונים, אבל, דא עקא, שיש בין אנשים אלה — לצערנו — פורקי עול תורה ומחללי שבת בפרהסיא, ונפשם של הגבאים בשאלתם: אם מותר להם למכור לאנשים כאלה את המקומות הללו, מפני שיש בזה משום פגיעה בעצם קדושת בית הכנסת, וכן משום השלכה פוגמת על באי בית הכנסת ובמיוחד על בני הנוער, שרואים לפניהם בשורות הראשונות של הספסלים, יושבים אנשים מסוגים אלה.

מבוא: בגשתי לדון בכובד ראש לשאלה זו, יש לי להקדים הקדמה קצרה, על דבר מהותה המיוחדת של הבעיה הסבוכה והעדינה הזאת גם יחד. מחד — מחובתנו לשמור על הצבור שלא יתרחק משרשי היהדות, ולהתאמץ להשפיע עליו על ידי מגעים ויחסים טובים, קרובים והוגנים, למען למשוך את אלה שהתרחקו משרשי היהדות, ולקרבתם אל שכינת ישראל ולתורת אלקים חיים. והדבר בא לידי ביטוי בדברי הרמב"ם ב"אגרות ותשובות" שלו, בסוף מאמר קידוש השם בזה"ל: וגם כן אינו ראוי להרחיק מחללי שבתות ולמאוס אותם, אלא מקרבם ומזרזם לעשות המצוות, וכבר פירשו רבותינו זכרונם לברכה, שהפושע אם פשע ברצונו, כשיבא לבית הכנסת להתפלל מקבלים אותו, ואין נוהגים בו מנהג בזיון, וסמכו על זה, מדברי שלמה המלך, עליו השלום (משלי ו' ל'): "לא יבוזו לגנב כי יגנוב, למלא נפשו כי ירעב" אל יבוזו לפושעי ישראל שהם באים בסתר לגנוב מצוות עכ"ל — ומאידך — אנו עידי ראייה לצערנו ולדאבוננו, על תופעה של התרחקות משרשי היהדות על ידי חלק ניכר מעמנו, ובפרט מדאיג הדבר, שאלה התרחקו עד כדי חילול שבת בפרהסיא, ללא כל נקיפת מצפון הלב, ומעיזים לחלל את השבת

בריש גלי, ללא כל רגישות וקשר פנימי לבבי עמוק, כלפי השבת, שנשמרה ונקדשה בשרשרת הדורות ע"י אבותינו ואבות אבותינו המשמשת גולת הכותרת ונשמת נשמתה של היהדות.

חילול שבת, שבא לידי ביטוי נמרץ ונוקב בדברי רש"י (בחולין ד' ה' ע"ב) בזה"ל: "חמירא ליה שבת כעבודת כוכבים, דהעובד עבודת כוכבים כופר בהקדוש ברוך הוא, והמחלל שבת כופר במעשיו ומעיד שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית, עכ"ל, כלומר: שמירת השבת כרוכה וקשורה עם יסוד האמונה שאלקים ברא את העולם ומנצח על הבריאה, וממנה ובה, שואב—שואף עם ישראל את זכות חיונותו וקיומו על פני כל הדורות, עד היום הזה.

וחכמינו ז"ל הבליטו את הדברים, בהדגישם שהשבת היא יסוד מוקד של כל הדורות, באומרם במדרש רבה (שמות, סוף פרשה כ"ה) א"ר אליעזר ב"ר אבינא, מצינו בתורה ובנביאים ובכתובים, ששקולה שבת כנגד כל המצוות וכו' אם תזכו לשמור שבת, מעלה אני עליכם, כאילו שמרתם את כל המצוות שבתורה ואם חללתם אותה, מעלה אני עליכם כאילו חללתם כל המצוות וכו' ע"כ. הוה אומר, שערכה של השבת כה גדול עד כדי כך, שהמחלל את השבת כאילו מחלל כל התורה כולה. יתר על כן, אם תעוותו של בן האדם הגיעה לידי כך, שהוא מתגכר לשבת קודש בריש גלי, הרי מוציא את עצמו מכלל ישראל ונחשב כמזמר לכל התורה כולה, כמבואר בחולין (ד' ה' ע"א) הג"ל, וראה בעירובין (ד' ס"ט ע"א) אמר רב הונא, איזה ישראל מומר (ופירש"י דחשבינן ליה מומר לכל מילי עכ"ל) "זה המחלל שבתות בפרהסיא" וכו' וראה שם בסוף הסוגיא (בעמוד ב') הבטוי הנמרץ: "עבודה זרה ושבת, כי הדדי נינהו" עי"ש.

ואם יהודי כזה מתעורר בכל זאת, להופיע לבית הכנסת וכלשון הרמב"ם הג"ל, לחטוף איזה מצוה על אף התרחקותו הנוראה מיהדות, הרי בזה כנראה בא לידי גלוי, הזיק הדתי החבוי בקיפולי נשמתו, השואבת-שואפת למצוא קשר למקום השראת השכינה, יש להדריך יהודי מסוג זה, להתייחס בכבוד ראש וברצינות כלפי בית הכנסת, שמוגדר ע"י חכמינו ז"ל, "כמקדש מעט" (מגילה כ"ט ע"א) ולרכז את מחשבותיו ליחסים שבינו לבין קונו, ולקבל מתוך כך השראה רוחנית, שתאיר את לבבו ורגשותיו, ואל לו לחפש שם שום גנוני כבוד בהתאם למעמדו המכובד בין הבריות מחוץ לכותלי בית הכנסת, כגון עשרו וכדומה ועמדתו בצבור. נוסף לכך, כאשר האדם איננו עומד על הגובה הדתי של קיום המצוות תופס עמדת כבוד מיחדת כמו לשבת על יד הכותל המזרחי בבית הכנסת וכדומה, בזה הוא מנמיך את קומתו הרוחנית והשראתו הקדושה של בית הכנסת, כלפי כל המסתופפים בבית הכנסת, ומקל בכבודו של בית הכנסת, וכן בכבודו של צבור.

המתפללים בכלל, ולכן הדרישה הזאת מיהודי מסוג זה, לא צודקת בהחלט ולא במקומה עומדת, וזה יהיה מוזר בעיני הקהל אם יעמוד על דרישה זו.

צא ולמד, עד כמה שחכמינו ז"ל הקפידו על דירוג בכבודו של אדם בנוגע לעליות לתורה, כאמור בגמרא (גיטין ד' ס' ע"א) שקורין בתורה אחרי הלוי, לפי הסדר דלקמן: תלמידי חכמים הממונים פרנסים על הצבור ואחריהם תלמידי חכמים הראויים למנותם פרנסים על הצבור (ופירש"י שם דאמרי' (במס' שבת ד' קי"ד ע"א) איזהו תלמיד חכם שראוי למנותו פרנס על הצבור, כל ששואלין אותו דבר הלכה בכל מקום ואומרה) ואחריהם בני ת"ח, שאבותיהם ממונים פרנסים על הצבור, ואחריהם ראשי כנסיות וכל אדם עכ"ל. וכן נפסק בשלחן ערוך בזה"ל: (או"ח סימן קל"ו סעיף א') "בשבת ויו"ט ויום הכפורים, קורים אחר הלוי, תלמידי חכמים הממונים על הצבור, ואחריהם ת"ח הראויים למנותם פרנסים וכו' (כלשון הגמרא הג"ל), א"כ מבואר בזה, שיש דירוג מסוים וכל אחד ואחד מגיע לפי מעלתו, ומחובתו של הצבור לכבד את אישי התורה, ואף בניהם של תלמידי חכמים, ויש לציין את דברי בעל ה"פרי מגדים" שם, ושגם פוסק ה"משנה ברורה" שם (סק"ה) וז"ל: "מה שנוהגין באיזה קהלות קטנות, לקרוא לפי השנים (כלומר לפי הגיל), עם הארץ קודם לתלמיד חכם, לאו שפיר עבדי ואיסורא הוא", עכ"ל, כלומר: שאלה שחושבים שיש לכבד הזקן בגיל, על חשבון תלמידי חכמים, אף שצעירים הם, לא זה בלבד שאינם צודקים אלא עוברים על איסור של בזיון התורה, מפני שהצבור חייב להבין, שערך הרוחני — התורני, עומד מעל כל החשבונות, ורק הודות לעקרון זה, מתחשל יסוד הקיום של העם בכלל, והבן.

וגם בבית המקדש בעצמו מצאנו דוגמא כזו, שהיו דרגות במעלות הכבוד, כמבואר בירושלמי (יומא פרק ז' הלכה א') על המשנה: חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנו לראש הכנסת, וראש הכנסת נותנו לסגן, והסגן נותנו לכהן גדול, וכהן גדול עומד ומקבל וכו', וע"ז אומר הירושלמי: "בכל אתר, את אמר הלוח אצל תורה, ודא את אמר מוליכין את התורה אצלו, אלא ע"י שהן בני אדם גדולים, התורה מתעלה בהן" והב"י (בסוף סימן או"ח קל"ה) הביא מקור להלכה, שלא להביא ס"ת לבית סוהר, כדי שהאסירים ישמעו קריאת התורה, אפילו בר"ה ויהיכ"פ עי"ש הטעם, מפני שהטלטול איננו לכבוד התורה, אלא בשביל הצבור, וזה אסור, אלא מותר לטלטל מדירוג נמוך לדירוג גבוה, אשר בזה התורה בעצמה מתכבדת, שמראים יוקרתה וגודל מעלתה, וכך צריך להיות היחס והגישה ב"בתי המקדש מעט" שלנו.

ומקובל מקדמת דנא ומדורי דורות, שהשורות הראשונות מכובדות ביותר ומושיבים בהם האנשים הקרובים ביותר ליהדות, ולא רק מפני שאלה הן הראשונות במעלה, אלא מפני שמקומות אלה קרובים יותר למקום המקודש ביותר, שהוא

ארזן הקודש, ולכן צריך להושיב בשורות הראשונות אנשים הקרובים ליהדות שומרי תורה ומצוות.

וכדאי הדבר, שהאנשים הללו שהם רואים את עצמם מכובדים במעמד בצבור ובחברה שהם נמצאים בהם, שיבינו מעצמם, שאין מקומם שם, ולוותר דוקא על רצונם ודרישתם, לשבת במקומות הראשונים בבית הכנסת...

מאמרי זה, מתחלק לשלשה ענפים: (א) אם מותר לקבל מהם כל סיוע לבנין בית הכנסת ושיפוצו, ובזה אני מסיק, שכן יכולים לקבל מהם, בכדי לקרב אותם, ולא לרחק אותם.

(ב) יש חשש מבוסס לפי ההלכה: לא למכור להם מקומות קבועים בשורות הראשונות, של בית הכנסת, משום איפור סיוע ועידוד של כבוד לעוברי עבירה.
(ג) משום פגיעה בכבוד הצבור שלא ניתן למחילה לפי ההלכה.

א

קבלת תרומות מאנשים מחללי שבת בפרהסיא

והנה יש לדון על היסודות שבשאלה זו: (א) אם מותר בכלל, לקבל מאנשים כאלה תמיכה לבנין בית הכנסת ושיפוצו.

הנה לפנינו דברי הרמב"ם (בפ"א ה"א, מחל' ערכין וחרמין) בזה"ל: עכו"ם שאמר דמי עלי, או דמי פלוני עלי, נותן כפי נדרו, ואינו נופל ללשכה, שאין מקבלין מן העכו"ם נדבה או נדר, לחזק את בדק הבית או בדק ירושלים, שנאמר "לא לכם ולנו לבנות בית ה' וגו', ונאמר: "ולכם אין חלק וצדקה וזכרון בירושלים, ומקורו מדברי הגמרא בערכין (ד' ה' ע"ב) ע"ש, וכבר אמרו חז"ל שכל המחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם לכל דבר, (עי' חולין ד' ה' ע"א כנ"ל).

ולפי זה יוצא, שכמו שלא מקבלים תרומות מנכרי לבית המקדש, כך לא מקבלים תרומות לבית המקדש ממחללי שבת בפרהסיא.

ולפי זה, יש לדון בענין בית הכנסת שייחסו לו חז"ל, כמו "בית מקדש מעט", כדאיתא בגמרא (מגילה ד' כ"ט ע"ב) על הכתוב ביחזקאל "זיהי להם למקדש מעט" (י"א ט"ז) אר"י אלו בתי כנסת ובתי מדרשות שבבבל יעו"ש, ולכן השאלה היא, אם מותר לקבל ממחלל שבת בפרהסיא, שדינו כמו נכרי, כאמור, לבנין בית הכנסת.

והנה מצאנו בגמרא (ערכין ד' ו' ע"ב) עכו"ם שהתנדב מנורה או נר לבית הכנסת עד שלא נשתקעו שם בעליה, אסור לשנותה, ושנשתקע שם בעליה, מותר לשנותה, ומבואר בגמרא שם, שהמכוון הוא לשנות בדבר מצוה, הרי שמקבלים מנכרי מתנה לבית כנסת, וכן נפסק (בש"ע יו"ד, סי' רמ"ט סעיף ג' וסעיף ד) בזה"ל: (בסעיף ד') עכו"ם שהתנדב מנורה או דבר אחר לבית הכנסת מקבלים

ממנו, והוא שיאמר בדעת ישראל הפרשתי אותה, ואם לא אמר כן טעון גניזה, ומפרש הט"ז (שם סק"ז) בזה"ל: "שמא בלבו יחשוב לעכו"ם", והב"י הביא בשם הרמב"ם הטעם, שמא בלבו היה לשמים, כלומר: להקריב בהם קרבן דוקא וכו' עכ"ל, הרי מפורש יוצא, שמקבלים מידי עכו"ם בעצמו.

אולם לדעתי, לא דומה זה לנידון דידן, שתרומת מנורה ונר איננה מעצם בגין בית הכנסת, ולא על זה נאמר הכתוב: "לא לכם ולנו לבנות את בית ה'", שהרי מקבלים קרבנות מיד הנכרים, כמו שמפורש (במנחות ד' ע"ג ע"ב) דתניא, איש, מה תלמוד לומר איש איש, לרבות העכו"ם שנודרים נדרים ונדבות כישראל וכו', ולכן מגורות ושאר דברים, אפשר לקבל מהם, אבל שיהיה לעכו"ם חלק בעצם הבנין של בית המקדש, וגם בבית "המקדש המעט": בית הכנסת, זו לא שמענו, ויש עוד להוסיף ולהעיר שהרי מומר גרוע יותר מנכרי כדאיתא בגמרא (חולין ד' ה' ע"א) הנ"ל, דאין מקבלים מהם קרבן יע"ש.

אבל הנה מצאנו מפורש בתשובות המבי"ט (חלק א', סי' רי"ד) היתר מפורש שמקבלים מיד מומר ישראל, בית שהוקדש לבית הכנסת, ולעומת זה אנו מוצאים בש"ע (יו"ד סי' רנ"ד, סעיף ב') שפוסק הרמ"א שם, בזה"ל: אם מנדבים (נכרים) דבר לבית הכנסת מקבלים מהם, אבל לא מן המומר עכ"ל, הרי שהרמ"א אוסר לקבל מן המומר שום דבר לבית הכנסת.

וכבר עמד הש"ך (שם סק"ה) על זה ומביא תשובת המבי"ט, שמחלק בין קבלת קרבן מן המומר, שזה לא מקבלים, וכדדרשינן "מכם", להוציא את המומר (חולין ה' ע"א) אבל בנוגע להקדשים לעניים, או לבית הכנסת, כן מקבלים, ולפי"ז יוצא שמקבלים מידי מומר אפילו שיהיה לו חלק בגוף בית הכנסת, ויש להעיר, שכל הויכוח הנטוש בין הרמ"א והמבי"ט הוא כזה, אם לדמות נדבה לבית הכנסת לקרבן, דלדעת הרמ"א דומה לקרבן ולא מקבלים, ולהמבי"ט לא דומה לקרבן, לכן כן מקבלים, אבל לא נגע כלל המבי"ט בנקודה זו שבית כנסת דומה ל"מקדש מעט", ואין לתת למומר חלק בעצם בית הכנסת וכנראה מזה שסובר שבית הכנסת לא דומה למקדש בזה, והבן.

והנה ביסוד הדבר שמקבלין מעכו"ם נדבה לבית הכנסת, ראה בתוס' בבבא בתרא (דף ח' ע"א ד"ה יתיב ר' יוסף), שכתבו בזו הלשון: והאי דקבל מההוא טייעא דגדב שרגא לבית כנישתא, דפ"ק דערכין, אע"ג דהתם לא היה "שלום מלכות", התם טעמא משום צבור כמו קרבן, ואמרי' (נזיר ס"ב) איש איש לרבות נכרים, שנודרים נדרים ונדבות כישראל עכ"ל, ובהגהת אשרי (פ"ק דב"ב על הרא"ש, סימן ל"ט) כתוב בזה"ל: שאלתי, מאי שנא צדקה שאין מקבלין ממנו, ומאי שנא נדרים ונדבות שמקבלים מהם וכו', ופירש לי מורי ורבי אברהם, הטעם, לפי שנדרים ונדבות לא באים לכפר, מהרי"ח עכ"ל, כלומר: הקרבנות שמביא

הנכרי לא מכפרים בעבורו רק שיש לו זכות שמביא קרבן, לעומת זה נדבות ותרומות מכפרות, ולכן לא מקבלים מן הנכרי, כדי שלא יהיה לו כפרה. ודבר זה הרגיש בכל זה הש"ך (שם סק"ד) יעו"ש.

ולפי זה יש לדון ולדעת, איך להגדיר מתן נדבה לבית הכנסת, אם לדון את הנדבה כמו קרבן ואיננו מכפר, או כמו צדקה שיש בה כפרה, שהרי הוא מזכה את הרבים בדבר מצוה, ומה לי ההבדל איך שמזכה או צדקה בגוף, או בצדקה בנפש.

והנה מצינו מאמר חז"ל (ברכות ט"ו סוף ע"ב וט"ז ע"א) אמר ר' חמא בר חנינא, למה גסמכו אוהלים לנחלים, דכתיב כנחלים נטיו כגנות עלי גהר, כאהלים נטע ה' וגו' (במדבר כ"ד ו') לומר לך, מה נחלים מעלים את האדם מטומאה לטהרה, אף אהלים מעלים את האדם מכף חובה לכף זכות, ופירש"י אהלים: בתי מדרשות, ובתוס' מפרשים שהדרש הוא מהסמיכות של "מה טובו אהליך יעקב" ל"כנחלים נטיו" עי"ש.

ונראה לי, שרש"י ותוס' נחלקו על המהות של מאמר חז"ל זה, אם המדובר הוא בית כנסת או בית המדרש, דהנה על הכתוב "מה טובו אהליך יעקב", מבואר בגמרא (סנהדרין ד' ק"ה ע"ב) שהמכוון הוא לבתי כנסת, בעקבות מאמרם שם בזה"ל: מברכתו של אותו רשע (בלעם) אתה למד מה היה בלבך, בקש לומר שלא יהיו להם בתי כנסיות ובתי מדרשות "מה טובו אהליך יעקב" (במדבר כ"ד, ה') וכי ע"כ. הרי שחז"ל מפרשים את הפסוק הזה גם לבתי כנסת וגם לבתי מדרשות, (וכנראה שהטעם, מפני שזכר השם יעקב, שהוא שם קטנות, ואילו היה מדבר רק על בתי מדרשות, היה אומר בשם ישראל, מה טובו אהליך ישראל שהוא במובן גדלות, וכאן משתמש בלשון זה, כדי להכליל גם פשוטים ביותר, באי בית כנסת לתפלה בלבד, ואין בהם שום לימוד תורה. והבן) ולפי זה לפירש"י בלשונו "להעלות מכף חובה לזכות", יתכן שזה רק בבתי מדרשות, שהם נלמדים מן הפסוק: "כאהלים נטע ה'" שהמלה "אהל" מכוונת לתורה, כמ"ש: "ויעקב איש תם יושב אהלים" (בראשית כ"ה, כ"ז), אבל בתי כנסת אין להם הכח הגדול הזה, להעלות מכף חוב לכף זכות, אבל לשיטת התוס', גם לבית כנסת, יש הכח הזה, להעלות מכף חוב לכף זכות, והוא מכפר איפא.

המצא לנו מזה, שלשיטת רש"י ז"ל, יש לקבל תרומות מן נכרי לבתי כנסת, מפני שלא מכפרים, ולשיטת התוס', אסור לקבל מפני שבתי כנסת ובתי מדרשות שקולים הם, ויש להם עילוי של כפרה, ולפיכך לא מקבלים מהם גם לבתי כנסת, ולפי זה, מה שדימו בתוס' הנ"ל במס' הנ"ל את הנר שנדר הנכרי לקרבן והתירו לקבל, זה מפני שהיה באותו בית כנסת, כנראה, הרבה נרות, מלבד זה של הנכרי, ותרומתו של הנכרי לא השפיעה על חזוק בית הכנסת ברבוי אורו, לכן זה דומה

לקרבן, שיש לו זכות מצד עצמו, ובמקרה זה לא מכפר, אבל בעלמא, יתכן שלא יקבלו מן הנכרי, ודו"ק.

איברא, דלאחר העיון יש לדון, דמחללי שבת בפרהסיא בימינו לא דומים למומרים ואפילו לדעת הרמ"א, שאוסר לקבל מן המומר, תרומות לבית הכנסת, יתיר לקבל מיד מחללי שבת בפרהסיא, לבנין בית הכנסת, לפי דברי הגאון ה"חזון איש" (בספר מועד, עירובין, סימן פ"ז, אות ד') שכותב: שנער שמתגדל בין הורים ומורים לא דתיים, קשה לדון אותו כישראל מומר, ונחוץ שישתדלו אותו הרבה להשפיע עליו, שיהיה ראוי לשוב לדרך התורה, ורק אחר כך נוכל לדנו כמזיד וכמומר, וז"ל: "ובמשנה ברורה" (סי' שפ"ה סק"א), וכן כתב, דדעת כל הפוסקים, דגם צדוקי מחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם לענין ביטול רשות, ותמה על הב"י והט"ז והמ"א שהקילו, ותמה מאד, דהרי הב"י בעצמו הביא דברי התוס', ודן רק על הגי צדוקים דשכיחי גבן, דבהו שפט ב"י דמעשה אבותיהם בידיהם, אבל הצדוקין בזמן הש"ס, ודאי מוזדין היו וכו', וכמו כן, אותן שאבותיו פרשו מדרכי צבור, והוא נתגדל ללא תורה, דינו כישראל לכל דבר, ונמי צריך לימוד שיעור ידיעתו, אי לא חשיב מזיד וכו' עכ"ל, מבואר מדבריו, שאין לדון כל מחללי שבת בפרהסיא בימינו, כמו בימי חז"ל, מפני שהוא נתגדל בלי הכרה דתית ולא מזלזל בשבת במזיד.

ויש לציין כסניף נוסף: את דעת בעל העיטור, הסובר שהדין, שהמחלל שבת בפרהסיא דינו כעובד עבודה זרה, וכמומר לכל התורה כולה, אמור רק בעבודת קרקע, ולא בתלוש, שאף על פי שעובר עבירה חמורה, שיש בה מיתת בית דין בסקילה, בכל זאת לא נעשה מומר לכל התורה כולה, וכן כותב התשב"ץ (ח"ג, ענין מ"ג — מ"ז) והובא דבריו ב"חידושי ר' עקיבא איגר", (יו"ד סי' ב' סעיף ה') ומעיר על זה הגאון הנ"ל, שזה מצריך עיון, מפני שמכל הפוסקים לא משמע כן,

[אגב, בספר "המדרש והמעשה" — להרב הגאון ר' יחזקאל ליפשיץ ז"ל מעיר קאליש (פרשת פנחס), רוצה לפרש בזה המחלוקת בגמרא (שבת ד' צ"ו ע"ב) מה היה החטא של מקושש עצים, אם בעבודת קרקע, כגון תולש או מעמר, או שחטאו היה בהעברת ד' אמות ברשות הרבים, עפ"י התוס' (בב"ב ד' קי"ט ע"א ד"ה שנאמר ובסנהדרין ע"ח ע"ב ד"ה לא היה יודע), שמסבירים שכל הספק שהיה למשה רבינו נובע מפני שחילל שבת בפרהסיא, ודינו כעובד עבודה זרה, ובעבודה זרה, העונש הוא סקילה עי"ש, ולכן לפי סברת בעל העיטור, שדינו כעובד עבודה זרה, היא רק בעבודת קרקע, גאלצו לנקוב בשם את החטא של המקושש, שהיה בעבודת קרקע, או מצד תולש, או מצד עימור, לפי המבואר (בשבת ע"ג ע"ב), "אין מעמר אלא בגידולי קרקע", אבל מי שמפרש שהחטא היה בהעברת ארבע

אמות ברה"ר, לא סובר כבעל העיטור ולכן נחשב לעובד עבודה זרה בכל מקרה של חלול שבת, גם שלא בעבודת קרקע, עכ"ד.

אבל לעניות דעתי, יש להשיב על זה, מפני שהדין שמחלל שבת גידון בסקילה, איננו קשור כלל וכלל עם ההגדרה של מחלל שבת בפרהסיה, שדינו כעובד ע"ז, שהרי גם מי שמחלל שבת בפני שני עדים שהתרו בו חייב סקילה, ואילו בפרהסיה, זה רק בעשרה, כפי שהביא ה"באר היטב" (ביו"ד סי' ב' סקט"ו), וגם ב"פתחי תשובה" (שם סק"ו), שמציין את המקורות בש"ס ובפוסקים, ולפיכך פשוט, שבאור התוס' שכתבו שחייב סקילה, מפני שהוא עובד עבודה זרה, אין הכוונה שהענינים זהים ממש, אלא כוונתם, מאחר שאם אותו החטא של "חילול שבת" היה בנוכחותם של עשרה מישראל היה נחשב לעובד עבודה זרה, לכן העבירה הזאת כשלעצמה שייכת לסוג שכזה שעונשו גם שלא בפני עשרה — בסקילה ודו"ק. ולכן באורו בדברי הגמרא הנ"ל תמוה מאד, והבן].

ועוד, דבעצם ההגדרה שהמחלל שבת בפרהסיה, כאילו עובד עבודה זרה, נא לעיין בספר "קרית חנה דוד", להג"ר דוד הכהן סקלי ז"ל, מעיר אוראן (אה"ע סי' ב'), שדן בהרחבה בנידון זה, ומסיק בשם מאסף רבני "הבאר" (דרך שליש, שנה שמינית, סי' נ"ג) שמומר לתיאבון אינו בכלל זה ומחללי שבת אלה על פי הרוב הם לתיאבון משום פרנסתם יע"ש.

ולכן לפי זה, בענין לקבל תרומות ותמיכות ממחללי שבת בפרהסיה בימינו, נראה לי שמותר לקבל, ואפילו לקבל ממנו תרומה שיהיה לו חלק בבנין של בית הכנסת כגון: סיוע לקיר או לתקרה או למרצפות גם כן אין לאסור, דאין ליחס בזה המקרא הנ"ל "לא לכם ולנו לבנות את בית ה'" וכמו שהורה המבי"ט כנ"ל, והחרה החזיק אותו הש"ך, כאמור שסתם כדבריו.

אולם, נשארה השאלה פתוחה, אם אנו רשאים להתירם להושיבם במקומות הקדמיים והראשוניים בבית הכנסת, משום שזה פגיעה בקדושת המקום ומהותו, כי המבי"ט מדבר במומר שמקדיש את המקום לבית הכנסת, אבל הוא לא משתתף שם בשום תיקון באופן אישי, וכל ההיתר שלו מצטמצם איפא רק לגבי השאלה, שיש למומר חלק מבית הכנסת, מה שאין כן במקרה דידן, שהם באים אישית בבית הכנסת ויושבים במקום מכובד, בזה הם פוגמים בקדושת המקום כשמצביעים עליהם, שאלה "פני הדור" והבן.

ב

מסייע ועידוד על ידי כבוד, לעוברי עבירה

והנה משנה מפורשת היא במס' גיטין (ד' ס"א ע"א) שאסור לחזק ולעודד ידי ישראל בשביעית, משום שהוא מחזק ידי עוברי עבירה, ומפורש בגמרא, כגון:

"לומר לו תחזקנה ידיך", אסור לישראל בשביעית, שהרי על המשנה האומרת, שישאל מותר לחזק ידי נכרי בשביעית ולא ידי ישראל, מפרשת הגמרא (שם ס"ב ע"א) "למימרא להו אחזקו בעלמא", ופירש"י וז"ל: "כשאומרים לעושי מלאכה העוברים עליהם תחזקנה ידיכם" עכ"ל, כלומר, שגם ביטויים בעלמא של עידוד ויהיה מאיזה טעם שיהיה, מטעמי שכנות טובה וכדומה, אסור לאמר כן לישראל העובר על שביעית, וכל שכן לעניגנו שאין לכבד את אלה הידועים לפורקי עול תורה ומחללי שבתות בפרהסיא, וראה לשון הירושלמי כאן בגיטין ובמס' שביעית (סוף פרק ה') "ולא אמרו העוברים, ברכת ה' עליכם, שאסור לומר לחורשי שביעית אישר וכו' ע"ש, כלומר, שאסור לומר יישר כח, למחללי שנת השמיטה.

והנה יש לצרף גם את האיסור של מסייע בדבר עבירה, שהרי שנינו עוד במשנה שהבאנו (גיטין ד' ס"א ע"א) בנוגע לאיסור סיוע לאשה החשודה על שביעית בזה"ל: משאלת אשה לחברתה החשודה על השביעית, נפה וכברה וריחיים ותנור, אבל לא תבור ולא תטחן עמה, ע"כ, ופירש"י שם (בד"ה ולא תבור) בזה"ל: "לסייע, מפני שאסור לסייע בידים ידי עוברי עבירה בשעת העבירה עכ"ל, כלומר רש"י ז"ל מפרש שהאיסור לסייע ידי עוברי עבירה, היא רק בשעת העבירה אבל אם מסייע שלא בשעת העבירה אין איסור בדבר. ולכן הרישא מתירה להשאיל לאשה החשודה על השביעית כלים, אעפ"י שהיא משאילה את הכלים לשם השתמשות בהם כרגיל, לעומת זאת בסיפא שהיא מסייעת בשעת העבירה בשעת טחינה וכיוצא בזה אסור, מפני שהיא מסייעת ממש לעוברי עבירה.

וזה קשה להבין לאור כל האמור לעיל, איך מותר לעשות איזה פעולה שיש בה משום סיוע כל שהוא להחוטא שלא בשעת העבירה, הרי מחויב אפילו במצוות תוכחה, שהיא למנוע את חבריו מן החטא, כמו שנאמר: "הוכח תוכיח את עמיתך" ? איך יעלה על הדעת שיהיה איזה היתר כל שהוא, לגרום איזה סיוע לחטא מפני שזה שלא בשעת עבירה ?

וביותר יש לתמוה מגוף דברי הברייתא (עבודה זרה מ' ע"א) אמר ר' נתן, מנין שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח, תלמוד לומר "לפני עור לא תתן מכשול", האם זה נקרא מסייע בשעת עבירה ? הלא קודם הוא מושיט לו ואח"כ שותה ואוכל, וכי תימא שיש הבדל בין הלאו דלפני עור דאורייתא ובין מסייע שאיסורו מדרבנן, שבלאו דלפני עור, חייב גם על דבר שמביא אח"כ את השני לידי חטא, אבל בענין מסייע, שם, סובר רש"י שיש לחלק בין שעת עבירה ובין שלא בשעת עבירה, אבל זה ליתא, שהרי מפורש בתוספות במס' שבת (דף ג' ע"א, ד"ה בהא דרישא) בזה"ל: ואפילו מיירי שהיה יכול ליטלו אפילו לא היה בידו שלא עבר משום לפני עור דמושיט כוס יין לנזיר מוקי לה בפ"ק דמס' עבודה זרה, דקאי בתרי עברי דנהרא, מ"מ איסור דרבנן מיהא איכא, שחייב להפרישו

מאיסור וכו' עכ"ל, הרי מפורש בתוס', שכל שבידו להפרישו מהאיסור מחויב לעשות זאת, וכל שכן שאסור לו לסייע, וראה ברא"ש שם שכתב, בעקבות דברי התוס' הג"ל, בתוספת הסבר וז"ל: דמכל מקום, איסורא דרבנן איכא, דאפילו קטן אוכל גבלות בית דין מצווין להפרישו, כל שכן גדול לא יסייע לו וכו' עכ"ל, הרי מפורש שאפילו שלא בשעת עבירה, גם כן אסור לסייע, אפילו באיסור של סיוע מדרבנן, באופן שאין עובר על הלאו דלפני עור, ואם כן, דברי רש"י הג"ל צריכים הסבר, איך מתיר, סיוע שלא בשעת עבירה? אתמהא.

והנראה בזה, לפי דברי הירושלמי בגיטין הג"ל (פ"ה ה"י) וז"ל: ר' זעירא בעי קומי רבי מנא, מתניתא בסתם, הא בפירושא לא אמר ליה, וסתמא לאו כפירוש היא? אמר ליה, אני אומר נפה לספור בה מעות, כברה לכבור בו חול, ריחיים לטחון בה סממנין, תנור להטמין בה אונין של פשתן ע"כ, וחלק ממנה הובא בתוס' שם (גיטין ס"א ע"א, ד"ה משאלת) עי"ש.

מבואר מדברי הירושלמי, שאין זה נקרא מסייע לעבירה, אעפ"י שכמעט בחר, שהכלים האלה ישמשו לפירות של שביעית, וכמו שכתב ר"ת בתוספות הג"ל, וז"ל דהכא בידוע שאין לה אלא פירות שביעית עכ"ל. (ועוד הוסיפו בתוס' שם וז"ל: ויש לומר דקסבר הש"ס דאחמור רבנן בתבואות החשודים, כאילו הוא בודאי טבל, דאוקמיה אחזקה עכ"ל) ועי' בדברי רש"י שם (ד"ה רוב עמי הארץ מעשרים הן) עי"ש, אם כן לכאורה זה נקרא מסייע לחטא, שאסור גם שלא בשעת מלאכה, שהרי כשאין לחברתה, אלא פירות של שביעית בלבד בכל זאת אומר הירושלמי, שאין זה נקרא סיוע ישיר לחטא מפני, שיכולים להשתמש בכלים האלה אם ירצו גם למטרות אחרות.

וכמובן, שיש להוסיף בזה את הנמוק שנזכר במשנה שם (גיטין ס"א א') וכולן לא אמרו אלא מפני דרכי שלום, ופירש"י בזה"ל: "שהתירו להשאילם כלים בלא שעת עבירה עצמה, אלא מפני דרכי שלום" עכ"ל, מבואר בזה, שהטעם של ההיתר בנידון דידן, שמסייע שלא בשעת עבירה, הוא מפני דרכי שלום, שהרי המדובר בשני שכנים כדתנן: משאלת אשה לחברתה, ויחסי השכנות יכולים להחריף לגמרי על ידי זה, לכן כאשר המדובר בענינים דרבנן, התירו חז"ל מפני דרכי שלום, דוקא, שלא בשעת עבירה, אבל בשעת עבירה, אסרו ולא חששו לדרכי שלום, והרי שם בתוספות ד"ה משאלת, מפרשים את הירושלמי והבבלי בחדא מחתא יעו"ש, כלומר שההיתר נובע משום "דרכי שלום", וגם שיש לתלות ששואלת את הכלים לצרכים המותרים, אף שהם דברים בלתי שכיחים, ומוסברת איפא שיטת רש"י, שמתיר שלא בשעת עבירה על פי הירושלמי, משום דרכי שלום, ודו"ק.

ובינותי בספרים, ומצאתי שהגאון הנצי"ב בתשובותיו "משיב דבר" (ח"ב סימן ל"ב) שהעמיק והרחיב בסוגיא זו בהקשר עם השאלה שנשאל למעשה "אם

מותר לזווג אשה לאיש, אשר ידועים לעוברי עבירה, ויעברו על איסור נדה, והוא מסיק בזה לפי ההלכה, בזה"ל: היוצא מזה, דלדעת רש"י ורמב"ם אסור לזווג בעלי עבירה בחנם, אבל מי שפרנסתו בכך לזווג, שרי לכולי עלמא, עכ"ל. ושם מבואר, שהירושלמי והבבלי מחולקים בטעם המשנה הנ"ל, מפני שבבבלי לא נזכר כלל ההיתר מפני שיש לתלות בשמוש בדבר היתר, שהוא דבר רחוק, אלא סתם הטעם משום דרכי שלום גרידא שלא בשעת עבירה, ואילו להירושלמי ההיתר הוא בצירוף מה שיש לתלות כנ"ל, ואיני נכנס כעת לעומק הפלפולים והחילוקים לדינא בשיטת רש"י ותוס' כפי שמסיק הגאון הנ"ל, ויש גם לציין דרך אגב שהגאון הנ"ל במסקנתו סובר שדרכי שלום גובל עם המושג "כדי חייה".

ובספר "בנין ציון" להגאון ר' יעקב יוקב אטלינגר ז"ל (סימן ט"ו) מצאתי שדן בשאלת הרב הגאון מוירצבורג ז"ל, בענין אם מותר לתת ספר להדפיס בבית דפוס של נכרים, שיש שם גם פועלים ישראלים, ויש חשש שאולי יעבדו בשבת, האם יש בזה משום "לפני עור לא תתן מכשול", ואחרי דיון, מסיק להלכה בזה"ל: והיוצא מכל זה להלכה, דליתן ולהושיט איסור למי שאינו יכול להביא לו בעצמו אסור מדאורייתא משום "ולפני עור לא תתן מכשול", אבל היכא דמצי להביא לעצמו, אעפ"י שאפשר שעל ידי שנושיט לו ירבה באיסור מותר אפילו מדרבנן, אבל לסייע לו בשעת עבירה, או היכא דתבע הדבר בפירוש לאיסור או ליתן לתוך פיו, אסור, אפילו באיסור דרבנן, אפילו אם בעצמו היה יכול להביא האיסור, ובכל זה אין חילוק בין ישראל למומר, ולפי זה בגדון השאלה להדפיס אצל מדפיס נכרי שיש לו פועלים ישראלים, שעושים מלאכה בשבת, ודאי אין חשש, כיון שאפשר להם לעשות מלאכה בלא שיתן להם, וגם אין שואלין בפירוש לעשות מלאכה בשבת, דבדבר זה אפילו לעשות ע"י נכרי יהי אסור, ולכן אין חשש איסור בזה וכו' עכ"ל, הרי שהוא מתיר למסור בדפוס של נכרי להדפיס ספר ולא לחוש שמא יגרום ע"י חלול שבת, מפני שהוא לא מתנה כלל לעשות איזה מלאכה בשבת, ואין לו שום קשר עם חלול השבת, עם כל המסבות שהוא מונה בתשובתו עי"ש, ומוסיף שזה איננו בגדר של תרי עברי דנהרא (ע"ז ד' ו' עיי"ש).

והגאון הנצי"ב בתשובתו הנ"ל, מצרף סברתו של "בנין ציון" בנקודה זאת, שיש חילוק בין המסייע בשעת עבירה, ובין שלא בשעת עבירה, וז"ל: וכבר כתב הגאון המחבר בשו"ת "בנין ציון", ליישב רומיא דפסקי התוספות והרא"ש, דאם הוא מסייע בשעה שעשה עבירה, ודאי אסור בכל ענין, ומחויב להפרישו אם יכול, משא"כ שלא בשעת עבירה, אלא שאח"כ חשוד שיעשה עבירה, בזה אינו אסור אלא בתרי עברי דנהרא, וזה החילוק אמת וברור לדעת התוס' והרא"ש וכו' עכ"ל, אלא שמסיק (בד"ה כ"י) בזה"ל: כל זה בארנו לשיטת התוס' והרא"ש וכו', אבל הר"ן כ' בע"ז דף פ"א דאפילו שלא בתרי עברי דנהרא אסור, אע"ג שאינו באזהרה

דלפני עור, אסור להושיט איסור למומרים, והוא דעת רש"י בגיטין דמפרש המשנה משאלת אשה לחברתה הוא משום שלא בשעת עבירה, ולא שרי אלא מפני דרכי שלום, כמבואר בד"ה וכולן, שהתירו להשאילם כלים ולסייעם שלא בשעת עבירה עצמה, אלא מפני דרכי שלום וכו' עכ"ל.

וכדאי לציין, שהנושא הזה, אם לדון מומר ישראל כיהודי, או כגוי, לגבי הנושא אם מחויבים להפרישו מעבירה מפני שיהודי אפילו קטן אוכל נבילות, ב"ד מחויבין להפרישו, כל שכן יהודי גדול אחרי בר מצוה, אבל נכרי אין אנו מצווים רק שלא להכשילו מטעם "ולפני עור לא תתן מכשול", כמו שאמרו חז"ל, "שלא יושיט אבר מן החי לפני נח", אבל לאפרושי מאיסורא אין אנו חייבים, ולכן השאלה היא מה דינו של המומר הישראלי אם מחויבים להפרישו מעבירה או לא, וכמובן שמחללי שבת בפרהסיא שהוא נידון כמומר לכל התורה כולה, במכלול השאלה שלנו, וכידוע, שהש"ך ביו"ד (סימן קנ"א סק"ו) כותב בפירוש, שישראל מומר, דינו כנכרי ואין חייבים להפרישו, והגאון בעל "גודע ביהודה" בהגהתו שם ב"דגול מרבבה", מתמה על זה, וכתב בזה"ל: האי ודאי שישראל מומר, אע"פ שחטא ישראל הוא, וא"כ מה בינו לשאר ישראל לענין להפרישו מעבירה עכ"ל, אלא הוא ממשיך לבאר את הש"ך שם באופן אחר, שהש"ך מתכוון שאין ישראל מצווה להפרישו מעבירה, אלא את זה שחוטא בשוגג, אבל לא את זה שחוטא בודון, אותו אנו לא מצווים להפרישו אלא שאסור להכשילו בעצמו, שהרי לא גרוע מבן נח, שאסור להושיט לו אבר מן החי, ומה שכתב הש"ך במומר לא דוקא, אלא כל מי שחוטא במזיד בכלל זה יע"ש. נמצא שכפי דעת הש"ך שסובר, שאין מחויבים לפי הדין להפריש את המומר מעבירה, הרי שמחלל שבת בפרהסיא, שדינו כמו מומר, ג"כ יהיה הדין כך.

אולם לפי מה שהראינו בפרק הראשון, דברי ה"חזון איש" ז"ל, שיש להתבונן במחללי השבתות אם הם בגדר מזידין, או בגדר "תינוקות שנשבו", וגם ציינו דברי הרב המחבר ספר "קרית חנה דוד", שציטט דברי מי שסובר, שהם לא מזידין רק חוטאים לתיאבון בשביל פרנסתם וכדומה עי"ש, בודאי לפי זה גם הש"ך סובר שחייבים להפרישו ככל שוגג אחר, שלא זה בלבד שאסור להכשילו, אלא מחויבים להפרישו מעבירה.

וראה זה מצאתי ב"ביאור הלכה" לבעל ה"משנה ברורה" (או"ת סי' תכ"ה, ד"ה אבל) וז"ל, ודע דמסתברא מה שפסק הרמ"א בדבר המפורש בתורה חייב למחות, דוקא שהוא באקראי, אבל אלה פורקי העול לגמרי, כגון מחללי שבת בפרהסיא, או אוכל נבילות להכעיס, כבר יצאו מכלל "עמיתך" ואינו מחויב להוכיח, והכי איתא ב"תנא דבי אליהו רבה" (פרק י"ח) "הוכח תוכיח את עמיתך, עמיתך שהוא אוהבך, שהוא עמך, בתורה ומצוות חייב להוכיח אותך, אבל לרשע שהוא

שונאך, אין אתה חייב להוכיח אותו וכו' עכ"ל, ברם כנראה שבימיו של ה"חפץ חיים" היו המחללי שבת כאלה ששנו ופרשו וידעו מה ערכה של שבת, לכן הוא דן אותם כמזידין ופורקי עול לגמרי, אבל בימינו כשהחינוך הכללי החילוני כושל כל כך, שלא מחדיר כלל אפילו זיקה של יהדות, מסתבר שאין אלה בבחינת מזידיים מפני שלא התחנכו בידע היהדות כל עיקר, ולכן נראה שאין לדון אותם בכל חומר הדין כמזידיים, אלא כחינוקות שגשבו בין הנכרים, ולא ראו אור של תורה מימיהם, ורובם לא ישבו ליד שולחן של צוותא עם הורים ומורים, שיטעמו מה שהוא מזווה של השבת, ולא נכנסו לבית הכנסת בקביעות לחזות בנועם ה' השפוך על שומרי שבת כהלכתה, ולכן בודאי שלכל הדעות ראויים לראות בהם ישראלים לכל דבר ולהפריש אותם מכל דבר עבירה, והבן.

והנה זה ברור, שיש להגדיר, שיש נפקא מינה גדולה בין מושג מפייע שלא בשעת עבירה, למושג עידוד לבעל עבירה, וכיבודו המדובר כאן הוא, משום "דרכי שלום" חיוניים, כפי שהגדיר הגאון הנצי"ב הנ"ל במסגרת "כדי חייו" כנ"ל, וגם דאיכא למיתלי בדבר היתר כמו שאומרים בירושלמי הנ"ל, אבל איזה מלה כל שהיא של ערוד לעוברי עבירה זו לא שמענו, ואדרבה, כתוב בפירוש המשנה שם, שאסור לחזק ידי ישראל בשביעית, כפי שהזכרנו מגמרא הנ"ל, היינו אפילו לומר להם "אחזוקי" וכפירוש רש"י שם: "תחזקנה ידיכם", וכל שכן שלא לכבד אותם.

ובתנ"ך מצינו (בנחמיה פרק י"ג, מפסוק ט"ו והלאה) ואומר: (בפסוק י"ז) ואריבה את חורי יהודה ואומרה להם מה דבר הרע הזה אשר אתם עושים ומחללים את יום השבת וגו', ושם (פסוק כ"ג) גם בימים ההם, ראיתי את היהודים, הושיבו נשים אשדודיות, עמוניות, מואביות וגו', ובפסוק (כ"ה) ואריבה עמם וגו', הרי מפורש בפסוקי התנ"ך, שלא זה בלבד שלא מכבדים פורקי עול, אלא שיש לנקוט בדרכים כדי למנוע תופעות האלה, וברמב"ם הלכות דעות (פ"ו ה"ח) פוסק, שיש הבדל בין עבירות שבין אדם לחבירו ובין אדם למקום, כאלה שבין אדם לזולתו, אסור להכלימו ברבים, גם אם לא שב מעונו אחרי שהוכיחו אותו, אבל לא כן במצוות שבין אדם למקום, וז"ל אבל בדברי שמים אם לא חזר בו בסתר (אחרי שהוכיחו בסתר בינו לבינו) מכלימים אותו ברבים, ומפרסמים חטאו ומחרפים אותו בפניו וכו', עד שיחזור למוטב, כמו שעשו כל הנביאים בישראל עכ"ל, כלומר: שהנביאים שהם אבות המוסר בישראל והעולם, לא חסו על כבוד כל אדם, אם הוא פגע בכבוד שמים ולא שב מחטאו, אחרי שהוכיחו אותו כמה פעמים בסתר, וכמובן שיש להניח שכל עוד שישנם סכויים ששייב מחטאו ע"י תוכחה נוספת בסתר, אין רשות לפגוע בו ברבים, ורק כאשר חסר כל תקוה אז יש להתיחס אליו בחומרא יתירה, וכאמור.

היוצא מזה להלכה, שבכל מקום מכובד בביהכ"ס, אין להושיב בו אנשים שפורקים עול מצוה, המחללים את השבת בפרהסייה.

אולם במקרים מסוימים של חגיגות ושמחות חתונות, בר מצוה וכיו"ב, אם באו אורחים לבית הכנסת פורקי עול וישבו מאליהם במקומות מכובדים, אין לדעת למחות בהם, מפני שזה עלול להרחיק אותם לגמרי מלהשתתף בשמחות של מצוה, וזה לא נראה לי, שזה בגדר של כיבודם של אלה שאינם ראויים לכך, אבל כמובן שיש להקפיד שלא להושיבם לפתחלה במקומות מכובדים, אבל באופן קבוע בודאי אסור לאפשר להם לתפוס מקומות כאלה, וזה לא לכבוד בית הכנסת, וגם לא לכבוד הצבור הנאמן לתורה (וכפי שנרחיב עוד הדבור בפרק הבא). וראה עוד בספר "אפרקסתא דעניא" חלק ראשון, מהגאון ר' דוד שפרבר ז"ל שהיה אב"ד בבראשאו (ס" קס"ה סק"ג) שמסיק לפי דבריו של הגאון ר' יוסף אב"ד בפוזנ, שמזהיר מלהחזיק במחלוקת כלפי עוברי עבירה, ומזה דן המחבר הנ"ל שלא להרחיק אותם מבית הכנסת ע"ש.

וראה בתשובות "משיב דבר" להגאון הנצי"ב (ח"א סי' ט') בענין מחלל שבת בפרהסייה, הכותב שיש להזהיר שלא להתקוטט עמהם, אבל יש להזהיר שלא להכשל בחברתם, כי שורש פורה ראש ולענה ודו"ק, והדברים ברורים.

ג.

כבוד הצבור

חוץ מזה, יש להתחשב עם כבוד הצבור בניהונו, שהרי עובדא כזאת שישבו אנשים מחללי שבת בפרהסייה במקומות מכובדים, בודאי גורם תסיסה בצבור וגובל עם חלול השם, ולכן יש למנוע את זה מראש, והרי מצאנו בגמרא, שאמנם חכו"ל, העריכו מאד את דעת הקהל, ואת כבוד הצבור, וכמו ששנינו בברייתא מפורשת (במגילה, כ"ג ע"א) הכל עולין למנין שבעה ואפילו קטן ואפילו אשה, אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בצבור מפני כבוד הצבור, וכן אנו מוצאים שחכמינו ז"ל הקפידו בענין כבוד הצבור כדתנן (במגילה כ"ב ע"א) קטן קורא בתורה ומתרגם, אבל אינו פורס על שמע, ואינו עובר לפני התיבה ואינו נושא את כפיו, ופירש"י שם בזה"ל: ואינו נושא את כפיו אם כהן הוא, "שאינו כבוד של צבור להיות כפופין לברכתו" עכ"ל. ועוד שם במשנה בענין פוחח שאינו קורא בתורה ואינו עובר לפני התיבה, ואינו נושא את כפיו (פוחח מפרש רש"י, במס' סופרים מפרש, כל שכרעיו נראין ערים "זיחף" מתרגם ערטלאי ופוחח (ישעי' כ') עכ"ל, והאיסור בנשיאת כפיו מפרש רש"י בזה"ל: "גנאי הוא לצבור", ובגמרא שם (כ"ד ע"ב) איתא, בעא מיניה עולא בר רב מאביי, קטן פוחח, מהו שיקרא לתורה, אמר ליה, ותיבעי לך ערום, ערום מאי טעמא לא משום כבוד הצבור, הכא נמי משום כבוד

הצבור ע"כ. הרי מפורש בגמ' שמונעים אדם שאינו לבוש כהוגן מלקרוא בתורה ועוד, משום כבוד הצבור.

ובגמרא בסוטה (ד' ל"ט ע"ב) אמר ר' תנחום אמר ר' יהושע בן לוי, אין שליח צבור רשאי להפשיט את התיבה בצבור, משום כבוד צבור ע"כ. הרי שחששו לכבוד הצבור.

וכן מצינו (בגיטין ד' ס' ע"א) רבה ור' יוסף דאמרו תרוייהו, אין קוראים בחומשים בבית הכנסת משום כבוד צבור, ומפרש רש"י שם שבחומשים, הכוונה במגילה, כמו ספר תורה, אלא שכתוב בה רק חומש אחד ע"ש.

וכן מצינו ביומא (ד' ע' ע"א) בענין שהכהן הגדול ביום הכפורים קורא פרשת המוספים מתוך חומש הפקודים (במדבר) בעל פה, ושואלת הגמרא אמרי? נגלול ונקרי? (פירש"י, הרי יכולים לגלול את ספר התורה שיש בידו מפרשת אחרי מות, לפרשת פנחס?) אמר ר' הונא בריה דר' יהושע אמר ר' ששת לפי שאין גוללין ספר תורה בצבור, מפני כבוד צבור, ופירש"י בזה"ל: מפני צבור שהיו מצפים ודוממים לכך, ע"כ, כלומר, כי זה עלבון הצבור שימתינו עד שיגללו את הפרשה.

ומצאנו גם כן, שחכמינו הקפידו על כבוד הציבור במובן הרחב ביותר, כגון: טירחא דציבורא למשל: במס' ברכות (ל"א ע"א) תניא אמר ר' יהודה כך היה מנהגו של ר' עקיבא, כשהיה מתפלל עם הצבור, היה מקצר ועולה מפני טורח צבור וכשהיה מתפלל בינו לבין עצמו, אדם מניחו בזוית זו, ומצאו בזוית אחרת וכו' ע"כ, הרי, שרבי עקיבא שהיה רגיל להאריך ולדקדק בתפלה, השתדל לקצר משום כבוד הצבור, וכגון בגמרא (מגילה כ"ב, ע"ב) זה הכלל כל שיש בו ביטול מלאכה לעם, כגון תענית צבור ותשעה באב קורין ג', ושאין בו ביטול מלאכה לעם קורין ארבעה, ע"כ, הרי שחששו חז"ל, על ביטול המלאכה, כדי לא להכביד על הצבור, וכן עיין שם עוד בגמרא הנ"ל, שאמרו, שביום טוב שאסור בעשיית מלאכה חמשה וכו', כלומר: דכיון שלא רק שלא עובדים, אלא שאסור לעבוד בדבר שאין בהם אוכל נפש, הוסיפו לקרא בתורה עד חמשה גברי,

וכן מצינו (ברכות כ"ח ע"ב) אסור לו לאדם שיקדים תפלתו לתפלת הצבור וכו', בצבור שנו וכו' עי"ש, וכן נפסק בש"ע (או"ח סי' צ' סעיף יוד) "והאורחות חיים" מפרש הטעם, מפני שהוא מבזה את הצבור, ומוסיף ה"משנה ברורה" (שם סקל"ד) וז"ל, ומשמע בגמרא, דאפילו אם הוא רוצה לעשות זה בשביל לימוד התורה, כגון שיש לו שיעור קבוע ללמוד תורה אצל אחד עכ"ל, הרי שגם בשביל לימוד תורה, אין לו רשות לפגוע בכבוד הצבור.

ומצינו בנושא זה של כבוד הצבור בגמרא בחולין (ד' כ"ד ע"ב) תנו רבנן, נתמלא זקנו ראוי ליעשות שליח צבור, לירד לפני התיבה, ולישא את כפיו, ובש"ע

(או"ח סי' נ"ג, סעיף ו') איתא, אין ממנים אלא מי שנתמלא זקנו מפני כבוד הצבור וכו', והב"י כתב בשם הרא"ש, שאין הצבור יכול למחול וכן פסק הב"ח, שכן משמע לשון הש"ע עי"ש, וה"משנה ברורה הביא הרבה אחרונים (שם סקכ"ג) בזה"ל: ואין הצבור יכולים למחול על כבודם, וכך פוסק בעל "כף החיים" (שם סקל"ז) ובסימן קמ"ג שאין הצבור יכול למחול, וכן הוא ב"כאר היטב" (שם או"ח, סי' נ"ג סק"ט), הכותב בזה"ל: ואין הצבור יכול למחול על כבודם, בשם הט"ז, שכנה"ג ועמ"א, עכ"ל, הרי מפורש, שבענינים של כבוד הצבור אין המכוון דוקא לצבור הזה שנוכח במקום, אלא זה דבר שיכול לפגוע בכל צבור הגון בעולם, שישמעו כדבר הזה... ולכן בכל הנושאים האלה של כבוד הצבור, לא שייך מחילה או ויתור של אנשי המקום.

יוצא מזה, שכאן יש להתחשב עם כבוד הצבור, וברור שאין דעת הצבור נוחה, שישבו אנשים מחללי שבת בפרהסיה במקומות הקבועים הקדמיים בכותל המזרח בקרבת ארון הקודש. והנה המסקנות כלפי השאלה הזאת:

א. תרומות ונדבות לבנין בית הכנסת לחזקו ולשפורו, מותר לקבל גם מאנשים המחללים שבת בפרהסיה.

ב. אין למכור מקומות קבועים למחללי שבת בפרהסיה בבית הכנסת בשורות הראשונות הקרובות לכותל המזרחי ולארון הקודש, מפני הטעמים והנמוקים המובאים בפנים התשובה.

וה' יעיר את רוחו ממרום עליהם, שימלאו דעת תורה ויראה, בשמירת המצוות והשבת, שהיא תפארת היהדות, ולשוב לשרשם ולמקורם, מקורות הנצח של תורת הנצח, וזאת הברכה!

בדין פורע נדרו של חבירו

נשאלתי בדין מי שהשתתף בתור אורח בחגיגת ברי"מ בצוה בשבת בביהכ"נ בעיר אחרת וכשעלה לתורה נדר סכום מסוים לביהכ"נ ואחרי השבת כשבא לשלם אמר לו הגבאי שפטור הוא מלשלם כי בעל השמחה כבר שילם עבורו את נדרו ואז נפטר והלך לו. אך כשבא הביתה עלה בלבו ספק אם יצא ידי נדרו בזה שבעל השמחה שילם עבורו ושאל מה הדין בזה.

בשאלה כעין זו נסתפק בשו"ת עונג יו"ט סי' פ"ז באחד שנדר ליתן סך מסוים לצדקה ושמע אביו בידעו את מעמד בנו כי ברע הוא וחילק סך זה לעניים כדי לפטור את בנו מנדרו ושאל הבן אם יצא בזה ידי נדרו אם לא, והשיב שלכאורה נראה לו דאף דבחוב דעלמא אדם פורע חובו של הלוח ומיפטר הלוח אבל בנדר יש להסתפק אם יצא ידי נדרו במה שאחד נתן עבורו אם לא זיכה לו המעות מקודם. ואעפ"י שאדם יכול לפטור את חבירו המחויב קרבן עולה ושלמים כמבואר בערכין (כ"א) אפשר לומר שזה דוקא קרבן שאדם חייב מאיליו שחייבתו תורה כגון עולת ראייה ושלמי נזיר שהוא לא נדר יכול חבירו לפטרו אבל נדר להביא עולה ושלמים אין חבירו יכול לפטרו עד שיביא מממונו לקיים נדרו ודן שם בארוכה בענין זה ובסוף נשאר בצ"ע. ואם כי בפנים התשובה הראה פנים לחומרא עפ"י ביאורו בסוגית הש"ס בנדרים (ל"ה) אבל אין בדבריו רא"י מכרעת כמו שיראה המעיין שם.

ונחזי אנן.

בכדי לברר דין זה עלינו לעמוד על המחקר בענין פורע חובו של חבירו שפשוט בש"ס ופוסקים שהלוח נפטר מחובו, מה טיבו של פטור זה, כלומר, מכח מה נפטר הלוח מחובו. ויש לפנינו שתי דרכים בענין זה: הא', שפורע החוב נעשה שלוחו של חבירו שלא מדעתו וכמו שאנו אומרים זכין לאדם שלא בפניו כן הוא נעשה שלוחו שלא מדעתו לפרוע את חובו ואם זה מטעם שליחות על כרחך צריך לומר שזה נחשב כאלו אמר הלוח לפרוע את חובו פרע בשבילי ואני אתחייב לך לשלם והרי זה כאלו הפורע הלוח אז את הכסף להלוח, והוא משלם את החוב מממון של הלוח כמבואר בחו"מ סי' קפ"ג ובמפרשים שם שאעפ"י שהקונה חפץ במעותיו ומתכוין לזכות לחבירו אם לא הודיע להמוכר לא קנה חבירו משום

שהמוכר מתכוין להקנות לבעל המעות, מכל מקום אם חברו שלח אותו לקנות אעפ"י שהשליח קנה במעותיו ולא הודיע למוכר קנה חברו כיון שנתן המעות בשליחות חברו הרי זה כאלו הלוח לחברו את הכסף וכאלו קנה במעות של חברו, וכמו כן בדין פורע חובו של חברו נחשב כאלו הפורע שילם ממעותיו של הלוח, שאם לא כן אי אפשר שיעשה שליח בשבילו, שהרי אי אפשר לעשות שליח על ממון שאינו שלו, ואעפ"י שהפורע את החוב אין בדעתו להשתלם מהלוח היינו שהוא מוחל לו אחר כך, אבל בשעת הפרעון, מתחייב הלוח לפורע.

והדרך הב' הוא, שאין כאן ענין של שליחות כלל, אלא שהפורע את החוב נותן את הכסף להמלוה, בכדי שימחול ללוח את חובו ועל ידי מחילת המלוה נפטר הלוח מחובו.

ונראה פשוט שדין זה אם פורע נדרו של חברו נפטר הנודר מנדרו תלוי בזה, אם נאמר שפורע חובו של חברו נעשה שלוחו של הלוח ומכח זה נפטר הלוח אם כן גם בנודר נפטר הלוח מנדרו שהרי נפרע הנדר בשליחותו ומה שהפורע אינו גובה ממנו היינו משום שהוא מוחל לו את החוב, אבל בשעת הפרעון נתחייב הנודר לשלם וכאילו שילם בעצמו ממעותיו וקיים את הנדר אבל אם נאמר שאין כאן ענין של שליחות כלל אלא שהמלוה אחרי שהוא קבל את הכסף מידי הפורע הוא מוחל ללוח את חובו אם כן בנודר לא קיים את נדרו שהרי אין ביד הגבאים למחול את הנדר.

ובטרם שנגיע לבירור הענין של פורע חובו של חברו עלינו לברר קודם עיקר הדין של שליחות שלא מדעת המשלח שנחלקו בזה אחרונים גם ראשונים ואפשר גם אמוראים כמו שיבואר להלן.

הנה התה"ד בס"י קפ"ח שהובא דבריו ברמ"א ביו"ד סי' שכ"ט פסק שמשרתת הבית מותרת להפריש בלי רשות בעה"ב אם רואה שהעיסה מתקלקלת והבעה"ב הלכה לה שאעפ"י שבתרומה בעינן שליחות מ"מ המשרתת נעשית שלוחה שלא מדעתה מטעם זכין לאדם שלא בפניו וקיי"ל זכיה מטעם שליחות אתרבי והא דאמרינן בפ"ק דחולין באומר לשלוחו צא ותרם ושמע אחר ותרם אין תרומתו תרומה כדין תורם שלא מדעת אע"פ שידוע שניחא לו לבעה"ב שהרי אמר לשלוחו לתרום שם שאני משום שיש לומר שבעה"ב מקפיד שזה דוקא יתרום שידוע דרכו ומדתו אם יפה או בינוני אבל בהפרשת חלה בזה"ז שהכל שוין ליטול כזית ולשורפה אין לבעה"ב קפידא כלל מי יתרום.

ואולם הקצה"ח בס"י רמ"ג חולק על תה"ד ודעתו הוא שאין אומרים זכין לאדם שלא בפניו אלא היכא דזוכה המקבל באיזה דבר כמו במזכה חפץ לפלוני או במזכה גט לאשתו דזוכה האשה בגט או במפריש משלו על של חברו אבל מפריש משל בעה"ב אין זה זכות אלא ניהותא איכא ושליחות לאו מתורת ניהותא היא

ובעינינו לדעתכם דוקא. ותמך יתדותיו על דברי הרשב"א בנדרים (ל"ה) שהקשה על בעית הש"ס שם בתורם משלו על של חבירו אם צריך דעת או לא, הא שליחות לאו מדין דניחא ל"י או לא ניחא ל"י אלא גזירת הכתוב מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם. והביא ראיה מהא דהאומר לשלוחו צא ותרומם ושמע איש אחר ותרם שאין תרומתו תרומה אעפ"י שניחא ל"י לבעה"ב שתיקן כריו ותרץ שלא בעינן שלוחו לדעתו אלא בתורם משל בעל הכרי אבל בתורם משלו על של חבירו לא בעינן שלוחו ממש ואין הדבר תלוי אלא בזכות וזכין לאדם שלא בפניו. הרי שהרשב"א אינו סובר כהה"ד בהא דהאומר לשלוחו צא ותרומם ותרם אחר שאין תרומתו תרומה, שהטעם הוא משום דלא ידעינן שניחא ל"י שזה יתרום אלא אעפ"י שניחא ל"י אין תרומתו תרומה משום דבעינן שלוחו לדעתו ממש.

ולכאורה מפורש כדברי הרשב"א בש"ס ב"מ (כ"ב) בסוגיא דיאוש שלא מדעת שמקשה שם על אביי שסובר שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש מבריייתא דתורם שלא מדעת בעה"ב ובא בעה"ב ומצאו ואמר לו כלך אצל יפות אם נמצא יפות מהן תרומתו תרומה והא בעידנא דתרם לא הוי ידע ומתרץ רבא אליבא דאביי דשלח שליח וקאמר שם הש"ס ה"ג מסתברא דאי ס"ד דלא שויי שליח מי הויא תרומתו תרומה והא אתם אמר רחמנא מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם והיינו אפי' אליבא דרבא שסובר שניחותא לבסוף אחרי הידיעה הוי כניחותא דמעיקרא מ"מ במקום דבעינן שליחות לא מועיל ניחותא משום דבעינן לדעתכם. ואמנם הנה"ד בעצמו העיר מסוגית הש"ס וכתב לחלק בין הדין שלו ובין הא דתורם שלא מדעת דשם שאני שבשעה שנעשה שליח לא ידעינן כלל דניחא ל"י להכי לא מהני משום שצריך לדעת בשעה שנעשה שליח שזכות היא וניחא ל"י. אבל קשה להבין את דבריו, שהרי על כרחך סברת הש"ס שם היא שמן הסתם ניחא ליה לבעה"ב מדמדמה הש"ס דין זה לדבר שאין בו סימן שסתמו עומד ליאוש כשיודע לבעל האבידה וכמו שכתבו התוס' שם ולכן מקשה רק לאביי ולא לרבא, שבדבר שאינו עומד ליאוש דהיינו בדבר שיש בו סימן גם רבא מודה שלא הוי יאוש אעפ"י שנתייאש לבסוף כששמע, וכבר תמה על זה בשו"ת עונג יו"ט סי' ק"ט.

ברם הרמב"ם בפ"ד מה' תרומות פסק סתם "התורם שלא ברשות ובא בעה"ב ואמר לו כלך אצל יפות אם נמצא יפות מהן תרומתו תרומה שהרי אינו מקפיד" ולא הזכיר כלל שמדובר בעשאו שליח והיינו כפשטות לשון הבריייתא וזה נגד אוקימתת הש"ס שמפרש הבריייתא בעשאו שליח. וכבר תמהו המפרשים על זה, ותירצו באופנים שונים.

והב"י והט"ז וביאור הגר"א ביו"ד (סי' של"א) כולו בחדא שיטה קיימו שהרמב"ם דחה אוקימתת הש"ס בב"מ מקמי הסוגי' בקידושין (ג"ב) בעובדי דהאי

סרסיא דקדיש בפרומא דשיכרא ואתא מריה דשיכרא אשכחי אמר לי אמאי לא תיתוב מהאי חריפא אתא לקמי' דרבא אמר לא אמרו כלך אצל יפות אלא לענין תרומה בלבד ועל זה מביא הברייתא דתורם שלא מדעת הנ"ל והיינו משום דתרומה שאני דלתרום הן עומדות כמו שפירש שם רש"י וגם משום דמצוה היא כמבואר בב"מ שם, ומשמע שם בקידושין דהברייתא מיירי גם בלא עשאו כמו בעובדא דהאי סרסיא שעלי' מביא הברייתא הנ"ל, והתוס' שם נדחקו שגם בעובדא דהאי סרסיא מדובר בעשאו שליח אבל זה דוחק גדול, ולכן פסק הרמב"ם כפשטות לשון הברייתא בלא עשאו שליח.

עכ"פ להלכה, הרמב"ם, הטור והב"י ביו"ד שם כולם סוברים כהה"ד הנ"ל, ופלא על קצוה"ח שחולק על תה"ד מכח דברי הרשב"א ולא העיר כלל מדברי הרמב"ם הטור והב"י שם שכולם סוברים כהה"ד והרמ"א.

והנה בסוגית הש"ס בקידושין (מ"ד — מ"ה) נחלקו שם אמוראים בדין קטנה או נערה שנתקדשה שלא לדעת אביה שרב ושמאל סוברים שצריכה גט מספק שמא נתרצה אביה והיינו שאם נתרצה לבסוף כששמע הוי קידושין למפרע כמ"ש שם רש"י ובסוף הסוגיא שם מסיק, בפירוש אמר מר (רבינא) דלא סבר להא דרב ושמאל, ופירש שם רש"י שאין חוששין שמא נתרצה אלא אם כן שמענו, ומשמע שאם שמענו שנתרצה לבסוף הוי קידושין למפרע גם למסקנא. אבל הרמב"ם בפ"ג מה' אישות פסק שאפי' נתרצה לבסוף לא הוי קידושין, ולכאורה זה סותר לפסקו בדין תורם שלא מדעת בעה"ב הנ"ל, והרי גם כאן הוא דבר מצוה כמבואר בכתובות (נ"ב) וביבמות (ס"ב).

ועל כרחך צריכים אנו לחלק שלענין קידושין שהוא להוציא מרשות אביה בעינן שליחות מעליא ולא מועיל ניהותא בעלמא אבל בתרומה אין זה נחשב להוציא שהרי לתרום הן עומדות כמו שכתב רש"י שם והתרומה היא חלקו של בהן גם לפני ההתרומה והתורם רק מברר חלקו של כהן, ובפרט למאי דקי"ל מתנות שלא הורמו כמו שהורמו דמו כמבואר ברמב"ם ה' אישות (פ"ה) ולכן מועיל בזה שליחות שלא מדעת המשלח אם ברור שניחא לו. ועי' בשו"ת באר יצחק סי' א' שעלה בדעתו ליישב פסקי הרמב"ם עפ"י חילוק הנ"ל אך דחה אותו שא"כ מה מקשה הש"ס בב"מ מתרומה ליאוש שלא מדעת אליבא דאביי, הא יאוש הוא להוציא מרשות הבעלים ואינו דומה לתרומה.

ולפמ"ש"ל אין כאן שום קושיא שהרי באמת דחה הרמב"ם סוגיא דב"מ מקמי סוגיא דקידושין, וסוגיא דקידושין היא שמחלקת בין תרומה לעובדא דאריס שקדיש בפרומא דשיכרא משום דשם הוא להוציא מרשות בעלים משא"כ בתרומה אבל סוגיא דב"מ אינה מחלקת בכך.

ועכשיו נבוא לביאור סוגית הש"ס בענין פורע חובו של חברו בכתובות (ק"ח) ובגדרים (ל"ד).

תנינן במשנה בכתובות (שם) "מי שהלך למדינת הים ועמד אחד ופירנס את אשתו חנן אומר יאבד את מעותיו, נחלקו עליו בני כהנים גדולים ואמרו ישבע כמה הוציא א"ר דוסא בן הרכינס כדבריהם, א"ר יוחנן בן זכאי, יפה אמר חנן הניח מעותיו על קרן הצבי".

הנה טעמו של חנן שאמר איבד את מעותיו הוא משום דהוי כמברית ארי מנכסי חברו שפטור מלשלם כמבואר בגדרים (ל"ד) אך הטעם של בני כה"ג שמחייבים לשלם אינו מבואר אם משום שאינם מדמים דין זה למברית ארי מנכסי חברו או משום שמחייבים גם במברית ארי מנכסי חברו. ויותר נראה שבמברית ארי כולם מודים שפטור מלשלם, אלא המחלוקת היא אם פורע חובו של חברו דומה למברית ארי וכן משמע מפשטות לשון הש"ס בגדרים (שם) על המשנה: המודר הנאה מחבירו שוקל לו את שקלו ופורע את חובו אלמא אברוחי ארי בעלמא הוא ושרי, א"ר הושעיא זו דברי חנן היא משמע שהחולקים על חנן אינם מדמים דין זה למברית ארי.

וטעמם נראה שהם סוברים שפורע חובו של חברו שנפטר הלוח הוא מדין שליחות וכמו שכתבנו למעלה לפי דרך הא' שהפורע נעשה שלוחו של הלוח שלא מדעתו כיון שזכות היא לו והיינו שנחשב כאלו הפורע מלוה ללוה את הכסף, וכבר כתבנו למעלה בדעת הרמב"ם שאדם יכול להיות שליח שלא מדעת המשלח במקום שזכות היא לו, אבל זה רק אם אינו מוציא ע"ז מרשות המשלח כגון בתרומה דבלא"ה לתרום הן עומדות כנ"ל אבל להוציא מרשות המשלח בעינן שליחות מדעת, ולכן בפורע את חובו של חברו שהלוה כבר חייב מלפני כן את הכסף להמלוה, אלא שעל ידי מעשה השליח החוב עובר מהמלוה להפורע אין זה בגדר הוצאה מרשות ומועיל בזה השליחות שלא מדעת, כיון שבודאי ניחא לי' להלוה לסלק מעליו חוב ישן שהמלוה יכול לנגשו בכל עת, והחוב יעבור לפורע שבודאי לא ינגוש אותו, שהרי לשם זה פרע חובו להציל אותו מנגישה. אבל במברית ארי אף שבודאי ניחא לי' לחבירו שיציל אותו מהפסד, מכל מקום אין זה נחשב כשלוחו לחייב אותו בשכר טירחא כיון שזה חיוב חדש שלא היה עליו עד עכשיו ולהוציא בעינן שליחות מדעת, ולכן במברית ארי מנכסי חברו גם בני כה"ג מודים בזה. ולחנן שפוטט את הלוח מלשלם לפורע, אם נאמר שטעמו הוא משום שסובר שגם בחוב, שאין זה בגדר הוצאה מרשות, אין אדם יכול להיות שלוחו של חברו שלא מדעתו, שע"ז יתחייב לשלם לו, ולכן מדמה זה למברית ארי, יהי מכאן סתירה לפסקו של הרמב"ם בדין התורם שלא מדעת חברו, שהרי כאן נפסקה ההלכה כחנן ושם פסק הרמב"ם שיש שליחות שלא מדעת המשלח.

אבל באמת כתב הרמב"ם בה' מלוה ולוה (פכ"ו) הטעם שפורע חובו של חבירו שלא מדעתו פטור מלשלם, משום שהלוה יכול לומר הייתי מפייס את הלוה ומוחל לי, וטעם זה מבואר בירושלמי, ואם כי הירושלמי אומר טעם זה לבני כה"ג, כי לפי שיטת הירושלמי בחוב דעלמא גם בני כה"ג מודים שפטור מטעם הנ"ל, רק במזונות אשתו מחייבים משום שאין אדם רוצה שתמות אשתו ברעב וזה דלא כש"ס דילן כמו שיבואר להלן, סובר הרמב"ם שלפי הש"ס דילן זהו טעמו של חנן, וגם במזונות אשתו פוטר חנן מלשלם למפרנס משום שהבעל יכול לומר שאשתו היתה מצמצמת במזונות אם לא היתה מוצאה מי שיפרנס אותה כמו שכתבו המפרשים וכיון שאין זה ברור שזכות הוא לבעל או ללוה אין הפורע נעשה שלוחם שלא מדעתם. אבל אם היה ברור שזכות היא ללוה גם חנן יודה שנעשה שלוחו שלא מדעתו וחייב לשלם לו, וזהו בהתאם לפסקו של הרמב"ם בדין תרומה.

ועפ"י הנ"ל נראה לבאר סוגיית הש"ס בכתובות שם, על המשנה הנ"ל, בגמ': תנן התם המודר הנאה מחבירו שוקל לו את שקלו ופורע את חובו וכו' בשלמא שוקל את שקלו מצוה קעביד דתנן תורמין על האבוד ועל הגבוי ועל העתיד לגבות (והיינו שזה ששוקל לו את שקלו מדובר באבוד אחר שנתרמה תרומת הלשכה שיש כבר חלק לבעלים בקרבנות ואינם חייבים באחריות כמו שכתבו התוס' שם) אלא פורע לו את חובו הא קא משתרשי לי' אמר רב אושעיא הא מני חנן הוא דאמר איבד את מעותי (וכיון שאם פורע לשם הלואה לא הלואה היא כי פורע נמי לשם מחילה לאו מידי יהיב לי') ורבא אמר אפי' תימא רבנן הבמ"ע שלוה ע"מ שלא לפרוע, בשלמא רבא לא אמר כרב אושעיא דמוקים לה כרבנן אלא רב אושעיא מ"ט לא אמר כרבא אמר לך רב אושעיא נהי דהנאה לית לי' כיסופא מי לית לי'.

ופירש"י על אוקימתא דרבא „אפי' תימא רבנן דאמרי חייב אעפ"י שלא אמר לו הלויני וגבי שאר חוב נמי חייב לשלם וכי מחיל אסור במודר הנאה והכא דקתני פורע את חובו בשלוה זה תחלה הלואה מן המלוה ע"מ שלא לפרוע עד שיתרצה לא יוכל הנושה ללחצו הלכך לאו מידי יהיב לי'".

ולכאורה קשה מאד להבין אוקימתא דרבא, שהרי על כרחך מה שאמר רבא בשלוה ע"מ שלא לפרוע אין פירושו שלא לפרוע לגמרי, שאם כן אין זה חוב אלא מתנה, אלא הכוונה היא שלא יוכל המלוה ללחצו כמו שכתב רש"י רק מתי שירצה ישלם, אבל בודאי שהוא מחויב לשלם למלוה את חובו, ואם אין בדעתו לשלם לגמרי הרי הוא בכלל לזה רשע ולא ישלם, ואם כן אם אחר פרע את חובו לשם הלואה, נהי שלא יוכל לתבוע ממנו דלא עדיף ממלוה עצמו, מ"מ כיון שלרבנן בפורע את חובו נחשב כאלו מלוה להלוה את הכסף ומחוייב לשלם לו אם כן גם

בלוה ע"מ שלא לפרוע יתחייב לשלם לפרוע כמו שהי' מחויב להמלוה, ואם פורע לשם מחילה הרי זה כאלו נותן לו מתנה שאסור במודר הנאה.

ועוד קשה טובא מה שאמר לרב אושעיא נהי דהנאה לית לי' כיסופא מי לית לי' ומשום הכי מוקי מתני' במודר הנאה כחנן ולא כרבנן שכיון שלרב אושעיא הצלה מבושה נחשבת כהנאה לענין מודר הנאה אם כן לחנן למה מותר, הרי כל עצם המחלוקת שבין חנן ורבנן היא אם מה שהפורע משלם את החוב של הלוח נחשב כאלו מלוה לו ומחוייב לשלם לו ולכן אם נותן לשם מחילה הרי זה כאלו נותן לו מתנה ובמודר הנאה הרי זה כהנאה שבאה מיד המדיר למודר, אבל לענין הצלה מבושה אם זה נחשב כהנאה לרבנן למה זה לא נחשב הנאה לחנן ומה זה תלוי במחלוקת שבין חנן ורבנן, וכבר תמה בזה בשו"ת כתב סופר חחו"מ סי' י"ח. אך לפי מה שכתבנו למעלה יתבאר הדברים בטוב טעם שהרי הטעם של רבנן שמחייבים לשלם לפרוע את חובו משום שנחשב כאלו עשאו הלוח שלוחו כיון שזכות היא לו שמסלק מעליו חוב ישן שהגיע זמן פרעונו ויכול המלוה לנגשו בכל זמן שירצה, וזה רק בסתם הלואה שהמלוה יכול לנגשו והפורע אינו יכול לנגשו שהרי מעצמו פרע להציל את הלוח מנגישה, אבל בלוה ע"מ שלא לפרוע והיינו שלא יוכל לנגשו הפורע לא עשה ללוח שום טובה במה שפרע עבורו לשם הלואה ואין זה זכות בשבילו ולכן אינו נעשה שלוחו שלא מדעתו ודומה למבריה ארי מנכסי חבירו שפטור מלשלם לו גם לרבנן משום שלא נעשה שלוחו כנ"ל, ואפי' אם פורע לשם מחילה אין זה נחשב כזכות ללוח לענין זה שהפורע יהי' כשלוחו כיון שתחלת הפרעון מוכרח להיות לשם הלואה שאחרת אי אפשר שיהי' כשלוחו, שהרי אי אפשר לעשות שליח על ממון שאינו שלו כנ"ל וכיון שבתורת הלואה אין זו זכות כלל ללוח, בלוה ע"מ שלא לפרוע, אינו נעשה שלוחו שלא מדעתו אף אם בדעתו למחול לו אחר כך לגמרי ולכן מותר במודר הנאה, שהרי זה רק גרם הנאה שמותר.

ועל זה חולק רב אושעיא ואומר שאפי' בלוה ע"מ שלא לפרוע, שהמלוה אינו יכול לנגשו, מ"מ כיון שמתבייש מהמלוה שאינו משלם לו את החוב שחייב לו מזמן, זכות היא ללוח שהפורע משלם עבורו ומציל אותו מבושה ולכן נעשה שלוחו שלא מדעתו ומחוייב לשלם לפרוע ואם נותן לשם מחילה הרי זה כאלו מלוהו כסף ואחר כך הוא מחל לו. ואסור במודר הנאה.

וכל זה לרבנן אבל לחנן אפי' בהלואה סתם אינו נעשה שלוחו שלא מדעתו מטעם המבואר בירושלמי מפייס הוינא ליה ומחיל לך, ואין הפרעון זכות בשבילו ולכן מוקי רב אושעיא מתני' כחנן. כנ"ל נכון מאוד בביאור סוגית הש"ס כאן. העולה לנו מזה לפי דבריגו שפורע חובו של חבירו שנפטר הלוח מחובו הוא

מטעם שליחות ואף לחנן שאינו נעשה שלוחו היינו מטעם מפיס הוינא ליה וכו' אבל במקום שלא שייך טעם זה גם חנו מודה שנעשה שלוחו שלא מדעתו. ולפי"ז בשוקל את שקלו שלא שייך טעם זה צ"ל דמיירי באבוד אחר שנתרמה התרומה ששוב אינו חייב באחריות ואין כאן רק מצוה בעלמא וכאוקימתת הש"ס בתחילת הסוגיא.

ואולם הרמב"ם בה' נדרים (פ"ו) פסק סתם במודר הנאה ששוקל לו את שקלו ולא חילק כלל. וקשה טובא כיון שטעמו של חנו שפוטר מלשלם הוא משום מפיס הוינא ל' כמו שכתב הרמב"ם בעצמו כנ"ל וזה לא שייך בשוקל את שקלו שאם לא ישלם ממשכנין אותו ואם כן גם לחנן יתחייב לשלם אם נתן לשם הלואה ואם נתן לשם מחילה הרי זה כהנאה הבאה מיד המדיר למודר ולמה פסק סתם שוקל את שקלו וכבר הקשה כן באו"ת סי' קכ"ח.

ונראה ליישב שיטת הרמב"ם עפ"י סוגית הש"ס בנדרים (ל"ג) שעל מה דתנן שם במשנה "המודר הנאה מחבירו שוקל לו את שקלו ופורע את חובו וכו'" קאמר הש"ס "אלמא אברוחי ארי בעלמא הוא ושרי מאן תנא אמר רב אושעיא זו דברי חנו היא רבא אמר אפי' תימא דברי הכל גבי מודר הנאה דיהיב ל' ע"מ שלא לפרוע וכו' רבא לא אמר כרב אושעיא דקא מוקים לה כדברי הכל רב אושעיא לא אמר כרבא גזירה שלא ליפרע משום ליפרע".

ולכאורה משמע שתירוצו של רבא כאן הוא אותו התירוצ' של רבא בכתובות דהיינו שלוחו ע"מ שלא לפרוע וכן פירשו רוב המפרשים אך לפ"ז קשה איך יתרץ רבא הדין דשוקל את שקלו שלא שייך בו כלל התירוצ' הזה. אמנם הר"ן בנדרים שם מפרש שלרבא שוקל את שקלו מיירי באבוד אחר שנתרמה התרומה אבל זה תימה שהש"ס כאן לא הביא כלל המשנה דשקלים שהביא בכתובות, ולרב אושעיא דמוקי מתני' כרבי נתן לא קשה כי יש לומר שלרב אושעיא טעמו של רבי נתן שפוטר בזה את אשתו הוא לא משום שיכול הבעל לומר שאשתו היתה מצמצמת במוזנותי וכן בבע"ח אין הטעם משום מפיס הוינא ל', אלא משום שאין אדם נעשה שלוחו של חבירו שלא מדעתו לחייב אותו בתשלומין אפי' במקום שזכות היא לו וטעם זה שייך גם בשוקל את שקלו ומה שהש"ס הביא בכתובות המשנה דשקלים היינו לפני שתירץ המשנה כרב נתן, אבל לרבי נתן אין אנו צריכים לומר דמיירי באבוד ולרבא שם באמת מיירי באבוד, אבל בנדרים שלא הביא הש"ס כלל המשנה דשקלים קשה איך יתרץ רבא הא דשוקל את שקלו.

ועוד תמוהים שינויי הלשונות שבשתי הסוגיות, שבכתובות הלשון הוא בתירוצו של רבא "הב"ע בלוח ע"מ שלא לפרוע" ובנדרים אמר "דיהיב על מנת שלא לפרוע" וגם תמוה שבכתובות אמר שרב אושעיא לא אמר כרבא משום שגם הצלה מבושה היא הנאה ובנדרים אמר הטעם משום גזירה שלא ליפרע. אטו ליפרע.

ונראה שכל זה הביא להרמב"ם לפרש פירוש אחר בדברי רבא בנדריים והוא כפירוש היש מפרשים שהביא הרשב"א שם והיינו שבנדריים אין כוונת רבא שלוח ע"מ שלא לפרוע, אלא שהפורע נתן למלוה ע"מ שהלוה לא יחזיר לו.

אמנם הרשב"א דחה פירוש זה, שלפי פירוש זה משמע שלפני אוקימתא של רבא היינו מפרשים פורע את חובו היינו ע"מ שהלוה יחזיר לו את החוב ואם כן היינו מלוהו ובמתני' דלקמן תנן לא ילוגו וקושיא זו בקל יש ליישב שלא ילוגו היינו כשבא מיד המלוה להלוה ובוזה כ"ע מודים שאסור, ופורע את חובו היינו שנותן להמלוה ובוזה חולקים רבי נתן ורבנן, שלרבנן דינו כאלו מלוהו, אבל לרבי נתן שפוטר מלשלם, כאן שפרע שלא מדעתו הר"ז רק גרם הנאה ומותר במודר הנאה. אך בעיקר נראה שסמך הרשב"א על הקושיא השני' כי מה מועיל לרבנן שנתן למלוה ע"מ שלא לפרוע מהלוה, כיון שאם הי' נותן ע"מ לפרוע הי' מחויב להחזיר לו לרבנן משום שזה נחשב כאלו מלוהו אם כן אם נותן שלא לפרוע הר"ז כאלו נותן מתנה ללוה כמו שפירש רש"י בכתובות.

אך לפי מה שכתבנו למעלה תתיישב קושית הרשב"א דסוגית הש"ס בכתובות אזלא לפי הסברא דסתם פורע חובו של חבירו הוא בתורת שליח של הלוה והיינו שתחלת הפרעון הוא לשם הלואה ורק אח"כ הוא מוחל לו ולכן דינו לרבנן כאלו מלוהו ואסור במודר הנאה, אבל בנדריים מתרץ רבא דיהיב לי' ע"מ שלא לפרוע והיינו שהפרעון הוא לא לשם הלואה כשלוחו של הלוה אלא שנותן תיכף בתורת מתנה להמלוה בכדי שימחול את החוב להלוה וכדרך הב' שכתבנו בתחלת דברינו והר"ז רק גרם הנאה שמותר במודר הנאה.

ולפ"ז מתיישב היטב מה שהש"ס אומר בנדריים טעם על רב אושעיא שלא אמר כרבא משום גזירה שלא לפרוע אטו לפרוע, כי לפי הסברא החיצונה ודעת בני אדם יותר יש הנאה להמודר אם משלמים בשבילו בתורת מתנה משאם משלמים בשבילו בתורת הלואה ואתי למטעי, אבל לפי תירוצו של רבא בכתובות בלוח ע"מ שלא לפרוע לא שייך לגזור שלא לפרוע אטו לפרוע, כי זה ידוע לכל שבלוח ע"מ שלא לפרוע אין כל כך הנאה ללוה שמשלמים בשבילו וגם זה דבר שלא שכיח כלל ללוות ע"מ שלא לפרוע במלתא דלא שכיחא לא שייך לגזור, ולעומת זה הטעם של כיסופא דקאמר בכתובות לא שייך לומר בנדריים כי שם הכוונה שמחמת בושה גיחא לי' ללוה שישלמו עבורו והוי כשלוחו אפי' בלוח ע"מ שלא לפרוע ואסור לרבנן כנ"ל אבל בנדריים לפי התירוצ' דיהיב שלא לפרוע שאין כאן ענין של שליחות כלל לא שייך לאסור משום הצלה מבושה כי זה רק גרם הנאה.

ולפי סוגית הש"ס בנדריים אין אנו צריכים כלל לומר בשוקל את שקלו דמיירי באבוד אחר שנתרמה התרומה, אלא שבכל גזוני שוקל לו את שקלו לפי תירוצו של רבא אפי' לרבנן משום דנותן ע"מ שלא להפרע מהמודר ולא כשלוחו,

והמודר שנפטר מנתינת השקל הוא מטעם מחילה, וגם בשוקל את שקלו יש בדי' הגזברים למחול אם אין הפסד להקדש, כשאחר משלם עבורו, והיינו כמ"ד בירושלמי דתרומות (פ"א) שהגזבר כבעלים, ועי' באור שמח שקלים (פ"ט) שהוכיח שהרמב"ם פוסק כמ"ד גזבר כבעלים, ולכן פסק הרמב"ם סתם שוקל לו את שקלו, אף שבזה לא שייך הטעם שאמר בבע"ח מפייס הוינא לי', משום שפסק כרבא וכסוגית הש"ס בנדרים, משום דפשטות לשון המשנה מורה ע"ז שמדובר בכל אופן ולא דוקא באופן דחוק באבוד אחר שנתרמה התרומה וזה הוא דרכו של הרמב"ם במקום שיש בש"ס שתי סוגיות חלוקות להכריע כפשטות לשון המשנה או הברייתות וכמו שכתבנו למעלה בענין תורם שלא מדעת בעה"ב.

ונראה שמה שאמר רבא בנדרים דיהיב ע"מ שלא לפרוע אין הכוונה שאמר בפירוש שלא ע"מ לפרוע, שאם כן הי' לו לרמב"ם לפרש את זה, אלא כיון שמדובר במודר הנאה, מסתמא דעתו היא שיהי' באופן המותר, דלא ניחא ליה לאינש דליעבד איטורא. ולכן לא אמר הש"ס כאן "הכא במאי עסקינן" כמו שאמר בכתובות אלא סתם "דיהיב ליה ע"מ שלא לפרוע" כי מן הסתם כך הוא.

העולה מכל מה שכתבנו למעלה שסתם פורע חובו של חבירו הוא כאלו נעשה שלוחו של חבירו לרבנן, וגם לרבי נתן במקום שלא שייך לומר מפייס הוינא לי' וכו' כמשמעות הסוגיא דכתובות לפי ביאורנו, וגם לפי הסוגיא דנדרים שאין על זה תורת שליחות, היינו משום שמדובר במודר הנאה ומסתמא דעתו שיהי' באופן המותר כנ"ל.

ולפ"ז בנדון שאלתנו שבא לפטור את חבירו מנדרו יש לנו לומר שכוונתו באופן המועיל דהיינו בתורת שליחות ושפיר פוטר אותו מנדרו.

אחר כתבי כל זה ראיתי שיש להביא ראי' מן הש"ס שאפשר לפטור את נדרו של חבירו אפי' שלא בתורת שליחות. והוא מסוגית הש"ס בזבחים (ק"י) בברייתא: "ת"ר כל גידר וגידב קרב בבמה שאין גידר וגידב אין קרב בבמה, מנחה ונזירות קרבין בבמה דברי ר"מ וחכמים אומרים לא קרבו ליחיד אלא עולות ושלמים בלבד". ומפרש בש"ס טעמו של ר"מ, דאמר קרא לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום, אמר להן משה לישראל כי עייליתו לארץ ישירות תקריבו חובות לא תקריבו מנחות ונזירות ישירות נינהו, ורבנן סברי נזירות חובה היא, ומפרש רש"י נזירות ישירות נינהו דאע"ג דבמלאת נזרו הויין קרבנותיו חובה מיהו ע"י נדר באו עליו ורבנן סוברים נזירות חובה היא דהוא לא התנדב הקרבנות אלא אסר עצמו ביין ובתגלחת ומאליו נתחייב בקרבנות. ואמר שמואל שם מחלוקת בעולה ושלמים אבל בחטאת ואשם ד"ה חובות נינהו ולא קרבי, ומשמע שר"מ וחכמים חולקים אם עולה ושלמים של נזיר הויין בכלל נדרו או לא, שר"מ סובר שבקבלת נזירות קבל עליו גם עולה ושלמים וחכמים סוברים שהם לא בכלל נדרו

אלא התורה חייבה אותו להביא, והרי בנוזר אדם אחר יכול לקבל בנדר להביא כל קרבנותיו של נזיר כמבואר במשנה במס' נזיר (י"א) ואף ר"מ סובר כן כמבואר במשנה שם (י"ב) הרי שיוכל לפטור את נדרו של חבירו במעותיו אף לא בתורת שלוחו, שהרי הנודה מביא את קרבנותיו של נזיר כדי לקיים את נדרו ולא בתורת שלוחו של הנזיר.

ואין לומר שגם לר"מ אין עולה ושלמים של נזיר בכלל הנדר, אלא שנקראים ישרות מפני שהנדר של קבלת נזירות גרם להביא אותם, שאם כן גם חטאת ואשם של נזיר היה מותר להקריב בבמה כיון שהנדר של נזירות גרם להביא אותם ועל כרחק צ"ל שלר"מ עולה ושלמים הם בכלל הנדר וחטאת ואשם אינם בכלל הנדר, כפי האשם של נזיר טמא התורה חייבה אותו לכפר על הטומאה וגם חטאת נזיר טהור אינו בכלל הנדר ועי' ברמב"ן פ' נשא שכתב שחטאת נזיר טהור בא לכפר על שמפסיק נזירותו ושב להטמא בתאוות העולם ואם כן אין זה בכלל הנדר של קבלת נזירות.

ובנדרים (י"א) אמרינן לענין מתפס בדבר הנדור שחטאת ואשם הם בכלל מתפס בדבר הנדור אעפ"י שהם באים חובה שכן מתפסו בנדר ופירש הרמב"ם בפירוש המשניות ובה' נדרים (פ"א) דהיינו משום שקרבן חטאת אעפ"י שהוא עצמו אינו בא בנדר ונדבה הרי הוא בא מחמת הנדר, שהרי נודרין בנוזר שמחויב להביא חטאת, אבל זה רק לענין נדרים משום שמרבינן מקרא דלה' כמבואר בנדרים שם אבל לענין נידר ונדב בבמה ר"מ מודת שחטאת נזיר אינו קרב והיינו משום שהוא עצמו אינו בכלל הנדר של נזירות אבל עולה ושלמים של נזיר קרב בבמה לר"מ, ועל כרחק משום שהם עצמם הם בכלל הנדר, ואעפ"כ סובר ר"מ שאדם פוטר את קרבנותיו של נזיר במעות עצמן.

ומכאן ראי' גדולה שאדם יכול לפטור את נדרו של חבירו במעותיו אף לא בתורת שליח.

בענין שם בברכה

קיימ"ל כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה. ויש לעיין הזכרה זו מה היא, האם בעינן דוקא הזכרת שם המיוחד (כקריאתו) או דסגי גם בהזכרת כל שם מז' שמות שאינן נמחקין, או אולי גם הזכרת כינוי מהני.

נתעוררתי לזה ע"י מה שכתב כ"ק אדמו"ר הרא"מ מגור זצוק"ל במכתבון הנדפס בספר "מכתבי תורה" סי' ו' לענין המשנה ביומא יח, ב משביעין אנו עליך במי ששיכן שמו בבית הזה שלא תשנה וכו', דאי לאו דמסתפי הוה אמר דאינו שבועה ממש, יעויין שם כמה טעמים לזה זבין היתר הוא כותב "גם לשיטת הפוסקים דצריך שם כמ"ש הר"ן ריש נדרים, והלשון במי ששיכן שמו בבית הזה אינו ענין שם כמבואר בתוס' פ"ק דברכות ד' י"ב א' ד"ה ברכה ע"ש ודו"ק שגם שם כתוב לשון זה". והיינו דבגמ' שם מייתינן המשנה דתמיד דבשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא, ומאי ברכה אחת א"ר חלבו משמר היוצא אומר למשמר הנכנס מי ששכן את שמו בבית הזה הוא ישכין ביניכם אהבה ואחוה ושלוש וריעות. ובתוס' שם וז"ל, תימה קצת מה היא הואיל ולית בה לא שם ולא מלכות, עכ"ל. ומבואר דמי ששיכן שמו בבית הזה לא חשיב שם. ועל זה תמה רב גאון אחד שליט"א דהא הר"ן בריש נדרים מיייתי רא"י דשבועה א"צ שם דאי צריך שם תיפול"ל דשם עצמו הוי שבועה, ומיייתי רא"י מהא דא"י בנדרים כב ב דאם אמר מארי כולא לא טעימנא הוי שבועה אעפ"י שלא הזכיר לשון שבועה, יעו"ש בר"ן. וכיון דמארי כולא חשיב שם לענין שבועה למה מי ששיכן שמו וכו' לא יחשב שם, ומדברי התוס' בברכות אין ראיה דלגבי ברכות בעינן שם מז' שמות שאינן נמחקין ומשא"כ בשבועה וכדאי' בשבועות לה ב דנשבע במי שהשמים והארץ שלו חייב משום שבועת העדות, וה"נ הנשבע במי ששיכן שמו וכו' הוי שבועה גמורה, עכ"ד. ולכן נתתי אל לבי לברר הלכה זו עד מקום שידי יד כהה מגעת.

(א) בברכות מ, ב א', בנימין רעיא כריך ריפתא ואמר בריך מארי' דהאי פיתא, אמר רב יצא, והאמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה, דאמר בריך רחמנא מארי' דהאי פיתא. ומבואר דלשון "רחמנא" מהני לענין שם בברכה, וכן משמע נמי בברכות נד, ב ובתוס' שם. והנה נדעה נרדפה לדעת הך "רחמנא" מהו, האם הוא תרגום תיבת "רחום" שבלה"ק וכמו שמתרגם אונקלוס כן תיבת רחום שבמקרא, או דרחמנא הוא שם העצם שלו ית' בלשון ארמי כעין גא"ט בל"א.

וראיתי בס' חפץ ה' לבעל האוה"ת הק' בברכות שם שכ' וז"ל, קשה מאי משני דאמר בריך רחמנא, הרי גם מילת רחמנא אינה שם אלא דוקא כינוי בעלמא כמו חנון נאמן וכדומה דלא חשבינן להו אלא כינוין, וי"ל דסובר הש"ס דלאו דוקא בעינן הזכרת השם דהיינו שם העצם ב"ה, אלא הוא הדין שיזכיר שם מכינויו ב"ה, כיון שהוא זוכרו בכינוי אחד מכינויו שפיר והיינו רחמנא, ואתא לאפוקי בהיכא דלא אמר אלא סתם כהא דאמר בריך מארי' דהאי פיתא ולא הזכיר מאן הוא אפי' בכינוי, אבל אי אמר אפי' כינוי שפיר בין אם אמר בריך רחמנא בין אי אמר בריך מלכא דעלמא שפיר דמי, ולדרך זה תמצא להבין דברי התוס' ז"ל שכתבו בפרק הרואה דף נד, ב ד"ה פטירתון וכו' לפי גירסא הכתובה אצלנו, דהיינו לסברת רב לאו דוקא שם אלא הוא הדין רחמנא ומלכות, עכ"ל.

שוב אחר שהאריך בפלפול לחדש דהא דקאמר הש"ס דאמר בריך רחמנא אין הכוונה שכך אמר בנימין רעיא, אלא דבאמת ההוא אמר שם ה' ממש ורק הש"ס הוא דכינה בתיבת רחמנא, מסיק וז"ל, על כן נראה ברור לפי"ז דלרב הזכרת ה' דוקא קאמר וכו', והתימא על מרן מהרי"ק שפסק בשלחנו הטהור דרחמנא מלכא יצא דמשמע דסובר דרחמנא הוי שם, ולא היא דרחמנא אינו שם אלא כינוי וזה מוסכם בברייתא דסנהדרין ופסקה הרמב"ם ז"ל, ובהכרח לומר דסובר כפירושא קמא שפירשתי וא"כ קשה כל מה שהקשיתי בסמוך ויש ליישב, עכ"ל.

והנה מש"כ דזה מוסכם בברייתא דסנהדרין, נראה דט"ס היא וכוונתו על הברייתא בשבועות לה, א דאמרינן התם, למימרא דחנון ורחום שמות נינהו ורמינהי, יש שמות שנמחקין ויש שמות שאינן נמחקין וכו', אבל הגדול הנורא האדיר והחזק והאמיץ העוז חנון ורחום ארך אפים ורב חסד הרי אלו נמחקין, וברייתא זו פסקה הרמב"ם בפ"ו מהל' יסוה"ת ה"ה. עכ"פ מבואר מדבריו דרחמנא היינו רחום, ולדעת השו"ע (דכן נקיטין) דרחמנא מהני ממילא דכל כינוי מהני לענין שם בברכה. וכן מוכח מדבריו בספרו ראשון לציון בברכות שם וז"ל, ראיתי להתוס' והרא"ש שפירשו דרחמנא היינו הזכרת ה' וכו', ולע"ד אין נראה וכו', ומאי דניחא לי למימר הוא דמאי דקאמר הש"ס בריך רחמנא לא דאמר רחמנא אלא דהזכיר שמו ית' המיוחד אלא דהש"ס מכנה שם המיוחד בשם רחמנא וכו', שוב ראיתי להר' יונה שכתב בפרק הרואה וכו', דמיירי שהזכיר שם ומלכות דאמר רחמנא אלקנא מלכא כו', הרי דהזכיר שם ומלכות באומרו אלקנא כי אלקינו הוא אחד מז' שמות שאינם נמחקים וכו', והרמב"ם בפ"א מהל' ברכות כתב כל ברכה שאין בה הזכרת השם ומלכות אינה ברכה וכו', ופשטא דמילתא הוא הזכרת שמו ית' ממש א' מז' שמות כי לא נקרא הזכרה על הכינוי, ומה גם שלא פירש הרמב"ם דרחמנא תהי' במקום הזכרה ש"מ דהזכרה ממש קאמר, דרחמנא ושאר כינויים לאו שם איקרי אלא כינויים כמו שגילה הרמב"ם בפ"ו מהל' יסוה"ת, עכ"כ.

ומבואר נמי דרחמנא פירושו רחום, וא"כ לדידן דקיי"ל כהשו"ע כמו דרחום מהני כך מהני שאר הכינויים.

וכן ראיתי בחדושי החת"ס ריש נדרים אחר שהאריך לבאר ענין שם בשבועה כתב וז"ל, הנה מבואר עכ"פ דלענין שבועה בשם אין חילוק שמזכיר השם בלה"ק או בלשון אחר דהרי הר"ן מיייתי ממה דאמר רב יוסף מארי כולא לא אכילנא, וא"כ כיון שמבואר ס"פ שבועת העדות דהמשביע ברחום הוי משביע בשם ה"ה אם משביע בלשון תרגום רחמנא הוי שם, וממילא כיון דרחמנא מארי כולא הוה שם לענין לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא ה"ה לענין מוציא ש"ש לבטלה דהא תרווייהו מחד קרא נפקא לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא וכו', ולפי"ז מבואר דבכל ספק ברכה אסור לומר בריך רחמנא מרא דעלמא דזה הוי נמי ברכה לבטלה כמו אלקינו מלך העולם, עכ"ל.

ויש לתמוה כי בס' העמק שאלה שאלתא נ"ג אות ב' הביא שבס' ברכת משה מעיד על שלשה גדולי הדור ובתוכם אחד המיוחד בעל חת"ס שעשו מעשה בספק בברכת הלבנה לברך בלשון רחמנא (ועיינתי בס' ישמח משה, ושם כותב שהחת"ס כתב לו בשנת תקפ"ו שעשה מעשה כנ"ל, ויש להעיר כי גם חידושי החת"ס לנדרים הם משנת תקפ"ו). ושוב הראה לי הרב הגאון מו"ה יהושע מנחם אהרנברג שליט"א אב"ד דעירנו שבס' "ראשי בשמים שדי חמד החדש" מערכת הב' אות של"ו השיג על ההעמק שאלה ועל ס' אורחות חיים ס' רט"ו שכתבו בשם החת"ס דבמקום ספק ברכה ה' אומר בנוסח רחמנא, ממה שכ' החת"ס בחידושי ריש נדרים, ומציין עוד שהדברים מובאים בס' מהר"ם שיק על תרי"ג מצוות ס"ט וכותב שם ששמע מפי החת"ס שיש איסור ברכה לבטלה גם בלשון רחמנא ולכן במקום ספק אין עצה הנ"ל. ועכ"פ מבואר מתוך דברי החת"ס בחידושי נדרים דרחמנא פירושו רחום.

ויעויין גם בדברי הגה"ק מבוטשטאש בס' אשל אברהם באו"ח ס' מ"ו וס' ר"ט ס"ג וס' רי"ט ס"ד וכן בספרו תפלה לדוד (ה, ב), והעולה מדבריו דרחמנא פירושו רחום וכל הכינויין מהני לענין שם בברכה.

(ב) אבל בשו"ע הרב באו"ח ס' קס"ז כתב דלכן יצא כשאמר בריך רחמנא מפני דזה הוא שם ה' בבבל אעפ"י שבתרגום הוא כינוי לתיבת רחום, יעו"ש. ומשמע לכאורה דס"ל דכינוי לא מהני בברכה ולכן הוצרך לומר דרחמנא הוא שם ה' בבבל. וכנראה כוונתו דבבבל הורגלו לקרוא להשי"ת רחום דהיינו רחמנא בלשונם, וכן ראיתי בשו"ת משיבת נפש למהרא"ל צינץ ז"ל בס' מ"ד שכ' לענין הא דמהני רחמנא לענין ברכה, דאף דרחמנא בעצם אינו שם כלל דהא רחום אינו שם ונמחק ואעפ"כ עולה לו במקום שם, ועל כרחך הוא משום שהורגל לשון זה על השי"ת הוה כאילו הזכיר השם בלה"ק וכ"ש דשם גא"ט מהני שהוא לעז

אלוקות ממש, ע"ש. מיהו י"ל גמי בדעת הרב דלא דס"ל דרחמנא הוא רחום והורגלו לקרות כן להשי"ת, אלא דס"ל דרחמנא הוא שם העצם שלו ית' בבבל, ואף שגם רחום נקרא בלשון ארמי רחמנא מ"מ יש ללשון זה שתי משמעויות. ועכ"פ משמע לכאורה דס"ל להרב דכינוי לא מהני. אמנם יש לדחות ולומר דלעולם ס"ל להרב דכינוי מהני בברכה, ומה שכתב דרחמנא הוא שם ה' בבבל, כוונתו ליישב לשיטת הרמב"ם בפ"ב מהל' שבועות ה"ב. דהנשבע ברחום וחנן לא הוי שבועה עד שישבע במי ששמו רחום ובמי ששמו חנו, יעו"ש בלח"מ. וא"כ לדברי הרמב"ם ה"נ לענין ברכה לא מהני אם יזכיר רחום לבד, ולכן הוצרך הרב לומר דרחמנא הוא שם ה' בבבל. דאם הוא תרגום תיבת רחום לא יהני לדעת הרמב"ם, ועדיין צ"ע. (ולפי"ז יותר נכון לומר דס"ל להרב כדרך הב' שכתבתי היינו דרחמנא הוא שם העצם שלו ית' בבבל ולא כמו שכתב המשיבת גפש הנ"ל, דבזה מבואר למה רחום בלבד לא מהני בשבועה ורחמנא מהני בברכה, והיינו משום דרחמנא דווקא הוא שם העצם בבבל ולא רחום. מיהו גם לסברת המשיבת גפש עדיין אפשר לומר דרק כשאומר בלשון ארמי רחמנא חשיב שם (אעפ"י שפירוש התיבה הוא רחום) מפני שבלשון זה הורגלו לקרוא להשי"ת בבבל, ומשא"כ כשאומר רחום לא מהני כיון שלא הורגלו לקרוא להשי"ת בלה"ק רחום).

ויהי' איך שיהיה, עכ"פ אם האמת היא דרחמנא הוא שם ה' בבבל עדיין אין לנו ראיה מתוך הש"ס דכינוי מהני לענין ברכה. אך כיון דרחמנא הוא בלשון ארמי ולא בלה"ק נראה לע"ד דמזה עצמו מוכח דכינוי מהני בברכה.

דהנה בתשו' רע"א סי' כ"ה כתב השואל לחדש דבמקום ספק ברכות יש לברך בלשון לעז, דהא כ' הש"ך ביו"ד סי' קע"ט דשם בלשון חול אינו שם ומותר למוחקו וה"נ אין בשם בלע"ז חשש ברכה לבטלה ואינו עובר משום לא תשא. וע"ז השיב רעק"א ז"ל דבשם בלשון לע"ז עובר משום לא תשא והביא ראיה מדברי הרמב"ם בפ"ב מהל' שבועות ה"ב דהנשבע בכל לשון הר"ז שבועה גמורה, ומבואר דכך הדין בכל השבועות וגם בשבועת שוא דאזהרתי מלא תשא, ועוד הוכיח כן מדברי תשו' הרשב"א ע"ש. וכ' דאין מזה סתירה לדברי הש"ך הנ"ל די"ל דשם בלשון לעז הוי כמו כינויין דמותר למוחקו ומ"מ הנשבע בהם הוי שבועה וה"נ בלשון לעז. והביא שמצא בתשו' תשב"ץ (ח"א סי' ב') וז"ל, האזכרות מתורגמות מותר למוחקן לפי שאין איסור למחוק אלא ז' שמות המפורשים בפרק שבועת העדות ואילו היה אסור למחוק תרגום שלהם, ה"י יותר מזה ולא עדיף תרגום שלהם משארי כנויות דמותר למחוק, והרמב"ם ז"ל כתב כי השמות שהם בשאר לשונות דינם ככינויים לענין שבועה, עכ"ל התשב"ץ.

עוד כ' הרעק"א ז"ל דאף דהש"ס בשבועות מדמה מחיקה לשבועה דהא מקשה על שבועה למימרא דחנון ורחום שמות גינהו וכו' מהך דמחיקה, צריך לומר

דמ"מ לפי מה דמשני התם במי ששמו רחם, זה בעצמו בכל הכינויים ובשם בלשון לעז, דאף דהשם בלעז אינו שם בעצמו מ"מ הכוונה למי שקורין אותו כך בלשון לעז. עוד כ' שם דלענין מזכיר ש"ש לבטלה נראה מלשון הרמב"ם סוף הל' שבועות שאינו עובר אלא בז' שמות וכינויים ליכא איסורא, מ"מ לענין ברכה שא"צ דנפק"ל מאזהרה דלא תשא חמיר בזה דגם שם בלשון לעז אסור דמברך למי ששמו כן בלשון לעז, יעו"ש.

ומבואר מדבריו דשם בלשון לעז היינו כינוי דהכוונה למי שקורין אותו כן בלשון לעז, והיינו דומיא דרחום וחנון דהכוונה למי שקורין אותו רחום וחנון, ומבואר נמי מדברי התשב"ץ דשם בלשון לעז לא עדיף מכינוי, וגם מוכרח מדברי הרעק"א דלענין הזכרת ש"ש לבטלה דאין איסור בכינויין ה"נ אין איסור בלשון לעז, והיינו דלשון לעז לא עדיף מכינוי וכנ"ל.

ונ"ל שיש להוכיח כן מלשון הרמב"ם פכ"ו מהל' סנהדרין ה"ג וז"ל, ואחד המקלל עצמו או חבירו וכי' אינו לוקה עד שיקלל בשם מן השמות כגון ק"ה ואלקים וכי' או בכינוי מן הכינויין כגון חנון וקנא וכי"ב, הואיל והוא חייב אם קלל בכל הכינויים כך אם קלל בכל לשון חייב, שהשמות שקוראים בהן הגויים להקב"ה הרי הן ככל הכינויים, עכ"ל. ומבואר דרק משום דחייב על הכינויין חייב נמי על שמות בלשון חול. ויעויין במאירי לסנהדרין סה, ב וז"ל, וכתבו גדולי המפרשים (כנראה כוונתו להרמב"ם ז"ל, וכמ"ש המו"ל שם) שהשמות שהא"ל נקרא בהן בלשון לעז בכלל הכינויים הם ומכאן הזהירו כמה גאונים שלא לקלל את חבירו אף בכינוי ואף לא בלשון לעז, עכ"ל. ומסיום לשונו "ואף לא בלשון לעז" משמע דלשון לעז אף גרע מכינוי.

שו"ר בשו"ת רדב"ז ח"ג סי' תי"ט שנשאל במי שנשבע בשם אלל"ה שהוא שם ה' בלשון ערבי וכי' וז"ל, ולענין אי הוי כנשבע בשם כיון דשם הקב"ה בלשונם הוא אלל"ה והוא שם ה' אצלם, מסתברא לי דאין זה שם ממש שהרי אין האותיות מורות על השם ואע"ג דיש בחציו שם לא קשיא שהרי הנקודה אינה בצירי אלא בפתח, ותו אפי' הם בעצמם אומרים שאין השם שלם אלא בד' אותיותיו דאלת"ה יהי' אסור למוחקו וזה ודאי לא שמענו שאין לנו אלא ו' שמות שאינן נמחקין ואין זה אלא כמתרגם את השם שאין בו קדושתו אלא בכתבו אותיותיו, ומ"מ מודה אני דלא גרע משאר הכינויין כשלמה האמור בשו"ש וכמלכיא האמור בדניאל, ומעשה ה' בימי ריב"א שנשבע בשם דיא"ו והתיר לו אע"פ שלא ה' רגיל להתיר שום שבועה בהזכרת ה' וכן כתב הרמב"ם ז"ל פכ"ו מהל' סנהדרין, עכ"ל.

ובסי' תכ"א (שהיא סיום התשובה דלעיל) כ' הרדב"ז וז"ל, והוי יודע שאעפ"י שכתבתי שהנשבע באלל"ה הוי שבועה לענין הזכרת ה', לא הוי כמזכיר את ה' שאם הזכירו לבטלה חייב נידוי, ודקדקתי כן מלשון הרמב"ם שכ' פרק בתרא



דשבועות וז"ל, ולא שבועה לשם בלבד היא אסורה אלא אפי' להזכיר שם מן השמות המיוחדים לבטלה אסור, ע"כ. ומשמע שם מן השמות המיוחדים אבל להזכיר את הכינויין לית לן בה, וכן הדין במוזכיר אלל"ה שהוא כינוי לשם, עכ"ל הרדב"ז. ומבואר מדבריו דלשון לעז לא עדיף מכינוי וגם מבואר דלענין הזכרת ש"ש לבטלה דאין איסור בכינוי ה"ה דאין איסור בלשון לעז. (ועל דברי החת"ס שהבאתי לעיל שכ' דיש איסור משום מוציא ש"ש לבטלה בלשון לעז, כבר עמד בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' ל"ב יעו"ש). ויעויין גם בס' אור שמח פ"ב מהל' ע"ז ה"ז דס"ל נמי עפי"ד הרמב"ם בפכ"ו מהל' סנהדרין הנ"ל דשם בלשון לעז לא עדיף מכינוי.

וכיון דשם בלשון חול לא עדיף מכינוי וכדברי הרעק"א ז"ל דבלשון לעז הכוונה למי שקורין אותו בלשון לעז כן, א"כ כיון שמבואר בש"ס דרחמנא מהני לענין ברכה, לו יהי דרחמנא הוא שם ה' בבבל אכתי לא עדיף משאר כינוי וכמו דמועיל אם מזכיר בברכתו למי ששמו בלשון בבל רחמנא כך יועיל אם יזכיר למי ששמו בתוה"ק רחום או חנון (ולומר דכיון דאל יהי לשון ארמי קל בעיניך וכו') חשוב השם בלעז ארמי יותר מכינוי בלה"ק, זה אין נראה כלל, דאדרבא הא הרא"ש כתב ברפ"ב דברכות דלשון ארמי מגונה בעיני מלאכי השרת מלהזדקק לו, ועיי"ש במעדני יו"ט שמסביר למה לשון זו מגונה יותר משאר לשונות, ועכ"פ אין סברא לומר דלענין ברכה שבוודאי צריך לתפוס בה לשון משובח תועיל הזכרת שם ה' בלשון ארמי המגונה בעיני מה"ש ולא תועיל הזכרה בלשון לעז אחר, וכיון דכל הזכרה בלשון לעז מהני, כל שכן דכינוי מהני וכנ"ל. ומה שכ' הרמ"א באבהע"ז ריש סי' קכ"ו דגם מקצתו בלה"ק ומקצתו בלשון ארמי כשר (אף שאין כותבין גט בב' לשונות), הלא מבואר שם טעמו דשתי הלשונות נתנו בסיני והיו קרובים בלשון וכלשון אחד דמי ע"ש, וזה אינו ענין לענין ברכה דוודאי אנו צריכין לתפוס יותר לשון משובח בעיני מה"ש, וכיון דהמעלה של לשון ארמי שהוא קרוב ללה"ק היא עצמה הטעם לחסרונו כמו שכתב המעדני יו"ט שם, אין סברא לומר דחז"ל הכשירו לשון ארמי להזכרת השם מפני מעלתו שהיא עצמה חסרון לענין הזכרת השם (בברכה).

שוב בא לידי פירוש הרב מהרי"פ פערלא ז"ל לס' המצוות של רס"ג וראיתי שם במצוה א' (עמ' 84) שכותב דברור הדבר דכל הכינויין מהני אף לכתחילה לענין שם בברכה, דכיון דרחמנא שהוא תרגום של רחום מהני פשיטא דה"נ מהני כל הכינויין, וגם כותב שם להוכיח כן מדאמרינן במשנה רפ"ז דסוטה ואלו נאמרין בכל לשון פרשת סוטה וידיו מעשר קריאת שמע ותפלה וברהמ"ן, והרי שאר הלשונות חוץ מלה"ק לא עדיפי שמות ידיהו מכינויים הנמחקין וכמ"ש הרמב"ם פכ"ו מהל' סנהדרין והיכי קתני דברהמ"ן נאמרת בכל לשון וכן תפלה, והרי כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה, אלא ודאי דבכינוי סגי ובכל לשון לא גרע מכינויין,

ועוד כתב דברכה לא עדיפא משבועה דכתיב בה שם בהדיא ומ"מ לכו"ע סגי באחד מן הכינויין, יעו"ש. (אמנם הראי' שהביא ממתניתין דסוטה יש לדחות לפימ"ש בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תתמ"ב) דאף דשבועת סוטה היא בכל לשון מ"מ שם המיוחד צריכה לומר בלה"ק דאין לו תרגום יעו"ש, ולדבריו הא דקאמרה מתניתין דשבועת סוטה נאמרת בכל לשון הכוונה חוץ משם המיוחד, א"כ ה"נ י"ל לענין תפלה וברהמ"ז דהשם אינו נאמר בכל לשון. ועיין בשו"ת גינת וורדים (כלל ב' סוף סי' י"ב) דמה ששנינו במגילה ה, ב דספרים נכתבים בכל לשון, היינו חוץ מהשמות הקדושים).

אמנם מצינו דלענין אחד עדיף שם בלשון חול מכינוי, דהרי באו"ח סי' פ"ה מבואר דכינוי רחום ונאמן מותר לאומרו במקום שאינו נקי, ואעפ"כ כתב הב"ח בסי' פ"ד דו' שמות שאינן נחקקים גם לעז שלהם אסור לאומרו. והילך לשון הרב בשו"ע שלו סי' פ"ה, שמות המיוחדין להקב"ה והן ז' שמות שאינן נחקקין אסור להזכירן שם אפי' בלשון חול דהיינו שם שהקב"ה נקרא בפי כל עם ולשון שיהיה (כגון גא"ט בל"א או בוג"א בלשון פולין ורוסיא), שאף ששם זה אין בו קדושה באותיות כתיבתו ומותר למחקו מ"מ יש בו משום בזיון בהזכרתו במקום טיגופת כמו בהזכרת שלום שמותר ג"כ למוחקו ואעפ"כ כיון שהקב"ה נקרא בו אע"פ שאינו מיוחד לו אסור להזכירו כשמתכוין על ענין השלום, כ"ש שמות המיוחדין לו בלשונות נכרים שלכמה דברים דינן כשמות שבלה"ק כגון לענין שבועה ולענין הזכרת ש"ש לבטלה (דין זה ציין מקורו מהגהות יש גוחלין, וכבר כתבתי דעת הרדב"ז והרעק"א עפ"י הרמב"ם, ודעת הרב להלכה אינו כן וכן בסדר ברכת הנהנין שלו (פי"ג סק"ד) כתב דיש איסור הזכרת ש"ש לבטלה בלשון לעז) ולענין קללת חבירו בשם, עכ"ל שו"ע הרב. ונראה לע"ד דרק לענין הזכרת השם במקום שאינו נקי חמיר שם בלעז מכינוי בלה"ק, דהתם בבזיון תליא מילתא ויותר בזיון יש כשמזכיר שם המיוחד לו ית' בלשונות הנכרים משמזכיר כינוי רחום שאינו מיוחד להקב"ה. אבל לענין ברכה דדינא הוא דבעינן בה הזכרה ולא בזיון תליא מילתא, אם שם בלעז חשיב שם ה"נ חשיב כינוי שם, ואין לנו טעם לומר דלענין ברכה הצריכו חז"ל דוקא לשון המיוחד לו ית' בין בלה"ק בין בלשון חול, אלא מסתברא דלענין זה דינו ככל דיני התורה דלשון חול לא חשיב יותר מכינוי. ומסקנא דמילתא, דיש כמה גדולים שכתבו דרחמנא פירושו רחום וכמו שכינוי רחום מהני בברכה כך שאר הכינויין מהני, וגם אי נימא דרחמנא הוא שם ה' בבבל יש מקום לומר דכיון דשם בלשון חול מהני גם כינוי מהני משום דכל לשון לעז הוא כינוי. אכן בשו"ת משיבת נפש הג"ל ס"ל דכינוי לא מהני ורק לשון שהורגלו לקרוא בו השי"ת הוא דמהני אף דעיקר פירושו הוא רחום וכ"ש ששם בלשון לעז המיוחד לו ית' מהני. ובדעת שו"ע הרב יש להסתפק אי כינוי מהני או לאו.

ג) ומעתה נתנה ראש ונשובה לדברי כ"ק אדמו"ר מגור: צוק"ל שהוכיח מדברי התוס' בברכות יב, א דלשון מי ששיכן שמו בבית הזה לא מהני לענין שבועה כמו דלא מהני לענין ברכה. והיינו דס"ל דכל כינוי מהני בברכה כמו דמהני בשבועה, וכיון דס"ל להתוס' דלשון הנ"ל לא מהני בברכה ממילא דלא חשיב גמי כינוי לענין שבועה.

ובטעם הדבר דמי ששיכן שמו בבית הזה לא חשיב כינוי, יש לומר דזה פשיטא דלא כל לשון שמתוכו מובן שהכוונה להשי"ת בשם כינוי יקרא, דאף דאנו יודעים דהכוונה היא להשי"ת אכתי לא הוי כינוי אלא סימן בעלמא, והדבר דומה לאדם שיש לו איזה סימן בגופו שעי"ז נוכל לציין ולהסביר למי כוונתנו, וכי סימן זה בשם כינוי יקרא? ומסתברא דכינוי לא הוי אלא כינוי הנזכר בפסוק על השי"ת או אולי אף כינוי המורגל בפי כל, אבל בלא"ה אין דינו ככינוי. ומארי כולא שהוא תרגום לאדון הכל חשיב כינוי לענין שבועה כיון דאדון הוי כינוי, וכן הא דמשמע בשבועות לה, ב דהנשבע במי שהשמים והארץ שלו חשיב גשבע בשם, היינו טעמא דזה אינו סימן בעלמא אלא כינוי הנזכר בפסוק, דכתיב ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ ופירש"י דע"י עשייתן קנאן להיות שלו, א"כ נתכנה השי"ת בתורה בלשון מי שהשמים והארץ שלו ולכך מהני.

ולענין מי ששיכן שמו בבית הזה לכאורה ה' ג"כ צריך לומר דהוה כינוי, דכתיב (ישעי' יח) הנה אנכי והילדים וגו' מעם ה' צ"ב השוכן בהר ציון, ולזה צריך להביא רא' מדברי התוס' דזה לא מהני. ואפשר הטעם הוא משום דהלשון מי ששיכן שמו בבית הזה גרע כיון שעצם הלשון אינו כינוי רק בהצטרפות הימצאות אומרו בבית המקדש, שהרי אם יהי' האומר בבית אחר ויאמר לשון זה ודאי דלא מהני, ואף דאשכחן בקידושין ה, ב דהאומר אהא הר"ז נזיר אם נזיר עובר לפניו, הרי דהימצאות האדם במקום מסויים מצטרפת אל אמירתו, יש לומר דזה דוקא במקום דידות מהני, אבל לענין הזכרת השם לא אשכחן דמהני ב' ידות. ואף שגם מלשון מי ששיכן שמו וכו' אנו יודעים שהכוונה היא על השי"ת בזמן שלשון זה נאמר בביהמ"ק, מ"מ זה אינו אלא סימן בעלמא ולא כינוי וכמ"ש דסימן לחוד וכינוי לחוד (אולי יש טעם אחר למה מי ששיכן שמו וכו' לא חשיב כינוי ואנחנו לא נדע).

וראיתי בס' טל תורה להגר"מ אריק ז"ל בברכות יב, א שהעיר ע"ד התוס' דמדוע מי ששיכן שמו וכו' לא מהני בתורת שם דהא לא גרע מרחמנא, וציין לדברי המשנה ביומא יח, ב ולדברי הצ"ח בברכות מ, ב (שיובא בסמוך בעז"ה) ד"המקום מהני בתורת שם בברכה, וציין עוד לעיין בדבריו בקונטרס שירי מנחה לאו"ח סי' רי"ד שבסוף ספרו מנחת פתים ליו"ד. ועיינתי שם וראיתי שמביא דברי התר"י דצ"ל בריך רחמנא אלקנא מלכא דעלמא וכו' עליו וז"ל, ונראה דסובר דנהי

דרחמנא הוי במקום שם ידו"ד אכתי צריך להזכיר שם אלקים, וא"כ נראה דלהר"י אם הזכיר שם ידו"ד לבד לא יצא, מיהו לעיל סי' קס"ז לא הוזכר כלל דעת הר"י ונראה דלהלכה סגי בשם ידו"ד אבל בהזכיר שם אלקים לבד לא יצא וכן יש ללמוד מירושלמי פ"ט דברכות ה"א, הפותח ביו"ד ה"א וחותם ביו"ד ה"א הר"ז חכם, הפותח באל"ף למ"ד וחותם באל"ף למ"ד הר"ז בור יעו"ש במפרשים דשם ידו"ד מעכב בברכות, עכ"ל. וסיים שם דעדיין צ"ע בכ"ז לדינא כי לא מצא מבואר בפוסקים. והנה מש"כ בשם מפרשי הירושלמי דשם ידו"ד מעכב בברכות איני יודע אל מי מהמפרשים כיוון כי במפרשים על אתר לא מצאתי זה, גם י"ל דהפותח וחותם באל"ף למ"ד בור הוא דהוי הא מיפק נפיק גם יש לומר דלא קיימא לן כהירושלמי בזה כיון דש"ס דילן ס"ל דרחמנא מהני, ואי אפשר לומר דזה חשיב יותר משם אל"ף למ"ד. גם לא הבנתי דאם הפירוש בירושלמי דשם ידו"ד מעכב בברכה אמאי אמר הירושלמי שם דהפותח באל"ף למ"ד וחותם ביו"ד ה"א הר"ז בינוני, דהא אנן בעינן פתיחה לעיכובא וכמ"ש הרמב"ם בפ"א מהל' ק"ש ה"ז, וא"כ איך יצא יד"ח הברכה. ויעדיין ברוקח סי' שס"ג דלגירסתו הפותח וחותם באל"ף למ"ד נאמר עליו הר"ז דרך אחרת, ופירש שם דכיון דאמר בלשון רבים יש להחזיקו כחשוד לשתי רשויות יעו"ש, ולפי זה שם שהוא בלשון יחיד שפיר מהני (וע"ש ברוקח שגרס הפותח ביו"ד ה"א וחותם באל"ף למ"ד הר"ז בור, ומפרש לענין מלכות ואין לזה שייכות לענין הזכרת השם בברכה).

אמנם מצינו בירושלמי פ"ה דמעשר שני ה"ה וכן בירושלמי סופ"ק דחלה דדריש על קרא דמראשית עריסותיכם תתנו לה' תרומה לדורותיכם; לה' זה שם המיוחד ע"ש, והיינו דצריכים להזכיר שם המיוחד בברכה שמברכין על הפרשת חלה. אבל אין רא' מזה דהזכרת שם המיוחד מעכבת בברכות, די"ל שהירושלמי מביא אסמכתא לנוסח הברכה לכתחילה שהוא בשם המיוחד וכך הוא המטבע שתקנו חכמים בברכות, אבל אין רא' מזה דבדיעבד לא נפיק גם בהזכרת שמות אחרים או בכינויין.

והנה בשו"ת ריב"ש סי' ת"ח כ' וז"ל, שאלת שנהגו לארס מיד כשמשדכין והרוב מקדשין ע"י שליח ובשעת החופה חוזרין ומקדשין ע"י עצמן וחוזרין ג"כ לברך ברכת ארוסין ורוב החכמים אשר שם מלמדין אותן שלא לברך כל עיקר או שלא לברך לא במלכות ולא בשם המיוחד רק שיאמרו ברוך אתה השם על העריות וכו', תשובה, החכמים ההן המצנעין מלברך יפה הם עושין וכו', אבל מה שמונעין מלהזכיר מלכות בזה איני מבין טעמם שאין המלכות שם שמים ואפשר לברך בלשון זה, ברוך אתה השם מלך העולם אשר קדשנו וכו', עכ"ל.

ובאמת ראינו כי הפוסקים נוקטים לענין ספק ברכות וכי"ב הלשון "בלי שם ומלכות" כדעת החכמים שהזכיר הריב"ש, וכמו שכתבו הח"מ והב"ש באבהע"ז

סי' ל"ד יעו"ש (ומה שכ' הפתחי תשובה שם דלשון זה לא נזכר רק פעם אחת ברמ"א באו"ח סי' רכ"ה, כבר תפסו עליו דהלשון הזה נמצא עוד במחבר וברמ"א, עיין בשד"ח כללים מערכת א' אות שי"ג), וכמדומה שבלשון אתרוני הפוסקים שכיח מאד הלשון "בלי שם ומלכות". ולפי מש"כ יתבאר לן טעמו של דבר, דדעת החכמים הנ"ל היא דכל כינוי חשיב שם לענין ברכה, וא"כ אף מלך העולם שהוא כינוי חשיב שם וכן מבואר בדברי החפץ ה' שהבאתי לעיל דמלך חשיב שם לענין ברכה. ולכן ס"ל דאסור להזכיר מלך העולם בברכה דעבר בזה משום ברכה שא"צ. והריב"ש שנחלק עליהם אפשר לומר דמודה גמי דכינוי מהני לענין ברכה אלא דס"ל לענין ברכה שא"צ אין עוברים בכינוי וכמש"כ כמה גדולים דבמקום ספק מותר לברך בלשון רחמנא. או דס"ל דמשום ברכה שא"צ עוברים רק בלשון המועיל לברכה היינו כשמברך ברכה שא"צ ומזכיר בה שם ומלכות (וכן משמע בשו"ת הלכות קטנות ח"א סי' רכ"ד ובקונטרס הנהגת מהרש"ל (ירושלים תשכ"א) בסופו), והכא אם מלך העולם יעלה לענין שם הרי חסר כאן מלכות ואין בזה משום ברכה שא"צ, רק משום מזכיר ש"ש לבטלה וע"ז כתב הריב"ש דאין מלך העולם ש"ש לענין זה כי אין איסור מזכיר ש"ש לבטלה על הכינויין וכנ"ל. ואפשר גם לומר דס"ל להריב"ש דכיון דבכל ברכה בעינן גם שם וגם מלכות א"כ בודאי כוונת האומר מלך העולם בכל ברכה אינה במובן שם דהא זה הזכיר קודם, ולכן גם הכא שאין מזכירין שם, אעפ"כ בתר כוונתם בכל מטבע ברכות אולו אינשי ואין רצונם דמלך העולם יעלה בתורת כינוי ויחשב שם, ובפרט שכל הטעם שאין מזכירין שם הוא משום דהוה ברכה שא"צ ופשיטא דאין רוצין דמלך העולם יעלה בתורת שם ושיהיה נוסח ברכתם ברכה שא"צ ובכה"ג ליכא איסורא, דמה דכינוי מהני בתורת השם לצאת יד"ח הברכה ולעבור עליו במקום ברכה שא"צ תלוי בכוונת המברך שירצה שיעלה לו הכינוי בתורת שם (וכע"ז כתב בס' העמק שאלה שהזכרתי לעיל), וזה שכתב הריב"ש שאין המלכות ש"ש, היינו בענינא דעסיק ב', אבל מי שיאמר מלך העולם וכוונתו שיהי' בתורת שם ותעלה לו לברכה אפשר דעובר משום ברכה שא"צ. מיהו יש מקום לומר כיון דחז"ל הצריכו בברכה מלכות לבר משם, לא חשיב מלך העולם כשם לעבור עליו משום ברכה שא"צ דלא אלים כוחו להפקיע דברי חז"ל דמלך העולם בא לענין מלכות, והחפץ ה' שכתב דמלך מהני במקום שם, כתב כן רק אליבא דרב דס"ל דברכה לא בעיא מלכות.

ד) ובברכות מ, ב אמרינן, ראה פת ואמר כמה נאה זו ברוך המקום שבראה יצא וכו' דברי ר"מ, ר' יוסי אומר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא יד"ח. והק' הצ"ח איך מהני לשון זה (לר"מ, ואף ר"י לא פליג אלא משום ששינה ממטבע שטבעו חכמים) והא ליכא שם ומלכות וכ' זו"ל, לרב איכא למימר כיון דאמר ברוך המקום הוה כמו שהזכיר שם של הקב"ה כי לפעמים מכנין שמו

של הקב"ה וקורין אותו מקום ע"ש שהוא מקומו של עולם וכמו לקמן בעובדא דבנימין רעיא דמשני דאמר בריך רחמנא הרי דרחמנא הוא כמו שהזכיר שם וכו', עכ"ל. וכן כתב בפני יהושע שם דהמקום מהני בתורת שם, וכן פשיטא לי' לבעל לשון הזהב שם דהמקום מהני כמו רחמנא דדא ודא אחת היא וכמבואר מהך דשבת יב, ב יעו"ש.

אכן בכס"מ פ"א מהל' ברכות ה"ה כ' (בפי' הב') דפלוגתא דר"מ ור"י היא משום דלא הזכיר שם ומלכות יעו"ש ומשמע דס"ל דהמקום לא חשיב שם (ולשיטתו יש לדקדק מה הקשו התוס' בברכות יב, א על מתניתין דתמיד דמאי ברכה היא הואיל ולית בה שם ומלכות, ודילמא מתניתין אתיא כר"מ דס"ל דלא בעינן שם ומלכות בברכה). ויש להביא ראיה לזה מלשון הריטב"א בס' הלכות ברכות פ"ב סקכ"ב וז"ל, מי שאכל פת ומברך עליו ברוך מי שברא פת זה ומברך עליו בשם ומלכות תחילה וסוף יצא ידי ברכת הון וכו', וכן אם ראה תאנה וכיו"ב ואמר ברוך המקום שבראה יצא, והוא שהזכיר שם ומלכות וכו', עכ"ל. ומשמע דס"ל דהמקום לא הוי שם שהרי כתב והוא שהזכיר שם על מי שאמר ברוך המקום (וכן משמע מלשון המכתם הנדמ"ח בברכות מ, ב).

שו"ר בפי' הרב מהרי"פ פערלא ז"ל הנ"ל וראיתי (בעמ' 90) שהביא לשון רבינו ירוחם נתיב ט"ו ח"ה וז"ל, ואם אמר על הפת ברוך המקום שבראה יצא בין בברכת המוציא ובין בברכה ראשונה של בהמ"ז והוא שיוזכיר בה שם כגון דאמר בריך רחמנא מרי' דהאי פיתא, עכ"ל. וכתב עליו דמה דמשמע מדבריו דמקום לא חשיב שם צ"ע, דודאי לא גרע משאר כינויין הנמחקין דמהני לענין ברכה, וכן משמע מכל שאר הראשונים דמקום עצמו הרי הוא כשם לענין ברכה, וכן מבואר להדיא בס' השלמה בפ"ו דברכות וז"ל, תניא ראה פת ואמר כמה נאה פת זה ברוך המקום שבראה יצא וכו' דברי ר"מ, רבי יוסי אומר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא יד"ח, והילכתא כר"י משום דלא אדכר בי' מלכות וכו', עכ"ל. ומבואר דהמקום מהני בתורת שם. גם הביא דברי הלכות ברכות להריטב"א שהבאתי וכי' דנראה דט"ס נפל שם שהרי הריטב"א מסיים וז"ל, שכל ברכה של מצוות או של גהנין וכו' אם לא אמר מלך העולם לא יצא, עכ"ל. ונראה מסיום דבריו שאינו מצריך אלא לשון מלכות בלבד ועל כרחך משום דמקום גופי' חשיב שם וא"כ צ"ל דלעיל נפל ט"ס וצריך לומר והוא שהזכיר "גם במלכות", וסיים דעכ"פ מדברי רבינו ירוחם מבואר דמקום לא מהני וכן ראה להכס"מ (שהבאתי לעיל) ולדעתו תמוה טובא, עכ"ד. (וראה עוד בס' גליוני הש"ס להגר"י ענגיל ז"ל בפסחים צט, ב שרוצה לומר דנוסח ברוך המקום ברוך הוא וכו' שבהגדה של פסח הוא ברכה שנתקנה תחת ברכת מצות ספור יצי"מ דמקום הוא שם כמו רחמנא יעו"ש. אך עיין בס' מעשה ה' להר"א אשכנזי ז"ל שכתב בפי' ההגדה בפיסקת

ברוך המקום ברוך הוא וז"ל, יתכן שהמגיד רצה לשבח להשי"ת על התורה וההישרה שנתן לנו ולא רצה להזכיר לא שם ולא מלכות שמחלוקת רב ור' יוחנן הוא שרב אמר שברכה שיש בה שם אעפ"י שאין בה מלכות הוי ברכה, ומפני שכבר תיקנו לזה רז"ל ברכה על ענין נתינת התורה בא"י נותן התורה לא רצה להזכיר שם מן השמות, עכ"ל).

ונראה שאין ראוי מדברי הפוסקים דס"ל דהמקום לא מהני בתורת שם דס"ל נמי דכינוי לא מהני לענין ברכה, דיש לומר דהם ס"ל דמקום לא הוי כינוי, דאף דבודאי הכוונה על השי"ת זה לא מהני דלא הוי אלא כסימן בעלמא וכמ"ש לעיל דלא כל לשון אשר משמעותו על השי"ת בשם כינוי יקרא, וס"ל לפוסקים אלו דהמקום לא חשיב כינוי, ואף דמצינו במד' ר"פ ויצא דמכנין שמו של הקב"ה וקורין אותו מקום ומשמע דדריש ל"י מקרא דהנה מקום אתי ומקרא דויפגע במקום (ועיין עוד דרשת חז"ל בתורה שלמה פר' וישב פרשה כב אות קסד), ס"ל דזה אינו אלא כעין אסמכתא אבל כינוי ממש לא הוי (ועיין גירסת המת"כ במד' ר"פ ויצא הנ"ל, וראה עוד בבב"ב ט' פר' בהעלותך עה"פ אספה לי שבעים איש דחשיב ע' שמות של הקב"ה ולא חשיב מקום, אך אין לדקדק מזה שהרי לא חשיב נמי התם כינוי "חזק" המוזכר בברייתא בשבועות לה, א). ואפשר גם הפוסקים דס"ל דהמקום מהני מודי ג"כ דדרשות הנ"ל אינן אלא אסמכתא, אלא דס"ל דכל לשון הרגיל לכנות בו השי"ת ג"כ דינו ככינוי. ובס' משנה ברורה סי' קס"ז סקנ"ג כ' דמשמע בש"ס דאם אמר ברוך המקום מלך העולם שברא פת זה יצא (ולא הביא דעות הנ"ל שהבאתי דהמקום לא חשיב שם), ובשעה"צ שם כתב להסתפק דאפשר זה דוקא בזמנם שהיו קוראים להשי"ת בלשון זה ע"ש, ואפשר כוונתו כש"ת משיבת נפש שהבאתי לעיל דרק לשון הרגיל מהני לענין שם, אך אפשר נמי דכוונת ספיקו רק בלשון המקום דאינו כינוי בעצם וכנ"ל ורק הרגילות לקרוא להשי"ת כך היא דגרמה דיהני במקום שם, וא"כ אפשר השתא שאין הרגילות כן שוב לא יהני, אבל כינוי גמור כרחוק וחנון וכיו"ב אינו תלוי בהסכמת בנ"א ומהני לעולם.

וראיתי בשד"ח (מערכת ברכות סק"ג) הביא בשם ס' שדה הארץ דהנשבע בשם (היינו שאומר "השם" כמורגל אצלינו) חשיב שבועה בשם דהכוונה על השי"ת, והשד"ח הביא ראיה ד"השם" לא מהני בברכה מדברי הריב"ש הנ"ל דיכול לומר ברוך אתה השם מלך העולם וכן ממ"ש הלבוש באבהע"ז סי' ל"ד ס"ג דבמקום שאין עושין ברכה יכול לומר השם, וכמו שאין בזה איסור דלא תשא לא חשיב שם לענין ברכה, ועוד הביא שבשע"ת או"ח סי' קי"ד מביא ד"השם" לא מהני לענין ברכה ובברכי יוסף או"ח סי' תקפ"ב (כך צ"ל ובשד"ח שכתוב סי' תקפ"ד הוא ט"ס) אות ג' מבואר דמהני לענין ברכה, עכ"ד.

ולמ"ש לעיל דלא כל לשון שמשמעותו על השי"ת חשיב כינוי המועיל

בשבועה ובברכה, נראה לכאורה ד"השם" לא מהני, אך קשה להחליט הדבר דאפשר גם מה שאינו כינוי בעצם רק מורגל בפי כל לקרוא כך להשי"ת מהני וכן"ל לענין המקום, ויש גם לומר סברא איפכא דגם אם המקום מהני השם לא מהני, דהמקום יש לו משמעות דהשי"ת הוא מקומו של עולם אבל השם אין לו משמעות והוא רק כינוי דרך כבוד כלפי מעלה.

עכ"פ הראי' שהביא השד"ח מדברי הריב"ש יש לדחות למ"ש לעיל דאפשר הריב"ש ס"ל דהמברך בכינוי אינו עובר משום ברכה שא"צ, וכן למ"ש לעיל דעכ"פ כשאין רוצה שיעלה לו הכינוי בתורת שם ושתהי' ברכתו בכה"ג אינו עובר, אבל מי שאומר "השם" בכוונה שיחשב שם ותהי' שבועתו שבועה וברכתו ברכה, אפשר דהוי שבועה וברכה ואם הברכה אינה לצורך אפשר עובר משום ברכה שא"צ (מיהו למ"ש לעיל יהי' עכ"פ ראי' מדעת החכמים דמייתי הריב"ש דס"ל ד"השם" לא חשיב כינוי).

ומש"כ השד"ח מהשע"ת בס"י קי"ד, לא מצאתי שם מענין זה ואולי יש איזה ט"ס בשד"ח. אך מה שהביא מדברי הברכ"י תמוה בעיני טובא, דהברכ"י הביא דברי המג"א שכ' דלענין אמירת המלך הקדוש לא מהני שירגיל א"ע לומר צ' פעמים קודם ר"ה כמו דמהני לענין מוריד הטל כדאי' בס"י קי"ד, משום דהכא הרי אינו יכול לומר בא"י המלך הקדוש דהוי לבטלה ואם יאמר בלא שם א"כ בתפלה כשיאמר בשם יחזור ללימודו לומר בא"י האל הקדוש. וע"ז כותב הברכ"י דסברא זו היא סברתו של רבינו פרץ והאבודרהם המוזכרים בטור וב"י סי' קי"ד והם חולקים על מהר"ם דס"ל עצה זו לענין מוריד הטל וסבירא להו דאף שירגיל א"ע לומר צ' פעם מתחילת ברכת אתה גבור עד מוריד הטל, מ"מ כשיתחיל בתפילתו מברכה ראשונה שוב יגרר אחר שגרת לשונו להזכיר גשם, וא"כ "מה הוכח יוכיח מדברי החולק דאימור דלדעת מהר"ם שפיר דמי אף בזה ואם כה יאמר ברוך אתה השם האל (צ"ל המלך) הקדוש צ' פעם עבד ומהני אף דאומר השם במקום הזכרה אשר לא רגל על לשונו וכן ראיתי להפר"ח שכתב בפשיטות דמהני". וכוונת הברכ"י ברורה דכמו דס"ל למהר"ם דמה שמתחיל להתפלל מברכה ראשונה לא מגרע הרגל לשונו שהתרגל צ' פעם לגוסס בברכה שני', כמו כן י"ל דמה דעכשיו מתרגל לומר צ' פעם ברוך אתה השם המלך הקדוש ג"כ מהני, ואין אנו אומרים שכשיחזור להרגל לשונו להזכיר הזכרה ממש יאמר שוב האל הקדוש, אלא אנו אומרים דכבר התרגל לומר המלך הקדוש ויאמר גם כן גם כשהוא מזכיר הזכרה ממש, אבל לא עלתה על דעת הברכ"י לומר ד"השם" מהני בברכה בתורת הזכרה, וז"פ.

שלל של מאכלות אסורות שלקח צה"ל בזמן הזה

יקרת מכתבו קבלתי... מה ששואל בענין צבא הגנה לישראל שהולכין וכובשין בעז"ה בזמן האחרון ערים גושבות בא"י, מהערביים, ולוקחים שלל, ובו ג"כ דברים האסורים, אם מותרים הם לאכול גם בזמן הזה, כמו שכתוב בתורה (דברים ו. י"א.) "ובתים מלאים כל טוב וגו' ואכלת ושבעת" ודרשו חזו"ל בחולין (י"ז ע"א) אפילו קתלי דחזירי, וכתיב "ואכלת את שלל אויבך" וגו' (שם כ. י"ד) או פסוקים הנז', נאמרו רק על זמן כבוש הארץ ע"י יהושע בן נון, ובמלחמת שבע אומות, והבאת את דברי הרמב"ם בפ"ח מהלכות מלכים, ומה שתמהו עליו המפרשים, ואתה מפלפל בדבריהם כיד ה' הטובה עליך, ואתה מבקש ממני לבאר לך הדבר באר היטב דעות כל הפוסקים בזה, כי זה ענין שגוגע עכשיו הלכה למעשה, מאחר שבעזה"ה צבא ישראל הולך וכובש את הארץ שהובטח לנו בתורה ע"י הקב"ה, מדן ועד אילת ועציון גבר, זהו תוכן שאלתך.

דע בני יקירי הקשית לשאול בזה, כידוע לך שאינני בבריאות השלימות ל"ע, ד' ישלח דברו וירפאני, מ"מ היות לי לשעשועים להשתעשע עמך בדברי תורה, ורפאות תהיה לכל בשרנו. לזה גקטה נפשי בקצרה, לכתוב לך מה שדברו בזה רז"ל, בעלי התלמוד, והגאונים והפוסקים הראשונים וגדולי האחרונים בענין זה. והחלי בעזר צורי וגואלי, הנותן ליעף כח ועצמה, והוא יראני מתורתו נפלאות, לכוון לאמיתה של תורה, ויצילנו משגיאות.

הקדמה קצרה

א. ואקדים הקדמה קצרה, כולי עלמא מודים דבמלחמת חובה, כבוש א"י מז' העמים בימי יהושע בן נון, דהותר כל הדברים האסורים, שנלקחו בשלל אז, כמו כן במלחמת מצוה לכבוש שאר א"י, אחר חלוקת יהושע בן נון, אם גם יין נסך הותר, או רק סתם יינם, מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, ובמלחמת הרשות, דהיינו ספוח ארצות שאינן בכלל ארצות ז' אומות, הרמב"ם סובר שהותרו בהם דברים האסורים, במלחמות שנעשו קודם שנכבשה כל א"י המיועדת לנו בתורה, והרמב"ן חולק, דלא הותרו במלחמת הרשות, רק אחר שנכבש כל א"י, שהובטחה בתורה

לאבותינו ולנו, אחר זה כשנצא להרחיב את גבולנו, הותרו לנו ג"כ דברים האסורים, שנלקחו בשלל, מפשטות לשון הרמב"ם נראה דאפילו במלחמת חובה, לא הותרו דברים האסורים, רק בעת רעבון, ואין לו דברים כשרים לאכול, ובשעת מלחמה, ולא במחנה, המפרשים מקשים ומתרצים דבריו באופנים שונים, והרמב"ן חולק עליו וסובר אפילו שלא בשעת רעבון, ולא דוקא במלחמה, ואפילו במחנה הותר כל השלל שנמצא, שנלקח מיד האויב, וזהו המחלוקת אם הותרו דברים האסורים רק בשבע שנים שכבשו, או אפילו בשבע שנים שחלקו הותרו.

ב. מקור הדיון בכל דברים האסורים הותרו במלחמה, אפילו קתלי דחזירי הוא מחולין (י"ז ע"א) מהא דבעי ר' ירמיה אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ מהו?

איתא בגמרא חולין (י"ז ע"א) בעי רבי ירמיה אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ מהו? ושאלת הגמ' אימת אילימא, בשבע שכבשו, השתא דבר טמא אישתרי להו, דכתיב "ובתים מלאים כל טוב וגו'" (דברים ו. י"א) ואמר ר' ירמיה בר אבא אמר רב קותלי דחזירי, בשר נחירה מיבעיא?, אלא לאחר מכאן, ואי בעית אימא, לעולם בשבע שכבשו, כי אישתרי להו שלל של עובדי כוכבים, דידהו לא אישתרי, תיקו, פירש"י שם ד"ה שהכניסו ישראל, אליבא דר"ע מהו לאוכלן אחר כניסתן, דרוש וקבל שכר היא, שצריכין אנו לעמוד על האמת, ואעפ"י שכבר עבר, מי אמרינן כי אסור רחמנא בשר נחירה לאחר ביאה, הגי מילי לנחור אח"כ ולאכול, אבל הנחורות ובאות מן המדבר, ובשעת נחירתן היתר היתה תו לא מיתסרו, או דילמא לא שנא, כתלי דחזירי פרש"י חזירים יבשים שקורין בקני"ש, ובתים מלאים, פירש"י סיפיה דקרא ואכלת ושבעת אלא לאחר מכאן פרש"י דהיינו בשבע שחלקו דלא שרו להו רחמנא טומאה אלא בשעת שלל, כדכתיב (דברים כ. י"ד) "ואכלת שלל אויביך", שבע שנים כבשו, ושבע שנים חלקו כדאמרינן בערכין (י"ב ע"ב) ושלל של עו"כ, פירש"י כדכתיב "אשר לא מלאת, וכתיב נמי את שלל אויביך" (דברים ו. י"א) עכ"ל הגמרא ופירש"י, ובפירוש גמרא זו מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן.

ג. שיטת הרמב"ם ודעימיה, דכל דברים האסורים הותרו רק בשעת מלחמה, בין במלחמת חובה או מצוה, או רשות, רק בשעת רעבון, ושלא נמצא דברים כשרים לאכול, ולא במחנה, כמו כן הותר יין נפך.

הרמב"ם בפ"ח מהלכות מלכים כותב, וז"ל "חלוצי צבא כשיכנסו בגבול העכו"ם ויכבשום וישבו בהן מותר להן לאכול גבלות וטרפות ובשר חזיר וכיצא בו,

אם ירעב ולא מצא מה יאכל אלא מאכלות אלו האסורות, וכן שותה יין נסך, מפני השמועה למדו "ובתים מלאים כל טוב" ערפי דחורי, וכיוצא בהן" עכ"ל שם (בהלכה א).

ארבע קושיות של הרדב"ה על דברי הרמב"ם הנז' בהלכה א' הנזכרת לעיל.

הרדב"ה בתשובה (ח"ו, סימן שני אלפים ר"ה) וכ"כ בפירוש הרדב"ה שנדפס מחדש מכ"י על הרמב"ם בהוצאת פרדס ירושלים בקיצור, (א) בדברי הרמב"ם משמע דאיירי במלחמות הרשות שאינה מז' האומות, וקרא דמייתי ראייה מינה איירי בז' אומות. (ב) ועוד קשה דאם אין להם מה יאכלו, מה איירא חלוצי צבא, כולי עלמא נמי מותר. (ג) ותו קשה דקרא ד"בתים מלאים כל טוב" אפילו בזמן שהם במחנה משמע, כדאיתא בפ"ק דחולין. (ד) ועוד קשה לפי דבריו אם הביא מן השלל למקומם במחנה, שיש להם מה לאכול אסור, א"כ גיעולי כלים אסור, למה לא הוצרכו לגעול הכלים במלחמת סיחון ועוג, שאז כבר היה אחר הכבוש. (קושיא זו מקשה גם הרמב"ן על הרמב"ם).

ה. תירוץ הרדב"ה דברי הרמב"ם, דסובר דבמלחמת חובה של ז' האומות, מותר היה אפילו בלא רעב, וגם במחנה, ובמלחמת הרשות לא הותר רק כאין להם אוכל כשר ובשעת רעבון, ובגבול השונא.

וכותב הרדב"ה, ונראה לי ליישב דבריו, דלעולם גם הרמב"ם סובר דבמלחמת א"י כבוש ז' אומות, מותר היה אפילו בלא רעב, אלא מאחר שרבנו כלל בתחלת הלשון, חלוצי צבא כשיכנסו בגבול הגויים, שרוצה לומר אפילו במלחמה שאינה מלחמת כנעניים, דאי לא תימא הכי למה כתבו מה דהוה הוה, לכן לא הותר להם מאכל אסור, אלא בזמן שהוא רעב, ואין לו מאכל מותר, ולא איירי שהם מסוכנים אצל הרעב, אלא שאינם צריכים לטרוח לבקש מאכל היתר, כיון שנכנסו לגבול העמים אם ילכו לבקש מאכל היתר, יקומו עליהם העמים, ודמיא להא דאמרינן צרין על עיירות של העמים אפילו בשבת (שבת י"ט ע"א) אבל קודם שיכנסו לגבול העמים, הריהם כשאר כל אדם, ומייתי ראייה מדהתירה התורה מז' אומות כל מאכל אסור אפילו בלא צורך רעבון, במלחמת שאר העמים, נחתנינן להו בהא תרי דרגא, שלא יותר להם אלא ע"י צורך שאין להם מה לאכול ובגבול העמים, ואף על פי שאין שם סכנת רעב, מותר לאכול דבר האסור, והביא ראייה שהרי ארז"ל "ובתים מלאים כל טוב" שהתורה התירה אפילו קדלי דחורי, א"כ בשאר מלחמות מותר

בזמן שהוא רעב, והכי איתא בפ"ק דחולין, דכל שבע שכבשו הותר להם דבר טמא ואפילו שלא בשעת מלחמה, בזה מתורץ כל הקושיות שהקשה הנ"ז לעיל.

ו. פירוש הכסף משנה דברי הרמב"ם, דלא מיירי שיש סכנת רעבון, רק דלא שכיח ליה היתרא.

הכסף משנה שם פירש דברי הרמב"ם, דלא מיירי שיש סכנת רעבון, אלא שלא שכיח ליה היתרא באותה שעה, אבל אי שכיח ליה היתרא לית ליה למשבק היתרא ולאכול איסורא, עכ"ל. ולא מחלק כמו הרדב"ז, בין במלחמת ז' אומות, בין מלחמת רשות, ושבמלחמת א"י ג"כ לא הותר לפי דברי הכסף משנה, אלא בשעת רעבון, ודלא שכיח ליה מאכלי היתרא, ובגבול העמים.

ז. המאירי פירש הגמרא דחולין כהרמב"ם, כפי פירוש הכסף משנה.

המאירי בבית הבחירה חולין (דף ל"ד ע"א) פירש הגמרא שם כדברי הרמב"ם וכפי פירוש הכסף משנה דבריו. שכותב וז"ל "מ"מ כשהיו טרודים במלחמה ובכבוש הארץ, הותרו לאכול בשעת הדחק, כל שהיו מוצאים בשלל, נבלות וטרפות, אפילו קדלי דחורי וכו' ולא הותרו אלא בשלל של גויים, ובשעת הדחק, ובזמן טרדת מלחמות, כגון שבע שכבשו, וכן לדורות, כל זמן שהמלך נלחם, אפילו מלחמת רשות, כשיכנס חלוץ צבא בגבול הגויים וישללם, כל שבשעת הדחק כלומר שאינם מוצאים בכדי ספוקם מותרין בכל שימצאו שם, אפילו יין נסך". עכ"ל.

ח. דעת החנוך בפירוש הגמרא כדברי הרמב"ם, כעין פירוש הכסף משנה את דברי הרמב"ם.

הרא"ה בספר החינוך (מצוה תק"ג, צד תר"ג הוצאת ירושלים. ובדפוסים אחרים מצוה תקכ"ז) וז"ל "וכן ענין זה מה שאמרו גם כן דבין במלחמת רשות או מצוה, מותר לחלוצי הצבא כשיכנסו בגבול הגויים, והם רעבים, ואין בידם צידה לאכול, אוכלין אפילו מאכלות אסורים, כגון נבלות וטרפות וחזירים, ולשתות יין נסך, וכן דרשו זכרונם לברכה "ובתים מלאים כל טוב" אפילו קדלי דחורי הותרו לנו" עכ"ל.

ט. המנחת תינוך מחדש דאבר מן החי וכן בשר מן החי, לא הותרו, ומעמו מפני דאסור גם לבן נח, ולא מסתבר שיותר לישראל אפילו בשלל האויב.

הנה המנחת חינוך שם (מצוה תקכ"ז הוצאת ווילנא), כותב וז"ל "ונראה לי מצד הסברא הא דאישתרי לחלוצי צבא, לכל מר כדאית ליה, הרמב"ם, והרמב"ן, מ"מ נראה היינו דברים האסורים רק לישראל, כמו כתלי דחזירי וכדומה, אבל דבר שאסור לבן נח גם כן, כגון אבר מן החי ובשר מן החי, אסור לחלוצי הצבא, כיון דאסור אף לבן נח, לא מסתברא דיהיה מותר להם, הא דאסור לכל באי עולם, כן נראה מצד הסברא, ובאתי רק לעורר ויש לפלפל בזה ואכ"מ, ולדעתי היא סברא נכונה בס"ד". ע"ל.

שם בהשמטות "קומץ המנחה" (מצוה תקכ"ח) (טעות וצ"ל תקכ"ז) מביא שמשכיל אחד הקשה לו, א"כ הדרא קושית הרמב"ן לדוכתא, למה לא צוה הקב"ה להגעיל כלי סיחון ועוג, אף דאישתרי, היה להם להגעיל משום שבשלו בהם אבר מן החי, ובשר מן החי, והשבתי לו דבאמת אבר מן החי שאסור לבן נח, הוא רק גוף אבר מן החי, אבל ציר וטעם דילפינן מקראי דהטמאים וגו', או מטעם כעיקר, זה רק לישראל נאמרה, א"כ ציר וטעם לא נאמר לבן נח כלל, (וסברא זו דציר וטעם לא נאסרו לב"נ מבואר בכו"פ בהלכות אמה"ח) והדברים ברורים".

י. פתירה מן הכתוב ומן הסברא לדעת מנחת חנוך הנז', ואבר מן החי, ובשר מן החי שנלקחו בשלל מן האויב הותרו, כמו כל דברים האסורים.

במחכ"ת של בעל מנחת חנוך, סברתו שאבר מן החי, ובשר מן החי לא הותרו בשלל, מפני שאסורים לבן נח, אינו נכון, לא מן הכתוב ולא מן הסברא. (א) מן הכתוב כי בפירוש ריבתי התורה גם אבר מן החי, ובשר מן החי, דכתיב "ובתים מלאים כל טוב" וגו' שדרשו חכז"ל מזה קותלי דחזירי הותרו, זה דרשו מדכתיב "טוב" לבד כדמבואר במגילה (י"ג ע"א) דדרשי מן "וישנה ואת גערותיה לטוב בית הנשים" (אסתר ב. ט.). שדרשי שהאכילה אותה כתלי דחזירי עיין שם בפירש"י, נמצא גם כאן היה מספיק כדי לרבות כתלי דחזירי שתכתוב התורה "ובתים מלאים טוב" והוה ידענא דגם כתלי דחזירי מותר, וכתיב "כל טוב" "כל" לרבות אבר מן החי ובשר מן החי, וגם יכולים לומר שיש על בשר מן החי, רבוי אחר דכתיב "ואכלת את שלל אויביך" (דברים כ. י"ד) את לרבות בשר מן החי, נמצא שבפירוש ריבתי התורה אבמ"ה ובשר מן החי.

(ב) הסברא שהוא כותב לאסור, אדרבה הסברא היא להיפך להתיר, דמאחר שהתורה התירה לישראל כל מיני מאכלים שימצאו בשלל, הסברא נותנת שאין להוציא אבמה"ח ובשר מן החי, מכלל היתר זה, כי ישראל כשקבלו את התורה, יצאו לדעת כולי עלמא מכלל בני נח, והדברים שנאסרו לבני נח, נאסרו לישראל מטעם התורה שקבלו בסיני, ולא מפני שנאסר לבני נח, כ"כ הרמב"ם בפירוש המשנה

סוף פ"ז דחולין ועיין במשנה למלך, פי"ד דמלכים הל"ז, א"כ כשהתורה התירה להם דברים האסורים שנאסרו בתורה, הסברא פשוטא שגם אבמה"ח בכלל שגם אבמה"ח נאסרה להם מסיני ולא מטעם בני נח.

ועוד הרי חזינן שהרמב"ם סובר שגם יין נסך הותרה, והוא לתא דע"ז, וכ"כ הותר להם אפילו בהמה שנעבדה שהיא ע"ז ממש, שלא נאסר להם אלא בלקיחה, שנאמר "ולקחת לך" וגו' כ"כ הרדב"ז בתשובה שכן היא דעת הרמב"ם, והלא ע"ז, היא ג"כ מהדברים שנאסרו לבני נח? אלא ודאי דאין חילוק לישראל אם נאסרה לבני נח או לא, כי הותר להם בשלל כל מיני מאכל ומשקה שאסרה התורה לישראל, אפילו אם זה אבמה"ח וכדומה שנאסרה מקודם לבני נח.

וגם דעת הרמב"ן היא כן שכותב בפירוש בפרשת ואתחנן (דברים ו, יו"ד) וז"ל "והשליט אותם בכל הנמצא בארץ, במותר ובאיסור, והנה הותרו להם כל האיסורים, זולתי איסור עבודה זרה, כמו שמבאר עוד "לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך וגו'" (שם ז, כ"ד. כ"ה. כ"ו). היוצא לנו ממה שהוכחנו, וגם מדברי הרמב"ם והרמב"ן, דגם אבר מן החי, ובשר מן החי הותרו, אם הודאות שלו אין להם שום יסוד, כש"כ הספיקות שמסתפק שם, ולא כדאי להאריך לבטלם.

יא. הרמב"ן חולק על הרמב"ם בתלתא, א) דלא הותר רק במלחמת חובה של שבעה אומות, ובכל מלחמות כבוש א"י בכל הדורות. ב) ובמלחמת הרשות, הותרה רק אחר שנכבשה כל ארץ ישראל, שהובטח לנו ולאבותינו. ג) יין נסך לא הותר מעולם, רק סתם יינם, דלא הותר להם שום איסור עבודה זרה, ומשמשיה ותקרובת שלה.

שיטת הרמב"ן נמצא בפירושו על התורה בפרשת ואתחנן (דברים ו, יו"ד) וחולק על הרמב"ם בתלתא דברים, א) על מה שכותב הרמב"ם חלוצי צבא, דמשמע אפילו במלחמת הרשות, והוא סובר דאינו רק במלחמת א"י, בכבוש ז' האומות, ובכל הזמנים בכבוש א"י. ב) על מה שכותב שם "שלא הותר להם דברים האסורים, רק אם יהיה רעב ולא מצא מה יאכל" סובר הרמב"ן דהותר אפילו שלא בשעת רעבון. ג) על מה שכותב שם, שהותר להם לשתות יין נסך, סובר הרמב"ן שלא הותר להם שום איסור ע"ז ומשמשיה ותקרובת שלה, ולא הותר רק סתם יינם, וז"ל הרמב"ן שם "ועל דעת רבותינו, ירמו עוד כי הטוב ההוא אשר ימצא בביתם המלאים מותר אפילו היו שם דברים הנאסרים בתורה, כגון קדלי דחזרי, או כרמים נטועים כלאים או ערלה, אפילו בבורות יתכן שהיה בחציבתן דבר איסור בטוח אשר בהן, או הזכיר הבורות דרך מליצה, להזכיר ברבות הטובה, והשליט אותם בכל הנמצא בארץ במותר ובאסור".

והנה הותרו להם כל האיסורים, זולתי איסור עבודת גילולים, כמו שיבאר עוד

"לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך" וגו' (דברים ז. כ"ה) ולכן יזכיר כאן בפ' שאח"כ מזבחיותיהם תתוצו (שם ה) לאבד ע"ג ומשמשיה, ושאר כל הנמצא בארץ מותר, והיה תהיתר הזה עד שאכלו שלל אויביהם (כלומר אפילו בשבע שחלקו) ויש אומרים בשבע שכבשו (זהו דעת רש"י הנז' בחולין י"ז ע"א ד"ה אלא לאחר כן) וכן נראה בגמרא בפ"ק דחולין (כלומר שהרי הותר להם שלל הכנענים שלא להפסיד מהם כל טוב) והרב כתב בהלכות מלכים (פ"ח הלכה א.) "חלוצי צבא וכו' עד ערפי חזירי וכיוצא בזה". ואין זה נכון שלא בשביל פקוח נפש, או רעבון בלבד הותר בשעת מלחמה, אלא לאחר שכבשו הערים הגדולות והטובות, וישבו בהם, התיר להם שלל אויביהם, ולא בכל חלוצי צבא אלא בארץ אשר נשבע לאבותינו לתת לנו, כמו שמפורש בענין (ר"ל כמו שכתוב שם "והיה כי יביאך ד' אלקיך אל הארץ אשר נשבע לאבותיך לא"י וגו'") וכן יין שהזכיר אינו אמת, שבכל איסורי ע"ג היא עצמה, ומשמשיה ותקרובת שלה, הכל אסור שנאמר "שקץ תשקצנו ותעב תתעבנו כי חרם הוא" (דברים ז. כ"ו) ואם לא נתכוון הרב אלא להתיר סתם יינם, במלחמה, וכי למה הוצרכו לדבר זה, איסורי תורה הותרו, גזירות של דבריהם יהיו אסורות" עכ"ל.

יב. ביאור דברי הרמב"ן.

הנה ראיות הרמב"ן על זה שכתב דלאו דוקא משום פקוח נפש הותרו, היא מהגמ' דחולין הנז' דאם נאמר כשיטת הרמב"ם, תקשה מה פריך הגמרא שם השתא כתלי דחזירי הותרו להם הא לא הותר להם דבר טמא אלא בשעת הדחק, כשאין להם דבר היתר, אבל איברי בשר נחירה דמיבעי ליה הוה משום שמא הואיל דאישתרי קודם לכן אישתרי, להאי טעמא אפילו שלא בשעת הדחק שרי, ולית לן לדחוקי בלאחר מכאן, אלא ודאי בשבע שכבשו בכל ענין שרי להו, וגם קשה מג"ל להרמב"ם זה לחלק כנזכר לעיל, דבגמרא סתמא קאמר, אפילו קתלי דחזירי, ולא חילק בין שעת רעבון או לא ע"ש.

יג. קושית הרמב"ן למה צותה התורה להגעיל כלי מדין, ולא כלי סיחון ועוג, ותירוצו. ועוד הקשה מפני מה הזהירה התורה על הטומאה במלחמת מדין, ולא אחר מלחמת סיחון ועוג, ותירוצו.

הנה הרמב"ן בפרשת מטות (במדבר ל"א, כ"ג) הקשה למה צותה התורה להגעיל כלי מדין ולא כלי סיחון ועוג, וז"ל שם "וזהיר אותם עתה בהגעלת כלי מדין מאיסורי הגויים, ולא אמר להם זה מתחילה בכלי סיחון ועוג. שלקחו גם

שללם כמו שאמר (דברים ב. ל"ה) רק הבהמה בזונו לנו, ושלל הערים אשר לכדנו" ותירץ והטעם כי סיחון ועוג מלכי האמורי הם וארצם מנחלת ישראל היא, והותר להם כל שללם, אפילו דברים האסורים דכתיב "ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת" וגו' (דברים ו. י"א). ואמרו רבותינו אפילו קדלי דחזירי אישתרי להו (בפ"ק דחולין י"ז ע"א) אבל מדין לא היה משלהם, ולא לקחו את ארצם, רק לנקום נקמתם הרגו אותם, ולקחו שללם, ולכך נהג האיסור בכליהם, וכן בדין הטומאה שהזהירם עתה "ואתם חנו מחוץ למחנה שבעת ימים וגו'" (במדבר ל"א, י"ט). כי מלחמת סיחון ועוג בה היו כל ישראל, וטומאה הותרה בצבור, ועל דרך הפשט הזהירם "ואתם חנו מחוץ למחנה שבעת ימים ותתחטאו" כדי שלא יטמאו את העם, (כלומר כי במלחמת מדין היו רק י"ב אלפים לדברי ר"ע או כ"ד אלף לדעת ר' ישמעאל) אבל שם (כלומר במלחמת סיחון ועוג) כולם היו שוים בדבר, עכ"ל הרמב"ן.

יד. קשיא לשיטת הרמב"ם דלא הותרו דברים האסורים רק במלחמה מפני ההכרח, לא במחנה, תקשה למה לא ציוותה התורה על גיעול כלי סיחון ועוג, ותירץ הרדב"ן, וקושינו למה בכלל הצריכו גיעול, דהא לא הוו בני יומן, דסתם כלי נכרים אינם בני יומם, ונותן טעם לפגם מותר, ותירוצו.

אך קשה לשיטת הרמב"ם, דלא הותר להם דברים האסורים רק מפני ההכרח ובשעת מלחמה ולא במחנה, א"כ תקשה אמאי לא היו צריכים כלי סיחון ועוג הגעלה, דהא כבר היו אחר הכבוש, ולא היה הכרח, ואפשר היה להגעילם, מפני קושיא זו על הרמב"ם תירץ הרדב"ן בתשובה (ח"ו סימן שני אלפים ר"ה) שגם הרמב"ם סובר שבמלחמת הכנענים מותר היה אפילו בלא רעב, ובכל מקום, וא"כ גיעולי כנענים, וכן סיחון ועוג היו מותרין, אבל של מדין היו אסורין. אך הקשה שם למה הוצרכו כלי מדין הגעלה, הלא קי"ל סתם כלי גויים אינן בני יומם ונותן טעם לפגם מותר? ותירץ דהא דאמרינן נותן טעם לפגם מותר, הוא רק בדיעבד אבל לכתחילה אסור לבשל מותר בהם, עד שיטהרם כל כלי כראוי לו.

טו. קושיית הרדב"ן על תירוצו הרמב"ן, שתירץ בדרך הפשט, ותירוצו הרדב"ן.

הרדב"ן שם מעיר עוד על מש"כ "ועל דרך הפשט וכו' כותב הרדב"ן וגם טעם זה צריך עיון, ומקשה דהתם נמי היו מטמאין את הטף ואת הנשים ואותם שנשארו במחנה, ולא יצאו למלחמה, לכן תירץ הוא הנכון לפי שיטת הרב דכיון שנטמאו כל ישראל, והן טמאו את הנשאים במחנה, וגם הכלים נטמאו, וטורח

גדול היה להזות על הכל, הוראת שעה היתה שלא תנהוג טומאה זו, ע"ש עוד תירוצים אחרים, ומסיק כלל דמילתא שבעה עממים הותרה להם לעשות בהם, ובשללם כרצונם, ולכן לא הוצרכו לצוות על גיעולי כליהם, ולא על טומאתם ולא על טומאת עצמם, מה שאין כן במלחמת מדיו, שלא היו מכלל שבעה עממים עכ"ל.

וזו תירוצו הרדב"ז מפני מה התיר הרמב"ם יין נסך, שסובר דכל מה שמצאו בבתים ממאכל ומשקה, אפילו מתקרובת ע"ז הותר, לזה מותר יין נסך.

הרדב"ז שם בהתשובה הנז' מתרץ מה שהקשה הרמב"ן על הרמב"ם, על איזה יסוד מתיר יין נסך הנמצא בשלל הנלקח מהאויב, ותירץ וז"ל "ויש לומר דרבנו סובר דכל מה שנמצא בבתים ממאכל ומשקה אפילו שהוא מתקרובת עבודה זרה הותר להם, שלא נאסר להם בעבודה זרה, אלא דברים שאין ראויים לאכילה או לשתייה, ואפילו בהמה שעבדוה מותרת היתה באכילה, שלא נאסר להם אלא בלקיחה, שנאמר "ולקחת לך" וגו' (דברים ז, כ"ה) עכ"ל. (ר"ל כסף וזהב דכתיב ברישא דקרא "פסילי אליהם תשרפון באש לא תחמוד כסף וזהב ולקחת לך וגו').

יו. השגה על בעל "העמק דבר".

עיין ב"העמק דבר" בפרשת ואתחנן, שכותב ליישב דעת הרמב"ם שאין כוונתו שניסך ממש לע"ז, שהוא תקרובת ואסור בהנאה, אלא ששכשו לעבודה זרה, ומן התורה אסור בשתייה לחוד, ובשעת מלחמה מותר, והוא נכלל בכלל הבורות חצובים שבמקרא, והיו רגילים לשכשך לע"ז. אך דבריו אינם נכונים, כי הגוי אוסר בשכשוך בהנאה, כי כן היה דרכם של הגויים הראשונים לשכשך ביין, בכל מקום לשם ע"ז, וזה היה ניסכם ועבודתם היתה בכך, וזה אסור בהנאה מדאורייתא כן כתוב בתוספות ר"ד לע"ז (דף ג"ו ע"א) וע' בע"ז (ג"ט ע"ב) דתניא עובד כוכבים שנסך (שכשך ידו לתוכו לעבודת כוכבים, כן פירש רש"י בחולין מ"א ע"א ששם נמצא ג"כ ברייתא זו) יינו של ישראל, שלא בפני עבודת כוכבים אסור, פירש"י שלא בפני ע"כ, רבותא אשמועינן, אסור אף בהנאה, ור' יהודה בן בבא ור' יהודה בן בתירא מתירין פירש"י בהנאה, משום שני דברים, אחד שאין מנסכין אלא בפני ע"ז, ואחד שאומר לו לא כל הימנך, שתאסור ייני לאוגסי, אנו רואין מכאן שרבנן האוסרין סוברים שמנסכים שלא בפני ע"ז, וכששכשך ביד אפילו ביינו של ישראל אסור בהנאה, וביינו של גוי אפילו ריב"ב, וריב"ב מודים דאסור בהנאה אפילו שכשך רק ביד, שלא כדברי בעל "העמק דבר" הנז"ל.

ית. בעל אור שמח כותב דהרמב"ם למד דינו מיפת תואר שהותרה, וכבר קדמו אחרים בזה.

עיינ באור שמח הלכות מלכים שם, שכותב בשיטת הרמב"ם, שתקרובת ע"ז אע"ג שהם ביהרג ואל יעבור, מדמה הרמב"ם לבועל אשה בגיותה, שגם כן קנאין פוגעין בו, והוא בגדר גילוי עריות שיהרג ואל יעבור, ואפילו הכי הותר, כן כאן לכשירעב הותר, ולכך אמר בורות מלאים יין נסך, כבר קדמו הר"ץ חיות בהגהותיו לחולין שם, והחת"ס בחידושי לחולין שם, ובאמת כבר רמז זאת הבעל משנה למלך בהגהותיו לספר המצות, בספרו דרך מצותיך סימן תקכ"ז.

יט. תירוצ' שגם הרמב"ם התכוון רק לפתם יינם, ולא יין נסך ממש, ותירוצ' לקושית הרמב"ן אם התכוון לפתם יינם למה צריך להשמיענו ?

לענ"ד נראה לתרץ קושית הרמב"ן על הרמב"ם, שכתב שהתיר להם יין נסך, נראה לי שגם הרמב"ם התכוון רק להתיר סתם יינם, ולא יין נסך ממש, ומה שכתב יין נסך, תפס לשון הרגיל בגמ' בש"ס ובפוסקים, לכתוב יין נסך על סתם יינם, כמו שכותב הוא בעצמו בספר המצות לא תעשה (קצ"ד) ע"ש, ולא קשה קושית הרמב"ן למה הוצרך לומר זה, מאחר שאיסורי תורה הותר להם איסורי דרבנן לא כש"כ, זה לא קשיא, דהרמב"ם רצה להורות לנו שלא נטעה לומר דוקא קדלי דחזירי, שפירש"י חזירים יבשים, שראויים תיכף לאכילה, והוא אמינא דוקא זה מדכתיב "טוב" ואמרינן במגילה (י"ג ע"א) על הפסוק "וישנה זאת נערויה לטוב בית הנשים" (אסתר ב, ט) רב אמר שהאכילה מאכל יהודי, שמואל אמר שהאכילה קדלי דחזירי, (ב"דקדוקי סופרים" בהגה גרס רב אמר שהאכילה קדלי דחזירי, וכן גרס בעל ענף יוסף כאן, וזה נראה גירסא נכונה כי אנחנו רואים שגם כאן המפרש מלת "טוב" קדלי דחזירי הוא רב שמפרש "ובתים מלאים כל טוב" רב אמר אפילו קדלי דחזירי, שדרש זה מן "טוב") עיין תוספות בכורות (י"ד ע"א ד"ה נבלת בהמה טהורה) לכן כתב כיוצא בהן, לומר דקדלי דחזירי לאו דוקא, אלא כל מאכלי איסור, ורב תפס לשון זה רק לדוגמא, וכ"כ שלא נטעה לפרש דוקא מאכלי איסור, אבל לא איסורי שתייה, לכן כתב אפילו יין נסך, כלומר כל מיני שתייה האסורים בכלל דכתיב גמי "ובורות חצובים", דהיינו משקאות שדרכן שמכניסין בבורות, ורב שתפס "ובתים מלאים כל טוב" תפס רק רישא דקרא, וכונתו ג"כ על מה שכתוב הלאה ובורות חצובים, שהוא יין שנמצא בבורות, ואין דרכו של גוי לנסך כל היין שיש לו בבור, אלא זהו סתם יינם, וכעין זה כותב הכסף משנה שם דהרמב"ם סובר דקדלי דחזירי דתפסה הגמרא לאו דוקא, אלא כל דבר אסור.

כ. ביאור דברי הרמב"ן שסובר שלא הותרו במלחמת הרשות, רק אחר כיבוש כל א"י, שהולך לשיטתו שיש גם בזמן הזה מצות עשה לכבוש א"י, ולשבת בה.

מה שכותב הרמב"ן, שלא התרו דברים האסורים אלא במלחמת מצוה, בכיבוש ארץ ישראל, אבל לא במלחמת הרשות, הוא הולך לשיטתו בזה, מאחר שהוא סובר שגם בזמן הזה, שייך המצות עשה לכבוש א"י, ולשבת בה, וז"ל בפירושו על התורה (במדבר ל"ג, ג'). "והורשתם את הארץ וישבתם בה" וגו' "על דעתי זו מצות עשה, הוא יצוה אותם שישבו בארץ, וירשו אותה, כי היא נתנה להם, ולא ימאסו בנחלת ה', ואל יעלה על דעתם ללכת לכבוש ארץ שנער, או ארץ אשור וזולתן ולהתיישב שם, יעברו על מצות ה' וכו', וכן כתב בהשגותיו לספר המצות בהוספות במצות שלא מנאם הרמב"ם, מצות עשה ד' וכותב שם עוד וזו היא שחכמים קוראים אותה מלחמת מצוה וכו', מלחמת יהושע בן נון לכבוש דברי הכל חובה, מלחמת דוד להרוחה דברי הכל רשות, ואל תשתבש ותאמר כי המצוה הזאת היא המצוה בשבעה עממין, שנצטוונו לאבדם שנא' "החרם תחרימם" אין הדבר כן, שאנו נצטוונו להרוג האומות ההם בלחמם עמנו וכו', אבל הארץ לא נגיח אותה בידם, ולא ביד זולתם מן האומות, בדור מן הדורות, וכן אם ברחו האומות ההם מפנינו וכו' נצטוונו אנו לבוא בארץ, ולכבוש הערים ולהושיב בה שבטנו וכו', אין להם רשות בידם לכבוש חוץ לארץ, עד שלא יכבשו א"י (כלומר כל א"י כ"כ בספרי עקב פיסקא ג"א) וכו' ואם תאמר מפני מה כיבוש דוד, ארם גהרים וארם צובא, ואין מצות גוהגות שם, אמרו דוד עשה שלא כתורה, כ"כ בספרי (עקב פיסקא ג"א. ובירושלמי חלה הלכה א). התורה אמרה משתכבשו א"י, תהיו רשאים לכבוש חוץ לארץ, והוא לא עשה כן, הרי נצטוונו בכיבוש בכל הדורות וכו', עכ"ל בקיצור.

כא. ארץ ישראל כולה לא נכבשה מעולם ביד ישראל, בשום זמן מן הזמנים.

והיות שכיבוש כל ארץ ישראל ביד ישראל, לא היתה עדיין מעולם בשום זמן מן הזמנים ממילא אסור לנו לכבוש ערים וארצות בחוץ לארץ, והתורה לא התירה דברים האסורים, אלא בכיבוש א"י, ואחר שנכבוש כל א"י, יהיה מותר לנו לכבוש ארצות אחרות, להרחיב גבולנו ויהיה דינם כארץ ישראל, כ"פ הרמב"ם (בפ"א דתרומות הלכה ג). אם כן אז יהיה מותר ג"כ בשלל שנמצא שם דברים האסורין שנמצא, אבל קודם שכבשנו כל א"י, אין שום סברא לומר שהותר בכבוש חוץ לארץ, מאכלות האסורות, אחר שהכבוש בחוץ לארץ אסור עפ"י התורה, לפי דעת הרמב"ן, ממילא סובר הרמב"ן דאסור במלחמת הרשות דברים האסורים, כי

עדיין לא כבשנו כל א"י, וכ"כ הרמב"ן בסוף פרשת עקב שמה שנכבש אחר כבוש א"י, יהיה דינו כארץ ישראל וכ"כ התוספות בעבודה זרה (כ"א ע"א, ד"ה כבוש) אך הרדב"ז בפירושו על הרמב"ם מהסס בזה, וכותב אולי לא יהיה לו, אלא לענין תרומות ומעשרות, אבל לא קדושה כא"י. אך לשון הספרי והירושלמי משמע כהרמב"ם והרמב"ן.

כב. אם שלל המלחמה שהיו בו דברים האסורים, הותרו רק בשבע שנים שכבשו, או גם בשבע שנים שחלקו, מחלוקת רש"י, והרמב"ן, רש"י סובר שהותר רק בשבע שכבשו, והרמב"ן סובר שהותר אף בשבע שחלקו.

הנה אם היו מותרים שלל של מאכלות האסורות, שלקחו בעת כיבוש הארץ, במלחמת יהושע, רק בשבע שנים שכבשו, או שהיו מותרים, גם בשבע שנים שחלקו את הארץ, מחלוקת הפוסקים בזה, ונחלקו לשתי שיטות א) שיטת רש"י ודעימיה, סוברים שלא היה מותר רק בשבע שכבשו, ולא בשבע שחלקו, כמו שכותב רש"י בפירושו בחולין (י"ז ע"א, ד"ה אלא לאחר מכאן, ע"ש), וכ"כ המאירי בבית הבחירה בחולין (ל"ד ע"א) כמו כן נראה שדעת הרמב"ם כן.

ב) שיטת הרמב"ן ודעימיה, סוברים שגם בשבע שחלקו, היה מותר להם לאכול מן השלל שלקחו אפילו מאכלות האסורות, עד שגמרו לאכול שלל אויביהם, כמו שכותב בפירושו על התורה פרשת ואתחנן (דברים ו. יו"ד) שכותב שם באמצע וז"ל "ושאר כל הנמצא בארץ מותר, והיה ההיתר הזה עד שאכלו שלל אויביהם (כלומר אפילו בשבע שחלקו) ויש אומרים בשבע שכבשו (זהו דעת רש"י הנז') וכן נראה בגמרא בפ"ק דחולין" (כלומר שהרי הותר להם שלל הכנענים, שלא להפסיד מהם כל טוב) עכ"ל.

וכ"כ הרבי ר' יונתן אייבשיץ בספרו "יערות דבש" חלק ב' (קנ"ז ע"א), וז"ל "ונראה ליישב הכל, דודאי דרוב מפרשים הסכימו דשלל עכו"ם, אפילו בז' שחלקו היה ג"כ מותר "ובתים מלאים כל טוב" אפילו על ז' שחלקו נאמר, וכן מוכח מהרמב"ן על התורה גבי גיעולי מדין ע"ש, וכן כתבו כל המפרשים על התורה בקרא, דשבע שכבשו דנקט הגמרא, לאו דוקא, הוא הדין ז' שחלקו נמי, וכן מבואר בירושלמי ע"ש עכ"ל. מש"כ שכן מוכח מהרמב"ן נראה לי דכוונתו מהא דכותב הרמב"ן דבכלי סיחון ועוג לא היו צריכין להגעיל, מטעם דהוה כשלל דא"י, דהותר להם אפילו קדלי דחזרי, שסו"ע היו אמוריים, וארצם היה חלק מא"י, והלא שם כבר היו במחנה אחר המלחמת כבוש אעפ"כ סובר הרמב"ן שהם מותרין, משמע דס"ל דההיתר הוא אפילו בשבע שחלקו, וכן כתב בפירוש בפרשת ואתחנן שהזכרתי לעיל (ס"ק ב').

כג. הירושלמי שהזכיר ה"יערות דבש" היא בעירובין (פ"א הלכה יו"ד בסופו)

ונלע"ד דמש"כ ה"יערות דבש" שכן מבואר בירושלמי, ולא ציין מקומה איפוא היא נמצאת נראה לי דכוונתו על הירושלמי בעירובין (פ"א הלכה יו"ד בסופו) דאיתא שם היוצאים למלחמה מותרין וכו' נכנסו עמהן לעיר (כלומר פירות דמאי שלקחו שלל או שקנו בהיותם במחנה שהותר להם לאכול בלי לעשר דמאי) כבר נפטרו (כלומר שבהיותן במחנה הותר להם לאכול בלי לעשר מותרין הם גם עכשיו), יצאו עמהן מעיר (כלומר פירות דמאי שלקחו עמהם כשיצאו מביתם, כבר נתחייבו בדמאי, אסורים הם עד שיתקן דמאי). כלומר שחל עליהם חיוב מעשר, עוד כשהיה בביתם, נשארו בחיובם שהיה להם לעשר קודם שיצאו ואסור לאכלם עד שיפריש המעשרות. אנו רואים מהירושלמי שכל דבר שאישתרי נשאר בהיתרו עד שנאכל, אפילו לאחר שכבשו וחזרו לעיר מותרין לאכול השלל עד שיגמרו, כמו בשעת הכיבוש, מה שתפסה הירושלמי הענין בדמאי שהוא רק איסור דרבנן, לפי שרצתה להסיק שאם לקחו מביתם, ואח"כ החזירו אותם הביתה חייבין מפני שכבר נתחייבו, וזה לא אפשר בדברים האסורים אפילו מדרבנן, רק בדמאי, שאפשר לתקן, שבמחנה מותר לאכלן בלי תיקון אפילו לכתחילה, כמו שמאכילין לאכסנאי דמאי לכתחילה.

סיכום

א. לפי דעת הרמב"ם והמאירי והרא"ה בעל החנוך, חלוצי צבא מישראל כשיכנסו בגבול הגויים גם בזמן הזה, אפילו במלחמת הרשות, ויכבשו עריהם וישבו בהן, בזמן טרדת המלחמה, ובארץ האויב, מותר להם לאכול כל מה שימצאו בשלל של גויים, אפילו דברים האסורים, רק בשעת הדחק אם ירעבו, ואינם מוצאים כדי ספוקם מאכל כשר, רק אלו הדברים האסורים, מותרים הם לאכול כל מה שימצאו אפילו נבילות וטרפות וכותלי דחזירי, ומותרים לשתות סתם יינם, וכיוצא בהן, כך קבלנו מפי חז"ל פירוש הכתוב "ובתים מלאים כל טוב" דהתורה התירה אפילו כותלי דחזירי.

ב. לפי דעת הרמב"ן ושאר מפרשים, חלוצי צבא מישראל כשנכנסין גם בזמן הזה בארץ ישראל, במקומות שכבשו הגויים, ויכבשו עריהם שהם מארץ ישראל, וישבו בהן וישללם, מותרים בכל מה שימצאו בשלל, אפילו דברים האסורים, כגון גבלות וטרפות, ואפילו קדלי דחזירי, ולשתות סתם יינם, כך קבלנו מפי חז"ל פירוש הכתוב "ובתים מלאים כל טוב", דהתורה התירה כל דבר אסור אפילו שלא בשעת הדחק ורעבון, ומותרין לאכול השלל אפילו במחנה כשיחזרו למחנה עד שיגמר, אבל לא במלחמת הרשות, כשיכבשו ארצות מחוץ לארץ ישראל, או אסור

אפילו בשלל של גויים, כל דברים האסורים באכילה, כי כל זמן שלא כבשנו כל ארץ ישראל, שהבטיח הקב"ה לתת לאבותינו ולנו, אסור לנו לכבוש ארצות בחוץ לארץ, ולא התירה לנו התורה בשלל כל דבר האסור.

כד. שיטת הרמב"ן כי הפסוק "והורשתם את הארץ וישבתם בה וגו'" (במדבר לג, נג) הוא מצות עשה לדורות, ובה שתי מצוות, א) להוריש את הגויים ממנה, ב) שלא נשאיר אותה שממה בידנו.

שיטת הרמב"ן היא כי המצוה שנאמרה בפסוק זו "והורשתם את הארץ וישבתם בה" וגו' (במדבר לג, נג) היא מצות עשה לדורות, ונחלקת לשני סוגי מצוה א) לבוא לרשת את הארץ להוריש הגויים ממנה, ושלא נעזבנה ביד נכרים, וז"ל הרמב"ן בפירושו על התורה שם "על דעתי זו מצות עשה היא יצוה אותם שישבו בארץ וירשו אותה, כי היא נתנה להם, ולא ימאסו בנחלת ה'" וכו'. ובהוספות לספר המצות במצות עשה ד' שהוסיף כותב זו"ל "שנצטוינו לרשת הארץ אשר נתן האל יתעלה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב, ולא נעזבנה ביד זולתנו מן האומות, או לשממה, והוא אמרו להם "והורשתם את הארץ וישבתם בה וגו'" וכו' וזו היא שחכמים קורין אותה מלחמת מצוה וכו' ולשון ספרי "וירשתה וישבת" בזכות שתירש תישב, ואל תשבש ותאמר כי המצוה הזאת היא המצוה במלחמת ז' עממין, שנצטוו לאבדם שנאמר החרם תחרימם, אין הדבר כן, שאנו נצטוינו להרוג האומות ההם בלחמם עמנו, ואם רצו להשלים נשלים, ונעזבם בתנאים ידועים, אבל הארץ לא נניח אותה בידם, ולא ביד זולתם מן האומות, בדור מן הדורות וכו'.

ב) לבוא לשבת בה כאשר תהיה בידנו "ולא נעזבנה שממה", רק מחויבים אנו לעשות פעולות לישבה בכל האמצעים שבידינו, באיזה אופן שיהיה, הן ע"י חרישה וזריעה את אדמתה, ולנטוע נטיעות ולבנות בתים, לסדר מפעלי תעשיה, לפרנס היושבים בה, וכן איתא במדרש (וי"ר כ"ה, ה) "וכי תבואו אל הארץ ונטעתם וגו'" כל אחד ואחד יטעון מכושיה, ליפוק וינצוב ליה נציבין (נטיעות). ובבר"ר (ס"ה, ג) "שכון בארץ" עשה שכונים בארץ ישראל, הוי נוטע הוי זורע, הוי חוצב בורות, וז"ל הרמב"ן במצות הנז' "ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות, או לשממה וכו', וכן אם ברחו האומות ההם מפנינו וכו' נצטוינו אנו לבוא בארץ ולכבוש הערים, ולהושיב בה שבטנו כו', הרי נצטוינו לכבוש בכל הדורות, ואומר אני כי המצוה שחכמים מפליגים בה והוא דירת ארץ ישראל וכו' א"כ היא מצות עשה לדורות, מתחייב כל אחד ממנו, אפילו בזמן גלות כידוע בתלמוד במקומות הרבה וכו', ואמרו ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצות" עכ"ל.

כה. הבונה בית, וכן הקונה בית או שדה, או מגרש מנכרי בא"י, מקיים המצות עשה של ישוב א"י, אפילו הוא גר בחוץ לארץ.

גם בבנין בתים בא"י, מקיימים מצות ישוב א"י, דאיתא בסנהדרין (ק"ב ע"ב) מפני מה זכה עמרי למלכות מפני שהוסיף כרך אחד בא"י, שנאמר "ויקן את ההר וגו' ויבן את ההר" וגו' שבנה בתים והושיב בהם ישראל ע"י מכירה או ע"י שכירות, והרבה עי"ז הישוב בא"י, וכ"כ הלוקח מצינו בבבא קמא (פ. ע"ב) הלוקח בית בא"י (מן הנכרי) כותבין עליו אונן (שטר מכירה בערכאות שלהן) אפילו בשבת, והתירו שבות של שבת מפני ישוב א"י, ובירושלמי מועד קטן (פ"ב הלכה ד') ריב"ל שאל לרשב"ל מה ליקח בית מן העכו"ם, א"ל אימת רבי שאל בשבתא, ותני בשבת מותר, כיצד הוא עושה מראה לו (לנכרי) כיסין של דינרין, והעכו"ם חותם ומעלה לארכים, שכן מצינו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת וכו', וכתוב עד רדתה אפילו בשבת, ופירש הק"ע שם כלומר שמצינו שבשביל ישוב א"י מותר לחלל שבת, והובא ירושלמי זו ברבנו חננאל במוע"ק (י"ג ע"א) להלכה, ועיין בגיטין (ח' ע"ב) דהתירו שבות של אמירה לנכרי משום ישוב א"י, ופירש"י שם לגרש נכרים וליישוב בה ישראל, וכ"כ הר"ח, ומצינו בעירובין (מ"ז ע"א) הולכין ליריד של נכרים ולוקחים מהן בהמה ועבדים ושפחות בתים וכו' מפני שהוא כמציל מידן, ופירש"י שם מפני שממעיטן, אי נמי משום ישוב א"י, וכן פסק המהרי"ט בתשובה (ח"א סימן קל"א) דהקונה בית בא"י, הוה מצוה משום ישוב א"י, ועיין בריב"ש סימן (ק"א) שהקונה שדה מן העכו"ם בא"י, היא מצוה גדולה יותר מן העליה לא"י, ע"ש, ועיין בשו"ת הרשב"ש (סימן ב) שכותב שהמצוה היא הישיבה בא"י והעליה היא סיבה מוקדמת, כי אם לא יעלה לא ישב והישוב הוא בנית בתים ונטיעת גנות ופרדסים (כלומר מקורות פרנסה שיוכל לחיות וליוון), ועיין בשו"ת המבי"ט (ח"א) שכותב דמצות עשה של ישוב א"י דוחה כבוד אב ואם ע"ש, ועיין בתשב"ץ (ח"ג מענין קצ"ח והלאה ובסימן רפ"ח) שדעתו אינו כן ע"ש.

כו. השנה על בעל "שערי צדק" שכותב שהדרים בחוץ לארץ יכולים לקיים כל מצות התלויות בארץ ע"י שליח, ששליחו של אדם כמותו.

עיין בספר "שערי צדק" מבעל חכמת אדם, שער מצות הארץ (פרק ח' סעיף א) שכותב שהדרים בחוץ לארץ, יכולים לקיים כל מצות התלויות בארץ ע"י שליח ששליחו של אדם כמותו, ודבריו תמוהים אפילו לענין תרומ' וחלה, עיין שם בהסכמות שעל הספר הגו' שנדפס בירושלים שנת תשכ"ד, מש"כ בגדון זה הרה"ג דקוטנא וקליש, וע"ש בנחמת אליעזר במקומו, אך ביותר דבריו תמוהים בענין איך

אפשר לקיים מצות ישוב א"י, שהיא מצוה של חובת הגוף, שמוטל על גופו של אדם ואין מועיל בו שליחות, עיין קצות החושן (סימן קפ"ב ס"ק א) שהאריך בזה, אולי כוונתו על החלק ממצות ישיבת א"י, דהיינו החלק של ישוב א"י שהזכרנו לעיל, דהיינו לקנות שדות ולבנות בתים וליישב בהם יהודים, ולהקים מפעלי תעשיה וכדומה שיהיה להיושבים בא"י ממה להתפרנס, ולא יצטרכו לעזבה מחסרון פרנסה, שבוה ג"כ מקיים חלק ממצות ישיבת א"י, כמו שכתבתי לעיל וזה אפשר לעשות על ידי שליח.

סיכום

(א) לפי שיטת הרמב"ן מצות עשה היא גם בזמן הזה לבוא לא"י, ולכבוש הארץ מיד הגויים היושבים בה, כשיהיה ביכלתנו, ולא נעזבנה ביד שום אומה, ולהרוג אותם כשילחמו עמנו, ואם רצו להשלים גשלים, ונעזבם בתנאים ידועים, אבל שליטה על הארץ מוכרח להיות ביד ישראל.

(ב) לפי שיטת הרמב"ן מצות עשה היא לדורות, לבוא לא"י ולשבת בה גם בזמן הזה כאשר היא בידינו, ולא נעזבנה שממה, ומחוייבים אנו לעשות פעולות כדי לישובה בכל מה דאפשר, לבנות בתים, ולחרוש אדמתה ולזרעה, ולנטוע נטיעות, ולסדר מפעלי תעשיה, כדי שיהיה מהם פרנסה להיושבים בה, שלא יצטרכו לעזבה, מחוסר פרנסה, ושתוכל הארץ לקלוט עוד עולים.

(ג) הבונה בית בא"י, וכ"כ הלוקח בית או מגרש, שדה וחרם מנכרי בא"י, מקיים המצות עשה של ישוב א"י, ומותר לאשר המכירה לרשמה בערכאות שלהן, שלא יוכל הנכרי לחזור בו אפילו בשבת, אפילו הקונה גר בחוץ לארץ, וקונה בא"י ע"י שליח, קיים חלק המצות עשה של ישוב א"י ליישב את הארץ, ולא נשאר אותה שממה, ומגרש גוי מארץ ישראל כי מצות עשה ישוב א"י גם בזמן הזה מצוה היא, וב"ד כופין עלי' אפילו לדעת הרמב"ם כמו שפוסק בפ"ו משכנים (הלכה ב) "מי שלקח עיר בא"י כופין אותו הב"ד, ליקח לו דרך מד' רוחותיה משום ישוב א"י" רק אינו חושב אותה בחשבון התרי"ג מצות, אבל מצוה יש גם בזמן הזה לגור בארץ, ואמרו בספרי שקולה א"י ככל המצות שבתורה.

כו. מה שכותב הרמב"ן דמלחמת מדין היתה מלחמת נקם בלבד, לאו כולי עלמא סוברין כן, בספרי מצינו פלוגתא דתנאים בזה.

הנה לעיל סימן (י"ב) הבאתי דברי הרמב"ן בפרשת מטות (במדבר ל"א כ"ג) שכותב שם דמלחמת מדין לא היתה אלא מלחמת נקם בלבד, באמת לאו כולי

עלמא סבירא להו כן, כי מצינו פלוגתא דתנאים בזה בספרי (במדבר פיסקא קנ"ז) "ויצבאו על מדין" הקיפיה מארבע רוחותיה, ר' נתן אומר נתן להם רוח רביעית כדי שיברחו, כן הגירסא בספרי שלפנינו, וכן הגירסא במדרש תנאים דברים (צד 121), נמצא דהתנא קמא סובר שהיתה זאת מלחמת נקם, לכן לא נתנו להם רוח אחת פתוח כדי שיוכלו לברוח, מפני שרצו לגקום בהם ולהרגם כדכתיב "צרור את המדינים והכיתם אותם" וגו' (במדבר כה, יז) ור' נתן סובר שגם כאן נתנו להם רוח אחת, כדין כל מלחמת רשות.

כה. בפסיקתא זוטרתא גרס "ויצבאו" הקיפיה מג' רוחותיה, וכ"ג במדרש הגדול, ובתרגום יונתן, וכ"פ הרמב"ם, וכ"ג הרמב"ן, ועוד חשבה למצות עשה במנין תרי"ג. וקשה לדעתו למה ניתן למדין רוח פתוח לברוח.

בפסיקתא זוטרתא דר' טוביה שנקראת "לקח טוב", בפסוק הנז' גורס הקיפיה משלש רוחותיה, וכן היא גירסת בעל מדרש הגדול (צד שי"ד ח"ב). ובחילופי נוסחאות שם מביא שבכ"י אחר נוסף כאן ומנין שלא הקיפיה אלא משלש רוחותיה, שנא' "ויצבאו" כלומר ויצבאו, שכן בלשון יון קורין ויץ שלשה עכ"ל, וכ"כ בתרגום יונתן עה"ת שם, הקיפיה מתלת טריגזנהא (רוחותיה) וכנראה שכן היתה הגירסא ג"כ לפני הרמב"ם בספרי הנז', שכן בפ"ו מהלכות מלכים (הלכה ז) כותב "כשצריך על העיר לתפשה אין מקיפין אותה מארבע רוחותיה, אלא משלש רוחותיה, ומניחין מקום לברוח, לכל מי שירצה להמלט על נפשו, שנאמר "ויצבאו על מדין כאשר צוה ה' את משה" מפי השמועה למדו שבכך צוהו" וכותב הכ"מ שם כתב הסמ"ג דאיתא בספרי, וכ"כ המגדל עוז שזה כתוב בספרי דבי רב, עיין בתורה תמימה כאן שהקשה על הרמב"ם למה פסק כר' נתן נגד הת"ק, ונעלם ממנו שגם בספרי של הרמב"ם היתה הגירסא בדברי הת"ק משלש רוחותיה, כמו בפסיקתא ובמדרש הגדול ובתרגום יונתן, ור' נתן בא רק לתת טעם ופירוש לדברי הת"ק, אבל הלשון ר' נתן אומר, משמע דבא לחלוק על הת"ק, אולי היה כתוב לפנייהם אמר ר' נתן וכו' וכנראה שכן היתה הגירסא לפני הרמב"ן, שכותב בהשגותיו לספר המצות, זה למצות עשה בחשבון התרי"ג מצות, ששכח הרמב"ם למנות בתרי"ג, וז"ל מצוה ה' שנצוינו כשנצור על עיר, להניח אחת מן הרוחות, בלי מצור וכו' ויצבאו וגו' ודרשו בספרי הקיפיה משלש רוחותיה ר' נתן אומר תן להם רוח רביעית שיברחו, ואין זו מצות שעה במדין, אבל היא מצוה לדורות בכל מלחמת הרשות וכו' עכ"ל. א"כ לדעת הרמב"ן שהיתה מלחמת נקם לבד, תקשה למה נתנו למדין רוח פתוח לברוחה כמו במלחמת הרשות, וצ"ע.

כט. מצינו ארבע חלוקים בין מלחמת נקם, בין מלחמת הרשות בדלקמן: (א) במלחמת רשות מותרין ביפת תואר, ובמלחמת נקם היה אסור ביפת תואר.

במלחמת הרשות מותרין ביפת תואר כדמבואר בספרי פרשת כי תצא פסקא (רי"א) "במלחמת הרשות הכתוב מדבר" (הוצאת איש שלום) וכ"כ בפירש"י עה"ת שם, ובמלחמת נקם כמו במלחמת מדין אסור, כמו שמצינו "ויקצוף משה על פקודי החיל וגו' החייתם כל נקבה וגו'" (במדבר לא, יד, טו, טז) וצוה עליהם "ועתה הרגו כל זכר בטף וכל אשה יודעת איש למשכב זכר הרוגו" (שם יז), הרי שנאסר להם לקחת יפ"ת, דאי היה מותר להם יפת תואר, איך צוה להרוג כל אשה יודעת איש למשכב זכר, אפשר שיקחו אותם מהם בתור יפת תואר, הרי שנאסר להם יפת תואר.

ל. מדברי התוספות בשבת, משמע שסוברים שבמלחמת מדין היה מותר ביפת תואר.

נכון שמדברי התוספות בשבת (ס"ד ע"א ד"ה מידי הרהור), וז"ל וא"ת והא אפילו ליקח יפת תואר הותרה להם, וי"ל דמכל מקום שייך בה איסור כדאמרינן (בקידושין כ"ב ע"א) וחשקת בה ולא בחברתה עכ"ל התוספות וטעות סופר שם וצ"ל ודבק באשתו, ולא באשת חברו, ע"ש בתוספות קידושין (כ"א ע"ב ד"ה אשת) וכן הגיה הט"ז, וכבר חלקו המפרשים על דברי התוספות הללו כמו שנבאר בעז"ה.

לא. קושית בעל "צדה לדרך" על דברי התוספות בשבת הנז', ותירוץו של בעל הט"ז.

הבעל "באר שבע" בספרו "צדה לדרך" עה"ת חולק על דברי התוספות בשבת (ס"ד ע"א) ד"ה מידי, שמקשה שמשמע מדבריהם, שדין יפ"ת נוהג בבנות מדין, ודין דיפת תואר אינו נוהג אלא אחר כיבוש וחלוקה, ומביא ראיה מדברי הרא"ם בפרשת כי תצא: ומדברי ספר החנוך שכותב דאין דין יפת תואר נוהג אלא בזמן שישראל יושבין על אדמתן וכו', ולזה נתכוון החזקוני שכתב אבל בירושלמי אמרינן, שאין יפת תואר נוהג אלא לאחר כיבוש, א"כ כש"כ שלא הותרה יפת תואר במלחמת מדין, שהיא חמורה יותר, דהא לא התיר שם להחיותם, אלא דוקא אלו שלא ראויים להבעל, לכן נפלאתי על דברי התוספות וכו' דמשמע מדבריהם דבמלחמת מדין הותרה להם יפת תואר, מי שדעתו רחבה מדעתי יתרץ דבריהם וישא ברכה עכ"ל.

הנה הט"ז בספרו דברי דוד עה"ת כותב וז"ל ואני חפץ ברכה, לתרץ קושיא החזקה בעיניו דענין מאנס כותית יש בה שני טעמים, האחד מפני זנות, השני משום

גזל, שגזל את גופה כמ"ש הרמב"ם, ונ"מ דאי מזנה ברצונה, אין איסור בבן נח, אלא דוקא בישראל משום זנות, ובזה ניחא החילוק של הירושלמי דאין היתר יפת תואר, אלא לאחר כיבוש דודאי קשה מה טעם יש חילוק לזה דברה תורה נגד יצה"ר, לפני כיבוש נמי, אלא נראה הטעם משום גזל, ואמרינן בפרק הגזול בתרא א"ר הונא מנין לגזל עכו"ם שהוא אסור, שנאמר "ואכלת את כל העמים אשר ה' אלקיך נותן לך" בזמן שהן מסורין בידך, ולא בזמן שאינן מסורין בידך, וזהו ממש החילוק שבין כיבוש, ממש"ה גבי בנות מדין אין שם משום גזל, דהא קרא התיר בהדיא מטעם כי צוררים הם לכם, דצוה הכתוב ע"ז, משא"כ בא"י, קודם כיבוש, כש"א בגמרא, וא"כ כשבקשו ישראל כפרה על הרהור הלב מטעם זנות, מקשים התוספות שפיר דהא אין כאן זנות וכו' והנני מוכן לקבל ברכה בס"ד, עכ"ל.

לב. הירושלמי שמביאים לא נמצא לפנינו, אך ת"ל מוצאתי זה במדרש שמואל.

הירושלמי שמביאים לא מצאתי, וליתא לפנינו, נכון שגם החזקוני בפרשת מטות (לא, ג) מקשה על הא דפירש"י אם מידי עבירה יצאנו וכו' ואם תאמר הרי מצינו יפ"ת שהיא מותרת איזה עבירה, ואיזה הרהור עבירה יש בדבר, אבל אמרינן בירושלמי לא הותרה להם יפ"ת אלא לאחר כיבוש עכ"ל, וכ"כ הסמ"ג (עשין קכ"ב דף קצ"ב ע"ב טור ד.) ירושלמי זו ליתא לפנינו. אך אני ת"ל מצאתי מאמר זה במדרש שמואל (פרק כה, ובהוצאת בובר שם סג) וז"ל טבות בשם שמואל אמר לא התירו יפת תואר אלא לאחר ארבע עשרה שנה, שבע שכבשו ושבע שחלקו וכו' ומביא שם ג"כ אח"ז מאמר ר' יוחנן שלח רבנן דתמן וכו' וזה המאמר דר' יוחנן, איתא בירושלמי מכות (פ"ב הלכה ו.) כנראה שגם המאמר של טבות בשם שמואל היה ג"כ בגרסתם בירושלמי, ולפי מש"כ אין מקום לדברי הט"ז שתירץ דברי התוספות, רק לפלפולא בעלמא כתב, לקחת ברכה.

לג. א. ב) במלחמת הרשות חוזרין מעורכי המלחמה, ובמלחמת נקם אין חוזרין

במלחמת הרשות חוזרין מעורכי המלחמה, כל איש הירא ורך הלבב, כדמבואר בספרי (דברים פ"טקא קצ) ובגמ' סוטה (מ"ב) ופסק כן הרמב"ם (בפרק ז' דמלכים הלכה א.) אבל במלחמת מצוה ונקם, אין חוזרין כמבואר שם (בהלכה ד.) דבמלחמת מצוה הכל יוצאין, וכן במלחמת נקם כדכתיב וימסרו ודרשו בספרי שנמסרו בעל כרחם.

לד. במלחמת הרשות צריכין לפתוח בשלום, מה שאין כן במלחמת נקם.

ג) במלחמת הרשות היו צריכים לשלוח קודם שלוחים לפתוח בשלום, במלחמת מדין לא מצינו ששלחו לפתוח בשלום, אפילו במלחמת סיחון ועוג כתוב בתורה שפתחו בשלום כדכתיב (במדבר כא, כא) "וישלח ישראל מלאכים אל סיחון וגו', וכתב רש"י שם בפסוק כ"ב "אעברה בארצך" וגו' אעפ"י שלא נצטוו לפתוח להם בשלום בקשו שלום, רש"י הולך לשיטתו שפירש בדברים (כ, יו"ד) כי תקרב וגו' במלחמת הרשות הכתוב מדבר וכו' אבל סיחון ועוג היו ממלכי האמורי שהם מז' אומות ואין לפתוח להם בשלום, וכ"כ בספרי דברים (פיסקא קצ"ט) וכ"כ במשנת ר' אליעזר פ"ד וכדעת רש"י איתא ג"כ בילקוט חקת (רמת תשמ"ד) בסופו אעפ"י שאמר לו הקב"ה "החל רש" ע"ש וכ"כ בתנחומא שופטים (סימן יט) שזה עשה משה מדעתו והסכים הקב"ה על ידו וכ"כ במדרש רבה (שופטים י"ג) אבל הרמב"ן שם חולק על רש"י וסובר שגם במלחמת ז' אומות היו מחויבין לפתוח בשלום, ע"ש שהאריך בזה וכ"פ הרמב"ם בפ"ו ממלכים הלכה א' שאף בז' אומות צריכים לפתוח בשלום ע"ש.

אך במלחמת מדין כתוב במדרש רבה (במדבר כ"א ה) צרור את המדינים אעפ"י שכתבתי בתורה "כי תקרב אל עיר להלחם וקראת אליה לשלום" לאלו לא תעשו כן לא תדרוש שלום וטובתם וכו', וכ"כ בתנחומא הישן בפינחס (סימן ג') ובהוצאת בובר סימן ה) נמצא במלחמת מדין לא היו פותחין בשלום.

לה. בדין פתיחת שלום כשקריבים אל עיר להלחם יש בזה ארבע שיטות.

הנה בדין זה של פתיחת שלום כשקריבים לעיר להלחם עליה גמצא ארבע שיטות א) שיטת הספרי דברים (פיסקא קצ"ט) שאין פותחים בשלום אלא במלחמת הרשות וכ"כ במשנת ר"א (פרק ד.) וכ"כ בבמדבר"ר (ה. י"ג) ובתנחומא שופטים י"ט וכ"כ בילקוט חקת (רמז תשמ"ד בסופו), וזהו דעת רש"י עה"ת שם.
ב) שיטת הירושלמי בשביעית (פרק ו' הלכה א) שאפילו במלחמת ז' אומות פותחים בשלום תחילה, וכן פסק הרמב"ם והרמב"ן הגו' וכ"כ בויקרא רבה י"ז ו. ג שיטת הראב"ד בהשגות על הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ו הלכה ה), שאין פותחים בשלום לשבעה אומות אלא קודם שעברו ישראל את הירדן, וכ"כ התוספות בגיטין (מ"ו ע"א ד"ה כאן).

ד) שיטת התוספות בסוטה (ל"ה ע"ב ד"ה לרבות), שלא נאמר "לא תחיה כל נשמה" אלא לאחר שהתחיל יהושע במלחמה שהרי מצינו ששלח יהושע שלש פרוזטגמאות (מכתבים) עד שלא נכנסו לארץ א) מי שהוא רוצה להפנות יפנה

(כלומר מי שרוצה לעזוב את הארץ יעזוב) ב) מי שרוצה להשלים ישלים (כלומר לעשות שלום יעשה שלום) ג) מי שרוצה לעשות מלחמה יעשה מלחמה (כלומר הרוצה ללחום ילחום), ירושלמי שביעית (פרק ו הלכה א ובויקרא רבה י"ז ו, ובדברים רבה ה, י"ד, ובדברים רבה הוצאת ליברמן, שופטים סימן י"ד) צריכים לומר אותן שהיו רוצים להשלים קודם שהתחיל יהושע במלחמה אפילו אחר שעברו את הירדן.

לו. ד) במלחמת הרשות אסור להשחית העצים כדכתיב "כי תצור על עיר וגו' לא תשחית עצה" וגו' ובמלחמת נקמת מדין השחיתו העצים.

הנה במלחמת רשות היה אסור להשחית העצים כדכתיב "כי תצור וגו' לא תשחית עצה" וגו' (דברים כ י"ט) אבל במלחמת מדין השחיתו העצים, כן איתא במדרש רבה (במדבר כ' י"ט) ד"א צרור וגו' לפי שכתבתי "כי תצור וגו' לא תשחית עצה" וגו', לאלו לא תעשו כן אלא חבלו אילנותיהן, וכן את מוצא בשעה שהלך יורם מלך ישראל להלחם במואב וכו' שאמר להם אלישע הנביא, המואבים בידכם "ונתן את מואב בידכם וגו' וכל עץ טוב תפילו וכל מעיני מים תסתומו" וגו' (מלכים ב, ג, ח, ט) אמרו לו התורה אמרה לא תשחית עצה וגו' ואתה אומר כן, אמר להם על כל האומות צוה דבר זה, ובזויה היא וכו' לכך נאמר צרור את המדינים וכתבו מפרשי המדרש מפני שעמון ומואב ומדין החטיאו את ישראל כי עמון ומואב גוי אחד הוא, כ"כ הרמב"ן עה"ת (שמות ט"ו י"ד) מה שכתוב במשנה תורה במואב ועמון בלבד "לא תדרוש שלומם וטובתם" גם מדין בכלל, אלא מפני שמדין כבר לא היה בעולם שכבר נחרבה, לכן לא הזכירה, וכ"כ בתנחומא הנדפס (פינחס ג) ובהוצאת בובר (שם ה) והטעם שלא צוה הקב"ה לנקום מהם מעמון ומואב, כתוב במדרש מפני שהיה צריך לצאת מהם רות המואביה ונעמה העמונית שמהם יצא מלכות בית דוד.

לו. ה) במלחמת חובה של כבוש הארץ שבט לוי לא הלכו למלחמה ולא לקחו חלק בבזיה, ובמלחמת מדין הלכו גם שבט לוי לדעת ר' עקיבא, ולקחו חלק בבזיה.

בכבוש הארץ שהיתה מלחמת חובה, שבט לוי לא הלכו למלחמה, כ"פ הרמב"ם (פי"ב משמיטה הלכה י"ב) וז"ל למה לא זכה לוי בנחלת א"י, ובבזיה עם אחיו, מפני שהובדל לעבוד את ה' לשבת ולהורות דרכי ה' וכו' לפיכך הובדלו מדרכי העולם, לא עורכים מלחמה כשאר ישראל, ולא נוחלים ולא זוכים לעצמם בכח גופם וכו', כ"כ בספרי (שופטים פיסקא קס"ג) על הפסוק "בארצם לא תנחל

וחלק לא יהיה לך בתוכם" חלק זו ביזה ונחלה זו נחלת הארץ, ודעת הרמב"ם (בפי"ג שם מהלכות שמיטה הלכה י"א) אבל בשאר ארצות נטלו חלק בביזה, והסכים הסמ"ג לדעת הרמב"ם בלאוין רע"ו רע"ז וכותב שם שאם כבש מלך ישראל חוץ לארץ שהכהנים והלוויים נוטלים שם חלק ונחלה והוסיף עוד ולעתיד לבוא נוטלין חלק אף בארץ שנאמר "שער לוי אחד" (יחזקאל מ"ח י"א) כדאיתא בפרק יש נוחלין (ב"ב קכ"ג ע"א) ועיין שם ברשב"ם ד"ה ועוד תניא, ובתוספות שם ד"ה ואידך שכותבים ג"כ, וכ"כ החינוך (מצוה תקי"ג תקי"ד) כהרמב"ם ועיין בשיטה מקובצת (ב"ב קכ"ג) שמביא שכן כתב גם הראב"ד כהסמ"ג ועיין שם מה שכותב בשם הר"ן ע"ש.

לח מחלוקת תנאים בספרי במלחמת מדין, אם גם שבט לוי הלכו למלחמה או לא

במלחמת מדין מצינו בספרי (פיסקא קי"ז) מחלוקת התנאים בזה אם שבט לוי יצא למלחמת מדין, רבי עקיבא אומר "אלף למטה וגו' י"ב אלף מה ת"ל לכל מטות בני ישראל תשלחו לצבא" להביא את שבטו של לוי, ורש"י עה"ת שם מביא הדרש של הספרי לכל מטות ישראל לרבות שבטו של לוי, וכן הגירסא בפסיקתא זוטרותא תשלחו לצבא להביא שבטו של לוי דברי רבי עקיבא.

לט. אפרים ומנשה נחשבו לשבט אחד ושלחו רק אלף אחד במלחמת מדין.

לפי דעת ר"ע נצטרך לומר שאפרים ומנשה לא נחשבו כאן רק לשבט אחד, ולא שלחו ביחד רק אלף איש, וכ"כ בפירוש "במושב זקנים" מבעלי תוספות עה"ת (צד תפ"ח) שאפרים ומנשה לא שלחו רק אלף אחד שניהם, ושבט לוי אחד, וכ"כ החזקוני "לכל מטות ישראל" אפילו משבט לוי שכונתם לרעה היתה תלויה לכל ישראל, (כלומר אעפ"י ששבט לוי לא נכשל בבנות מדין) וכ"כ הברטנורא עה"ת שגם שבט לוי שלח אלף.

מ. בהוריות פסק רבא אפרים ומנשה לא איקרי שבטים לענין פר אלא שבט יוסף מייתי פר, ושבט לוי מייתי פר, דאיברי קהל, הגירסא בספרי לרבות שבט לוי נמזן, לא כגירסת הגר"א להוציא.

בהוריות (ו. ע"ב) א"ר אחא ב"ר יעקב, שבט לוי לא איקרי קהל וכו', ומקשה הגמ' א"כ חסרי להו י"ב אמר אביי אפרים ומנשה "כראובן ושמעון יהיו לי" פירש"י

דבתרי שבטים חשוב להו, אמר רבא והא כתיב "על שם אחיהם יקראו בנחלתם", לנחלה הוקשו ולא לדבר אחר, והלכה כרבא וכ"כ שם בתוספות הרא"ש, וז"ל והכי מסקינן דאפרים ומנשה לא איקרי שבטים לענין פר, אלא שבט יוסף מיייתי פר אחד ושבט לוי איקרי קהל, ומיייתי פר ע"ש, וכ"כ המאירי בהוריות שם, ומסיק ומעתה אתה זקוק לומר ששבט לוי לא איקרי קהל, וכן הדין נמי עכ"ל, א"כ הגירסא בספרי לרבות שבט לוי נכון, ולא כהגר"א שהגיה להוציא את שבט לוי.

מא. תירוצו לקושית באר שבע על פירש"י דיומא שכותב דכהנים לא איקרי קהל.

הנה הבאר שבע בהוריות (י, ע"ב) ד"ה אמר רבא מקשה על מה שפירש"י ביומא נ, ע"א בסופו דכהנים ודאי לא איקרי קהל אלא אותן שנטלו נחלה וכו' ומקשה הב"ש הא רבא מרא דשמעתתא דפרק הוציאו לו דחה כאן בהוריות טעם זה של ראב"י האומר כל שיש לו אחוזה איקרי קהל עכ"ל, לענ"ד לא קשה מידי, דרבא אומר בהוריות דרק שבט לוי איקרי קהל, דלא תלה בנחלה, אבל לא הכהנים לבד, דגהי דאיברי עם, אבל לא קהל, עיין בתוספות הרא"ש, וכ"פ הר"ח והמאירי שם, לכן דייק רש"י וכתב כהנים ודאי לא איקרי, כלומר ודאי אפילו לרבא דסובר שבט לוי איקרי קהל, אבל כהנים לבד לא, דאל"כ למה כתב ודאי, די היה לכתוב כהנים לא איקרי ומה שסיים רש"י לא אותן שנטלו נחלה תפס לשון המבורר שם בגמרא, מאחר דרבא מודה בעיקר הדין דכהנים לא איקרי קהל, אעפ"י שרבא לא ס"ל האי טעמא לגבי שבט לוי והדבר פשוט.

מב. הגר"י רוזין פירש דנשלח י"ג אלפים, דמרע"ה נסתפק אם אפרים ומנשה נחשבים כשנים, או כשבט אחד, ושבט לוי אחד.

הגאון ר' יוסף רוזין ז"ל, בצפנת פענח על התורה, פרשת מטות, שואל לפי דעת ר"ע איך היה כמנשה ואפרים אם שלחו ב' אלפים או אלף אחד, ותירץ שמרע"ה נסתפק לו בזה, לכן שלח משה עוד אלף, כלומר י"ג אלפים, וראיתו מזה דבפסוק ד, שם, כתיב "אלף למטה, אלף למטה" למה כתוב שנית בפסוק ו, וישלח אותם משה אלף למטה לצבא וגו' אלא לומר שזה היה אלף מיוחד, ששלח משה מפני הספק, וכותב ג"כ שמחלק הביזה שנטלו תופשי המלחמה, מהשני חלקים נטלו אפרים ומנשה חלק אחד וחצי, וחצי חלק השני נטל האלף של לוי, כפי דין החלוקה המבואר (בב"מ ב, ע"א, ובב"ב קנ"ח ע"ב) ע"ש בתוספות.

מג. לפי מה שהוכחנו דהלכה כרבא דאפרים ומנשה נחשבו לשבט אחד, אין ספק דלא שלחו רק אלף אחד, ולוי אלף אחד, ולוי לקח בביוזה חלק שלם.

אבל לפי מה שהוכחנו לעיל דעת רבא בהוריות שהלכה כמותו, כמו שכתבו הר"ח והמאירי, ותוספות הרא"ש, דבכל הענינים, לא נחשבו אפרים ומנשה, רק לשבט אחד חוץ מלנחלה ולרגלים, ולנשיאים, נחשבו לשנים, אין הדבר ספק שלא שלחו כאן במדין למלחמה שניהם אלא אלף אחד, ושבט לוי אלף אחד, והאלף של שבט לוי, לקח חלק שלם בביוזה, בין תופשי המלחמה, וכ"כ בפירוש במושב זקנים מבעלי תוספות עה"ת (צד תפ"ח) שאומ"נ שניהם שלחו רק אלף אחד, ולוי אלף אחד וכ"כ הרא"ם.

מד. במלחמת חובה דעת כולם שלא לקחו הלויים חלק בביוזה, ובמלחמת רשות מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, להרמב"ם לקחו, ולהראב"ד לא.

במלחמת חובה אסור להם לקחת חלק בביוזה, כמבואר בספרי קרח פיסקא קי"ט "בארצם לא תנחל", לא חלק בשעת תלוק הארצות, "יחלק לא יהיה לך בתוכם" בביוזה, והובא ברמב"ם (פי"ג) מהלכות שמיטה (הלכה י"ד) וכ"כ הרמב"ן עה"ת (במדבר ל"א כ"ח) ובמלחמת הרשות מחלוקת הרמב"ם והראב"ד (בהלכות שמיטה הלכה י"א), שהרמב"ם כותב "יראה לי שבמלחמת רשות נוטלין הלויים חלק בביוזה" ומה שנטלו במלחמת מדין רק אחוז אחד מחמשים, כותב הכ"מ הוראת שעה היתה, והראב"ד בהשגות שם חולק, וסובר מה שלקחו היה רק תרומת מס, ועיין בבעל הלכות גדולות בפרשיות חקים ומשפטים המסורים לצבור (מצוה מ"ד) שחשב מצות תרומת המכס מן התרי"ג מצוות, וכותב הרמב"ן בהשגות לספר המצוות לשורש השלישי שהבה"ג חיבר שזהו מצוה לדורות לתת תרומת מס לבית ה' בכל מלחמת הרשות ע"ש בסוף השורש ומה שהשיב עליו המגלת אסתר, ועיין בשו"ת נודע ביהודה תנינא (סימן ר"א בחלק יור"ד) בסופו שמתרץ דברי הרמב"ן ועיין בק"ס.

מה. מה שכותב הרמב"ן דתקרובת עכו"ם אסור מדאורייתא, התוספות והרשב"א חולקים ופבירא להו דאסור רק מדרבנן.

הנה מש"כ הרמב"ן דתקרובת עבודה זרה אסור בהנאה מדאורייתא נכון, שכן פסק הרמב"ם (בפ"ז מע"ז הלכה ב') ובספר המצוות לא תעשה (כ"ה ול"ת קצ"ד), ועיי' שם בהשגות הרמב"ן, אבל לאו כולי עלמא מודים בזה כי יש חולקים על זה וסוברים דתקרובת ע"ז אינה אסורה בהנאה אלא מדרבנן עיין בתוספות

(ב"ק ע"ב ע"ב ד"ה דאי) ועיין בחידושי הרשב"א קידושין (על דף נ"ח ע"א) שגם הוא סובר כן, עיין בשער המלך הלכות אישות (פ"ד הלכה א' דף ח' ע"ב) שהאריך בזה ועיין שם, בטעם המלך, וכבר הזכרתי לעיל (סימן ט"ז) דעת הרדב"ז בתשובה (ח"ו סימן שני אלפים ר"ח) שתירץ דגם הרמב"ם סובר דתקרובת עכו"ם לא נאסר אלא בלקיחה, כלומר כסף וזהב וכדומה, שנאמר "ולקחת לך" (דברים ז, כ"ה), אבל לא דברי מאכלות ומשקאות, וכ"פ החזקוני כי שקץ תשקצנו נאמר על הכסף והזהב של ע"ז, ואין כאן מקום להאריך.

מו. מה אנו למידין מהא דבעי ר' ירמיה וכו' לזמן הזה, הרא"ש כתב דנ"מ לענין אם אסר עצמו באחד המינין בזמן ידוע, ונותר לו, אם מותר לו לאכול הנותר, או שרצו ב"ד לאסור דבר מזמן ידוע, אם אסור מה שיש לו ממנו.

הנה בהא דבעי ר' ירמיה אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל לארץ כו' פרש"י שם דרוש וקבל שכר הוא, דצריכים אנו לעמוד על האמת, אע"פ שכבר עבר, כלומר דאין נ"מ לזמן הזה, וע"ז מקשה הרא"ש בפ"ק דחולין (סימן כ"ג) וכותב על דברי רש"י ולא נהירא דדוקא למיסבר קראי דרשינן אעפ"י שכבר עבר אבל לקבוע בעיא בש"ס בדבר שאין בו צורך לא אשכחן וכו' לכן תירץ הוא דנפקא מינה בבעיא זו לאדם שאסר עצמו באחד המינין מזמן ידוע ואילך, וכשהגיע הזמן היה לו עוד מאותו המין שהיה אוכל והולך עד שהגיע הזמן, אם מותר לו לאכול מה שנתותר לו בידו, אי נמי כגון שרצו הבי"ד לאסור דבר אחד כמו שאסרו גבינות של גויים ושלקות וכיוצא בזה, אם אסור מה שיש לו ממנו, מאותו המין ביד ישראל עכ"ל הרא"ש, עיין בשו"ת גודע ביהודא תנינא (חלק יור"ד סימן ס"ה) מה שמפרש בדברי הרא"ש הנז'.

מו. הברכי יוסף כותב דנ"מ אם נשאר לאדם בשר משבת חזון בימים שבין ר"ח אב למ' באב, אם מותר לו לאכול בחול.

הנה הברכי יוסף (או"ח סימן תקנ"א) מביא שיש מי שלומד מדברי הרא"ש הנז', כשנשאר לאדם בשר מסעודת שבת, בימים שבין ר"ח אב, לתשעה באב, שאסור לאכול בשר בחול אז, שמותר לו לאכול בחול הבשר שנשאר משבת, כיון שהותרה לשבת הותרה ע"ש. ועיין ביור"ד (סימן רי"ח בט"ז ס"ק ב' ובש"ך ס"ק ג') מה שלמדו מבעיא זו ועיין בים של שלמה חולין סימן ל"ו, מה שכותב בדברי הרא"ש דנ"מ לענין נדרים וכיון דלא איפשריטא אזלינן בדאורייתא לחומרא, ובדרבנן להקל, ומקשה ה"ראש יוסף" עליו, הא נודר הוה ליה דבר שיש לו מתירין, ובדבר

שיש לו מתירין קי"ל אף בדרבנן ספקו אסור אך לפי מה שכתב הפרי חדש דדוקא בספק מעשה אזלינן לחומרא בדרבנן, אבל לא בספיקא דדינא, נמצא דברי ים של שלמה נכונים.

מת. קשיא למה לא פשט ר"י מהא דהוריות, דנגעים וזבים שהיו לפני הדבור, אין מטמאין? ותירוץ על זה.

הנה לכאורה תקשה לן, למה לא יליף לפשוט האיבעיא דר' ירמיה מהא דאמרינן בהוריות (יו"ד ע"ב) דנגעים וזבים שהיו לפני הדבור אינן מטמאין, דתניא "אדם כי יהיה" מן הדבור ואילך וכו', ופירש"י שם דנגעים בין באדם ובין דבתים פטר בהם לפני הדיבור, דאין נגעים שאירעו לפני הדיבור מיטמאין לאחר הדיבור, והיא ברייתא בתורת כהנים בפרשת תזריע (פרשת נגעים ריש פרק א), וכן בזבים היא בפרשת מצורע (פרשת זבים ריש פרק א), ומדחזינן דצריכים קרא למילף דנגעים וזבים פטורים מלפני הדבור, משמע דבמקום אחר דליכא קרא דפטור, כל דבר אימור שנאסר אחר הדיבור, כל מה שנשאר בידם מדברים האסורים, אסורים הם, וכעין זה הקשה בשו"ת נ"ב (תנינא יו"ד סימן ס"ד) לשיטת הרא"ש דנ"מ לנודר וכו' והקשה דא"כ וכי נאמר כל מי שנדר בנזיר שמותר לו לשנות יין, שכבר היה לו בעת שנדר בנזיר, ולא יהיה אסור רק מה שיוציא הגפן אחר שנדר או לטמא למתים שכבר מתו וכו' ותי' די"ל דס"ל להרא"ש דע"כ לא מיבעי' ליה לר"י רק באברי נחירה שהתורה צותה עליה במדבר, והאיסור לא יחול רק עד שיבואו לארץ, אבל דבר שנאסר מיד ומתחיל האיסור תיכף אחר הציווי, אין שום חילוק בין מה שהיה בידו מעבר, או מה שיבוא אח"כ לידו, לזה דייק הרא"ש וכתב הנ"מ בבעיא זו, לאדם שאוסר עצמו באחד מן המינים מזמן ידוע ואילך, וכונתו שלא אסר עצמו תיכף, ע"ש שהאריך בזה, נמצא לפי דבריו שלא היה יכול לפשוט הבעיא דר"י מנגעים וזבים דנגעים וזבים נאסרו תיכף, לכן הוצרך קרא לפטרם.

סיכום

(א) ארבע חלוקות בין מלחמת רשות, ובין מלחמת מדין שהיתה מלחמת נקם כדלקמן: (א) במלחמת רשות מותרין ביפת תואר, ובמלחמת מדין שהיתה מלחמת נקם, אסור. (ב) במלחמת רשות חוזרים מעורכי המלחמה, ובמלחמת מדין שהיתה מלחמת נקם, לא חוזרין. (ג) במלחמת רשות פותחים בשלום, ובמלחמת מדין שהיתה מלחמת נקם לא פתחו. (ד) במלחמת רשות אסור להשחית העצים, בעת שצרים על עיר, ובמלחמת מדין השחיתו.

(ב) במלחמת חובה של כבוש הארץ בימי יהושע, שבט לוי לא הלכו למלחמה, ולא לקחו חלק בביזה, ובמלחמת מדין הלכו, ולקחו חלק בביזה, שלקחו תופשי המלחמה, ככל השבטים.

(ג) במלחמת מדין נחשבו אפרים ומנשה לשבט אחד, ושלחו ביחד רק אלף אחד, ושבט לוי שלח אלף ולקחו שבט לוי חלק בביזה, שלקחו תופשי המלחמה, ככל השבטים.

(ד) בהוריות פסק רבא דאפרים ומנשה, לא איקרי שני שבטים, לענין להביא פר כשחטא, אלא שבט יוסף מייתי פר, ושבט לוי מייתי פר דאיקרי קהל, אבל כהנים לבד לא איקרי קהל, אעפ"י שכהנים עם בפני עצמם, רק כל שבט לוי ביחד, איקרי קהל, והלכה כרבא, דבכל הענינים לא נחשבו אפרים ומנשה, רק לשבט אחד, חוץ מלנחלה, ולדגלים ולגשיאים, דנחשבים לשנים, לכן הלכו שבט לוי ג"כ במלחמת מדין לצבא, והגירסא בספרי "לכל מטות בני ישראל" לרבות שבט לוי, נכונה, ולעתיד לבוא נוטלים שבט לוי חלק אף בארץ ישראל, כ"כ הסמ"ג, והרשב"ם והתוספות בגמרא (ב"ב קכ"ג ע"א).

(ה) תקרובת עבודה זרה אם אסורה בהנאה מדאורייתא או רק מדרבנן מחלוקת הפוסקים בזה הרמב"ם והרמב"ן סוברים שהיא אסורה מדאורייתא, והתוס' והרשב"א סוברים שאינה אסורה רק מדרבנן.

(ו) מהא דאיבעי ר' ירמיה נפקא לן גם לזמן הזה, בזמן שאסור לאכול בשר מן ראש חדש אב, עד אחר תשעה באב, דאם בן אדם נשאר לו בשר מסעודת שבת חזון שהם ימים שאין אוכלים בשר בחול דמותר לו לאכול הבשר, שנשאר לו מסעודת שבת, גם בחול, דכיון דאישתרי אישתרי, מאחר שאינו אפילו אסור מדרבנן, רק מנהגא בעלמא הוא, דאין אוכלין בשר, דבר פשוט הוא, דאמרינן כיון דאישתרי אישתרי, ומה שהשיב על זה בשו"ת הרי בשמים (ח"א סימן נ"א) על הראיה הזאת שהובא בברכי יוסף כנזכר לעיל כבר השבתי בתשובה על כל הראיות, ודחיתי אותם באריכות ואין כאן מקום להאריך, והדין דין אמת, דהבשר שנשאר אחר שבת חזון מותר באכילה בחול, והי"ת יעזור שנזכה במהרה לארמון על תלה בנויה והמזבח על מכונו ולאכול שם מן הזבחים בבא"ס.

מקומה של אילת

ב"נועם" חלק ו' התפרסם מאמרו של הרה"ג חנוך זונדל גרוסברג שליט"א בנושא "הארץ וגבולותיה" בו כתב בין השאר על בעית מקומה של אילת אם היא מא"י או לא, וממילא אם נוהג בה יו"ט שני של גלויות או לא. העליתי בענין זה מספר השגות על דבריו.

(א) מה שכתב שם (ע' ק"ע) "מה שהביא עוד שם מהמלך עוזיהו שכתוב הוא בנה את אילת וישיבה ליהודה, אף אם נאמר כפירוש הרד"ק שהכונה לאילת אשר על שפת הים, הנה גם בזה יש לומר שהכונה ששיעבדה למס עובד". רצה לומר בכך שלא היה באותה תקופה ישוב יהודי באילת, הגם שכתוב "בנה... וישיבה ליהודה" אבל מה שנאמר אחרי כן (מלכים ב' ט"ז ו') "בעת ההיא השיב רצין מלך ארם את אילת לארם וינשל את היהודים מאילת ואדומים באו אילת וישבו שם" כל זה מורה על החלפת האוכלוסיה היהודית באוכלוסיה אדומית, הרי שהיה שם ישוב יהודי.

(ב) והמשיך "דאל"כ מה יענה על הנאמר בסמוך לו (מ"ב י"ד כ"ח) בירבעם בן יואש שכתוב בו ואשר השיב את דמשק ואת חמת ליהודה בישראל, האם גם שם נאמר שדמשק בכלל א"י היא". ותמוה זה מאד שהרי יש לחלק שהיתה דמשק באמת צריכה להיות מא"י ואינה מא"י דוקא מחמת שכבש דוד סוריה לפני שכבש ירושלים וארז"ל "סמוך לפלטרין שלך אינך כובש ואתה כובש בסוריה" ושעל כן נחשבת לכבוש יחיד ולא יועיל כבוש ירבעם לתקן את דינה, משא"כ אילת שלא היתה בה בעיה זו, כבושה ע"י מלך יכול לגרום לה שתחשב מא"י, וכן הביא בעצמו לעיל (ע' קס"ד) בשם הציץ אליעזר.

(ג) בהמשך כתב שם "ואולי אפשר לזהותה עם עיר אילת שבמשנה (מעשר שני פ"ה) וכמ"ש באדמת קודש דף צ"ח, ובציץ אליעזר שם שכתוב וז"ל ותמיהני על ספר אדמת קודש וכו' לדעתי הפריזו על המדה לעשותו כטועה". עיון קל באותה משנה יוכיח שהכונה לעיר שמרחקה מירושלים 40—30 ק"מ שהרי המשנה אומרת "כרם רבעי היה עולה לירושלים מהלך יום אחד וכו' אילת מן הדרום... לוד מן המערב והירדן מן המזרח". לעומת זאת דבר ידוע הוא שתקופתו של עוזיהו היתה תקופת פריחת ממלכת יהודה ואין להניח שהישגו הגדול של עוזיהו אותו טורח

הכתוב לציין הוא כבוש עיר כה קרובה לירושלים, ובודאי צדק הציץ אליעזר בתמיהתו על האדמת קדש.

(ד) עוד הוסיף "ג"ל להוכיח דעכ"פ אינה גם אילת שעל שפת הים והוא דבכל מקום שגזכר אילת צויין על שפת הים או הסמוכה לעציון גבר ואילו כאן כתוב אילת סתמא ומזה יש ללמוד דזו אילת אחרת היא... ולא אילת שע"י ים סוף". ואין דבריו מסתברים שהרי במקומות שגזכרת אילת בנושא זה (במלכים ובדבה"י) נזכר פעמים אילת ופעמים אילות בדיוק כמו לגבי המקרים שהיא מוזכרת יחד עם עציון גבר וקשה להאמין שזהו מקרה של שתי ערים בעלות שני שמות שונים במיוחד לאחר שהכלל שהוא מביא שבכל מקום מצויין עם עציון גבר זה בסך הכל שלוש פעמים וקשה לומר שזה מספיק על מנת ללמדנו שבשאר מקומות הכונה לאילת אחרת וכי הציונים שהיו נאמרו למנוע טעויות.

(ה) מוסיף הרב גרוסברג שליט"א "ועוד יש להוכיח זה ממש"א במלכים שם פסוק כ"ה הוא (עוזיהו) השיב את גבול ישראל מלבוא חמת עד ים הערבה וזה הגבול של אלה מסעי, ומבואר שאילת שבנה היה ג"כ בתוך גבול זה". במחילת כבוד תורתו טעה כאן טעות ברורה שהרי המעיין בפסוקים שם רואה בברור שהכונה לירבעם בן יואש מלך ישראל כדכתיב (מלכים ב' י"ד) "מלך ירבעם בן יואש מלך ישראל וכו' הוא השיב את גבול ישראל מלבוא חמת עד ים הערבה" וברור שגבולה הדרומי של ממלכת ישראל היה בים המלח, משא"כ גבולה הדרומי של ממלכת יהודה היה באילת שעל ים סוף. גם אין מקום לטעות כי לא יתכן שממלכת יהודה תגיע עד לבוא חמת. (במאמר מוסגר אוסיף, אע"פ שברור שים הערבה הוא ים המלח כדמפורש בתורה ובנביאים, כיצד רצה הרח"ו להוכיח מכאן, מדוע לא חשב בכל זאת שיש מקום לחלק ולומר דהו תרי ים הערבה וכאן הכונה לים סוף דגם אליו מגיעה הערבה, ואי משום החדוש שבדבר, מדוע לא חשש לחדש כזאת על אילת ועל עציון גבר).

(ו) הוא מסיים קטע זה "שוב ראיתי ברמב"ן דברים י' שכתב שעציון גבר וקדש ושאר המסעות אין ביניהם מרחק רב כי המחנה הגדול ההוא ביום אחד מהלכים כמו פרסה או פחות מכאן, ולפ"ז י"ל דגם אילת הסמוכה לעציון גבר היתה במקום ההוא ואינה אילת שעל שפת הים". למעשה הרמב"ן הזה תמוה מאד, שהרי לא שמענו על עציון גבר אחרת מזו שעל ים סוף ואין מקום להניח זאת רק כדי שיהיה נוח יותר לפרש הפסוקים, ומסתבר יותר שהרמב"ן לא רצה ליישב זאת על ידי שיאמר שהיו שני עציון גבר אלא ע"י שיאמר שהיו שני קדש, אחת זו הידועה כקדש ברנע (שבה ישבו ישראל 19 שנה) והשניה סמוכה לעציון גבר. ואין זה חדוש לומר שהיו שתי ערים בשם קדש כדמוכח בריש גיטין בתוס' ד"ה אשקלון כדרום. (אם כי מבחינת הפסוקים קשה לקבל גם הסבר זה כי מתכנס

משמע שזוהי אותה קדש). ותמיהה על הרח"ז שבמצאו רמב"ן זה מהר לפרשו כרצונו לומר הרי קדש במרחק רב מים סוף, וממילא גם עציון גבר, וממילא גם אותה אילת הנזכרת ע"י עציון גבר, ונתעלמו ממנו פסוקים מפורשים: (מלכים א' ט' כ"ו) "בעציון גבר אשר את אלות על שפת ים סוף" וכן כתיב (דברי הימים ב' ח' י"ז) "לעציון גבר ואל אילות על שפת הים". ואם רצונו לומר שכונתו דוקא לעציון גבר ולאילת הנזכרות בתורה (דברים ב' ח) "ונעבור מאת אחינו בני עשו היושבים בשעיר מדרך הערבה מאילת ומעציון גבר" הרי שהוא אומר שהיו שתי ערים סמוכות עציון גבר ואילת ע"י קדש, ושתי ערים סמוכות אחרות באותם שמות על שפת ים סוף וזהו דבר מאד לא מסתבר.

מסקנת הדברים: אם כי ברור שהיתה אילת נוספת והיא הנזכרת במשנה במעשר שני, ברור יחד עם זאת שכל אילת או אילות הנזכרים במקרא מקום אחד הם וזוהי אילת הסמוכה לעציון גבר ושתייהן סמוכות לים סוף. לא באתי בהערות אלו לחלוק על מסקנתו ההלכתית של הגר"ז גרוסברג שליט"א, אלא רק להעמיד הדברים על דיוקם.

הערות לנועם י"ב

בכרך י"ב של נועם התפרסם מאמר בנושא השתטחות על קברי צדיקים ומקומות קדושים מאת הרה"ג אברהם מרדכי הלוי הורוויץ שליט"א שבו הוא עונה דברים כדרבונות לאנשים שזלזלו במנהגי ישראל ובמקומות הקדושים. באתי כאן להעיר מספר הערות למאמר הנ"ל:

א) כתב הרב הורוויץ (ע' ר"א) "מזה שגלתה לנו המשנה דשקלים הגז' וכמדתה לכל רוח" יכולים אנו לברר בעז"ה כמה היה המרחק מן מגדל עדר ועד לחומות ירושלים... הגה מצינו עוד פעם במשנה שנאמר שיעור זה "וכמדתה לכל רוח" בפסחים (צ"ג ע"ב) שם איתא "איזו דרך רחוקה מן המודיעין ולחוף, וכמדתה לכל רוח דברי ר"ע" ובגמ' שם "אמר עולא מן המודיעין לירושלים חמש עשרה מילין" מזה אנו יכולים ללמוד שגם השיעור "כמדתה לכל רוח" שנאמר במשנה דשקלים הגז' היא גם כן חמש עשרה מילין, מזה אנו למדים שגם מגדל עדר היתה רחוקה מחומת ירושלים חמש עשרה מילין" עכ"ל. ודבריו תמוהים מאד שאם לא נאמר שלמד בגזרה שוה מאחר שנקטו לשון שוה בשני המקרים, דבר שאף פעם לא נאמר על משניות אלא רק על התורה, הרי שכונת דבריו שפרוש המלים כמדתה לכל רוח" הוא "חמש עשרה מילין" משמע שבא לעקור את המלים ממשמעותן. בעוד שלמעשה משמעות המלים היא: וכמרחק הזה (בשקלים): ממגדל עדר לירושלים, בפסחים: ממודיעין לירושלים) לכל כיוון מירושלים, ואין שום סברה לומר ששני המרחקים הללו שווים. איפכא מסתברא אם נקטו מקומות שונים בשני המקרים אולי באו להדגיש שאלו גם מרחקים שונים, שאם לא כן היו גוקטים אותו שם מקום בשני המקרים.

ב) כשבא לחשב מרחק מגדל עדר מירושלים לדעתו (ע' ר"ז) הביא שתי שיטות מהו מיל אם הוא 1120 מ' או 1478 מ'. תמוה מדוע לא הביא את שיטתו של הגרא"ח נאה שמיל הוא 960 מ' שזו אחת מן השיטות המקובלות ביותר בישראל.

ג) למסקנתו הסביר (שם) "ברור לנו שמגדל עדר היתה מבצר קטן ובתוכו עופל". לא ברור מהיכן זה ברור לו, שהרי כפי שהביא לעיל (ע' ר"א) סוברים רוב הפרשנים כתרגום יונתן, אבן עזרא, רד"ק, הר"י מטראני ועוד שזהו רק שם

ציורי וסמלי לירושלים, או לפי פרשנים אחרים שם עצם כללי, מגדל העשוי לעדרים, ולא שם מקום, ומנין לו בברירות שלא כדעתם? וגם אם רוצה הוא דוקא לפרש שמגדל עדר הוא שם מקום גם באותו פסוק, מה הכריחו לזנוח את פרוש הר"י קרא שהביאו לעיל (שם) שהסביר "ואתה מגדל עדר; עפל בת ציון — כלומר בית המקדש — עדיך תאתה, יתארך ביהמ"ק ויגיע עד מגדל עדר" וכפי שכתב שם בעצמו מסתבר פירושו גם מן הטעמים, ומדוע היה צריך ליצור פירוש חדש? (ד) מה שהביא בשם האדמת קדש "ששמואל ראה בנבואה ששאל רוצה להאריך מסלולו ולבקר בקבר רחל" מאד קשה שהרי הקושיא העיקרית לא היתה כיצד מגיע שאל לקבר רחל, אלא כפי שהרב הורוויץ עצמו מצטט "וכי היכן מצינו שנקברה רחל בגבול בנימין והלא בגבול יהודה נקברה" וקושיא זו אינה מתורצת כלל ע"פ האדמת קדש.

(ה) לפי מה שהביא (ע' רי"א) "כי חומת ירושלים הראשונה היתה קיימת עוד מתקופה קדמונית, כחמש מאות שנה לפני כבוש יהושע את הארץ", אפשר להסיר אחת מהנחותיהם של אלו החולקים על חז"ל ועל מסורתנו ואומרים שרחל נקברה מצפון לירושלים בגבול בנימין כדמשמע לכאורה משמואל, ורוצים ליישב את קושית הגמרא באמרם שנכתב שרחל נקברה בדרך בית לחם ולא נכתב בדרך ירושלים הואיל ולא היתה עיר חשובה במקום, והעיר החשובה הקרובה ביותר היתה בית לחם (אע"פ שמרחקה משם למעלה מ-10 ק"מ). אך לפי מה שהביא הרב הורוויץ יוצא שסברתם בטעות יסודה שכן כבר אז היתה ירושלים עיר חשובה באזור, וא"כ אין תרוץ טוב יותר מתירוץ חז"ל וודאי מסורתנו במקומה עומדת. (ו) כתב אח"כ (ע' רכ"ג) "ובתחילה חשבו שצריך להבנות אפילו ביריחו, לפיכך הפרישו דושנה של יריחו מיריחו ולא נתנוה לשום שבט, ובני קיני חותן משה אכלו פירותיה, וישבו בה ארבע מאות וארבעים שנה עד שנבנה הבית"מ"ק בירושלים כדאיתא בספרי (דברים פסוק ס"ב)". מדרש זה נמצא גם בספרי במדבר (פרשת בהעלותך פסוק כ"ג) ושם כתוב "הניחו דושנה של יריחו חמש מאות אמה על חמש מאות אמה (א"ל) כל מי שיבנה את בית הבחירה בחלקו יטול דושנה של יריחו" א"כ לא היתה יריחו מיועדת למקום המקדש אלא תמורה למקום המקדש, ואין מקום לטעות בזה. וכן הוא מפורש ברש"י (במדבר י" ל"ב) וגם בספרי בדברים מפרש הנצי"ב "לפיכך הפרישו וכו' וזהו מכל שבטיכם שתמורתו נתנו מחלקם לאותו השבט". ותמוהים דבריו של הרב הורוויץ.

(ז) עוד כתב (שם) "ועלה בדעתם לבנותו בעין עיטם שהיא מקום גבוה, ופירש"י שם עין עיטם זה מעין נפתוח, וכפי שידוע לנו היום הוא המקום שנקרא עכשיו "כפר ליפתא" ו"גבעת שאול" עכ"ל. חבל שלא ראה בכרך י"א של נועם את מאמרו של הר"ה ג חנוך זונדל גרוסברג שליט"א בענין כניסה להר הבית, בו

הוא מדגיש "וזהו דלא כהמכנים ליפתא של היום מי נפתוח" ואם כי אין הרב גרוסברג זקוק להסכמתי אשתדל להוכיח שטועים אותם המכנים, שהרי עין עיטם גבוה מהר הבית כדמשמע בזבחים (נ"ד:) וביומא (ל"א.), וכפר ליפתא הוא אחד המקומות הנמוכים בירושלים. ואמנם כבר חש בזה הרב הורוויץ ולכן הוסיף בנשימה אחת "כפר ליפתא וגבעת שאול" מתוך ידיעה ש"גבעת שאול" היא מקום גבוה. דא עקא שאף אחד אינו מכנה את "גבעת שאול" בשם מי נפתוח, וגם אלו המכנים את כפר ליפתא בשם מי נפתוח עושים זאת לא מחמת דיוק בשם אלא על מנת לקרוא בשם עברי. גם נראה שעין עיטם סמוכה להר הבית יותר מכפר ליפתא שהרי דוד חיפש את המקום הגבוה ע"י ירושלים, וכפר ליפתא די רחוק מירושלים של אותם זמנים ובמרחק כזה היה דוד יכול למצוא בלי ספק הרים גבוהים יותר כמו הר הצופים והר הזיתים הקרובים הרבה יותר. נראה כך גם מהכתוב (יהושע ט"ו) "ועלה הגבול גי בן הנום אל כתף היבוסי מנגב היא ירושלים ועלה הגבול אל ראש ההר אשר על פני גי הנום ימה... ותאר הגבול מראש ההר אל מעין מי נפתוח". הרי שמעין מי נפתוח, הוא עין עיטם, סמוך לראש ההר המשקיף ממערב על גי בן הנום ומגי בן הנום עולים לדרום ירושלים. ע"פ ציונים אלה נראה מדויק הזהוי גי בן הנום המקובל כיום לגיא הסובב את ההר הנקרא כיום "הר ציון" מדרומו וממזרחו ומגיע לדרום עמק השלוח, שהיה באותם זמנים חלק מדרום ירושלים. לפי זה ההר הנזכר בפסוק הוא כנראה "הר ציון" ועין עיטם היה סמוך לראשו ממילא היה במקום הגבוה בסביבת הר הבית, ונפלה הנחתו של הרב הורוויץ שם.

לא באתי בדברים אלו לערער על מסקנותיו ההלכתיות של הרב הורוויץ שליט"א וישר כחו שכתב מאמר זה והגיב על מה שהיה צריך להגיב, אלא שדוקא כאשר עונים תשובה לאפיקורסים ובמיוחד לכאלו המוחזקים כמלומדים חובה להקפיד שהתשובה תהיה נקיה משבושים.

בענין אם יש הזכרת נשמות תוך יב"ח

בשבתות ובימים טובים

בשבתות הא כבר הונהג בישראל להזכיר נשמות, וכמפורש ברמ"א (או"ח סי' רפ"ד סעי' ז'): ונהגו להזכיר אחר קריאת התורה גשמת המתים ולברך העוסקים בצרכי צבור כל מקום לפי מנהגו כו'. וגם בתוך יב"ח של המנוחים אומרים כן, ואפילו בתוך השבעה, כפי שמצאנו להדיא בדברי הקדמונים, והוא רבינו המהרי"ל זצ"ל שתביאו להלכה כבר רבינו המגן אברהם (או"ח שם סי' רפ"ד סק"ד): "כשמברכין החדש אין מזכירין נשמות רק למי שנקבר באותו שבוע". הרי מפורש דיש לומר הזכרת נשמות אף תוך השבעה לעילוייה בשבתות, אף במקום שבעלמא לא מזכירים כמו בשבת שמברכים בו החדש. ובא"י רבה שם: "במקום שאומרים אל מלא רחמים על אדם חשוב שמת אין אומרים ביום שמברכים החדש, אם לא שנקבר באותו שבוע".

ואמנם למעשה כבר הורה הפרי מגדים (אשל אברהם שם סק"ז) להיפך: "וכדומה שאין מזכירים אף למי שנפטר באותו שבוע", דבשבת מברכים לא מזכירים שום צער, אע"פ שהוא עדיין בתוך השבעה, וכך כבר נהגו. וכבר הקדימו בדברים מפורשים בס' עולת תמיד וז"ל: במהרי"ל הלכות ר"ח כתב דגם נשמות אין מזכירים כשמברכים החדש רק אם נקבר אותו שבוע וכו' ומדברי הרב (כוונתו להרמ"א) לא משמע כן, עכ"ל. א"כ אנו נוהגים כפי דברי מרן הרמ"א.

הטעם לדבר כנראה לפי המבואר בלבוש (שם סעיף ז'): "ביום שאין אומרים בו צדקת צדק, וכן בשבת שיש בו חתונה, או מילה, או ביום שמברכים בו את החדש, אין מזכירים נשמות ואין אומרים אב הרחמים, משום בהיות טוב אל תקרא רע וכו'", כלומר, לשמור על מצב הרוח ולא להצטער בשעת חדוה ושמחה, ולכן פוסק הרמ"א (שם) בזה"ל: "ובכל יום שאין אומרים בו צ"צ אין אומרים אותו (אב הרחמים) וכן כשיש חתונה או מילה. ויש מקומות שאין אומרים אותו כשמברכים החדש וכו'" ומאותו הטעם הנ"ל שלא להיות ברע ביום היותו טוב נראה דנהגו שלא לומר הזכרת נשמה ביום כזה גם על אדם חשוב תוך השבעה שבדאי רבים מצטערים בזה, ובעלמא שמזכיר נשמה יש לו בזה יותר צער מבאמירת אב הרחמים על הקדושים הי"ד.

ועי"ל, דהא חזינן בימי הספירה שאומרים אב הרחמים, אף בשבת מברכים כמ"ש ברמ"א (שם), והטעם מבואר (שם במג"א סק"ח): "משום שהיו הגזירות באותו זמן וכו'", ואעפ"כ לא מזכירים אז נשמות, כמ"ש במג"א (שם), ומשמע גם לאלה שיום הזכרון שלהם חל אז בדיוק, ועכצ"ל מפני שיותר מצטער אדם ביום הזכרון של קרובו הפרטי מגזירת הקדושים הכללית ומשבית ח"ו בזה את השמחה שבאותו היום, [ולפ"ז אלה שבניסן נהגו שלא אומרים אב הרחמים בשבת מברכים אייר כל שכן שלא מזכירים נשמה אף של חשוב ביותר תוך השבעה, ומכאן — התנגדותי להזכרת חללי השואה באותה שבת וד"ל]. וטעמו של המהרי"ל כנראה מה"ט גופא, דכמו שהתירו לומר אב הרחמים בשבת מברכים תוך הספירה כיון שהוא עת הגזירה רח"ל לכן הוא הדין גבי הזכרת נשמה בתוך השבעה שהתיר להזכירה. [וכמובן שכל זה אמור בנוסח אשכנ"ז שמזכירים נשמות בשחרית לאחר קה"ת, וכפי שפוסק הרמ"א בש"ע כאן, אבל החסידים תלמידי הבעש"ט זי"ע כבר נהגו לא להזכיר נשמות בשחרית אלא במנחה בש"ק אחרי קה"ת, כיון שאומרים אז צידוק הדין על משה רבינו שהוא טעם הצדקתך וגו' כמבואר בטור (או"ח סי' רצ"ב) ומה"ט לא קובעים מדרש בין מנחה למעריב עפ"י הזוה"ק וכמ"ש בטור, ופסק כן הרמ"א (שם סעיף ב) דחכם שמת בתי מדרשות בטלים (וגם ד' תשב"ץ קטן סי' תמ"ו שמשה רבינו מת בשבת ע"ש) והקשה הטור על רב שר שלום דמשה הא לא מת בשבת וכבר הובא כ"ז בתו' מנחות (ל' א' ד"ה מכאן) ועיין מה שיישב הטו"ז (שם סק"ב) בדוחק דלפי שבשבת ניתנה תורה על ידו לכן עושים לו זכרון בזה שמבטלים מתורה בעת כזאת. ותמוה לע"ד הסברה הזאת ביטול תורה לצורך מזכרת שלא בעידנא למה לי, והנכון אשר השיב הב"ח על אתר דנגזר בעת מנחה דשבת יעו"ש היטב. ובתשו' הר"י וייל תשובת הרוקח שמולו מת בע"ש והוא עצמו רק בשבת. והגאון הק' ר' שפטל ז"ל בן השל"ה בווי העמודים פ"כ מתרץ עפ"י הזוה"ק פ' ויחי ולא ניתח לע"ד כי משה כולו נשמה וסילוקו ע"י השכינה ושאינו מכולהו בני נשא, ודו"ק. ועכ"פ אגן נהגינן אז ללמוד תורה ברבים, ולא חשו להלכה זו, וכנראה הטעם דהמרדכי חילק בין לימוד ברבים ללימוד שנים שנים בבתייהם, כמ"ש כ במג"א סק"ה, וכיון שלא אכשור דרא ללמוד בבתייהם ונגרם ביטול תורה עי"ז לגמרי, עדיף לן ת"ת ומתירים ללמוד ברבים].

וביו"ט הרי נהגו כל ישראל להזכיר נשמות, ולא חשו כלל לומר שהוא ענין של צער ועגמת נפש והשבחת שמחת י"ט. ורבו הטעמים בצורך של הזכרת נשמות, אבל זה ברור שאין מי שחש לומר שיש איסור בדבר משום מניעת שמחת יו"ט, וגם אומרים "אב הרחמים" על הקדושים שנהרגו על קידוש השם יתברך שמו. רק נהגו שאלו שיש להם הורים יוצאים בעת אמירת "יזכור". ואמרו בזה טעמים שונים, כגון הגרא"ז מרגליות בשער אפרים (שער י' סי' ל"ב) מנמק שיש לחוש לעין הרע

שיתנו בו אלה שאין להם הורים, כעין המבואר ביבמות (ק"ז א') אבוך היכא א"ל במתא, אימך היכא א"ל במתא, יהיב בהו עיניה ושכיבן. וגם בס' לשון חכמים (סימן כ"ד) מנמק שיש לחוש שיאמר זה שיש לו הורים עמהם וברית כרותה לשפתים, לכן עדיף שיצא החוצה זה שיש לו הורים (ועין בס' טעמי המנהגים עניני פסח).

ואמנם מקובל בפי הבריות ומטו לה גם בשם הגאון ר' משה מרדכי אפשטיין זצ"ל הר"מ דסלובודקא וחבריו הטעם דיש לחוש לביטול שמחת יו"ט מאלה כאשר יראו לפעמים את המזכירים הוריהם בוכים ומצטערים ויתרגשו עי"ז אבל אלה שאין להם הורים — עליהם יש לדון כמ"ש הרמ"א בשם האגור בשם שבלי לקט (או"ח סי' רפ"ח סעי' ב'): "מי שיש לו עונג אם יבכה כדי שילך הצער מלבו מותר לבכות בשבת", ולכן לאלה שרי ולא להם אסור להיות במקום הצער.

ברם באור זה אינו להטו"ז (שם סק"ב) שסובר שאסור לגרום לו שיבכה, ורע"ק שבכה (במדרש) הוא מתוך התרגשות של דביקות, ולא חלילה להפיג איוה צער. ואף שהאלי' רבה מצדיק דברי הרמ"א יע"ש שהאריך ומסיק שאם עי"ז ילך הצער לגמרי הוא דשרי. ולפי"ז אנו דחוינו שלפרקים לא נמוג הצער מאלה הבוכים, רק עדיין נפשותם עגומים פעמים רבות בחזירתם לביתם בהעלותם על זכרם את יקיריהם שאינם עוד בחיים עמם. א"כ קשה לע"ד לומר שזה טעם מספיק להלכה לקבוע בו מסמרות, לאסור לאלה, ולהתיר לאלה. אלא בפשוטו נראה שאין איסור כלל של חשש השבתת שמחת יו"ט בהזכרת נשמות. וצריך הסבר מדוע.

ונראה, דהגר"א מבאר (או"ח רפ"ד) ענין של הזכרת הנשמות בשבתות בזה הלשון. "בספרי: כפר לעמך ישראל אלו החיים, אשר פדית אלו המתים, מכאן שהמתים צריכים כפרה. וקבעו בשבת, שהכל בבית הכנסת, והחי יתן אל לבו". כלומר, רצו חז"ל שיתעורר האדם החי ויודרו לעבודת קונו במרץ ויהא לבבו ער ופתוח יותר לעשות רצון אבינו בשמים, בשמעו שמזכירים נשמות המקבלים שכר מאתו ית"ש, וזקוקים לתוספות אורה ע"י תפלות החיים עליהם, וע"י הצדקה שנודבים עבורם, ואז יהא בבחינת שפירשו חז"ל את הכתוב "וגילו ברעדה" אמר רב אדא בר מתנה אמר רב במקום גילה שם תהא רעדה (ברכות ל' ויומא ד') ולכן אדרבה בזמן שיש גילה יתירה צריך שמירה יתירה ליראה, ולכן בשבתות ובימים טובים שהאדם בגילה — כי בשבת מקיים מצות "וקראת לשבת עונג", וביו"ט מקיים "ושמחת בחגך", חייב יותר להשתדל שתהא עליו יראתו ית"ש.

ויש לציין בכאן לשון הקדש של רבינו הרמב"ם ז"ל (פ"ו מיום טוב הלכה כ') כשאדם אוכל ושותה ושמח ברגל לא ימשך ביין ובשחוק ובקלות ראש ויאמר שכל מי שיוסיף בזה ירבה במצות שמחה, שהשכרות והשחוק הרבה וקלות הראש אינה שמחה אלא הוללות וסכלות, ולא נצטוינו על ההוללות והסכלות, אלא על

השמחה שיש בה עבודת יוצר הכל, שנאמר "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל". הא למדת שהעבודה בשמחה וכו' עכ"ל הטהור והקדוש. וחזר על הדברים בה' לולב (פ"ת ה' י"ב) : אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהן — בחג הסוכות היתה במקדש יום שמחה יתירה שנא' ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים וכו' עכ"ל והאריך להסביר את הענין של מצות השמחה, ולבסוף בהלכה י"ד כ' : מצוה להרבות בשמחה זו ולא היו עושין אותה עמי הארץ וכל מי שירצה אלא גדולי חכמי ישראל וכו' ובהלכה ט"ו כ' : השמחה שישמח אדם בעשית המצוה ובאהבת האל שצויה בהן עבודה גדולה היא וכו' שנא' תחת אשר לא עבדת וגו' וכו' עכ"ל. מצאנו איפא שהרמב"ם מלמדנו שעיקר מצות השמחה איננה רק באכילה ובשתיה כי אם בעבודת ה' הגדולה, וברור איפוא שיש לנו לקיים "וגילו ברעדה" כדרש חז"ל שהזכרנו, ופשוט.

וכמו שלובשים את הקיט"ל בליל הסדר שטעמו "כדי שלא תזוח דעתו עליו מפני השמחה" (לשון הט"ז או"ח ס"י תע"ב סק"ג) ומה"ט הורה המג"א (שם סק"ה) דאבל אינו צריך לקיט"ל, מאחר שהוא כבר נכנע בלאו הכי, והט"ז חולק בזה וכנראה שלדעתו גם הוא נזקק לכך וכלשונו : "ילבש בגד מתים ולפ"ז גם אבל ילבשו", והנראה דשעור ההכנעה שדורש הט"ז הוא גדול כל כך, שגם אבל נזקק בעת התרוממותו בשמחה שלא יפגום חלילה בכבוד מעלה משהו. וק"ל. ועיין בהרמ"א שכותב גבי יוכ"פ (או"ח סו"ס תר"י) : "וכן נוהגים ללבוש הקיטל שהוא לבן ונקי, גם הוא בגד מתים, ועי"ז לב האדם נכנע ונשבר", ומסביר הט"ז (שם סק"ג) דלטעם הראשון אסור לאבל ללבוש קיט"ל ביוכ"פ, ולטעם שני שהוא בגד מתים מותר עי"ש. כלומר, לטעם קמא דזה בגד של שמחה לא ילבשו אבל, ולטעם בתרא שרי. והא"י רבה העיר דא"צ דכבר נכנע האבל עש"ה. וראה שהט"ז מסיק שם דהאבל המיקל לא הפסיד, שדעתו אומרת דרשני למה התאמץ וחותר כ"כ הט"ז לומר שהאבל דוקא ילבש הקיט"ל, וכי בלא"ה לא סגי לי, כיון שהוא בגד מתים, ולבו נשבר בקרבו. אלא שלשיטתו הנ"ל אזיל, דבעי בגילה רעדה טפי ובפרט ביום שמחה עצום, שהרי לא היו ימים טובים לישראל כיוכ"פ (כדתנן סוף תענית) ומשום שהוא יום סליחה וכפרה וכו' (תענית ל' ב) ולכן גם מהאבל השבור נדרש להיות בשעת גילה זו ברעדה, כמו בליל הסדר, שהוא הזמן שכל אחד כמלך, ואין להאריך כאן. ונקטינן מיהא שאין איסור להזכרת נשמות בימים טובים, משום שמועיל שתהי' יראתו על פנינו לבל נחטא ח"ו בהוללות הימים.

והנה בענין עצם אמירת תחנונים כאלה בימים טובים העיר הגאון החסיד המפורסם ר' אברהם דוד לאוואוט זצ"ל בנספח לסידור מרן האדמו"ר הזקן מליובאוויטש זי"ע "שער הכולל" (פרק כ"ז סעיף ו') שאין לומר כלל אל מלא רחמים בהזכרת נשמות כי בימים שאין אומרים תחנון הרי אין לומר "השכבה",

ותפלה זו היא היא ההשכבה, כי היא תקציר של התפלה במעבר יבוק (שפתי צדיק פרק ז') ולכן לא מקובל לומר אלא תפלת "יזכור וכו'" ולא אומרים אחר"י התפלה אל מלא רחמים כפי שכותב הגאון ר' אפרים זלמן מרגליות ועוד, וז"ל: ופשוט שגם בשבת דינה כמו אב הרחמים ובימים שא"א תחנון ומכל שכן בשלש רגלים אין לאומרה, אבל יזכור אינה תפלת השכבה רק תהא נפשו צרורה בצרור החיים עם נשמות האבות, עכ"ל ודפח"ח.

אבל דבריו אינם מספיקים כ"כ לענ"ד במחכגק"ת, כי עדיין הקושי קיים קצת כי גם תפלת יזכור איננה צריכה להאמר ב"ט, כמו שלא אומרים שאר תחנונים, ולא אומרים אב הרחמים בשבת מברכים, וכש"כ להיות לו יום שמחה כמו חתן או מילה, וכש"כ יום טוב. ואם אתינן לשינויא הנ"ל, כדי לקיים וגילו ברעדה, הא בהכי ניהא גם מה דאומרים אל מלא רחמים. רק אפשר לקיים דבריו דיוזכור אינו בגדר תחינה רק תזכורת בעלמא, ושאני מתפלת מלא שהיא ארוכה יותר ותחנה, אבל לא נלע"ד. ועוד יש להעיר, כי אנו הא כן רגילים לומר אב הרחמים ג"כ בימים טובים, וכיון דהוא זצ"ל נשען על אי אמירת אב הרחמים הא אודא לה כולא מילתא לכאורה.

ומה שהקהל בימינו לא נהגו לומר אחר "יזכור" גם תפלת "אל מלא רחמים" אע"פ שכ"כ גם הבית הלל יו"ד שמ"ז, נלע"ד משום שיש בה מעין י"ג מדות, שם הראשון מדת אלף למ"ד וגם נזכר מדת רחום, באמרנו "מלא רחמים" והא י"ג מדות אומרים רק בצבור כמש"כ האחרונים ובמשנ"ב (סי' תקפ"א סק"ד), ולכן ביחיד אומרים רק התפלה יזכור אלקים [וכמובן שאין איסור לאמר תפלה מלא רחמים גם ביחיד, כיון דאינו אומר כאן כל הי"ג מדות יחדיו, אבל את גמנהג המקובל ניתן לע"ד להסביר כנ"ל, כדי להבחין עי"ז בחשיבותם של המדות, ועפ"י המבואר בגמ' ברה" (י"ז ב') שנתעטף הקב"ה כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפלה וכו', דהיי"ג מדות כחם נמסר לצבור שיש להם שליח לפני ה' שעל ידו כולם אומרים יחד את המדות].

והנה רבים מתלבטים במנהגי הקהלות השונות בתוך יב"ח מה נכון יותר להזכיר נשמות או לא ויש מנהגים שונים בזה ובדעת תורה למהרש"ם (או"ח רפ"ד) מביא מרר"ש לצאת. ויש הסבורים דאבלים תוך יב"ח שאבלם עוד ערני ביותר, כי רק אחר יב"ח אמרו חז"ל (ברכות נ"ח ב') דמשתכח מן הלב, ולכן כשהם בוכים ומצטערים ביותר גם מהם וגם מהשומעים נמנעת שמחת יום טוב. משום הכי עליהם לצאת מבית הכנסת, והוא הדין לטעם זה, שיאסרו להם בשבת, דפוגמים בעונג שבת. וטעם זה כתב בס' כרם שלמה מהרה"ג ר' שלמה מאסס מהעלישווא זצ"ל (והובא בס' טעמי המנהגים עניני פסח בשם ארחות חיים סי' תרס"ח משמו, וכן בשמו בס' ילקוט ישראל מהרב ר' ישראל מבוקרשט זצ"ל). ולעומת זאת מובא בס' טעמי

המנהגים שם בשם סידור דעת קדושים איפכא שנכון לאמר גם יזכור וגם תפלת מלא רחמים בתוך השנה הראשונה יע"ש. ובס' ילקוט ישראל הנ"ל בראשו נדפס קונטרס מיוחד לחייב לאמר הזכרת נשמות תוך יב"ח, כי זה נחוץ להנשמות אז ביותר שהם נידונות, ולעומת זאת ידוע שבהרבה קהלות מנעו את האבלים תוך י"ב חדש בפרט בימים טובים מלומר תפלות יזכור ומלא רחמים.

ואאמו"ר הגאון העמקן האמיתי והצדיק מהר"ר ר' שפטי' סג"ל וצללה"ה זי"ע ועכ"א תלמיד חבר של בעל "אור שמח" זי"ע ועכ"י הי' מונע כל מי שחשש שיוכל להתרגש וינזק ויפסיד מ"ע שמחת יו"ט.

ובס' אשל אברהם להגאון החסיד אב"ד בוטשטש ר' אברהם דוד זצ"ל (לה' יזכ"פ ס"י תרכ"א) כ' שיש משום כיבוד אב ואם בהזכרת נשמות, ולפ"ז לכאורה אין לדחות מצוה זו לכבד הוריו שבאה לידו מקמי החשש שמא יגרום עי"ז מניעת שמחת יו"ט.

אבל י"ל דכיון דהמניעה היא מחשש שכיח של עבירה, אין כאן מצות כיבוד והו"ל כאן הגדר של התנגדות לקיום מצוות בעלמא כמו באם אמר לו אביו לחטוא שלא ישמע לו (ב"מ ל"ב א' ויבמות ו' א) וכן הוסבר הרמ"א (יו"ד ס"ס ר"מ) במשיב דבר (ח"ד ס"י ג') כשאביו מונעו לישא אשה שחפץ, וסברא כעין זו כ' היש"ש בקדושין (פ"א ס"י ס"ג) דאם האב מוחה שהבן לא יאמר קדיש לאמו לא ישמע לאביו כיון שאמו צריכה זאת הו"ל אביו מונעו ממצוה. ועוד, כי לאחר מיתה ענין כיבודם קלוש, כמו שכתב הנודע ביהודה (מה"ת אה"ע סימן מ"ה), ועיין היטיב בתשובת מרן הגאון ר' עקיבא אייגר (סימן ס"ח) ואכמ"ל. וגם אם נמנע מיזכור משום מצות שמחת יו"ט — זה גופא הויא זכות גדולה למנוחים, כדאמרינן ישב ולא עבר עבירה נותנין לו כעושה מצוה (קדושין ל"ט ב'), ובזה עצמו שנמנע יש תקון לאביו ואמו כמו בתפלתו להזכרתם, שהרי אשריהם שיש להם בן מדקדק במצוות שמחת יו"ט.

ומאידך מאן לימא לן דהבן או הבת לא יכולים אם ירצו לשלוט ברוחם, ולכלוא את רוחם לא להתרגש כל כך, והם עיוותו נפשם אם הפסידו עי"ז שמחת יו"ט, אדרבה יחזקו את לבם באמונה שלימה בהי"ת שהצור תמים פעלו ולא יתרגשו ותגדל זכותם. ויקיימו בכבוד גם הזכרת נשמות וגם שמחת יו"ט.

ובס' בית הלל (יו"ד ס"י שמ"ז) עמד על השמטת מרן הב"י בשלחנו דיני הזכרת נשמות בשבת ורק מרן הרמ"א הביאו (ס"י רפ"ד) וכתב עלה בזה הלשון: והב"י השמיט דין זה בשלחנו ערוך שלו מה שכתב בשם שבלי הלקט שם באו"ח בסימן רפ"ד, והטעם משום שלא היו נוהגין הספרדים כן, אבל מור"ם בהג"ה באו"ח סימן רפ"ד מביא דין זה עכ"ל. נמצינו למדים שמנהג הספרדים הוא לא להזכיר נשמות בשבתות. וכל שכן לא להזכירם ברגלים.

אך עיין בספר כף החיים (או"ח סי' רפ"ד ס"ק ל"ח) וז"ל: ומשמע מדברי מור"ם ז"ל שלא היה מנהגם להזכיר באמצע הקריאה בין גברא לגברא, כדי שלא להפסיק בקריאה. וכן כתב בסידור חסד לאברהם יעו"ש. ועתה נוהגין לכל עולה אחר קריאתו מפסיק עליו הש"ץ לומר השכבה ומי שברך, יפ"ל אות ג' עכ"ל. הרי מנהג הספרדים לא לאסור ח"ו הזכרת נשמות בשבת וחג אלא שהם מזכירים אותן בין גברא לגברא בקה"ת, וכמו שעושין מי שבירך לחיים כן עושין הזכרה למנוחים. ובוזה חלוקים עליהם האשכנזים שאין עורכים הזכרות בתוך קה"ת עד היום הזה כידוע.

אבל עכ"פ קשה דה"י צריך מרן הב"י להזכיר הלכה זו דיש הזכרת נשמות למתים תוך קה"ת בשבתות כפי מה שהביא בשם שבלי הלקט בספרו הגדול, דאטו שבלי הלקט עומד על כך שיהא דוקא אחרי קה"ת או תוך הקריאה, הוא אעיקרא קאי, דיש הזכרה ביום המנוחה, ושוב הדק"ל קושית הבית הלל השמטת מרן הב"י. וכנראה מזה דבית הלל סובר דמנהג הספרדיים הוא שאין עורכים כלל הזכרות בשבתות, וכש"כ בחגים. וכנראה מזה שהשתנה מנהג הספרדיים מימי בית הלל ועד יפ"ל, כי היום הם נוהגים לערוך הזכרות תוך קה"ת, כפי שרואים.

כמו כן יש להעיר טעם למנהג האשכנזים שמסביר הנ"ל כדי לא להפסיק בתוך הקריאה, באור זה לא ניחא למה שרואים עינינו כיום במנהג האשכנזים שמי שברך עורכים תוך הקריאה בין גברא לגברא ולא חשו להפסקה, וא"כ הא דאין עושים הזכרות נשמות אן, אין הטעם משום ההפסקה דלא ניחא להו, אלא כנראה משום דאין מערבים חיים ומתים, משום סגולה, והספרדים לא קפדי בהכי, בפרט בצדיקים הקרויים חיים גם אחרי מיתתם (ברכות ח"י) וק"ל.

ולע"ד ניתן להסביר השמטת מרן הב"י בשו"ע משום שיש שלא מזכירים נשמות כלל, כי האר"י הק' לעג על ההשכבות ויבואר להלן במאמרנו, לכן נמנע מרן הב"י מלדבר מזה בשו"ע.

ויש גם ספרדים שעורכים "השכבות" (הזכרות) כמנהג האשכנזים אחרי קה"ת כדמוכח מהחיד"א זי"ע שדן בהשכבות אחר אשרי בברכי יוסף (או"ח ספ"ד), והנה עוד שם הביא התשב"ץ בתשובתו הידועה (חלק שלישי סי' קצ"ו) בנושא מי להקדים לו הזכרת נשמת קרובו, וכותב בזה"ל: וענין הזכרת המתים מי קודם ומי מאוחר, אני הנהגתי בכאן, שמי שקדמה מיתתו יזכר קודם, בין מת כאן, בין באה שמועתו, ובוזה יסורו המריבות, וכל העם איש על מקומו יבא בשלום, אלא שאם האחד יש במקום שמתאבל עליו יש להקדימו אע"פ שמת אחרון, וחיים לכל ישראל, עכ"ל הטהור. מפורש בד"ק שיש הזכרת נשמות למי שרחמנא ליצולן עדיין באבילות על מתו, ולא מבעיא כלל שיש תוך י"ב חדש, אלא אפילו תיכף ומיד שעדיין באבלו יש כבר ענין של הזכרה, אבל לא נתפרש בד"ק אם המדובר בימי

חול או בשבתות, [אבל כגראה שלא מיירי ברגל, שכן אז הא אין כ"כ אבילות, רק דברים שבצנעא ואסור בגיהוץ ותספורת (ע"י או"ח תקמ"ח ויו"ד שצ"ט) ומותר בדברי תורה ששמחה מותרת לו כמש"כ (פתחי תשובה יו"ד ר"ס שצ"ט) אך יתכן שהוא מיירי אף ברגל דעכ"פ יש קצת דיני אבילות. ברם הלשון בפשוטו מורה שמדובר במי שעודנו מתאבל ממש. ולכן יתכן יותר לפרשו בשבתות או בחול]. ואא"ז הגאון הקדוש בברכי יוסף הנ"ל (או"ח סי' רפ"ד ס"ק י"ג) הביאו בעסקו בהזכרת נשמות המתים בשבתות, את מי להקדים ע"כ לא בשעת העלי' לתורה, דאז הרי אין מערבים אדם אחר, וש"מ ברור שהחיד"א זי"ע נהג להזכיר בשבתות את נשמות המתים אחר קה"ת והיה נזקק לדעת את דין הקדימה, ולמדו מהתשב"ץ, וכן עוד מדוייק כפי שהזכרנו מהשכבות שכתב אחרי "אשרי" יע"ש. וגם בספרו "לדוד אמת" (סי' כ"ב) מוכח שיש הזכ"נ בשבתות ושם (סי' כ"ה) מוכח דיש גם הזכרת נשמות ברגלים.

ובסידור הספרדי הידוע "בית מנוחה" להרה"ג יהודה שמואל אשכנזי זצ"ל (דיני מנהגים אחרי קה"ת סעיף ט') כותב מס' או"ע: "נוהגים לומר "השכבות", והמת קודם שיזכרוהו קודם כו' ואם יש במקום שמת אבל עליו אע"פ שהוא אחרון הוא קודם כו'" עכ"ל. ובסגנון זה מצאתי להחיד"א בספרו לדוד אמת (סי' כ"ב ס"ב) הרי מנהגם ז"ל לומר כמנהג אשכנזים אחרי קה"ת כי כן סידר הלכות אלו אחר קה"ת.

נמצא, כי ג' מנהגים הם חלוקים במנהגי הספרדים בהזכרת נשמות. יש כאלה שמזכירים תוך קה"ת, ויש המזכירים בשבת אחרי קה"ת כמו האשכנזים, ונהרא נהרא ופשטי'. ויש גם שאין עורכים כלל, וכפי שציטט בס' בית מנוחה דברי לד"א: יש קרא תגר על הש"ץ שקורא השכבות וכו' עכ"ל. ואלו כדברי בית הלל. ונתתי אל לבי לברר בקיצור, כפי שנדרשתי בכאן, הנלע"ד להלכה בשאלה זו, ומראש עלי להודיע כי יותר ממה שרושם אני בכאן יש בקולמוסי, ת"ל, וגם אין לי כרגע כל הספרים הנצרכים לעיון בנושא הזה וגם הכרם שלמה ועוד כמה שצוטטו אינם בידי ואקיים תן לחכם ויחכם עוד. והנני בס"ד. ומקום אני מגיח לאחרים שיוסיפו עוד להעמיק במחקר הלזה. והנלע"ד ארשום אי"ה.

ומראש עלי לציין שבס' "נפש חיה" להרה"ג ראובן מרגליות זצ"ל (סי' תרכ"א) כ': "ביו"ט לא מוזכר בשו"ע שצריכים להזכיר נשמות, ולהיפוך מפורש ברוקח שביכ"פ ולא ביו"ט, אך בלבוש (לעיל סי' ת"צ) כ' מה שמזכירין ביו"ט באחרון של פסח וכו' מזכירין נשמות בכל הרגלים ביום שקוראים בו כל הבכור, וביוהכ"פ מזכירין אעפ"י שאין קורין כו' הוא יום הדין עכ"ל. אמנם תוך יב"ח יש שמונעים וכו' עד כאן לשונו. ואני בעניי מצאתי מפורש בראשוני הפוסקים שעורכים הזכרת נשמות ברגלים תוך י"ב חודש אפילו בתוך הרגל הראשון,

והוא בלבוש (בספרו עטרת זהב יו"ד סימן שמ"ז) בזה"ל : ואנו נוהגין להזכיר אפילו בפעם הראשון אפילו בתוך הרגל עכ"ל. וחזר על פסקו וללא כל צל של ערעור, רבנו הפוסק הש"ך (יו"ד בש"ע סו"ס שמ"ז). וא"כ הנוהגים שתקנו לא להזכיר תוך י"ב חודש המה מחדשי דברים ולא מעתיקים מהקדמונים.

אבל עכ"פ צריך ברור אולי שנוי הדבר בפלוגתא. כי נודע לי שיש קהלות בארץ אשכנ"ז שלא מזכירים בהם כלל נשמות ברגלים חוץ מיום הכפורים, שזה כבר נזכר ברמ"א (או"ח סו"ס תרכ"א) שאז יש כפרה גם למתים ונודרים עבורם ומזכירים נשמותיהם. אולם בס' מנהגים קדמון של הר"י מטירנא באחרון של פסח כ' להזכיר נשמות. ובסידורו של היעב"ץ זצ"ל (שביעי של פסח) מזכיר שבפולניא מזכירים נשמות בכל אחרון של חג שאז קוראים כל הבכור שנזכר בה "איש כמתנת ידו וכו'" ואז נדבים צדקות עבור נשמות המתים. ובספר בית הלל (יו"ד סימן שמ"ז) כותב שאנו נוהגים לומר לנשמות בכל רגל ורגל תפלת אל מלא רחמים ואין זה הספד יע"ש. [ומדבריו רואים שהוא ג"כ נוהג כדעת הגאון ר' אפרים זלמן מרגליות הנזכר שכו' שאומרים גם תפלת אל מלא רחמים מלבד התפלה יזכור והוא כ' שנהגו כן בכל רגל ורגל. ואנו לא נהגנו אלא בתפלת יזכור בלבד כפי שהבהרנו, ובסידורים הדפיסו כדעת הגאונים בית הלל והגרא"ז מ].

והנני להגדיל תורה ולהאדירה לרשום הנלע"ד אף שאינני כדאי, וכבר הלכו בה נמושות קמאי דקמאי.

פרק א.

בירור קצר אם יש מקום להספ משום מניעת שמחת יו"ט בהזכרת נשמות והנה אמנם מצאנו שחששו חז"ל בהרבה מקומות שמא ימנעו משמחת יו"ט, כגון (ביצה ד' ב') רבה סבר אי איכא עפר למטה אין אי לא לא חיישינן דילמא מימלך ולא שחיט, ולדידי אדרבה הא עדיפא דאי לא שרית ליה אתו לאימנועי משמחת יו"ט, ע"כ. וסוגיא ערוכה (ביצה ט' ב' — י"א). אלמא גבי שמחת יו"ט ב"ש לחומרא וב"ה לקולא ורמינהו וכו' ועוד (שם י' ב') אבל ביו"ט אסור וכו' ואתי לאמנועי משמחת יו"ט. ועוד (שם י"א א.) דאי לא שרית ל"י ממנע ולא שחיט קמ"ל, וסוגיא דהתירו סופן משום תחלתן (שם י"א ב'), ועוד דוגמאות כהנה. ומשו"ה הרי בכה"ג יש לנו לחוש ג"כ שע"י שיזכירו הנשמות תוך יב"ח יתרגשו וימנעו מלאכול ומלשמוח בחג — כראוי, ועדיף יותר שלא להזכיר כלל אם קיים חשש כזה, וכל שכן בתוך יב"ח. ונמצא שהמנהגים חלוקים בדינא, אם צריך לחוש כ"כ למניעת שמחת יו"ט מזה או לא. [כ"ז בעקבות פסקו של אאמ"ר הגאון האמיתי מוהר"ר שפטי סגל וצללה"ה שהזכרתי ב"פתח דבר" שאצל בן אדם רגיש יש להורות לא להזכיר נשמות].

אולם זה לא משכנע אותנו, כפי שהזכרנו דהא עכ"פ ביד רוב בני אדם

להתגבר לכשירצו ולא יתרגשו כל כך. ואם יאמר לך אדם כמעט אי אפשר, כי לבו של אדם לא מסור תמיד בידו, אבל אפשרי הדבר במאמצים מיוחדים לכך, וכפי שכותב אבן עזרא (שמות כ' – י"ד) גבי לאו לא תחמוד וז"ל: אנשים רבים יתמהו על זאת המצוה איך יהיה אדם שלא יחמוד דבר יפה בלבו כל מה שהוא נחמד למראה עיניו? ועתה אתן לך משל דע כי איש כפרי שיש לו דעת נכונה והוא ראה בת מלך שהיא יפה לא יחמוד אותה וכו', ובעבור זה המשכיל לא יתאוה ולא יחמוד, ואחר שידע שאשת רעהו אסרה ה' לו יותר היא נשגבה בעיניו מבת מלך בלב הכפרי וכו', עכ"ל. וה"נ הרי בידו של אדם בר דעת אחרי מאמצים להרחיק לבבו מעצבות וחייב לעשות זאת ביו"ט, וידועים דברי חז"ל במדרש רבה (בראשית פרשה ל"ד, אות י'): הרשעים הן ברשות לבן, אמר נבל בלבו (תהלים י"ד) ויאמר עשו בלבו (בראשית כ"ז) ויאמר ירבעם בלבו (מלכים א' ב') ויאמר המן בלבו (אסתר ו') אבל הצדיקים לבן ברשותן, וחנה מדברת על לבה (שמואל א' א') ויאמר דוד אל לבו (שם כ"ז) וישם דניאל על לבו (דניאל א') עכ"ל. והוא על המקרא גבי הכתוב "ויאמר ה' אל לבו", ומבואר יותר כל המאמר להלן במדרש רבה (פרשה ס"ז) גבי עשו, ששם חזרו על אותו מאמר והוסיפו בזה"ל: ודומין לבוראן ויאמר ה' אל לבו, עכ"ל. כלומר, הצדיקים הם בעלי בתים על הרצון שלהם, ומדמין עצמן בזה לבורא שחפצו קשור בידו, ורק הרשעים מאבדים את השליטה על היצר.

וכבר מצאנו דברים חריפים בחיובו של אדם ללחום ביצרו, באמרם: (ברכות ל"ד א') חברותא כלפי שמיא מי איכא, אי לא כיוון דעתה מעיקרא מחינן ליה במרזפתא דנפחא עד דמכוין דעתיה ע"כ. ופירש"י: כלומר מלמדין אותו שיכוין, ומכין אותו אם ירגיל בכך, עכ"ל. כלומר אין מכין אותו אלא אם מתרגל שלא לכוין כי אז נחוץ ללחום יותר ויותר עם היצר ומכין אותו ומועיל.

ועומק הדבר פירש הרמב"ם הידוע (פ"ב מגרושין הלכה כ'): מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשות או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו אין זה אגוס ממנו, אלא הוא אנס עצמו בדעתו הרעה, לפיכך וכו' וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גירש לרצונו וכו' עכ"ל, כלומר אחרי הכפיה הרצון הפנימי מתגלה בבהירות, עד שאין לקרא לזה כלל "אונס", אלא רצון, ולכן בכחו לכוין היטיב לבו לבוראו וגם לרצות בלב ונפש חפיצה, כי בפנימיות כל יהודי חפץ לעשות רצון אבינו שבשמים וכפי שהתבטאו בתפלה כלפי מעלה חז"ל (ברכות י"ז א') "רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב שאור שבעיסה וכו' ופרש"י: ומי מעכב שאין אנו עושים רצונך, שאור שבעיסה יצר הרע שבלבנו המחמיצנו, עכ"ל. ולכן בכח המכות לגלות את האור הפנימי.

ועוד, כיון שהכל יודעים שהתפללות והצדקה עבור הנשמות מועילים להן, כמבואר בפוסקים, הרי מסתמא יש למזכירים סיפוק ושביעת רצון שניתן להם לעשות דבר מה עבור תיקון הנשמות, ומזה גופא יש להם נחת רוח במקצת, ואין ההתרגשות שלהם הנגרמת מהזכרת הנשמה וצערם מזה שקולה כמו הקורת רוח שיש להם מפעולת ההזכרה, ותו אין סיבה למנוע מהם. וסברא זו בדקתי כמה וכמה עשרות פעמים בצבור ונמצאת אמיתית.

וגם המחבר בספר ילקוט ישראל הנ"ל כותב מעין דברים אלה, ומביא אסמכתא מהא דר' מאיר דמו"ק (ח' א') שמלקט עצמות אביו ואמו ששמחה היא לו, ופרש"י בזה הלשון: ומוליכן למקום אחר לקוברן בקברות אבותם מפני ששמחה היא לו שקוברן בקברי אבותיו, ולא מצטער במועד, עכ"ל. מבואר שיש סיפוק לאדם מזה, ואף שהלכה בש"ע שאסור ללקט עצמות הוריו במועד, וכו' יוסי שסובר שאבל הוא לו, היינו דוקא שעושה פעולה חמורה כזו ללקט עצמות במועד, ועפ"י הלכה הא מתאבל אותו היום, משא"כ בכאן שמזכיר נשמות בלבד, מודה ר"י לר"מ דיש לו קורת רוח מזה. ומוסיף שצאצאיו נחקרו על ידו למעשה אם מוכנים לסמוך על מנהג העולם לא להזכיר בתוך יב"ח או נוח להם לעשות נחת רוח לאמם המנוחה ולהזכירה, והשיבו כולם כי נחת רוח לאמם עדיף להו (סעיפים י"א וי"ב) עכת"ד. ואמנם ראיתו ממו"ק תמוה, דהתם קאמרינן להדיא בגמ': אמר אביי אימא ששמחת הרגל עליו, ומפרש רש"י: הרבה עוסק בשמחת הרגל ואינו מצטער במלקט עצמות אביו ואמו, עכ"ל. א"כ לר"מ לא מטעם שיש בזה גופא שמחה וסיפוק, אלא מפני שזה לא מקלקל לו את שמחת הרגל, כיון שיש לו תעסוקה גדולה לכבוד שמחת הרגל, ואין דעתו כל כך שקועה באבלו על הוריו בליקוט עצמותיהם. ואין הפירוש בזה כפי שכתב המחבר הנ"ל.

אבל עכ"פ יש ראיה מגמרא זו ששמחת הרגל בכחה להשבית מחשבות והרהורים, דדוקא בליקוט עצמות שיש דין אבלות לאותו היום פליג ר' יוסי, אבל במזכיר נשמה יש מקום נרחב לומר דגם לר' יוסי התעסוקה הרבה עם הרגל משכיחה ממנו את צערו על סילוקן של הוריו.

ועוד הא קמן: (מו"ק כ"ג א') מתה אשתו אסור לישא אשה אחרת עד שיעברו שלשה רגלים; ר' יהודה אומר רגל ראשון ושני אסור שלישי מותר וכו', ובתד"ה עד כתבו: עד שיהיה שלשה רגלים בלא שמחה ולא ישכח אהבת אשתו, אי נמי כדי שישא אשה אחרת ולא יהא זכור מן הראשונה, שלא יהיו שתי דיעות במטה, ועוד פן יזכירנה אהבת אשתו לקנטרה וכו' עכ"ל. ובטו"ז (יו"ד סי' שצ"ב סק"ב) כתב: לאו משום תוספת אבלות, אלא כדי שתשתכח הראשונה מדעתו בשעה שיהיה עם השניה, ועל ידי שמחת הרגלים הוא שוכח הראשונה עכ"ל. כלומר להט"ו הפירוש הוא, דשמחת כל רגל שהאדם מתאמץ מאד לקיים מצות השמחה

משכיחה ממנו לאט לאט אהבת אשתו הראשונה, ובתוך ג' הרגלים הראשונים אין בכחו של אנוש לשכוח לגמרי אהבת אשתו למרות שהוא מתאמץ במצות שמחת הרגל, ולכן אסור לו לישא אחרת עד שיעברו ג' הרגלים. ואמנם זה כתוב ברא"ש פרק אלו מגלחין (סימן מ"ח) וז"ל: קבעו הזמן ברגלים, אע"פ שאין הרחקת הזמן שוה בהם, מכל מקום שמחת הרגלים מסייעת לשכחה מדעתו, עכ"ל. כלומר שמחת הרגל שהוא מתאמץ לקיים משכיחה ממנו אהבת אשתו הראשונה. ומבאורי התוספות שהזכרנו נראה, דלטעמא קמא לכבוד אשתו המנוחה הוא דאמרו, שבלעדי אשה לא יהא כל כך שמח, ולא אכפת לן אם גפגמה קצת שמחת הרגל שלו בלי אשה, מאחר שיש בזה משום כיבוד המנוחה, ואין בזה משום מניעת שמחת הרגל לגמרי. ולבאר השני הטעם דאמרו משום שלא יהיו שתי דיעות במטה, כיון דעוד לא נשכחה ממנו אהבת הראשונה, ולטעם בתרא משום כיבודה של אשתו השניה הוא דאמרו כדי לא לקנטרה מתוך אהבת הראשונה. ולפי כל הנ"ל חזינו דלא הקפידו חז"ל כל כך כשיש איזה פגם של אדם ששרוי ברגל בלי אשה, דעיקר השמחה הא איננה אלא לאדם השרוי עם ביתו זו אשתו, וכמאמרם ז"ל (יבמות ס"ב ב') אמר ר' תנחום א"ר חגילאי כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה וכו' דכתיב ושמחת אתה וביתך (דברים יד). וא"כ למה מונעים אותו לקיים מצות שמחת יו"ט בדיוקה כהלכתה עקב סבות שונות של כיבוד אשתו הראשונה או השניה וכיוצא. ע"כ צ"ל, או דלא יועיל הדבר לגמרי, כיון דעדיין תקועה עמוק בלבבו אהבת הראשונה, ולכן לא נרויח במה שנתיר לו שישא אחרת, רק יצא לנו מזה נזק מצדדים אחרים, אי נמי דקיימינן בגברא רבה ויתאמץ היטיב היטיב לקיים המצוה של שמחה ברגל כמות שהוא ורק נרויח דאחרי ג' רגלים יוכל לשאת אשה אחרת בכבוד שלא תסבול משום איבה גם בימים רגילים שאין השמחה כל כך שרויה בבית כל אדם, ולא יזכור אהבת הראשונה יותר.

ובנ"ד, אם אהבת קרוביו והוריו תוך יב"ח תקועים עמוק עמוק בלבבו אזי גם אם לא יזכיר נשמותיהן לא ישמח כראוי בחג ולא נועיל מידי, דהלב תמיד מהרהר אחריהם, לכן אין אנו מוסיפים בצערו גם אם יזכירם, כמו דלא נשכח אהבת אשה בג' הרגלים, ולמה איפא נמנע מהנשמע אי איזה תקון שיכול להגיע לה מהזכרה זו בכת התפלה והצדקה שנודבים. ואם הוא אדם גדול ויקר ישכח מלבבו את הצער ע"י שמחת הרגל, ממש כמו שאותו האדם משכח מלבו אהבת אשתו ע"י מצות שמחת הרגל. ונמצא דעל אף שיזכיר הנשמה הגה תיכף אח"כ יתחזק ויתאושש לקיים מצות שמחת יו"ט ולא יגיע לו נזק. ולפיכך אין לע"ד טעם מספיק למנוע תקון משהו לנשמות תוך יב"ח בפרט שאז זה נחוץ להם ביותר.

עוד הביאו סמך שלא יזכירו נשמות ביו"ט מדברי המשנה (מו"ק ח' א): לא יעורר אדם על מתו ולא יספידנו קודם לרגל שלשים יום, ובגמ' שם רב אומר הטעם

משום מעשה שהי' שנתנו לספדן את המעות שהוכנו לעלות לרגל ולכן גזרו שלא יספידו, ושמואל אמר משום דאין המת משתכח עד שלשים יום וחששו שיספיד גם ברגל, והלכה כשמואל. כמ"ש הרמב"ם ספ"ו מה' יו"ט ועי"ש במ"מ, וכן בש"ע או"ח (סי' תקמ"ז סעי' ג') ובטו"ז (שם סק"א) מבאר דאפי' בחנם אסור כשמואל וכן סותם גם בש"ע יו"ד (סי' שמ"ז סעי' א') דמשמע אפי' בחנם אסור להספיד. ובס' ילקוט ישראל הנ"ל דוחה בזה"ל: דהתם ה"ט שלא יוציא כל מעותיו ליתן להספדן כו' ואף לשמואל כו' הספד בודאי אסור ואין זה ענין כלל להזכרת נשמות שאינו מוציא מעות שהכין לרגל, כי כבר הכין בערב הרגל והזכ"נ הוא ביו"ט האחרון. וגם אינו מספיד, רק מתפלל על נשמת הנפטר, עכ"ל. ובודאי דבריו פשוטים ונכונים בזה דהספד איננו תפלה על הנשמות, דלהספיד ברגל ודאי ליכא מאן דשרי ורק הזכרת נשמות עבדינו. וכ"כ בפירוש בית הלל (יו"ד שצ"ט) דתפלה לנשמה שרי דאין זה הספד, ע"ש.

וראה בס' נפש חי' להרה"ג ר' ראובן מרגליות זצ"ל (או"ח סי' תקמ"ז) שחשב לשורש למנהג לא להזכיר נשמות תוך יב"ח מד' מרן השו"ע שהתיר לספוד ולהזכיר בתשלום יב"ח יע"ש דמוכח דוקא בתשלום יב"ח לפני הרגל יע"ש, ולהנ"ל לא דק, במחכ"ת, דהספד לחוד ותפלה והזכרה לחוד.

אך, אין זה מספיק לכאורה, דיעוין לשון הרמב"ם (ספ"ו מיו"ט): ואסור לאדם שיעורר על מתו קודם לרגל שלשים יום, כדי שלא יבא הרגל והוא נעצב, ולבו דואג וכואב מזכרון הצער, אלא יסיר הדאגה מלבו, ויכוין דעתו לשמחה, עכ"ל הטהור. א"כ הרמב"ם מאריך ולא סותם לאסור הספד, אלא דורש שני דברים למען שמחת יו"ט, א') להסיר הדאגה לגמרי מלבבו, וב') לכוין דעתו לשמחה. ולפי הנחות אלו קשה לומר שכל מי שמזכיר נשמה יש בו. אז הנקודות הללו, שהרי ברגע זה איננו מסיר דאגה לגמרי מלבבו, גם אם רצונו לעשות לתקון הנשמה, דעכ"פ הוא פועל כעת בכיון הפוך של השמחה. וגם איננו מכוין ברגע זה דעתו לשמחה.

ועפ"ז נוכל לומר, דאין ה"נ דהמנהגים אם להזכיר נשמות בחגים אם לחיוב ואם לשלילה נובעים מהפלוג' של הקדמונים אם הלכה כרב או כשמואל, דלהרמב"ם והש"ע שפסקו כשמואל לא היו מרשים להזכיר נשמות, ואלה שפוסקים כרב, וכמו שציין המגיד משנה שם לדידם באמת מתירים את הזכרת הנשמות. ובזה נמצא לכאורה פתרון לשינוי המנהגים בזה אשר עמדנו על כך ב"פתח דבר".

אבל הדברים לכאורה לא נכונים, כי הא קמן הש"ע לפנינו שפוסק כשמואל ואוסר כל גרימת צער שהוא, ומאידך גיסא הרי מנהגנו כן להזכיר נשמות, ולא חיישינו לשום גרימת צער עי"ז. ועכצ"ל דנקטינן דאין זה גורם כלל לצער, וא"כ לא שייך כלל לנושא זה.

ועוד, הא באותה סוגיא עצמה כתבו התוספות דכל האיסור הוא רק בהספד על ידי ספדן, ולא כשמוכיר את מתו בעצמו, וזה לשון התוספות ד"ה דקא : ואפילו לשמואל יש לומר דלא אסירי אלא על ידי ספדנא, אבל הוא עצמו שרי, יותר מתאפק מצערו על ידי צעקה וישמח לאחר זמן, עכ"ל"ק, הרי מבואר ברבותינו בעלי התו' לחלק בין הספד ע"י אחר למה שהוא עצמו מספר אודות מתו, ונראה לכאורה בסברא, דבזה שרי אפי' ברגל עצמו דצערו מפי' ע"י צעקתו ומתפרק וישמח בו ביום לאח"כ, ולכן מותר שהדאגה בלב איש ישיחנה לאחרים ועי"ז ישיחנה מדעתו (ע"י יומא ע"ה) ואנו הא בתפלות הזכרת נשמות כל אחד מזכיר לעצמו, וזה הא שרי. ולא זו בלבד, אלא גם אם מדובר בהזכרה שעושים החזנים בקול רם בצבור הא שם גמי אין מספידים מאומה רק מתפללים, ותפלה והספד כאמור שני נושאים שונים המה. והדברים מפורשים כנ"ל בספר בית הלל ליו"ד (סי' שמ"ז) וז"ל : אף ברגל עצמו מוכירין (רצ"ל את הנשמות) ואין זה הספד אלא שמתפללין עליהן כדכתב הב"י באו"ח סי' רפ"ד בשם שבלי הלקט כו' עכ"ל. הרי מבורר היטב שאין שום אסמכתא למגוע הזכרת נשמות מאיסור ההספד ברגל ואין כל קשר בין זה לזה. עוד התעוררו מדוע דוקא הזכרת נשמות בשלהי החגים, וביום טוב שני של גלויות דהוא מדרבנן, ש"מ שחששו לאיזה פגם בשמחת יו"ט עי"ז, ולכן התקינו זאת רק בשלהי החג, ביו"ט שני דהוא רק מדבריהם, ומנעו זאת ביו"ט ראשון דאורייתא, ולפ"ז תוך יב"ח באה"ק שפוגעים בשמחת יו"ט דאו' בודאי לא שרי, אלא דבכלל באה"ק צ"ע אם להרשות הזכרת נשמות בעלמא כיון דיש חשש של פגיעה בשמחת החג מה"ת.

ודברים אלו לא ניתנים לאמרם, לדעתנו, כי כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ואידך יתקינו חכמים דבר אשר יש בו משום חשש של שמץ איסור, אלא ש"מ שאין שום חשש של מניעת שמחת יו"ט, רק טעם אחר לדבר אשר התקינו ביו"ט שני של גלויות. ומה שמצאנו לענין חלות דיני אבילות ממש ביו"ט שני דיעות שונות, (יו"ד סימן שצ"ט סעיף י"ג) למ"ד אבילות יום ראשון דאורייתא שאז דוחה קדושת יו"ט שני דרבנן, וגם המסקנא בש"ע שם : והעולם נוהגין שלא להתאבל ביו"ט שני של גלויות על שום מת אפילו הוא יום מיתה וקבורה, עכ"ל. והרמ"א מוסיף : דסוברין כדעת האומרים שאין שום אבילות דאורייתא, וכן המנהג פשוט, ואין לשנות, עכ"ל. ואמנם מצאנו שגכנס יו"ט שני בחשבון ימי האבילות גם באו"ח (סי' תקמ"ח סעיף ב') וגם ביו"ד (סי' שצ"ט סעיף ב') כיון שהוא רק מדבריהם יע"ש היטב. אבל אין זה שייך כלל וכלל לענין הפקעת מצות שמחת יו"ט בכדי, כדי שיוכיר נשמה, ובדוחה היא ואינה צריכה לפנים לכל בר דעת. וגם הא בשמיני עצרת אומרים "יזכור" בחו"ל שהוא יו"ט הראשון, ולכן ישתקעו הדברים ולא יאמרו.

והטעם שהוא ביום טוב שני נימק הגאון יעב"ץ בסדורו משום שקוראים "כמתנת ידו וגו'" בפרשה וגם שפוסקים צדקות וזה אינו ראוי ביו"ט ראשון שהוא מה"ת, וזה לשונו (בהזכרת נשמות בשביעי של פסח): בק"ק פולניא מזכירין נשמות כל פעם שקורין כל הבכור שכתוב בה איש כמתנת ידו, לכן פוסקין צדקה ונודרים. אמנם שאינו נכון עפ"י הדין עש"י סי' ס"ד וקס"א מ"מ בזה איני פורש מן המנהג מאחר שהוא יו"ט שני של גלויות וענין של מצוה, בעד נפשות המתים שיזכור אותם השם יתברך. ואגב זה יזכור גם אותנו לטובה בזכותו, עכ"ל.

וידועים הדברים העמוקים של המקובל בס' "מעבר יבק" (שפתי רננות ס"פ כ"ג) בהסבר למה מזכירים נשמות ביו"ט שני של גלויות, וז"ל: מנהג לעשות זכרון נשמות ונדבות ביום טוב שני, כי היום טוב שני אנו עושים אותו לכבוד שכינה שעמנו חוצה לארץ, כדי שתתעכב בעבורנו ההארה הנוספת ביו"ט שני, כי להיותנו חוץ מארצנו אנחנו צריכים הארה יתירה וכו' והזכרת נשמות זוכרים עמהם גם נפש אברהם יצחק ויעקב שהרחיבו גבול השכינה, וכן נעשה אנחנו ביו"ט שני, והזכרת נשמות מוסיף אור למעלה וכו' עכ"ל. וא"כ מנהג ישראל תורה שבותרים ביו"ט שני, שהשכינה מרחיבה עמנו ומתעכבת לכבוד העם בגלות, ומזכירים גם את הנשמות שהמקום ירחם עליהם ויאיר נשמותיהם למעלה, כי בני אברהם יצחק ויעקב המה שהרחיבו כבוד שמים והשכינו שכינתו בעולם ויש להם זכויות ומעשים טובים שלהם וגם נודבים עבורם וכו'.

ואנו שוכני ארץ הקודש שהוא מקום השראת השכינה אין אנו זקוקים להתחמאות אלו, ואנו מזכירים יפה את הנשמות ביו"ט שלנו, כיון שהשכינה אתנו בהרחבה, וזכות ארעא קדישא עמנו, וכל זה יגן עליהם. וצא וראה שנשאל מהר"ם מרוטנברג זי"ע אם יש חיבוט הקבר לנקברים בארצנו הקדושה וענה שאיננו יודע (תשב"ץ קטן אות תק"ס) הרי שעלה לו ספק אם יש עונש חמור כזה למנוחים במקום קדוש כזה. והוסיף עוד (שם אות תקס"ב): וששאלת לפרש לך הדר בחור"ל כמי שאין לו אלוה, משום דעיקר שכינה היא בארץ ישראל, כסא מול כסא, כדכתיב והתפללו אליך דרך ארצם תלפיות תל שכל פיות פונים שם, עכ"ל. וא"כ נשמות שחיו ונפטרו באה"ק, והתפללות והצדקות עבורם הם ג"כ באה"ק, בודאי מסתברא שיועיל ביו"ט ראשון נמי, ואולי הטעם שבשמיני עצרת שהוא יו"ט ראשון מזכירים אף בחור"ל מכיון שבאים בכחם של שבעת הרועים האושפזים דסוכות כמבואר בזוה"ק, וגם החיים המזכירים עטופים מצות שעברו מימי החג הקדוש החל מר"ה ויו"כ וסוכות, וק"ל.

וא"כ אין הטעם שדחו הזכרת נשמות ח"ו כדי למעט בחשש של מניעת שמחת יו"ט אלא מטעם אחר, בנסתר ובנגלה שיהא משהו מענין הקריאה דיתן כל אחד מסת ידו, מעין שהביאו למקדש כל אחד כמסת ידו. וגם משום פסיקת צדקה

דטוב יותר לאחר ליו"ט שני. ובארצנו הק' כבר נהוג עלמא מקדמת דנא לנדור ולפסוק צדקות לגשמות ביו"ט שהוא דאורייתא ולא חיישינן כלל למניעת שמחת יו"ט.

ולכאורה יש מקום לומר בבאור המנהגים השונים שיש שלא מזכירים נשמות תוך יב"ח ואחרים שכן מזכירים, שזה פלוגת הראשונים, דהנה, קמן שיטת התוספות בפרק אלו מגלחין (י"ד ב' ד"ה עשה) שכותבים: מיהו נראה לי דשמחת הרגל נמי דרבנן, ושמחת היינו בשלמי שמחה כדאיתא בחגיגה (ח' א) עכ"ל. ואילו הרמב"ם (פ"ו מה' יו"ט הלכה י"ז) כותב: וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני בניו וכל הנלוים אליו שנאמר ושמחת בחגך וגו' אע"פ שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים, כמו שאנו מבארים בהלכות חגיגה, יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובניו ביתו כל אחד כראוי לו, עכ"ל הטהור. הרי מפורש שסובר דשמחה של כל דבר היא מדאורייתא, אלא דנכלל כאן גם ענין הבאת קרבן של שמחה. והרגיש בזה מרן השאגת אריה (סימן ס"ה) שהראשונים חלוקים במצוה זו של שמחת יו"ט מה גדרה מה"ת, אם רק הקרבן מה"ת והשאר מדבריהם, או דכל השמחות נכללות בגדרי השמחה. וציין גם שהר"ן בסוכה רפ"ד מורה כהרמב"ם. והכריע כאותם שיטות עפ"י פלפולו החריף והעמוק והוך שאין כאן המקום להכנס בו, ובחדושי בעז"ה הארכתי.

ומסיק השאג"א בזה"ל: ולפ"ז אפילו בזמן הזה שבעונותינו אין לנו שלמי שמחה — נמי מצוה זו נוהג בשאר מיני שמחות וכו' אע"ג דאמרינן בפ' ע"פ (ק"ט ע"א) דבזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שלמים, ואמרינן נמי בפ"ק דחגיגה (ו' ב') שלש מצוות נצטוו כו' והשמחה, והיינו שלמי שמחה, וכדמוכח בכל פירקא קמא דחגיגה ובהרבה מקומות דשלמי שמחה דאורייתא הן, נראה לי משום דמצות שמחה שנצטוונו ברגל אינה שמחה פרטית, אלא שמחה כללית, שמחוייב לשמוח ביו"ט בכל מיני שמחה שיכולת בידו לשמוח, ולא דמי לשאר מצוות ששוין בכל אדם העשיר לא ירבה והדל לא ימעט, אבל שמחה זו כל אדם ואדם מחוייב לשמוח כפי יכולתו, ולפי רוב עשרו, וכן אנשים בראוי להן, ונשים בראוי להן, וה"ג קטנים כדאמרינן התם בפרק ערבי פסחים. וכו' וכ"כ הרמב"ם בספר המצוות חלק העשין סימן נ"ד וכו' וכן נראה מדבריו בחבורו שכתבתי למעלה וכ"כ הרמב"ן וכו' והרי כ' הר"ן והמרדכי ושאר פוסקים בפ"ק דביצה דהא דשרו ב"ה להוציא קטן ביו"ט לרשות הרבים היינו כדי לטייל התינוק שיש בזה משום שמחת יו"ט, ש"מ שכל אדם מצות שמחה מוטלת עליו בראוי לו, ובמה שנהנה ממנו, והיינו דאמרינן בגמ' הרבה פעמים דילמא אתי לאמנועי משמחת יו"ט, הרי נתברר דמצות שמחה נוהגת מן התורה בזמן הזה בכל מיני שמחות, עכ"ל. והדברים מפורסמים בין התלמידי חכמים ואינני צריך להאריך בהם, רק אין להמנע מלהעיר בפשוטו, דאין

מכל הנ"ל הכרח דלהתוס' הגז' לא נחוש למניעת שמחת יו"ט, דאף שמצוות השמחה בשאר שמחות היא רק מדבריהם, הא גם דבריהם חמורים טפי במצות שמחה, שיש לה עיקר מה"ת מעין מצות שמחה בשלמי שמחה בשעת המקדש שיבנה בב"א וכבר מבואר בכ"מ דכל שיש לו עיקר מה"ת חמור, ולדוגמא בתו' (פסחים ל' א' ד"ה לשהינהו וביצה ד' ב) יע"ש.

ועפ"ז מובן, דאמנם כן דיש לחוש למניעת שמחת יו"ט בשאר שמחות מתוך התפלות הרבות והדמעות של אותו שמוזכר הנשמות בתוך יב"ח כשלבבו עודנו חם ולא נשתכח המת מהלב כמאמרם ז"ל שרק אחר יב"ח הוא משתכח, אלא דכיון דעיקר מצות השמחה בשאר דברים איננה מה"ת, לא חיישינן כולי האי, אלא במידי דימנע מאכילה ושתי' שבהם עיקר מצות השמחה, עכ"פ מדבריהם, אבל לגרום מצב רוח וכיוצא אוסרים רק בהספדים וכיוצא שברור שהם מעכירים את מצב רוחו, אבל לשיטות הקדמונים דבכל שמחות הוא מה"ת ואין הבדל בין המצוה בשלמי שמחה לשאר דברים, וכולהו הו' דאורייתא תו כמו דחשו חז"ל שמא ימנע מאכילה וכיוצא, כן צריך לחוש לכל מיני הפרעות לשמחת החג ואין מזכירים תוך יב"ח, ולכן אלו שני המנהגים מקורם בפלוגתא דאלו הפוסקים ז"ל. ודו"ק היטיב.

אבל אלו דברים של פלפול בעלמא, ולא לאמיתה של תורה, דאם הו"א לחוש כ"כ לדברים אלו שיבואו על ידם למניעת שמחת החג מנין ההיתר גם להשי' דשאר שמחות לאו דאורייתא, עכ"פ היו צריכים לחוש שימעט גם באכילה ושתי' מתוך צער, דזה שכיח במצטערים טובא, והרי עכ"פ באכילה ושתי' יש מצות שמחה מפורשת מדבריהם בפ"ק דביצה ומי התיר לו להזכיר נשמה ולהצטער, וכמו דמצינו בעלמא בחז"ל דחששו שמא ימנע מאכילה ושלא יהנה ואמאי רק לזה חששו ולא נחוש למניעת אכילה מתוך צער, שלא יאכל, ועכצ"ל דברור לנו שכזאת ברוב פעמים לא יקרה לו, וא"כ למה נחשוב שהוא מוכרח להצטער לפחות ברוחו, הרי כמו שאנו מניחים בבטחון שלא תושפע מזה אכילתו ושתייתו, כן נניח שלא יושפע כ"כ מצב רוחו. לכן לע"ד אם באנו לחוש משום מדה זו אין לנו לחוש מידי.

ברם דברי הגאון האמיתי עטרת ראשי ופארי הוק"ת אאמו"ר וצללה"ה נכונים גבי אנשים מיוחדים, הרגישים במיוחד שאינם בעלי יכולת קלה להתגבר על רגשותיהם והם בגדר איסטניסים, באלה יש לחוש תוך יב"ח למניעת שמחת יו"ט, ועד שהם עושים תקון למנוחים הם גורמים נזק לגופם ולנפשם, ומלבד שמחת יו"ט שהם מסכנים, הם מסכנים בכלל את בריאותם ועוברים על וגשמרתם מאד לנפשותיהם (עי' ברכות לב, ב) וגם על "וחי בהם" ולא שימות בהם (יומא פה, ב). וגם ביום חול, יש להזהירם לפחות כפי מה שרק אפשרי למנוע הזכרת המנוחים, והחכם עיניו בראשו, ולפי השואלת הזקינה וכיוצא, ידוע, ולא דנים מזה על הכלל, וזה בגדר יוצא מהכלל שבא לאשר את הכלל... וכבר ראינו בחז"ל טיפוסים כאלה,

עיינו במו"ק (כו, ב) הוה קא בכיא ביתירתא עליה שלח לה רב הונא לא תעבדי הכי כו'. ועוד, וזה שכיח באשה אלמנה שהניח לה בעלה בנים יתומים קטנים שאין בכח סבלה לעמוד בגידולם לבדה, והיא מתפרצת בבכי כל אימת שהיא גזכרת במנוח. אי גמי בזקן וזקינה מופלגים שחיו יחד כשבעים שנה ויותר — שקשה להם הזכרון זה על זו וזו על זה עד שמביאם פעמים לידי סכנה ח"ו כפי שרואים. ועוד, כיוצא בזה, אבל ברוב רובם של המקרים אין לנו לחוש למילי דלא שכיח. ובפרט אנו באה"ק שעורכים הזכרות נשמות לחללים מהשואה הי"ד וחללי צה"ל הי"ד, וכמעט תמיד אנו נוכחים שרבים מתפרצים בדמעות ובגניחות קשות, ואעפ"כ לא נמנע מהם ח"ו שמחת יו"ט אחרי כמה וכמה דקות שממשיכים בתפלה. ולכן מטעם זה אין לחוש. והדרינן לכללא שכתבו רבותינו הלבוש והש"ך שהזכרנו לעיל שמזכירים אפילו ברגל הראשון אחרי הפטירה את הנשמה, ויה"ר שיהא לה תקנה.

פרק ב.

מעלת ענין הזכרה ביו"ט תוך יב"ח לשוכני גיהנם

והנה יש לפנינו עוד כמה וכמה נמוקים שבתוך י"ב חדש מהפטירה לא יערכו הזכרה ברגל. דהנה מביא מרן בבית יוסף (טור או"ח סי' רפ"ד) בזה"ל: כתוב עוד בשבלי הלקט אחר קה"ת נהגו להזכיר נשמות כו' וכתב ה"ר בנימין לפי ששבת הוא יום מנוחה, דוגמא לעתיד לבא, ויום שגם המתים נוחים בו ואינן נדונים ראוי להזכירם למנוחה ולברכה ולהתפלל עליהם וכו'. וכן מברכים על העוסקים בצרכי צבור וכו' והחי יתן אל לבו כמה גדול שכר העוסקים בתורה ובמצוות, עכ"ל [ומרן הגר"א בש"ע בבאורו העתיק הקטע של "והחי יתן אל לבו" לגבי הנושא של הזכרת נשמות, כפי שצינתי בראשית המאמר ב"פתח דבר" אבל בשבלי לקט שהעתיק מרן הב"י מופיע הקטע הזה לתשלום, ולדעתי הוא מוסב רק על הסיפא שמברכים את העוסקים בתורה ובמצוות ולא ארישא דהזכרת נשמות מזכירים מי שלא יהיה, ואין לזה קשר עם החי שיתן אל לבו גודל ערך העוסק בתורה ובמצוות. ולכן צינתי לעיל חידושו של הגר"א בבאורו שהזכרת נשמות היא בשבת מה"ט כפי שכתב שם ובמחכג"ק תורתו של מרן הגה"ק בעל החפץ חיים זצ"ל שבבאור הלכה שלו כותב דברי הב"י בענין כפרה למתים ומסיק כדברי הגר"א וכ' עלה שהם הם דברי הב"י והם הם דברי הגר"א, ולא היא].

ובספר "מעבר יבק" (שפתי רננות פרק כ"ג) כותב להבהיר את הטעם הזה, וז"ל מנהג זכירת המתים בשבת אין ספק שזכירתם ביום המנוחה מועיל להם מאד, מפני שהם נחים, ועל ידי הזכירה נשמתם מתחדשת, שיש תלייה לשם עם הנשמה, על דרך שאמרו בילקוט: אמר הקב"ה למשה לך מנה את ישראל אמר משה איני

יכול לעמוד על מגינם, א"ל טול ראשי אותיות של שבטים, שכל שם מורה על מהות ועצמות האדם. ואמרו בירושלמי דסנהדרין פרק חלק "וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה" רבי ברכיה בשם רבי חלבו אף שמותיהם פרחו מתוך טימסותיהם, ופירשו, קונטרסים שביד אחרים שהיו שמותיהם כתובים בהם. והנה בהזכרת שמו מתחדשת שם מנוחתו, ודיוקן נשמתו מאירה וכו'. ומצאתי בציוני בפרשת בראשית גודל כח התעוררות תחתון הן לטוב הן למוטב וכו'. ובוזה לא יפלא יחס שם האדם עם המזל. וכתב בעל גוה שלום פ"ד מאמר ה' כי השם מורה על המהות וכו'. וכשמזכיר שמו במנוחה אחר מיתתו צריך כוונה, מפני שדבור התחתונים פועל בעליונים מאד בסוד הבל פה העולה כנזכר. ובפרט אם יזכר המת מבנו או מקרובו וכו' וכמו שהקב"ה מקדש נשמות הצדיקים החיים כל שכן שנשמות המתים ג"כ יקבלו מנוחה ועונג, ובפרט ע"י התעוררות המזכירים אותם. וברגלים מנהג לעשות זכרון נשמות ונדבות וכו'. עכ"ל. נתבאר לנו שביום המנוחה של המתים יש טעם להזכיר נשמותיהם כדי לתת בהם כח התרעננות והתחדשות מחדש, שפועל הזכרת השם עי"ז, וכש"כ אם נוספת לזה גם תפלה עבורם וצדקה לעילוי נשמתם שפועל להעלותם מחיל אל חיל.

ולפי"ז הא קמן חידושו של המרדכי (בפסחים תוספת לפרק ערבי פסחים) וז"ל: לכך אומרים צדקתך במנוחה בשבת לצדק הדין, מפני הנשמות שחוזרים לדינם במוצאי שבת. אבל כשחל ראש חדש במוצאי שבת אין אומרים אותו, דנשמות אין חוזרין לדינם, כדאיתא בפסיקתא: אמר רבי אפטוריקי אור של גיהנום שובת בשבת ובראש חדש, ודריש ליה מדכתיב ויצאו וראו בפגרי האנשים וגו' וסמך ליה "והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו וגו'". וכן כשחל יום טוב במוצאי שבת אין אומרים אותו, אע"ג שחוזרים לדינם ביו"ט, כמו שפירש במסכת ביצה פרק המביא, מ"מ אין לאמרו מפני כבוד יום טוב כדי שלא לפרסם הדבר שחוזרות לדינם ביום טוב, עכ"ל הקדוש. ועי' ציוני הג"ר ראובן מרגליות לס' חסידים (סי' רמ"א). הרי מפורש דביום טוב אין לנשמות של המתים יום מנוחה, רק בשבת ובראשי חדשים. ובברכי יוסף להחיד"א או"ח (סי' תי"ט) מנמק דשבת ור"ח קביעי בלי חשבון הנסים כמו ביו"ט יע"ש. ולכן עפ"י הטעם הנז' דכל הפעולה להזכיר נשמותיהם מועילה מפני שהוא יום מנוחתם, הרי אין לזה כבר טעם ביו"ט. והניחא אחרי יב"ח דהנשמה כבר יצאה מהגיהנום והיא במנוחה אזי יש להם תועלת, משום שביום שמחה שהוא יום מנוחה של החיים שאסור במלאכה חוץ מאוכל נפש — מסתברא דגם לעליונים צדיקים יש התעוררות באותו יום, ובפרט דע"י מעשה התחתונים מתעוררים כפי שהבאנו ממעבר יבק הנ"ל, ולכן מובן לומר דיש תועלת בהזכרת נשמות באותו היום. אבל תוך יב"ח לאלה שעודם בגיהנום אין בכך תועלת של יום "מנוחה" לדידם, ולא צריך להזכיר אותם, ואדרבה

ע"ז שמזכירים אותם פוקדים עוונותיהם ומלעיגים בגיהנום, דאחרים הצדיקים הרי נחים ומועילה להם ההזכרה להטיבם יותר, ואלה המסכנים יושבי גהנום, הרי בכך נפקד שמם ללעג במרומים, וגורם להם עלבון צורב ובושה.

ולפיכך עדיף לכאורה לא להזכיר שום גשמה גם של צדיקים, משום לא פלוג, כדי לא להפלות ובוזה לא לבייש שום צדיק קרוב של גשמה שנמצאת בגיהנום, דגם צדיקים בניהם לא מזכירים תוך יב"ח, ומצינו הרבה דוגמאות בחז"ל שהתקינו כדי לא לבייש, ואזכיר משהו, כגון (מו"ק כ"ז א') ת"ר בראשונה היו מוליכין בבית האבל עשירים בקלות של כסף ושל זהב, ועניים בסלי נצרים כו' התקינו שיהיו הכל מביאין בסלי נצרים של ערבה קלופה מפני כבודן של עניים... ת"ר בראשונה היו משקין כו' התקינו שיהיו הכל משקין בזכוכית צבועה מפני כבודן של עניים כו' התקינו שיהיו מכסין פני הכל מפני כבודן של עניים כו' התקינו שיהיו הכל מוציאין בכליבה מפני כבודן של עניים כו' התקינו שיהיו מניחין תחת הכל מפני כבודן של חולי מעיים כו' בראשונה היו מטבילין את הכלים ע"ג גדות מתות והיו גדות חיות מתביישות התקינו שיהיו מטבילין ע"ג כל הנשים מפני כבודן של גדות חיות כו' מפני כבודן של זבין חיים, ע"כ. וכן בסוף תענית (ל"א א') וכל ישראל שואלין זה מזה כדי שלא לבייש את מי שאין לו, וכן בפסחים (פב, א) מעצי עצמן מ"ט לא אמר רב יוסף שלא לבייש את מי שאין לו, ועיי' כתובות (נד, ב) מהו דתימא קיצותא עבדו רבנן שלא לבייש את מי שאין לו קמ"ל. כי לא רצו חז"ל לפגוע בזכותן של הנשים שיכולות לקבל כתובות גדולות, אבל אילולי כן היו מתקנים אחידות. וז"פ. וכן מצאנו, שהתקינו שיהיו מקריין (פרשת בכורים) את מי שיודע ואת מי שאינו יודע (בכורים פ"ג משנה ג) ועוד כהנה ואין להאריך.

ולפ"ז כאשר מזכיר אדם את גשמת קרובו תוך יב"ח למותו והוא אז נידון ביו"ט בגיהנום, נעשה רעש גדול בפמלי' של מעלה, ראו את גשמת פלוני חושב החי לצדיק וכאילו גם אצלו יום מנוחה ומזכירים אותו, ומתביישים לא רק שוכני הגיהנום, שעל כבודם אין אנו חסים, אלא כל הקרובים של אותה הגשמה שיש בהם צדיקים ובינונים אלה בושים שיש במשפחתם קרוב כזה שביו"ט נדון, נמצא שבהזכירו את הגשמה גורם לתסיסה ועלבון צורב לכל מכרי הנפש הנזכרת. וכדי למנוע ביוש רצוי לא להזכיר גם גשמות צדיקים גמורים, שלהם עצמם יש נחת רוח מתזכורת זאת, ויוסיפו אורה. ועוד, הרי בדרך כלל המשפחות מסועפות ומסוגפות וכמעט בכל משפחה גדולה יש איזה רשע בעוה"ר, נמצא שבהזכירו אותו ביו"ט שהוא אז נידון מתביישים כל הצדיקים, וגורם ע"ז צער לכל הצדיקים, ומאן ספין מה עדיף, תוספת האור של הצדיק שניתן לו ע"י ההזכרה, או הצער הנגרם לו מהזכרת הרשע, ולפיכך שב ואל תעשה עדיף. כן יש לומר לפום ריהטא.

אבל המעיין היטב יווכח שאין בוזה משום גותן טעם לשבת, דלמה לא יזכיר

וימנע טוב מצדיקים כיון שלצדיקים זה מועיל, מאחר שהוא להם יום טוב מקרא קדש יום מנוחה. ועוד יש להעיר דלרשעים היושבים עדיין בגיהנום הא יתכן ג"כ שיועיל קצת, דאטו ביום חול כשעולים על קברם תוך יב"ח לא מעתירים בעבורם ומתפללים וגודבים צדקה לעילוי נשמתם, ומה יגרע היום, ואף שלא יועיל כל כך כמו בשבתות, עכ"פ הרי יש משום תועלת משהו בודאי, ואיך נמנע את בני המשפחה להטיב עמהם גם הצלה פורתא על אף הלעג של המלאכים וז"פ. ועוד, איך נפסיד את הצדיקים הגמורים בגלל הרשעים במשפחתם, הא הכל גלוי בעולם הנשמות מי הוא הצדיק ומי הוא הרשע, ואיך שייך שם הגדרה לא לבייש יותר, מכיון שהכל כבר מבורר למעלה ברור היטיב לכל באי עולם. ועוד, גם בעלמא הדין רק בין גברא לגברא במקום שאין הסבה נובעת ממנו, כמו עני ועשיר, וכיוצא, באלה שייך הגדר לא לבייש, אבל בין צדיק לרשע ישתקע הדבר ולא יאמר. ואין לזה ריח של נותן טעם.

ואדרבה, לע"ד נראה דהטעם שמזכירים נשמות דוקא בימים טובים הוא אולי מהאי טעמא גופא, דביו"ט שהכל שמחים כל כך ומתענגים משמחת יו"ט ויודעים שיש נפשות עשוקות בגיהנום, ולכן תקנו שנטיב עמהם, כמו שנצטוינו לשמח עניים דוקא בימים טובים כמו שפוסק הרמב"ם (פ"ו מיו"ט הלכה ח"י) וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר האומללים, אבל מי שנועל דלתות חצירו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו, ועל אלו נאמר זבחיהם כלחם אונים וכו' ושמחה כזו קלון היא להם כו' עכ"ל. וכמו שנצטוינו לשמח נפשותיהם של העגומים בגופם כך כמובן יש צווי לשמח נפשות אחינו בני ישראל האובדים בכל מיני סיגופים שונים.

ואל תתמה דלפי טעם זה יש מקום רק תוך יב"ח לומר תפלות האזכרה למתים ולא לאלה שכבר עברו עליהם יותר מיב"ח, דמשפט רשעים בגיהנום הוא רק יב"ח, הא ליתא, דכבר מבואר לכל בר בי רב מד' הספרים הק' דיש כאלה דעדיין לא נכנסו לגיהנום, כמו המעשה דאחר שר"מ הכניסו לגיהנום רק לאחר מותו (חגיגה ט"ו ב') וגם יש שמשתיים בגיהנום יותר מיב"ח, כדמוכח מהמעשה דאחר דר' יוחנן הוציאו מגיהנום רק אחרי מותו, וכבר עמד ע"ז הגאון הצדיק המפורסם מוה"ר איצ'לה מפטרבורג וצוק"ל בספרו המוסרי "אור ישראל" בחלק "כוכבי אור" (פרק א ד"ה וכאשר) וז"ל: וכל הזמן הרב מן יום פטירת ר' מאיר כד סליק קוטרא מקבריה דאחר עד עת פטירת ר' יוחנן שהוא בערך מאה וחמשים שנה לא פסיק קוטרא מקבריה דאחר, והיה נדון באש של גיהנום, עד אשר הצילו ר' יוחנן בזכותו וכו' עכ"ל. וזכרני שראיתי בפירושי החיד"א בענינים אלה בבאורו

לספר חסידים. וכן ידועים ספורי תלמידי רבינו קדוש ה' האר"י על הגלגולים השונים שנמשכו זמן זמנים טובא, וכו' ואכ"מ להאריך בדברים פשוטים.

אולם מצאנו ראינו בזהר הק' דלית ל'י' הך דהמרדכי והחידוש של החיד"א הנ"ל דביו"ט נידונים הנשמות בגיהנום, וז"ל הוזהר פ' תרומה (דף ק"ג ע"ב): בשבתי ובירחי ובזמני ובחגי בהוא אתר נורא אשתכח ולא אתדנו וכו' עכ"ל. מפורש דגם ביו"ט שובת הגיהנום כמו בשבת ובר"ח. וכבר עמד ע"ז הרב הגר"ר מרגליות זצ"ל בהערותיו בניצוצי זוהר שם, וכן בס' מקור חסד באור לס' החסידים סי' רמ"א. וכן משמע מהזוה"ק פ' משפטים (דף ק' סוף ע"א) שכותב: לית ל'י' שכיכו (השקט) בר בשבתי וביומין טבין וברישי ירחי כו' עכ"ל. וכבר עמד על הסתירה מהמרדכי לדברי הזוה"ק תרומה מרן החיד"א בעצמו בספרו הבהיר שו"ת חיים שאל (ח"ב סי' ל"ח אות פב) וציינו גם הרב הגר"ר מרגליות הנ"ל במקור חסד לס' החסידים.

ולע"ד ליישב הסתירה, דהנה בזהר חדש מדרש רות (דף צ"ז סוף ע"א) איתא בזה"ל: יש מי שנקרא רשע ונידון בגיהנום יב"ח, ויש רשע גמור שאין לו תשובה ואין לו תקנה ונידון לעולם בגיהנום, רבנן אמרי רשע נידון בגיהנום ששה חדשים, רשע גמור שנים עשר חדש, והגי מילי כשהרתרו לעשות תשובה ומתו, אבל אם לא הרהרו לעשות תשובה ולא עשו תשובה עליהם הפסוק אומר ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי וגו' עכ"ל. מבואר דהכתוב "כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה" אמור ברשעים שלא זכו אפילו להרהורי תשובה כל שהם בחייהם, אבל באחרים אף שלא זכו לתשובה גמורה, מ"מ מועיל להם צרוף בזמן מסוים בגיהנום לפי ערך עונותיהם ולפי העונשים שם. ובלי מקורות כ"כ מפורש בקובץ המוסרי לרה"ג יצחק מאלצאן ז"ל לאחר הנהגת הגה"ק מסטויסק זצ"ל וכן מוכח מהירושלמי (חגיגה פ"ב) דר"מ אמר על אחר שבכה ומת דזוהי תשובה ונכנס לגהנום. והנה עוד לפנינו בזהר חדש רות (דף ק"א ע"א) בזה"ל: שאלתי על השער ההוא, אמר לי אי ידיד בשער הזה עוברים כל בעלי צער, וכל בעלי דמעה, מצער אומות העולם, וכל אותם בעלי תשובה כולם נכנסים בשער זה. למעלה מזה השער נגלה לפני שער גדול ועשרה שערים סביביו. שאלתי עליו, אמר לי השער הזה אין לי רשות עליו ולא נפתח אלא בראשי חדשים ושבטות וימים טובים. באותו זמן כשנכנס שבת או ר"ח או מועד קול מתפוצץ בכל הני רקיעים, ואומר: פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים וכו' בשעה שאלו הרוחות עולות — רוחות אחרות יורדות שניתוספו בין החיים באותו העולם וכו' עכ"ל. מבואר לפי פשוטו דהשער פתוח לבעלי תשובה וזוכים גם להכנס לשער שנפתח ביו"ט ובר"ח ובשבטות, ודרכן עולות רוחות למעלה ונשמות יתירות יורדות למטה לחיים, ונראה לע"ד עוד דאין הכוונה דוקא ששער זה נפתח לצדיקים גמורים, אלא לאלה שהרהרו

בתשובה שהם בכלל הדגש "בעלי תשובה כולם" זוכים לעלות דרכו. נמצינו למדים דביו"ט ושבת ור"ח זוכים מהרהרי התשובה לצאת מגיהנום ולעלות לשער ההוא — כפי פשוטו. ונמצא לפ"ז דהגיהנום אף אם אמנם פועל ביו"ט, אבל רק לאלה שלא זכו אף להרהור תשובה על החטאים, שעליהם להיות גם אז נידונים, אבל רוב רובם של הבריות הרי הם בעלי הרהורי תשובה, כמאמרם ו"ל רשעים מלאים חרטות, ולכן ברוב המקרים זוכים כולם למנוחה ביו"ט, וא"ש כל המאמרים ואין סתירה להמרדכי וק"ל.

ובזה פירשתי ד' הוזה"ק (פ' וילך דף רפ"ה ע"ב) דפתחי גיהנום מכוונים כנגד ג"ע יע"ש והיא מה"ט כדי שיוכלו יוצאי הגיהנום בשבתות ובר"ח ובחגים לעלות לג"ע, וק"ל. ויש להאריך עוד דיש סוגי רשעים שונים כנודע, ואכמ"ל. ובענין הדרש מהמקרא והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו דמדייק ממנו המרדכי דדוקא בשבת ור"ח שובת הגיהנום, יש להעיר דהנה הא דאמר ריב"נ משפט רשעים בגיהנום מפסח ועד עצרת שנאמר מדי שבת בשבתו, ופליג על רבנן דאמרי משפט רשעים בגיהנום י"ב חדש (כדתנן להדיא בעדיות סוף פרק שני) מפרש הראב"ד בזה"ל: ומצאנו בפסח ועצרת שנקראו שבתות, דכתיב "וספרתם לכם ממחרת השבת", דהיינו ממחרת יו"ט הראשון של פסח, וכתיב "עד ממחרת השבת השביעית תספרו" דהיינו עצרת וכו' עכ"ל. א"כ הימים טובים נקראים שבת בשבתו, ואין כלל הוכחה דוקא על שבת ולא חגים, ונכונים דברי הוזה"ק דכל השבתות בכלל, גם שבת כפשוטה, וגם חגים, דהכל בכלל. ומאידך גיסא מדויק גם לשון המרדכי והמדרש עפ"י מה שבארנו, דאמנם לישנא "שבת" כולל הכל, אבל הא רק ברמז קאי על חגים, והיינו לאלה שהיו להם במחשבה הרהורי תשובה, אבל בסתמא דהיינו כסתמא דמקרא שבת דוקא — לכ"ע. וכדאי להזכיר דיוקו של הגר"א בסדר עולם פ"ג הגהה י"א (ואינו תח"י כעת רק מתוך ניצוצי אור על מס' סוכה דף כ"ז להרב הג"ר מרגליות זצ"ל) דקרא דייק, דהו"ל להקדים שבת לר"ח, דתדיר וקדים, אלא משום הדרש שבת על ימים טובים הסמוכים זה לזה והיינו פסח ועצרת. ודפח"ח.

ועלינו להשלים כי הצדיקים מתעטרים בעטרות כבוד בימים טובים ובראשי חדשים ובשבתות, ולכן יש תועלת רבה להזכירם אז, ולהעתיר על תוספת אורם וכבודם עוד ועוד, ולנדב צדקה בעדם, ולבקשם להשפיע עלינו, כמבואר בזוה"ק פ' נשא (דף קמ"ד סוף ע"ב והלאה דף קמ"ה) קטורין צדיקייא בקרטופא דעטרין בריש ירחי ובזמני (כלומר מועדים) ושבת יתיר מכל שאר יומין. אמר לי ואף כל אינון דלבר (רצה לומר כל הנשמות שלא נכנסו עדיין פנימה כראוי) דכתיב והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו וגו' אי אילין אתיין כל שכן צדיקיא. מדי חדש בחדשו למה, משום דמתעטרי אבהתא רתיכא קדישא (שהאבות הן הן

המרכבה) וכו' עכ"ל. ובספר מעבר יבק (שפתי אמת פרק ה) איתא: וכבר אמרנו בחלק הראשון כי יש תוספת נשמה מאצילות, לעתים, בעסקו במצוה, ובשבתות ובימים טובים וכו' יע"ש ולהלן (פרק ו'): בחיי האדם יתקשרו נשמה רוח ונפש וכו' אמנם אחר המות כו' והחלקים האלה נפרדים זה מזה וכו' ויתקשרו לעתים, כגון בראש חדש ויום טוב ושבת, אך לא כקשר הקודם, עכ"ל. ובאריכות מבוארת ההתקשרות הזאת בזה"ק פ' אחרי (דף ע' ע"ב): ובכל שבתא ושבתא וריש ירחא כולהו (רוצה לומר גפש רוח נשמה הנזכרים לעיל) ומתעטרן כחד עד דאיזדוגו למיתי לסגדא למלכא עילאה, ולבתר חייבין לאתרייהו, הדא הוא דכתיב והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבא כל בשר להשתחוות וגו' עכ"ל. וראה עוד דברים מתוקים מדבש בזה"ק פ' ויקהל (דף רי"ב ריש ע"א): ואינון נשמתין דביגיתא דעדן לתתא שטאן בכל ריש ירחי ושבתי וסלקין עד ההוא אתר דאיכרי חומות ירושלים וכו' דלא עאלין לגו עד דאתלבנו, ותמן סגדין וחדאן מההוא נהירו וכו' יע"ש היטיב. וממילא מובן גודל ערך הזכרת הנשמות בימים טובים ובשבתות. וכשאנו מתבוננים הרי במקור עצמו מפורש דאדרבה תוך יב"ח ולאֵלה שבגהנום זקוקים לתפלות אלה עיקר התקנה היתה להצילם מגיהנום, כי בספר חסידים (סימן רמ"א) כתוב להדיא: ועל שכבר מתו וכבר עברו י"ב חדש (וגראה לי פירושו דעל אלה שמתו אע"פ שכבר עברו יב"ח) צריך להתפלל עליהם בכל חדש וחדש, כי מהפכים אש של גהנום שנאמר והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבא כל בשר, וכתיב ואשם לא תכבה הרי בכל חדש וחדש מהפכים בו, ולפני יו"ט ושבת, ואחריו, אותן שלא שמרו שבת ויו"ט כראוי, עכ"ל ק והעתיקו גם האלי רבה (או"ח סי' רפ"ח) וגם לשון הלבוש (או"ח רפ"ד): ומה שנהגו לפסוק צדקה בעד המתים שכבר מתו מזמן רב אע"פ שאפשר שכבר קבלו דינם מצאו להם סמך מן המדרש וכו' מגיד שהמתים צריכים כפרה כו' עכ"ל והמקורות עצמם כבר הובאו בב"י, וכאן דיוק הסגנון מראה דאילו לא קיבלו את ענשם יותר ויותר היו צריכים להתפלל בעדם ולידור צדקות למענם, אלא אפי' אחר יב"ח ג"כ חייבים לעשות כן.

והרשב"א בתשובה (חלק חמישי סי' מ"ט ד"ה אמנם) כתב בזה"ל: אמנם מי שעושה צדקה או תפלה בעד מי שכבר מת — מועיל למת, והוא מאמרם בדוד מלך ישראל שאמר בני וכו' (סוטה י') וזהו מה שנהגו ישראל בצדקות וניחות נפש וכו' עכ"ל. הרי כל טעם ההזכרות וההשכבות וניחות נפש שכולם דבר אחד הם ושמות נרדפים הם בהצטרף אליהם גם צדקה לעילוי נשמות, אזי מועילים לנשמות. ובספר תשב"ץ קטן (סימן ת"מ): בספרי גרסינן כפר לעמך ישראל אלו החיים, אשר פדית אלו המתים, מכאן שהמתים צריכים כפרה. מכאן הביא הר"ר שמעי' זצ"ל ראייה שמצוה להניח צדקה עבור מתים עכ"ל. והמרדכי ביומא כתב בזה"ל:

ומה שהורגלו לידור צדקה ביום כפור בעבור המתים יש להביא ראיה מן ספרי דתניא בפרשת עגלה ערופה כפר לעמך ישראל אלו החיים אשר פדית אלו המתים מלמד שהמתים צריכים כפרה, עכ"ל [ולהלן בפרק הבא גסביר דהמרדכי לא לומד מהספרי שהכפרה היא בצדקה אלא לומד רק שצריכים כפרה ומסברא היא בצדקה ובתפלה וכן על דרך זה מתבארים כל הקדמונים הנז']. והב"י (בסי' רפ"ח) ידוע שהביא השבלי לקט דרבינו שניאור משתמש במקור זה של הספרי להזכרת נשמות לשני הדברים יחד גם למעשה הצדקה וגם לתפלה. וצ"ל דגם שאר הקדמונים מכוונים לשני הדברים גם יחד, דזה צריך לזה. והרשב"א פליג כאן ולמד מדוד המלך זה לתפלה בלבד ומסברא דן לצדקה לחוד, אולם אלה שלומדים מהמקרא הזה בעגלה ערופה לצדקה כמו שאומר להדיא רבינו שמעי' צריכים באור, דהכא נמי תפלה היא דאיכא, כפר לעמך ישראל וגו' זוהי תפלה ובקשה שאומרים, ומנלן ללמוד מהכא על מעשה צדקות. וכן פשטות דברי המרדכי ורבינו שמעי' הנ"ל דלומד מהכא על צדקה צריך הסבר. ואין לומר דאה"נ מהכא לומדים על תפלה לחוד אלא מסברא מהני צדקה, דהא קמן מפורש בדבריהם דילפי צדקות ממקרא הזה. ונראה, עפ"י מה שלימדנו רבינו מהר"ם בתשב"ץ קטן (סימן ס"ח) דעל חילול שבת יתנדב לצדקה סך שיש בו כדי לקנות קרבן חטאת יע"ש. נמצינו למדים דלצדקה יש הגדרה בזה"ז של כפרה כמו הקרבן. וכיון דעגלה ערופה נאמר בה כפרה כקדשים (קידושין נ"ז א' וש"נ) נחוץ כפרה ע"י צדקה במקום העגלה, ועי' מה שאמרו ז"ל (ברכות נה, א) שולחנו של אדם מכפר עליו כמו המזבח בזמן המקדש יע"ש, דטעמא דאתי עניא יע"ש, ונמצא דאמנם בפסוק הזה כפר לעמך ישראל למדנו תפלה, אבל זו לבדה לא מועילה אלא אם באה יחד עם העגלה ערופה, ולכן הם מצריכים במקום העגלה צדקה, ולצרף אליה גם תפלה. ואתי שפיר הלימוד מהכא לתרויהו. ודו"ק.

והרשב"א דלמד מדוד היינו לתפלה לחוד, וכ' עלה או צדקה, היינו זה לחוד וזה לחוד, משום דסבירא ליה תפלה במקום קרבן בעלמא, וה"נ במקום קרבן נמי קאי, מלבד דהיא בפני עצמה בקשה ותחנונים, ולכן לא יכול למילף מהכא בזמן שאין קרבן לחייב תרוייהו, דדילמא כמו דקרינן ונשלמה פרים שפתינו גבי קרבנות ה"נ גבי תפלה במקום עגלה ערופה. ואינהו ס"ל, דבמקום קרבן לא שייך אלא קרבן מסוג הנעשה בפנים בבית המקדש, ולא על סוג קרבן של עגלה ערופה, דהאדם עצמו הוא עולם קטן ופיו בחינת בהמ"ק וע"ז פעלו הקדמונים שפיו יעלה במקום קרבן ותו לא. ולכן נחוץ מעשה ממש שהוא צדקה ומכפר במקום העגלה, ויש עוד להרחיב בזה. ואכמ"ל.

וממוצא הדברים נבין, דבתוך יב"ח דהנשמה נזקקת ביותר לישועה, עאכ"ו שצריך להתאמץ גם בצדקות הגונות וגם בתפלות ותחנונים מלפני שוכן מעונה שירחם

על הנפש ויעלה אותה למקומה, כמו שעשה דוד המלך שתיכף ומיד שנהרג אבשלום התחנן לאלקים עבורו ולא המתין עד עבור יב"ח, ופעל להעלותו מכל שבעת המדורים שבגיהנום, וגם להניסו בג"ע. וכן צריך להתאמץ עבור קרוב, וקרין ב"י מאמר חז"ל המקרב את קרוביו כו' עליו הכתוב אומר אז תקרא וה' יענה (יבמות ס"ב וסנהדרין ע"ו ב) ולפיכך לדעתי תוך יב"ח צריך להתאמץ ביותר עבור המנוח, ולהזכירו ולידור בעבורו, וכמו שעושים עליו כל מיני לימודים כן צריך להזכירו ולהתנדב צדקה חשובה בעדו.

פרק ג.

בו יבואר שיש חיוב מיוחד להזכיר הנשמות ולנדב צדקה עבורם תוך יב"ח.

השבלי לקט והובאו דבריו בספרו הגדול של מרן הב"י (או"ח סי' רפ"ד) כותב: ומה שנהגו להזכיר נשמות ולפסוק צדקה בעד המתים שיועיל להם מצאתי בשם ה"ר שניאור שמעתי שיש בדרש "כפר לעמך ישראל" אלו החיים "אשר פדית" אלו המתים, מגיד שהמתים צריכים כפרה. נמצינו למדים ששופך דמים חוטא עד יוצאי מצרים. ונראה דעל זה סמכו העולם בהא דאמרינן פ"ק דקידושין (לא, ב) אומר הרי אני כפרת משכבו תוך יב"ח, ש"מ דמתכפרים המתים בחיים בגופם, והוא הדין בממונם. ומה שדורש בספרי ששופך דמים חוטא עד יוצאי מצרים נראה דה"פ, שההורג הזה מגלגל בעוון זה ואפילו על אותם שמתו מאותו היום עד שיצאו ממצרים, דה"פ דדריש בתר הכי "אשר פדית ה'" — ע"מ כן פדיתנו, שלא יהיה בינינו שופכי דמים, כדמפרשים טעמא, משום דכל ישראל ערבים זה לזה הוא, וע"מ כן נפדו, שלא יהא בם ובזרעם שופכי דמים, וזה עבר, על כן נעשים גם המתים ערבים עליו. ובשלהי כריתות (כו א) יש להוכיח כן. וה"ר אביגדור אומר שאין טעם על מה סמכו. ומה שאומר בדרש כפר לעמך ישראל שהמתים צריכים כפרה עד יוצאי מצרים דוקא ברוצח, אבל לענין צדקה לא אשמעינן מיד, עכ"ל. והמרדכי (והובא בב"י סי' תרכ"א) כ': ומה שהורגלו לידור צדקה ביום הכפורים עבור המתים יש להביא ראיה מספרי דתניא בפרשת עגלה ערופה כפר לעמך ישראל אלו החיים אשר פדית אלו המתים, מלמד שהמתים צריכים כפרה, עכ"ל.

ובפשטות הלימוד מהספרי והמדרש הוא רק שלמתים נחוץ כפרה, אבל לא נזכר בכאן שהוא ע"י צדקה ותפלות, אלא העיקרון עצמו בלבד נלמד שיש לחיים לדאוג לכפרת המתים. ומתוך דפ"ק דקדושין שמענו שיכול החי לומר הריני סופג ענשו של המת, דהכי מפרש רש"י שם: הריני כפרת משכבו — עלי יבא כל רע הראוי לבוא על נפשו, עכ"ל. ק. מבואר דיש בכח החי לקבל עונש המת, ועי"ז יוכל למת, וכן מצינו בהתנא ר' שמעון בר יוחאי שאמר (סוכה מ"ו ב') יכול אני לפטור

את כל העולם כולו מן הדין מיום שנבראתי ועד עתה וכו', ופרש"י בזה"ל: אני סובל כל עוונותיהם וכו' עכ"ל. ומצינו שהצדיקים ביסוריהם מכפרים על הדור בהרבה מקומות, בנגלה ובנסתר, ודי אם נציין הגמרא בב"מ השגורה בפי כל אף הנערים (פה, א) כולו שני יסורי דר' אלעזר לא שכיב איניש בלא זימניה, כולו שני יסורי דרבי לא אצטריך עלמא למיטרא, ע"כ. וכן אמרו כשהבריא רבינו הקדוש, שיש מקום למדת הדין לפגוע, ח"ו, ולשונם בירושלמי (כלאים פ"ט ה"ג): באותה שעה אמר אי לכם חיות שבארץ ישראל, אי לכם עוברות שבארץ ישראל (פירש פני משה: מי יגן עכשיו עליכם) וכן הוא במד"ר פ' ויחי וכן מבואר בזה"ק גבי המשיח שהוא סובל כל היסורים, ועי"ז מיקל כל עניני הדורות, יע"ש בפ' ויקהל וז"ל (דף ר"ב ע"א): הדא הוא דכתיב (ישעי' נ"ג) "והוא מחולל בפשעינו מדוכא מעוונותינו" כו' וקרע לכל מרעין וכל כאבין כל יסוריהון דישראל דייתון עליה וכולו אתיין עליה, ואלמלא דאיהו אקיל מעליהו דישראל ונטיל עליה לא הוי בר נש דיכיל למסבל יסוריהון דישראל על עונשי דאורייתא כו' עכ"ל. ולפ"ז מובן דה"פ דבריו של רבינו שניאור, שהמתים זקוקים לכפרה ידענו מהמדרש, ועל החיים לעשות ולקבל עליהם עבורם תקונים. ומהך דקידושין שמעינן דיש אפשרות לחיים לסבול עבורם ולהקל מענשם עי"ז, ולא רק שיש אפשרות למדנו אלא שהבן בתור כיבוד אב מחויב לומר הריני כפרת משכבו תוך יב"ח. ולכן יש סמך נכון להתפלל, וגם לתת צדקות, דסבל בממון ג"כ יש בו משום הקלה מעל המת. ואח"כ המשיך להבהיר את עומק הענין שהחטא מגיע עד יוצאי מצרים, ודרש לפי שהמתים ערבים עבור החיים, מצד "שכל ישראל הם שעור קומה אחת" כנודע ביסוד תורת הח"ן, ומאמרם "כל ישראל ערבים זה לזה" (שבועות ל"ט א) אלא ששם מדובר כשיש בידם למחות (ריש ע"ב שם), אבל פגם מה מגיע גם אם אין בידם למחות, משום חומר הערבות הכללית. ועי"ז פליג רבינו אביגדור דכאן מדובר רק גבי שפיכות דמים ולא על חטאים בעלמא, ובזה לע"ד נתבהרו בבהירות ובפשטות דברי הראשונים. ועיין בספר "שער יוסף" למס' הוריות לא"ז מרן הגאון הקדוש החיד"א (על הגמ' דף ו' ד"ה ראוייה כפרת) שפלפל הרבה בהבנת הדברים ומסיק דעיקר הסמך רק מקדושין ולא מהספרי, ותיקן כפי סגנון חדש בספרי שמצא בשבלי לקט "אלו המתים שמתכפרים בממון החיים", והביא דברי הס' ב"ד (ואינו תח"י), ולע"ד לא נתכוין השבלי לקט לחדש גירסא בדרש הספרי ע"י ממון, דאין מקור במקרא לממון בכאן, אא"כ נפרשו כפי שכתבתי בס"ד לעיל (ספ"ב) בבאור דברי רבינו שמע"י שהביא התשב"ץ קטן שכוונתו, דמעין כפרת העגלה ערופה היינו הממון, עפ"י דברי רבינו מהר"ם שבמקום קרבן חטאת יש לאדם להפריש סכום לצדקה, והתפלה צריך להוסיף אל הצדקה, שהרי היא כתובה כאן בפסוק כפר לעמך וכו', אבל בפשוטו נראה דהראשונים לומדים רק שיש צורך לכפר על המתים, ומסתברא

להם דהוא במעשה הממון, דצדקה אשכחן דשלחנו של אדם מכפר כמזבח (ברכות נה, א) הרי דצדקה כקרבן דמכפר, ומצאנו שמצלת מדינה של גיהנום (ב"ב י' סוף ע"א) ואפילו על עכו"ם אמרו (שם ע"ב) אמר להם ריב"ז כשם שהחטאת מכפרת על ישראל כך צדקה מכפרת על אומות העולם, הרי דהוה כקרבן חטאת. ובצדקה קורעין גזר דינו (ר"ה טז, ב) ובודאי יכולה להועיל לנשמה כשירה ישראלית שאינה בגדר של שמץ מינות כעכו"ם.

נמצא סכומם של הדברים דהא דיש צורך לכפר למתים, נלמד מהספרי, מהדרש אשר פדית אלו המתים, ומקדושין פ"ק מבואר דחייב בן לסבול יסורים עבור אב ואם, וכש"כ שחייב לתת מממונו לצדקה עבורם, ועוד מוסיף טעם לפי שהוא חייב לפייס את הנשמות שהמה סובלות בעד החיים מצד הערבות, ומשו"ה חייבים להזכיר נשמותיהם ולהתפלל עליהם וליתן צדקות עבורם, וז"פ.

והפרי מגדים (או"ח משבצות זהב סי' רפ"ד) חידש דכמו דמבואר בראשונים הנ"ל דבהזכרת נשמות יש גם פיוס, על זה שהם קצת נענשים עבורנו, עקב הערבות שיש להם בעדינו, ורבינו אביגדור חולק ע"ז כאמור דהערבות של המתים היתה רק על שפיכות דמים שלא יהיו בישראל ולא על שאר דברים. הא יש בידינו בעוה"ר בדרך כלל גם עוון של הלבנת פנים ברבים שהוא אבק רציחה, והוא גכלל בענין שפיכות דמים כמאמר חז"ל (ב"מ נ"ח ב') תני תנא קמי דרנב"י כל המלבין פני חברו ברבים כאלו שופך דמים. א"כ ברור שיש צורך לפייס תמיד את המתים על עוון החמור השכיח בידינו, שהוא הלבנת פנים ברבים, דהוא תולדה של שפיכות דמים, עכ"ד.

ואף שדברי חכמה הם אין לענ"ד הדברים נכונים במחילה מעצמותיו הקדושים שהריני כאסקופה הנדרסת להם, דהחטא אמנם חמור, והוא דומה כמו רציחה, אבל לא נראה דיוצאי מצרים יצאו ע"מ שלא יהא פגם זה ביניהם, כמו דאמרו גבי רציחה, דבש"ד יש בזה משום איבוד גפש מישראל, אבל מלבין פנים הרי עכ"פ נשאר האדם חי אח"כ, ואין כאן איבוד גפש, והאחריות של המתים היא על הנפשות ממש שלא ילכו לאיבוד, ולא על גודל העוונות של שפיכות דמים. וראי' לזה, דהא יש עוונות חמורים יותר מרציחה, כמו עבודה זרה מגדף וחילול שבת דענשם בסקילה, ואעפ"כ לא אמרו דיהיו המתים אחראים על זה, אע"כ משום דעיקר נקודת אחדות המקשרת את כל היחידות של העם לחטיבה אחת תלויה בנפשות ממש שישמרו איש על נפש רעהו, ולכן אף מתים דאינם מסתמא יותר בגדר ערבות בעלמא, בודאי, אפ"ה לענין שפיכות דמים ממש מידי ערבות לא יצאו, ולכן זה לא שייך כלל לאביזרייהו דרציחה דהוא הלבנת פנים ברבים.

ועוד נראה לי, דכל ענין הערבות שייך רק בעבור חטא ויהי' חמור בחמורות אבל רק עוד יש לו חלק לעולם הבא, דעדיין דבוק החוטא בכללות האומה, אבל

חטא כזה שהוא מפסיד בעבורו עוה"ב, הרי הוא כבר מנותק מחיי הנצח, עד שישוּב, ואין למתים כל שייכות להיות ערב בעבורו יותר, כיון דהוא בנשמתו מנותק כאילו שאיננו עוד. והרי המלבין פני חבריו ברבים מבואר בב"מ (נט, א) דאין לו חלק לעוה"ב. לכן הוא גרוע הרבה יותר מרציחה, דבחטא זה יש לו שייכות לכלל ישראל כיון דיש לו עדיין עוה"ב לאחר שיענש בחומר הדין בגהנום כדינו, לכן הו"ל נפשו פגומה, והמתים נענשים ע"ז קצת לכן סומכים לפייסם, משא"כ בחטא מסוג זה שנתנתקה נשמתו, ודו"ק היטיב.

ועפ"י הסברא שהזכרת נשמות מהוה מעין פיוס למתים, מובן הנהוג שנהגו בכל תפוצות ישראל שבעלי דרוש ומוסר מוכיחים מעט את הצבור לפני הזכרת נשמות, ומעוררים אותם להרהורי תשובה, כדי שאח"כ תפלתם וצדקתם תהי' במדריגה ויעשו פירות, ויועילו לזכות את המתים, דאל"כ יתכן מאד שאין התחשבות למעלה במה שהם עושים. ועיין בתוספות (סוטה י' ב' ד"ה דאייתי) שכתבו א' דלהכי הועילה תפלת דוד עבור בנו אבשלום במותו משום שנהרג במיתה משונה וגם לא עבד ע"ז, וגם ב' בעלמא אבא ע"י תפלה יוכל להועיל יע"ש, ועי' בתשובת הרשב"א שהזכרנו לעיל (סוף פרק ב') ובדברי הגה"צ ר' חיים פלגי' ז"ל שם מש"כ, ואכמ"ל.

ולדעתי עוד להוסיף, הרי קי"ל דהצדיקים נענשים בעוון הדור, בפרט על שלא מיחו (עי' שבת נה א) כדתני רב יוסף "וממקדשי תחלו" אל תקרי "וממקדשי" אלא "וממקודשי" אלו בני אדם שקיימו את התורה מאל"ף ועד תי"ו (שם, ובע"ז ד' א) לפי שהיה בידם למחות הו"ל כצדיקים שאינם גמורים (ע"ז שם) ויש גם צדיקים שנאספים כדי שלא יראו בבא הרעה על אלה שנגזר עליהם, כדכתיב: "כי מפני הרעה נאסף הצדיק" (ישעי' נז) ואביי אמר טיבותא הוא גבייהו (ב"ק ס' א) ופרש"י: שלא יראו ברעה כו' עכ"ל ובמדרש רבה בראשית (פרשה ס"ג פסקא י"ב): את מוצא אברהם חיה קע"ה שנה ויצחק ק"פ, אלא אותן חמש שנים שמנע הקב"ה מחייו, מפני שעבר עשו שתי עבירות כו' עכ"ל, כלומר קיצר הקב"ה חייו של אברהם אבינו ע"ה כדי שלא יצטער לראות בעבירות של עשו בחייו. הרי דהרבה פעמים אנו החיים אחראים למיתת המנוח הן מצד שהוא טוב מעמנו והוא נתפס על שלא מיחה בנו כראוי, מצד הערבות שלו, והן מצד שלא יראה חלילה באיזה רעה שלא תבוא, עקב המעשים שאינם טובים של החיים, והן מצד שלא יצטער הצדיק כשרואה מזרעו או במשפחתו חטאים שונים, נמצא דאנו החיים מסבבים פעמים רבות נזק רב למתים, ולכן מובן שעלינו לפייסם.

נמצא דאף את"ל ללמד זכות על המתים כרבינו אביגדור דעד יוצאי מצרים החטא לא מגיע אלא בנושא של שפיכות דמים בלבד, ולא בשאר חטאים, אבל

להזכיר נשמות הקרובים והידידים חייב לכ"ע כדי לפייסם, דמי יימא לן דאין כל אחד מהחיים מהוה איזה סיבה בגלגל הגדול הלזה שבסבתו המה נלקחו לעולמם. ואם שאול וביתו נתבעו קשות על שסבבו מיתתם של הגבעונים מתוך הסבה שהרג את נוב עיר הכהנים שהיו מספיקין להם מים ומזון (יבמות ע"ח ב') ונענשו מרות על הגורם החמור הזה שבעקבותיו סבלו קשות הגבעונים, על אחת כמה וכמה יש להחיים להתאונן שהמה תמיד במעשיהם מסבבים ישירות ועקיפין את מיתתם של כמה וכמה מקרוביהם וידידיהם וכו'. ולכ"ע חייבים לפייסם ולהזכירם ולהתגדב צדקות עבורם, ותועלת הצדקה משום שאם היו בחיים היו המתים עושים מעשים טובים כהנה וכהנה (וידועים דברי מרן הרוקח בזה ועי' כף החיים או"ח סי' רפ"ד ובשער יוסף למרן החיד"א הנ"ל שם) ולפיכך ברור לי שאין לשום אדם, לדעתי, להשתמט מהזכרת נשמות, ולא רק של הוריו אלא של קרוביו וידידיו וצדיקי ישראל בדורו וחללי השואה הי"ד וצה"ל הי"ד. ואשרי המהרהר אז בחומר הסבות שיש לו איזה חלק בזה ונכלל בכלל בעלי תשובה.

ולפי"ז אדרבה בתוך השנה הראשונה יותר ויותר חייב לפייס את המתים, שאחראים למעשיו, והלכו לעולמם בעקבותיו וגם נכנסו לגיהנם בסיבתו, דאילו לא חטאו שהכריעו אולי היו עוד בחיים, ולא היו עדיין רואים פני הגיהנום, ואולי היו שבים בתשובה אח"כ. לכן חייב כל אדם, לדעתי, להזכיר את המנוחים, חוץ ממי שיש לו הורים שיחיו שכבר נהוג עלמא לא להיות נוכח בעת הזכ"נ של אחרים.

פרק רביעי

בו יבואר קצת אם יש מקום למונעים הזכרה לפי קדוש ה' האר"י

אמנם כבוד ה' הסתר דבר, ואין לי ידע ולא רשות לשוחח באופן חפשי בנסתרות, אבל משהו מן המשהו בגדר ההכרח והידוע לכל, נימא. בספר ליקוטי תורה וטעמי המצוות למהרח"ו בשם האר"י הקדוש זי"ע ועכ"א ס"פ ויחי איתא בזה"ל: בענין ההשכבות שאומרים על המתים כמה תוארים וכינויים היה אומר לא די שכל זמן שהיה בזה העולם היו מחנפים לאדם בעוונות, בעבור אהבת המועיל, אלא שגם אחר המות מחנפים ואומרים עליו דברים שאין בו, ואדרבה מצערים לאדם אם אומרים עליו מה שאין בו, עכ"ל הטחור. מפורש מד"ק שאין הקפידא על עצם ההשכבה ואזכרתו וההעתרה בעדו, אלא על התוארים והכינויים שמכנים אותו, כגון: החסיד, הכשר, הירא, וכיו"ב. ודברים אלו זהים עם ההלכה בשלחן ערוך (יו"ד סימן שד"מ סעי' א'): וכל המזכיר על מי שלא היה בו כלל, או שמוסיף להפליג יותר מדאי על מה שהיה בו גורם רעה לעצמו ולמת, עכ"ל.

ועומק הביטוי הנ"ל דיותר מדאי אסור אבל קצת שרי, וכן כתוב להדיא שם לעיל: ומוסיפין בהם קצת רק שלא יפליג, עכ"ל. כבר ביאר יפה רבינו הט"ז (סק"א) דדבר מועט יותר ממה שעושה האדם היה ודאי עושה המנוח ולא היה מזניח, נמצא שאם מפליג מעט יותר — זה עוד בגדר אמת, ואין בכך משום חשש של שקר.

וכפי זה הרי אם בשעת ההזכרה מתחילים בשבחים כפי שמקובל ברור שגורמים רעה לאומר ולמת, שמביא את המת לידי דיון חדש למעלה למה אינך כזה כפי שאומרים עליך, ומעורר מדת הדין על עצמו ג"כ, למה הוא משקר, וגורם ח"ו קיטרוג למדותיו האמיתיות של מקום על המת שהיו עליו כפי ערכו האמיתי וכשהוא מציב אותו בדירוג אחר גורם תביעות כביכול על השכינה ומתחילים הבריות לשאול על מה ולמה אירע לו כך וכך, וגורם ח"ו חילול ה' יתברך ויתעלה, וזה שכיח, וכן נענש על שהסב נזק למת — שנתבע מידו לעמוד לתת דו"ח.

והחיד"א בברכי יוסף היטיב מאד להסביר את ההיתר להוסיף קצת שבחים, משום דמי שיש בו דבר טוב בודאי יש בו עוד, אלא שהם נסתרים מהבריות, או מפני שלא את הכל יכולים לידע, כרגיל, או משום שהוא בעצמו הסתירם בכוונה, או משום דטבעם של בריות שאינן מדייקים כל כך לדעת בבירור כל מה שיש באדם, לכן תוספת קצת על שבחיו זהו בגדר האמת, ואין בכך אף משום ניצוץ כל שהו של שקר. עכת"ד.

ונפקא מינה לדינא בין הט"ז להברכ"י, דלהט"ז אף שאין למנוח מעשים אלו כיון דהיה עושה אילו נודמנו לו, נחשב כמי שעשה, ואין זה שקר, ולכן אם אחד היה טוב וחסיד בין אנשי סביבתו והם לא הצטיינו, יוכל לכנותו בשם הטוב והחסיד, דיש לו להניח דאילו חי בין צדיקים וחסידים ג"כ היה טוב וחסיד ביניהם, אע"פ שעכשיו איננו כזה, אבל הן היה מוכשר להיות כזה. ולהחיד"א בכה"ג אסירי לן, דזה שקר ומותר לומר רק משהו שיש להניח שהיה בו אלא שהיה נסתר, הא לחודא שרי. וק"ל.

ובספר שערי המצוות ס"פ ויחי כתב מהרח"ו בשם האר"י הקדוש וז"ל: ענין ההשכבות שאומרים על נפשות הנפטרים כמנהג שלוחי צבור קהלות ספרד מנוחה נכונה וכו' היה מורי זלה"ה (זה כותב הגה"ק מהרח"ו על רבו מרן האר"י הקדוש) מלעיג עליהם מאד, והיה אומר שלא היו מעלין נשמת המת. אבל לפעמים היו מורידין אם אין נפש המת ההוא ראוי לכך, עכ"ל. וכוונתו סתומה אם כפי שכתב במק"א, הנז', דכיון דאמרו על הנפש תארים לא נכונים גורם לעג, וא"כ חסר כאן העיקר, דהאר"י היה מלעיג על התארים, ולא מנוסח ההשכבה. אי נמי שהיה לועג מעצם הנוסח כאילו יש למנוח זכות מרובה וגדולה כל כך, דזהו הנוסח: מנוחה נכונה בישיבה עליונה תחת כנפי השכינה (והאר"י מתקן כידוע על כנפי השכינה).

במעלות קדושים וטהורים, כוזהר הרקיע מאירים ומזהירים, וחילוץ עצמים, וכפרת אשמים וכו' וכו', וכל הנוסח הלזה הרי נאמר על גברא רבה וחסידיא ולא על סתם בן תמותה, שאין לבא בדרישות להכניסו בישיבה עליונה בין הקדושים והטהורים וכו' וכו' דאטו מדת אמת של מעלה נסתרת, חלילה, הרי די אם מבקש עבורו מנוחה נכונה, או בנוסח "יזכור" הרגיל שהקב"ה יזכרהו לטובה בעת שיזכור נפשות הצדיקים, והרמז בזה שידונו כרצונו יתברך אך בחסד וברחמים, ואין המכוון להכניסו במחיצת אברהם יצחק ויעקב, כפי שההמון מסביר, רק המכוון שייזכר כאשר כולם נזכרים בג"ע. ולכן יש שפיר לעג על הנוסח עצמו. שמשים כביכול מדותיו של המת כאילו מי יודע למה ראוי, וזה בבחינת תפסת מרובה לא תפסת, שאז לא עלתה בידו כלום, ודוד ביקש רק להעלות אבשלום מגיהנום לג"ע (סוטה י') ולא במעלות קדושים וטהורים וכו' ובישיבה עליונה, זה מצאנו שביקש משה רבינו על יהודה (סוטה ז' ב') לא הוּו קא מעיילין ליה במתיבתא דרקיעא — „ואל עמו תביאנו" כו", אבל לא על סתם בן אדם. זה כנראה עומק המכוון של רבינו האר"י הק' בלעגו מהאזכרות וההשכבות.

ולכן כתב החיד"א בספרו "לדוד אמת" וכן העתיק מהר"י אשכנזי בסידור "בית מנוחה" כפי שהעתקנו בראשית דברנו ב"פתח דבר" דיש מקומות שאין ש"ץ קורא השכבות. ודיוק לישנא איכא דש"ץ לא יקרא אבל הוא עצמו בשקט מבקש רחמים על המנוח, דהוא בעצמו הא לא מפטפט בבטויים כאלו ולכן אין מקום לאסור.

והנה ענין הקדיש נתבאר בשער הכוונות בדרושי תפלת השחר, שהוא ענין העלאת העולמות וכתב שיש לאמרו גם בשבת ויו"ט כדי להעלות נשמות המנוחים בג"ע עצמו מדרגה לדרגה יע"ש, א"כ המקצרים בתוארים על המנוחים, והמקצרים בבקשות מופרזות, רק מבקשים לעצם הענין על המת אין שום סברא לאסור חלילה.

זאת ועוד, לע"ד נראה דהאר"י הק' לא אמר דבריו אלא באלו שמתחזנים ומסלסלים וכו' כל כך וחושבים שבזה מעלים את המתים, אבל מי שמתחנן מקירות לבבו, ומתפלל להעלות קרובו אע"פ שמבקש הרבה מדאי לא מפני זה מלעיגים עליו, אדרבה משמים מסייעים לו, שהרי אבשלום עשה דברים מכוערים ביותר מעניני עריות וכל ישראל משך למלחמה ועל ידו נהרגו רבים מישראל במלחמה וציער כל כך את אביו דוד המלך החסיד שעזב את עירו וביתו וכו' וכו' ואעפ"כ הועילה לו תפלת דוד, כש"כ שתועיל גם אם אינו צדיק כדוד תפלתו עבור מי שלא חטא אפי' אחד ממאה מליונים מזה, ויתכן שתועיל לו אפילו להיכנס למחיצות עליונות, אלא שגם שם כמובן לא יהא באותה בחינה של אלה שזכו מכח עצמם, שהרי על כל גשמה השכינה שורה לפי מעשיו, גמצא דיוכל אמנם להיות במחיצה

עליונה, ואעפ"כ יש הבדל גדול ונורא בינו לבין אלה שזכו בכח עצמם. וכפי שמבואר בתנא דבי אליהו רבא (פרק ג'): "אור של ת"ח וצדיק לימות בן דוד ולעולם הבא כיצד, יש שנותנין לו מאור פנים כצאת השמש בגבורתו, כמו שעה אחת, ויש שנותנים לו כב' שעות, ויש כג' שעות, ויש כד' וכו' ויש ככל היום כולו, ויש שנותנים לו מאור פנים כאור הלבנה בר"ח, ויש שנותנים לו כבחמשה לחדש וכו' ויש כמו כוכבים גדולים, ויש כמו מוכבים קטנים, ויש שנותנים לו מאור פנים כמו אויר הרקיע בשעה שהוא מטהר, ויש שמשחרת פניהם כשולי קדירה. זה הכלל כל הנושא פנים אל התורה זוכה ומקבל פני השכינה, אבל המזוהם ומלוכלך בעבירות אינו רואה פני המלך, עכ"ל הקדוש והטהור וכבר ראינו (שם לעיל) שתפלת הצדיקים מועילה על רשעים להקימם שיהיו אפר תחת רגלי הצדיקים וז"ל הולכים הצדיקים ועומדים על עפרם של רשעים ומבקשים עליהם רחמים והקב"ה מעמידם מעפר רגליהם שנאמר: "ועסותם רשעים כי יהיו אפר תחת כפות רגלי הצדיקים". עכ"ל.

ובזה מוסברים ד' המדרש שוחר טוב (תהלים יז): דבר אחר אני בצדק, ראה מה כחה של צדקה, שפרוטה שאדם נותן לעני זוכה ומקבל פני השכינה וכו' מה ראה דוד לפרש זכות של צדקה בלבד ללמדך שאפילו רשעים ואין בהם אלא זכות של צדקה בלבד זוכים ומקבלין פני שכינה, שנאמר (ישעי' מ') "וגגלה כבוד ה'" — הכל רואין צדיק ורשע א"כ מה בין צדיק לרשע? כדי שידעו הרשעים לפני מי הם מכעיסים וידעו הצדיקים לפני מי הם יגעים, עכ"ל. והדברים תמוהים לכאורה, כיון שעכ"פ הכל רואים, א"כ אין הפרש גדול בין צדיק לרשע דהאם בזה בלבד שיש להם עגמת נפש פנימית, שהם מצטערים בנפשם שהכעיסו את הקב"ה, בזה סגי? והרי לא ניכר מבחוץ מי הוא הצדיק ומי הוא הרשע? וע"כ צ"ל כנ"ל עפ"י החיד"א שמאור פניהם של האנשים הניכר בחוץ מגיד לנו בפירוש מי הוא זה ומי הוא חבירו. רק שזה לא מספיק לרשע, אלא מפני שגם סובל בנפשו שציער את המלך מלכי המלכים הקב"ה.

ואא"ז הגאון הקדוש ר' ברוך מנדלבוים זצ"ל אב"ד טורעוו בספרו "נודע בשערים" (שער קול הימין אותיות ל"ז ל"ח) מסביר בטוטו"ד עפ"י המקובלים בס' נזר הקדש דמי שמטיב לבריות זוכה רק לאור המקיף, ומי שטוב למקום זוכה לאור הפנימי. ובשער הגלגולים לרבינו האר"י הק' איתא דאור המקיף מתגבר לבסוף על אור הפנימי, ולפ"ז כל הרשעים אם הם מטיבים מאד לבריות אינן נפטרים מן העולם בלי תשובה, ולכן זוכים ע"י הצדקות לראות פני השכינה, אלא שאעפ"כ הם בושים בנפשם כדברי המדרש הזה. וזהו פ"י הכתוב "לך ה' הצדקה" שע"ז נזכה להתקרב אליך ה', אבל "ולנו בושת הפנים" דמזה בלבד ח"ו יש בושת פנים, וכד' הירושלמי והובא בר"ן פ"ק דר"ה מאן דאכיל דלאו דיליה בהית לאסתכולי, עכת"ד הנחמדים.

אבל לע"ד לשון המדרש משתמע שאין לרשע רק זכות צדקה, ואילו לפירושו הרי הוא בעל תשובה וזכות תשובה ג"כ בידו. ויש ליישבו, דכיון שהתשובה נגרמת מכח הצדקה שהוא אור המקיף נחשב שיש לו רק זכות הצדקה בלבד, אבל לעג"ד נראה אף שאיני כדאי — דגם בצדקות של הבנים והקרובים מבלי תשובה זוכה. ועוד יש לי לומר לע"ד, דכיון דהנוסחאות הן שגורות יש איזה התנצלות דלא מכוונים להגדיל מעלת פלוני או לעוות עליו את מדות האמת, רק רוצים בטובתו, ומתוך חסד, ורב חסד הרי מטה כלפי חסד אמרו חז"ל (ר"ה י"ז) והקב"ה יבחר מתוך הנוסח המתאים לנר"ן שלו ויעשה הטוב בעיניו. ועוד נ"ל, דדברי האר"י הק' אמורים רק על ההשכבות של ש"ץ בצבור, כאילו כולם מפצירים כביכול בכח הצבור והשכינה ביניהם, דכל בי עשרה שכינתא שריא — אבל לא כשמעתיר ביחד, מותר לו לבקש מה וכמה שירצה ודו"ק.

פרק חמישי

דרוש קצר במעלת הזכרת נשמות בימים טובים

הטור (או"ח סי' תי"א) כתב: ושמעתי מאחי הר"י טעם לדבר לפי שהמועדים נתקנו כנגד האבות, פסח כנגד אברהם דכתיב לושי ועשי עוגות (בראשית יח) ופסח היה, שבועות כנגד יצחק שתקיעת שופר של מתן תורה היה בשופר מאילו של יצחק, סוכות כנגד יעקב דכתיב ולמקנהו עשה סוכות (בראשית לד) וי"ב ראשי חדשי השנה שגם הם נקראים מועדים כנגד י"ב שבטים כו' עכ"ל. והשל"ה הק' (בעמוד השלום ח"א דף רמ"ז ע"ב) האריך בהבהרת הדברים וציין שדברי הטור נזכרים בפרקי דר' אליעזר, והכוונה שיתנהג אדם כמו האבות בכל חג וחג יע"ש היטיב.

ולע"ד נוכל לפרש עוד, פסח שהוא בחינת אורות ספירת חס"ד לאברהם כידוע, בזמן שזכינו לחסדי הי"ת הן ביצ"מ והן בקריעת י"ס שראינו היד הגדולה, ובכל הזמן ידו החזקה והגדולה היתה נטויה עלינו לשמרנו ועל אויבינו לייסרם, ושבועות שהוא במדת פחד יצחק לירא את ה' יתברך כראוי ולשמור בדיקנות כל מצוותיו, וכפה עליהם הר כגיגית וכו', ובמתן תורה נאמר "וירא העם וינועו וגו'" ונאמר "בעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו", ובסוכות מדת יעקב, תפארת"ת מחד — יראה דהשכינה (השמים) מעל לראש, וגם וקדושת קרבן חגיגה על הסוכה (סוכה ט') ומאידך — זמן שמחתנו, ואוכלים מכל טוב, זמן האסיי"ף כפשוטו, וגם כמדרשו שנאספו כל העוונות ונגנזו בתהומא רבא ביוכ"פ, ומתכוננים לפתקא טבא וחותרם תוך חותרם מצות ושמחת בחגך, ומוקפים בד' מינים ובמצות סוכה שהיא כהבטחת ה' ליעקב "ושמרתיו בכל אשר תלך" (סוכת שלום)

וזכר לענני כבוד, ושבעת הרועים מקיפים, וכל גופ"א, דאיהו תפאר"ת, הוי בקדושה וחדוה דל"ל.

והנה ימי המועדים הם ימי הדין, כדתנן להדיא במס' ר"ה (ט"ז א') בארבעה פרקים העולם נידון, בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן וכו' ובחג נידונים על המים. ופירש לנו הר"ן דדינו של אדם בר"ה הוא רק על החלק מה שיקבל מאלו הדברים, אבל העולם בכללותו נידון בד' פרקים יעו"ש.

ולפ"ז מובן שצריך להזכיר זכות אבות העולם ואבות ואמהות של כל אחד בימי הדין כדי להגין על העולם. ובזה מוסבר שזכות אברהם מגינה על העולם בדינו של פסח, ושל יצחק בשבועות וזכות דיעקב בדין המים בסוכות. והם כסדרן, הראשון אברהם שבזכותו יש לנו חג הפסח — חג האמונה בה' שזכו לו בפסח "לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה" בהקבלה להכתוב "גם צידה לא עשו להם". שבועות זה מ"ת בזכות יצחק עקידתא עולה תמימה המוכן לציית ללא גבול לקול אביו אברהם אביו ורבו, כך קבלו התה"ק לציית לת"ח, בא הרגל השלישי שהי' בזכות יעקב איש תם יושב אהלים, מפקיר אדם הכל ויושב בסוכה העראית ועוסק בתוה"ק.

ועפ"ז נבין לע"ד הטעם של הזכרת הנשמות בימי המועד, דהוא לעורר זכות צדיקי הדורות מכל המשפחות בישראל שיגנו על העולם בימי הדין, ומצורף לכך הצדקות שעושים, וכן הרהורי התשובה של כל יחיד בעמנו כשנזכר באבותיו ואבות אבותיו, ועי"ז יש התעוררות כללית בכל אתר ומגן על העולם בדינו.

וכשאדם מזכיר ומהרהר תוך י"ב חדש בקרובו בפרט באב או אם, שעדיין כל הפצע טרי, וכל הזכרונות שלהם רעננים ביותר, הרי מתעורר לבו ביתר שאת ללכת בעקבות מעשיהם הטובים, ונמצא דהוא מזכה את העולם בדינו בארבעה הפרקים. ובודאי ראוי והגון שיהרהר באבותיו וישוב בתשובה ויזכה את העולם, וממילא זכות אבותיו עצמם מתעלים, כי גרמו לזכות את העולם ואת זרעם.

והשל"ה הק' (עמוד השלום) העתיק מאמר יקר מספרו של הו"ק הגאון אביו זי"ע בס' עמק ברכה והרבה מאמרים ממקורות שונים המורים על חיוב המעמד הרציני בימים טובים, שהשמחה היא בקדושה ובטהרה, והתרוממות הנפש, (מדף רמ"ו והלאה) ומזכיר גם הוא בהקשר לכך את ימי הדין בימים הטובים שמחייב אדם לרצינות וחשבון הנפש. ולדעתי, עפ"י מה שלימדונו רבותינו הק' גדולי החסידות על הכתוב "כי בשמחה תצאו" שבשמחה של קדושה יוצא אדם מכל המצרים והצרות (וראה ליקוטי מהר"ן תנינא סי' יז) לכן דוקא בחר הקב"ה את ימי המועדות שישראל עם קדושים עסוקים אז בשמחה רבה דהיא מ"ע ושמחת בחגך, ועי"ז יצאו זכאים מכל הדינים, ונמתקו הדינים בשרשם. וכיון דידוע דבעת הדין מזכירים זכות אבות, להגן לתולדות, כמו שאנו עושים בתפלות השונות של

המועדים, וכפי שכתוב בתורה הק' וזכרתי את בריתי יעקב וגו' דוקא בפרשת התוכחה, דהוא בא להמתיק הענינים, לכן כדאי והגון להזכיר נשמות בימי מועדים, ובזכותם — בצרוף המעמד של שמחה של מצוה נושע.

ועוד ג"ל, דמצינו בזה"ק (פ' בלק דף קצ"ו ע"ב) שרוחות הצדיקים משוטטות בימי ניסן ותשרי שאז ישראל עוסקין במצוות ובמעשים טובים ועולים לבחינת חומות הג"ע וכו' ונאמר עליהם בזה"ל: והוא צפצופא שבחא דקב"ה וצלולתא על חיי בני נשא דהאי עלמא בגין דאילין יומין ישראל כולו מתעסקין במצוות ובפקודין דמארי עלמא וכו' עכ"ל"ק. נמצא מפורש שהרוחות של הצדיקים מעתירים בימים גדולים אלו עלינו, וברור שאין אנו רשאים להיות כפויי טובה, לכן גם אנו מזכירים אותם, ועתירתנו עליהם שיוזכרם אלקינו לטובה. וזה לדעתי טעם נוסף להזכרת נשמות ברגלים של תשרי וניסן.

ואודות חג שבועות אף שלא נזכר בזה"ק שבו הנשמות מעתירות, אבל ברור שאז צריך להזכיר את הנשמות, כי הרי השל"ה הק' דיבר ארוכות דיום הקדוש הלזה הוא הוא יום הדין הגדול של הנשמות, בו נידונים פירות האילן, שהם הנשמות, שהם פרי עץ החיים, אילנא דהוא שרש כל עלמא יתברך ויתעלה. לכן ברור דחייבים להזכירם ולהעתיר עבורם, והם גם הם מצדם ודאי מזכירים כל מי שבחם, ובפרט אם יש לו ריח תורה, וכמאמר הזה"ק (זו"ח פ' אחרי דף ס' ע"ב): זכאה איהו מאן דזכי דישבוק ברא בעלמא, עכ"ל.

אגב, כדאי לעורר את הצבור מלשון הזה"ק (זו"ח שם לעיל) דאומר להדיא דאין בכח הקדיש ומה שעובר הבן לפני התיבה אלא לקרוע גזר דינו הרע של האב ולא להעניק לו חלק בגן עדן, אלא כאשר הבן מתחכם ועוסק בתורה הקדושה דהיינו קובע עתים לתורה, אז מזכים את האב להכנס בגן עדן, וזה לשון קדשו: בשעתא דעבר לתפלה ואמר קדיש קרעו לי גזר דין מכל וכל, ובשעתא דאתחכם יהבו לי חולקא בגנתא דעדן. ודא חלק דאמרי חלק לעוה"ב. חלק שיש לכל צדיק וצדיק בפני עצמו וכו' עכ"ל כלומר אע"פ שגם מקודם כבר היה בג"ע, אבל הי' משתתף עם אחרים, ולא היה לו חלק בפני עצמו דלזה זוכים רק בזכות התורה. וכל שיש לו בן או נכד או מי שהוא מזרע זרעו שעוסק בתורה, ע"ז זוכה לחלק בפני עצמו, שכן הוא עץ עושה פרי, שבכח התורה הקדושה הנלמדת בזה העולם יש לו שרש למעלה. ומזה יתעורר כל אדם להשיב לבו לקבוע לו עתים לתורה. מסקנא. בהא נחתנין ובהא סלקינן, דכמו דחייבים לעשות נייחא לנפטרים ע"י לימוד לעילוי נשמתם יום יום, וכן הקדישים, וכיוצא באלה, כן יש לערוך את ההשכבות וההזכרות בשבתות ובמועדים מכמה וכמה נימוקים ולהידבק במעשיהם של צדיקים, רק להשתדל שלא יהא טירחא דצבורא ע"ז, ולנדוב צדקה למענם, ולעשות מעשים טובים ביתר שאת וביתר עז, כי זה עיקר הנייחא עליהם כמו שכ'

בזו"ח אחרי, וכפי שכתבו הכל, והכבוד כשאומרים: "אשרי אביו שלמדו תורה, אשרי רבו שלימדו תורה" (יומא פ"ו א') ואחז"ל "ברא מזכה אבא" (סנהד' קד, א) ובמדרש רבה (בראשית פ' לה, אות יב) על תרח שזכה לעוה"ב וכת התפללות והצדקות מגן עליהם ועל כל המתים כפי שכתבו הקדמונים הרשב"א בתשובה, ושכלי הלקט, ותשובות מהר"ם בתשב"ץ קטן, וגם יש בזה משום פיוס למנוחים שנתבעים שם בג"ע לפי שעריבים על החיים כמ"ש קצת מהקדמונים, וגם יש בזה משום פיוס על אלה הנפטרים שבעונות החיים נפקדו וכו' וכו'. וגם יש בזה משום הכרת תודה לקרובים שנהנו מהם ודאי משהו כמ"ש בס' החסידים (סי' ק"ע) יע"ש. (וקיצרתי במאמרי ולא טפלתי בזה). וגם תוך יב"ח צריך לערוך אזכרה להם. אבל כמובן שצריך לשמור על מסגרת שמחת יו"ט כפי שבארנו, ולכן מי שאפיו ומצב רוחו רגישים ביותר כגון כפי שציירנו אלמנה צעירה שהניח לה בעלה יתומים קטנים וכיוצא באלה, יש למנוע מהם הזכרת נשמות ביו"ט כדפסק הוק"ת אאמור"ר הגאון ג"ע. וזכות המנוחים יעמדו לנו ולכל ישראל.

משהו מלואים מדברי אאמור"ר הגאון האמיתי ר' שפטיה סגל זצלה"ה (בכתובים)

(א) יש לנמק הזכרת נשמות בחגים ובימים טובים בסיומם דוקא על פי המעשה שמספרים באחד שנכנס לבית הכנסת ביום הכפורים להזכיר נשמת הוריו והיה נקרא בשם גרמני "מקס". וחילפש במחזור את התפלה אז "זכרנו לחיים". נעשה רעש בפמלי' של מעלה מי הוא ה"מקס" הזה, עד שבא המלאך המשוטט בעולם הזה, והביא את הידיעה שהוא היה נקרא בשם מאטל החייט בנו של יענקל הזגג שהניח בן סורר ומורה. הביאו את ספרו של המת, של יענקל, לבקרת ולבדיקה עד כמה נולד מקס זה פגום שאינו כל כך אשם, וגם אם האב אשם בהנהגתו של מקס ובריחוקו מהיהדות או לא כך, לאחר שעבר אדם את ימי החג, ובשמים עומדים ושואלים עליו אם קיים את ההלכות של החגים בדיקנותו כמות שהם או לא, לשם כך מביאים את הספרים של ההורים והמחנכים וכל מי שיש לו יד בעיצוב דמותו ובבואתו, וחוקרים לפ"ז את הנהגתו לפי חינוכו ותבונתו וכו' וגם אם הם נקיים מאחריות כלפי הנהגת החי. נמצא בכל חג יש למעלה הזכרת נשמות ולכן גם החיים מתייחדים למטה עם נשמותיהם של המתים כמו שהוא למעלה וגם מפייסים אותם, שאתם אינכם אשמים במה שקורה אצלנו. ועל כל פנים הרעש הנעשה למטה בשעת הזכרת נשמות נובע מתוך הרעש למעלה.

(ב) ויש לזה אסמכתא בגמרא שהמתים נפקדים למעלה, שכן אמרו (ערכין י"ב), מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו" (המדובר בראש

השנה וביום כפור) הרי שבשעה שזוכרים את החיים פוקדים גם את ספרי המתים, לפי שיש לזה השלכה על זה.

(ג) ויש להוסיף כוונה עמוקה בדבריהם ו"ל הגזכרים, כי יש לכל אדם ספר מיוחד, כנאמר וחותם יד כל אדם בו, ויש אנשים שיש להם ספרים מענינים בחייהם, הן ממעשיהם כלפי שמים וכלפי הבריות, והן ממעשיהם כלפי העם, ויש ספרים ממש ריקים, אין שם שום דבר היכול לעניין, רק סתם עלילות סרק של רדיפה אחרי ההבל ותענוגות, וכיוצא בזה, אלה נקראים "ספרי מתים", ועל אלה אמרו חז"ל (ברכות י"ח ב') "רשעים בחייהם קרויים מתים". ועל אלה אמרו שספרי הצדיקים הנקראים חיים נפתחים יחד עם ספרי המתים הללו. ועל אלה יש לרמוז בוידוי מעשר את המקרא: "ולא נתתי ממנו למת" (דברים כו), לא השתמשתי במעשר לאחד שהוא נכנס בספר מת ולכן יש לי רשות לבקש: "השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך וגו'" (שם).

(ד) ועפ"י זה יתכן, ד"ספרי החיים" הנפתחים הם דוקא ספרי הצדיקים מכל הדורות הקרויים חיים גם במיתתם (ברכות ח"ק) ויחד עמם נפתחים "ספרי המתים" אלה הספרים של הרשעים המתים בחייהם, והקב"ה פותח במיוחד את ספרי הצדיקים בעת פתיחת ספרי המתים הרשעים כדי שיגנו אלה על אלו, וגם כדי לפקוד את עוונם של הרשעים המתים לפי מה שיכלו לקבל מהצדיקים שראו עיניהם. לכן גם אנחנו בימים טובים פותחים את ספרי הצדיקים הקרויים חיים, מעין מה שמתרחש למעלה.

(ה) ובמיוחד יש להדגיש כי ימי המועדים הם ימי הדין של עולם כדתנן (ר"ה דף ט"ז) בארבעה פרקים העולם נידון כו', ונפקדים גם הגשמות באיזה סקירה, כמו בר"ה ויו"כ שנידונים ממש שאמרו ע"ז ספרי מתים פתוחים, הנ"ל. וכפי שידוע מספרי הקבלה שבכל ר"ה נידונים מחדש כדי להעלותם מדרגה לדרגה.

וגם הצדקות שנותנים עבור הגשמות נמדדות בקנה מדה מיוחד למעלה. מספרים על לץ אחד שנגש לרבי ונתן לו פדיון חשוב. ולאחרי איזה ימים בא אצל הרבי ואמר לו: אני שמח מאד שנתגלה לי מי אתה, אני אפיקורוס שאין כמוהו בעולם, ובודאי אם הקב"ה הזמין לי למי לתת צדקה, הוא אדם בלתי הגון ורצוי, כמו שאמרו חז"ל (ב"ב דף ט' סוף ע"ב: תפלת ירמיה הנביא שיכשלו בעניים שאינם מהוגנים) ולכן נגלה לפני פרצופך האמיתי, מי אתה. ענה לו הרבי הקדוש: אתה טועה, עליך לדעת שבשמים רושמים כל מיני הוצאות שצריך האדם להוציא, בשביל חינוך ולימוד בניו, עבור מלבושים לו ולזרעו, ועבור כלכלתם והחזקתם בכבוד הראוי כפי שגזרו, וגם כמה יוציא בשביל רופאים ותרופות וכל מיני צרות ונגעים, וכסף שהוא טהור שבא לידי מיד צדיק יוצא לדברים שבקדושה, אבל אם מגיע ליד איש הגון וצדיק כסף מידי אדם שאיננו הגון זה יוצא לדברים שלא

רצויים [ע"י בע"ז (י"ז א')] ממקום הטינופת באו למקום הטינופת ילכו] וכך, מכירים ומזכירים בעת הזכרת נשמות את הגידון החי, אם מגדבים לאיזה ישיבה או לעני הגון לכלכלו, יש למנוח עלית נשמה מזה, ולחי תזכורת טובה. אבל אם מגדבים לאיזה מוסד שאיננו שומר תורה, או לאיזה חתן וכלה להשיאם שיקנו להם בגדי פריצות והוצאות חופות של ריקודים מעורבים של בנים ובנות רחמנא ליצלן, וכיוצא, כבר ניכר למעלה המזכיר את הנשמה מי הוא אבל הנשמה שהוזכרה לא נפגמת חלילה מזה אם לא אשמה בחינוכו, שכן ההוצאות של המזכיר המתגדב באו לו מדרכים בלתי הגונות ולכן אין בכחו להתרומם ולתת מזה למקום הגון וראוי ולא חלה האחריות על הנשמה, כמו שציירנו מאותו הרבי הקדוש הנ"ל שקיבל מיד הלץ...

(דברים, מעובדים במקצת, עפ"י כתבי הגאון אאמרי"ר מאור עולם זי"ע)

התקנה. ולפ"ז לשיטת רה"ג ור"י בתוס' שבנ"ח מיירי בסכנה שהיתה גזרה שלא לקיים, משא"כ לפירש"י ותוס' גם בנ"ח לא מיירי בסכ"נ שפיר ילה"ר.

יד. ובענין זה אם היה גזירת מות על הדלקת נ"ח יש להביא רא"י מהא דמצינו עובדא שנהרגו רבים מישראל בשביל שהדליקו נרות חנוכה, בירושלמי סוכה פ"ה, ובמדרש איכא פתיחתא אות מה, טרכינוס שחיק עצמות ילדה אשתו בליל ט' באב והיו כל ישראל אבלים. נשתתק הולד בחנוכה, אמרו ישראל נדליק או לא נדליק, אמרו נדליק וכל מה דבעי לימטי עלן ימטי. אדליקו אזלון ואמרון לישן ביש לאשתו של טרכינוס. אילין יהודאין כד ילידת הוון מתאבלין, וכד מייתי ולדא אדליקו בוצינייא. שלחה וכתבה לבעלה עד דאת מכבש ברברייך, בא וכבוש אילין יהודאי דמרדו בך, וכו'. מיד הקיפן לגיונותיו והרגו ונתערבו דמים של אלו בדמים של אלו והיה הדם בוקע והולך עד שהגיעו לקיפרוס נהר ורוח הקדש צווחת ואומרת על אלה אני בוכיה, ע"כ.

והרי זה דומה ממש להעובדא המבוארת בירושלמי ר"ה, מבואר להלן לענין תקיעת שופר שחשבו האויבים שנתאספו לתקוע תרועת מלחמה ועמדו עליהם והרגום, ואז תקנו מכאן ואילך לא לתקוע בשחרית אלא לתקוע במוסף, (ולא כמבואר בבבלי בשעת גזרת מלכות כלומר גזרת שמד שלא יתקעו), ואע"פ שבטלה הגזרה נשארה התקנה במקומה. אותו הדבר הי' בנ"ח שלא היתה גזרה שלא להדליק נ"ח, אלא סבה צדדית כנ"ל.

ולפ"ז אולי י"ל שגם אז אחרי מאורע הנ"ל תקנו: ובשעת הסכנה מניחה על השלחן ודיו, וכמו שאצל תקיעת שופר נשארה התקנה לעולם ולא קיימו הדין דזריזין מקדימין למצות כמבואר בגמ' (ויש מן האחרונים סוברים שזה דין תורה) אותו הדבר י"ל לענין נר חנוכה משום חשש סכנה כגון מעשה הנ"ל שאמרו "נדליק או לא נדליק" הרי שהיה להם חשש שלא יארע להם תקלה, אמרו מניחה על השלחן ודיו, והתקנה נשארה לעולם ומטעם זה לא נהגו להדליק בחוץ אף בזמן שבטלה הגזרה.

אמנם יש לדחות שא"א לומר שאז תקנו ובשעת הסכנה מניחה על השלחן ודיו, שהרי בעובדה הנ"ל לא הי' גזרה שלא להדליק, רק סבה חיצונית כמו גבי תקיעת שופר, א"כ הי' להם לתקן להדליק על פתח הבית מבפנים ולא בחוץ, וכמו שהבאתי לעיל מהמבואר במגלת תענית שאם מתירא מפני הלסטים מדליק על פתח ביתו בפנים ובשעת הסכנה מניחה על השלחן ודיו. הרי מבואר כן שרק בשעת הסכנה שיש שמד וגזרה שלא להדליק, הדין מניחה על השלחן, אבל בעובדא שבירושלמי סוכה ומד"ר, אין צורך להניחה על השלחן רק להדליק בבית שלא יראו מבחוץ.

טו. ויש לתמוה על המובא במדרש הנ"ל "אמרו נדליק וכל מה דבעי לימטי עלן

בנידון דידן אין כאן שום חולה הצריך לזה (4), רק שרוצים ללמוד חכמה זו, אולי יודמן חולה שיהיה צריך לזה, ודאי לא דחינן משום חששא קלא זו שום איסור... קרוב לרעיונו של ה„גודע ביהודה“ מוצאים אנו גם ב„חזון איש“ (5), בסגנון אחר. אין החולה המסוכן עומד במוקד. אפילו אם אין חולה לפנינו, אבל המחלה המסוכנת היא מצויה לפנינו — ז. א. עכשיו ופה במקום — הרי זה נקרא פקוח נפש. במקרה של מגפה (חולי מהלכת), אפילו אם אין עדיין אף חולה מסוכן, דנים אנו כפקוח נפש, כי כל אנשי העיר הם בצרה ובסכנה „הו“ל כאויבים שצרו בעיר הסמוך לספר“. לעומת זאת לא חשבינן ליה פקוח נפש בשכיח בזמן מן הזמנים. רואים אנו בעליל שעמדתו של ה„חזון איש“ שוה עקרונית לזו של ה„גודע ביהודה“, שגם הוא דבר על „סכנת נפשות“, החולה לפנינו הוא בעיניו רק דוגמא.

ב. רחוקים נעשו קרובים

זה כמה עשרות בשנים טוענים רופאים שהתקדמות הטכניקה החדשה נותנת בידינו אפשרות להרחיב את התנאי של „חולה לפנינו“. דרכי התחבורה והתקשורת מקשרות כל חלקי תבל. ואפילו אם אין פה לפנינו כעת חולה הסובל ממחלה זו, הרי בודאי ישנו באיזה שהוא מקום אחר בעולם חולה מסוכן כזה, וגם הוא צריך להחשב כאילו הוא לפנינו. זהו היסוד לסיסמה: „רחוקים נעשו קרובים“. כמסקנה הגיונית לדיעה זו אפשר לדרוש לנתח את המתים, כדי לקבוע את סיבת המות ולברר את טיב המחלה, כי הרי תוצאות הבדיקה עשויות להציל איזה שהוא חולה שבעולם. דרישה כזאת לא תרחיב את התנאי של „חולה לפנינו“, אלא היא תבטל אותו לגמרי.

הרב אריאלי שליט"א, המזכיר במאמרו ב„נועם“ (6) את הסברא של רחוקים-קרובים בהגבלה מסויימת, מצביע מאידך גם על תלי תלים של ספקות בתועלתם של ניתוחי מתים לשם פיקוח נפש, כאשר אין חולה מצוי, ומטרת הניתוח אינה אלא קביעת סיבת המות: ספק אם הסיבה בכלל תימצא; ואם תימצא — ספק אם הרופא שטיפל בחולה בחייו לא חשב באותו כיוון; ואם הרופא המטפל לא כוון לדעת המנתח — עדיין ספק אם יהיה עוד חולה כזה בדיוק; ואם יבא חולה כזה לפנינו, וע"י הניתוח נמצאה דרך אבחנה שעל ידה לא יטעה הרופא בפעם הבאה,

„Here And Now“ (a Hospital Compendium New York 1969 p33

(4) בלונדון נפטר יהודי שסבל מאבן בכיס השתן, אחרי ניתוח כירורגי

(5) חזון איש, אהלות ס' כב, אות לב

(6) נועם, חלק ו, ע' צח וע' צט

והוא יוכל לטפל בו בצורה טובה יותר — הרי ספק אם לא תסתבך המחלה מסיבות אחרות... ולעומת הספקות הרבות, הרי נתרחה התועלת, ובחששא קלא ולא שכיח בכה"ג אסור לנתח, עכ"ד.

לאמיתו של דבר, הרי אין הרופאים רוצים להצטמצם בניתוחיהם שלאחרי המות רק במקרים שבהם סיבת המות אינה ידועה, אלא הם דורשים ניתוחם של כל המתים — רובם ככולם — בטענה שאולי היתה טעות באבחנת סיבת המות הקלינית. וכך נוסף עוד ספק על כל הספקות שהזכרנו. והרי דברים אלו אמורים שלא בהקשר עם בעיית רחוקים-קרובים, כי אז עלינו להתחשב בספק נוסף — אם דרכי פרסום תוצאות הניתוח עשויות להציל חולה אחר.

הרב אריאלי שליט"א מסכם את דבריו בהרצאתו בכנס "תורה שבעל פה" (7): ניתוח מת, כדי להציל חולה אחר מצוי, וקרוב הדבר שעל ידי הניתוח יינצל — מותר. ניתוח לשם בירור סיבת המות דינו כלחולה שאינו מצוי — ואסור. דיעה הלכתית שונה מזו מובעת במאמר בירחון "סיני" (8). המחבר הנכבד טוען, "שבזמננו אנו כל החולים שבעולם כאילו הם נמצאים בכל עת לפנינו... העולם המדעי אחד הוא... כל תגלית בחכמת הרפואה זוכה לפרסום, כמעט מידי, בכל העולם, ומה שאפשר ללמוד מניתוח בבית חולים אחד, כאילו למדו אותו בכל בתי החולים שבעולם בשביל החולים שנמצאים שם, שהרי במשך דקות ספורות אפשר להודיע את התוצאות לכל הרופאים שבעולם, וא"כ בזמננו אי אפשר שהחולה לא יהיה לפנינו..." עכ"ל.

הבה נרדה מרוממות החזון הזה אל המציאות הרפואית. המחבר רוצה לברר דין ניתוח מתים בימינו, ועל כך צריכים אנו לדון. אפילו אם נניח שבמקרים נדירים של "תגלית בחכמת הרפואה" צודק המחבר, שהיא זוכה לפרסום, אבל מי שמע כזאת, שפרסום כזה על תוצאות בדיקות שלאחרי המות נעשה, "במשך דקות ספורות"; והרי ניתוחי מתים נעשים לאלפים בישראל ולרבבות בעולם! לדעתי אין כל יסוד להשערותיו של המחבר במציאות הרפואית. הם לענ"ד אינם אלא פרי דמיון פורה. השערותיו אלו הן אחד מנימוקי שיטתו, אשר לפיה הוא מנסה למצוא פירוש חדש לתשובתו של ה"נודע ביהודה". ולמושג "חולה לפנינו" — פירוש הסוטה מהפירוש הקבוע והרגיל שבפי הפוסקים.

הרב ליעבס שליט"א מרחיב גם הוא את הדיבור (9) על התקדמות הטכניקה

(7) תורה שבעל פה, כרך ו, ירושלים תשכד ע' נד

(8) סיני, ניסן-אייר תשל"א, ע' מז

(9) גועם, חלק יד, ע' מז

בקשר לענין „החולה לפנינו“. „אחרי שכל ההמצאות החדשות בעניני הרפואה מפרסמים בשעת מציאתם, ועתה ע"י הרדיו והטלביזיא כל העולם כולו כמו כפר קטן, ומה שנעשה בקצה האחד נשמע מיד בקצה השני, ובלי ספק נמצא בעולם חולה במחלה זו ויוכל לצמוח בהניתוח רפואה למחלתו, ולכן הוי כמו חולה לפנינו; ושמעתי מרופא יהודי שבבית החולים מונט סיני אשר בניו יורק נמצאים תמיד חולים רח"ל בכל מיני מחלות אנושות, והוי כמו חולה לפנינו (10), עכ"ל. הרב המחבר מודה שלמעשה הוא ירא מלהקל, אבל במקרים מיוחדים יוכל רעיון זה להצטרף לגימוקים הלכתיים אחרים, ע"מ למצוא דרך לפסוק להקל. הייתי רוצה לשאול את חברי אשר בניו יורק, אם אי פעם בחייו השפיע על טיפולו בחולה אחד דבר ששמע אותו ברדיו על תוצאות ניתוח מתים?

ובכן, נרד גא מתליתלים של ספק-ספקות רפואיות ומתיאורי דמיון על דרכי פרסום מחקרי המדע הרפואי החדש אל עולם המציאות. נסביר לעצמנו את המציאות הרפואית, אשר עליה יחול ההיתר של ה„נודע ביהודה“ בענין החולה שלפנינו, ונראה אם דרכי הפרסום שבימינו עשויות לשנות את תנאי ההיתר עד כדי כך, שמוטל על הרופאים להמליץ לפני הרבנים לשנות את פסיקת ההלכה.

ג. היסוד לדין „החולה לפנינו“

את המציאות הרפואית להיתר ה„נודע ביהודה“ קל לתאר: לפנינו שני יהודים חולים מסוכנים, הסובלים מאותה מחלה, ראובן ושמעון. שמעון נפטר לעולמו, וע"י נתיחת גופתו אפשר אולי לקבל ידיעות פתולוגיות, העשויות להיות מורה דרך לרופא המטפל בראובן המסוכן במציאת אבחנה וטיפול מועיל, כדי להציל את חייו של ראובן. הבסיס ההגיוני לפסק דינו של ה„נוב"י" המקיל הוא — כמובן — שרופאו של ראובן יקבל מיד — תוך כדי מעשה הטיפול — את הידיעות על התוצאות הפתולוגיות של ניתוח המת. לפי דברי הרב אריאלי שליט"א (11) אפשר רק אז למצוא צד היתר — בהתאם לפסק דינו של ה„נוב"י" — „אם אפשר להודיע מיד על תוצאות הבדיקה, ולהציל את החולה“.

זהו, איפוא, הקו ההלכתי המנחה, אשר לפיו עלינו לברר את בעיתנו בענין המציאות הרפואית והפרסום הרפואי.

(10) בענין תיאור הפרסום הרפואי עלינו עוד לחזור ולדון בחלק ד.

(11) תורה שבעל פה, כרך ו, ירושלים תשכז, ע' נד

ד. פרסום מחקרי המדע הרפואי

מה הן דרכי הפרסום על המידע הנרכש מניתוחי המתים ?

בבתי החולים בארץ ובחו"ל מנתחים 50% (בערך) מכל הנפטרים. בניתוח עצמו נוכח קומץ רופאים מצונינים, אלו שטיפלו בחולה ואלו הרוצים רק ללמוד מהמקרה. מספר המשתתפים הוא בירידה — כפי שאפשר לקרוא בספרות הרפואית בארה"ב — וכנראה, מפני שהתקדמות המדע היא בשטחים ביולוגיים אחרים, ולא דוקא בידיעות הנרכשות מהפתולוגיה האנטומית. עם סיום הניתוח עוד לוקחים הפתולוגים חלקים קטנים — לפעמים אף גדולים — מאברי הגופה לשם בדיקה מדעית נוספת או כדי לשמרם לשם חומר לימודי. כל הממצאים נרשמים במסמכי המכון הפתולוגי, ובדרך כלל זהו סוף דבר בניתוחים שגרתיים אלו.

רק במקרים יוצאים מן הכלל מציגים הרופאים — אחר שבועות או חדשים — את התכשירים שהוציאו מן המת לקהל רופאים גדול יותר, במסגרת אסיפות מדעיות, ומסבירים בהם את הפרטים על מקרה מענין זה. במקרים מיוחדים במינם מפרסמים הרופאים — אחר חדשים — את המקרה בעיתונות המדעית. ושאלת השאלה: האם ידיעות ספרותיות כאלו יגיעו אי פעם אל הרופא המטפל ביהודי מסוכן באיזו ארץ רחוקה, והאם יועילו לו בטיפולו ? מקרה יוצא דופן כזה רחוק עוד יותר מדברי ה"חזון איש": "מה שאין כן בדבר שעתיד לבוא בזמן מן הזמנים" (12).

כך היא דרך הפרסום המדעי המקובלת זה מאה שנה, ועד היום שום אירון, טלפון, רדיו וטלביזיה לא שכללו אותה. כל המתואר במאמרים המצוטטים לעיל אין לו כל שייכות לפרסום תוצאות ניתוחי מתים. הפרסומת בענינים רפואיים, שהם דיברו עליה, היא כרגיל ענין של סנסציה, כגון גילוי גורמי הסרטן ותרופות חדשות נגדו — שניסו אותם על גבי חיות — שמסופר עליו כל יום שני וחמישי, או כגון על וירוס חדש של נזלת והחיסון כנגדו, או השתלת לב וכדומה. המצאות

(12) כך אנו מבינים מדוע מצמצם ה"חזון איש" את היתרו רק למקרה של מגפה המצויה — באותו הזמן ובאותו המקום — והמסכנת את אנשי העיר. הוא אינו מדבר על "מחלות שכוחות", שכאלו אין בהם צורך שהחולה יהיה לפנינו — כדברי המחבר ב"סיני" הנ"ל. רוצים להחליש את כוחו של ה"גוב"י בטענה שבימיו היו הידיעות על המחלות לקויות, אבל מה יגידו על ה"חזון" — שזכינו לחיות בתקופתו — שהכיר את דרכי הרפואה החדשה, בימיו היה טלפון בין-יבשתי ותקשורת רדיו. הוא כולל בהיתרו רק את מקרי המגפה המצויה באותו מקום, ולא את המחלות השכיחות.

ותגליות אלו — אפילו אם יש בהם ממש — אינן מבוססות על ניתוחי מתים, וגם לא יועילו לרופא המטפל בחולה המסוכן, לא מיד, וגם לא בזמן הקרוב.

ואפילו אם אמת הדבר שנמצאים חולים יהודים מסוכנים — ורק על חולים יהודים אנחנו צריכים לדבר — בכל המחלות בבית החולים „מונט סיני“ בניו-יורק, מהי התועלת שתצמח לרופא המטפל בהם מהניתוח שנתחו מת יהודי, בירושלים למשל, אם לא יקבל את הידיעות על הפרטים הפתולוגיים שנמצאו שם, תוך פרק זמן מתאים? וקבלת הידיעות האלה היא עיקר הרעיון בתשובתו של ה„נודע ביהודה“.

אוכל לתאר לעצמי מקרה יוצא מן הכלל, שבו רופא מ„מונט סיני“ יודע שבבית חולים ירושלמי שכב חולה במחלה דומה, והוא נפטר. במקרה כזה אפשר להעביר מיד את הממצאים הפתולוגיים — באמצעות הטלפון או בהעברת תמונות או תכשירים — לידי הרופא המטפל בניו-יורק. כאן יפסקו הרבנים אם הגידון הוא מקרה של „חולה לפנינו“. אבל אני שואל: האם על סמך מקרה יוצא דופן כזה — הנראה בעינינו כמיעוטא דמיעוטא — יוכלו הרופאים להמליץ לפני הרבנים לשנות את פסק דינם של הגדולים, ולתת אור ירוק לנתח את כל הנפטרים, בהסתמכם על הסיסמה „רחוקים נעשו קרובים“?

נוכחנו לדעת שלקרבה המדומה הזאת אין כל ערך מעשי בהצלת נפשות. הסיסמה דומה בעיני לשלפוחית של מי סבון, שכל זמן שהיא באויר היא מבריקה בשלל צבעים באור השמש, אבל כשנוגעים בה היא נמוגה עד שלא נשאר לה שום זכר. לדעתי יש לבטל את הסיסמה מפי מדענים רציניים.

ה. חזון לעתיד

האם דברי אלה צריכים לייאש אותנו מעתיד שיתוף הפעולה בין הטכנולוגיה החדשה ובין הפתולוגיה? לדעתי, אל לנו לצמצם את מבטנו רק על הענין אשר לפנינו — הלכה ומדע — אלא להסתכל על הבעיה במסגרת אופקים הרבה יותר רחבים. הפתרונות ימצאו אולי באופן כלל-עולמי.

האנטומיה הפתולוגית שבימינו תקועה — לדעתי — במסלול פסול, ישן גושן. שאינו מפיק תועלת מכך. ראינו שפרסום מחקרי האנטומיה לא השתנה כמעט זה מאה שנה. ברור כשמש שנחוצה התקדמות מהפכנית. עובדה היא שבשנים האחרונות היו השגים גדולים למדע הפתולוגיה — ולא דוקא ע"י ניתוחי מתים — והשגי הטכנולוגיה הגיעו לממדים בלתי משוערים. הטכנולוגים, שבידם להדריך חלליות ומכוונות על הירח מתחנות על כדור הארץ, בודאי יהיו גם מסוגלים למצוא פתרון

לבעיה כיצד לנצל את תוצאות ניתוחי המתים בעולם. הגיעה השעה שהפתולוגים יגשו לשיתוף פעולה עם הטכנולוגים. בדרך זו ניתן אולי לצמצם את מספר הניתוחים העצום לאותם מקרים המעניינים מבחינת קידום המדע. הערכים שנתקבלו יעובדו במרכז רפואי עולמי ע"י מחשב אלקטרוני (קומפיוטר), שיקלוט גם את הממצאים הקליניים, המעבדתיים והתרפויטיים המקבילים. מחשב כזה יוכל לאגור בתוכו את הממצאים של רבבות חולים וניתוחיהם אחרי המות. הרופא היחיד — אפילו אם אלף שנה יחיה — הרוצה ללמוד מתוך הסתכלות ונסיון בניתוחי מתים, לעולם לא יוכל לרכוש ידיעות כפי שינתנו לו ע"י המחשב — הן באבחנה והן בהצעות הטיפול.

יתר על כן, המחשב הזה יוכל גם להדריך את הרופא השואל במציאת תמונת המחלה מתוך אוסף תמונות של המחלות השונות, שיימצא בבתי החולים הגדולים, בצורה של דגמים מאלפים, צילומים וסרטים, שניתן להעבירם אפילו באמצעות הטלביזיה.

הכנת דגמים משוכללים אלה תהיה גם כן שטח חשוב בשיתוף הפעולה בין המדענים. אם תבוצענה הצעות כאלה ודומיהן, לא ילכו עוד האנטומים באותן דרכי הפעולה השיגרתיות והמקובלות, הסלולות להם מאבותיהם ואבותיהם — והכרוכות בחילול כבוד המת.

ואל יאמר האומר שעל ידי השימוש המוצע במחשב תתבטל כל פעולת הרופא היחיד — כי הוא אינו אלא טועה. המחשב אינו מושיט לרופא אלא את הידיעות שהיה לו לרכוש על ידי לימוד הפתולוגיה והטיפול במחלות התיאורטי. הוא יהיה לו לעזר רב במציאתה המהירה של האבחנה ובתכנית הטיפול. הפעולה העיקרית של הרופא אינה נפגעת ע"י השימוש במחשב. כי על הרופא מוטלת ההשגחה התמידית על החולה ועל תגובתו על הפעולות הרפואיות שהמחשב המליץ עליהן. הרוב והחזקה אינם קובעים החלטות את הממצאים שבפרט, המציאות המתגלה אצל הפרט יכולה לחרוג מהנסיון שנרכש אצל הכלל. ועיקר תפקידו של הרופא נשאר לו: אישיותו והשפעתה על נפש החולה, הקשר ההדוק שבין אדם לחברו המתחשב באישיותו ובאינדיבידואליותו של החולה. קשר זה הוא גורם חשוב בריפוי המחלות, כי הרופא אינו מטפל במחלות אלא באדם חולה.

יחליטו המומחים על מדת הסיכוי לקיום החזון הזה, לשיתוף הפעולה בין הפתולוגים ובין הטכנולוגים — לשם תחיית העצמות היבשות. רצונם הטוב של הפתולוגים הוא כמובן תנאי מוקדם לקיומו.

תוצאה ברוכה נוספת, לעניינינו — נתוחי מתים וההלכה — רואה אני בפעולת מחשב כזה. פעולתו תסתמך על נתונים מתוך מליוני בדיקות. מה יתנו ומה יוסיפו הנתונים של כמה אלפי נתוחים של מתים יהודיים — אפילו אם יכללו במחשב,

הרי יהיו בטלים ומבוטלים ברוב. הם לא יוסיפו לקידום המדע ולהשתלמות הרופאים דבר, ותהיה אפשרות לותר עליהם בכלל.

אבל יטען הטוען: הרי אין זה מכבדינו כאשר רק הגויים יקדמו את המדע הרפואי ע"י ניתוחי מיתיהם. אל דאגה! המחקר בישראל — הן ברפואה, הן במדעים אחרים — רכש לו כבר מוניטין בעולם המדעי הגדול. אותו מיעוט קטן שבמדע הפתולוגיה, שיש לחקרו ע"י ניתוחי מתים, יתרמו אומות העולם, שהשקפת עולמן אינה מצווה להקפיד על כבוד יתר של מיתיהן, כפי שמצווה האומה הישראלית, שתפקידה להיות „גוי קדוש“. הרב קוק זצ"ל (כתב 13): „הישרים בהם יבינו שסו"ס אומה זו, שנבחרה להביא את אור הקודש של ידיעת ה' אמת בעולם, וסובלת על זה צרות מרובות לאין שיעור, היא ראויה ג"כ לאיזה פריבילגיה של קדושה“.

את דבריו אלו של הרב קוק זצ"ל ישימו נא ללבם גם אלו שבינינו אשר מחפשים — בשם קידום הרפואה — היתרים חדשים לניתוחי מתים, בטענה „כאילו“ החולה לפנינו.

ד"ר יעקב לוי

הצלת הולד במיתת האם

(ע"י נתוח "יוצא דופן")

שאלת רופא להגהת הרמ"א, או"ח סימן ש"ל ס"ה

ניתוח "יוצא דופן" נקרא במדע הרפואה "נתוח קיסרי" ע"פ המסופר על קיסר, השליט המפורסם של רומי, שנולד ע"י ניתוח כזה (1). נתוחים כאלו היו ידועים וברורים לחכמי התלמוד. "א"ר נחמן אמר שמואל, האשה שישבה על המשבר, ומתה בשבת, מביאין סכין ומקרעין את כריסה, ומוציאין את הולד" (2). ורש"י מסביר: דוימגין דמוקרי דהיא מיתא ברישא. גם בימי הגאונים פסקו כמימרא דשמואל (3), וזו לשונם בתשובה: "ואיתתא דמיתא לה על מתברא, וקא מפרכס ולד במיעיה, קורעין לכרסה בשבת, ואפוקי מהנה ולד, דחל פקוח נפשות מחללין עליה שבתא, דא"ר נחמן אמר שמואל וכו' ומחללין את השבת על ספק נפשות". לעומת זאת מוצאים אנו תשובה אחרת מימי הגאונים (4) שאפילו ולד מפרכס במעיה ולא קרעיןן אלא משהינן לה ומנתינן אבנא על כריסה עד שימות הולד וקברינן לה (5).

(1) ע' תוספ' ע"ז י' ע"ב ד"ה כל נשיאיה בספרות הרפואית החדשה ע"י:

Hammond, c. o. Bull. Univers. Miami, School of Medic. 1960, June-Sept. p. 33

(את המקור הספרותי הזה הודיע לי בטובו הפרופ' יהושע לייבוביץ).

Kelly, I. v. o. Winston, AM, J. OBST. & GINE c. 72. 203, 1956

(2) ערכין ז ע"א.

(3) הרב שמחה אסף, תשובות הגאונים, הוצאת "מקיצי נרדמים", ירושלים תש"ד

עמ' 85 (ע"ו).

(4) "תשובות הגאונים", הוצאת מנטובה, ס' רמ"ח.

(5) תשובה זו הובאה ב"כנסת הגדולה" על הסור, ס' ש"ל, מתשובת הגאונים ס' רמ"ח

בנוסח קצת שונה: לא קרעיןן לה אלא משהינן לה ומחתין אבני אכריסי וכו'. נראה שהגאון הנה השווה את המקרה שלפנינו למקרה שאשה יוצאת ליהרג, שמכין אותה כנגד בית ההריון,

הרמב"ם פוסק כר' נחמן אמר שמואל. וז"ל (6) האשה שישבה על המשבר ומתה מביאין סכין בשבת — אפילו דרך רשות הרבים — וקורעין את כריסה ומוציאין את הולד שמא ימצא חי שספק נפשות דוחה את השבת, ואפילו לזה שאין חזקתו חי. וכן פוסקים הטור (7) והשולחן ערוך (8). ולשונו כלשון הרמב"ם עד "ימצא חי".

וכאן מוסיף הרמ"א בהגהה גקודה חשובה: ומה שאין נוהגים עכשיו כן אפילו בחול, משום דאין בקיאים במיתת האם בקרוב כל כך שאפשר לולד לחיות (9). וכן כותב הרב יעב"ץ (10) שאין אנו בקיאים לקבוע את המות באותו רגע קודם שימות הולד, וצריך להשהות את המת חצי שעה או שעה שלמה.

הרדב"ז, לעומת זאת, החזיק בפסק דינו של הרמב"ם והשו"ע לחלל שבת עבור הולד, שאולי ימצא חי, לאשה שישבה על המשבר ומתה, ואלו דבריו (11): "מעשה בכל יום במצרים בנשים שמתות מחמת לידה והולד מפרפר בבטנה, שהנשים מכות על בטנה במכבדת לקרב את מיתתו וכו' ודאי ראוי לגעור בנשים העושות ככה משום דקמחזי כעין רציחה, וכ"ש בשבת, וכמה פעמים הפצרנו בהן שיקרעו את בטנה להוציא הולד כדאמר שמואל וכו' והא דמחללין את השבת משום דספק הוא, ומספקא דנפשות מחללין עליו את השבת, אבל מספקא לא קטלינן וכו' וכבר כתבתי דאפילו בחול ראוי למנוע אותן מלעשות כזה" (12).

כדי שימות הולד, שלא תבא לידי ניוול (ערכין ז ע"א). ועי' הערה בסוף המאמר. גם בעל "כנסת הגדולה" וגם בעל "שבות יעקב" (חלק א סי' י"ג) משתדלים להסיר את הסתירה בין דעת הגאון לבין המימרא דר' נחמן אמר שמואל.

(6) הלכות שבת פ"ב הט"ו.

(7) אורח סי' ש"ל.

(8) אורח סי' ש"ל ס"ה.

(9) הרמ"א הולך בעקבות ספר "איסור והיתר" (המיוחס לרבנו יונה) סי' ג"ט סי"א דיני פיקוח נפש בשבת, הוצ' וילנא תרנ"א — וז"ל: אך אין נוהגים עתה לקרוע כרס אשה שמתה על המשבר להוציא הולד דרך דופן שמא ימצא חי, ואפילו בחול, ושמא הסעם שאין אנו בקיאים עתה כל כך להכיר מיתת האם בעוד שהולד יכול לחיות דשמא מעולפת היא עכ"ל. וכן מנמק בעל "מגן אברהם" דשמא נתעלפה, ואם יחתכוה ימיתוה, וצריכים להמתין, ואדהכי והכי מית הולד.

(10) מור וקציעה, אורח חיים סי' שכ"ח.

(11) תשובות הרדב"ז תרצ"ה, הוצאת "הרצים".

(12) הרב ד"ר עמנואל יעקובוביץ בספרו "הרפואה והיהדות" (ירושלים תשכ"ו ע' 22)

היוצא מכל דברי הפוסקים האחרונים הוא שבדיקת הפסקת הנשימה הפשוטה, הרגילה והמקובלת אינה מספיקה לקביעת מות האם ללא חשש להחלפתו בהתעלפות, ולכן אין בה די להתיר את הניתוח העשוי להציל ולד חי ממעי אמו המתה. יקשה עלינו, איפוא, להבין את ההלכה של האמוראים שחייבו את הניתוח — ואפילו לחלל עליו את השבת — באשה שמתה. האם הם ידעו להבחין בין מיתה להתעלפות? האם לאמורא מר שמואל, שכרופא היה בקי בתהליכי המיתה, היו ידועים סימנים נוספים — מלבד הפסקת הנשימה — שנתנו בידו אפשרות להבחין בין התעלפות למות? והאם הוא מסר את הסימנים הללו לדורות שלאחריו עד ימי הרמב"ם והשו"ע (13).

על סמך הנחות כאלו נוכל אולי להבין שהרמב"ם ידע לכוון את רגע יציאת הנשמה לזמן מצומצם מאד, כאשר הוא פוסק, עפ"י המשנה (14), „וכל המאמץ עיניו עם יציאת נפש הרי זה שופך דמים" (15), כדי שלא ייכשל ויחליף את המות בהתעלפות די לו ב„אלא ישהא מעט שמא נתעלף". אילו הם הסימנים שקדמונינו ידעו סוד הוא בעינינו, ואולי ישאר גם סוד עד שיבוא תשבי ויתרץ קושיות ואבעיות.

סימני המות המקובלים

מתוך הנאמר, עלינו להסיק שבידינו לחפש אחרי סימני מיתה אחרים — מלבד הפסקת הנשימה, שהיא הסימן העיקרי, לפי הגמרא ביזמא בענין חילולי שבת (16).

הפוסקים האחרונים פלסו לנו את הדרך בתשובותיהם בשטח זה. קביעה זו

כותב: „ברור כי לא נהגו כך — כמימרא דשמואל — מימי הגאונים". לדעתי אין להסכים לדעתו בצורה הכללית, ברור כי לא נהגו כך. התשובה הראשונה מהגאונים (הערה 9) מוכיחה שנהגו כן בימי הגאונים. וכן ההלכות של הרמב"ם ושל השו"ע הן ברורות — ללא הגבלה מעשית. אם גם בתקופות אלו לא נהגו חוגים מסויימים לפי מימרת התלמוד, הרי היה זה — לדעת הרדב"ז — נגד ההלכה. הוא ציווה שינהגו למעשה לפי פסקידין התלמוד. והיה זה כמה מאות שנה אחרי ימי הרמב"ם.

(13) ע"י על זה ב„נועם" חלק יב ע"י ש"ד. דברי ה„ציץ אליעזר" (חלק י ע"י קט"ו) אינם

עשויים — לענ"ד — לסתור רעיון זה.

(14) שבת קנא ע"ב.

(15) הלכות אבל פ"ד ה"ה.

(16) יומא פ"ה.

חשובה בכמה הלכות, למשל בענין הקבורה. כאן יש כבר לפנינו פסק-דין ברור של ה„חתם סופר“ (בתשובתו 17) הוא כותב תאור קלאסי על סימני המות: „כל שמוטל כאבן דומם, ואין בו שום דפיקה, ואם אחר כך בטל הנשימה, אין לנו אלא דברי תורתנו הקדושה שהוא מת“. בתיאור זה בולטים שלושת מנגנוני החיים:

א. „כאבן דומם“ בלי תנועה ובלי תגובה — הפסקת פעילות מערכת העצבים.

ב. „אין דפיקה“ — הפסקת מחזור הדם.

ג. „בטל הנשימה“ — הפסקת פעולת המנגנון הרספירטורי.

כבר רש"י מזכיר סימנים אלו (18): „דומה למת שאינו מזין אבריו“. „מר אמר, בלבו יש להבחין אם יש בו חיות, שנשמתו דופקת שם, ומר אמר עד חוטמו דזימגין דאין חיות ניכר בלבו, וניכר בחוטמו“.

במשך הזמן התרגלו הפוסקים להטיל את קביעת המות — במקרים מיוחדים — על הרופאים. אנו קוראים ב„ציץ אליעזר“ (19): „דעל אחת כמה שהרופאים יודעים להבחין בזה בימינו עתה, שבידם כל המכשירים הכי חדישים, שבאמצעותם יכולים לעמוד על המבחן הברור אם אמנם לפנינו כבר הפסקה החלטית של הנשימה ושל פעימת הלב, שהוא המות ההחלטי“.

אכן הופיעו בספרות הרפואית של השנים האחרונות השקפות רפואיות המכריחות אותנו להסתייגות מסויימת מקביעת המות על-ידי הרופאים. מתפשטת הדעה שאדם נקרא „מת“ אם רק מוחו אינו פועל עוד („מות מוחי“) אפילו אם בו בזמן לבו עדיין דופק באופן עצמאי (20). ובחוגים רפואיים רשמיים קיימת אפילו ההשקפה שהתעלפות עמוקה נחשבת כמות, אם הנזק במוח הוא בלתי-חליף (21). כדי שנהיה בטוחים שהרופאים יקבעו את המות — במקרה מיוחד — על פי דעת ההלכה, ולא על-פי השקפותיהם הם על המות, אשר בדו אותן עכשיו מלבם, צריכים הרבנים, פוסקי ההלכה, למסור בידי הרופאים הנחיות, באיזו מידה ובאילו תנאים יוכלו הם להשתמש במכשירים החדשים (אלקטרו-קרדיוגרם לגמרי שלילי

(17) שו"ת חתם סופר יו"ד סי' של"ח.

(18) יומא פה ע"א. כמו כן יש דעה בירושלמי (יומא פ"ח ה"ה) שלפעולת הלב יש

חשיבות בקביעת המות. ע"ע נועם יב ע' ש"א.

(19) ציץ אליעזר, חלק י ע' ק"ב.

(20) ע"י „המעין“, תשרי תש"ל: „מאימתי מותר להוציא אבר להשתלה?“ ענ"כ

„המעין“ תשרי תשכ"ט.

Jama 205. 337 "Coma Irreversible" (21)

נגר ההשקפות המהפכניות הללו עומדת עוד דעתם של חלק גדול של המנתחים. ע"ע „המעין“ שם, הערה 26.

בכל חלקיו) בקביעת המות, כדי שתהיה עפ"י ההלכה המתוארת בתשובתו של ה"חתם סופר".

רופאים המתחשבים במושגי ההלכה עשויים להיות לעזר — בבדיקותיהם החדישות — לרבנים גם בפתרון בעיתנו של "האשה היושבת על המשבר". אולי יוכלו אז הרבנים להחליט שבמקרה מיוחד אפשר להרחיק את חששו של הרמ"א "שאין אנו בקיאים במיתת האם בקרוב כל כך שאפשר לולד לחיות".

הפעולות הרפואיות החדישות

א. בענין קביעת מות האב

ההחלטה הקלינית של הרופא נשארת בערכה, כמאז גם עתה. הרופא יכול לקבוע — ברוב המקרים — אם מותו של האדם, לפי ראות עינו ולפי נסיונו. אבל יש גם מקרים שבהם הרופא עדיין מסופק — וזאת דוקא במקרה של מיתה פתאומית. אז הבדיקות החדישות עשויות להיות לו לעזר לקבוע את המות במהירות הראויה, וזאת לפי ההגדרה: הפסקת כל תהליך חיוני עצמאי בגוף, הפסקה שהיא בלתי-חליפה.

במערכת העצבים — ובמיוחד במוח: מלבד הבדיקות הפשוטות של תגובת העצבים על גורמי כאבים חזקים, על מים חמים באזנים, בודקים באופן יסודי את ההחזרים (22) של המוח ושל חוט השדרה. לאישוני העיניים החוזרים שונים בעלי חשיבות יתרה. בשנים האחרונות משתמשים במכונה הרושמת את הזרמים שבמוח (הנקראת אלקטרו-אנצפלוגרף — א.א.ג.) על מגת לבדוק אם ישנם עוד זרמי חשמל בחלקים השונים של המוח. אם הא.א.ג. הוא שלילי לגמרי (23), מוכח שכעת אין פעולת חלקים חשובים של המוח. הא.א.ג. לבדו עדיין אינו קובע את מות תאי העצבים, אך ביחד עם בדיקת ההחזרים הנ"ל יש להניח שתאי המוח ומרכזי העצבים אינם פועלים עוד (24).

אבל גם בכך טרם הוכח שמצב זה הוא בלתי-חליף. דבר זה תלוי בעיקר בהפסקת מחזור הדם בו בזמן. אם הדם אינו מוביל לתאי המוח את החמצן ואת חמרי ההזנה, הרי לא יוכלו עוד להתאושש. פעולת הלב היא הגורמת הטבעית

Reflex (22)

איור-אלקטרי. (23)

(24) על הגבולות שבהערכת הא.א.ג. עי' "המעין", תשרי תש"ל.

לזרימת הדם, ובדיקה זו היא היסוד לכל קביעת מות. הרופא הרוצה לקבוע את המות בודק את הדפיקות שבלב ושבעורקים (דופק), והוא משתדל לשמוע את קולות הלב ע"י מכשיר הסטיטוסקופ. זאת היא בדיקה בה משתמשים רופאים כבר שנים רבות. בדיקת לחץ הדם, היורד תמיד עד אפס — על אף התרופות המוזרקות — הוא סימן להפסקת זרם הדם. מצב כזה מוכח כבלתי-חליף אם הוא בא ביחד עם הבדיקה החשובה ביותר של פעולת הלב — היא הא.ק.ג. (—אלקטרו-קרדיוגרם), המראה הפסקת יצירת זרם חשמלי בתאי הלב. לבדיקת הא.ק.ג. ערך מחלט לקביעת המות רק אם הוא שלילי לגמרי בכל חלקי הלב במשך מספר דקות קבוע.

הרופא המשתמש בדרכי הבדיקה החדשות יוכל לקבוע את המות בהרבה מקרים תוך זמן קצר מאד, ולהבדיל בין מות להתעלפות. וכך נחלש והולך תוקף חששו של הרמ"א „שאין אנו בקיאים במיתת האם בקרוב כל כך שאפשר לולד לחיות“.

ב. בענין החייאת הולד

מצד שני — גם בענין הצלת חיי הולד התקדם המדע הרפואי החדש התקדמות ניכרת. בימינו מוכיחים חיי הולד במעי אמו המתה לא רק ע"י תנועותיו שאפשר למששן וע"י פעימות לבו שהרופא שומען במכשירו, אלא אפשר להוכיחם גם ע"י בדיקת א.ק.ג. של הולד. זאת ועוד — הישג מדעי חשוב עוד יותר: המדע לימד את הרופאים שילוד שיצא כמת מבטן אמו הוא לפעמים אינו אלא מת מדומה שאפשר להחיותו באמצעי טיפול חדיש, הוא מכונה להנשמה מלאכותית אחרי פינוי דרכי הנשימה ע"י מכונות אחרות, הנשמה של חמצן או אדים אחרים, הכנסתו של הילוד לאינקובטור לסביבה חמה, או לפעמים להיפך — לסביבה קרה, והזרקת תמיסות מלחים מסויימים וחומרי הזנה ביחד עם תרופות לתוך הוריד של הילוד, ועוד. לכן אם מתאחרת קביעת המות של האם, והולד מוצא במצב של הלם, כאילו מת, קיימים סיכויים להצלתו אפילו אחרי זמן רב. לדעת מומחים (25) אפשר להצילו ע"י ניתוח קיסרי עד עשרים דקה אחרי מות האם.

ההגה של הרמ"א

מנקודת מבטו של הרופא סרים איפוא חששותיו של הרמ"א במקרים רבים. לפע"ד הגיע הזמן לפנות אל חכמי דורנו בשאלה אם אפשר — לפי דעת תורה —

לחזור אל ההלכה המקורית של המימרא של שמואל שנפסקה ברמב"ם ובשו"ע. נראה לי שהסימנים המובהקים החדשים של קביעת המות הם לפחות בעלי משקל שוה-ערך לאותם הסימנים ששיעורו שהיו בידי הפוסקים הקדמונים.

אמנם מבין אני שיהיו בעלי תורה שיהססו לסתור אחד מפסקיו של הרמ"א, שהם עבורנו עמוד הברזל שעליו נשענת ההלכה בימינו. היסוסים אלה אפשר אולי לדחות בשני שיקולים הלכתיים:

א. לא היה בדעת הרמ"א לחלוק ולשנות את הכרעתו של המחבר. לכל הדעות מסכים גם הרמ"א לפסוק למעשה כפי ההלכה של הגמרא כאשר אין ספק בקביעת המות, למשל במקרהו של ה"שבות יעקב" (26), שהתיוז את ראש האשה, הסכימו כל הפוסקים לנהוג כפסקו של המחבר. גם ר' עקיבא איגר מסכים לדברי ה"שבות יעקב" בהגבילו את הגהת הרמ"א (27): ובפסקו ראשה ל"ש כן וקורעין בטנה, שבו"י סי"ג, ופשוט.

ב. יש לדייק בלשון הרמ"א. הוא אינו כותב ש"בימינו אין אנו נוהגין כן", אלא לשונו הוא: "ומה שאין נוהגין עכשיו כן וכו'", אולי הוא אינו בא אלא לנמק מדוע נוהגים בימינו בניגוד להלכה הפסוקה (28).

לפי זה יקל על פוסקי ימינו לסמוך על הרופאים — כדעת בעל "ציץ אליעזר" הנ"ל (29) — ולהחזיר עטרה ליושנה למימרא של שמואל ולדעת הפוסקים הראשונים. כמו כן עלינו להכניס בחשבון שמאידך אנו מקיימים בכך מצוות הצלת נפשות כאשר גדלים בימינו הסיכויים להציל את חיי הולד.

הצלת הולד — הצלת נפש

כאן עלינו לדון עם הצלת הולד, שמוציאים אותו מרחם אמו המתה, הוא באמת משום פקוח "נפש". בזמן יצירת הולד ברחם אמו הוא נחשב כירך אמו, ואין בן ישראל ההורגו עובר על איסור לא תרצח (30). הוא נקרא "נפש" רק כשיצא מבטן אמו, כפי שאנו לומדים במשנה באהלות (31): אשה שהיא מקשה ללדת,

(26) שבות יעקב, חלק א סי' י"ג.

(27) הגהות רע"א, או"ח ש"ל סי"ה.

(28) על זה מצביע "כורת הברית" (ש"ל סי' קס"ו), ועי' בלשון ה"דרכי משה" בטור

או"ח ש"ל (בשם או"ה) "שמא הטעם וכו'".

(29) ר' הערה 25.

(30) עי' סנהדרין גז ע"ב ובמהרש"א שם, ורש"י סנהדרין עב ע"ב, ד"ה יצא ראשו.

(31) משנה אהלות פ"ז מ"ן, ורש"י הנ"ל.

מחתכין את הולד במעיה... יצא רובו אין נוגעין בו, שאין דוחין נפש מפני נפש. אבל התוספות (32) מגבילים דעה זו, באמרם שהדין של המשנה מדבר רק במקרה שהאם חיה. אם האם מתה, זוכה הולד בכך לחיים עצמאיים, וכנראה גם בתואר „נפש“ (33), כי אם לא כן — איך מחללין עליו את השבת (34).

רבותינו, בעלי התוספות, מדמים את הולד הזה „כאלו מונח בקופסא“, מוקף כולו חומר מת — כאילו נפש יהודית כלואה בתוך סביבה מתה וטמאה. הרופא המנתח ניתוח „יוצא דופן“, ומציל את הולד מרחם אמו המתה, — אם יורו לו חכמי ההלכה שבדורנו לעשות גם היום כבימי האמורא מר שמואל, הרופא המפורסם — אינו רק מקיים נפש אחת מישראל, אלא גם מתיר את הולד היהודי מבית האסורים, ומוציאו מאפלה לאורה.

(32) גדה מד, ד"ה איהו מית ברישא.

(33) התהליך להיות הולד יצור עצמאי מתחיל רק אחרי התחלת הלידה. כל זמן שהלידה עדיין לא התחילה, הרי העובר הוא ירך אמו, ותופעות חייו הם תופעות חי האם. כאשר האם ההרה מתה, מת הולד החלש תחילה, לדעת רבותינו. ברגע שהלידה מתחילה, שעקר הולד, חייו אינם תלויים עוד בחיי האם, אלא הוא מסוגל לחיות אפילו כשהאם תמות תוך כדי לידה (ערכין ז ע"א): „כיון דעקר גופא אחרינא הוא“ ואעפ"כ אינו קונה עדיין את התואר „נפש“. מושג זה, שבדרך כלל חל עליו בציאתו מגוף האם, מגיע אליו — אל הולד שעקר — במקרה שתארנו ע"י מיתת האם. כל ענין זה „נפש בולד“ מבורר על בוריו במאמרו של י. י. ויינברג זצ"ל ב„נועם“ (חלק ט ע' קצ"ה).

(34) לפי זה קשה להבין איך הגאון — שבעל „כנסת הגדולה“ מביאו (הערה 11) — היה יכול להורות להמית את הולד בבטן אמו ע"י מכות באבנים. הרדב"ז שהזכרנו (הערה 11) אוסר בפירוש מעשה אלימות זה. ה„שבות יעקב“ רצה רק לתרץ את הסתירה בין הגמרא ובין הגאון ע"י השערה ש„אין אנו בקיאים“, אבל בענין ההכאה למיתה אינו משתדל למצוא תירוץ. ואולי, אפשר ליישב את דברי הגאון בהנחה, שבדבריו „עד שימות הולד“ הוא אינו מתכוון למיתה ממש, אלא רק שההכאה תשתיק את תנועות הולד היכולות להוציאו מבטן אמו, ובצורה כזאת למנוע את ניחול האם.

בענין הדלקת נר חנוכה בחוץ

לכבוד הרב מנחם מ. כשר שליט"א

בספרו התקופה הגדולה (ירושלים תשכ"ט) כותב כג"ת בהערה דרך אגב ללמד זכות על אלה שלא מדליקין נר חנוכה בא"י בחוץ כתיקון חז"ל. אמנם לדעתו יש מצוה גדולה להדליק בחוץ.

וראיתי לשלשה רבנים חשובים שדנו בשאלה זו בירחון תורני מורי' ולא ראו דברי כבודו, ואני מעתיק חלק מדברי כבודו בענין זה, ותמצית מ"ש הרבנים הנ"ל במורי', ואבקש מכבודו שיואיל גא בטובו להביא חוות דעתו על דברי הרבנים הנ"ל.

א. וז"ל ב"התקופה הגדולה": והנה בעיקר הדבר למה אין נוהגין להדליק נר חנוכה בחוץ כתיקון חז"ל כבר העיר א' מהראשונים באו"ז הל' חנוכה סימן שכג, ותמה מדוע לא מדליקים בחוץ כדי לפרסם הנס כמבואר בשבת כא: וכתב: „והאידנא דליכא סכנה לא ידענא מ"ט אין אנו מדליקין בחצרות". והבעל העיטור הל' חנוכה כתב: „ובשעת הסכנה מגיחה על השלחן ודיו. ואחר שנהגו על הסכנה נהגו, ומי שיכול להניחה מבחוץ מניחה מבחוץ ואם לאו על פתחו", ע"כ. ומבואר שבעל העיטור מתרץ מכיון שבשעת הסכנה נהגו כן, נהגו כן גם בזמן שאין לחשוש לסכנה, וטעם זה אולי י"ל בחו"ל משום שפעם היתה סכנה, לכן אפילו בזמן דליכא סכנה לא רצו לשנות, משום שאפשר ששוב יחזור המצב לקדמותו ותהי' סכנה, משא"כ בא"י אין זה שום טעם למנוע.

וראיתי שגם בעל צפנת פענח ביאר למה אין מדליקין היום בחוץ כ"כ בה' חנוכה (פ"ג הלכה ג) וז"ל: והנה יש בזה ב' נסים א' מהנרות וגם מה שנצולו מן העכו"ם, וא"ש מש"כ התוס' סוכה ד' מז ע"א ד"ה הרואה ע"ש, וקשה לתירוצם דאמאי לא תיקנו לשומע קריאת המגילה שיברך ג"כ זה. ובזה א"ש דהרואה מברך רק על הנס שניצול מעכו"ם ולא על הנס של הנרות. ובזה א"ש מה שכ' רש"י ז"ל בסוכה הנ"ל דגבי נר חנוכה מברך תחלה שהחיינו ואח"כ שעשה נסים, וכן מבואר במס' סופרים, ובגמ' דמגילה ד' כא ע"ב גבי מגילה מבואר להיפך, דשהחיינו מברך לאחר שעשה נסים, אך כאן קאי הנסים על שני הדברים על הנרות ועל הימים,

ובפורים הברכה רק על המגילה, (וכן פסק ב"ל קט יושר" ע"פ מס' סופרים), ונ"ל דעכשיו שבטלה מגלת תענית כמבואר בר"ה יח: נשאר רק מן הנרות ומשום מצוה, ולכן לא נהגו לפרסם, וגם ברכת הרואה לא נהגו, ע"כ.

לפי דברי בעל הצ"פ הפי' בגמ' (ר"ה שם) שרב יוסף מתרץ קושיות אביי ותיבטיל איהי ותבטל מצותה, מכיון שנתבטל שם יו"ט תבטל גם מצות הדלקה, על זה תירץ שא"א משום דמפורסם ניסא של חנוכה, כלומר שעצם היו"ט י"ל שפיר שנתבטל ולא נשאר רק מצות הדלקה. והוא מפרש שמצות הדלקה היינו משום שנס השמן זה נשאר והמצוה של פרסום הנס שנצחו במלחמה זה נתבטל, ומטעם זה אין מדליקין בחוץ. ועי' מ"ש בשו"ת צ"פ ורשה סי' קט. ויש להעיר שבחי' הרשב"א שנדפסו מכת"י מביא תי' התוס' בסגנון אחר לא משום יו"ט "אלא משום מצותה היינו הדלקתה".

לפי חידושו של בעל הצ"פ, כי היום מצות נ"ח רק משום נס השמן ולא משום נס של ניצוח המלחמה והוא הטעם מדוע לא נוהגים רבים להדליק בחוץ, כי ההדלקה משום נס השמן היא מצוה שאין לה חיוב פרסום מבחוץ.

ומצאתי בס' „נר ישראל“ להמגיד מקאז'ניץ זי"ע, שכותב טעם ע"פ הנסתר, וז"ל: „ולכן ביומין קדמאין הוצרכו בפתח החצר לפרסם הנס, אבל עתה שאנו בעולמות התחתונים אז אין צריך לפתח החצר, כי מבתינו יכולים להאיר כי הכל כמו שוק, ועכ"ז צריכים ליתן כשיעור שתכלה רגל מן השוק, מפני שיש שיעור ששיעור רבותינו ז"ל שבשיעור זה יכולים העולמות להאיר וכו'“ ע"כ. ועי' מ"ש בס' „עבודת ישראל“.

ול"נ ללמד זכות על אלה שלא מדליקים היום בחוץ בא"י עפי"מ דמבואר בשו"ת הגאונים „תורתן של ראשונים“ הל' חנוכה: „ואם נשבה הרוח וכו' מניחה על השלחן ודיו“. ולכאורה תימה שהרי כשמדליקין מבחוץ הרי תמיד שכיח רוח, ולכן מוכרחין לסדר נר חנוכה של עששית (עי' שבת כג, א), וא"כ למה לא אמר שבשביל הרוח יש לעשות עששית. וצריך לומר שלא רצו להטריח על כל הקהל לעשות נר של עששית כמבואר סברא מעין זו בשבת כא, ב לענין נר חנוכה: „אי מטרחא ליה טובא (להניח המנורה למעלה מעשרה) אתי לאמנועי ממצוה“, ולפי"ז יש יסוד לומר גם לענין זה שא"א לחייב כל אחד לעשות עששית, כדי שאפשר יהיה לכל אחד להדליק בחוץ משום שמצוי שם תמיד רוח ויש חשש שיכבה, וזה יכול להביא לאימנועי ממצוה לגמרי, אותו אדם שאין לו עששית וכן במקום שלא שכיח לקנות עששית, או ימנע בגין כך עני שאין בידו מעות לקנות, ומה"ט אמרו מניחו על השלחן, וטעם זה יפה גם לא"י. (ועי' בס' „מאורי אור“ בשבת שם).

אמנם י"ל כי מאחר שאנו רואים כי חשיבות מיוחדת נודעת לענין ההידור במצוה זו, כמו שאנו רואים שתקנו חז"ל דינים מיוחדים למהדרין, ולמהדרין מן המהדרין, דבר שלא מצינו כדוגמתו בשום מצוה אחרת, שיתקנו מצות הידור בגוף המצוה, ושהיה אפשר לקיים גוף המצוה בהידור יותר גדול, על כן בוודאי מן הראוי, שבארץ ישראל ישתדל כל מי שהאפשרות בידו, להשיג נר של עששית, כדי שאפשר יהיה לו להדליק נרו מבחוץ, ולפרסם על ידי כך הנס כראוי.

ובפרט לפ"מ שמצאתי מקור נפלא להדין של מצוה להניח על פתח ביתו מבחוץ בספר החשמונאים (מכבים א, דף קב, הוצ' כהנא) — בודאי שיש להשתדל בכך — וז"ל: „ובחמשה עשר יום בכסלו בחמש וארבעים ומאה שנה (והנצחון ה' בשנת קמח) בנו שיקוף משומם על המזבח, ובערי יהודה מסביב בנו במות. ובפתחי הבתים וברחובות [הקטירו] זבחו, וספדי התורות אשר מצאו שרפו באש בקרעם וכו' וכו'. ובכ"ה לחדש (כסלו) הקריבו על הבמה. והנצחון היה בכ"ה כסליו שנת קמ"ח".

ובהערה: „ובפתחי הבתים, כך ה' מנהג היוונים „אלהי הרחוב“ הירמוס, ועוד, שהיו פסיליהם ומזבחותיהם עומדים בפתחי בתיהם“, ע"כ.

ולפי"ז מסתבר שמטעם זה תקנו לעשות פרסום הנס של נצחון דווקא על פתחי הבתים מבחוץ בבחינת זה לעומת זה, ולכן בא"י יש להשתדל לקיים המצוה כתיקון חז"ל.

ב. בירחון מורי' (שנה שני' חוברת, י"א יב דף מט) כותב הרב משה רוזנטאל מירושלים אריכות דברים לבאר שאלה הנ"ל ותמצית דבריו כדלהלן:

ובהך הלכתא דמניחו על פתח ביתו מבחוץ, ראיתי בשו"ת „דבר יהושע“ (סימן מ) להגאון מהרי"מ אהרנברג שליט"א אב"ד ביפו, שיצא לדון בדבר החדש ולומר דבזה"ז מצות נר חנוכה רק בפנים ואין אדם יוצא יד"ח כלל אם הדליק בחוץ, אף כשאין שום סכנה בדבר, כיון דחז"ל עקרו מצות הדלקה בחוץ וקבעוהו בפנים, לפיכך כשהדליק בחוץ לא עשה ולא כלום וכו' כן הוא מביא דברי הירושלמי כתובות פ"א ה"ה אע"פ שבטל השמד, המנהג לא בטל וכותב „ונראה לפענ"ד הטעם שאע"פ שבטל השמד המנהג לא בטל ולא מיחו חכמים, משום שחששו שמא יחזור הדבר לקלוקלו, כדמצינו בביצה לענין יו"ט שני של גליות, דשלחו מתם הזהירו במנהג אבותיכם בידיכם זמנין דגזרו מלכות גזרה, שמא כשיחזור הדבר לקלוקלו לא יתנהגו כהמנהג לפי"א אע"פ שלא כדין הניחו המנהג לא מיחו חכמים ע"כ. עיקר דבריו קשים, שכתב מהך דכתובות דף ג' ומסכנה ואילך נהגו העם לכנוס בשלישי, ומביא משיטה מקובצת דאף לאחר שעברה הסכנה כונסין בשלישי ונעקר לגמרי תקנת חז"ל ביום הרביעי, והוא הדין בנר חנוכה, ובאמת בעיקרא

דמילתא אין הגידון דומה לראיה, כי הרי השיטמ"ק בהדיא כתב כל הוכחתו מדלא קתני בשעת הסכנה, אלא "ומשעת הסכנה ואילך" דמשמע בפ"י שהיה כאן עקירה קבועה, ולכך גם כשעברה הסכנה נהגו כן, מה שאין כן כאן דבפירוש קתני ובשעת הסכנה ותו לא, כו'. ומביא מדברי שו"ת הריב"ש מובאים בב"י סי' תרע"א שכתב כיון שאין אנו יכולים לקיים המצוה כתקנה להדליק כל אחד בפתח ביתו מבחוץ מפני שיד העכו"ם תקיפה עלינו כו'.

מסקנא דמילתא, נתברר מכל האמור ומדברי הראשונים והפוסקים דדינא דגמרא דנ"ח מדליקו על פתח ביתו הסמוך לרשות הרבים מבחוץ, שריר בריר וקיים, גם בזמן הזה, במקום שאין סכנה, וכן נהגו גאוני עולם גדולי הדור ורבני ירושלים מקדמת דנא, להדליק בחוץ, ואין שום ספק כי כך היא המצוה מן המובחר להראות ולפרסם הנס, וכן גם עתה המנהג בירושלים ובאה"ק לקיים מצות נר חנוכה כמאמרה ותיקונה עכ"ל. ועיין בתשובתו הארוכה.

ג. ובמורי' (שנה ג' גליון א"ב) השיב לו המחבר הנ"ל בעל שו"ת דבר יהושע ודוחה כל השגותיו וז"ל בקיצור: כתבתי בספרי "דבר יהושע" סי' מ' ליישב המנהג שנהגו עוד בימי הראשונים להדליק נר חנוכה בפנים, אעפ"י שלא היתה שום סכנה להדליק בחוץ כדמוכח ב"אור זרוע" שהבאתי שם, וכן כתב בס' "אוהל מועד" בדיני חנוכה, הבאתי דבריו במפתחות לספרי שם אות ה'. וז"ל: ועכשיו נהגו להניחו על הפתח בפנים, ואעפ"י שאינו שעת סכנה עכ"ל. ובאמת כן נהגו בכל מדינות חו"ל מדור דורות כל הגדולים והקדושים להדליק בפנים אעפ"י שלא ה' שום סכנה להדליק בחוץ, די"ל שאין עכשיו שום מצוה להדליק בחוץ, דאפשר שה' פעם סכנת מות שגזרו שלא להדליק נ"ח בחוץ ואם ידליק ייהרג, ובכה"ג עקרינן לתקנתא לגמרי, כאילו לא היה כדמוכח בכתובות שם, ובמקומה תקנו להדליק בפנים שיהיה פרסומא ניסא לבני ביתו דוקא, והארכתני בזה הרבה.

ומה שטען הרב הכותב נגדי דבכתובות מיירי בסכנת הריגה אבל לא בשאר גזירות, וכאן בשעת הסכנה פירשו דהוי מחמת חברי שלקחו הנר הדלוק וכו' עכ"ל, וכמדומה שלא יעלה על שום בר דעת לומר שכוונתם שגזרו שלא להדליק בלבד מבלי שיהרג. ועיין במאירי שכתב ובשעת הסכנה, ר"ל שמד, שאין מניחין את ישראל לעסוק במצוות, מניחה על שלחנו ודיו. וזה כדברי התוס' הנ"ל, וכ"כ הטור וש"ע סי' תרע"א ה"ה, ובשעת הסכנה שאינו רשאי לקיים המצוות וברור בלי שום ספק דכל כה"ג ה' בסכנת הריגה אם יעבור על הגזירה. ועוד, דאי לא היה רק סכנת ממון מה ההבדל בין זה לסכנת חברים שחלקו התוס' שם.

אמת שמלשון הריב"ש משמע הכי אבל משאר פוסקים לא שמענו, והרי אני סמכתי על האור זרוע שמבואר בדבריו שבימיו לא היתה סכנה להדליק בחוץ

ואעפ"י כן הדליקו בפנים, וכ"כ בספר אוהל מועד כו' ולא אישתמיט אחד מהפוסקים שיאמר שאם הוא במקום שאין יד האומות תקיפה עליו יחזור וידליק בחוץ, ומסתבר שגם הריב"ש לא היה אומר אחרת וכו'. ומסיים והחומרא להדליק בחוץ קולא היא ומיחזי כיוהרא כנלע"ד.

ד. במורי' שנה ג' גליון ג"ד בדף סט יש תשובה מהרב שרי' דבליצקי, בני ברק, הוא דוחה ג"כ מ"ש בשו"ת דברי יהושע וכותב אבל מעיקר דינא דגמרא וגדולי הראשונים והטוש"ע בודאי שבארה"ק יש להדליק בחוץ ממש כי אין כאן שום טעם למניעת הדבר הזה. וראוי מאד לעשות לדבר הזה תעמולה להחזיר עטרת מצוה זו ליושנה, ובאמת אנו רואים שמדי שנה בשנה מתרבים מקרב המדקדקים במצוות חדשים לבקרים המתחילים להדליק מבחוץ. והראשונים שהתחילו להחזיר עטרת מצוה זו ליושנה הם היו תלמידי הגר"א שעם עלותם ארצה בהתחלת יסוד הישוב, והיו ביניהם גאוני עולם כידוע, ראו כנראה שיש אפשרות להחזיר עטרת מצוה ליושנה ולקיימה כעיקר דינא דגמרא, דזה היה הלא ג"כ דרך רבנו הגר"א להחזיר ליושנם מצוות שנשתכחו פרטיהם משום מה בהמשך הזמן, כקריאת המגילות בציבור בברכה, לבישת תפילין כל היום ועוד ועוד. ולכן החזירו הם גם מצוה זו ליושנה לקיימה כעיקר דינא להדליק על פתח ביתם מבחוץ בתוך עשיית של זכויות, ונהגו ונוהגים כן כל המדקדקים במצוות מקרב האשכנזים הפרושים, בין רבנים, ת"ח או בעלי בתים בירושלים עיה"ק וביתר ערי הארץ, ודלא כמו שכתב הגה"מ מאמר הנ"ל שכאילו הרבנים בירושלים נהגו כן בעצמם, ולא הורו כן לאחרים, דאין הדברים כנים ולא סיימוהו קמיה, אלא דכולם נהגו כן כאמור וכו'. וכבר כתב הגר"ח מוואלאזין זצ"ל כו' וליוהרא לא חיישינן והלואי שגם הרואים יעשו כן ואמר בשם רבו הגר"א זצ"ל דבזמן הזה אינו שייך יוהרא כו' כ"ש בנידון דידן שהעושה כן הרי הוא עושה כמעיקר הדיון ע"כ.

ומביא שם שגם בס' החזקת התורה להגה"צ ר' יעקב דודאווסקי זצ"ל מירושלים מזרז לקיים מצות הדלקת נר חנוכה כתיקונה על פתח ביתו מבחוץ וכן בס' דברי מאיר להג"מ ר"מ קפלן שליט"א. וכולם לא ראו מ"ש בהתקופה הגדולה. אבקשו שיואיל נא בטובו לכתוב לי חוות דעתו על כל הנ"ל.

הרב מנחם מ. כשר

לידידי יקירי הרב וכו' אשר לוין שליט"א

ע"ד בקשתך לכתוב לו חו"ד על מ"ש המחברים הנ"ל, שמחתי לראות שעמדו על שאלה זו כמה רבנים חשובים וביררו יפה את הענין מכל הצדדים, ורובם ככולם באו לידי מסקנא שכן יש מצוה בארץ ישראל להדליק בחוץ כמו שכתבתי.

הנה בספר „התקופה הגדולה“ כתבתי בענין זה בהערה בקיצור דרך אגב והבאתי מקורות ממדרש חז"ל הטעם שמצות פרסום הנס של תקנת חז"ל היתה דוקא על פתח ביתו מבחוץ לרה"ר. והוכחתי שבארץ ישראל יש מצוה היום להדליק בחוץ, והבאתי גם מקורות ללמד זכות על אלה שאינם מדליקים בחוץ. ומאז שנכנסתי לבירור הענין נהגתי בעצמי להדליק בפנים וגם בחוץ כדי לקיים מצות פרסומי ניסא. וכעת כשהתחלתי לעיין עוד בהלכה זו ראיתי שהדברים מסתעפים ונוגעים להרבה סוגיות בשני התלמודים וראשונים שלא הוזכרו שם ויש להאריך בביאור שאלה זו בהרבה פרטים, ומרוב טרדוטי מוכרחני לבוא בקצירת האומר. א. מקור הברייתא בגמ' שבת כא: ובשעת הסכנה מניחה על השלחן ודיו, הוא במגילת תענית פ"ט ושם יש הוספה שאינה בגמ' וז"ל: „ומצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, ואם היה דר בעליה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים, ואם מתירא מן הלצים מניחה על פתח ביתו מבפנים, ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו ע"כ. כ"ה הגירסא בכל הכת"י של מגלת תענית בסדר חכמים ח"ב (אקספורד תרנג).

והמשפט „ואם מתיירא מן הלצים מניחה על פתח ביתו מבפנים“ ליתא בגמ'. והביטוי „הלצים“ כאן מוזר ונראה לי שיש כאן ט"ס וצ"ל „מפני הלסטים“ כמו שמצאתי בס' הלכות קצובות לר' יהודאי גאון, הל' חנוכה (עמ' 81) אות ב': ואם נשבה הרוח או פחד מפני הלסטים מניחו על שלחנו ודיו ע"כ. וכן נעתק בסדור רב עמרם גאון, סדר חנוכה סי' סד, סע' י"ג: ואם נשבה הרוח או פחד מפני הלסטיין מניחה על שלחנו ודיו ע"כ.

ב. אמנם דברי הגאון צ"ע מ"ש „אם נשבה הרוח או פחד מפני הלסטים מניחה על שלחנו ודיו“ ולא כמבואר במגילת תענית דבכה"ג מניחה על פתח ביתו מבפנים.

ורק בשעת הסכנה אמרו מניחה על שלחנו, וכמו כשנשבה הרוח הרי בודאי המצוה להניח על פתח ביתו מבפנים ולא על שלחנו כן הדבר בחשש מפני הלסטים מניחה על פתח ביתו מבפנים כמבואר במגלת תענית. ומסתבר לי שיש כאן בדברי הגאונים דילוג והשמטה ע"י המלים הדומות השכיח הרבה בכת"י, מן המלה מניחה הראשון למניחה שני.

וראיתי לאחד מן ראשונים (מובא בד"מ סי' תרע"א) שמביא הלכה זו שאם יש חשש מגוים או גנבים מדליק בפנים לפתח הסמוך לחצר, כמו דמבואר במגילת תענית כשמתירא מן (הלצים) הלסטים מניחה על פתח ביתו מבפנים. ברבינו ירוחם ס' אדם נתיב התשיעי ח"א מבואר וז"ל נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ בטפח הסמוך לפתח מצד שמאל כשנכנסין לבית וכו' ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו, ועתה נוהגין להדליק מבפנים לפתח הסמוך לרשות הרבים, ויש שנוהגין להדליקה מבפנים לפתח הסמוך לחצר משום דשכיחי גוים וגנבים, ועוד שאין רגילים לקבוע מזוזה לפתח הפתוח לר"ה משום גוים שיטלו אותה ויש מזוזה לפתח הפתוח לחצר ויהיה מזוזה בימין וג"ח בשמאל ע"כ. ובדרכי משה שם אות ט' מביא דברי רבינו ירוחם וכתב משום דשכיחי גנבים והשמיט המלה "גוים" כנראה מפני הבקורת.

ומבואר שגם מפחד גוים וגנבים התירו להדליק מבפנים, ובפ"י נר למאור למגילת תענית (ירושלים תרסח) יפה העיר: ואפשר מפני זה אין אנו מדליקין בחוץ כאשר תמה באור זרוע מפני שה"י חשש של גוים וגנבים. ושם הדפיס בפנים המג"ת ואם מתירא מן "הגוים", ולא העיר בביאורו כלום מהגירסא מן הלצים או הלסטים שהבאתי מהגאונים, ואולי י"ל שלפני רבינו ירוחם שכתב משום דשכיחי גוים וגנבים, היתה כן הגירסא במגילת תענית.

ועד כמה היה בגלות הפחד מן הגוים מבואר בספר לקט יושר תלמידיו של בעל תרומת הדשן דרוש לחנוכה (עמ' 152): "בבית הגוי [כלומר יהודי שגר בבית השייך לגוי] מדליק נר אחד ושמם אחד, אע"פ שאין הגוי מקפיד על ב' או ג' נרות שמא אחת למאה פעמים שתבוא סכנה ממנה, והיה גנאי למצוה", הרי שבגלות יש לחשוש לחששא רחוקה אחת למאה.

ואפילו כשגרו בהגיטו היה חשש זה, לא כמ"ש בשו"ת ד"י, כמבואר בשו"ת הרמ"א סי' קלב סי' ו' לענין אם יש חיוב לעשות מזוזה בשער של הגיטו אפי' לא היה חשש שיגנבו, אלא מצד הדין אם יש חיוב, כותב הרמ"א סי' קלב אות ו' לענין חיוב מזוזה וה"ה בעיירות שלנו שכולם הם של מלך ואף בעירנו שאין כותי תוך הרחוב, מ"מ לא גרע משותפות כותי דפוטר, דהרי הוא מעבר לרוב כותים, גם תמיד כותים נמצאים בתוכה אשר השערים משועבדים להם, ולכן פטורים ע"כ. ובכנה"ג ניו"ד סי' רפ"ו מביא שגם בבאר שבע כתב טעם זה לפטור שער הגיטו ממזוזה.

ולפ"ז גם לענין נר חנוכה הי' להם גם בפנים הגיטו פחד מפני גוים וגנבים ואפילו אם הי' מקום יוצא מן הכלל שלא הי' קיים פחד זה, לא פלוג. ואפילו בארץ ישראל בזמן שגרו בעיר העתיקה בין הערבים היה בהרבה מקומות פחד מגוים וגנבים.

ג. ואולי יש לדחוק ולפרש דברי הגאונים בלי לעשות תיקון, מ"ש מניחו על השלחן ודיו, שקאי רק על פחד מפני הלסטים, כלומר שיראים לפתוח דלתותיהם של הבתים בלילה שלא יכנסו לסטים וזהו ג"כ בכלל סכנה שאמרו בגמ' מניחו על שלחנו. ויש להביא רא' לזה מגמ' עירובין צה ע"א המוצא תפילין (בשבת) מכניסן זוג זוג כו' ובסכנה (שאינו יכול להמתין שם ומתירא מפני הלסטים, רש"י) מכסן והולך לו. ובגמ' צו. ובסכנה מכסן והולך, והתניא ובסכנה מוליכן פחות פחות מארבע אמות אמר רב לא קשיא הא בסכנת נכרים הא בסכנת לסטים, ע"כ. ופירש"י: בסכנת נכרים, דמיבזו להו לתפילין מוליכן, בסכנת לסטים, ישראל דקטיל ל' משום ממונו ולתפילין לא מבזי להו, מכסן, עכ"ל. וברש"י שם ע"ב בסכנת נכרים שגזרו גזירה שלא יניחו תפילין, ובגמ' שם מסיק: חסורי מחסרא והכי קתני במה דברים אמורים בסכנת נכרים אבל בסכנת לסטים מוליכן פחות פחות מד' אמות, ע"כ.

ומבואר שלפעמים הפי', „ובסכנה" פחד מלסטים ולפעמים מיירי מסכנת נכרים שגזרו שלא יקיימו מצות. וכאן מפחד לסטים אמר שמדליק בפתח שבפנים, ובשעת הסכנה הכוונה לנכרים שגזרו על הדת ולפ"ז י"ל שהגאונים מיירי בזמן שלא היתה סכנת נכרים כלומר גזרת שמד אלא היתה סכנת לסטים כשיפתחו בלילה דלתי בתייהם לרה"ר או אפילו לחצר או הדין מניחה על שלחנו. ובמגילת תענית מיירי שסכנת לסטים היתה רק כשפותח השער לרה"ר, וכן מצינו בהרבה מקומות ענין זה פחד מנכרים ולסטים בש"ס ברכות יח. ואם היה מתירא מפני נכרים ומפני לסטים מותר ועי' תענית כב: יבמות קטו. ומ"ש רש"י בעירובין לסטים ישראל, כוונתו לגמ' ביצה טו. ועי' ב"ק קיד. ל"ש אלא לסטים עכו"ם אבל לסטים ישראל לא. וענין הנ"ל הגזירה שלא יניחו תפילין מובאת במגילה כד: במשנה העושה תפלתו עגולה סכנה ואין בה מצוה ובתוס': פר"ת בשעת הסכנה יכול להסתכן בהן, ולא תגן עליו המצוה.

ד. ומ"ש בדבר יהושע לפרש דשעת הסכנה היינו סכנת פק"ג והרב הנ"ל במורי' שם דחה אותו, דלא מיירי מסכנת נפשות דכן מוכח מפירש"י ותוס' שבת כא, אמנם בתוס' שבת מה. כ' בשם הר"י סכנה היינו גזרה שגזרו לא להדליק נ"ח. וכן מפורש בפ"י רב האי גאון לשבת באוצה"ג דף יא. ובשעת הסכנה בשעת שמד שגזזרין שלא להדליק מניחה על שלחנו ודיו. וכן פי' המאירי ודוחה פירש"י דא"כ היאך מדליק על שלחנו. והר"ן והרי"ד מפרשים כמ"ש רה"ג.

ויש להביא ראיה לפי ר"ה גאון ושאר ראשונים דשעת הסכנה היינו גזירת שמד שלא לקיים המצות, מהמבואר בבבלי עירובין צא. אמר רב יהודה מעשה בשעת הסכנה והיינו מעלין ס"ת מחצר לגג (בשבת) לקרות בו א"ל אין שעת הסכנה ראי'. וכ"ה בתוספתא עירובין פ"ה. ובירושלמי עירובין פ"ט ה"א אמר רב יודה בשעת השמד (גזרו שלא לקרות בתורה היינו נוטלין הספר והיינו עולין מחצר כו') א"ל אין שעת השמד ראי' (כן הוא בדפוס וינציא ובשאר הדפוסים הנוסח בשעת הגזרה. זה הוא תיקון הבקורת). וברש"י בעירובין צז. מפרש ובסכנה שאם ימצאו בידו או ישמע למלכות יהרג. וכן מפרש ר' יהונתן על הרי"ף שם ואם יפגעו בו נכרים עומדין עליו ויהרגוהו, ולדעת הראשונים כל מקום שכתוב בשעת הסכנה, בשעת גזרת מלכות, הכוונה לגזרת שמד שלא יקיימו התורה ואם לאו יהרגו אותם.

וכן מצינו בר"ה לב: תקיעות נמי ליעבד בראשון משום דוריון מקדימין למצות אמר ר' יוחנן בשעת גזרת המלכות שנו. ובכתי"מ בשעת שמד שנו, ובדק"ס, כן הוא בכל הכתבי יד ובכל הספרים ובדפוס וינציא וקראקא בגמ' רש"י ותוס' ונשתנה בדפוס באזיליאה ובנבשתי מן הצענזור, ע"כ.

ומצינו לרש"י שהולך לשיטתו בשבת כא: והוא ביבמות קכב. ובגיטין סו. בשעת הסכנה כותבין ונותנין אע"פ שאין מכירין, ופירש"י בשעת הסכנה שאדם מסוכן כגון מי שהיה מושלך לבור כו' והכא נמי כשעת סכנה דמי שאם לא תאמין לזה לא תמצא אחר ותשב עגונה, הרי מפרש שעת הסכנה ל"ד פק"נ וכן מבואר בשו"ת הב"ח החדשות סי' צב דכל היכא דאיכא למיחשב שתשב עגונה כל ימיה כשעת הסכנה דמי ע"כ. אמנם בגיטין פירש"י ובשעת סכנה כגון זה שמסוכן למות ואם לא עכשיו אימתי, וכן המאירי מפרש בשעת הסכנה שאם בא אדם בשעת השמד ועי' בר"ן על הרי"ף ובשו"ע אהע"ז סי' ק"ב ס"ג ובפתחי תשובה משו"ת הב"ח החדשות סי' צב מ"ש בשיטת הרמב"ם.

וכן בגמ' ביצה ד: גזרו המלכות גזרה. ראה בתו"ש כרך יג דף קכח מתשובת הגאונים דפוסים הראשונים וגזרי שמדא, ושם דף קלז, מפרקוי בן באבוי מנהג שמד, חולין קא: שמדא הוה.

מ"ש בד"י אם ה' אז גזרות, ראה מ"ש בתו"ש כרך יג דף קלז מדברי אגרת רש"ג שכתב, ובתר הכי אביי ורבא ונפיש שמדא בא"י, כמבואר בת"י שאז ה' השמד של גאלוס הארוך וכל בהכ"נ נסגרו וחכמי ישראל הוצאו לתורג. ואחר חורבן ביתר ה' הגזרות של אדריינוס לבטל התורה והמצוה ע"י עונש מיתה וזה הוא הפי' של "הסכנה" הנ"ל שהוזכרה בכל המקורות הנ"ל.

ה. והנה בעל דבר יהושע הביא מהא דכתובות דף ג' ובירושלמי כתובות פ"א ה"ה אע"פ שבטל השמד המנהג לא בטל, משום שמא יחזור הדבר לקלוקל, א"כ גם בג"ח יש לומר כן משום שחוששים שמא יחזור הדבר לקלוקל. ויש להביא

ראי' לדבריו מהמבואר במשנה ר"ה לב: העובר לפני התיבה ביו"ט של ר"ה השני מתקיע ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל. גמ': מאי שנא שני מתקיע משום דברום עם הדרת מלך (משלי יד) אי הכי הלל גמי נימא בשני משום דברוב עם הדרת מלך אלא מאי שנא הלל דבראשון משום דזריזין מקדימין למצות תקיעה גמי נעביר בראשון משום דזריזין מקדימין למצות אמר רבי יוחנן בשעת גזרת המלכות שנו.

וברש"י: בשעת גזרת המלכות שנו: אויבים גזרו שלא יתקעו והיו אורבין להם כל שש שעות לקץ תפלת שחרית לכך העבירוה לתקוע במוספין. ובתוס': בשעת גזרת המלכות שנו: ואע"פ שבטלה גזרת המלכות, לא עבדינן כדמעיכרא אע"ג דזריזין מקדימין למצות, דחיישינן שמא יחזור דבר לקלוקלו, ולפירוש הירושלמי ניהא טפי דמפרש שם שדמו האויבים שנתאספו לתקוע תרועת מלחמה ועמדו עליהם והרגום ולכך תקנו תקיעות וברכות במוסף דכי חזו דקרו בקריאת שמע ומתפללין וקורין בתורה וחוזרין ומתפללין ותוקעין אמרי בנימוסייהו אינון עסקין כלומר בחוקיהם ובתורתם, ע"כ. ומבואר בדברי התוס' דחוששין שמא יחזור הדבר לקלוקלו והרי גם היום בא"י נהגו כן. ולכאורה מכאן ראי' להנהיגין בא"י שאין מדליקין בחוץ, שמא יחזור הדבר לקלוקלו. אמנם הריטב"א כאן מוסיף הטעם שצריך שיעמוד ב"ד ויבטל וז"ל: א"ר יוחנן בשעת השמד שנו, ופרשו שהי' להם שעת השמד שלא היו רשאים לקיים המצות אלא בסתר ולא היו תוקעין עד תום היום שנתפזרו בני אדם לכאן ולכאן וכיון שבעונותינו אנו בגלות ויש לחוש לכך, גזירה במקומה עומדת, ולא עוד אלא שכל גזירה שב"ד גוזרין אע"פ שבטל הטעם גזירה במקומה עומדת, עד שיעמוד ב"ד ויבטל, כו'. ריב"ל שמע לה מן הדא וכו' ולפי הני טעמא שפיר נהגינן לאומרן במוסף דאכתי איכא למיחש לשונאים ולדרשא דר' יהושע, ע"כ. הנה הדגיש הריטב"א ג"כ, אנו בגלות" כמ"ש הארחות חיים מובא לקמן וזה מוציא ארץ ישראל בזמנינו. וכ"כ הרא"ש בר"ה שם: ומוקי לה בגמ' בשעת צרה (לפנינו בגזרת מלכות וי"ג בשעת השמד) אע"פ שהצרה בטלה גזרה במקומה עומדת עד שיבוא ב"ד ויבטל, ואמרינן בירושלמי ה"ח משום מעשה שאירע.

ואין להקשות לפ"ז למה בא"י תוקעין במוסף ולא בשחרית כמו שנהגו קודם הגזירה י"ל שסמכו בעיקר על המבואר בירושלמי ר"ה שם שיש לימוד מפורש מקרא שהתקיעה בזמן המוסף. וכן יש טעם משום ברוב עם הדרת מלך כמבואר בבבלי וירושלמי. וכ"כ הראב"ד בס' דרשה לר"ה וכ"כ האורחות חיים תקיעת שופר סי' יז. והמאירי בספרו משיב נפש עמ' 35: וכבר נשאלה שאלה זו בגמרא, ותירצו בשעת השמד שנו, וענין השמד מפורש בתלמוד ירושלמי וכו' ואע"פ שבטל השמד והיה ראוי להחזיר את הדבר לישנו לתקוע על סדר ברכות בשחרית, אפשר

(שחזור) [שיחזור] לקלוקלם ולא וזה תקנתם ממקומה, או שמא מטעם ברוב עם הדרת מלך על דמיון מה שאמרו בירושלמי בענין הזכרת הטל וכו' ע"כ. ולפ"ז בנ"ח בזמן הזה בארץ ישראל לא חיישינו שמא יחזור הדבר לקלוקלו וכמו שהדגיש הריטב"א „וכיון שבעונותינו אנו בגלות" שפיר חזרה המצוה להדליק בחוץ למקומה. וכן יש לדייק מלשון בעל העיטור בהל' חנוכה שאפילו בחו"ל כשעברה הסכנה מניחה בחוץ (הביא דבריו השבלי לקט ותניא רבתי) וז"ל בעל העטור: „ובשעת הסכנה מניחין על השלחן ודיו. ואחר שנהגו על הסכנה נהגו, ומי שיכול להניחה מבחוץ מניחה מבחוץ ואם לאו על פתחו", ע"כ. הרי מפורש סובר שאם עברה הסכנה מי שיכול להניחה מבחוץ מניחה מבחוץ ואם לאו על פתחו הרי שמפני הסכנה לא עקרו המצוה של בחוץ. וגם מלשון האור זרוע שאומר לא ידענא מ"ט אין אנו מדליקין בחצרות משמע דס"ל כבעל העטור, ומי שיכול להניחה בחוץ מניחה, ולא נעקרה המצוה של בחוץ לגמרי. ומה שהביא מדין של יו"ט שם, משם מבואר כמ"ש שבא"י לא שייך החשש שהרי המפרשים הקשו, למה בא"י לא עושין יו"ט שני מה"ט שגזרו בחו"ל, ותרצו שבא"י אין אותו החשש שיש בחו"ל, וזה היה בזמן שהיהודים בא"י גרו בין הגוים והארץ היתה בידם וכל שכן היום שהארץ ב"ה בידינו בוודאי שאין מקום לגזרה הנ"ל. והארכתי בביאור ענין זה בתו"ש ח"י"ג. וכדברי הריטב"א והרא"ש שהבאתי לעיל מצינו כן לכמה מן הראשונים לבאר כן דברי הירושלמי שגזרה במקומה עומדת עד שיעמוד ב"ד ויבטל. באור זרוע הלכות שבת שם דף כ: גזירת סנדל לעולם נוהגת, כדאמר בירושלמי פ"ו דשבת ה"ב משנה לא יצא האיש בסנדל המסומר וכו', גמרא, מפני מה גזרו על סנדל מסומר וכו' וי"א על ידי שהיו נדחקין זה בזה והורגין זה את זה, וכו'. ולא בשעת השמד גזרו, מכיון שעבר השמד יהא מותר? לא עמד ב"ד ובטלה, ומכאן יש ללמוד שכל דבר שגזרו עליו רבנן משום דבר אחד אע"פ שבטל אותו דבר דאגביה גזרו, אפילו הכי הגזירה במקומה עומדת עד שיעמוד ב"ד ויבטל, ע"כ.

וכ"כ בעל העיטור עשרת הדברות הל' שופר: ואוקימנא בשעת השמד שני, ואחר השמד לא עמד ב"ד לבטל, כו' ירושלמי בב' מקומות (שבת וכתובות הנ"ל) אע"פ שהשמד בטל גזרה במקומה עומדת עד שיבא ב"ד ויבטל.

רמב"ן ע"ז לה, ב: כל דבר שגזרו בו ולא עמד ב"ד וביטל אין אותה גזירה בטלה אע"פ שבטל הטעם של מנין ראשון. ומפיו בפ"ק דביצה ורמזו בכמה מקומות בתלמוד ירושלמי במס' שבת ובמס' שביעית: שעת משלחת זאבים היתה ולא עמד ב"ד ובטל.

ומבואר שאין הטעם רק משום שחששו שמא יחזור הדבר לקלוקלו, ולפ"ד אפילו אם אין מקום לחשש זה שיחזור הדבר לקלוקלו כגון בנידון דידן בארץ

ישראל בזמנינו, לכאורה ג"כ הדין כל זמן שב"ד לא בטלו המנהג במקומו עומד אע"פ שהסבה בטלה.

ונראה לומר שבא"י לענין הדלקת נר חנוכה מבחוץ שפיר י"ל שנקרא שבא ב"ד וביטל, מפני שהיו הרבה גדולי ישראל שנהגו להדליק בחוץ א"כ אין לך ביטול מציאותי גדול מזה.

ונ"ל לה"ר לזה מהמבואר בתוספתא תרומות פ"י ה"י (ולא מובאת לא בבבלי וירושלמי) אמר ר' יהודה בן בבא אני אחד מן הראשונים הראוין להורות, שאם יבואו לידי חילפות תרדין, אומר אני שיעלו באחד ומאה, ולא עוד אלא שבית דין צריכין למנות על כולן שיעלו באחד ומאה, ע"כ. ובח"ד מפרש, דריב"ב ראה שאותן הדברים הנמנים במשנה ערלה פ"ג מ"ז שהם חשובים ולא בטלים, בזמנו לא הי' הדברים כ"כ חשובים, ובלא מנין א"א להתירן אע"ג דבטל הטעם שבשבילו החמירו, וכדאמרינן בפ"ק דביצה כל דבר שנאסר במנין צריך מנין אחר להתירו [בביצה ה': כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו וכי תימא בדאורייתא אבל דרבנן לא (אבל במנין דרבנן לא בעינן שריותא בהדיא, רי"י) ת"ש כו' כבר נמנו עליך חבריך והתירו] אע"פ דבטל הטעם שבשבילו גזרו ולכן אמר שצריך מנין אחר להתירו ולא הודו לו חבריו ונשארו באיסורן לעולם כו' ומ"ש אחד מן הראוין להורות כו' הוא מחוסר הבנה וכו' ע"כ.

ולפענ"ד מ"ש אני אחד מן הראוין להורות, בא לבאר מה שאמרו בסוף אלא שב"ד צריכין למנות, א"כ איך אמר על חילפות תרדין שיעלו בק"א הרי לא עמד ב"ד להתירו, לכן הקדים שבנוגע לחליפי תרדין ברור הדבר בידו שבטל עכשיו חשיבותו וכשיבוא לידו יתיר אותם וראוי להורות בזה אפילו יחיד. וראה בטור חו"מ סי' ג' בשם הרא"ש שהודאה בפני יחיד מומחה הרי זו כהודאה בב"ד. ולענין זה י"ל ג"כ שיש לו דין ב"ד שיכול להתיר. רק בשאר דברים הנמנים במשנה הוא מוכן להשתתף בב"ד שיתירו, משום שיש חשש שיחזור הדבר לקלקולו, או שצריך ב"ד להתיר.

אך לפ"ז צ"ע שהאו"ז לשיטתו למה כתב בזמנו על הדלקת נר חנוכה שאינו יודע למה אין מדליקין בחוץ, הרי לפ"ד הגזירה במקומה עומדת עד שיעמוד ב"ד ויבטל, ובחו"ל הרי לא בא ב"ד וביטל.

וראיתי בכס"מ מביא בשם הרמב"ם בפיהמ"ש טעם נוסף על זה שמן הסכנה ואילך אע"פ שעברה הגזירה נאמן לומר פרוזבול ה"י לי "שלא לחלק בין זמן לזמן" והנה בפיהמ"ש לפנינו ליתא, וצ"ע שלא הביא הטעמים הנ"ל המבוארים בירושלמי משום שמא יחזור הדבר לקלקולו או שצריך ב"ד להתיר. ואולי זה נכלל בהטעם שצריך ב"ד לשנות התקנה ועד שעמד הב"ד לשנות התקנה נשארה במקומה. במשנה כתובות פט. וכל בעל חוב שהוציא שט"ח ואין עמו פרוזבול הרי אלו

לא יפרעו רשב"ג אומר מן הסכנה ואילך (שגזרו נכרים על המצוות והיו יראין לשמור גיטתיהן ומשקבלתו שרפתו וכן פרוזבליהן, רש"י) אשה גובה כתובתה שלא בגט ובע"ח גובה שלא בפרוזבול.

וברמב"ם ה' שמיטה פ"ט הכ"ד: המוציא שטר חוב אחר שביעית ואין עמו פרוזבול אבד חובו, ואם אמר היה לי ואבד נאמן שמומן הסכנה ואילך בעל חוב גובה שלא בפרוזבול.

ט. הנה לפ"מ דמבואר לעיל בירושלמי דאם בטל השמד המנהג לא בטל משום שמא יחזור הדבר לקולו, או מטעם שצריך ב"ד אחר לשנות המנהג, צריך לבאר מה שמצינו בכמה מקומות בגמ' ותוספתא לשון אין שעת הסכנה ראי', ומפורש דהלכה שנאמרה בשעת הסכנה כשעברה הסכנה נתבטלה ההלכה וחזר הדין למקומו.

סוכה יד: מסכנין בנסרים דברי ר' יהודה ור' מאיר אוסר כו' אמר רב מחלוקת בנסרין שיש בהם ארבעה דר"מ אית לי גזירת תקרה ור"י לית לי גזירת תקרה ושמאל אמר בשאין להן ארבעה מחלוקת וכו' תניא כוותיה דרב סכנה בנסרים של ארז שאין בהן ארבעה דברי הכל כשרה יש בהן ארבעה רבי מאיר פוסל ורבי יהודה מכשיר א"ר יהודה מעשה בשעת הסכנה שהבאנו נסרים שהיו בהן ארבעה וסיכנו על גבי מרפסת וישבנו תחתיה, אמרו לו משם ראי' אין שעת הסכנה ראי' (רש"י: בשעת הסכנה, שגזרה המלכות גזרה על המצות, והבאנו נסרים, שאין הנכרים מכירין שתהא לשם סוכה). וצריך להבין מה שדחו בגמ' דברי ר' יהודה אין שעת הסכנה ראי', הרי מבואר במקומות הנ"ל שאם החכמים תקנו דבר בשעת הסכנה המנהג הזה נשאר אפילו הסכנה עברה. כמו בתקיעת שופר במוסף ולא בשחרית, כמבואר בירושלמי משני טעמים א. מפני שחוששים שהגזירה יכולה שוב להתחדש ב. שהתיקון עומד עד שיעמוד ב"ד ויחזור ויבטל, א"כ גם כאן מכיון שהיתה גזירת המלכות שלא לקיים מצות סוכה והתירו לסכך בנסרים שיש בהם ד"ט ולא חששו לגזירת תקרה, א"כ ההיתר הזה שפיר נשאר לכן סובר ר' יהודה שמותר תמיד לסכך אפילו שלא בשעת גזירה. [ויש לחלק בין גזירה ותקנה, להיתר שהותר רק בשעת הדחק, אבל לא גזרו שיעשה רק כך, כמובין] ונראה שר"מ ור"י לשיטתו אזלי להלן בסוכה כג, דפליגי העושה סוכה ע"ג בהמה ר"מ מכשיר ור"י פוסל ומבואר בגמ' שלר"מ מדאורייתא מחזי חזי ורבנן הוא דגזור. ולר"י מכיון שאינו ראוי מדרבנן אינו ראוי מדאורייתא. והאריכו בזה האחרונים מכמה מקומות בש"ס ראה בס' חמדת ישראל להר"מ דן פלאצקי זצ"ל, קונטרס מיוחד על זה, ולפ"ז גם כאן סובר ר"י שאם נימא שיש גזירת תקרה א"כ גם מדאורייתא אינו יוצא, ולר"מ שפיר י"ל שבשעת הסכנה יוצא מדין דאורייתא.

ובחי' רשב"א: אין שעת הסכנה ראי', פירוש לדברי הכל אין עושין סוכה

בדבר הפסול בגופו מן הדין, אפי' בשעת הסכנה, דהא למאי מהני הרי אינה סוכה כלל, אבל בנסרים שפסולן אינו בגופן אלא מדרבנן, משום גזירה, אמרו רבנן דבשעת הסכנה לא גזרו כדי שלא תשתכח תורת סוכה, ואוקמוה אדינא, אבל רבי יהודה סבר שאלו גזרו בהם חכמים כלל היו עושין לדבריהם חזק אפילו בשעת הסכנה כאלו היו פסולין מן התורה, ומכיון שסיככו בהם אלמא לא גזרו בהם כלל, וכיון דקיי"ל דנסרים שיש בהם ארבע אין פסולין מן התורה, ק"ל כטעמא דסככו בה בשעת הסכנה כר"מ. ע"כ וזה כעין סברא הנ"ל.

עוד י"ל דפליגי באותה הסברא שפליגי ר' ירמיה ור' יוסי בירושלמי סנהדרין פ"ג, ה"ה: טייב בזמן זה מהו ר' ירמיה סבר מימר בטל הדין בטלה גזירתא ר' יוסי סבר מימר לעולם הגזירה במקומה עומדת עד שיעמיד בית דין אחר ויבטלנה. וביתר ביאור בירושלמי שביעית פ"ד ה"ב: טייבה בזמן הזה מהו רבי ירמיה סבר מימר שרי אמר ר' יוסי ולא שמיע רבי ירמיה שהוא לוקה לא שמיע שהוא פסול מן העדות חזר ואמר אין דהוא שמיע אלא דאיגש דשמע מילה ומקשי עלה אמר רבי חזקיה אתותבת קומי רבי ירמיה דאמר וכי אין זה בית דין עמד ובטל, חייליה דרבי ירמיה מן הדא בת ישראל שבאת להדליק מן הכהנת טובלת את הפתילה בשמן שריפה ומדלקת רבי הונא בשם דבית רבי ינאי שעת משלחת זאבים היתה ולא עמד בית דין וביטל, ע"כ.

ומבואר דאע"פ שהתירו לבת ישראל להשתמש בשמן שריפה משום שהי' שעת סכנה של זאבים וע"י האש יברחו, וההיתר הזה נשאר אפילו אין סכנת זאבים, משום שלא עמד בית דין וביטל, וס"ל לר' ירמיה לענין שדה שנחרשה בשביעית כיון דשביעית בזה"ז דרבנן, זה נקרא בטל הדין בטלה גזירתא ומותר לזרעה. ור' יוסי סובר הגזירה במקומה עומדת.

ועפ"ד הירושלמי הנ"ל בשבועות, דהתקנה והגזירה שגזרו בזמן שהדבר הי' איסור דאורייתא נשארה גם כשהדבר אסור עכשיו רק מדרבנן, לכן אדמה שחרשה בשביעית קנסו ואסרו לזרעה אחר שמיטה אפילו בזמן הזה שהאיסור רק דרבנן, וחד מ"ד חולק וס"ל כיון שאסור מדרבנן נשתנתה הגזירה ונפקע האיסור, ועפ"ז יש לבאר קושיית העולם למה גזרו שלא לתקוע כשחל ר"ה בשבת ביום השבת משום גזירה שמא יעבירונו, הרי בזה"ז אין לנו ר"ה דאורייתא משום שאין כאן ששים ריבוא א"כ הוה מעין גזרה לגזרה. (בתו"ש כרך י"ג פי"א יו"ט שני של גליות" בארתי בארוכה שאלה זו וכתבתי שעיקר הגזירה היתה לחזק שמירת שבת מפני שהוצאה מלאכה גרועה ולא הי' נזהרין לשמרה לכן תקנו לבטל מצוה גדולה כזו כדי לחזק שמירת שבת כל השנה עיי"ש).

י. ויש להעיר בגמ' סוכה הנ"ל על הא דמבואר כאן שר"מ דחה לר' יהודה אין שעת הסכנה ראי' מהא דמצינו מפורש בתוספתא ברכות פ"ב ה"ב: שר' מאיר

מביא רא"י להלכה מעובדא של שעת סכנה ודחו אותו אין שעת הסכנה רא"י, וז"ל : בעל קרי שאין לו מים לטבול הר"ז קורא את שמע ואינו משמיע לאזניו דברי ר' מאיר וחכמים אומרים קורא את שמע ומשמיע לאזניו כו', אמר ר' מאיר פ"א היינו יושבין לפני ר"ע והיינו קורין את שמע ולא היינו משמיעים לאזנינו מפני קסדור אחד שה"י עומד על הפתח, אמרו לו אין שעת הסכנה רא"י, ע"כ.

ואולי י"ל שכאן היתה ראייתו של ר"מ מזה שר"ע לא אמר לתלמידיו שאחרי שהקסדור ילך ויהי עוד זמן לקרות ק"ש שיקראו עוד הפעם וישמיעו לאזניהם מזה הביא רא"י שאפילו שלא בשעת הסכנה יוצאים, ולשיטתו בבבלי ברכות טו. שהקורא ק"ש ולא השמיע לאזניו יצא שנאמר על לבבך אחר כוונת הלב הן הן הדברים. ומצינו שר' יהודה בסוכה אזיל לשיטתו בעירובין צא. ובתוספתא עירובין פ"ח, ה"ו : אמר ר' יהודה מעשה בשעת הסכנה והיינו מעלין ספר תורה מן החצר לגג ומן הגג לגג והיינו קורין בו, אמרו לו אין שעת הסכנה רא"י. ובירושלמי שם פ"ט, ה"א : אין שעת השמד ראייה, מנחת בכורים שם : סכנה, שגזרו שלא לקרות בתורה והיו קורין בחשאי ברשות א' והוצרכו לטלטל הס"ת, ראייה : דצורך גדול היה בדבר אבל בלא"ה אסור.

יא. ומצינו שיש מחלוקת בין הקדמונים הלכה למעשה בסברא זו אם תקנתא דרבנן בטלה כשעברה הסבה שבשבילה תקנוה, בפסחים ק' ע"ב — קא ע"א : ושמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא לאפוקי אורחים ידי חובתן דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא. ובר"ן : ואנו עכשיו אף על גב דלא אכלי אורחין בבי כנישתא ונקטינן דאין קדוש אלא במקום סעודה אפילו הכי נקטינן לקדושי בבי כנישתא דכיון דמעיקרא אתקון משום אורחים אמרינן ל"י שתקנות חכמים קבועות הן, כדאשכחינן במעין שבע דמערב שבת (שבת דף כד:) דאתקון משום עם שבשדות הבאים באחרונה, ואפילו היכא דליתא לההיא טעמא כגון דאיתנהו כולהו בבי כנישתא אמרינן ל"י, דכיון דאתקון אתקון. וכ"כ בשו"ת תשב"ץ ח"ג סימן רמ"ו : לקדש שם, אף על פי שלא נתקן אלא משום אורחים, דאכלי בבי כנישתא והאידינא לא אכלי שם אורחים ומפני זה היו רוצים לבטלו קצת מהגדולים, אבל אנו אומרים תקנת חכמים תקנות קבועות הם, וכיון שנתקנו מפני טעם, אף על פי שבטל הטעם, לא בטלה התקנה, ע"כ.

והנה הסברא „אע"פ שבטל הטעם לא בטלה התקנה" מבואר שנחלקו בה בירושלמי הנ"ל וגם בהלכה הנ"ל מבואר כן בשו"ת הרשב"א ח"א סי' לו, וז"ל : בעיקר קידושא דבבי כנישתא מחלוקת ישנה היא בין אבות עולם ז"ל ורבינו הא"י ורבינו יצחק אבן גאון ז"ל מן האוסרים בדליכא אורחין ורב נטרונאי מן המתירין ועמו חבל נביאים וכבר פשטה הוראה כמותם, יהם תלו טעמם עיי"ש ברשב"א עוד סברות ולג"ל י"ל דפליגי גם בסברא הנ"ל.

והנה בית יוסף סי' רס"ט: בסוף דבריו אחר שהביא להרא"ש והר"ן והרשב"א הנ"ל מסיים ובא"י נהגו שלא לקדש בבה"כ והוא הנכון. וכ"כ בש"ע שם: אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בבהכ"נ וכן מנהג א"י. ולפ"ז י"ל שבא"י פסקו כהשיטה שאם בטל הטעם בטלה התקנה.

ומצינו בתוס' פסחים ג. ד"ה מקום, כתבו על הא דמבואר מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בערבי פסחים אין עושין ומביאים מירושלמי משום דזמן פסח מחצות כו' ונראה דאף בזמן הזה דליכא הקרבה כיון שנאסר אז אסור לעולם. וכ"כ הרשב"ם בפסחים קח. רב ששת הוה יתיב בתעניתא כל מעלי יומא דפסחא כו' (ובתוס' לאו דווקא אלא שומר עצמו מלאכול) דאי טעים בצפרא מידי לאורתא לא הוה מהני לי' מיכלא, וברשב"ם: ואע"פ שלא היה פסח בימיו הואיל ואיתסר איתסר, ע"כ.

ובספר הפרדס פירוש תפלות א"ח סי' ב: עוד הוסיפו לומר בכל יום וקרא זה אל זה וגו'. זהו הטעם שאמר שלא היו יכולים לומר קדושה בתוך התפילה בחטיבה אחת מפני האורבים, ומשום חביבות חוזרים ומתרגמים אלו הפסוקים נמצא כאילו אמרנו שתי פעמים קדושה. ואע"ג דבזמן הזה אנו אומרים בתוך י"ח ברכות בחטיבה אחת, קדושה שבתוך ובא לציון גואל לא בטליה דאמר שמא יגרום החטא (ברכות ד.) כדאמר התם (ירושלמי פסחים פ"ד, ה"א) אל תשנו מן מנהג אבותינו. ובתרומת הדשן פסקים וכתבים סי' מ: מה שנהגו לקרוע הגט שמעתי ממורי הגאון בשם מהרי"ל הטעם שלא יבא לידי האשה ותבא לגבות כתובתה אבל מורי אמר דשמא זה הטעם הוא כדאיתא פ' המקבל דכשעת הגזירה הוצרכו לקרוע אע"ג דהאידנא הגזירה בטלה, מ"מ נהגו לקרוע כבתחילה, וכן מצינו בתקיעת שופר שנהגו לתקוע אחר הקריאה משום גזירה ואע"ג דהגזירה בטלה המנהג לא בטל. ולכן תקנו התקיעות במוסף שהוא כל היום. והיו תוקעין ולא היו מסתכנין בהם, במוסף, ע"כ אמנם בשו"ת התשב"ץ ח"א ה' גם קריעת הגט או שריפתו אחר מסירה כו' אינו משורש ההלכה דהא אמרינן פרק התקבל קבל וקרע, הא מפרשין התם דבשעת השמד שאני אבל שלא בשעת השמד לא הי' מנהגן לקרוע הגט. והאידנא מינהג רבותא קריעת הגט.

יב. לעיל הבאתי משו"ת דבר יהושע שרוצה ללמוד מהא שאמרו בכתובות ג: מסכנה ואילך וכו' ושם הדין אפילו בטלה הסכנה נשאר התיקון שלא להשיא ברביעי. אותו הדבר י"ל בחנוכה שאמרו בשעת הסכנה מניחה על השלחן ודיו. ולעיל בסימן ב בירחון המורי דוחה רא"י זו, שרק בכתובות שנאמר, "מסכנה ואילך" אז אפשר לומר שמסכנה ואילך בטלה התקנה של נשואין ביום רביעי לגמרי משא"כ בג"ח שכתוב, "ובשעת הסכנה", י"ל שרק בזמן הסכנה אבל כשעברה הסכנה חזרה

תקנה למקומה. וכן מבואר בשטמ"ק כתובות שם, ויש להוסיף שכ"כ הרא"ה בשטמ"ק בסוגיא אחרת בכתובות פט. מן הסכנה ואילך אשה גובה כתובתה שלא בגט ובע"ח גובה שלא בפרוזבול. ובשטמ"ק מביא: וכתב הרמ"ה, דהא דאמרינן דמן הסכנה ואילך לא תימא דווקא בשעת הסכנה אלא אפילו שלא בשעת הסכנה נמי דמתחלה הוצרכו לעשות התקנה בשעת השמד ורצו שישאר לדורות דילמא גזרי שמדא, ודייק הכי מלישנא דקאמר ומן הסכנה ואילך ולא קאמר ובשעת הסכנה, ע"כ.

ומבואר בדברי הרמ"ה דדקדקו לומר, "מן הסכנה ואילך" ולא אמר "ובשעת הסכנה" לאשמעינן שישאר הדבר לדורות, והטעם הוא דלמא גזרי שמדא. ויש להוסיף שהרא"ה בכתובות ג: בשטמ"ק כותב: ומסכנה ואילך נהגו העם לכנוס בשלישי, כלומר אף בשלישי, ולא מיחו בידם חכמים אפילו שלא בשעת הגזירה לאחר שנתבטלה דאפילו אח"כ נהגו לכנוס בין בשלישי בין ברביעי, ע"כ. ומבואר שלא עקרו התקנה לגמרי אלא הוסיפו עיי"ש וצ"ב.

יג. והנה יש לה"ר שמצינו שאפילו במקום שאמרו "משעת הסכנה ואילך" כשעברה הסכנה חוזר הדבר לקדמותו מהמבואר בתוספתא ב"מ פ"ב ה"ז בראשונה ה"י מכריזין עלי' (על מציאה) ג' רגלים כו' ומשחרב בהמ"ק התקינו שיהיו מכריזין עליה שלשים יום מן הסכנה ואילך התקינו שיהא מודיע בה לשכיניו ולקרוביו ולמיודעיו ולאנשי עירו ודיו.

וכ"ה בירושלמי ב"מ פ"ב ה"ו ובבבלי דף כח: ומשרבו האנשים וכו' מאי משרבו האנשים דאמרי אבידתא למלכא, ובפ"י המשניות לרמב"ם פ"י: וכל זה כשהיה המלכות לישראל אבל היום יכריז בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ואם המלכות (הכותי אנס) חומס ומתירא שמא יקחו מה שמצא ויתנו למלך אינו חייב להודיע אלא לשכניו וחבריו בלבד.

ובטור חו"מ סי' רסז, משרבו האנשים שאמרו שכל מי שמוצא אבידה הוא למלך התקינו שיהא מודיע לשכניו ומיודעיו ודיו, והיכא דליכא למיחש להאי אונסא צריך להכריז בבתי כנסיות ובתי מדרשות, והב"י מוסיף על זה, פשוט הוא. ע"כ. והנה הכרזת אבידה היא מצוה דאורייתא כמ"ש המבי"ט בקרית ספר ברמב"ם רפ"ד ה' גזילה וסמכו על הקרא עד דרוש אחיך אותו, ומשחרב ביהמ"ק ותקנו להכריז ולפרסם הדברים בבתי כנסיות במקום רבים, ומסכנה ואילך אמרו שיודיע בין שכניו היינו יחידים וזה דמי לגר חנוכה שהתקנה היתה לפרסם הנס ברבים ומשעת הסכנה ואילך יוצא גם בפרסום אצל יחידים, ומבואר שאפילו במקום שמבואר בתוספתא "ומסכנה ואילך" מ"מ בזמן שעברה הסכנה חזרה התקנה הראשונה למקומה וצריך להכריז בבתי כנסיות, ולפ"ז יש ללמוד מכאן גם לדין גר חנוכה כשעברה הסכנה כמו בא"י חזרה התקנה הראשונה למקומה. ואולי י"ל ששם לא היה הדבר מכורח בסכנת נפשות רק שתפסו את החפצים משא"כ בסכ"נ נשארה

התקנה. ולפ"ז לשיטת רה"ג ור"י בתוס' שבנ"ח מיירי בסכנה שהיתה גזרה שלא לקיים, משא"כ לפירש"י ותוס' גם בנ"ח לא מיירי בסכ"נ שפיר ילה"ר.

יד. ובענין זה אם היה גזירת מות על הדלקת נ"ח יש להביא רא"י מהא דמצינו עובדא שנהרגו רבים מישראל בשביל שהדליקו נרות חנוכה, בירושלמי סוכה פ"ה, ובמדרש איכא פתיחתא אות מה, טרכינוס שחיק עצמות ילדה אשתו בליל ט' באב והיו כל ישראל אבלים. נשתתק הולד בחנוכה, אמרו ישראל נדליק או לא נדליק, אמרו נדליק וכל מה דבעי לימטי עלן ימטי. אדליקו אזלון ואמרון לישן ביש לאשתו של טרכינוס. אילין יהודאין כד ילידת הוון מתאבלין, וכד מייתי ולדא אדליקו בוצינייא. שלחה וכתבה לבעלה עד דאת מכבש ברבריון, בא וכבוש אילין יהודאי דמרדו בך, וכו'. מיד הקיפן לגיונותיו והרגו ונתערבו דמים של אלו בדמים של אלו והיה הדם בוקע והולך עד שהגיעו לקיפרוס נהר ורוח הקדש צווחת ואומרת על אלה אני בוכיה, ע"כ.

והרי זה דומה ממש להעובדא המבוארת בירושלמי ר"ה, מבואר להלן לענין תקיעת שופר שחשבו האויבים שנתאספו לתקוע תרועת מלחמה ועמדו עליהם והרגום, ואז תקנו מכאן ואילך לא לתקוע בשחרית אלא לתקוע במוסף, (ולא כמבואר בבבלי בשעת גזרת מלכות כלומר גזרת שמד שלא יתקעו), ואע"פ שבטלה הגזרה נשארה התקנה במקומה. אותו הדבר הי' בנ"ח שלא היתה גזרה שלא להדליק נ"ח, אלא סבה צדדית כנ"ל.

ולפ"ז אולי י"ל שגם אז אחרי מאורע הנ"ל תקנו: ובשעת הסכנה מניחה על השלחן ודיו, וכמו שאצל תקיעת שופר נשארה התקנה לעולם ולא קיימו הדין דזריזין מקדימין למצות כמבואר בגמ' (ויש מן האחרונים סוברים שזה דין תורה) אותו הדבר י"ל לענין נר חנוכה משום חשש סכנה כגון מעשה הנ"ל שאמרו "נדליק או לא נדליק" הרי שהיה להם חשש שלא יארע להם תקלה, אמרו מניחה על השלחן ודיו, והתקנה נשארה לעולם ומטעם זה לא נהגו להדליק בחוץ אף בזמן שבטלה הגזרה.

אמנם יש לדחות שא"א לומר שאז תקנו ובשעת הסכנה מניחה על השלחן ודיו, שהרי בעובדה הנ"ל לא הי' גזרה שלא להדליק, רק סבה חיצונית כמו גבי תקיעת שופר, א"כ הי' להם לתקן להדליק על פתח הבית מבפנים ולא בחוץ, וכמו שהבאתי לעיל מהמבואר במגלת תענית שאם מתירא מפני הלסטים מדליק על פתח ביתו בפנים ובשעת הסכנה מניחה על השלחן ודיו. הרי מבואר כן שרק בשעת הסכנה שיש שמד וגזרה שלא להדליק, הדין מניחה על השלחן, אבל בעובדא שבירושלמי סוכה ומד"ר, אין צורך להניחה על השלחן רק להדליק בבית שלא יראו מבחוץ.

טו. ויש לתמוה על המובא במדרש הנ"ל "אמרו נדליק וכל מה דבעי לימטי עלן

ימטי" איך נכנסו לכתחילה בספק סכנת נפשות כדי לקיים מצוה דרבנן בזמן שלא הי' כאן גזירת שמד, רק סבה מקרית. והב"ח בס"י תרע"א ד"ה בשעת הסכנה כ': אע"ג דבשעת הגזרה אפילו במניחה על השלחן יש קצת סכנה, מ"מ בשעת גזרה הדין דנהרגין על ערקתא דמסגי, ומכיוון שמניחה על שלחנו, כבר מותר, אמנם בעובדא הנ"ל הרי לא הי' כלל גזרה, איך נכנסו לספק סכנה.

ואולי י"ל על פי מ"ש במדרש "עשר גליות" (מובא מכת"י במבוא למגילת תענית לר"מ גראסבערג עמוד י), וז"ל: וגזרו גזרות על עמנו ובטלו התמיד ושמו שומרים בעיר הקודש וטמאו שמן המשחה ושמן המאור, ומנעו הכהנים מהדליק במקדש, וגזרו גזירות על עם קודש לטמאות בנותיהם כו'. ומתוך כך נתגברו בני חשמונאי וקמו עליהם והרגום ונטלו מידם המלכות מאה ושלושים שנה, ע"כ. הרי שהחשמונאים מסרו נפשם לקיים מצות הדלקת המגורה.

ומה"ט י"ל שהחמירו על עצמם לקיים מצות הדלקת ג"ח אפילו בספק סכנה, אע"פ שמצד הדין לא היו צריכים. ועפ"ז יש לפרש לשון רש"י (ר"ה יח, ב) שאני חנוכה דמפרסם ניסא פירש"י שהנס מפורסם וכבר נהגו בו כל בית ישראל בחג זה והחזיקו בו כשל תורה ע"כ והגה מ"ש רש"י "שהחזיקו בו כשל תורה" לכאורה תימה מה בעי בזה ומנלן, וי"ל שמקור דבריו בספר מגלת אגטיוכס, וז"ל על כן קימו בני חשמונאי כו' לעשות שמונה ימים האלה ימי משתה ושמחה כימי מועדים הכתובים בתורה ולהדליק בהם נרות להודיע אשר להם א' השמים נצוחים. ובהם לא לספוד ולא לגזור צום ותענית ע"כ הרי מבואר כן להדיא כמ"ש רש"י, ומה"ט א"א לומר על מצות חנוכה שבטלה מגלת תענית, משום שנתקבלה אצל כל בית ישראל כמועדים הכתובים בתורה שלא יבטלו אותם לעולם.

טז. ולמסקנא נראה ברור שבא"י בזמן הזה מי שביכולתו יקנה לו עששית כדי לקיים מצות פרסום נס חנוכה ולהדליק בחוץ כעיקר תקנת חכמים. ומצאתי יסוד לדבר בדברי אחד מן הפוסקים הוא הרא"ה באורחות חיים הל' חנוכה אות ג' וז"ל: (וכ"ה בכל בו ה' חנוכה ס"י מד): ועכשיו בגלות שאין אנו יכולין לקיים המצוות בשלימות מניחה על פתח ביתו מבפנים, ואפילו הניחה על שלחנו דין, ע"כ.

הרי שהדגיש בדרך כלל ועכשיו "בגלות". כלומר בחוץ לארץ בכל מקום פטורים להדליק בחוץ כמו שהבאתי לעיל ממגלת תענית והגאונים ורבינו ירוחם שיש פחד מפני גנבים וגוים ויכול לבוא פעם לידי סכנה בזמן מסוים או במקום מסוים לכן לא תלקו בין המקומות ולא הדליקו בשום מקום בחוץ. עכשיו שזכינו בעז"ה לגור בא"י בודאי עלינו להשתדל לקיים את המצוה כתקונה כפי שתקנו חז"ל. וכן הבאתי כע"ז מדברי הריטב"א בר"ה שכתב על הגזירה שמא יחזור הדבר לקלוקלו "כיון שבעונותינו אנו בגלות", א"כ מבואר ג"כ דס"ל שהחשש של

שמה יחזור הדבר לקלולו הוא רק כשישראל בגלות, ולא כשישראל מצויים בארצם, כמצב של היום.

ולעיל הבאתי כמה טעמים ללמד זכות על אלה שאינם יכולים להדליק בחוץ. ובחנוכה שיש מצוה של המהדרין ומהדרין מן המהדרין יש להשתדל לקיים מצות פרסום הנס ברה"ר כתקנת חז"ל.

קיום מצות מזוזה „בשעריך“

א. מעין מצות הדלקת נר חנוכה בחוץ שנתבאר לעיל שהרגל בני אדם בחו"ל שלא להדליק בחוץ הביאם להתנהג כן גם בארץ, שלא כדין. אותו הדבר יש במצוה דאורייתא של מזוזה בשערי החצרות, שלא היו רגילים בחו"ל לקבוע מזוזה לכן לא עושים כן גם בארץ. והטעם שנהגו כן בחו"ל, כתב רבינו ירוחם שאין מדליקין נר חנוכה בחוץ משום פחד גוים וגנבים, מאותו הטעם שאין גותנים מזוזה בשערי החצרים מבחוץ מפחד גנבים וגוים (ומיירי אפילו ה' להשערים משקוף ודלת כדיון), וכ"כ האורחות חיים מובא בב"י יו"ד סוף סי' רפ"ו וכ"כ הש"ך שם סק"ז ובספרי האחרונים שם כתבו שכן היה המנהג בירושלים העתיקה בזמן קדום שלא לקבוע מזוזה בשערים מפני חשש של גנבים והמזוזה תוכל לבוא לידי בזיון ומפורש כע"ז בגמ' יומא יא, שלא עשו מזוזה משום סכנה. שלא יאמרו הגוים שעושים כשפים.

והנה בימינו אנו כשעבר לגמרי החשש של גניבת מזוזות בוודאי חזר חיוב המצוה דאורייתא למקומה. והמצב בימינו בירושלים הוא כך: א. יש רק מקצת שערי חצירות שיש להם מזוזות כדיון וכהלכה. ב. יש מקצת שערי חצירות שיש להם שתי מזוזות מבנין או ברזל, ואין להם משקוף, וקבעו מזוזה. ג. יש חלק מהבתים שיש להם שער ומשקוף כדיון ואין בהם מזוזות, מפני הרגלם מחו"ל, וגם אנשי ירושלים שלפנים לא עשו מזוזות בחוץ מטעם הנ"ל נוהגים בהרגלם ויש פשוט משום חוסר ידיעה שיש חיוב לעשות מזוזה בשער אינם עושים רובם של הבתים יש להם שער בלי משקוף, ובלי מזוזה.

והנה לפי הדין בש"ע יו"ד סי' רפ"ז ס"א רק שער שיש לו שתי מזוזות ומשקוף חייב במזוזה. ולפ"ז בשערים כאלה שאין להם משקוף אינם חייבים לעשות מזוזה, הגם שישנה שיטה בראשונים שגם בשתי מזוזות בלי משקוף יש חיוב מזוזה, והוא ביראים סי' יח (ובהוצאה מכת"י סי' ת) מובא בב"י, שם פוסק על פתחי „שימאי“ במנחות ל"ג ע"ב דיש מחלוקת אם פטורין מן המזוזה ולפירש"י היינו שאין משקוף למעלה, ופוסק היראים „ועבדינן לחמרא ואיזה שיהיה חייב במזוזה“ ועי' שאלתות. ובשו"ת בעי חיי לכנה"ג כתב שיש לחוש לדיעה זו. ועל שיטה זו

סומכין אלה שנוהגין כן. אמנם האחרונים כתבו שלהלכה למעשה פסקינן כמבואר בשו"ע דפתח שאין לו משקוף פטור מן המזוזה, ולכן בוודאי שאין לעשות ברכה בכה"ג. ולפ"ז לכאורה אלה שאין להם משקוף ולא מזוזה לא עוברים שום איסור. ב. אמנם בהקדמה לס' חרדים דף ד' כותב „ויש מצות עשה שלא יתחייב אדם בהם כי אם בסבה, כגון מזוזה שמי שדר באהל פטור מן המזוזה, וכן אם ידור בבית שחסר א' מן עשרה תנאים שיהיה בו כדי שיתחייב בה כדכתב הרמב"ם וכו'. ופעמים שלא תבא הסבה לאדם כל ימיו, ונמצא שלא עשה אותה מצוה לעולם, וכן כל כיוצא במצות, אין בית דין של מטה מענישין את האדם למה אינו משתדל להביא עצמו לידי חיוב, כדי לקיים אותן, אבל ב"ד של מעלה מענישין עליהם, כשיש חרון אף בעולם, כדאי' במס' מנחות שנגלה מלאך לרב קטינא ואמר לו אתה בלא ציצית בעבור שבגדיך פטורים, אם כן מצות ציצית מה תהא עליה, השיב רב קטינא וכי יש עונש על מצות עשה כאלה, למה אין אדם משתדל להביא עצמו לידי חיוב, השיבו המלאך בעידן ריתחא ענשינן אעשה. ולשון הרב רבינו יונה גם על מצות כאלה אמרו ז"ל ענוש יענוש לעתות בצרה על דבר אשר לא חמד בלבבו, כפי המצוה ושכרה לבעבור סבב פני דבר חיוב עליו. ובפרק ערבי פסחים דף קיג, אמרו דמי שאין לו ציצית בבגדו הוי מגודה לשמים וכתבו עליו התוספות ומיירי דיש לו ואינו מניחו, אי נמי אפילו אין לו, יש לו לחזור ולהביא עצמו לידי חיוב, כדאשכחן במשה שהיה תאב ליכנס לא"י כדי לקיים המצות התלויות בה", ע"כ. ועי' תוס' ערכין ב : ד"ה הכל, ובשטמ"ק בשם הרא"ש.

וכ"כ השל"ה שער האותיות מסכת חולין דף קיג וז"ל : „נשמע מזה שמחוייב האדם להביא את עצמו לידי חיוב מזוזה, ואם עושה פתחו כדי שיפטור נענוש. וכדאיתא בפרק התכלת בענין הציצית דענשי בעידן ריתחא מי שאינו מביא את עצמו לידי חיוב ציצית כדאפשר לו, ומכ"ש מי שיש לו בית ויש בו הרבה חדרים הראויים למזוזות שיהא זהיר וזריז לתקן במזוזות נאות לקיים זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות ובפרט מצוה קדושה כזו שבה יחוד הש"י וקבלת המצות", ע"כ. ג. ויש להוסיף על דברי החרדים שלא רק שיש ללמוד מזוזה מציצית, אלא מצינו אותו הדבר במזוזה גרידא והוא בתוס' ישנים בשבת לב : על מה דמבואר בגמ' שם בעוון גדרים בנים מתים כו' לשוא הכיתי את בניכם וגו' (ירמ' ב) ח"א בעון מזוזה וח"א בעון ביטול תורה כו', וח"א בעון ציצית, בשלמא למ"ד בעון מזוזה דכתיב, וכתבתם על מזוזות ביתך וכתיב בתרי' למען ירבו ימיכם וכו', למאן דאמר בעון מזוזה נמי מהכא דכתיב לא במחתרת מצאתים, שעשו פתחים כמחתרת פרש"י כמחתרת שאין לה פצימין. ובתו"י שם, בעון ציצית דוקא בימיהם שהיו מלבושיהם כך בד' כנפות ה' נענשים מי שלא היה לו ציצית כדמוכח גבי א"ל מלאכא לרב קטינא, אבל השתא שאין העולם רגילים במלבושים כאלה אין צריכים

לקנות, אך טוב לקנות טלית ולברך עליו כל יום כדאמר בסוטה יד. כו' וכי לאכול מפרי' היה צריך אלא אמר משה שאוכל לקיים יתקיים על ידי, ע"כ. ... ומבואר מזה אע"פ שהיו פתחיהן בלי מזוזות ולא היו מחוייבין על פי דין במזוזה מפני שלא הי' להם פצימין מ"מ נענשו על זה. ולפ"ז גם אלה שיש להם שערים בלי משקוף עליהם להשתדל לעשות משקוף כדי שיתחייבו במזוזה. אמנם יש לדחות שאין הכרח מכאן, שיש לומר מה שאמרו שעשו פתחים כמחותרת, הפירוש שכל פתחיהם עשו באופן כזה שלא יתחייבו במזוזה, לכן נענשו וכן יש לפרש לשון התוס' פסחים שהביא החרדים, אבל בנידון שלנו הרי יש לאלה האנשים מזוזות בחדריהם ובפתח בתיהם רק בחוץ בהשערים של חצריהם אין להם, בכה"ג י"ל שאין להם חיוב להשתדל להכניס עצמן להתחייב לקבוע עוד מזוזה בהשער הפונה חוצה מכיון שכבר קיימו מצות וכתבתם על מזוזות ביתך.

ד. אולם נראה שבנידון דידן י"ל שפיר די' מצוה להשתדל לעשות משקוף כדי להתחייב במזוזה מפני שמפשטות הקרא וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך, נראה שהתורה הדגישה שאדם חייב לעשות מזוזות על פתח הכניסה להבית גם על שער החצר כמבואר בברייתא בגמ' יומא יא. אחד שערי בתים ושערי חצירות ואחד שערי מדינות ואחד שערי עיירות יש בהן חובת מצוה למקום שנאמר וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך. ובירושלמי יומא פ"א ה"א שואל על רבנן שדרשו ובשעריך לרבות שערי הר הבית אמר ר' יהודה מאי טעמא דרבנן בשעריך, וכי בית דירה הן, (והאיך אתה מרבה מבשעריך לשערי הר הבית והעזרות דלאו בית דירה הן, פנ"מ), התיב ר' יוסי ב"ר בון והתני, בשעריך לרבות שערי המדינה, וכי בית דירה הן, לא, שבהן הן נכנסין לבית דירה, והכא שבהן נכנסין לבית דירה ע"כ, וכן פסק הרמב"ם פ"י ממזוזה ה"ח שערי חצרות כו' חייבין במזוזה שהרי הבתים החייבין במזוזה פתוחים לתוכן, (ובקונטרס המזוזה בסוף ספר חיי אדם בית ברוך ח"ב דף יג, הוכיח ששערי חצרות לכ"ע חיובם מדאורייתא, לא כ"א שיש שיטה אחת שחיובו מדרבנן) ויש מן הראשונים הסוברים שחיובם של שערי חצרות הם מצד עצמם עיי"ש דף יד.

הביטוי יש בהן „חובת מצוה למקום“ תמוה ולא מצינו כן בשו"מ וראיתי שמקור הברייתא הוא בתו"כ צו בפרשת המילואים אות כד: „אין לך כל דבר ודבר שאין בו מצוה למקום. פירות יש בהם מצות הרבה תרומה ומעשרות וכו' שערי בתים ושערי מדינות יש בהם מצוה למקום שנאמר וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך וכו' ובדק"ס שבכת"מ הגי' „מצוה למקום“, ובכת"א „מצות מזוזה“ ומלשון הגמ' יש בהן חובת מצוה למקום נראה כאילו המצוה היא חובת הבית, והרי ההלכה היא בפסחים ד. מזוזה חובת הדר ומפרש רש"י לפי שהיא משמרתו וכתוב ביתך ביאתך. וכ"כ בב"מ קא: ובע"ז כא. חובת הדר ולא חובת הבית הלכך ליכא

אפקעתא, דכתיב ביתך דרך ביאתך, אלמא למי שנכנס ויוצא לתוכה אוהר רחמנא, ע"כ. ומפורש שההלכה נסמכה על הדרש ביתך דרך ביאתך. ולפי"ז י"ל שהתו"כ שהביא מקרא, דורש כפשטא דקרא ביתך, ונמצא שיש חובת הבית וי"ל שאין זה סתירה לההלכה שמזוזה חובת הדר, משום שי"ל שעל בעל הבית יש חובה לעשות פתח שהוא חייב במזוזה ועיקר מצות קביעת מזוזה זהו החיוב על הדר וכמבואר בב"מ קא: המשכיר בית לחבירו משכיר חייב להעמיד לו דלתות. ולשיטת הרמב"ם זה מעכב למצות מזוזה. אמנם עיקר מצות קביעת המזוזה חלה על הדר וזה דרשינן מביתך דרך ביאתך, אבל אין הפסוק יוצא ממשוטו שיש חיוב על בעה"ב לעשות בבית פתח ושער כזה שהדר בו יתחייב לתת בו מזוזה.

ולפי"ז נראה בנידון דידן שאם אדם גר בביתו שפיר י"ל שיש בו „חובת מצוה למקום" לעשות מזוזות ומשקוף כדי שהבית יתחייב במזוזה. ואם השוכר רוצה לקבוע מזוזה בשער החצר כדן שמזוזה חובר הדר אלא שחסר שם המשקוף על מי החיוב לעשות משקוף כלומר הוצאות המשקוף לפי המבואר בב"מ קא: מקום מזוזה על מי (אם אבן צריך לנקוב בו סדק להניחה בתוכה, רש"י) א"ל רב ששת תניתוה דבר שאינו מעשה אין השוכר עושהו והאי נמי לאו מעשה אומן, איפשר הוא בגובת דקניא (ותולה אותה). מכאן מבואר דאם צריך לעשות משקוף זהו בודאי צריך מעשה אומן והחיוב הוא על בעל החצר.

ה. וכן ילה"ר מהמבואר במס' מזוזה פ"ב „בית חדש כיון שגמרו חייב במזוזה". ובאשכול הל' מזוזה גורס: מיד חייב במזוזה. ובתשובה להגה"ק וכו' מהרש"א אלפנדרי זצ"ל בשנת תרצ"ו כתבתי לבאר מאמר הנ"ל, וכעת ראיתי בפ"י פרשה סדורה למס' מזוזה דף צב האריך בביאור הדברים אם החיוב כשנכנס לדור או אפילו קודם ונ"ל להעיר מהמבואר בתרגום יונתן על הפסוק (דברים כ, ה.) מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו. ולא קבע ביה מזוזתא לשכללותיה, הרי שקביעת המזוזה היא שכלול וגמר הבית לבונה בית חדש, ועפי"ז יש לפרש ברייתא הנ"ל שהיא כדעת התרגום שחנכו היינו שגמרו וקבע מזוזה, וסתמא מיירי שבונה בית לעצמו לגור בו, ובעכצ"ל שבשעת הבנין חוב עליו לבנות באופן כזה שהפתחים יהיו חייבים במזוזה ולכן שייך לומר, בית חדש כיון שגמרו חייב במזוזה, וכמו שאמרו בברייתא הנ"ל „יש עליהם חובת מצוה למקום", דאם גימא שאין חיוב כזה, הרי אם אין התנאים הצריכים לקיים מצות מזוזה, פטור מלעשות מזוזה, איך אמרה התורה, בנה בית חדש ולא חנכו ולפי תרגום יונתן היינו מזוזה, הרי משכחת לה שבנה בית חדש, ופתח הבית או פתח החצר אין לו משקוף א"כ הוא פטור מלעשות ולא חל עליו דין של חוזר מעורכי המלחמה, ומוכח מהנ"ל שיש חיוב על הבונה בית לבנות באופן כזה שיתחייב במצות מזוזה.

ו. עוד ילה"ר שיש מצוה להשתדל לעשות משקוף, מפני שמפשטות לשון

הקרא על מזוזות ביתך ובשעריך, נראה שהתורה הדגישה שאדם חייב לעשות מזוזות על פתח הכניסה לביתו גם על פתח שער החצר. ובסהמ"צ לרס"ג עשה ח' כותב: ומה דבאמת לא נמנו בית ושער בשתי מצות (כמו תפילין ש"י וש"ר) לדעת הסוברים דבכל כיו"ב כו' שמונים כל אחד בפני עצמו כו' היינו משום דשאני הכא דביתך ובשעריך לא באו משום פרט לעצמן, אלא להשלים הענין ולגלוי' לן באיזה פתח חייב ובאיזה פטור כמו שדרשו בספרי וכו' ועיקר ענין המצוה אחד הוא שבכל הפתחים חייבים במזוזה כו' כו' ואין זה ענין כלל לתפילין ש"י וש"ר שנמנו בשתי מצות ע"כ, והנה אע"פ שבעיקר הדבר מה שכתב שאין כאן שתי מצות כ"ה מפורש ברמב"ם (כמו שאביא להלן), מכל מקום נראה שיש חילוק בין חיוב מזוזה בכניסה לשער חצירו ולפתח ביתו, לחיוב מזוזה בסתם חדרו בביתו, לפ"מ דמבואר בחז"ל וראשונים כדלהלן.

מזוזה מלבד עצם המצוה יש בה גם שמירה לגוף ונפש

בגמ' מנחות לג': אמר רבא מצוה להניחה (להמזוזה) בטפח סמוך לרה"ר כו' כדי שיפגע במזוזה מיד, רח"א כי היכי דתנטריה (לכל הבית מן המזיקין, רש"י) (וראה מ"ש הרמב"ם פ"ה מהל' מזוזה אות ד, ובהג"מ ובס' יראים) ועי' בכס"מ ובמפרשים ויש להוסיף מהמבואר במכילתא לקרא שמות יב, כג וראה את הדם... על שתי המזוזות וגו' ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם: והלא דברים ק"ו ומה אם דם פסח מצרים הקל, שאינו אלא לשעה, ואינו נוהג ביום ובלילה ואינו נוהג לדורות נאמר בו ולא יתן המשחית, מזוזה שהיא חמורה שיש בה עשרה שמות (מיוחדין), ונוהגת ביום ובלילה, ונוהגת לדורות, על אחת כמה וכמה שלא יתן המשחית, אלא מי גרם עונותינו שנאמר כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם וחטאתיכם הסתירו פנים מכם משמוע (ישעי' נט) ע"כ. א"כ מפורש שמזוזה מסוגלת לשמירה כמו הדם במצרים, שהתורה אמרה לא יתן המשחית. וכמובן שזה רק בזמן שאדם הדר בבית מקיים מצוות התורה. ובאע"ז שם כ' שנתנית הדם על המזוזות ה' בצורת אות לשמירה בשביל המשחית כמו המזוזה. ובוזה מבואר יפה דברי המכילתא הנ"ל. ועוד בזה ח"ג רסו. ה' מלגו, שדי מלבר, למיהוי נטיר בר נש מכל סטריין מלגאו ומלבר. ובנ"א מהחיד"א כותב: להגין על האדם מבית ומבחוץ פ"י בנפשו מיצה"ר אויבו הפנימי, ובגופו מכל מקרי העולם ע"כ, ובתקו"ז תיקון כב, וארא וגו' בקל שדי בהאי ש... דאיהו מלבר במזוזה אבל ושמי ד' דאיהו מלגאו במזוזה, דאיהו תרעא דקב"ה דאתמר בה זה השער לה' — וכ"ה בזה ח"ג רס"ג: פקודא למקבע ב"נ מזוזה לתרעיה כו' ותו דלא ינשי ב"נ דזכרנא דקב"ה לעלמין, ודא איהו כגוונא דציצית כד"א וראיתם אותו וזכרתם — ויזהר בר נש דלא ימנע מתרעא דביתיה

שמא דמריה. כד בר נש אתקין מזוזה לפתחי' כד עייל ההוא יצה"ר וההוא שידא בעל כרחייהו נטרי' לי' ואמרי זה השער לה' צדיקים יבואו בו.

ובזוהר שם רסו, א"ר אבא כמה חיילין קדישין זמינין בההוא שעתא דמנח ב"ג למזוזה לתרעיה כלהו מכרזי ואמרי זה השער לה'. ומבואר מלשונות הזוהר שמדבר גם על שער ביתו מבחוץ ולא רק חדר שבביתו ועל זה מביא מקרא זה השער לה'.

ובשו"ת אב"ג יו"ד סי' שפ"ד כותב, ובזה"ק דעיקר מצות מזוזה לשמור האדם בנפשו ונמשך גם לגופו, ולא קשיא קו' הרמב"ם וכוון לדברי הזוהר הנ"ל. ויש להוסיף מלשון רש"י פסחים ד. ד"ה מזוזה חובת הדר לפי שהיא משמרתו. וכ"כ התוס' מנחות מד. ד"ה טלית : דלא מסתבר קרא למעוטי בית אחרים, דכיון דלשימור עביד ל"ש. וברש"י סנהדרין כא סוף ע"ב, אותיות גדולות שכותבין בקמיעות ומזוזות. ובס' יראים סי' ת' הורגלו העולם לתוספת שמירת הבית לכתוב בסוף השורות חותמות ושמות ע"ש. והרמב"ם שם משיג על זה, וראה מ"ש בתו"ש חלק כב מילואים דף קס"ג ובברכות כג : כי הוה בעי למיעל לבהכ"ס כי הוה נקט תפילין לא הוה יהיב לן אמר הואיל ושרינהו רבנן (לאוחזן בידו משום שמירה) נגטרן (ישמרוני, אכניסם עמי וישמרוני מן המזיקין) ומפורש לרש"י שתפילין בעצם יש להם סגולה של שמירה אפילו בלא קיום המצוה וכ"ש מזוזה. ובמנחות לד' : מדת הקב"ה עבדיו יושבין מבפנים והוא משמרן מבחוץ שנאמר ה' שמרך ה' צלך על יד ימינך. ובמדרש דברים רבה מכת"י סוף ואתחנן : ובשעריך, אדם שוכר שומר לשמור ואינו מקבל עליו השומר לישן בחוץ, בין שהוא מתיירא ובין שאינו מתיירא, אבל הקב"ה אינו כן אלא אדם ישן בתוך ביתו והקב"ה משמרו מבחוץ שנא' הנה לא יגום ולא יישן שומר ישראל. מובא בטור סי' רפ"ה, ומסיים ועל כן נתינתה בטפת החיצון שיהא כל הבית לפניו הימנה ובשמירתה, ומכל מקום לא יהא כוונת המקיימה אלא לקיים מצות הבורא יתעלה שצונו עליה. ומבואר גם שמדבר משער שהוא מחוץ לבית.

נראה שכל הטעמים הללו שנאמרו בחז"ל על סגולת מצות מזוזה לשמירת הבית מדברים על פתח הבית היוצא לחוץ, ועל שער החצר ולא על חדר פנימי שבביתו, שבהם ישנה המצוה לזכרון וכמ"ש הרמב"ם מובא להלן, משא"כ הענין של שמירה י"ל שבעיקרה היא על פתח ביתו מבחוץ ועל שער החצר, ואפילו אם נימא שהמזוזה בכל חדר וחדר מלבד עצם מצותה היא גם מסוגלת לשמור על האנשים המצויים בחדר, מ"מ מדברי חז"ל הנ"ל נראה שעיקר השמירה מתחילה משער החצר ושער הבית. נמצא לפי"ז שאפילו אם יש לו לאדם מזוזות בכל חדרי ביתו, יש עליו מצוה להדר שיהיה לו מזוזה גם בשער חצירו ששם המצוה מתחילה מיד כשנכנס לחצירו והיא גם שמירה להנפש והגוף.

ז. עוד ג"ל להוסיף שבא"י יש מצוה נוספת לקבוע מזווה בשערי החצירות עפ"מ דמבואר בגמ' מנחות מד. הדר בפונדקי בא"י והשוכר בית בחו"ל כל שלשים יום פטור מן המזווה מכאן ואילך חייב אבל השוכר בית בא"י עושה מזווה לאלתר משום יישוב א"י ופירש"י דלאחר שקבעה שוב אינו נוטלה משם הלכך בקושי יצא ממנה מפני טורח מזווה אחרת כו' והשפת אמת כתב פירש"י דחוק וי"ל הפי' משום דמזווה שמירה לבית משום מזיקין ולכן משום יישוב א"י לא הניחו כלל בית בלא מזווה בא"י שלא יהיה בלא שמירה ע"כ (בבית הלוי מפרש בדעת הרמב"ם משום דמצד מצות יישוב א"י חשובה דירה אפילו בפחות מל' יום, דמצוותה מחשיבתה).

ולפירושו של השפ"א בארץ ישראל יש חיוב נוסף לעשות משקוף על השערים שיש להם מזוזות ודלתות, שע"ז יתקיים בהם מצות מזווה, משום שזה הוה בכלל מצות „יישוב ארץ ישראל“ שלא להניח מקום בא"י בלי שמירה, והקדושה וההגנה על הבית מתחילה מהשער החיצון של החצר.

ולפ"מ שנתבאר לעיל מדברי חז"ל שהמזווה מלבד המצוה יש בה שמירה לנפש והגוף, א"כ יש להוסיף על דברי השפ"א שבקביעת המזווה בבית מוסיף שמירה גם לנפש ולא יבוא על ידי כך לידי חטאים ולמ"ש: ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה, וזה הוה בכלל יישוב ארץ ישראל, ולעיל אות ו, נתבאר שיש מצוה לתת המזווה כל מה שאפשר יותר סמוך לחוץ, משום שהמקום שבו המזווה שם מתחילה השמירה, ולפ"ז על אכו"כ אם נותן המזווה בשער החצר הפתוח לרה"ר הרי הוא מקדים השמירה לא רק בטפח אחד אלא את כל מקום החצר, — ולהטעם של רבנן כדי שיפגע במצוה מיד, בוודאי שבעשייתו מזווה בשער הרי הוא מקדים הרבה ופוגע במצוה בעמדו עדיין ברה"ר: וכלשון הרמב"ם פ"ו הי"ג „וכל זמן שיכנס ויצא יפגע ביחוד השם שמו של הקב"ה ויזכור אהבתו ויעור משנתו ושגיותו בהבלי הזמן, וידע שאין דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים אלא ידיעת צור העולם ומיד הוא חוזר לדעתו והולך בדרכי מישרים“.

ח. ויש להעיר בענין זה דבר פלא מהמבואר בש"ע יו"ד סי' רפז ס"ב: המנהג נתפשט במדינות אלו דרוב העולם סומכין על מזווה אחת שעושין על פתח בתיהם ואינו נכון ואין להם על מה שיסמוכו, ומקורו משו"ת המהרי"ל סי' צד. וזה לשונו: שלום רב לאהו' מחותני הה"ר אברהם שי' מה שנסתפקת דמיחזי כיוהרא למיעבד מזוזות בפתחים, דלא רגילי בהו שאר אינשי, מי יתן והיה לבבם ליראה השם כל הימים להסיר מכשול מדרך עמי, כי המכשלה הזאת תחת ידי יושבי הארץ ועוברים אדאורייתא ואדרבנן. ומהר"ם כתב בתשובה שכל החדרים חייבים וכת' שבביתו היו כ"ד מזוזות בכל הפתחים ובחדרי הבחורים. וכן נוהגי' בארצות הדמים ובאגפי' ולא נודע מאין הרגלים שכ"כ ממעטין במזוזות במדינות הללו, ע"כ.

ומהר"ם ב"ב בשו"ת ח"ב סי' קסא (ירושלים תש"ך) ואשר כתבת להוכיח ולהשיב רבים מעון מזוזה שאין מקיימין אותה כו' ומ"ש שלא נהגו כך ושמא דעתך לומר שמנהג עוקר ההלכה כו'. וזה אינו מנהג כו' וכ"ש מנהג של קולא שאתה רשאי להתחמיר ע"כ. לשון ר"ת ואילו היו יודעים כמה המזוזה טובה להם שמא לא היו עוברים עליה מובטח אני שכל בית שמתקן במזוזה כהלכתו אין שום מזיק יכול לשלוט בו ובבית שלנו סבורני שיש קרוב לכ"ד מזוזות, עשיתי מזוזה לבית המדרש כו' ולפתח הבית ולשער החצר הפתוח לרה"ר כו' ולכל חדר, ע"כ.

והדבר תמוה מאד איך אפשר שבני ישראל בכמה מדינות שהי' להם רבנים וגדולי ישראל באו לידי כך לבטל מ"ע דאורייתא, ובשו"ת באר שבע בקונטרס באר מים חיים סי' יג כ' לפרש שטעו בלשון רש"י בפי' ואתחנן שכ', מזוזות כתיב שאין צריך אלא אחת, שהכוונה שצריכין מזוזה אחת לכל הבית וכו' עייש"ה. וזה דוחק גדול לומר כן שמנהג בכמה מדינות יסודו על טעות ועוד הרי י"ג ברש"י אין צריך אלא "על" מזוזה אחת כלומר למעט שאין נותנין ב' מזוזות.

ולפי"מ שנתבאר לעיל מדברי חז"ל שמצות מזוזה בפתח הבית ובשער החצר יש בה משום שמירה לנפש וגוף, ואפשר שעל זה סמכו וסברו שעיקר המצוה היא משום שמירה ומכיון שכך עשו מזוזה רק על פתח הבית היוצא לחוץ, ואם הי' להם שער בחצר נתנו גם בו.

עיי"ל שתפסו כשיטת הרמב"ם בהל' מזוזה פ"ו שחייב מזוזה הוא רק בפתח שיש בו דלתות ובשו"ת הרמב"ם (פריימן) סי' קלא, (בלאו סי' שלו) וז"ל: הלא תדעו כו' שעיקר המזוזה לא תלה אותה הכתוב אלא בשער שנאמר על מזוזות ביתך ובשעריך, וכי בשני מקומות מניחין את המזוזה הא כתיב על מזוזה על השער, אלא כך אמר על מזוזות ביתך ועל מזוזות כל שעריך. והדבר ידוע שהשער הן הדלתות, וכך אמרו חכמים ע"ה אחד שערי בתים ואחד שערי חצרות, ולא אמרו אחד פתחי בתים שכל פתח שאין בו דלתות פתח איקרי שער לא איקרי, ולא יסתפק דבר זה לחכם שבעולם שדין החיוב תלוי אלא בשער בית כפשטיה דקרא. שאין חיוב אלא במזוזות השער כמו שבארנו ולא במזוזה בעלמא. ומובא בב"י יו"ד סי' רפ"ו סעיף טו. והרא"ש חולק על דין זה והב"י מביא שגם רש"י תוס' והראב"ד חולקים וכיון שהם לחומרא קיי"ל כוותיהו. ועי' בשו"ת ברכת אברהם להר"א בן הרמב"ם, סי' מ"א מה שהקשו על שיטת הרמב"ם והריפ"פ בסהמ"צ לרס"ג מצות עשה ח'. תמה הרבה על תשובת הרמב"ם ולא הביא תשובת רבינו אברהם ואחר שנדפס ספרו בא לידו, ועל הגליון העיר על דבריו עיי"ש ויש מביאים רא"י מלשון התנחומא לפי הנוסח המובא ברב"ח סוף פ' שלח: בנה בית ועשית מעקה לגגך, קבע שערים וכתבתם. הרי מבואר שחיוב מזוזה הוא רק כשיש שער היינו דלת.

ט. ונ"ל לה"ר לשיטת הרמב"ם מהמפורש בתרגום יונתן לשה"ש ח, ג. „וקביעא מזוזתא בסטר ימינא דדשי, תולתא לקבל תיקי“. הוסיף מפורש דדשי כלומר אחרי ששמו דלת ותולתא לקבל תיקי הכוונה בשליש העליון והמשקוף, כמבואר במנחות. עוד ילה"ר לשיטת הרמב"ם מתרגום ירושלמי השלם כתי"ר. הנה האונקלוס ויונתן מתרגמין ובשעריך ובתרעיק. אמנם בהרבה מקומות בתורה שכתוב ובשעריך מתרגמין בקרויך, הכל לפי הענין, וכאן דרשו ביומא יא, ובשעריך לרבות שערי חצירות שערי מדינות ושערי עיירות, וזה כתרגום ירושלמי השלם כתי"ר שמתרגם ובשעריך קורייכון ועל הגליון ובקורייכון. אמנם מלשון תר"י השלם ותקבעון יתהון בתרעי בתיכון ובסייפי קורייכון, נראה שיש כאן סירוס מילים וצ"ל יתהון בסייפי בתיכון (כלשון התרגומים) ובתרעי קורייכון כלומר שהוא מביא שני תרגומים על המלה ובשעריכם כרגיל בתרגומים.

ומלשון ירושלמי עה"ג ותתנון יתיה על תרע בתיכון ובקורייכון נשמט ג"כ התרגום להמלה מזוזות היינו סיפא, וזה מתאים כשיטת הרמב"ם הנ"ל שהמלה ובשעריך קאי על ביתך כלומר שצריך להיות דלת ולא פתח לבד. ומוסיף ג"כ הפי' השני על ובשעריך שהכוונה לערים וכדרש הגמ' שערי המדינות.

והנה ידוע שהיו תקופות שבין חדר לחדר לא עשו דלתות כמו היום, אלא עשו מין וילון כמבואר בקרא שמות לו, לז מסך לפתח האהל ובת"י: וילון פריס. וכמ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש כלים פכ"ט א': ופרגוד הוא המסך שתולים על פתחי החדרים וכו' וכן מבואר בעירובין קא. דלת הנגררת ומחצלת הנגררת. ודלת עשו רק כפתח בכניסה להבית וזה נקרא שערי בתים וכן שערי החצר. ולפ"ז אפשר שאז במדינות אלו לא היו להם דלתות בחדריהם שבביתם. ותפסו כשיטת הרמב"ם ולכן לא עשו רק מזוזה אחת על שערי הבתים, אמנם צ"ע שאם הי' הדבר כן בוודאי שהי' הרמ"א מעיר על זה כן המהרי"ל בעצמו בתשובתו.

י. ונ"ל שיש מקור לשיטה זו במדרש משלי פ"ה מביא מחלוקת ר' לוי סובר שצריך שתי מזוזות על שתי מזוזות הבית, ור' ישמעאל מזוזה אחת, אמרו חכמים הלכה כר' ישמעאל (ועי' ספרי ואתחנן). אמר ר' יודן א"כ (לר"י) למה נאמר לשמור מזוזות פתחי, שאם יש לאדם שני פתחים צריך ב' מזוזות מזוזה בזה ומזוזה בזה לכך נאמר מזוזות פתחי ע"כ.

וצ"ב כוונת ר' יודן מ"ש שאם יש לאדם שני פתחים אם הי' סובר שיש חיוב בכל חדר, למה נקט שני פתחים הרי צריך הי' לומר אפילו יש לו עשרים פתחים חייב לקבוע מזוזה לכל אחד ואחד, ובגמ' מנחות לד, ארבע באבי חייב בד' מזוזות ונראה שמדבר רק משער החיצוני של פתח הבית ושער החצר, וכמו שמצינו לענין נר חנוכה שאם יש לו שני פתחים לחוץ צריך לשים בשניהם נ"ח.

ולפ"ז לדידן בהלכה המקובלת שאנו עושים מזוזה בכל חדר וחדר, על אכו"כ שצריך לקבוע מזוזה בשערי החצרות כפשטא דקרא ובשעריך. ורק ההרגל שלא עשינו בחור"ל ואפילו בארץ בירושלים בעיר העתיקה מפני פחד גוים וגנבים, אבל כעת שזכינו בע"ה שכל החששות האלה אולו, בוודאי שיש חיוב מזוזה בשערי החצירות, ובמקומות שאין משקוף יש לעשות משקוף כדי לקיים מצוה דאורייתא. ובפרט יש לפרסם הדבר שבבתים החדשים שבונים בארץ צריכים המתנדסים לעשות תכניותיהם לשערי החצרים עם משקופים כדי שאפשר יהי' לעשות מזוזה.

וב"ל שיש למצוא עוד מקור להשיטה הנ"ל שעשו רק מזוזה אחת על פתח בתיים וללמד זכות עליהם שלא עברו בזדון על מ"ע דאורייתא.

והנה בתו"ש פ"ב ב' פ' בא דף צא הבאתי ממכילתא דרשב"י לענין שהי' חיוב לתת מדם פסחים במזוזות שבחדרים ובהמזוזות שבחוץ ובביאור הבאתי שיש בענין זה מאמר נפלא בירושלמי עירובין פ"ו ה"ו: רבי בא בשם רבי יהודה שתי בתים זה לפניו מזה עירב הפנימי אין החיצון צריך לערב (דנעשה כבית שער לפנימי) עירב החיצון הפנימי צריך לערב. אמר רבי פנחס אף במצרים חליפין, נתן על הפנימי צריך ליתן על החיצון נתן על החיצון אינו צריך ליתן על הפנימי. והמפרשים נסתבכו ולא ידעו מהי הכוונה של המלה: מצרים. הק"ע מפרש מלשון בעל מצרא ומיירי לענין קנין. הפנ"מ מפרש מלשון גשר ומיירי לענין עירוב, ובמתא דירושלים ציין להמכילתא שלנו לעיל אות קסג, שהכוונה שמצרים היתה המצוה של גתנת דם מבחוץ על הפתח החיצון, עיי"ש בבאור אריכות דברים. ולפ"ז י"ל שמכאן למדו כמו במצרים לר' פנחס היתה המצוה רק על החיצון ולא על הפנימי גם במזוזה כן החיוב רק על הפתח החיצון אמנם לפי דעת הפוסקים אין הלכה במזוזה כר' פנחס אלא כאידך מ"ד שם שס"ל שהי' במצרים החיוב לתת גם על המזוזות שבפנים. וככה קבלו כל ישראל לעשות מזוזות בכל חדרי הבית והפ' וכתבתם על מזוזות ביתך הפי' על כל המזוזות שישנם בכל חדרי ביתך ולא רק על שערי הבית.

יא. ויש להעיר שמלשון המכילתא (הובא לעיל) מבואר כאן רעיון חדש שמצות מזוזה נוהגת ביום ובלילה וכלשון הגמ' בשבת קלא: וסוכה לו: מה לסוכה שכן נוהגת בלילות כבימים. כלומר שמצות סוכה מקיים בלילה כמו ביום כן מצות מזוזה. ואין לפרש שמקיים מצות מזוזה בלילה כמו ביום כלומר שאם נכנס לדור בבית בלילה, הוא חייב לקבוע מזוזה כמו ביום. שכן מבואר במכילתא סוף פ' בא פ"ז מזוזה נוהגת בלילה כבימים לא כמו תפילין, וכן מזוזה נוהגת בשבתות וימים טובים לא כמו תפילין, הרי זה ברור שהפירוש נוהגת בשבת וימים טובים היינו שקיום המצוה ישנה גם בשבת וי"ט. ועיין תוס' ב"ק נו: ד"ה בההיא שכתבו

אטו אדם שיש לו תפילין בראשו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו עכ"ל ומפורש להדיא שדומה קיום מצות מזוזה ללובש תפילין וציצית.

ומדברי המכילתא ראי' ברורה למ"ש המג"א סי' כב סק"ב על הגמ' מנחות מג. כיון שראה דוד עצמו ערום בבית המרחץ אמר אוי לי שאני ערום בלא מצות כו' והקשה הר"י למה לא אמר כן גם בלילה שהי' ג"כ ערום וכו' ותי' המג"א שבלילה עכ"פ היה לו מצות מזוזה בפתחו משא"כ במרחץ, וכ"מ בגמ' חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצות תפילין וציצית ומזוזה ועליהם אמר דוד שבע ביום הללתיך ובשעה שנכנס דוד לבה"מ וראה עצמו ערום, משמע שהי' ערום מכולם אף ממזוזה ע"כ ומבואר שמגמ' הנ"ל ראי' שמצות מזוזה היא מצוה נמשכת וכל זמן שהוא דר בבית שיש בו מזוזה הוא מקיים מצוה כמו מי שלובש בגד עם ציצית מקיים מצוה דאורייתא, כן כל זמן שהוא גר בבית שיש לו מזוזה מקיים מצוה. וכע"ז בשו"ת מהר"ח או"ז (מובא בתו"ש) למד מגמ' מנחות הנ"ל שמצות מילה היא מצוה נמשכת כלומר להיות נמול, ולא רק מצות מילה והסרת ערלה דאל"כ מה אמר כשהסתכל במילתו הרי זה מצוה שעברה. ומוכח שמה שהוא נמול היא מצוה. אותו הדבר מה שיש לו מזוזה בביתו זהו המצוה. וכן מוכח מלשון רש"י בשבת קל. ד"ה שיש מנך: דכל שאר מצות אינן מוכיחות כל שעה כגון תפילין ומזוזה וציצית דאינן כשהוא בשדה וערום בבית המרחץ אבל זו (מילה) מעיד עליהם לעולם כדאמרינן במנחות עב והמג"א באו"ח סי' יט סק"ב כותב ואפשר דה"ה במזוזה אם קבע בו מזוזה קודם שדר בתוכו, כשנכנס לדור בתוכו מברך אשר קב"ו לדור בבית שיש בו מזוזה, ע"כ. והאחרונים האריכו בזה ועי' שו"ת רע"א ס"ט ובברכי יוסף שם.

ובשטמ"ק ב"מ קא: בשם רבינו יונתן וז"ל: אבל ליכא לפרושי חובת הדר לפי שאין בית חייב במזוזה אא"כ דר בה, דהא קי"ל אפי' יש לו עשרה בתים שאינו דר בהם דירה קבועה אלא שנכנס בהן פ"א בשנה חייבות כולן במזוזה עכ"ל, ומוכח מזה דס"ל כן דאם דעתו לדור אפי' לאחר זמן ונכנס רק פ"א בשנה חייב במזוזה וע"כ דהחויב חל מיד בבית שרוצה לדור.

וראיתי למחבר חשוב שכתב בהקדמתו לספר על מצות מזוזה וז"ל: וראוי להתבונן במצות קביעת מזוזה שמיוחדת היא במהותה, דהנה כל מצוות עשה שבתורה המעשה הוא המצוה, אלא שנחלקו המצוות בצורת המעשה שיש מצוות כגון נטילת לולב וכדומה דמיד שנטל הלולב נגמר המעשה, ויש מצוות כגון תפילין וציצית וכדומה שמעשה המצוה נמשך דהמצוה הוא שיהיה על גופו תפילין וציצית וכל זמן היותו נושא על גופו התפילין והציצית הרי הוא עושה מעשה המצוה ממש, משא"כ מזוזה מהות המצוה הוא שתהיה מזוזה כתובה קבועה על מזוזת הבית אך אין זה מעשה מצוה הנמשך, שאין נמשך שום מעשה מצד האדם ומעשה האדם

נגמר עם קביעת המזוזה, והרבה ענפים וענפי ענפים של הלכות תלויים בעומק דברים אלו, ע"כ. ואני תמה על המחבר שהראה בקיאות נפלאה בספרו ובהענין שעוסק כל רז לא אניס לי, ואיך לא העיר מ"ש המג"א והרא"י ממכילתא, בודאי נכון שאין שום מעשה מצד האדם, אבל מ"ש "אין זה מעשה מצוה הנמשך" ז"א והדבר ברור להיפך כמפורש במקורות הנ"ל, וזה דומה למצות מילה שג"כ אינו עושה מעשה אלא בזה שאינו מושך ערלתו בזה הוא מקיים מצות מילה בצורה תמידית, אותו הדבר הוא מה שיש לו בשערי דירתו מזוזה בזה הוא מקיים מצוה תמידית. אלא יש חקירה אם זה רק בשעה שנמצא בדירתו הוא מקיים מצוה או אפילו בשעה שהוא חוץ מביתו מקיים מצוה זו שיש בביתו מזוזה, ומלשון הירושלמי סוף מגילה תפילין ומזוזה שמואל אמר מזוזה קודמת ר"ה אמר תפילין קודמין טעמא דר"ה שכן נוהגין (תפילין) במפרשי הים ימים והולכי מדבריות, משא"כ מזוזה, ולכאורה מכאן רא"י דלא מקיים מצות מזוזה בזה שיש לו מזוזה בביתו רק כשהוא דר בבית, והעיר בזה הגר"פ פערלא בסהמ"צ לרס"ג עשה ח' והוא מבאר שיטה הנ"ל שמקיים אפילו אינו בביתו ומתרחק שמדברי הירושלמי אין קשיא, די"ל שהירושלמי מיירי דכל ימיו כך עסקו, ואין לו בית דירה ביבשה, או פטור. ואדרבה מלשון הירושלמי ראייה ההיפך שהירושלמי לא אמר שמזוזה אינה נוהגת אלא בשעה שנמצא בדירתו ולא מחוץ לדירתו כמו תפילין, ומוכח שרק בכה"ג באנשים שם מפרשי ימים וכו' שאין להם בית דירה דאינם במצות ציצית.

אמנם תימה שלא הביא שמלשון רש"י שבת שם משם מבואר השיטה שמקיים רק בהיותו בביתו, ולא כשהוא בחוץ.

שער הלכה

בעריכת: הרב יצחק יהודה הרשקוביץ

שאלה: מי שנשברה ידו השמאלית במקום הנחת תפילין של יד, והניחו לו גבס באותו מקום, כיצד יניח תפילין של יד.

תשובה: נראה כי אין לדמות דין זה לחציצת כובע שמתיר הרשב"א ופוסק דאינו חוצץ, וגם אינו דומה לתחבושת שלדעת המנ"א (סי' כ"ז, סק"ו) אינו חוצץ, אלא למצנפת גדולה המונחת על ראש האדם שעליו פוסק מוהר"ם אלשקר שהוא חוצץ "לגודלה ולעוביה", והוא הדין גבס נראה שחוצץ, כי המניח עליו תפילין אינו מרגיש כלל על גופו את התפילין, וגרוע יותר מתחבושת, על כן אין להניח על הגבס את התפילין אפילו בלא ברכה. דלא כתשו' "חלקת יעקב" ח"ב סי' מ"ג (שו"ת משנה מהלכות מאת הרב מנשה קליין ראש ישיבת בית שערים, ברוקלין נויארק — סי' ב', וראה גועם ה' ש"ה עמ' שט).

שאלה: תשעה התפללו שמונה עשרה בלחש, ואחר כך קראו אחד מן השוק שיצטרף עמהם, האם יכולים לומר חזרת הש"ץ.

תשובה: אם אין מנהג המקום לעשות כן, נראה שאין להקל בזה לחזור התפלה, כי כבר כתב ה"חתם סופר" (בשו"ת או"ח סי' י"ז) שנוהגין כדברי הרדב"ז שהחזור על התפלה באופן זה, הרי הוא מברך ברכה לבטלה. אך רבי יעקב עמדין בסידורו מתיר לחזור התפלה באופן זה (שם סימן ח').

שאלה: מי שמסופק אם אכל כשיעור ממין המחוייב בברכה מעין שלש, ואכל מין אחר כשיעור המחוייב בברכה, "כגון ששתה יין ואכל תאנים, ובאחד אכל כשיעור ומן השני מסתפק אי היה בו שיעור ברכה אחרונה, אם כשמברך על המחוייב ודאי, יכול לכלול הספק, ויאמר: 'על העץ ועל פרי העץ, ועל הגפן ועל פרי הגפן, או דילמא חיישינן דאינו מחוייב בדבר והוה הפסק'".

תשובה: אפשר שספק זה תלוי בחקירה אם חצי שיעור חייב בברכה מעיקר הדין, אלא שחסר השיעור, וכאן שהחויב חל עליו מצד אחר, אם כן מותר לו לכלול את הפחות מכשיעור בברכה, אבל אם חצי שיעור פטור מן התורה מברכה, אם כן נראה שאסור לברך, כי חיישינן להפסק בברכה. אך כבר כתב התה"ד שאין לכלול בברכת מעין שלש דברים שהוא מסופק בברכתו, וגם בגידון דידן אין לכלול לפי זה פחות מכשיעור בברכה שמברך על השיעור המחוייב.

אלא שהט"ז כתב דהתה"ד מיירי רק לכתחלה, במי שרוצה לאכול דבר שיש בו ספק ברכה, אבל היכא שכבר אכל, ומסתפק עתה בברכה אחרונה מודה התה"ד דיכול להוסיף. על כן לכתחילה אין לשנות או לאכול דבר שיסתפק לבסוף בשיעורו לגבי ברכה אחרונה, אך אם כבר אכל ואין לו עוד להשלים השיעור, יש לסמוך על הט"ז דס"ל שמודה התה"ד דבדיעבד, כשאין יכול לתקן כבר, יכול לכלול הספק בברכה. (שם סי' כ"ט).

שאלה: המאחרים בעריכת ההקפות, כגון הבאים להסתופף בצלם של האדמו"רים, האם ראוי שיקדשו ויאכלו לפני שמתפללים תפלת ערבית, או נכון יותר לאלה שאינם יכולים להמתין באכילתם, שיתפללו יותר מוקדם, ולא ימתינו. **תשובה:** הקדמת תפלת ערבית לקידוש וסעודה אינה חובה, שהרי מותר לקדש גם באמצע סעודה (כדמפורש במס' פסחים ק' א), אלא שאסור להתחיל בסעודה חצי שעה סמוך לתפלת ערבית, והטעם: שלא יאמר אוכל קמעה ואשתה קמעה וכו' וישכח להתפלל, ואם העמיד שומר שיזכירו להתפלל כבר סר טעם זה. ואם כן אלה המתפללים בחצרות האדמו"רים, שמתפללים ברבים, ובודאי נחשב כאילו מזכיר איש לרעהו להתפלל, הרי שלא שייך חשש זה, "ואין בזה שום נדנוד איסור, ויאכלו ענוים וישבעו בשמחת י"ט, ואדרבה אסור לצער עצמו בתענית ביו"ט, וכל המצער עצמו עבירה היא בידו — מכל מקום איני אומר במקום שיש לו מגין להתפלל קודם אם רוצה — על כל פנים ברור דאין בזה שום נדנוד איסור" (שם סימן ל).

שאלה: האם מותר ליהודי להכניס מכונת כביסה אוטומטית, המופעלת על ידי הכנסת מטבע, לביתו של נכרי, מתוך ידיעה שעלולים להפעילו גם בשבת, וכן האם מותר ליהודי לקבוע מכונות אוטומטיות בחוצות קריה, המופעלות אף הן על ידי מטבע, ומשתמשים בהן גם בשבת.

תשובה: משום שביתת כלים נראה שאין להחמיר בזה, מכמה טעמים. אפילו לדברי המחמירים בשביתת כלים (עי' טוש"ע סי' רמ"ו סעיף א' ובדברי הב"ח בשם הרוקח סי' מא) — שמדברי הראב"ן משמע שהאיסור בכלים הוא רק אם יהודי עושה בהם מלאכה, וכאן הלא המכונה מצאת בביתו של נכרי. ועוד י"ל אם הכלי עושה המלאכה מעצמו, אפשר שאין איסור משום שביתת כלים, אלא משום שהוא משמיע קול, ויש בזה איסור מצד מראית העין, והמכונה הכובסת אינה משמיעה קול.

ומשום שכר שבת גם כן אין חשש, כי מאחר שהוא משאיר שם את המכונה במשך כל הזמן, מתוך תקוה שירוויח על ידי המכונה סכום מסוים, הרי שהשכר מהכביסה בשבת נחשב כאילו מקבלה בהבלעה, ועוד, שהרי השכירות נעשית על ידי הנכרי אדעתיה דנפשית, ורק אגב מרוויח הישראל, ובזה אין לאסור משום

שכר שבת. אך אם המכונה נמצאת בבית יהודי, או שעלולים להכשל בהן יהודים שסרו מדרך התורה, אין לומר היתר זה.

והעמדת מכונות אוטומטיות בחוצות קריה כבר התיר הגאון מהרש"ג (ח"ב סי' קי"ז) באם המכונה עומדת ברשות הרבים, ואין הנכרי שמפעיל אותה נכנס לרשות ישראל, וגם אין הישראל עומד שם, באופן שאינו יודע אם הנכרי קונה או לא, ומתי שהוא קונה. אך הגם שמעיקר הדין מותר, נראה שבארץ ישראל שרובם יהודים, ואפשר שמפורסם ברבים שהמכונות שייכות ליהודי, יש להחמיר בדבר, ביחוד שהקונים אף הם יהודים. ואם כי אפשר שאין בזה איסור "לפני עור", הרי שיש בזה איסור של מסייע ידי עוברי עברה. ויותר נכון להתקין את המכונות באופן שיופעלו על ידי אסימונים מיוחדים שיקנו אותם בימות החול, באופן שהמכירה כבר נעשית לפני השבת, ובשבת רק פודים את המקח (שם סי' לב"ג ועי' בענין זה נועם ה' ש"ה, עמ' שי).

שאלה: יהודי הנמצא במקום רחוק, כגון חיל בצבא, ואין לו אפשרות להכין לעצמו מאכל מבושל ליום השבת קודש, אך יכול להניח בשר חי על תנור חשמלי קודם השבת, ולהפעיל את התנור על ידי שעון אוטומטי ביום השבת, האם מותר לו לבשל באופן זה את הבשר.

תשובה: נראה שיש להתיר, שהרי מבואר בשו"ע (או"ח סי' רנ"ג) שמותר להניח בשר חי על התנור לפני השבת, ולא גזרינן שמא יחתה כיון שמסיח דעתו ממנו, ויודע שלא יתבשל במהרה, הרי שעל מה שנתבשל בשבת לא קפדינן, ואם כן גם אם ההתחלה נעשית בשבת מאליה אין לאסור. אך בשו"ת "מחנה חיים" (ח"ג סי') אוסר באופן זה, אולם בנו בספר "תורת חיים" האריך לחלוק עליו, ומתיר. וכן הרי"מ חר"ל"פ, והגאון רצ"פ פראנק פוסקים שאין בזה איסור. אך כל זה אמור רק בתנור סגור, שלא שייך לחשוש בזה שמא יבוא להגיס או לחתות בבוקר (שם סימן לד, וראה נועם ז' עמ' נז).

שאלה: בבסיס לדבר האסור, שמניחים עליו לפעמים גם היתר, כדי שיהיה בסיס גם לדבר ההיתר, ויהיה מותר לטלטלו כמבואר בשו"ע, האם צריך שיהיה ההיתר מונח שם כל היום, ורק באופן זה מותר לטלטלו, או שמותר לטלטלו גם אם דעתו להוריד אחר כך את ההיתר.

תשובה: לפי דעת הריב"ש אין היתר הטלטול על ידי הנחת דבר היתר מפני שנעשה בסיס גם לדבר ההיתר, אלא מפני שבאופן זה הוא כאילו מתנה שיוכל לטלטלו, ואם כן ודאי שאין צריך שיהיה מונח שם כל היום. ואפילו לשאר הפוסקים שההיתר הוא מכח זה וזה גורם, שנעשה בסיס להיתר ואיסור כאחד, גם אין צריך שיהיה ההיתר מונח שם כל היום, שהרי אם כן גם ההיתר נעשה

מוקצה כיון שאסור ליטלו משם, ושוב לא שייך להתיר לטלטל מכח זה (שם סימן לז).

שאלה: אם מותר לצאת בשבת במקום שאין עירוב בחלוק עם אבנט שאינו קשור ומהודק.

תשובה: נראה שיש לאסור, כי ההיתר לצאת בחגורות נובע מהיותן מחוברות אל הבגד, ולא די בחיבור הלולאות שהחגורה מושחלת בהן, שהרי מעשים בכל יום שהחגורה נשמטת מהן ונופלת, ואם כן יש לגזור דלמא נפיל ואתי לאמטויי ולהוליקו ד' אמות ברשות הרבים. ואפילו כאשר החגורה קשורה בעניבה, אלא שאינה מהודקת על מותניו, כתב בספר חסידים (סי' תשע"ג) שאסור לצאת בו, כיון שאינו עליו לצורך, וכל שכן בזה, דלא כ"חלקת יואב" (ח"ב סי' ק"ל) שכתב להתיר (שם סימן לח).

שאלה: מי שהניח רצועה בכובעו הגדול ממדת ראשו, כדי שלא ישמט על אזניו, האם מותר לו לצאת בו בשבת.

תשובה: כיון שהוא הניח את הרצועה להנאת גופו, מותר, כמו שמותר לצאת במוך המונח בתוך הסנדל לצורך הנאת גופו, כיון שאין חשש שיפול מהסנדל ואתי לאמטויי, וגם בגידון זה לא שייך שישמט מכובעו, ולכן מותר (שם סימן לט).

שאלה: האם מותר להניח בשבת הכלים המלוכלכים שמורידים מהשלחן במסונה המדיחה כלים כדי שישוהו שם עד מוצאי שבת.

תשובה: הגם שהמכונה בודאי מוקצה היא, שהרי היא פועלת על ידי חשמל, מכל מקום אין איסור להניחם שם, שהרי כך דרכו בימות החול להניח שם הכלים, וכיון שמוריד את הכלים מהשלחן מגיחן במקום שירצה, והלא כבר כתב הרשב"א (ביצה דף ד') שאין איסור ליהנות ממוקצה במקום שאינו מזוז אותו, אך יזהר שלא להכין את הכלים ויסדרם באופן שיהיו מוכנים להדחה, דבכהאי גוונא הרי הוא מכין משבת לחול (שם סימן מג).

שאלה: יש הנוהגים להניח את הכבסים המלוכלכים במסונת הכביסה, וכאשר המכונה מתמלאת מפעילים אותה, האם מותר להם להניח שם גם בשבת את הבגדים המלוכלכים.

תשובה: אם הדרך להשתמש בדרך זו במכונה גם בימות החול הרי שאין זה דרך הכנה לכביסה, אלא דומה למקום איכסון לבגדים, ומותר אם כן גם בשבת להניח שם הבגדים המלוכלכים (שם סימן מד, ובחלקת יעקב ח"ג סימן פה כתב לאסור משום הכנה וכן משום עובדין דחול, וגם מפני החשש שמא יטפטף מים מהברז, ויבוא לידי איסור שריה, ושרייתו זהו כיבוסו, ואסור אפילו בכל שהוא, והבאנו דבריו ב"נועם" ח"י"ג עמ' שטו).

שאלה: האם מותר לנקות שלג המצטבר לפני הבית, על ידי עכו"ם בשבת.

תשובה: אין זה חומה לנטילת זבל מן הרחוב, שה"מגן אברהם" (סי' רמ"ד, סק"ח) כותב עליה שהיא מלאכה דאורייתא, מפני שדומה לנטול גבשושית מן הרחוב שחייב משום בונה — כי השלג אינו דבר המתקיים, והוא הולך ונמס מאליו, ואין בו משום בונה. ומשום העברה ברשות הרבים — אף אם נימא דיש לנו רשות הרבים בזמן הזה — גם כן אין בזה איסור, כי העבודה יכולה להעשות בדרך של גרירה, ואז אין בזה איסור העברה, ואף אם העכו"ם יגביה את השלג לית לן בה, שהרי את זה הוא כבר עושה אדעתא דנפשי. אך יותר נסון להתנות עמו שיגרור את השלג פחות פחות מד' אמות.

ואפשר שהשלג נחשב כדבר שעלול לגרום נזק לרבים, ואז היה מותר אפילו לישראל במקום שאין נכרי, וכל שכן לנכרי. אלא שאין זה ברור מתי השלג מהווה מכשול לרבים, על כן לגבי ישראל יש להחמיר שלא לדחותו אפילו ברגליו. (שם סימן מה).

שאלה: עתונים שמדפיסים אותם גם בשבת, האם מותר להיות מנוי עליהם.
תשובה: אם בעלי הדפוס הם ישראלים עבריינים המחללים את השבת, יש לאסור לקנות עתון שנדפס בשבת משום מסייע לידי עוברי עבירה, ואפ' גם שיש בזה איסור של לפני עור לא תתן מכשול. ואסור להיות מנוי על עתון שיגיע אליו באופן קבוע גם בשבת ויו"ט, כי מאחר שהוא מזמין את העתון מדפיסים יותר, נמצא שהוא מכשיל את הישראל. ואם המוציא לאור של העתון הוא נכרי, אין להזמין לחודש או לשנה א"כ התנה בפירוש שהוא מסכים לקבל את העתון מלבד בשבתות ויו"ט. אך לסחור בעתונים הללו נראה שמותר (שם סימן מז, וע"ע נועם ב' עמ' קיט).

שאלה: אם מותר להכניס מים אל מקום ההקפאה שבמקרר בשבת, שיקפא ויהיה לקוביות קרח.

תשובה: משום בונה נראה דאין לומר כן באוכלין, אך אפשר שיש לחשוש בזה משום נולד, על כן יש להחמיר בזה לכתחלה (שם סימן מח, ועיין נועם ה, שער הלכה, שכג, וכן נועם יג עמ' שטז שהבאנו להתיר מתשו' חלקת יעקב סי' קיג).

שאלה: מי שהשתמש במודד חום בשבת, האם מותר לו להוריד את הכספית, כדי שיוכל שוב למדוד בו הוא או אחר. האם יש בו איסור משום שמכשיר את המד חום למדוד בו שוב, או משום הכנה לחול, באם לא יודקק לו היום.

תשובה: מותר כיון שאין קבע לתשמישו, ואפשר שעוד יצטרך להשתמש בו באותו יום. וגם משום טלטול כלי שתשמישו לאיסור — אין בזה, כי מדידה של מצוה מתרת (שם סימן מט, ועיין נועם יג עמ' שיב שהבאנו בענין זה מספר "חלקת יעקב" סימן כד, אם יש במדידה איסור משום שהוא מתיך במדידה את

הכספית, וכן בנזעים ג' ש"ה עמ' 9).

שאלה: אם מותר לחלל את השבת על חולה שיש בו סכנה, לשם קריאת רופא שיתכן ולא ימצאהו בביתו, ונמצא שחילל שבת בכדי.

תשובה: אין לדמות נדון זה למה שכתב המג"א (או"ח סי' שכח סק"א) דבעינן שתהא הרפואה ידועה או על פי מומחה, ואם לא אסור לחלל את השבת, דשם הסנה לאפוקי אם יש להטיל ספק בעצם תועלת הרפואה, אבל במקום שאפשר להסתמך על הרופא והרפואות, אלא שיש ספק אם יצליח להשיגו, ודאי שיש להתיר, ומצוה להציל הנפש. דאם לא כן יש תמיד להסתפק שמא לא ימצא רפואות בבית מרקחת וכדומה, וזה דבר שאין הדעת סובלתו. ועוד דגם על עצם דברי המג"א מצינו הרבה פוסקים שחולקים, ובמקום שיש חשש פקוח נפש, כל הסומך על המקילין הרי הוא זריו ונשכר (שם סימן ג, וע"ע נזעים ד, עמ' קעח).

שאלה: כדורי וויטאמין לבריאים האם מותר לבלוע אותם בשבת.

תשובה: נראה שיש לאסור, ואפילו לב"י שמתיר לבריאים לאכול בשבת מאכל שאינו מאכל בריאים, דכיון שאינו חולה ליכא למגזר ביה מש' שחיקת סממנים דאינו בהיל על ממונו — דנראה שמתיר רק דבר שהוא בגדר מאכל, אלא שלא רגילים בריאים לאכלו, אבל הכדורים הללו אינם בגדר מאכל כלל, ולכן גם לדעתו נראה שאסור. כי את הכדורים הללו נוטלים בדרך כלל אך ורק כדי לחזק את הגוף, וגם הבריא בולע אותם כיון שהוא חלוש (שם סימן נא).

שאלה: מי שאינו יכול לישון, האם נחשב כמי שחולה כל גופו לגבי בליעת כדורי שינה בשבת.

תשובה: נראה שתלוי בכל מקרה לפי מה שהוא אדם. יש ואין זה בגדר חולי כלל, כי אדרבה על ידי זה יכול לעסוק בשירות ותשבחות, ובלימוד תורת ה'. "ושמעתי ממור"ר שפעם בא אצלו גדול אחד לבקש ממנו עצה שיוכל לישון, והשיב לו: אדרבה, תנו לי עצה שלא אוכל לישון, ואוכל ללמוד תורה יותר". אך אם זה בגדר מחלה אצלו, שאין שינה חוטפתו כלל, נראה שיש להתיר, דאין הגוף יכול להתקיים בלי שינה (שם, ועיין נזעים י' עמ' רצ"ה בענין לקיחת כדורי סדיקט בשבת, שהקצות השלחן מתיר מפני שהוא רק משכר (ח"ז ע' צט), ואילו בציץ אליעזר חלק ז' סימן טו כתב לאסור, מפני שהוא גם מרפא).

שאלה: מי שאין לו היכן לשרוף את חמצו בערב הפסח, האם מותר לו להניח החמץ בתוך פת האשפה שבחצירו, כדי שמוליכי הזבל יקחוהו בעת סיבובם על פני העיר. האם זה נחשב כבר כהפקר, למרות שהחמץ עדיין בחצירו, או לא.

תשובה: מאחר שהפקירו אפשר דאין החצר קונה לו, אך אף על פי כן יש לאסור זאת, כיון שאסור להניח ודאי חמץ בחצר לאחר זמן האיסור. ולכן, אם אין לו שום אפשרות לשרוף את החמץ, חייב הוא להוציאו מחצירו לרשות

הרבים או לרשות עכו"ם (שם סימן סג).

שאלה: מי שנגזר עליו לשבת בבית האסורים, ובכל יום מקבל מנה קצובה של לחם, האם מותר לו למכור קודם הפסח את חלקו שיגיע לו בפסח, לשכנו הגוי. **תשובה:** נראה שיש להתיר, שהרי אין יהודי קונה מנכרי אלא במשיכה, ועדיין לא קנה מאומה. ועוד, דממה נפשך יש להתיר. דאם יש לו זכיה מראש בחלקו, אם כן שפיר יכול למכרו, וכדין מוכרו, ואם לאו — הרי שאין הוא מקבל כלל מעות עבור החמץ, ולכשיביאו לפניו בפסח את מנתו, ימשוך ידו ממנה, והנכרי יזכה בחמץ ממילא, ואם כן אינו נוטל כלל מעות תמורת החמץ. ובמקומות שאין רשות לאסיר למכור לאסיר שכנו מאומה, בחור שאין ליהודי שום זכיה בחמץ, ואם כן המעות ודאי מותרים, כי אינם תמורת החמץ. (שם סימן סה).

שאלה: שיניים תותבות האם צריכין הגעלה בפסח, וכיצד צריך להכשירן. וכן נוגעת שאלה זו לגבי אכילת מאכלי חלב אחרי בשר, בשיניים תותבות. **תשובה:** כיון דרוב תשמישן אינו בכלי ראשון אינם צריכים הגעלה, אלא די בהגעלה בכלי שני, כי יש להם דין כלי שני, או על ידי עירווי. וחולק בזה על הרה"ג ר"ש ליפשיץ, האדמו"ר מסטרפקוב, שכתב שאסור להשתמש בהם, כיון שלדעתו חייבים בהגעלה, אלא כדעת הצדיקים המהרש"ם ובית יצחק שכתבו דבשיניים לא הוה בלועין ברותחין. וכמו כן בכל השנה אין לאסור לאכול בשיניים תותבות מאכלי חלב אחרי בשר (שם סימן סח ותשובה ארוכה בענין זה לאדמו"ר מסטרפקוב שהשיג עליו בתשובה, שם להלן סימן צג).

שאלה: מי שיש לו תינוק בתוך ביתו, הזקוק לשומר שישמור עליו, האם מוטב שיניח את בנו הקטן בן י"א שנה שישמור עליו, ואשתו תלך אתו לבית הכנסת לשמוע קריאת המגילה, או מוטב לו להשאיר את אשתו בבית, ויקח עמו את הילד לביהכ"נ.

תשובה: יש לו להשאיר בבית את הילד לשמור על התינוק, ואילו אשתו תלך לבית הכנסת. כי באשה יש פוסקים שאם היא קוראת לעצמה הרי היא מברכת "לשמוע" מקרא מגילה, כי הן חייבות רק בשמיעה, ולא בקריאה, אבל ודאי לכולי עלמא שבמקום שיש אנשים היא חייבת לשמוע קריאה מפהם, ואילו קטן יכול לקרוא לעצמו לסולי עלמא, ואם כן יכול הוא לקרוא בעצמו בבית (שם סימן פב). **שאלה:** השומע קריאת המגילה או שאר קריאות מעל גלי האתר, האם יצא ידי חובתו.

תשובה: בעל מנחת אלעזר התיר לצאת ידי חובת מגילה באופן זה, ויש בזה מבוכה בין גדולי האחרונים, הללו אוסרין והללו מתירין. ור' יוסף ענגל בגליון הש"ס לברכות כ"ה אוסר לצאת מצות שופר על ידי הטלפון. ויש להסתפק בזה אם נחשב שהשומע ומאזין לרדיו קולט בדיק את אותו הקול שיצא מפי הקורא

או התוקע, או שהוא רק תולדה מאותו קול, כי הקורא רק מרעיד את גלי האויר, ואילו השומע קולט באזנו רק את התולדה, ואם כן לא יצא. ואפילו אם נאמר שהוא קולט את אותו הקול, יש לאסור מפני שנעדרת כאן כוונת המוציא שיתכווין להוציאו (שם סימן פה, וע"ע בענין תק"ש דרך הטלפון בגזעם ג ש"ה עמ' 19, וכן גזעם ד, ש"ה עמ' 5).

שאלה: האם יש לאסור שמיעת תקליטים המשמיעים זמר מפי אשה שאינו מכירה, וכן אם יש איסור משום קול באשה ערוה בשמיעת קול אשה שאינו מכירה בטלפון או רשם קול.

תשובה: בתשובת "בית שערים" (אור"ח סי' לג) התיר לשמוע באם אינו מכיר את האשה, אך נראה שבשמיעת קול אשה בטלפון, שהשמיעה היא בעת ובעונה אחת עם הדבור, יש יותר איסור, כיון שמביא יותר להרהור. אך יש לחלק בין קול זמר וסתם דבור בעלמא, שאינו אסור. ואותם שמכניסים מכשירי טלוויזיה לבתי מלון שלהם, עוברים בענינים אלה על לפני עור לא תתן מכשול (שם סימן פו).

שאלה: השולח מנות מעיר שאינה מיקפת חומה לעיר המוקפת חומה, האם אזלינן בתר הנותן או בתר המקבל.

תשובה: לטעם התה"ד בשליחת המנות, שהוא כדי להרבות בסעודת אלה שאין להם די והותר, פשוט דאזלינן בתר המקבל, אך לטעם מנות הלוי שהוא כדי להרבות אחוה ורעות, אפשר שבתר הנותן אזלינן, וצריך לשלוח בי"ד. אלא שבאחרונים מוכח שאזלינן בתר המקבל, ונראה שגם לבעל מנות הלוי צריך לשלוח בט"ו, כי אז המקבל פנוי להשתעשע ברגשי ידידות עם חבירו (שם סימן פז).

שאלה: במדינות שהתרנגולות כלואות במקומות נפרדים מהזכרים, האם יש להתיר דם ביצים על ידי השלכת הדם משום הטעם דכל הביצים עם הדם הם בספנא מארעא.

תשובה: גם במדינות אלו, יש מיעוט ביצים שיש בהם דם מזכרים, אך לכאורה יש להתיר דאזלינן בתר רובא. אלא שקשה להתיר היתר כזה, שלפעמים הסיבה עלולה להשתנות, והאנשים יורגלו בהיתר. ועוד, שאין ראוי להתיר דבר שנראה לרבים כאיסור. אלא שבשעת הדחק יש להתיר, על ידי שיסביר לשואל את הטעם. (ובתערובת, ודאי שיש להתיר גם ליראי ה'). אך פלא על המנחת יצחק שהתיר בכלל בפשיטות במדינת אנגליא, שהרי עלול לצאת מזה מכשול, וכן באגרות משה סי' ל"ז לא רצה להתיר. וכתב דאם הדם על הביצה נראית כאיסור, דהיינו שנמצא על החלבון והחלמון גם יחד, יש לאסור, כי מוכח שהוא בא מהמיעוט (שם סימן צו).

שאלה: הוצאת דם מבשר באופן כימי, באופן שהבשר הופך להיות ממש

לבן, ואין בו שיור טיפת דם, האם נחשבת במקום מליחה או צלי, או שאסור לשנות מתקנת חז"ל.

תשובה: אין להתיר הבשר על ידי המצאות חדשות, כי טעם המליחה היא שהבשר מרתח ופולט הדם, וכן בצלי רואים בחוש שהאש שואבת את הדם, אבל מי יערב לנו שהמצאה כימית זו אמנם מוציאה את כל הדם, ומנין לנו הכח להמציא חדשות שלא שיערו אבותינו, ורק על מליחה שהיא קבלה ביד אבותינו איש מפי איש עד הלכה למשה מסיני, יכולים אנחנו לסמוך. וכבר כתב הריב"ש (סימן תמוז) „שאין לנו לדון בדיני תורתנו ומצותיה על פי חכמי הטבע והרפואה, שאם נאמין לדבריהם אין תורה מן השמים חלילה, כי כן הניחו הם במופתיהם הכוזבים, ואם תדון בדיני הטרפות על פי חכמי הרפואה שכר הרבה תטול מן הקצבים, כי באמת נהפכו רובם ממות לחיים ומחיים למות, ויחליפו חי במת, כי אין ספק בנטלה הכבד ונשאר בה כזית שאנחנו מכשירים — הם יאמרו שימות לשעה, וכן בחרותה בידי שמים ואחרים שאנחנו אוסרים כמו כל הסרכות וכל המראות הפסולים, וכן בדיני הדרוסה ואחרים, שאין ספק שהם מלעיגים בנו עליהם, יוצק זהב רותח לתוך פיהם, והרב רבינו משה בן מיימון ז"ל כששנה מעט ואמר שצומת הגידין הם בעצם התחתון בעופות לא הודו לו חכמים, אחרי שלפי סוגיות הגמ' נראה שהוא בעצם האמצעי וכו' ואעפ"י שהיה הרב ז"ל חכם בחכמת הרפואה והטבע ובקי בנתוח, כי לא מפי הטבע והרפואה אנו חיינ' ואנחנו על חכמינו ז"ל נסמוך, אפילו יאמרו לנו על ימין שהוא שמאל, שהם קבלו האמת ופירושי המצות איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה כי לא נאמין אל חכמי היונים וכו' כמוזכר בפ' המפלת אני מביא ראיה מן התורה ואתם מביאים ראיה מן השוטים" (שם סימן צט).

שאלה: כבד שנצלה על גבי נייר כסף, ומתחתיו טס מנוקב, שלא היה מקום לדם לירד למטה, אך מלמעלה נצלתה באש, האם יש להתירה.

תשובה: בדיעבד יש להתיר, כי דם כבד לרוב הפוסקים הוא מדרבנן, ויש המתירים גם כשנצלה על גבי טס מתכת חלק, ורק בכלי קבול אסרו, וכאן שהנייר כסף הוא דק מאוד, וכשהוא על גבי האש הוא נעשה כגחלת, יש לומר שהדם שנוול עלי נשרף מיד באש שמתחתיו. אך כל זה רק אם הנייר היה חלק, ולא שקוע באמצע, שלא יהיה כבית קבול. ויש עוד כמה סעיפים להתיר (שם סימן ק).

שאלה: האם מותר לשתות מבקבוקים הנמכרים ברחוב ושייכים לגוי המוכר אותם, כיון שלא נטבלו במקוה.

תשובה: יש שהשותה צריך להפקיד כסף עבור הבקבוק, והוא מקבלו בחזרה לאחר שמחזיר את הבקבוק, נמצא שאינו קונה את הבקבוק אלא את המשקה

בלבד, והבקבוק נשאר ברשות הנכרי, ואז מותר כי לשתות בכלי של נכרי בלי טבילה מותר, ובמקומות שאין צורך להחזיר את הבקבוק, אלא הבקבוק נזרק אחרי השימוש, גם כן אין השוטה מתכוין לקנות את הבקבוק. ומוטב שיאמר בפה מלא שמפקיר את הבקבוק לפני השתיה, ואז אין בזה חשש. אך אם ירצה להשתמש בבקבוק אחרי השתיה יצטרך טבילה (שם סימן קז).

שאלה: האם מותר לראות את השעה מעל שעון המונח על בית תיפלותם.
תשובה: כיון שאינו ע"ז עצמה, ולא משמשיה, מותר להסתכל עליו, ואפילו אם נימא דהשעון קבוע שם לשם נוי, אין לאסור (שם סימן קיא).

שאלה: סותרים שמפחיתים דמי סחורתם עבור תשלום מזומנים, האם יש איסור לקנות מהם בתשלומים, באם ידוע לו שעבור מזומן היה נותן לו הנחה מהמחיר. שהרי זה נראה כרביית, שמרבה בשכר המתנת מעות.

תשובה: היכי שכבר נגמר המקח במחיר הזול של מזומנים נראה מהסכמת הפוסקים שאסור להוסיף על המקח בשכר המתנת מעות. אך יכול לחזור בו מהמקח, ולקנותו שוב במחיר יותר יקר בתשלומים. ואם המוכר דורש מחיר יקר, אלא שמוזיל עבור מזומנים, נראה גם כן שמותר. אלא שצריך לדקדק איך מנהג קביעת המחירים, אם המחיר הקצוב הוא שער היוקר, אלא שמוזילים למי שמשלם במזומנים, או להיפך (שם סימן קיב).

שאלה: מי שנוהג להפריש מעשר כספים, האם יכול לשלם באותם המעות נדרים ונדבות שהוא גודר בבית הכנסת.

תשובה: נראה לאסור, כי הנדר שגודר האדם לצדקה הוא בגדר חוב עליו, ואין אדם פורע חובו במעות מעשר. אך אם בשעת הנדר דעתו לשלם ממעות מעשר נראה שמותר לו לשלם במעות המעשר. על כן יש להתכוין אז לומר לפני הנדר שישלם ממעות מעשר, ואז מותר (שם סימן קכב).

שאלה: ספר תורה שיש בו נגיעת אותיות זה בזה, וניכר הפרש בזכוכית מגדלת, מה דינו. ומענין לענין, מה הדין באתרוגים שניכר בהם מראה פסול רק בזכוכית מגדלת.

תשובה: באתרוגים נראה לומר שהכל תלוי בראיית העין, ורק על זה הקפידה התורה, ואם לעין הבשרית נראה כשר, אין לפסול אותו, אך בענין מוקף גויל של ספר תורה נראה שהתורה הקפידה רק על המציאות של מוקף גויל, ועל כן יש להתיר באם אפשר להבחין שהוא מוקף גויל בזכוכית מגדלת (שם סימן קכח).
שאלה: צילום של תנ"ך שאין האותיות ניכרות אלא על ידי מיקראסקאפ, האם יש בו קדושה.

תשובה: אותיות צריכות שיעור, וכאן שאין לאותיות אלו שיעור, נראה שאין לצילום זה קדושה, כי אין חשיבות לאותיות אלו, והרי הן רק בגדר סימנים

בלבד (שם סימן קכט).

שאלה: אם יאה להעלות ארונות מתים מארצות שמעבר למסך הברזל.
תשובה: אף שהגר"ע סופר מפרסבורג לא הניח להביא עצמות החת"ס מפרסבורג, נראה שהתנגד לכך כיון שכל משפחת החת"ס קבורה שם, אבל באם השאלה היא על מת יחיד, ויש חשש בזיון של הקבר, יש להתיר, ואף מצוה יש בכך. ואף אם המת לא צוה על כך, שהרי רק יוסף צוה על כך, ואילו שאר השבטים לא צוו, ואעפ"כ העלו עצמותיהם, ואף שהיה אחר זמן רב (שם סימן קמה).

שאלה: האם מותר להשכיח את ההורים ואת הזוהות האמיתית מילד מאומץ.
תשובה: פשוט שהדבר אסור באיסור גמור, כי עלולות להיות לזה תוצאות מרות — א. שמא ישא קרובות וחייבי כריתות. ב. לגבי איס' יחוד עם אמו-מאמצתו ג. אם ימות הבעל בלא בנים, תהיה אשתו פטורה מיבום, כיון שיהיו סבורים שהילד המאומץ הוא בנו. ועוד כמה וכמה חששות לגבי כהן, שבעה, ירושה, ועוד. (שם סימן קסז ועוד שם בסימן קסח שאם ההורים אינם ידועים מחויב המגדל לגלות לילד שהוא אינו בנו, וכן שם סימן קסט שכל מי שידע בילד שאינו בנו של מאמצו מצוה עליו לפרסם הדבר).

שאלה: אשה שיש לה מום חיצוני, האם מותר לה לעשות ניתוח פלסטי לשם יופי בעלמא, ולא אמרינן שהיא מסתכנת שלא לצורך. וכן גבר שרוצה לעשות ניתוח פלסטי, האם אין בזה איסור משום לא ילבש.

תשובה: יש להתיר, כי מעשים בכל יום שעושים ניתוח כזה, ואין באים לכלל סכנה. אלא שיש לברר מראש בודאות שאין כל סכנה. ובגבר יש ללכת אחרי מנהג המדינה, ואם נוהגים בזה גברים, יש להתיר. ואם יש לו צער מזה, שהוא מצטער מאחרים מותר, (שם סימן רמזרמז, ועיין בנועם י"ג עמוד שי"א שהבאנו כעין זה מ"חלקת יעקב" סימן יא, וכן בנועם ו' עמ' רעג"רעה).

שאלה: בית שקבוע בו טרמוסטט, השומר על מדת הטמפרטורה הרצויה שבבית, האם מותר להכנס אליה, ולצאת מתוכה, היות ועל ידי כך הוא מפעיל את הטרמוסטט המניע את כל מנגנון המיזוג אויר שבבית, ואותה השאלה ידועה גם בקשר לפתיחת דלת המקרר בשבת.

תשובה: יש להתיר, וסיבות ההיתר שלשה הן: א. כל הנעשה מצד האדם להפעיל את הטרמוסטט לא נעשה באופן ישיר, אלא על ידי גרמא. ב. כוונת האדם היא רק לצאת או להכנס, אך לא לשנות את הטרמוסטט על ידי הכנסת אויר, והוי דבר שאינו מתכוין ולא הוי פסיק רישא. ג. במכשיר המיזוג אויר לא נעשית מלאכה דאורייתא. (משמרת חיים להרב ח. דוד רגנשברג ר"מ ומנהל בישיבת בית מדרש לתורה בשיקגו, שם סימן ג).

שאלה: כר חשמלי ושמירה חשמלית מהו להשתמש בהם בשבת.

תשובה: אם השימוש הוא לצורך רפואה יש לאסור משום גזירת שחיקת סממנים, כי לאו דוקא בשתיית סממנים נאמרה הגזירה הזאת. אך לתענוג נראה שמותר, דמשום טלט' אין לאסור, כיון שאין כאן שלהבת, ולא גרוע מכלי שמלאכתו לאיסור שמותר לטלטלו בין לצורך גופו ובין לצורך מקומו. גם אין לחשוש משום שמא יטה או יחתה, כי לא גזרינן כן אלא אם כן האור או החום משתנה מכפי שהיה בעת ההדלקה, אבל כאן שהחום שווה כל העת, אין לחשוש (שם סימן ז).

שאלה: מי שיש לו מכבסה אוטומטית, המופעלת על ידי הכנסת מטבע, מהו לגבי שבת, וכן אם אירע לו אבלות ל"ע מה דינו.

תשובה: אין בזה משום מלאכת עכו"ם, וכן משום מקח וממכר דנכרי אדעתא דנפשיה עביד, והישראל ממילא נהנה. וגם משום שכר שבת אין איסור, כי אם התשלומין הוא בשביל הפעולה ולא בשביל עבודת היום, אין בזה איסור. אבל באבילות יש להחמיר, ואסור לו להגית להשתמש במכונות הללו בימי אבלו, כי בכל רגע ורגע שמשתמשים במכונה נעשית שכירות חדשה. (שם סימן ח, וראה בענין זה לעיל).

שאלה: מהו להסיר קרנית מעינו של מת כדי להשתילו בעינו של אדם חי.

תשובה: מצד איסור הנאה ממת אפשר שלא היה צריך לחשוש, אף שהוא מן התורה, ולחולה זה אין סכנת, כי מכיון שמחיים את הקרנית מחדש, שוב אין לאסור מצד הנאה ממת. אך בכל זאת יש לאסור מצד גיוול המת. אלא שאם יש בנק לקרנית, שבו יש קרנית מנכרים, אז מותר גם לישראל להנות ממנו, כי אפילו אם הקרנית של ישראל אין בזה חשש גיוול (שם סימן יט).

שאלה: חדר שקבוע בו אמבטיא לרחוץ בו לפעמים, האם צריך הנכנס לשם ואינו מתרחץ בו, לנטול ידיו ביציאתו משם.

תשובה: כיון שבמרחץ של יחיד לא נפיש זוהמא, וגם משתמשים בחדר זה לשאר דברים, ומאחר שבנכנס לבד חיוב נטילת ידים הוא משום רוח רעה, נראה שאין חייב בנטילת ידים, דקיל בכמה דברים מבית הכסא. ואגב יש לעורר על המצאים מבית הכסא שאינם נזהרים בנטילת ידים ג' פעמים אף שעשו צרכיהם (מנחת הקומץ להרב קלונימוס קלמן צוקרמן אבד"ק יאבלאנאב, סימן ג).

שאלה: תפילין של יד שלא נתייבש עליו הדיו בעת כתיבת הפרשה, ועקב זאת נטשטשה אותם סתומה, וחלל המ"ם כמעט שנסתם, אך נשאר מעט חלל, ותינוק יכול להכירו, האם הוא כשר.

תשובה: אמנם אי אפשר לגרד את חלל המ"ם, דהוי חק תוכות, אך אעפ"כ כשר, דעל פנים יש חלל, ותינוק מכירו (שם סימן ד).

שאלה: שלית צבור טעה שני ימים קודם השאלה, ואמר בחזרת התפלה

בערב שבת במנחה "ותן טל ומטר", ולא נזכר עד שחשכה, כיצד עליו לנהוג.
תשובה: אין צריך לחזור ולהתפלל, כי גם יחיד שהזכיר "ותן טל ומטר" לפני ז' חשוון אינו צריך לחזור אלא בתורת נדבה, ואילו בצבור לא שייך תפלת נדבה ואם אירע כן ליחיד באמצע הקיץ, ונזכר כשחשכה, יש להסתפק כיצד עליו לנהוג, אבל שליח צבור אפילו באמצע הקיץ אינו צריך לחזור ולהתפלל (שם סימן ז').

שאלה: כהן שיודעין בו שמחלל שבת, להכעיס או לתיאבון, האם שייך בו מצות "קדשתו".

תשובה: אין חובה לכבדו ולקדשו, אך יש רשות לקדשו. ובדר"ת (יו"ד סי' סא סקמ"ג) הביא בשם שו"ת בשמים ראש (סי' שפז) שכתב כי כהן שעבר עבירה, באיזו עבירה שתהיה, אפילו רק באיסור דרבנן, מזלזלין אותו ואין מניחין אותו לשום דבר של חשיבות כהונה, כל זמן שלא עשה תשובה הגונה (שם סימן ח).

שאלה: אם מותר להשתמש עבור בנין בית כנסת בכספים שהרוויחו על ידי משחקי תיאטרון, שמשחקים בהם אנשים ונשים.

תשובה: יש להחמיר שלא ליקח ממצות כאלו לצורך בנין ביכנ"ס קדוש, מקום אשר בו ישפכו בני ישראל צקון לחשם, שם רנה שם תפלה לפני הש"י, ואסור לנהוג בו קלות ראש ושיחה בטילה, ובפרט דברי היתול וליצנות היאך יבנה ויתכונן מענין כזה ממקום מאוס וכמה עבירות ג"ע ואביזריהו וכו' אל להם לבנות בית ה' הן בזה נכשיר מעשיהם ותועבותיהם הרעים באמרם הותרה הרצועה כי הם מתכוונים לדבר מצוה וקדושה ומקדשה געשה קדושה (שם סימן י).

שאלה: בעל דפוס שנמצאים בבית הדפוס שלו עלים רבים מקולקלים, וביניהם עלים קרועים מספרי קודש, ואין לו אפשרות לגנוזם, האם מותר לו לתתם לבית חרושת שיעבדם מחדש, ויהפכם לנייר וקרטון שישמשו רק להדפסת דברי קדושה וזכריכת ספרים.

תשובה: כמה פרטים קשורים לבירור שאלה זו: א. אם גם בספרים יש קדושה. ב. אם ספרים שלא למדו בהם עדיין יש בהם קדושה. ג. איסור מחיקת השמות שנדפסו על אותם עלים. ד. אם מותר לשנות מקדושה חמורה לקדושה קלה. ה. אם רוב העלים אין בהם קדושה, האם בטל המיעוט הקדוש ברוב. ו. עלים קרועים שאי אפשר להשתמש בהם לקדושה האם מותר לשרפם, ואם עיבוד מחדש נחשב לשריפה, או גרוע ממנה. והתשובות על השאלות הללו הן: א. מסתימת האחרונים מבואר דגם בספרים הנדפסים יש בהם קדושה. ב. יש קדושה בספרים גם קודם שלמדו בהם, ואף שאינו כספר, יש קדושה

גם על העלים. ג. גם בשמות שגדפסו שייך איסור מחיקת השם. ד. יש לחשוש שבמקום השמות ידפיסו על הנייר שיעובד מחדש דברים שהם פחות קדושים, ואין משנים מקדושה חמורה לקדושה קלה. ה. כיון שהעלים נכרים אי אפשר לומר שהמיעוט הקדוש יהיה בטל. ו. אף להיש מתירין לשרוף ולהטמין האפר, נראה דעיבוד מחדש גרע משריפה, על כן אסור לעבד אותם מחדש.

והעצה היא שיברור מהעלים את העלים שיש בהם קדושה, ומן השאר יעשה נייר חדש, ואילו את העלים הקדושים יגנוז או יקבור אותם בבית הקברות. ואם אי אפשר אז ישרפם מעט מעט, ואת האפר יטמין.

שאלה: האם מותר לצוות לשפחה נכרית לצחצח את הנעלים בשבת, ואם צחצחה בעצמה האם מותר להשתמש בנעלים.

תשובה: בדיעבד נראה דיש לצדד להיתר, כי אין זה דומה לצובע כיון שאינו מתקיים, אך בספר כלכלת שבת כתב דלצחצח במשחה בשבת אסור משום ממרח, וגרע ממריחת שמן, ואם כן אפילו על ידי עכו"ם אסור. ואפילו אם עשה העכו"ם מעצמו לצורך הישראל אסור עד מוצאי שבת להנות מהם, בכדי שיעשה. (שם סימן יז).

שאלה: חטים משומרות משעת קצירה למצת מצוה ונמצאו נשוכות מעכברים וזבובים האם נפסלו למצת מצוה.

תשובה: הגאון מבוטשאטש מקיל מעט בזבובים, שרוקם מועט, ומחמיר יותר לגבי עכברים. ובשעת הדחק אם יש ב' פעמים ששים, או אפילו יותר מששים, יש להתיר. (שם סימן כב).

שאלה: אשה מינקת הלכה לישן במוצאי יוה"כ פ, והשכיבה אצלה תינוק בן ארבעה חדשים, וכשהקיצה משנתה ראתה שהתינוק נחנק, והיא חוששת שהיא גרמה הנחנק, האם צריכה תשובה על זה.

תשובה: לכאורה יש לומר שהחניקה באה מאונס, ואפילו למי שסובר שהשינה אינה בגדר אונס, היינו רק אם השכיבה ליד התינוק ונעשתה שלא לצורך, אבל כאן שהיה זה עבור ההנקה, אין זה בגדר פשיעה, ואינה צריכה תשובה על כך. אך למעשה יש להחמיר, ועליה להתענות בה"ב, ועוד ל"ז ימים תענית תפדה בדמים, ותרבה בתפלה ותחנונים שהשי"ת יסלח לה (שם סימן כט. ויש לציין כי בימי הגאון ר' שלום שכנא אירע מעשה מעין זה, וגדול אחד צוה על האשה לגלות, ואמר ר' שכנא כי אדרבה, תיקון החטא — שחטאה במיעוט הבריאה — צריך שיהיה על ידי ריבוי הבריאה, וזה על ידי קיום מצות פרו ורבו, דבר שימנע ממנה באם תגלה).

שאלה: בבית אחד היו עשרה קערות, והשתמשו בהם בסעודה, ואחר כך נמצא ספק טריפה בתרנגולת שנאכלה, וברור שלא השתמשו בכל הקערות, אך

יש ספק שמא השתמשו ברוב או במיעוט, ואם כן נתבטלו ברוב, האם יש להתיר מצד ספק ספיקא, ספק שמא אינה טריפה, ואת"ל טריפה — שמא השתמשו רק במיעוט, ונתבטלו ברוב.

תשובה: יש להתיר בהפסד מרובה (שם סימן נט).
שאלה: מומרת רוצה בחליה לחזור לדת ישראל, ושיקברוה בקבר ישראל, אך אי אפשר להטבילה מחמת חליה, כיצד יש לנהוג עמה.

תשובה: מומר שעושה תשובה — כותב הרמ"א — צריך טבילה רק מדרבנן, ולכן יכולין לקברה בקבורת ישראל גם בלי טבילה (שם סימן עד).

שאלה: קברנים קברו ילדה בת שנה ושכחו להלבישה הסובב כמנהג, אם מו' לחפור הקבר ולהלבישה הסובב אחר ב' ימים בהקבורה.

תשובה: עד ג' ימים ליכא גיוול המת בפתיחת הקבר, אך יש להחמיר, ולא לפתוח את הארון אלא להניח הסובב על הארון, מבלי שיפתחוהו, ובזה גם כן מתפייס המת (שם סימן פד).

שאלה: מת שהכינו עבורו קבר פתוח, ומחמת סיבות שונות רוצים בני הקהל לקברו בקבר אחר, האם מותר הדבר.

תשובה: בהלכה לא מבואר איסור על זה, אך באחרונים מובא שנהגו כן, וכיון שהמנהג כן אין לשנות מבלי שיהיה גימק ממשי, כגון שיקברוהו במקום אחר על יד קרוביו, וכן אם הקהל מתנגד לכך, כגון שלא שילם כדי שוויו של הקבר, שאז מותר לקברו במקום אחר, אעפ"י שהכינו כבר הקבר עבורו. (שם סימן פג).

שאלה: אחד משני שותפים בחנות מת, האם מותר לשותף השני לפתוח את החנות בימי אבל הבנים, שעתה לפי דין תורה בטלה השותפות, אלא שבדינא דמלכותא השותפות עדיין נמשכת.

תשובה: אין הולכין בדבר מעין זה אחר דינא דמלכותא, ומאחר שהשותפות בטלה מותר לו לפתוח את החנות, ואפילו אם לאחר מכן ימשיך את השותפות עם הבנים (שם סימן פה).

שאלה: חתן שחופתו תהיה קודם חצות היום מחמת איזה סיבה, איך עליו להתנהג בענין התענית, ותפלת עננו ווידיוי במנחה.

תשובה: לפי הטעם של שכרות אין עליו להשלים, אך משום מחילת עונות צריך להשלים, אך המנהג הוא שלא להשלים, כי אחר החופה הוא אצלו יום טוב, ולכן מותר לו לאכול. ועננו עליו לומר גם אם אינו משלים התענית, אך יתפלל לפני החופה, דאל"כ לא יוכל לומר עננו אחר שתיית כוס של ברכה. וכן יאמר הוידיוי (שם סימן ק).

שאלה: בעל חוב התפשר עם נושהו שיפרע לו מחצה מהחוב בלבד,

אך שטרי הוצב נשארו ביד המלוה, ולא עשו קנין על הפשרה, ועתה תובע המלוה את המחצה שנשאר, מה דינו.

תשובה: מבואר בש"ך (חו"מ סי' י"ב סק"ב) דהא דפשרה צריכה קנין הוא רק אם סומך על איזה איש שיפשר בינו ובין חבירו, אבל פשרה שבין בעלי דין עצמם אינה צריכה קנין. ובנתה"מ שם כתב דפשרה שבין בעלי דין עצמם הוי מטעם מחילה ומחילה אינה צריכה קנין. ובנידון זה, אף שהתובע תופס השטרות, אינו יכול לתבוע את המחצה הנותר, כי הנתבע יכול לומר קים לי דמהני מחילה (שם סימן קח).

שאלה: בבית מדרש אחד נפרדו המתפללים לשני מחנות, ומחנה אחד הלך ובנה לעצמו בית כנסת נפרד, ועתה דורש חלק בספרים שנקנו מדמי "קנין ספרים" שנתרמו על ידי כל המתפללים, וגם יש שם ספרים כפולים. והנשארים טוענים דכיון שגרמו הפירוד הפסידו חלקם, דלא היה להם להפרד.

תשובה: בענין הפירוד אין לנשארים שום טענה, והרשות בידי יחידים לבנות להם בית מדרש לעצמם. ובענין הספרים אין להם שום טענה, והם צריכים להשאר בבית המדרש הישן, כי מתחלה נקנו כדי שילמדו בהם בבית הכנסת הישן. גם אין יכולים לטעון שרוצים את חלקם בספרים, כי הספרים שייכים לרוב הצבור שנשאר בבית המדרש הישן. (שם סימן קטו).

שאלה: מי ששכר חבירו לשליחות לדבר עבירה, האם מחויב לשלם לו השכר.

תשובה: אינו צריך לשלם, כי נחשב כאילו השליח עושה המעשה מנפשו. ואף שיכול אדם להתחייב בדבר שאינו שלו, היינו רק בשטר או בעדים, ואפילו בשטר אפשר לומר דהיינו רק בדבר שידע שאינו חייב, אבל כאן שהיה סבור שהוא חייב, ואילו היה יודע שמצד הדין אינו צריך לשלם לא היה מתחייב, אפשר שגם השטר לא מועיל. או שעשה כן רק כדי להטעותו, אבל ידע שאינו מתחייב. אך לפי הטעם האחרון, לא יוכל לתבוע את הדמים בחזרה אם כבר שילם לו. (שם סימן קטז).

שאלה: מתווך תיווך דירה, ולא יצא המקח אל הפועל, ואחרי כמה שנים נתקיים המקח בסכום שונה מכפי שדובר בשעה שהוא תיווך, האם זכאי לדמי תיווך.

תשובה: אם המקח יצא אל הפועל מחדש, וברור שהמתווך לא השפיע בזה שהתחיל את המקח לפני כמה שנים, אז אינו זכאי לדמי תיווך. אך אם יברר המתווך או שהקונה יודה בזה, שבלעדי השפעתו לא היה קונה את הדירה, אז מגיע לו שכר כדיון מתחיל. (שם סימן קיז).

שאלה: ראובן הפקיד אצל שמעון שק תבואה, ושמעון הכניסו למחסן

שלו יחד עם השקים שלו, ואחר כך נגנבו מהמחסן שני שקים, והנפקד טוען שמא נגנבו השקים של המפקד.

תשובה: אם המפקד מאמין לנפקד שהשקים שלו נגנבו אינו צריך לשלם. ואם הנפקד מסופק, גם אז יכול מצד הדין להשתמט, כי הוא מוחזק. אך אפשר שנחשב כאילו עירב הכל ביחד, כיון שהיה יכול לתת לו איזה שק שירצה, ועל כן ישלם לו כפי חשבון, היינו שיעריכו את ההפסד על הכל, ולפי זה יקבל הנפקד את חלקו (שם סימן קכג).

בענין "היתר עיסקא"

על השאלה שנשאלה ע"י, בהיות שיש חלק מהבנקים בישראל המשתמשים בהיתר עיסקא מטעם הרבנות, האם אין בכך שום חשש אפילו ממידת חסידות והוא היתר גמור, או שהמחמיר תבא עליו ברכה, או בכלל יש להימנע מכך, ולא נעשה ההיתר עיסקא אלא לתיקון העולם למי שאינו יכול לעמוד באיסור הריבית עכ"ל. והנני להשיב את חוות דעתי :

התיקון הזה של „היתר עיסקא" דינו ככל התקנות שנעשו במשך הדורות ע"י סמכויות בתי דין גדולי התורה ועד ד' ארצות, ולפעמים על ידי כינוסים של גדולי תורה, בירידים איפא שהתאספו קהל רב, ושם תקנו תקנות על ידי התיעצויות הדדיות, והתקנות הללו נתקבלו בתור יסודות שאין לערער אחריהן.

היתר עיסקא ניתקן גם כן על ידי גדולי תורה ומאורי הדור, הכוונה העיקרית כמו שאר התקנות, להציל יהודים מעבירת הרבית, ובפרט המסחר, היה שגור מאד בין היהודים בכל התקופות, ולמען מנוע תקלות תקנו את התיקון הזה ויש לו תוקף כמו למשל הפרוזבול שתיקן הלל בשעתו ג"כ לטובת המסחר, בכדי שלא יכשלו בשמיטת כספים, ולפיכך, אין לדעתי לעורר פקפוק בקשר עם התקנה הזאת הנהוגה עידן ועידנים. וראה בקונטרס האחרון שנספח אחרי יו"ד הלכות רבית מ„לחם הפנים", להלכות רבית, שהעתיק מכתב ידו של הסמ"ע מפנקס הארצות משנת שס"ו ביריד גרמניץ, כלומר שהדבר הותקן בישיבה כוללת של גדולי התורה בדור ההוא. ובעל „לחם הפנים" כותב שם בסעיף א' בשם „חלקת מחוקק" בזה"ל : „להעמיד על תיקון מהר"מ (הוא הגאון מוה"ר מנדיל אב"ד דק"ק לודמיר) שהיה מקודם במדינת פולין, ושם מביא בארוכה פרטי ההלכות על היתר עיסקא, ומציין שם בזה"ל : מו"מ לגאון בעל מ"א צוה אותי לכתבו משמעות בממרגות דידן סתם, בזה"ל נעשה עצ"ה כתיקון מהר"מ ז"ל עכ"ל.

ועי' עוד ב„לקט הקמח" שם בהלכות רבית מאת הגאון ר' משה חגיז ז"ל,

שמביא ומסדר נוסחת היתר עיסקא מתוקנת. ובספר הידוע „נחלת שבעה“ (סימן מ') יש נוסחאות להיתר עיסקא לפי הסמ"ע ואחריו החרו החזיקו הפוסקים בנדון. וראה ב„חכמת אדם“ הלכות רבית (כלל קמ"ג), קיצור מקונטרס מבעל הסמ"ע על הלכות רבית" ונדפס בק"ק שקלוב תקמ"ג. ובתוספות שלו ונוסח שטרות : בחמשה סוגים. א) נוסח שטר עיסקא בקצרה על צד היתר טוב. ב) נוסח שטר עיסקא להיות בטוח על קרן ורווחים. ג) נוסח שטר על מעות יתומים או של הקדש. ד) נוסח שטר שותפות. ה) נוסח שט"ע עם החלפנים. וראה עוד בספר קיצור שולחן ערוך (סי' ס"ו) נוסחאות כל היתר עיסקא בקיצור, וכבר נתקבלה התקנה בישראל ונפוצה בכל ישראל, באופן שאין לרופפה ולערערה, וח"ו לחשוב שיש בזה איזה זלזול בהלכות רבית, וחלילה להוציא לעז על הראשונים.

ההיתרים האלה בנויים על צד מסחרי שיסודו בגמרא (ב"מ ד' ק"ד ע"ב וב"ב ד' ע' ע"ב, „האי עיסקא פלגא מלוה ופלגא פקדון“, ועל ידי השטרות והתקנות האלה נהפך המלוה לשותף בעסקים נושאי רווחים מחלקו על פי תקנות ידועות שאין כאן המקום לפורטן.

מי שרוצה לנהוג במנהג החסידות, אם עושה זאת מתוך פקפוק בעצם ההיתר, אין זה ממדת חסידות, מפני שההיתר מבוסס על פי ההלכה, והרי זה כמוציא לעז על הראשונים, אבל אם הוא מתגורר מלהרויח אפילו על דרך ההיתר מתוך רצון פרטי : ומסתמך גם על אלו שפקפקו עוד בימים קדומים, קדוש יאמר לו ! ותבא עליו ברכה, אבל יזהר מלהוציא לעז על אחרים, כי אז יצא שכרו בהפסדו.

לאשרנו שכמעט כל הבנקים בארץ נאותו לקבל עליהם את ההוראות בנידון היתר עיסקא, ועל ידי זה מונעים ממכשול הלאו של רבית.

הרב כ. פ. טבורש

בענין „היתר עיסקא“, שיש אומרים כי המחמיר שלא להסתמך עליו תבא עליו הברכה, ויש אומרים כי הוא נעשה לפי כל כללי ההלכה ואין שום חשש כלל אפילו ממדת חסידות.

הנה לענ"ד שאלה זאת מצדה ההלכתי היא פשוטה ביותר, שכן על עצם ההיתר אין שום מקום לספיקות ויש ללמדו מש"ס ערוך, ופרטי הלכות אלה מבוארים היטב ברמב"ם ובשו"ע (יו"ד סי' קע"ז) והדברים ארוכים ידועים ופשוטים, ומעולם לא שמענו מי שפקפק בעצם ההיתר, ואדרבא, מרן החיד"א בברכ"י שם, שיער את הדינר שנתבאר בשו"ע שם שפוסק לו בשכר טרחה (וכפי שמותנה בכל שטרי היתר עיסקא בזמנינו), כמה הוא לפי המטבעות שנתגו בזמנו בירושלים, מבלי שיסתייג כלל מעצם ההיתר. וכל הפוסקים שדרכם להחמיר דרך כלל, כתבו היתר זה בשופי

ללא כל פקפוק, אלא שבכל זאת ראוי להרחיב הדבור קצת, לא בעיקר ההיתר שהוא פשוט כאמור, אלא במקרים שבהם אפשר ומותר להשתמש בו, (ואולי שלזה התכוונו המחמירים שכתבתם בשאלתכם) כי בכך יש לענ"ד נפקא-מינה למעשה: טעם מצות התורה באיסור הרבית הוא פשוט, ונרמז בשמו „נשך“ כידוע. והנה שני מקרים שבהם נזקק אדם ללוות כסף מחבירו. איש עני מעיקרו שכל חייו הסדירים הם חיי מחסור ועוני, אך לעתים נזקק הוא לסכום כסף גדול יותר מהמצוי בהישג ידו להוצאה בלתי רגילה יחסית. לזה חובה להלוותו ללא רבית כלל, שהרי מהכנסתו השוטפת הזעומה עתיד הוא לשלם טפין טפין, ואם יקחו ממנו רבית, כל חייו ישלם אך את הרבית בלבד. לענ"ד לזה רמזה תורה במצות הרבית שבפרשת משפטים: אם כסף תלוה את עמי את העני עמך וגו' ר"ל לאדם שהוא עני מעיקרו. ויש אדם שאינו עני מעיקרו, אלא שמטה ידו במסחרו מסבה איזו שהיא, וזקוק הוא לתמיכה רבה כדי להתאושש שנית, אדם זה מצווים כל ידידיו להלוות לו סכומי כסף הדרושים לו לכך. ולזה כיונה תורה במצות הרבית שבפרשת בהר: וכי ימוך אחיך... והחזקת בו... וחי עמך אל תקח מאתו נשך ותרבית...

אם במקרים הנ"ל ישתמש המלוה בהיתר שטר-עיסקא, הרי הוא מסלף את כל עיקר כונת המצוה וכונת ההיתר של העיסקא, ולכן, ברור שהבא לבקש הלואה בסכום סביר שאדם יכול להלוותו, והיא לשם גמילות-חסד בשעת דוחקו חייב להלוותו ללא כל רבית, והיא מצות התורה כפשוטה.

אבל כאשר בא אדם ומבקש הלואה בסכומים גדולים כדי לפתח עסקים גדולים מכניסי רוחים, הרי לא מצינו שום חיוב בתורה להלוות לאדם זה, שאין הוא עני, ואף לא אדם שמטה ידו, אך כיון שאסרה תורה את עצם הרבית, הרי שאדם זה אינו יכול ללוות כלל כי איש לא יסכים לתת לו סכומים גדולים שיתעסק בהם לרווחתו הוא, כשהמלוה עצמו יכול להתעסק בהם. מכאן צמח הרעיון הפשוט של העיסקא, שהוא למעשה שותפות על פי התנאים המבוארים בהלכה (ואין אנו מפרטים אותם כאן כלל, אף שיש ללמוד מהם ביסוס גדול לרעיון הנ"ל, כדי למנוע טעות בדימוי ענין לענין. וכל הצריך לכך יפנה בשאלה לחכם מוסמך בשעת הצורך ובכל מקרה ומקרה).

מהעקרון האמור לעיל יוצא ברור להלכה:

עני שבא ללוות סכום כסף סביר למטרה מסויימת בשעת הצורך, וכ"ש אם צריך הוא לכך לקיום ממש, וכן אדם שהתמוטטו עסקיו ופונה בבקשת גמילות-חסד מידידיו ומכיריו, לאלה חובה להלוות כפשט מצות התורה ללא כל רבית, ושום שטר-עיסקא אינו מועיל.

אך אדם הרוצה לפתח עסקים גדולים אין שום חובה להלוות לו כלל, ואם ירצה לשתף את המלוה בעסק אז מותר להלוות לו לפי היתר שטר-עיסקא, ואין

בזה שום פקפוק אף לא ממדת חסידות שאין אדם חייב לתת מעותיו לאחרים שיתעשרו מהם.

הספק מתעורר בשעה שבא אדם ללוות כסף לשם מטרה שאין בה שום עסק, וזה ידוע היטב גם למלוה גם ללוה, כגון הלוה לשם רכישת דירה או נישואי הבנים וכדומה, בזה אין היתר שטר-עיסקא מועיל שהלא אין כאן שום עסק.

אלא שגם במקרים כאלה אם אין אדם מוצא מי שילווה לו סכומים ניכרים ללא רבית, יש דרך אחרת בהלכה לפיה יכול לתת לו שכר מעותיו בהיתר, אך בשום פנים לא בהיתר-עיסקא (וגם זה לא רצינו לבאר כאן, וכל מי שצוקק לכך יפנה בשאלה לרב מוסמך דוקא).

ובענין הלוואות לבנקים (פקדונות בבנקים) כבר נשאלה שאלה זו כמה פעמים לגבי תעודת מלוה חסכון וכדומה, וכיון שכל עסקי הבנק מנוהלים ע"י היתר-עיסקא אין בכח הדין לאסור, אף כי הדבר נעשה באופן כלל היינו שטר אחד שעליו חתומים מנהלי הבנק ולא כותבים שטר מיוחד לכל מקרה ומקרה וזה טעמם של המסתייגים. והמחמיר תבוא עליו ברכה.

וה' יתברך יצילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות, ויה"ר שלא יזדקקו עם ישראל בפרנסה זה לזה.

הרב ח. ד. הלוי

(ירחון תורני „אור תורה“, שבט תשל"ב)

Editorial office

TORAH SHELEMAH INSTITUTE

P.O.B. 5169 Jerusalem, Israel

Copyright Protected, Rabbi MOSHE SHLOMO KASHER, Director

N O A M

**A Forum for the Clarification of
Contemporary Halakhic Problems**

VOLUME 15

Published by

TORAH SHELEMAH INSTITUTE

JRUSALEM

5732

ISRAEL