

בס"ד

קובץ אבקת רוכל

צפונות ♦ שו"ת ♦ חידו"ת ♦ מאמרים

בענייני הנוכח ועוד

ובעה"י יכלכל
שקלא וטריא אליבא דהלכתא
חקרי דינים, פלפולים חריפים
מחקר מעשי, שאלות ותשובות
חידושי הלכה ואגדה

גליון כ

שנה ה' ♦ כסלו ה'תשפ"ג

גיו יורק

'Avkat Rochel'

The Sephardic Halacha Journal of the Americas

A compendium of novellae, responsa, discourses and treatises
on Biblical and Talmudic law, gathered from scholars of Judaism
in the Spanish-Oriental rite.

©

תשפ"ג * 2022

כל הזכויות שמורות

Yearly Subscription: \$40

מחיר מנוי לשנה: \$40

Please make checks payable to:

"Hazon Ovadia"

110 Vine St.

Lakewood, NJ 08701

+1 (310) 254-7790

mechonavkatrochel@gmail.com

הוצאה לאור בסיוע מכון עלי עשור שע"י הרב שאול סימן-טוב

aleiassor@gmail.com

מספר טלפון בארץ ישראל לכל ענייני הקובץ 055-338-2758

חברי המערכת

- ♦ יהודה אריאל עובדיה ♦ יהודה פגיה
- ♦ חיים אריאל נפתלי ♦ מנחם עובדיה

הגליון הבא יצא אי"ה לקראת חג הפסח

בענייני פסח, ספירת העומר וחג השבועות

נא לשלוח חיד"ת לא יאוחר מז' אדר

- ♦ ניתן גם לשלוח בעניינים אחרים ♦

תוכן העניינים

ה פתח הבית

בית נכאת

יא דרוש לחנוכה ולפרשת בהעלותך, מתוך ספר יד משה, אמסטרדם ה'תקס"ט

כב מוה"ר משה ב"ר יצחק אדרעי זלה"ה

כב דין קטן בנר חנוכה וקריאת מגילה

כב מוה"ר חכם שלום כהן זלה"ה, ראש ישיבת פורת יוסף, ירושלים ת"ו

כב תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל בהלכות חנוכה

כב עם הוספות ומראי מקומות מהרב מתתיהו גבאי, מח"ס בית מתתיהו ושא"ס, ירושלים ת"ו

עניינא דיומא

מג בעניין נר חנוכה שספק אם ידלק חצי שעה

מג הרב גדעון בן משה, ראש כולל ובית הוראה "יורו משפטיך" ואב"ד לממונות ברבנות ירושלים ת"ו

נד בענין מקום וזמן הדלקת נר חנוכה

נד הרב אברהם ישעיהו כהן, מח"ס משנת כהן וראש כולל אהל יצחק, ליקווד

ס אם מותר לנהוג כשיטת בית שמאי להיות פוחת והולך

ס הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס "גם אני אודך" ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים, רחובות ת"ו

סה בגדרן של נרות ההידור

סה הרב יוסף מאיר יפרח, ירושלים ת"ו

עא בחורי ישיבות ספרדים אם יכולים להדליק נר חנוכה בברכה

עא הרב שלמה סודרי, מח"ס הלכה שלימה, ליקווד

פג האם אכסנאי יוצא יד"ח בהדלקת בעה"ב חוץ לביתו בשבת וחנוכה

פג הרב ישראל נתנאל נמדר, מח"ס שבת לישראל, נר יעקב, כוס של ברכה, וחבר כולל ישיבת שיח חיים, גרייט ניק

צג בענין כהן לדלג על הניסים כדי להספיק לישא כפיו

צג הרב מתתיהו גבאי, מח"ס בית מתתיהו ושא"ס, ירושלים ת"ו

בית יוסף

- קג..... בענין אמירה לנכרי בשביעות והמסתעף
הרב דוד יוסף, מח"ס הלכה ברורה ועוד, ראש בית מדרש יחווה דעת, ירושלים ת"ו
- קכ..... מי שצוה לשרוף את גופו ובסוף קברוהו בקבורת גוים רח"ל, מה דין בניו לאבילות
הרב שמואל כאשכראמן, מח"ס מנחת שמואל ורב קהילת נר המזרח, אטלאנטא
- קלג..... בדיון חדש בארצות הברית
הרב מרדכי לבהר, מח"ס מגן אבות ושו"ת מנוחת מרדכי, וראש כולל לינק, לוס אנג'לס
- קנג..... אירוח חילונים בבתי מלון לסעודה ביום טוב
הרב שי טחן, מח"ס שף וייתיב, וראש כולל ובית הוראה ארזי הלבנון, ברוקלין
- קנח..... בענין מדבר שקר תרחק
הרב נפתלי צבי קליין, דיין ומו"ץ בבד"ץ מישורים, וראש חבורה בבית מדרש גבוה, ליקווד
- קעד..... קביעות מקום לתפילה
הרב יהושע יחיאל דומש, ליקווד
- קעז..... אם יש איסור גוזה בשערות העומדות ליפול
הרב שמעון תברכיאן, בית מדרש גבוה, ליקווד
- קפא..... קבע מזוזה ושכח לברך, האם יכול לברך אח"כ
הרב יוגב עמוס נחייסי, מח"ס פתחי עמוס גבעת זאב, ירושלים ת"ו
- קצ..... בענין שעטנז במגפיים הנקראים Uggs
הרב יוסף חיים אליעזר, מח"ס יוסיף חן, וחבר בית מדרש גבוה, ליקווד
- קצז..... בדיון תשע"מ בחדר מלא ספרים כשקשה לכסותם
הרב מנחם מנדל אייברמסון, מח"ס בני אברהם, ליקווד

בית תלמוד

- רו..... העוסק בבנין מתמסכן
הרב שמואל יהודה ליב לאנדעסמאן, אב"ד ביה"ד שע"י כולל הרבנים, ניו יורק
- ריג..... ברכה שאינה צריכה – איסורה מהתורה או מדרבנן
הרב עמנואל מולקנדוב, חבר כולל עטרת שלמה, פתח תקוה ת"ו
- רכ..... בענין הלכה כבתראי
הרב יניב אזואלוס, ראש כולל תלמודו בידו, ליקווד
- רלג..... בענין שביתה בספינה
הרב אשר שנורמאן, כולל נפש חיה, ריברדייל
- רלז..... מקור הרמב"ם שהנקובים צריכים להיות מפולשים עד החלל
הרב מנחם מאנעס בלומענפרוכט, מח"ס חלב טריפה, ברוקלין

רמג	בענין מגביה ע"מ להזיק בגרמא אם נעשה גולן או לא
	הרב אשר בן-שמחון, מח"ס בית הסתרים, בית מדרש ד'גרייט ניק
רמז	בסוגיא דאבהון דכולהו דם
	הרב דוד מלאך, ליקווד

מגיד מישרים

רצ	דברי זכרון לע"נ מו"ר הגה"צ ר' אליהו מנחם מרגליות זצ"ל (בעמח"ס אמונת אליעזר)
	הרב מיכאל עובדיה, מח"ס בד בבד וחבר בית מדרש גבוה ליקווד
ש	מאמר חנוכה ומעשי האבות
	מוה"ר אליהו מנחם מרגליות זצ"ל, מח"ס אמונת אליעזר, ירושלים ת"ו
שו	הספר על מרן ראש הישיבה, חכם שלום כהן זלה"ה
	הרב מיכאל פרץ, מח"ס אהלי שם ועוד רבים, דומ"ץ בעי"ת מכסיקו
שט	בענין נס חנוכה
	הרב דניאל שלמה אוחנה, חבר כולל ג'ירזי שור, דיל
שיג	בענין גודל מעלת הצדקה
	הרב יהודה אריאל עובדיה, רב דמנין אברכים ספרדי, וחבר בית הוועד, ליקווד

בדק הבית

הגהות והערות בס"ד בספר עתרת החיים למרן החב"י ז"ל - הרב איתמר שאול עובדיה, חבר בית מדרש גבוה, ליקווד / מדוע לגבי נרות חנוכה יש חשד בשני פתחים, ולגבי בית הכנסת שיש לה שני פתחים אין חשד - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס גם אני אודך, ופרדס יוסף החדש על המועדים, ועל שבת קודש / בענין כתיבת שם Craig כגט - הרב מרדכי הלל ג'וואהרי, מחבר ספר ברכת רבקה על סידור קידושין ושבע ברכות, וחבר כולל להוראה שע"י ישיבת ר' יצחק אלחנן

פתח הבית

יתרומם הבורא ויתנשא היוצר, ויתהדר ויתעלה ויתהלל, שהחיינו וקיימנו לגמור את ההלל, וזיכנו לברך על המוגמר, להוציא לאור גליון נוסף של הקובץ הנהדר, פרי ע"ט הדר, דבר יפה בע"טו, ישמיע קול תהלתו, צנה וסחרה אמתו, באהל מועד יערוך אותנו, קטורת סמים, ברכתנו עט'י בשמים, שב'ח שלמים, הכתוב משבחו, נשגב שמו כריח ניחוחו, **גליון כ"ף מכל "אבקת הוכל" בענייני חנוכה ועוד תוספת ברכה**, כ"ף אחת מלאה כתורת, עולה מן המדובר מקטרת, וישמהו על נס, ואת נסיכ'י ישראל יכנס, הנה אנחנו מאלמים עלונ'ם, חכמים מעטיר'ם בכל השמנים, חדו"ת ופפולים יקרים שמן שומשומין, מתלמידי חכמים חביבין שמ'ן אפרסמין, משחא דרבנותא, הוא יקרא דאורייתא, דנפיק ד' זמנין בשתא, זו עטרה שמעטירה, זה עתה עולה מן המקובץ' חמש שנים למקרא, תאנה שבקרא, יהי רצון שנזכה לבן עשר למשנה, ואחריו עוד כהנה וכהנה, בא יבא ברנה.

על הניסים

במדב'ר קדמות, קחו מזמרת האר'ש, מעט צרי ומעט דבש, במדור **'בית נכאת'**, דרוש לחנוכה ולפרשת בהעלותך, מתוך ספר יד משה, **למוה"ר משה ב"ר יצחק אדרעי זלה"ה**, ואחריו לך נא ראה, שיעור מהכהן הגדול מאחיו מלך השלום, בדין קטן בנר חנוכה וקריאת מגילה, **מאת מוה"ר חכם שלום כהן זלה"ה, ראש ישיבת פורת יוסף, בן פורת עלי עין, נכתבו ונשלחו ע"י תלמידו ה"ר שי שלום קבסה שליט"א** תשואות חן חן לו, גם פרי צדיק עץ חיים, **תשובות ממרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל בהלכות חנוכה**, עם הוספות ומראי מקומות מהר"ר מתתיהו גבאי שליט"א, לקיים מילי דאבות, שפתותיהן דובבות.

ועל הפורקן

והוספנו את אלה על שמותם, פיתוחי חותם, לשם שבו ואחלמה, תורת ה' תמימה, במדור **'עניינא דיומא'**, דשקלי וטרי מרנן, מאי חנוכה דתנו רבנן, אנן שליחותיהו עבדינן, אתנא דבי ריש גלותא סמכינן, בחורים סמוכים על שולחן דמאן, מאמר בעניין בחורי ישיבות אי רשאים לברך בהדלקתם מאת ה"ר שלמה סודרי שליט"א, סיפוקי מספקא

לן רבנן בעניין נר חנוכה שספק אם ידלק חצי שעה, בתשובה כי באה מאת הרה"ג גדעון בן משה שליט"א, ותוספת אורה, זאת תורת העולה, בגדרן של נרות ההידור מאת ה"ר יוסף מאיר יפרח שליט"א יציץ אור נרו כציץ יפרח, ומה נהדר אור תורת הד"ר מאת ה"ר ישראל נתנאל נמדר שליט"א בענין אם אכסנאי יוצא יד"ח בהדלקת בעה"ב חוץ לביתו בשבת וחנוכה, ועוד חבילי זמורות, והיו למאורות.

ועל הגבורות

והיה 'בית יוסף' להבה, הפוך בה והפוך בה, וידברו ע'ליו פתח הבית, בן פורת יוסף, יוסף מדבר אל אחיו בדבר השמיטה, לכו חזו מפעלות צדיק אשר שם שמו'ט באר'ש בענין אמירה לנכרי בשביעית והמסתעף מאת הרה"ג רבי דוד יוסף שליט"א, ומה לו לתבן אצל הבר, הלוא הוא ידידנו הרה"ג ר' מרדכי לבהר שליט"א, שהזריח לנו אור חדש בדין חדש בארצות הברית, והנה צורף תשובתו הרמתה של הרה"ג שמואל כאשכראמן שליט"א במי שצוה לשרוף את גופו רח"ל מה דין בניו לאבילות, והלב יעלוז בדבר שוע טווי ונוז, ביה גליא לדרעיה בכח ועוז ה"ר יוסף חיים אליעזר שליט"א בענין שעטנז, ועוד הלא הם כתובים.

ועל התשועות

ויבואו יהודה ואחיו 'בית תלמוד', ויבן ישראל ערי מסכנות, ויצא המדבר'ה בדין בנין מתמסכן, הרה"ג שמואל יהודה ליב לאנדעסמאן שליט"א, ואחריו עולה ברקאי בענין הלכה כבתראי, ה"ר יניב אזואלוס שליט"א, גם בנין בחומ'ר, בחומרת איסור ביזוי מצות ה' ביד בשר ודם, אשר אבוהון דכולהו דם, מאת ה"ר דוד מלאך שליט"א, ועוד הלא הם ערוכים בכל.

ועל הנפלאות

מגיד מראשית אחרית במדור 'מגיד מישרים' דרושים יקרים מפז מסולאים, זה יצא ראשונה, דברי זכרון לע"נ מו"ר הגה"צ ר' אליהו מנחם מרגליות זצ"ל (בעמח"ס אמונת אליעזר) שנכתבו ונאמרו ע"י ה"ר מיכאל עובדיה שליט"א, ומעשה אבות סימן לבנים, נעשה נס לשושנים, בימים ההם בזמן הזה, דרוש בענין חנוכה ומעשי האבות, מאת מוה"ר אליהו מנחם מרגליות זצ"ל, והספד על מרן ראש הישיבה, חכם שלום כהן זלה"ה

מאת הרה"ג מיכאל פרץ שליט"א, וצדקתו עומדת לעד, מאמר בענין גודל מעלת הצדקה, מאת ה"ר יהודה אריאל עובדיה שליט"א, ועוד כאשר עיני המעיין תחזנה.

ועל הנחמות

והוספנו מכתבים, באצבע הם כתובים, במדור **'בדק הבית'**, הגהות והערות בספר עתרת החיים למרן החבי"ף ז"ל, **על ידי ה"ר איתמר שאול עובדיה שליט"א**, ומכתב **מאת הכהן הגדול הג"ר גמליאל רבינוביץ שליט"א**, מדוע לגבי נרות חנוכה יש חשד בשני פתחים, ולגבי בית הכנסת שיש לה שני פתחים אין חשד, ועוד בה כלולים, והם יחזקו את **'בדק הבית'**, לכל אשר ימצא שם בדק, הדק היטב היטב הדק, להשיב מלחמה השערה, במלחמתה של תורה, אשר יעלה על לב איש להביא, וישלח ביד או נתן הנביא, עד תשעה קבין, בספר הם נכתבין.

שעשית לאבותינו

ותרא אותו כי טוב הוא ותצפנהו שלשה ירחים, בע"ה הגליון הבא יצא לאור לקראת חג הפסח הבעל"ט, ויתמקד בעיקר **בענייני פסח, ספירת העומר, וחג השבועות**. אפשר לשלוח חידו"ת בעניינים אלו ובעניינים אחרים לא יאוחר מז' **אדר**, ואין מזרזים אלא למזרזים, וכן מתבקשים הכותבים לקצר כפי היכולת (וגם לשלוח את המאמרים מוקלדים מכבר, היכא דאפשר). ולא נצרכה אלא לברכה, שלא נכשל בדבר הלכה, ונזכה לראות באור פני מלך חיים יושב הכרובים.

בימים ההם בזמן הזה

החותמים בכל חותמי ברכות,

חברי המערכת

כסלו ה'תשפ"ג



בית נכא



דרוש לחנוכה ולפרשת בהעלותך מתוך ספר יד משה, אמסטרדם ה'תקס"ט

מוה"ר משה ב"ר יצחק אדרעי זלה"ה

תולדותיו

מוה"ר משה אדרעי זלה"ה נולד ביום ג' תשרי תקל"ה באגאדיר שבמרוקו* לאביו רבי יצחק ולאמו מרת מרים. בעודו תינוק גורשו כל יהודי אגאדיר ומשפחתו נדדה לאצוורא (מוגדור). בגיל שלוש עשרה שנה קיים בעצמו הוי גולה למקום תורה, והלך לעוב"י סאלי, ליצוק מים על ידי רבו מהר"ר יהודה אנהורי זלה"ה. לאחר מכן חזר לעירו, אך מפאת הצרות שסבלו שם היהודים, הפליג ללונדון, שם התיישב והנהיג את ק"ק "עץ חיים", ושם הדפיס את ספרו "תורת חיים" (לונדון, ה'תקנ"ב). משם עבר לאמסטרדם, מקום הדפסת הספר "יד משה" ממנו לקוח הדרוש שלפנינו. חיבר גם את הספר "מעשה נסים" (הנודע גם בשם "שארית ישראל", אמסטרדם ה'תקע"ח) - בענין נהר סמבטיון ועשרת השבטים, שתורגם לגרמנית, אנגלית, אידיש ועוד. עלה לארה"ק בשנת ה'תר"א.²

דרוש לחנוכה ולפרשת בהעלותך

ספרי, וזה מעשה המנורה, מלמד שראה אותה ד' פעמים, ראה אותה עם שאר הכלים ושכח, ראה שנית מיכאל עומד וממשיח בה, וראה אותה נעשית, וראה אותה עשויה, עכ"ל.

אחר שדברנו בתחילת חבורינו זה בענין נסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בשבת הגדול, ובצאתם

מחמשים שערי טומאה, ובעוברים ביבשה בנס קי"ס, נלך לפרש סדר סדר לבדו בענין הנסים והנפלאות של זמנים הנמשכים, ואשאלה מאלהי הרחמים והסליחות יעזרני להתחיל ולגמור, עזרנו אלהי ישענו על דבר כבוד שמך, והצילנו וכפר על חטאתנו למען שמך, אכ"ר.

א. ע' בערכו באנציקלופדיה ארזי הלבנון, עמ' 1568 הערה 190

ב. וע"ע במבוא לספר "מעשה נסים" מהד' ברוקלין ה'תשנ"ז מאת המו"ל ר' יהודה קליטניק.

יראנו הנסים והנפלאות הקדמוניות הנוראות והגדולות אשר עשה עם אבותינו בימים ההם ובזמן הזה, ברוך אלהינו שבראנו לכבודו, אשר לא עזב חסדו ואמתו הגדול, ואשר לא עזבנו עד הנה אשר הו"ד ידו נטויה להגן בעד שארית ישראל, אשר רבים קמו ורבים קמים עלינו בכל דור ודור לכלות שם שארית ונחלה, ויתעצו ויאמרו לכבות נר ישראל עד כלה. והנה יד ה' הגדולה הרמה והחזקה אשר היתה לאבותינו ולנו לעזרה ולישועה בהשקיפו עלינו ממעון קדשו בעין החמלה וחנינה לנו ולבנינו, ולשום לנו שארית בארץ לפליטה גדולה כיום הזה, ובאזנינו שמענו בימי קדם בקום עליהם גוי עז פנים אשר לא יחון לנער וזקן, עם גדול ורם כענקים, בני עקא וצרה, עם מלכם מלך יון, אשר הצליח בחידות רבות ועצומות ובנבואת דניאל איש חמודות, אשר עמד ברוב מחשבות בגאווה ובוז, ובגודל לבב וענים רמות, לא שם אלהים לנגד עיניו, אשר פעל ועשה במכות גדולות ורבות ורעות לעם הנבחר זרע קודש ברך ה', לאומה הישראלית טהורה, זכה וברה, כשמש מאירה, למונעם ולבטלם ממלכות שמים מעיקרי דתי יהודי התורה הקדושה, שהם חודש, שבת ומילה, בחושבם כי על ידי שלשה מצות אלו יכבה נר תורה ומצוה, וכמעט נר אלהים טרם יכבה, העיר ה' רוח כוהני ה' משרתיו עושי רצונו לאמר חזקו ידיים רפות וברכים כושלות אמצו, לנקום נקמת

בני ישראל ויחזקו והיו לאיש אחד חשמונאי ובניו, ויאמרו מי לה' לנקום נקם לה', ויאספו להם בני יהודה איש חיל רב פעלים, וילחמו בו ויגרשוהו ויכו אותו ואת עמו לפי חרב, בשובם ממלחמת ה' ויקדו וישתחוו ויברכו אל עילום, ויתנו שיר שבח והודאה על חסדו הנורא ותשועתו הגדולה, ויחזקו את בדק הבית והיה אור בארץ זכרון לבני ישראל לנס גדול שנמצא פך שמן בחותמו של כ"ג, כאומרם ז"ל, ולא לחנם נעשה נס בנרות הללו.

והנה, מצות הדלקת נרות הללו בח' ימי חנוכה הוא סוד גדול ליודעי חן, שרומז אל הנשמה, כמ"ש נר ה' נשמת אדם. וקודם שנבוא לעניין זה, צריכים אנו לפרש קצת מקראי קודש מפ' בהעלותך. **דבר אל אהרן ואמרת אליו בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות, ויעש כן אהרן וכו'.** וקצת דקדוקים יש בפסוקים אלו. והם אלו. א' באומרו בהעלותך, והלא הציווי הוא אל אהרן, וא"כ הלי"ל ואמרת אליו ויעלה את הנרות. ב' מאי בהעלותך, הלי"ל בהדליקך את הנרות. ורש"י ז"ל בחומש פי' על שם שהשלהבת עולה מאיליה. ג' אומרו אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות, הנה, הארת הנרות תלוי במעשה המנורה, כן ז' הנרות הן נוטות כלפי האמצעית, וא"כ מאי קאמר אל מול פני המנורה יאירו. ד'

פעמים דולק ופעמים כבה. וכפי מה שיהיה תמיד יתקיים הנס. וג"כ נראה שזה רמוז במלת לדרתם שהוא חסר, רצה שזה פעמים דולק פעמים כבה, וסמך מלת בהעלותך את הנרות עם חנוכת המזבח האמורה למעלה, לומר שסי' פרסום הנס הוא ע"י הדלקת הנרות, ולפיכך אנו מדליקין נרות חנוכה, לפרסומי ניסא. גם מלת בהעלותך בגימ' עשה מעלות.^א

ועוד אומרו ויעש כן אהרן, וז"ל פירשו להגיד שבחו של אהרן שלא שינה, וכמו שכתב רש"י ז"ל בחומש, אך יקשה לדבריהם ז"ל דמאי שבחיה בכאן, שבודאי לא היתה בידו יכולת לשנות מאמר מלכו של עולם, והיה מחוייב לעשות כמו שנצטוה, וא"כ מאי עלה בדעתם ז"ל לפרש בכאן דווקא מפני שבחו, ולא בצוואות במקומות אחרים וכו'.

ובמה שראיתי כתוב בספר יד החזקה להרמב"ם ז"ל יבוא על נכון. בפ' ט' מהלכות ביאת (מקדש) וז"ל, וכן הדלקת הנרות כשרה בזרים, לפיכך, אם היטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן. וע"ז השיגו הראב"ד ז"ל וז"ל, א"א הפליג כשאמר שמותר לזר להדליקן, ע"כ. והרב בעל הכ"מ כתב וז"ל, ומ"ש וכן הדלקת הנרות כשרה בזרים, שם, והדלקה לאו עבודה היא,

אומרו העלה נרותיה, הלי"ל העלה ז' הנרות, ולמה שינה בכאן הלשון.

ולהבין מה שהובא בגמ' בפ' כל הקורבנות ובפ' ב"מ על פ' אשר על העדות יותרו כל ההערות, [כי] אשר על העדות זו נר מערבי שנותן שמן במדת חברותיה וממנה מתחיל ובה מסיים, ר"ל שהוא מטיבן בבקר ובערב ומדליקן מנר מערבי שהיתה דולקת ומכבה ומדליקה. ובפ' טרף בקלפי, מ' שנה ששמש שמעון הצדיק נר מערבי דולקת, מכאן ואילך, פעמים דולק פעמים כבה.

וזה"ש בהעלותך, ר"ל, אתה שאתה צדיק אני מבטיחך שאל מול פני המנורה שהיא האמצעית יאירו כל זמן שששה נרות דולקין תאיר עמהן האמצעית. ועוד, אומרו ויעש כן אהרן, כלומר, ע"י מעשיו הטובים והישרים לא כבה נר האמצעי, דאל"כ מאי ויעש, וכי לא יעשה ציווי ית', אלא ודאי הוא האמור. וסמך ליה כאשר צוה ה', ר"ל, שהבטיחו בכך, שכ"ז שהוא קיים לא יכבה נר האמצעי, למעוטי דורות הבאים אחריו, שפעמים דולק ופעמים כבה.

וזה ג"כ בפ' תצוה פ' אשר על העדות יערוך אהרן ובניו וכו', חקת עולם לדרתם, ר"ל אהרן ובניו שהם צדיקים כמוהו יהיה העדות זה, אבל הדורות הבאים, חקת עולם מאת בני ישראל,

ג. נראה שכוונתו לדברי בעל הטורים 'בהעלתך את' בגי' עשה בה מעלות. וצ"ב כוונתו. י.א.ע.

אהרן, שהיא ההטבה שפסולה בזר ולוקה עליה, ומש"ה אמר ויעש כן אף שאמר בהעלותך ולא אמר ויעלה, להורות שכשרה בזר, שהוא עצמו עשאה ולא ע"י זר.

או יפורש בסגנון אחר, עמ"ש חז"ל במדרש למה נסמכה פ' המנורה לחנוכת הנשיאים, אלא כשראה אהרן חנוכת הנשיאים חלש דעתו שלא היה עמהם בחנוכה, לא הוא ולא שבטו, א"ל הב"ה, חייך שלך גדולה משלהם, שאתה מטיב ומדליק נרות בבקר ובערב, ולפיכך אמר הב"ה למשה, דבר אל אהרן אחיך ואמרת אליו, לגדולה מזאת אתה מוכן. ויראה הטעם לפי שהקורבנות, כל זמן שבית המקדש קיים הם נוהגין, אבל הנרות לעולם, אל מול פני המנורה יאירו.

ותמיהא לי עמ"ש המאמר הנכבד הזה דמשמע שהקורבנות בטלו, אבל הנרות של המנורה לא בטלו, וזה ליתא, שגם נרות המנורה בטלו, אלא רמז לא הב"ה בכאן לנרות חנוכת חשמונאי ובניו בבית שני. וא"כ מצינו רמז לנרות חנוכה מן התורה. ונתבאר לנו מזה, על הנסים ועל הנפלאות שנעשו לאבותינו בימים ההם ובזמן הזה.

ואגב גרר, נבאר אומרם ז"ל שמצאו פך שמן מונח בחותמו של כ"ג שלא שלטו בו האויבים, רמבו לנו בזה שישראל בטוחים לדורות שאין האומות יכולין לבטל מהם התורה שנמשלה לשמן

ובפ"ב דיומא פ"י רש"י ז"ל דהא כיון שהדליק ברוב היוצא, השלהבת עולה מאיליה וכו'. וכתב הריטב"א ז"ל, תימא הא כתיב דבר אל אהרן וכו' בהעלותך את הנרות, ואיפשר לומר דלהכי לא אפקיה בלשון חיוב דבר אל אהרן וכו', ויעלה את הנרות, לומר דלאו עבודה היא לחייב עליה מיתה בזר כשם שאין חייב בעבודה שאינה תמה. וטעמו של הרב שכתב והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן, דכיון דלאו עבודה היא מישרא שרי, כמו שחיטה שהיא כשירה בזרים, עכ"ל.

וכפי הנראה מכ"ז קשה, דבשלמא עבודה שאינה תמה, כיוצק ובולל, הזר נוטל מלקות, אבל בהדלקה לא לקי, וא"כ מהו הדמיון שיש להדלקה שכשרה כזה עבודה לעבודה שאינה תמה שהיא פסולה בזר. ותו, במס' שבת פ' במ"מ מסיק סתמא דתלמודא דהדלקה עושה מצוה, והדלקה במקומה בעינן, ומדמו ג"ח למנורה, ולמה יוכשר בהדליקה הזר בחוץ. וי"ל דסוף סוף אינה כ"כ עבודה כמו הצתת האש כי אין בה כ"כ טורח, לפי שכשעושה הדלקה אינו צריך לעבודה אחרת אחריה, אבל הצתת האש וכו', צריך לעבודות אחרות הנמשכים אחריה, וצ"ע.

א"כ נפקא מינה שלזה כוונת הפ' ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד. ולפיכך לא אמר הפ' ויעלה אהרן, הורה בזה שגם הזר כשר להדלקה, ובתנאי שמחוץ לפרוכת, יערוך

לי, שהם שונאי ישראל וצריזו שהם שמחים לאידם בעת ההיא, ואמר זמרו לה' חסדיו וכו' וארז"ל שבשעת הצלתם צעקו כולם ואמרו הודו לה' כי טוב, זה"ש והודו לזכר קדשו. עוד אומרו ואני אמרתי בשלוי בל אמוט לעולם, ר"ל, שהצרה באה בזמן שהם בשלוח מחשבים ואומרים שלא ימוטו, כמ"ש וישמן ישורן ויבעט, הסתרת פניך הייתי נבהל, אבל מה אנו עשים בעת צרותינו, אליך ה' אקרא וכו'. עוד אומרו למען יזמרך כבוד ולא ידום, כי מלת ידום דייקא, יורה בזה שח' ימי חנוכה לא הוקמו כי אם להלל והודאה.

ומטעם זה מצינו שרוב השנים בשבת חנוכה קורין בפ' מקץ, שבה נרמז עניין הגלות והגאולה, וכמ"ש במדרש ע"פ ואל שדי יתן לכם רחמים, ריב"ל פתר קרייה בגלות, ואל שדי יתן לכם רחמים כמ"ש ויתן אותם לרחמים לפני כל שוביהם, לפני האיש, זה הב"ה שנקרא איש שנא' ה' איש מלחמה, ושילח לכם את אחיכם אלו עשרת השבטים וכו'.

ובאופן זה אבינה לי נבואת זכריה ע"ה, שראה מנורה כלה זהב וגלה על ראשה ושבעה נרותיה וכו' ושנים זתים עליה, אחד מימינה וא' משמאלה, ואח"ך נאמר לו פתרונה, שב' זתים בני היצרה. **ובדרך** רמז יבוא על נכון. הב' זתים הם התורה והנשמה, שנמשלו שניהם לשמן שמביא אורה לעולם, וגם אינו

שהוא עולה על כל המשקים, כך התורה כתיב רבות בנות עשו חיל ואת עלית על כולנה, שיש לה יתרון ביתר שאת על כל החכמות והדתות, וממנה יצא אור לעולם כמו השמן המאיר.

וטעם עשיית הנס במנורה, לפי שיש בה ז' קנים כנגד ז' חוכמות הנכללים בתורה, וכנגד שבעה ספרים שבתורה כאחז"ל חצבה עמודיה שבעה, וכנגד ז' אבות הקדושים, וכנגד ז' שחקים וז' ארצות אשר נבראו כולם בשביל התורה וישראל.

ועל הנס הגדול הזה, אמר ראש המשוררים מזמור שיר חנוכה הבית לדוד, ארוממך ה' כי דליתני וכו'. ויש במזמור הזה איזה דקדוקים. והוא, כי זה המזמור נאמר על החינוך שהיה בימי שלמה, כי בימיו היו בהשקט ובשלום איש תחת גפנו ואל תחת תאנתוף ולא היה להם שום צרה ויגון על צרת עצמו, א"כ מה ראה לספר צרתו במזמור זה המדבר בחנוכה הבית.

אך לפי דרכנו יובן במאמר האמור למעלה. כי המשורר ברוח הקדש ניבא וידע מה ניבא, ראה וידע שבאחרית הימים יקום מלך עז פנים ועריץ ויגזור גזרות קשות ורעות על האומה [ה]ישראלית, ושר ואפר יצע לרבים, ואחר כל הצרות יקום מושיע נאמן מזרע אהרן הכהן וירפא את מזבח ה' ההרוס, והיכל ה' יוסד ויתחנך, וע"ז החינוך אמר ארוממך ה' כי דליתני ולא שמחת אויבי

ממרום, והשמן אשר ישאב ממנו הוא התורה המלהבת הגוף והנפש, ע"כ.

ומקום הניחו לנו ז"ל, לתת טעם לדברי הרב הנ"ל ז"ל, והוא, כי נפש ר"ת נר פתילה שמן, ושלשתן נרמזו בנר חנוכה כנודע. זה"ש והנה מנורה זהב כולה וגולה על ראשה. וכפי' הרד"ק ז"ל שהוא עגל וכו', והוא רומז לגוף. וב' זתים הם התורה והנשמה, זה"ש תשואות חן חן לה כלומר, שעל ידם ימצאו חן בעיני ה' ויזכו לגאולה, וכמ"ש על בית דוד ועל יושבי ירושלים רוח חן וכו'.

ובחלצת תחילת דרושינו הבאתי הג' מצות שרצו היוונים לבטל, שהם חש"ם, חדש, שבת ומילה. אבל לא פירשתי. והשתא דאתא לידן נפרש בה מילתא. תדע, שאלו הג' יסודות נרמזו בנוסח התפלה של היום הזה, והם המצות שביקש אנטיוכוס לעקור ולהרוס מעם נחלת ה', וכולם נרמזו בנוסח היום ויפורשו כפי סוגם, סדר סדר לבדו.

והוא אומרו מסרת גבורים ביד חלשים, רמז בזה לקיום המילה, וכמ"ש בש"ס על תשובת ר' ראובן בן אצטרוכל לקיסר ואמר לו אדוני, מי שיש לו שונאים, רוצה שיהיו חלשים או גבורים, א"ל חלשים, א"ל היהודים אלו הם חלשים בסיבת המילה וכו', ועיין בספר כפתור ופרח ושם תראהו כולו. **ורבים ביד מעטים**, רמז לקיום החודש שמונין ללבנה, שנא' לה לכי ומעטי את עצמך

מתעלה כי אם ע"י כתישה כמו שפי' רש"י ז"ל בחומש בפ' תצוה ע"פ כתית למאור, כותש במכתשת וכו'. כך התורה והנשמה אינם מתעלים כי אם ע"י כתישה, כמו שפירשו ז"ל ע"פ הסכת ושמע ישראל, כתתו עצמיכם על ד"ת וכו'. וכן היא הנשמה, שכך היא המדה בצדיקים, שתחילתן יסורין וסופן שלווה. והשנים אלו הם המגביהם לשבת ביתר שאר וביתר עז כשמן העולה על כל המשקים. ולפי שמעשה המנורה זו' נרותיה הוא רמז על שניהם על כן נאמר ושנים זיתים, כדאיתא במדרש א"ר יצחק שני דברים בימינו של הב"ה ושני דברים בשמאלו, התורה והצדיק. התורה בימינו שנא' מימינו אש דת למו וכו', המשפט והנפש בשמאלו שנא' אשר בידו נפש כל חי, וכאחז"ל נרי בידך ונרך בידי וכו'.

נמצא שגר התורה מימין, ונר אלהים נשמת אדם משמאל, זה"ש א' מימין כו' ושניהם חבור א' והם רמוזים במנורה זו. ועיין במה שכתב הרב בעל העקידה בפ' יתרו שראה בעל המליצה להמשיל הגוף והנפש והתורה לנר זה שיש בו שמן פתילה ולהב, וכתב שהגוף דומה לפתילה, ונשמתו לשמן זית זך, והתורה להב מתפרד, והוא בשם בדרשי' המליץ. והרב בעל ספר העקידה חולק עליו ואמר שהגוף דומה לנר וכלי מה המקבל השמן, ונשמתו דומה לפתילה הדולקת כי הוא של חסד הנמשך אליו

אומרו שראה אותה ד' פעמים, ולמה ד' פעמים בדווקא. ב' היתכן באדון הנביאים לשכוח מה שראה, כי אין הדעת סובלתו. ג' מה היא הכוונה בראייה שנייה אשר ראה מיכאל שממשיח בה. ד' מהו החילוק שיש בין נעשית לעשויה כדי לספור ד' ראיות.

והמאמר הזה אומר בני בני דורשני דרוש וקבל שכר. ויתבאר הכל באר היטיב, בעזר הטוב והמטיב. וראוי לנו לומר שכוונת השי"ת שהראה לעבדו נאמן ביתו סודות נפלאות בענייני הנפש דבקוּתִיה ותענוגיה בשי"ת ב"ה מתוך מעשה המנורה, בכללותיה ופרטותיה, בנר ושמן ומאור. כי הוא משל נחמד לדבקות הנשמה בהב"ה מתוך התורה, דהיינו כמו שתדבק השלהבת בפתילה מכח השמן, כי המנורה עצמה תרמוז אל הנשמה, והשמן אל התורה, והאש אל השי"ת כאשר אפרש כיד ה' הטובה עלי, חנני אלהים כחסדך, וכרוב רחמין פנה אלי, לי אנכי עבדך בן אמתך.

והעיר ה' את רוחו בלבי ליכנס בעומק שאלה אחת על עניין הנשמה. כי מנעורי הייתי משתומם ודומם לבי מצטמק ורע לו ע"ז חוקר דורש ושואל לחכמים גדולים מובהקים ומפורסמים בנגלה ובנסתר, זה אומר בכה וזה אומר בכה, ולא מצאתי מנוח וראייה ברורה לשאלתי, ואירא מחות דעי בזה, והוא, אם

וכו', ונאמר באומה ישראלית לא מרבכם חשק ה' בכם כי אתם המעט, ר"ל, בזכות שאתם ממעטים עצמיכם חשק בכם, דאל"כ מאי המעט, הלי"ל מעט. **וטמאים ביד טהורים**, שמיעוט הירח הוא הוראה גדולה על מיעוט החומר המתיחס לאמר הקטן, ולסיבה זו יטהר מזוהמת חלאת טומאת החומר וישאר השכל לבדו בטהרה, כאחז"ל, מה הב"ה טהור אף הנשמה טהורה. **ורשעים ביד צדיקים** שמצד המיעוט הירח נאמר לירח צדיקים יקראו על שמך וכו'. **וזדים ביד עוסקי תורתך**, רמז ליום שבת קודש שהוא יום פנוי לעסוק בד"ת, כרז"ל ישראל בן זוגך, זה"ש ולך עשית שם גדול וקדוש בעולמך, כי השבת מפרסם אלהותו ית'.

ולפי מה שפירשנו יבוא על נכון המאמר האמור למעלה, למה נסמכה פ' המנורה לחנוכת הנשיאים, למה שנחמו הב"ה לאהרן בנרות יותר מן הקורבנות, וזו היא סברא נכונה, כי בודאי התורה היא יותר גדולה מן הקורבנות שנא' עשות צדקה ומשפט נבחר לה' מזבח, כי הנהגת הקורבנות אינו כי אם בזמן הבית, אבל הנרות שהם נר מצוה ותורה אור הם אש תמיד שלא תכבה לעולם.

וטרם הערב שמשו אשובה לי אל המאמר שהוא תחילת דרושינו. אשר ראוי לדמות המנורה וצורתה אל נשמת הצדיק. ולהבין מאמרינו זה קטן הכמות ורב האיכות, וההערות שיש בו הם אלו, א'

חולק הנפשות ההנה לגופות ומשלח לעולם. ואולם, כי ע"ז כיוונו רז"ל בגמ' באומרם שאחר ששת אלפים שנה יחדש הב"ה עולמו, ירצה בזה שיברא הוא ית' נשמות חדשות, ומה ששאלתי אם יש בנו נשמה וכו', בודאי הגמור שיש בנו. אבל כל א' כפי זכות מדרגתו, כי חמשה מיני נשמות יש, דהיינו נשמה, רוח, נפש, חיה, יחידה, וסי' נר"ן ח"י, ולא יש שום אדם בעולם שזוכה לכולם, אפי' מרע"ה לא זכה ליחידה, כחז"ל ע"פ הסוד, כידוע ליודעי חן, דכתיב ותחסרהו מעט מאלהים. ועיין בב"ר פ' י"ד, והארכתי בזה בספר החידושים שיש לי בכ"ז על פ' יהי מקורך ברוך ושמח מאשת נעוריך, שפירשתי אותו על הנשמה. ואין לי רשות להאריך בעניין זה, וה' יצילנו משגיאות, אמן.

נמצינו למדין שהנפש הזאת קודם בואה לעוה"ז ראתה פני שכינה ויצאתה מלפניו ית' לבוא אל הגוף, כמ"ש כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי, ולא אמר מאתי. וכן תקנו לנו מסדרי התפלות ז"ל, אלהי נשמה שנתתה בי טהורה היא, אתה בראתה, אתה יצרתה, אתה נפחתה וכו', כי תחילה בראה, יצרה, ואח"כ נפחה. אולם תשכח כל העולם ההוא מרוב תמיהותה בבואה לעוה"ז, ובעשותה שנוי גדול כזה ולבוא אל עולם חומרי ועכור כזה.

השי"ת ברא כל הנשמות יחד או בורא מדי יום ביומו, ועוד אם הנפש החיונית שיש בנו אם היא היא הנשמה דכתיב ויפח באפיו נשמת חיים, ובכל יום אנו אומרים אלהי נשמה וכו', או אם היא הנפש דכתיב כי נפש כל בשר דמו הוא, וכתיב, כי הדם הוא הנפש, או היא הרוח דכתיב כי רוח היא באנוש, וכתיב, ורוח האדם היא העולה וכו'. אם נוכל לומר שכל אלו הם הם הנשמה, או הם הם הנפש או הם הם הרוח, או כל א' מדרגה אחת בפ"ע, וכו'. וליכנס בעומק ועיון הדבר להשיב ע"ז אי אפשר, כי הדבר נעלם ועמוק, עמוק עמוק מי ימצאנו, כי צריך לזה באור היטיב וארוך, וגם רבו הדעות בנגלה ובנסתר ע"ז, ואין כאן מקומו. וכדי לצאת ידי חובה אשיב גרגיר א' הנלענ"ד ע"ז.

ואולם, כי לבעבור זאת עמדתי כי יש בזה צדדים לכאן ולכאן. ובודאי הוא שדעת מקובלת ונגלית בדברי רז"ל, כי כמות גדול מן הנפשות נבראו בבריאת אדה"ר, וכרז"ל אין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבגוף, ר"ל הם נבראות ועומדות עד ביאת משיחנו ב"ב אמן, בפועל באוצר אחד הנק' גוף תחת כסא הכבוד ומתענגות מזיו השכינה. כי אחר בריאת מעשה בראשית לא ברא ה' דבר חדש, עד כי כל הדברים המיוחדים כאחז"ל שנבראו בע"ש בין השמשות והכל ברא אלהים לעשות. וא"כ מדי יום ביומו הוא

המאמר באומרו שפעם ראשונה ראה אותה עם שאר הכלים ושכח, ר"ל ראה אותה בערבות שהוא כסא הכבוד עם שאר הכלים, כאחז"ל, ערבות שבו צדק ומשפט וצדקה, גנזי חיים, גנזי מתים, ברכה ונשמתם של צדיקים, ורוחות ונשמות שעתידות להבראות, וטל שעתיד הב"ה להחיות בו את המתים. וא"כ יפה אומרו שראה אותה פעם ראשונה עם שאר הכלים ושכח.

עוד אומרו ראה אותה פעם שנית ומיכאל ממשיח בה, רמז בזה לפעם שנית אשר תתעדן בעדן אלהין אחר צאתה מן הגוף, והוא מ"ש במס' חגיגה, זבול שבו ירושלים וב"ה ומזבח בנוי ומיכאל השר הגדול עומד ומקריב עליו קורבנות בכל יום. וכי יעלה על הדעת שיש שם פרים וכבשים, אלא מקריב ר"ל נשמתן של צדיקים. וז"א שפעם ב' ראה המנורה הזאת שהיא הנשמה שמיכאל עומד וממשיח בה כשיוצאת מן הגוף.

עוד אומרו ראה אותה בפעם ג' שתתעדן במדרגה אחרת בעוה"ז בגוף ונפש בתחיית המתים, לא יאכלו ולא ישתו, אלא יתענגו מזיו השכינה, כעניין מרע"ה בהר מ' יום, וכחז"ל עוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתייה אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם וכו'.

והנשר הגדול, הרמב"ם ז"ל, כתב שבזמן התחייה, יאכלו וישתו וישאו נשים ובזמן ההוא ידעו סודות אלהיות

וזהו מה שאמרו במס' נדה פ"ג, כשהאדם במעי אמו נר דלוק על ראשו ומלמדין אותו כל התורה, וכיון שבא לאויר העולם בא מלאך וכו', לא שהכוונה להם ז"ל בדברים אלו כפשוטן, אלא נראה כי בזה גלו לנו דבר גדול וסוד גדול בעניין הנפש, והוא כי לא יתן הב"ה נשמה השכלית באדם עד ביאתו לאויר העולם. אולם, כל עוד שיגדל גוף הולד במעי אמו מיום מ' והלאה גוזר הב"ה ובורר הנשמות איזו נשמה תצייר הגוף ההוא.

ושם מלמדין לו כל התורה ומודיעין לו ענייני עוה"ז, והיכן הוא שלוח, וזהו נר דלוק, ר"ל, הנשמה הנצחית הוא על ראשו וחוצה לו, באומרו בראייתו בסוד אלוה עלי אהלי, כלומר עלי אהלי ולא תוך אהלי. והדעת נותנת כן, שלא תכנס בו הנפש המשכלת עד צאתו לאויר העולם, כי בהיות שג' נפשות הנה, חיונית, משכלת, ומרגשת, דהיינו ביצירתו עד מ' יום יש בו חיונית, אח"ך תכנס בו המרגשת, והיא בעצמה תפעל הב' פעולות. ובצאתו לאויר העולם תכנס בו המשכלת, והיא תפעל הג' פעולות. והאמת הזה תדע בהביטך ברוב הספרים והם ספרי הסוד. ועיין בב"ר פר' ז', ע"פ ויאמר אלהים תוצא הארץ נפש חיה וכו', ע"ש.

באופן, לפי דרכנו, זהו שהשיג מרע"ה אדון הנביאים, ולזה נתכוון בעל

בזה, והבט וראה במה שתקנו לנו חז"ל מסדרי התפלות, במה שאנו אומרים בכל ש"ק, אין ערוך לך ה' אלהינו בעוה"ז, אין זולתך מלכנו לחיי העוה"ב, אפס בלתך גואלינו לימות המשיח, ומי דומה לך מושיענו לתחיית המתים. ואין לנו להאריך בזה כי אין זה מקומו, והנסתרות לה' אלהינו.

ולפי דרכנו, נתבאר מכל האמור, כל הסודות האלו, הראם הב"ה למרע"ה בצורת המנורה, ורמזוהו בקצור נועם חמדת משל דבריהם בד' פעמים שראה אותה. וגם זה רמזו בפ' כמראה אשר הראה ה' את משה כן עשה את המנורה, ר"ל כמראה ה' [ש]הגלה ה' למשה כן עשה ה' את המנורה, דהיינו נפש האדם כאמור, והוא, בד' מינים שונים שונים נגלה ה' למשה, הא' בהולדו שנא' ותרם אותו כי טוב הוא, מלמד שרא[ת]ה עמו שכינה ושכח כאחז"ל, הב' ע"י הסנה, שראה המלאך, שנא' וירא אליו מלאך ה' וכו', ואחז"ל זה מיכאל, הג' כשהיה בהר סיני בגוף ובנפש מ' יום ומ' לילה, הד' כאשר מת בנשיקה שעלה למעלה גדולה וכחז"ל גדולים הצדיקים במיתתן יותר מבחייהן, שמשיגים יותר וכו'.

וא"כ הוא האמור לפי דרכנו שכך עשה ה' הנשמות, כי כמו שהם יושבים לפניו ונשכחים ממנו כן מרע"ה ראה

ויהנו מזיו השכינה בגוף ונפש, וזהו כוונת הפ' כל צופיך נשאו קול יחדיו ירננו כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון, ר"ל, כולם יגיעו למדרגה גדולה אשר בגוף מבלי תנועה ואבדת החושים, ויהנו מזיו השכינה כמדריגת מרע"ה אשר פנים אל פנים נראה לו ה'. וזהו כוונתו באומרו ראה אותה פעם ג' נעשית, שאז יהיו נעשים וזוכים כי יעשו מצות ויקנו זכויות.

עוד אומרו ראה אותה פעם ד' והיא עשויה, רצה בזה אשר תהנה פעם ד' משי"ת בשלמות, אשר לא תיסע עוד ותהיה בעולם שכולו טוב וארוך. וכך כתב הרב סעדיה גאון ז"ל. והרמב"ן ז"ל כתב שיעלו בסערה השמים מאליהן. והרמב"ם סובר שימותו אז ילכות להתענג מזיו השכינה בשלמות גדול, ולזה רמזו במס' ברכות פ"ה, עין לא ראתה אלהים זולתך, מאי עין לא ראתה, אריב"ל זה יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית וכו'. או יאמר על גלגול הנשמות שבאים לעוה"ז וג' פעמים, דכתיב פעמים שלש עם גבר, ובפעם ד' נתקנה שאינה צריכה עוד לבוא.

והנה, כוונתם ז"ל, בין למר ובין למר, שיש שכר טוב צפון לצדיקים אחר התחייה בעולם הנשמות, ועליו נאמר עין לא ראתה אלהים זולתך, כי אין אנו יכולים להביא ראיות ברורות וגמורות, דווקא מה שהגידו לנו חז"ל

ושכח בהגדלו, ב' שהם רואים פני האל
 ע"י מיכאל, כן מרע"ה ע"י דברו עם ה'
 פנים אל פנים, ג' כמו שמתענגים
 בתחייה, כן מרע"ה, ד' כמו שהם
 מתענגים אחרי כן, כך מרע"ה. באופן
 שטוב ויפה כיון בעל המאמר שאמר
 מלמד שראה אותה ד' פעמים, אשרי
 חלקו ומה טוב גורלו מי שיזכה לזה. וה'
 יזכנו לחזות בנועם ה' ובהיכלו ובביאת
 משיחנו בב"י אכ"ר.
ומדרוש זה דרשתי ב' פעמים, פעם א'
 בעיר מכנאס יע"א, כשהייתי בן
 י"ד שנים, ופעם אחרת בלונדריש יע"א,
 שנת התקנ"א לפ"ק.



דין קטן בנר חנוכה וקריאת מגילה*

מוה"ר חכם שלום כהן זלה"ה

ראש ישיבת פורת יוסף, ירושלים ת"ו

דרבנן, ואמאי לא אמרינן כן במגילה וכו'?

וי"ל דלעולם מיירי בקטן שהגיע לחינוך ואפילו הכי פסלו רבנן משום דמגילה ליכא חיובא אפילו בגדולים אלא מדרבנן, וקטן אין מחויב אלא מדרבנן אפילו בשאר מצות, ובגדול ליכא אלא חד דרבנן במגילה שהרי בשאר מצות הוא חייב דאורייתא ולא אתי "תרי דרבנן" ומפיק "חד דרבנן", אבל ההיא דברכת המזון מיירי שהקטן אכל כדי שביעה דהוי חיובא דאורייתא וליכא אלא חד דרבנן, ומפיק האב שלא אכל אלא שיעורא דרבנן, עכ"ל התוס'.

ומבואר מדברי התוס', דכל מה שהבן מוציא את אביו בברכת המזון, היינו דוקא אם הבן אכל כדי שביעה והאב אכל פחות מכדי שביעה, אבל אם הבן אכל פחות מכדי שביעה אינו יכול

א. איתא במשנה במגילה (יט:), הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, רבי יהודה מכשיר בקטן.

וכתבו שם התוס' (ד"ה ור"י) וז"ל: קשה באיזה קטן מיירי, אי בלא הגיע לחינוך מאי טעמא דרבי יהודה דמכשיר, והא אמרינן בסוף פרק בתרא דראש השנה (כט.) "כל שאינו מחויב בדבר אין מוציא אחרים ידי חובתן", ואי הגיע לחינוך מאי טעמא דרבנן דפסלי והלא כל האחרים נמי אין חייבין אלא מדרבנן, וא"כ קשיא אמאי לא אמרינן דאתי דרבנן ומפיק דרבנן דהכי נמי אמרינן בפרק מי שמתו (ברכות כ:) דבן מברך לאביו אף על פי שהוא קטן ויוצא בברכתו ומוקי לה התם כגון שאכל האב כזית או כביצה דהוי שיעורא דרבנן ואתי קטן שחיובו דרבנן ומפיק האב שלא אכל אלא שיעורא

א. שיעור זה נכתב ע"י הרב שי קבסה שליט"א, ע"פ השיעור ששמע מפה קדשו של מרן רה"י זצוק"ל (בחנוכה תשע"ב). יש להדגיש שאע"פ שהכותב עמל הרבה בכתיבת שיעור זה (וכן בכל שאר תורת מרן זצוק"ל) להבין כוונת מרן רה"י זצוק"ל היטב, מ"מ סוף סוף השיעור נכתב ע"פ הבנתו בדעת מרן זצוק"ל בלבד, ואם יש איזה טעות וכו', בודאי ובדאי יש לתלותו אך ורק בהבנת הכותב, כי תורת מרן זצוק"ל היא סולת נקיה, כידוע לכל תלמידיו.

לעומת זאת, בהלכות "חנוכה" כתב הטור (סי' תרעה) וז"ל: ולא ידליקנה חרש שוטה וקטן, עכ"ל. ולא הזכיר שם דלפי בעל העיטור אפשר להדליק בקטן.

אמנם הב"י שם הביא כן בשם הר"ן, וז"ל: וכתב הר"ן (שבת י. ד"ה האי) הילכך הדליקה חרש שוטה וקטן אף על פי שהניחה גדול לא עשה כלום, מיהו כתב בעל העיטור (הל' חנוכה קטז). דאם [הקטן] הגיע לחינוך מותר, והכל תלוי במנהג כדאמרין בירושלמי דמגילה (פ"ב ה"ה) מכאן ואילך התקינו שיהו קטנים קורים לרבים, עכ"ל.

ומבואר להדיא בדברי הר"ן, דבעל העיטור שהכשיר קטן במגילה, ס"ל להתיר בקטן גם בחנוכה. ואדרבה, בעל העיטור הביא ראיה (מהירושלמי) מדין מגילה שקטן קורא לרבים, שהוא הדין שקטן יכול להדליק נרות חנוכה. וא"כ ברור דבעל העיטור ס"ל דקטן כשר בין למקרא מגילה בין להדלקת נרות חנוכה.

וא"כ צריך להבין, כיון שהטור הביא את בעל העיטור בדיני מגילה, למה לא הביאו גם כן בהלכות חנוכה?

עוד יש לדקדק, דהנה בשו"ע הל' חנוכה (סימן תרעה ס"ג) כתב וז"ל: אשה מדלקת נר חנוכה, שאף היא חייבת בה, אבל אם הדליקה חרש שוטה וקטן, לא עשה כלום, ואף על פי שהניחה גדול, "ויש מי שאומר" בקטן שהגיע לחינוך

להוציא את אביו, כיון דבכה"ג הבן חייב בברכה"ז מתרי דרבנן, והאב חייב רק בחד דרבנן, ואין תרי דרבנן יכול להוציא ידי חובת חד דרבנן.

[ועי' במגן אברהם (סי' תרפט ס"ק ד) שהביא תירוצ' אחר על קושית התוס' הנ"ל, דאף אם הבן אכל פחות מכדי שביעה מ"מ הוא יכול להוציא את אביו כיון שהקטן "יכול" לאכול כדי שביעה ויהיה בחיוב שוה לאביו, משא"כ במגילה אין לקטן מציאות להיות בחיוב שוה לאביו, ע"ש.]

וכן איתא בשבת (כג.) לגבי קטן בהדלקת נרות חנוכה, והשתא דאמרין הדלקה עושה מצוה, הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה ולא כלום, ע"ש בסוגיא. ונקטה הגמ' בפשיטות דקטן לא יכול להדליק נרות חנוכה, אף דגלבי מגילה מצאנו בזה מחלוקת בין חכמים ורבי יהודה וכו"ל.

וכתב הטור לגבי דין מקרא מגילה (או"ח סי' תרפט) וז"ל: חרש שוטה וקטן אפילו הגיע לחינוך אינן מוציאין אחרים ידי חובתם, ורבי יהודה מכשיר בקטן כיון שהגיע לחינוך. ובעל העיטור ז"ל פסק כוותיה, ואדוני אבי [הרא"ש] ז"ל הביא המשנה כצורתה, וא"כ דעתו לפסוק כתנא קמא. וכ"כ בעל הלכות גדולות, עכ"ל הטור. הרי שהביא בזה מחלוקת הפוסקים, דבעל עיטור פסק כרבי יהודה דקטן כשר לקרות את המגילה ואפילו להוציא אחרים, והרא"ש פסק כחכמים.

להוציא בהדלקתו לגדולים, עכ"ל. ור"ל דלמעשה דעת מרן היא דאין להקל בזה.

עכ"פ צ"ע בזה דהרי הטור והשו"ע הם הפוכים בזה, כי הטור הביא את דברי בעל העיטור רק בהלכות במגילה ולא בחנוכה, והשו"ע להיפך שהביאו רק בחנוכה ולא במגילה, וצ"ע הטעם בזה. ובשלמא בדברי הטור, יש ליישב דהנה בעל העיטור פסק כרבי יהודה דמכשיר בקטן, ורבי יהודה אמר את דבריו במשנה במס' מגילה לגבי דין מגילה, ואתי שפיר שהטור הביא דבריו דוקא במגילה, כי רק ע"ז דיבר רבי יהודה (ולומדים חנוכה מדין מגילה). אבל על השו"ע קשה, למה הביא דברי בעל העיטור רק בהלכות חנוכה ולא בדיני מגילה. ועיין בשעה"צ (סי' תרפט ס"ק יב) שכתב שהאחרונים יישבו את דעת מרן למה הביא את בעל העיטור רק בהלכות חנוכה ולא בהלכות מגילה, עכ"ד. ומשמע דיש חילוק ביניהם, וע"כ יש לברר מה החילוק.

תירוצ' א'

ונראה לבאר בהקדים מה שהארכנו כבר בשיעור אחר, דהנה בדין הדלקת נר חנוכה דמצותה "נר איש וביתו" כידוע, חקר השפת אמת (שבת כא:) האם המצוה היא על הבית כמו במזוזה וכמו נר שבת (השפ"א כתב שם דוגמאות אלו) וממילא אחר שבעל הבית הדליק ממילא כולם פטורים כי כבר הדליקו בבית זה, או שהמצוה היא על כל אחד ואחד

מותר, עכ"ל. הרי דמרן הביא את שיטת בעל העיטור בשם "יש מי שאומר" לגבי דין חנוכה.

מאידך, בהלכות מגילה כתב מרן בשו"ע (סי' תרפט ס"ב) וז"ל: אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא ידי חובתו, והוא שישמע ממי שהוא חייב בקריאתה, לפיכך אם היה הקורא חרש או קטן או שוטה, השומע ממנו לא יצא, עכ"ל. הרי שמרן לא הביא את דעת בעל העיטור דס"ל בקטן דיצא, כמו שהביאו בהלכות חנוכה וכנ"ל.

אלא דהמשנה ברורה שם (ס"ק ו) הביאו, וז"ל: והנה לעיל בסימן תרע"ה ס"ג [בהלכות חנוכה] הביא המחבר דיש מי שמכשיר בקטן שהגיע לחינוך שיכול להוציא אחרים בהדלקתו וה"ה לענין קריאת המגילה, ועיין בעקרי דינים שכתב בשם סמא דחיי דבמקום הדחק כשאין שם אנשים בקיאים במקרא מגילה יכול להוציאם קטן שהגיע לחינוך, עכ"ל.

והרי לן דהמ"ב הבין בדעת מרן, דכמו שהביא את הבעל העיטור בהל' חנוכה, ה"ה לגבי הלכות מגילה. וזהו ע"פ מה שביארנו לעיל, דבעל העיטור עצמו ס"ל להתיר בקטן בין במגילה בין בנרות חנוכה. אמנם בהלכות מגילה כתב המשנה ברורה (סי' תרעה ס"ק יג) וז"ל: הנה לפי מה שסתם המחבר [בהלכות מגילה] בסימן תרפ"ט ס"ב משמע דלמעשה אין לסמוך שיהיה הקטן יכול

דס"ל דמצות נר חנוכה היא על כל אחד ואחד מבני הבית אלא שבעה"ב מוציאים ידי חובה, וממילא כל אחד יכול לכוון שלא לצאת ע"י הדלקת בעל הבית ולכן הם יכולים להדליק בעצמם מעיקר הדין. וזהו דין מהדרין שכל אחד מכוון שלא לצאת מהדלקת בעה"ב, ולכן כתב הגרעק"א שאין שום ראייה מכאן שאפשר לברך על 'הידור מצוה' ממה שמהדרין מדליקים, כי באמת אין זה הידור אלא מקיימים עיקר הדין, ע"ש.

עכ"פ חזינן מדברי המג"א הנ"ל, דנרות חנוכה הוו מצוה על הבית כמו מזוזה. ועפ"ז י"ל דלכן דוקא בהלכות חנוכה מרן הביא את שיטת בעל העיטור שקטן יכול להוציא גדול ידי חובה, והיינו משום דהרי יש גם על הקטן יש חיוב להדליק (כמבואר בשו"ע סי' תרעז ס"ב) וע"כ על ידי שהקטן הדליק, הרי התקיים מצות נרות חנוכה על בית זה "וממילא" כל שאר בני הבית יצאו ידי חובתן, כי אין יותר בית שחייב בהדלקה, והרי כבר ביארנו דכל המצוה היא על הבית דוקא ולא היה חיוב על כל אחד ואחד מבני הבית. משא"כ בדין קריאת המגילה, הרי שם החיוב הוא על כל אחד ואחד, ולכן בזה אין הקטן יכול להוציא את הגדול ידי חובתו, דלא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן, וכמש"נ. [ואף שבעל העיטור ס"ל דקטן מוציא את הגדול שניהם, מ"מ כל זה כתבנו לבאר למה מרן השו"ע העתיק את דבריו רק בחנוכה ולא במגילה, כי באמת יש לחלק ביניהם.] אחר כך

והבעל מדליק מוציא את כולם על ידי הדלקתו, ע"ש מש"כ בזה.

וכבר ביארנו באותו שיעור דנראה דנחלקו בזה המג"א והגרעק"א, דהנה כתב הרמ"א (סי' תרעז ס"א) דנהגו להחמיר שלא להדליק נרות חנוכה זה מזה, ומדברי המג"א שם (ס"ק א) מבואר דאפילו אם יש כמה אנשים מדליקים באותו בית אין לאחד להדליק מנר חברו כיון דבנר הראשון יצאו ידי עיקר חובתן והשאר הוי הידור בעלמא. אמנם הגרעק"א (שו"ת תנינא, ריש סי' יג) תמה ע"ז דהרי כל אחד מכוון להדיא שלא לצאת בהדלקת חברו ונמצא שגם השני מדליק נר ראשון שחייב בה מעיקר הדין, וא"כ אמאי אי אפשר להדליק מנר לנר, והניח בצע"ג.

וי"ל דהמג"א והגרעק"א נחלקו בחקירת השפת אמת הנ"ל, דהמג"א ס"ל דהמצוה היא על הבית כמו במזוזה, והרי פשוט דבדין מזוזה לא שייך לומר שאחד מבני הבית יאמר שאינו רוצה לצאת במזוזה הקבועה בדלת ולכן הוא רוצה בעצמו לקבוע עוד מזוזה. וגם אם יעשה כן, אם יברך הרי זה ברכה לבטלה דלא שייך להתחייב בשני מזוזות על דלת אחד. וא"כ הוא הדין לגבי נר חנוכה, דאי אפשר להדליק שתי נרות כיון דמצותה נר איש וביתו. ומה שהמהדרין מדליקין כל אחד, זהו מדין "הידור", ולכן שפיר כתב המג"א דבכה"ג אין מדליקין מנר לנר. אמנם מדברי הגרעק"א מבואר להדיא

ממילא יכול להיות גם שליח לאחרים.
וכן דעת המהרש"א, דהנה התוס' בגיטין
 (סד: ד"ה שאני) כתבו יסוד כללי בדין
 שליחות קטן, דכיון שלומדים שליחות
 מדין תרומה (וכמ"ש לעיל), לכן קטן אינו
 בר שליחות רק בדברים כגון תרומה
 שקטן לא יכול לתרום לעצמו ומטעם זה
 אינו יכול להיות שילח לתרום לאחרים,
 משא"כ לגבי דין זכיה, הרי כיון שקטן
 יכול לזכות לעצמו (כדאיתא בגמרא בגיטין
 שם), יכול גם להיות שליח לזכות
 לאחרים, עכת"ד.

ולפי דבריהם נראה שקטן המופלא לאיש,
 שיכול לתרום לעצמו, הוא הדין
 שיוכל להיות שליח לתרום לאחרים. וכן
 ביאר המהרש"א (סה. על תוס' ד"ה ופדו)
 להדיא בכוונתם, ע"ש.

ויש להביא עוד ראיה לזה, דהנה איתא
 בשבת (מג.) ד"טבל מוכן הוא אצל
 שבת, שאם עבר ותקנו מתוקן", ולכן טבל
 שהונח על כלי, אין זה נחשב מבטל כלי
 מהיכנו, ע"ש. ועי' שם בתוס' (ד"ה טבל
 מוכן) ובמהרש"א (ד"ה בא"ד ועוד הקשה).
 והפני יהושע (בא"ד ועוד הקשה) כתב שם
 להדיא בכוונת המהרש"א דאיירי ביושב
 ומצפה שמא יבוא קטן ויתרום תרומה
 מהטבל, ע"ש בסוגיא. הרי להדיא דהפנ"י
 ס"ל שקטן יכול לתרום. וע"ע בשו"ת הר
 צבי (ח"ב ריש סי' א, ואילך) שהאריך הרבה
 בסוגיא זו.

עכ"פ נמצא מבואר ע"פ כל הנ"ל, דיש
 בזה מחלוקת אחרונים בדין קטן

העירוני שכן תירץ הג"ר שמואל רוזובסקי
 זצ"ל בספר זכרון שמואל (סי' יט אות ד),
 ע"ש.

תירוצ' ב'

אלא שכל התירוצ' הנ"ל הוא דוקא לפי
 הצד שמצות נר חנוכה היא על
 הבית דוקא כמ"ש בדעת המג"א, אבל אם
 נימא שהמצוה היא על כל אחד ואחד
 כמ"ש הגרעק"א, נמצא דדין חנוכה כדין
 קריאת המגילה וא"כ הדרא קושיא
 לדוכתא. ועל כן נראה לבאר עוד באופן
 אחר.

דהנה כתב מנחת חינוך (מצוה תקז, אות ד)
 כתב דקטן מופלא סמוך לאיש
 יכול להפריש תרומה, ומ"מ אינו יכול
 להיות שליח להפריש בשביל אחרים כיון
 שקטן אינו בר שליחות, עכ"ד. וביאור
 דבריו, דמה שאחד יכול להפריש בשביל
 אחר, זהו מדין 'שליחות' כמו שהגמ'
 בקידושין (מא:) אומרת אתם גם אתם
 לרבות את השליח. וממילא קטן שאינו
 בר שליחות, אינו יכול להפריש בשביל
 אחרים.

ובספר ישועות מלכו (הו"ד בהערות על
 המנ"ח שם) כתב שמשמע
 מהתוספתא והירושלמי דלפי המ"ד שקטן
 יכול לתרום, הוא הדין שיכול להיות
 שליח, ע"ש. והביאור בזה, דכיון שהקטן
 שייך בתורת תרומה, ממילא הוא יכול
 להיות גם שליח. וא"כ י"ל דה"ה בקטן
 המופלא סמוך לאיש שיכול לתרום,

שומע כעונה, אבל פשוט שאי אפשר לצאת ידי חובת קריאת המגילה ע"י שליחות בלי שהאדם יהיה שם.

וע"כ י"ל דדוקא בדין מקרא מגילה שהקורא מוציא את השומע מדין שומע כעונה ולא מדין שליחות, דוקא בכה"ג בעינן שיהיה חיובם שווה, דכל מה שהקורא יכול להוציא אחרים היינו רק מחמת החיוב שלו (ואף אם הוא כבר קרא מגילה, מ"מ הרי הוא עדיין בר חיובא בעצם ויכול להוציא אחרים מדין ערבות כידוע), ולכן דוקא בזה נאמר הדין דלא אתי חיוב שהוא תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן, משא"כ בהדלקת נר חנוכה הרי שם אפשר לצאת ע"י שליח בעלמא וכנ"ל, ולכן בכה"ג לא צריך שיהיה חיובם שווה אלא העיקר תלוי האם השליח הוא בר שליחות בזה או לא, והרי כבר הבאנו לעיל דהמהרש"א ועוד ס"ל דכל דבר שהקטן חייב בו הרי הוא כשר להיות שליח גם עבור גדול, ולכן כיון שגם קטן חייב בנרות חנוכה ממילא הוא כשר להיות שליח עבור הדלקת גדול. ובזה אתי שפיר מה שמרן העתיק דברי בעל העיטור שקטן יכול להיות שליח דוקא בדין חנוכה, ולא העתיקו בדין מקרא מגילה, וכמש"נ לעיל. ודו"ק^ב.

המופלא שיכול לתרום לעצמו האם יכול להיות גם שליח לתרום לאחרים, דהמנחת חינוך ס"ל שאינו יכול כיון שאינו בר שליחות, אבל המהרש"א והפנ"י והישועות מלכו ס"ל שהקטן יכול להיות שליח בדבר ששייך בו, וכמש"נ. וממילא יוצא דלפי המהרש"א, הקטן יכול לתרום טבל אפילו של גדול.

עוד נקדים, דהנה ידוע דיש מצוות שחיובים על האדם ולכן לא מועיל בהם שליחות כידוע ומ"מ מועיל בהם לצאת ידי חובה ע"י אחר מדין "שומע כעונה" [כגון מצות קידוש בשבת וכדומה], ומאידך יש מצוות שאפשר לצאת בהם ע"י שליחות בלי שהאדם יהיה שם כלל [כגון הפרשת תרומה וכדומה וכנ"ל].

וע"פ כל זה נראה לבאר דזה החילוק בין חנוכה למגילה, דהנה מצות הדלקת נרות חנוכה, זה פשוט שאפשר לקיימה ע"י שליח כמו שכתבו הפוסקים, ולכן אפילו אם בעל הבית לא נמצא שם בשעת ההדלקה מ"מ הוא יכול למנות שליח שידליק עבורו. משא"כ מצות קריאת המגילה הוי מצוה בגופו ואי אפשר לקיימה ע"י שליח, ומה שאפשר לשמוע את קריאת המגילה מהחזן זהו מדין



ב. בס"ד מצאנו שהגר"ש קלוגר זצ"ל בהגהות חכמת שלמה שעל השו"ע (סי' תרעה ס"ג) כתב עיקר חילוק זה לתרץ את הסתירה הנ"ל בדברי מרן, אלא שביאר באופן אחר קצת, כיצ"ש.

תשובות מרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל בהלכות חנוכה

עם הוספות ומראי מקומות מהרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו וש"א"ס, ירושלים ת"ו

א] דעת השו"ע קודם הל' חנוכה ואח"כ פורים

שאלה: הרמב"ם כתב קודם הל' פורים ואח"כ חנוכה, ואילו השו"ע והטור כתבו קודם חנוכה ואח"כ פורים.

תשובה: הרמב"ם הקדים שזה מתנ"ך וזה מגמ', ובשו"ע כתב כסדר השנה. א)

ב] השמטת השו"ע לדין מצות נר איש וביתו

שאלה: מ"ט הטור והשו"ע השמיטו עיקר הדין שמצות נר איש וביתו בנר חנוכה, וכתבו רק דין מוסיף והולך.

תשובה: כי זה פשוט. ב)

ג] הדליק ביום א' שתי נרות

שאלה: מי שטעה והדליק ביום א' שניים אם יצא או צריך לחזור ולהדליק אחד.

א. ועמש"כ בזה בשו"ת משנה שכיר או"ח ס' קצ"ב ובס' אורה ושמחה פ"א ממגילה ובספר פרדס יוסף החדש ליד ידי הגאון רבי גמליאל רבינוביץ שליט"א, על חנוכה, עמוד נ"ח. ובס' מצות נר איש וביתו להגר"א שלזינגר ס' ל' הביא ממרן שהרמב"ם הקדים שפורים היה בהיסטוריה קודם שהיה ענין חנוכה, והשו"ע סידר לפי הלוח. ועי' בס' נתן פרי חנוכה פ"ג ה"א ובס' שואל כענין מועדים עמ' ק"מ. ובספר פרדס יוסף החדש על פורים, ליד ידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, עמוד ל"ט.

ב. כן הקשה בס' חמד משה ס' תרע"א ס"ב. ועמש"כ לתרץ בשו"ת אור לציון ח"ד פמ"ב ס"א ובס' אבי עזרי פ"ד מחנוכה ובשו"ת תשובה מאהבה ח"ב ס' רפ"ה לס' תרע"א ובפרמ"ג מ"ז ס' תרע"א סק"א, ובשדי חמד א' ס"ד חנוכה כלל ט' או"ד, ובשו"ת בנין שלמה או"ח ס' נ"ח ובשו"ת זכר יהוסף ח"ד ס' רמ"ג ובשו"ת דברי יציב ח"ב או"ח ס' רפ"ג ובס' יומין דחנוכה ס' ט"ו ובשו"ת משנה הלכות חט"ו ס' ר"ד ובס' נתן פרי חנוכה במילואים ובס' שואל כענין מועדים עמ' תע"ב.

תשובה: יצא אבל עשה שלא כהוגן.^א

[ד] יום ג' יש שתי נרות

שאלה: מי שיש לו ביום ג' שני נרות מה יעשה אם ידליק שניים או אחד ואחד ישמור למחר.

תשובה: עמש"כ בשו"ה ס' תרע"א ס"ו.^ד

[ה] חשד אם הוקצה

שאלה: כשמדליק נ"ח משום חשד, אם גם הוקצה למצוותו.

תשובה: כן.^ה

[ו] חשד או הידור

שאלה: מובא ממרן שליט"א דמי שיש לו או נרות להידור, או נרות לחשד עדיף נרות ההידור, וצ"ע הא חשד הוי חובה מעיקר הדין ואילו נרות ההידור ל"ה חובה.

תשובה: ההידור הלא מעיקר התקנה.^ו

[ז] פרסומי ניסא או מזוזה

שאלה: אם פרסומי ניסא עדיף על דין להדליק כנגד המזוזה.

ג. ועי' בס' מועדי הגר"ח ח"א תשו' תקצ"ג השיב מרן אולי, ומה שצינתי שם. ומש"כ בשו"ת משנת יוסף חי"ג ס' רל"ג.

ד. ושם הביא שנחלקו בזה שהוי מחלוקת שבס' אבי עזרי הל' חנוכה ס"ל שידליק שניים, והמשנ"ב ס' תרע"א סק"ו ובשו"ת כתב סופר או"ח ס' קל"ה ובבית הלוי חנוכה שידליק אחד, וע"ע מש"כ בזה בשו"ת משנה הלכות ח"ז ס' פ"ד ובשו"ת רבבות אפרים ח"ב ס' ק"פ, ובשו"ת באר שרים ח"ב ס' נ"א, ובשו"ת דברי שלום ח"ה ס' ע"א, ומה שכתב בשם מרן שליט"א בס' משמר הלוי חגיגה ס' מ"ז ובס' אגרות וכתבים דרך אמונה ס' קמ"ט ומש"כ בבית מתתיהו ח"א ס"י אות ה' ובס' בירור הלכה ס' תרע"א ובס' שלמי תודה חנוכה ס' י"ג ובגיליוני הש"ס שבת כ"ג ובס' שלמי יוסף שבת ח"א ס' צ"א ובס' באר אלחנן ס' צ"ה, ומש"כ מרן שליט"א בס' טעמא דקרא לחנוכה ובס' דולה ומשקה עמ' רל"ג השיב מרן שלדינא צ"ע.

ה. ועמש"כ בזה בשו"ת שיח יצחק ס' של"ד ובס' משאת המלך חנוכה ס"ב ובס' מנחת אשר חנוכה ס' י"א ומש"כ מרן בס' דולה ומשקה עמ' רל"ד.

ו. כן הביא בשם מרן שליט"א בס' שומר אמת עה"ת עניני חנוכה, ועיין בס' יקח מצוות עניני הידור מצוה ס"ל ענף ט"ז.

תשובה: דוחה.^(ז)

ח] דעת הקה"י בשיעור הדלקה

שאלה: מ"ט הקהילות יעקב לא כיבה הנ"ח לאחר חצי שעה משום הידור מצוה, והחזו"א כן כיבה.

תשובה: לפרסם הדין.^(ח)

ט] להעיר ההורים לנר חנוכה

שאלה: אם מותר להעיר ההורים כשישנים בכדי לשמוע ברכת נ"ח.

תשובה: כן.^(ט)

י] כלי שלא הוטבל לנר חנוכה

שאלה: אם אין לו כלי לנ"ח אלא כלי שלא הוטבל אם אפשר להדליק בו.

תשובה: להמחמירים שלא להדליק בכלי שאין ראוי לביהמ"ק ה"ה כלי שלא הוטבל אין ראוי לכתחילה כמ"ש ביו"ד ק"כ ט"ז.^(י)

ז. ועמש"כ בזה בשו"ת מנחת יצחק ח"י ס' נ"ב ובשו"ת משנת יוסף ח"א ס' קי"ז.

ח. באורחות רבינו הנ"ל מובא שהקה"י לא כיבה דיש פרסו"נ כ"ז שהנרות דולקים עי"ש, וכ"כ בדעת החזו"א בשו"ת רבבות ויובלות ח"ג ס' צ"ה.

ט. ובס' דרך שיחה ח"ב עמ' רצ"ז מובא ממרן שליט"א דרך אם יודע שרוצים יעיר אותם, ועמש"כ בזה הגר"י זילברשטיין בס' בנתיבות ההלכה חנוכה ל"ג עמ' 95, ולכאור' ה"ז תליא בגדר ישן במצוות ולהסוברים שמותר להוציא ישן מסוכה דהוי כאינו ב"ח במצוות ה"ה שא"צ להעיר ההורים, ועיין במשנ"ב ס' תרע"ב ס"ק י"ז וצ"ע, ומש"כ בבית מתתיהו ח"א ס"ז אות כ' בגדר ישן, ויש לחלק בין סוכה לחנוכה ובשו"ת מציון תצא תורה שאלה קכ"ז ובשו"ת אבני דרך ח"א ס' קל"ט, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"מ חליהו חלק ה' סימן כ"ז.

י. ועמש"כ בזה בס' פרי אליהו ח"ג ס' כ"ה, ובשו"ת באר שרים ח"ו ס' נ"ג ח"ז ס' י"ג ובשו"ת פאת שדך ח"ב ס' קמ"ח ובשו"ת רבבות אפרים ח"א ס' תל"ז ח"ג ס' ת"ס, ובס' מאורות נתן חנוכה סו"ס ל"ז, ובס' מצוות נר איש וביתו פ"ז ס' ט"ז ובס' שלמי תודה חנוכה ס"י בשם מרן הגר"נ קרליץ דאסור להשתמש בכוסיות לנ"ח שלא הוטבלו אם מיועד לשתייה ומש"כ בשם מרן שליט"א בספר פרדס יוסף החדש על חנוכה, עמ' קצ"ז ובס' שאלת רב ח"ב עמ' שע"ז וע"ע בשו"ת משנת יוסף ח"י"ב ס' צ"ד ובס' שערי ציון ח"א עמ' רכ"ד ובשו"ת דברי בניהו חכ"ב ס' ס"ג, ובשו"ת שערי יושר ח"ג סו"ס צ"ח ובשו"ת מציון תצא תורה שאלה קכ"ז, ומה שכתבתי בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק א' סימן ט"ו.

יא] נר חנוכה באיסורי הנאה

שאלה: בתשו' שער אפרים ס' ל"ח דן בנ"ח מאיסורי הנאה משום מיכתת שיעוריה, וצ"ע מ"ש מיכתת שיעוריה, הא סו"ס דלק נ"ח חצי שעה.

תשובה: כמו שהדליק באוויר. (א)

יב] שמן שהונח תחת המטה

שאלה: שמן שהונח וישנו ע"ז אם אפשר להדליק בזה נ"ח.

תשובה: ביזיון מצוה. (ב)

יג] שמן בגילוי

שאלה: שמן שהיה בגילוי אם אפשר להדליק בו נ"ח למחמירים בגילוי.

תשובה: שמן אין בו משום גילוי. (ג)

יד] עוד בענין הנ"ל

שאלה: צ"ע ממש"כ התוס' ב"ק קט"ו ע"ב שבשמן יש גילוי.

תשובה: אולי כוונתם שמן בתערובת.

יא. בס' שלמי תודה חנוכה ס"ז הביא מגאב"ד פוניבז' הגר"ש כהנמן זצ"ל דל"ש מיכתת שיעוריה בנ"ח, וכן נקטו סברא זו בשו"ת תורת חסד או"ח ס' ס' ובס' דברי ירמיהו פ"ד מחנוכה ה"ה ובשו"ת שנות חיים ס' רי"ח ובשו"ת חסד לאברהם מה"ק ס' ס"ו ובשו"ת פני מבין או"ח ס' רכ"ד ובס' חוט שני חנוכה ס' תרע"ג, ובשו"ת חנוכה סק"ג, ועיין בס' מחשבת עם עם' תרי"ג מש"כ בשם מרן שליט"א בזה, וכן נקט בשו"ת אגרות משה ח"א קדשים ס' כ"ו ועיין עוד בספר כרם אליעזר שבספר פרדס יוסף החדש על חנוכה סימן י"ב.

יב. וכ"כ הבן איש חי שני"ר וישב ס' י"ב, אולם בס' בנתיבות ההלכה חנוכה ל"ג עם' 205 ובפסקי הל' חנוכה מהגר"א דינר פ"ט או"ג בשם מרן הגר"נ קרליץ שליט"א דאפשר להדליק בזה, ויעויין מש"כ בזה לעיל לענין אתרוג תחת המטה, ומש"כ בשם מרן שליט"א בס' תורת המועדים ס' תרע"ג סק"י אות ו' וע"ע בשו"ת שאילת יצחק ח"ג ס' נ"ח ובשו"ת פאת שדך ח"ב ס' קמ"ח ובס' הליכות אבן ישראל פמ"ג ס"ד ובשו"ת אבן פנה ח"ב ס' ע"ו, ובשו"ת מציון תצא תורה שאלה קכ"ח.

יג. ועמש"כ בזה בשו"ת שבט הקהתי ח"ג ס' ר' ובס' שמירת נפש ס' י"א, וכן השיב מרן שליט"א בס' מצות נר איש וביתו ס"ז אות י"א, וע"ע בשו"ת אמרות טהורות ח"א או"ח ס"ח.

טו] נרות בריח טוב

שאלה: מובא ממרן שליט"א דמותר להדליק בנ"ח שמפיצים ריח טוב דאין מתכוון ליהנות, וצ"ע משו"ע ס' רי"ז הנכנס לחנות שיש בה בשמים מברך, אע"פ שאין מתכוון להריח כמש"כ המשנ"ב סק"ב שע"צ סק"ד.

תשובה: שם עומד ליהנות. (יד)

טז] שמן זית שראוי לאכילה

שאלה: אם צריך להקפיד להדליק בשמן זית שראוי לאכילה.

תשובה: אם יכול. (טו)

יז] הדליק בשוגג בשביעית

שאלה: אם הדליק בטעות בשמן שביעית בשוגג אם יצא יד"ח.

תשובה: מצוה הבאה בעבירה בשוגג. (טז)

יד. כן השיב מרן בקונטרס גם אני אודך על חנוכה שאלה י'. וכן הקשה ע"ד מרן שליט"א בעל השבט הקהתי בס' אורח כהלכה ח"א עמ' תקצ"ז עי"ש, ועמש"כ מרן שליט"א בס' דרך שיחה ח"א עמ' קפ"ג, וע"ע מש"כ בזה בס' שבט הלוי חנוכה פסקי הלכה פ"א ס"ו ובשו"ת ח"א ס' קס"ד, ובשו"ת משנת יוסף ח"א ס' קכ"א ובשו"ת ברכת ראובן שלמה ח"ב ס' ס"ג ובשו"ת שמן אפרסמון ח"ב ס' י"ז ובשו"ת אבני דרך ח"ו ס' צ"ב. ובשו"ת ישיב יצחק חל"ג ס' כ"ה ובס' חשוקי חמד ר"ה י"ח ע"ב, ובספר גם אני אודך תשובות הג"ר יקותיאל ליברמן, סימן ק"ו, ובספר סדר ימי החנוכה עמ' צ"ד בהערות לגם אני אודך סימן פ"ז. ובשו"ת יורו משפטי ח"א ס' י"ט. ומה שכתבתי בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק א' סימן ט', ומש"כ בשו"ת ברית הלוי ח"א ס' פ"ז ובספר פרדס יוסף החדש על חנוכה עמוד ש"ר, ובשו"ת ויען הכהן ח"א ס' נ"ד ובשו"ת דן ידין ח"א ס' ק"י, ובס' כריתי ופליתי המבואר עמ' תרצ"ב.

טו. ובס' חוט שני חנוכה עמ' שי"ט כתב שא"צ להקפיד, וכן מבואר בבן איש חי פר' וישב ובשו"ת בית יצחק יו"ד ס' קמ"ח ובבבכה"ח ס' תרע"ג, ועיין בס' שאלת רב עמ' שצ"ח מה שהשיב מרן שליט"א, ובשו"ת אדני פז ח"ב ס' פ"ט וע"ע בשו"ת אגרות משה ח"ו ס' מ"ט אות ו' ובס' אשרי האיש ח"ג עמ' רל"ח ס' י"ג ובס' הליכות אבן ישראל ח"ב פמ"ג ס"ב.

טז. ועמש"כ בזה בס' חוט שני פסח עמ' שכ"ז, וע"ע מש"כ מרן שליט"א בדרך אמונה פ"ה משמיטה ויובל ס"ק מ"ט ובשו"ת משנת יוסף ח"א ס' כ"ו, ובעיקר אם יוצא בשמן של שביעית לנ"ח עיין בשו"ת אמרי יושר ח"א ס' ק' ובשו"ת שערי דעה ח"ב ס"ט ובשו"ת מנחת שלמה ס' מ"ב ובשו"ת מהר"ש ענגל ח"ב ס"ד.

יח] לכם בנר חנוכה

שאלה: אם בנר חנוכה צריך לכם כמו באתרוג כנראה בר"ן פסחים ז' ובפרמ"ג ס' תרע"ט.

תשובה: אין צריך. (י')

יט] הדלקה בשוגג בשל חבירו

שאלה: שני בחורים שהדליקו בטעות כל אחד בשל חבירו אם יצאו יד"ח.

תשובה: אם אין לו רשות יתכן. (י')

כ] למכור כסותו לנר ביהכנ"ס

שאלה: אם צריך למכור כסותו לנר חנוכה של בית הכנסת

תשובה: הציבור. (ט')

כא] בני הבית אם מותרים באכילה קודם נר חנוכה

שאלה: לנוהגים כהשו"ע שרק בעה"ב מדליק אם בני הבית מותרים באכילה קודם נר חנוכה.

תשובה: לא. (כ')

יז. ובשו"ת בית שערים או"ח ס' שס"א נקט דבעי לכם והסתפק בזה בשו"ת בית יצחק יו"ד ס' קמ"ה וע"ע מש"כ בזה בס' חוט שני ס' תרע"א ובשו"ת פני מבין או"ח ס' רכ"ג ובשו"ת משנה הלכות ח"ח ס' רכ"ט ובשו"ת שבט הלוי ח"ג ס' פ' ובשו"ת אז נדברו ח"ג ס' ל"ח ובתשובות והנהגות ח"ה ס' רכ"ד ובשו"ת רבבות אפרים ח"ז ס' קצ"ז או"ח ח"ח ס' רע"ב, ומש"כ בשם מרן שליט"א בס' מחשבת עם עמ' תר"ז, ובהליכות שלמה פי"ג הערה י"ב ובמקראי קודש חנוכה ס' כ"א ובשדי חמד חנוכה אות ט"ו ובס' פסקי תשובה ס' קכ"ח ומש"כ בבית מתתיהו ח"א ס"ג ענף ב'.

יח. ועמש"כ בזה בתשובות והנהגות ח"ה ס' רכ"ד ובשו"ת משנת יוסף ח"י ס' קכ"ה ובשו"ת אבני דרך ח"ד ס' קט"ו ובארוכה בס' בית מתתיהו ח"א ס"ג ענף ב', ומה שמובא ממרן שליט"א בזה בס' דרך שיחה ח"ב עמ' ש"א.

יט. ועמש"כ בזה הגר"א שלזינגר בשו"ת שואלין ודורשין ח"ח ס"ג.

כ. ועמש"כ בזה בס' אמת ליעקב להגר"י קמנצקי זצ"ל ס' תרע"ו ובשו"ת בצל החכמה ח"ד ס' נ"ח.

כב] להניח נר חנוכה למטה מי' טפחים להרמב"ם

שאלה: מ"ט השמיט הרמב"ם מצוה להניח נר חנוכה למטה מי' טפחים כמש"כ השו"ע.

תשובה: סתם הנחה היא משיראו ולא ע"ג רצפה. (א)

כג] הניח מקצת שללהבת למעלה מכ'

שאלה: אם הניח מקצת מהשללהבת מתחת לכ' אמה ומקצת למעלה מכ' אמה אם יצא

ידי חובת נר חנוכה.

תשובה: לא. (ב)

כד] לחזר על הפתחים על נר חנוכה משום חשד

שאלה: אם צריך לחזר על הפתחים להדליק נר חנוכה משום חשד.

תשובה: כן. (ג)

כה] מצוה בו בהדלקת חשד

שאלה: כשמדליק נר חנוכה משום חשד אם אמרי' מצוה בו יותר מבשלוחו שידליק

דווקא בעצמו, או אין קפידא.

תשובה: כן. (ד)

כו] נר שהודלק מבעוד יום לחשד

שאלה: נר שהודלק מבעוד יום אם מהני לנר חנוכה משום חשד, או שצריך לכבות

ולהדליק.

תשובה: מהני. (ה)

כא. ועיין מה שכתב בזה בספר פרדס יוסף החדש על חנוכה עמוד רי"ז.

כב. ועמש"כ בזה הגר"ש קלוגר בס' החיים ס' תרע"א ס"ו ובחכמת שלמה שם. ועי' בפרמ"ג שם מ"ז סק"ה.

כג. ובס' לבנימין אמר עמ' נ"ח השיב ע"ז מרן אולי. ועיין מה שכתב בזה בספר כרם אליעזר שבתוך ספר פרדס יוסף החדש על חנוכה, סימן ל"ב אות ה'.

כד. ועיין מה שכתב בספר כרם אליעזר שבתוך ספר פרדס יוסף החדש על חנוכה, סימן ה' ס' מ"ו.

כה. וכ"כ בשו"ת חתן סופר ס' ע"א ובשו"ת בית שערים או"ח ס' ש"ס. וע"ע בשו"ת שיח יצחק ס' של"ד.

כז] נר חנוכה באיסוה"נ משום חשד

שאלה: הדליק נר חנוכה משום חשד, אם אפשר להדליק באיסוה"נ, דל"ש מיכתת שיעוריה דסו"ס אין חשד.

תשובה: חלילה וחס. (כו)

כח] נרות חשד אחר הזמן רגל השוק

שאלה: אם אחר זמן רגל השוק צריך להדליק נר חנוכה משום חשד.

תשובה: אולי. (כז)

כט] להדליק נר מנר בחשד

שאלה: אם מותר להדליק נר מנר או ע"י גפרור בנר חנוכה משום חשד.

תשובה: לא.

ל] שמן מאוס לנר חשד

שאלה: אם יכול להדליק נר חשד בשמן מאוס.

תשובה: חלילה. (כח)

לא] מסתפק אם הדליק נר חנוכה

שאלה: מי שמסתפק אם הדליק נר חנוכה אם צריך לחזור ולהדליק דספק דרבנן לקולא.

תשובה: חייב משום פרסומא ניסא. (כט)

כו. ובס' מועדי הגר"ח ח"א תשו' תרכ"ח השיב מרן בטעמא דשייך מכתת שיעוריה בנר חנוכה דהוי כמו שהדליק באויר. ולכאור' בנר חנוכה משום חשד לא איכפ"ל שיהא כאויר.

כז. ובשו"ת אפרקסתא דענייא ח"א ס' ס"ג דל"ש. ובשו"ת שיח יצחק ס' של"ד דלא פלוג.

כח. ועמש"כ בזה בס' חשוקי חמד חנוכה ס' כ"ו.

כט. ובפ"א השיב מרן ע"ז מסתמא ידליק בלי ברכה. וכ"כ בס' נטעי גבריאל חנוכה פל"ג ס"א עי"ש, ובספר פרדס יוסף החדש על חנוכה, בספר כרם אליעזר ס"ד הערה או"ב, עפמש"כ השע"צ ס' תרצ"ב ס"ק ט"ז במגילה.

לב] ליתן לקטן להדליק ההידור

שאלה: אם יכול ליתן לבניו הקטנים להדליק נר ההידור אחר שהדליק נר ראשון.

תשובה: אין ראוי. (ל)

לג] ליתן לחבירו כשאין לו

שאלה: מי שיש לו שמן בצמצום לכל שמונת הימים ולחבירו אין כלל, אם עדיף שידליק אחד ויתן לחבירו.

תשובה: כן. (לא)

לד] אין לו בית אם חייב בנר חנוכה

שאלה: מי שאין לו בית וישן ברחוב, אם חייב בהדלקת נר חנוכה או שפטור כנראה בתוס' סוכה מ"ו.

תשובה: חייב לקנות. (לב)

לה] עוד בענין הנ"ל

שאלה: מש"כ בטעמא דקרא דמי שאין לו בית חייב בנר חנוכה, צ"ע ממש"כ התוס' סוכה מ"ו בטעמא דתיקנו ברכת הרואה בנר חנוכה שיש כמה בנ"א שאין להם בתים ומשמע שפטורים.

תשובה: מיירי שאנוסים לגמרי. (לג)

ל. ועיין בבן איש חי שנ"ר פר' וישב אות י"ח, ובס' חינוך הבנים כהלכתו פרק ק"ח ס"ט.
לא. וכ"כ המג"א ס' תרע"א והמחצה"ש שם והמשנ"ב ס' תרע"א סק"ו. ועי' בערוך השלחן ס' תרע"א ס"י.

לב. ועמש"כ בזה מרן בס' טעמא דקרא חנוכה עמ' מ' ומובא בס' ישורון חי"ז ובשו"ת דברי יעקב סו"ס ע"ח דמי שאין לו בית פטור מנר חנוכה. ועמש"כ בשו"ת באר אברהם ס' ט"ז עמ' רל"ו ובשו"ת ידבר פי ח"ב עמ' ל"ט ובס' מנחת אשר חנוכה ס' ט"ז ובס' פנינים מבי מדרשא חנוכה ס"ה ובשו"ת שביבי אש ח"ד ס' ס"ג ובס' קרואי מועד חנוכה סו"ס ה' ובס' חשוקי חמד ר"ה י"ח ע"ב.

לג. ועמש"כ בזה בשו"ת באר אברהם ס' ט"ז ובס' מנחת אריאל שבת כ"ג ובס' מנחת אשר חנוכה ס' ט"ו ומש"כ בבית מתתיהו ח"ב ס' י"ב אות ו'. ומש"כ בשו"ת דברי מנחם ח"ד ס"מ ובס' גבורת יצחק חנוכה ס' נ"א או"ב.

[לז] להשתמש בנר חנוכה להאיר בסעודת מצוה

שאלה: אם מותר להשתמש במנורת החנוכה שלא בזמן מצוותה להאיר בסעודת מצוה כסיום מסכת.

תשובה: אולי. (לד)

[לז] לישיב ע"י נר חנוכה חצי שעה

שאלה: אם צריך לישיב ע"י נר חנוכה בחצי שעה הראשונה כמש"כ בס' מקור חיים ס' תרע"ב ובשו"ת שב יעקב ס' כ"ב.

תשובה: א"צ. (לה)

[לח] אורח בדירה ולא זכה בשמן

שאלה: קיבל דירה להתארח בחנוכה, והכינו לו שמן להדליק ולא זכה בשמן אם יצא.

תשובה: הוי כזיכה לו. (לז)

[לט] ניח"ל להידור נר חנוכה

שאלה: אם אמרתי ניחא לאיניש למייעבד מצוה בממוניה לצורך הידור מצוה כנר שני דחנוכה.

תשובה: מסתבר. (לז)

לד. ובשו"ת משנה שכיר ס' ר"ה דאסור. וכ"כ בשו"ת שיח יצחק ס' שמ"ג. אולם בשו"ת קנין תורה ח"ו ס' מ"ז ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ח ס' ל"ח דמותר. וע"ע בשו"ת אמרי כהן ס"א.

לה. ובס' בתורתו יהגה (תורה ומצוות) עמ' 36 השיב מרן ע"ז לא ראינו נוהגין כן. וכן השיב מרן בס' שערי ציון ח"א מועדים עמ' ר"ח. ועמש"כ בשו"ת אור לציון ח"ד פמ"ו ס"ו ובס' מקור חיים ס' תרע"ב ס"ב ובס' נטעי גבריאל חנוכה עמ' קפ"א ובס' נפש דוד להאדר"ת עמ' קכ"ה אות י"ד. ועיין מה שכתב בספר גם אני אודך תשובות הרה"ג רבי משה חליהו, חלק ד' סימן כ"ז. ובשו"ת אבני דרך ח"ז ס' ק"כ. לו. וכ"כ בשו"ת משנת יוסף ח"ט ס' קס"ח. ועמש"כ בזה בתשו' והנהגות ח"ו ס' נ"ב. ומש"כ בארוכה בבית מתתיהו ח"א ס"ג ענף ב' אות ד'. וע"ע בס' תורת חיים וחסד ח"א עמ' שמ"ג. ועיין מה שהשיב מרן בקונטרס גם אני אודך על חנוכה, תשובה כ'. ומש"כ בעל נתיבות אדם בס' יהודה לקדשו עמ' תרכ"ו. לו. ועמש"כ בזה בשו"ת אבן שתיה או"ח ס"ו. ומה שכתבתי בקובץ אליבא דהלכתא גליון פ"ב עמ' קי"ב בארוכה.

מ] נר חנוכה בשמן שביעית

שאלה: בדרך אמונה פ"ה משמיטה כתב מרן לאסור הדלקת נר חנוכה משמן שביעית משום דהוי הפסד, ולכאוי י"ל אף שהוי הפסד שרי, כדמוכח מאתרוג שביעית דשרי ליטלו כמבוי בסוכה ל"ט, אף שמבואר בגמ' ל"ה שם, דאתרוג תרומה לא יקח משום שמפסידה, א"כ ה"ה נר חנוכה שרי משום המצוה אף דהוי הפסד.

תשובה: אין מפסידו. (לח)

מא] יש לו רק שמן שביעית

שאלה: מי שאין לו שמן לנר חנוכה אלא שמן שביעית אם ידליק או יבטל המצוה. **תשובה:** לא ידליק. (לט)

מב] להדליק השמש בשמן שביעית

שאלה: אם מותר להדליק נר השמש משמן שביעית דעיקרו ליהנות ול"ה הפסד.

לח. וכמו שהשיב מרן בתשו' שהוי פסידא החוזרת עי"ש. ועמש"כ אם מותר נר חנוכה בשמן שביעית בבית רידב"ז פ"ה ה"ט ובס' תורת הארץ פ"ח ס"ק מ"ז ובשו"ת אמרי יושר ח"א ס' ק' ובשו"ת שערי דעה ח"ב ס"ט ובשו"ת לבושי מרדכי תליתאי אור"ח ס' נ"ג ובשו"ת מנחת שלמה ח"א ס' מ"ב ובס' תורת השביעית עמ' שע"ט ובס' פסקי תשובה ח"א ס' צ"ד. ובשו"ת משנת יוסף ח"א ס' כ"ו חיי"ב ס' פ"ט. ומש"כ מו"ר מרן הגר"ד פוברסקי בקובץ מוריה שבט תשע"ה עמ' ק"ג. ובשו"ת שבט הלוי ח"א ס' קפ"ד ובשו"ת קנין תורה ח"ג ס' י"ז אור"ב ח"ז סו"ס פ"ג. ובשו"ת מנחת שלמה ח"ג ס' קכ"ח ובס' שלמי תודה חנוכה ס"ח אות ו' ובס' אור ישראל חנוכה פ"ד ס' י"ח ובשו"ת משנת יוסף ח"ו ס' קל"ו ובס' אמונת ישראל ח"א ס' כ"א ח"ב ס"מ. ובס' עוטה אור שביעית ס"י ה"ט. ובשו"ת משנת שלום ח"א קונ' השמיטה ס' י"ג ובס' כל מקדש שביעית מאמר כ"ד ובספרו מצות נר איש וביתו פ"ז ס"ט ובשו"ת אבן פנה ח"ב ס' ע"ח, ובספר פרדס יוסף החדש על חנוכה, אות תקס"ז, ובס' נטעי גבריאל פ"ח ס"ג. וראה מכתבו של מרן בס' הליכות שלמה חנוכה עמ' שס"ב. ובס' אורחות רבינו ח"ב עמ' של"ד ובס' חוט שני שביעית פ"ה ה"ט. ובשו"ת אבן ישראל ח"ט ס' קי"ד ובס' מועדים וזמנים ח"ו ס' צ"ג ובשו"ת מהר"ש ענגל ח"ב יו"ד ס"ד ובס' אמרי שמאי ח"ב בירוורי הלכה ס"ח. ובס' אמרי שפר שביעית עמ' ש"י ועיקר קושיא זו להקשות מאתרוג דה"ה נר חנוכה הקשה בשו"ת דגל ראובן להגר"ר כץ זצ"ל ח"ב ס' ל"א אור"ג עי"ש. וכן הוכיחו בס' תורת השביעית עמ' שע"ט שפ"א ובס' אמרי שמאי ח"ב מדור בירוורי הלכה ס"ח מאתרוג לנר חנוכה עי"ש ועיין מה שהשיב מרן בס' מועדי הגר"ח ח"א תשו' תרל"ד. וע"ע בס' כרם אליעזר שביעית ס' ל' ובס' אמונת איתן שביעית ס"א.

לט. וכ"כ בס' תורת הארץ פ"ח ס' מ"ז שלא ידליק. ועמש"כ בשו"ת משנת יוסף חיי"ב ס' פ"ט ובס' אמונת ישראל שביעית ח"א ס' ועמש"כ בס' בית דוד הל' שביעית ח"ב פ"ז הערה 19 ובשו"ת משנת שלום ח"א קונ' השמיטה ס' י"ג. ובס' פתחי עולם שבת כ"א ע"א.

תשובה: לכא' מותר. (מ)

מג] נר חנוכה ומזוזה מאי קדים

שאלה: כשצריך לקבוע מזוזה בביתו ולהדליק נר חנוכה מאי יקדים קודם.

תשובה: מזוזה דאורייתא. (מא)

מד] ללמוד הלכות חנוכה קודם ההדלקה

שאלה: אם מותר ללמוד הלכות חנוכה קודם הדלקת נר חנוכה.

תשובה: יתכן שמותר. (מב)

מה] בירך על נרות חנוכה ולא הבדיל

שאלה: בירך במוצאי שבת על נרות חנוכה ונזכר שלא הבדיל מה יעשה כשלא אמר ברוך המבדיל.

תשובה: צורך המצוה לא הוי הפסק. (מג)

מ. וכ"כ בשו"ת משנת יוסף חי"א סו"ס קי"ג ובס' אורח כהלכה מבעל שבט הקהתי ח"א עמ' תקצ"ח ובס' אמונת ישראל שביעית ח"ב ס' ל"ט ובס' אורות משפט ח"א עמ' שנ"ז. אולם בס' עולת ראיה ס' פ' החמיר בזה. ועמ"ש כ"כ בס' כרם אליעזר שביעית סו"ס ל"א.

מא. וכן מבר' בס' מור וקציעה ס' תפ"ט להקדים מצוה מה"ת למצוה מדרבנן עי"ש. ובספר גם אני אודך תשובות בעל אבני ישפה זצ"ל, סימן קכ"ד ענף ה' להקדים מזוזה דתדיר מנר חנוכה, ומש"כ בזה בשו"ת אגרות תורה ס' צ"ג, ובקובץ היכל שמואל עמ' ק"ז, ובספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ש דיין, חלק ד' סימן כ"ד, וכתב לי הגר"א נבנצאל שמוזוזה קדים שעובר בכל רגע. וע"ע בס' שערי ימי החנוכה להגר"י טשזנר עמ' רכ"ז ובשו"ת הרי יהודה ח"א ס"א או"ג, ובספר פרדס יוסף החדש על חנוכה, אות תע"ד, הביא ממרן שהשיב על זה עיין או"ח ס' תרפ"ז ס"ב, וביאר בזה הג"ר אליעזר רבינוביץ שליט"א בקובץ המאור ניסן אייר תשע"ט עמ' ע"ח, דכוונת מרן דנר חנוכה יש בו דיני פרסומי ניסא, ודומה למגילה, שצריך להקדים מגילה לשאר מצוות, וה"ה נר חנוכה יקדים למזוזה עי"ש, ואולם כאן השיב מרן שמוזוזה דאורייתא, וע"ע מש"כ בשו"ת משנת יוסף ח"ו ס' קכ"ז ובשו"ת תשובות ישראל ח"ד ס' ע"ה.

מב. ובמועדי הגר"ח ח"ב תשו' ק' השיב מרן לענין ללמוד הלכות בדיקת חמץ קודם הבדיקה, יתכן שמותר, ויעו"ש מה שצינתי על זה, ומש"כ בזה בשו"ת משנת יוסף ח"ט ס' קי"ד, ובספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ש דיין, חלק ד' סימן י"ב, עיין שם, ואכן בס' חוט שני חנוכה עמ' שי"ח ס"ל למרן הגר"נ קרליץ זצ"ל שמותר ללמוד הל' חנוכה קודם נ"ח, דליכא למיחש שמא ישכח להדליק, שיעסוק בהל' חנוכה עי"ש, וכ"כ בס' אלא ד' אמות של הלכה פס"ג ס"א בשם מרן ואולם בס' שערי ימי החנוכה להגר"י טשזנר עמ' מ"ח, שלא ילמד בעיון הל' חנוכה שמא ישקע בלימודו וישכח עי"ש, ובקונ' שמן המור פ"א ס' י"ב עי"ש, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ח פדלון, חלק א' סימן י"ג, עי"ש.

מג. ובס' כאיל תערוג מועדים עמ' תקנ"ט בשם מרן הגר"א"ל שטינמן זצ"ל שירמוז לאחר שיוציאו ע"י

מוז] להצטלם ליד נרות חנוכה

שאלה: אם מותר להצטלם ליד נרות חנוכה, או שאסור שנחשב שנהנה ומשתמש בנרות.

תשובה: מסתבר שמותר. מד

מוז] סביבון בשבת אם מוקצה

שאלה: יש להסתפק אם סביבון מוקצה בשבת או לא.

תשובה: אולי הוא מוקצה שמייוחד לכסף. מה



שומע כעונה, ומה שכתב בזה בשו"ת שביבי אש ח"ד ס' פ' ובשו"ת תשובות ישראל ח"ג סי' י"ג, ובשו"ת שערי יושר ח"ו ס' כ"ג, ובשו"ת ודרשת וחקרת ח"ו ס' צ"ה או"ב, ובשו"ת משנת יוסף ח"ד ס' קצ"ב, ובס' וישמע משה ח"א עמ' רט"ו בשם הגריש"א זצ"ל, שידליק ללא ברוך המבדיל, ע"ש, ובספר פרדס יוסף החדש על חנוכה, עמוד תע"ז, ובספר גם אני אורך תשובות הג"ר יקותיאל ליברמן, סימן קט"ו, ובשו"ת חיי הלוי ח"י ס' מ"ג אות ה' ובשו"ת באר חיים להגר"י רייטמן זצ"ל ס' ס"ג ובקונ' מעדני כהן להגר"ר נפתלי קופשיץ ח"ד ס' י"ז, ומה שהארכנו על זה בספר גם אני אורך מתשובתי, חלק ה' סימן י"ג ע"ש.

מד. ובקונטרס גם אני אורך על חנוכה, עמוד י"ט, השיב מרן שמותר, וכ"כ בשם הגריש"א זצ"ל בס' וישמע משה ח"א עמ' רי"ד, ועמש"כ בזה בס' אור ישראל חנוכה פ"כ ס' י"ד, ובס' לקט שאלות המצוות להגרי"א דינר עמ' ט"ו ובשו"ת ודרשת וחקרת ח"ד ס' צ"א או"ג ובס' נשים בהלכה עמ' ר"ל, ובקובץ שבט הכהונה חלק ב' עמוד פ', ובס' שבט הלוי חנוכה עמ' שכ"ט ובספר פרדס יוסף החדש על חנוכה עמוד ש"ח, ובקונ' שמן המור פ"י ס"ט, ובשו"ת שבט הלוי ח"א ס' קס"ד, ומה שכתב בשם מרן בס' תורת המועדים שונה הלכות ס' תרע"ג סק"ב ובשו"ת שביבי אש ח"ד ס' צ"ו.

מה. וכן השיב מרן בקונטרס גם אני אורך חלק ג' עמוד כ', וביאר בס' תפארת ההלכה עמ' שנ"ה, שבזמננו שיחקו בסביבון להרויח כסף ע"ש, וכן השיב כיוצא בו בשו"ת מציון תצא תורה שאלה קי"ז ע"ש, ומש"כ בס' חוט שני חנוכה עמ' ש"ד ובשו"ת משנת יוסף ח"ז ס' קכ"ח אות ה' ח"א ס' ס"ט ח"ז ס' קכ"ח ובשו"ת אבני ישפה ס' קכ"ו ענף ב' ובשו"ת ודרשת וחקרת ח"ה ס' נ"ז או"ג, ובלקט שאלות המצוות להגרי"א דינר עמ' ס"ד ובשו"ת עקדת משה ח"ד ס' ל"ג או"ג ובספר פרדס יוסף החדש על חנוכה עמוד קס"ג, ובשו"ת מקדש ישראל חנוכה ס' רע"ד ובשו"ת מעגלי אליהו ח"ג ס' ל' ובשו"ת אבני דרך ח"ח ס' רפ"ח, ובספר גם אני אורך תשובות מבעל משנת אהרן, על שבת, סימן מ"ג, ובקובץ בנתיבות ההלכה יו"ט עמ' 41, ומש"כ בקובץ בתורתו חנוכה עמ' ק"ה, ובס' אמת ליעקב להגר"י קמנצקי זצ"ל ס' תרע"ט הערה 593, ובס' ירושלים במועדיה להגר"א נבנצאל חנוכה עמ' רע"ד ובספר דור המלקטים שבת ח"ג ס' ש"ח ס"ז אות ס"ד סק"ה, ובס' משאת השבת עמ' קנ"ו הערה ל"ד, ובס' אור ישראל פ"א הערה פ"ה ובשו"ת ודרשת וחקרת ח"ו ס' מ"ח או"ג, ובשו"ת חיי הלוי ח"י ס' נ"ח.



עניינא דיומא



בעניין נר חנוכה שספק אם ידלק חצי שעה

הרב גדעון בן משה

ראש כולל ובית הוראה "יורו משפטיך" ואב"ד לממונות ברבנות ירושלים ת"ו

שאלה: (א) אדם שיש לפניו נר חנוכה עם שמן שספק ידלק חצי שעה או פחות, ונפל ספק בליבו אם רשאי להדליקו בברכה או שמוא יש לומר בזה ספק ברכות להקל, וידליק בלא ברכה?

(ב) וכן יש לדון איך הדין במי שנתחייב בברכת הרואה [כלומר שלא הדליק ולא עתיד להדליק ולא מדליקין עליו] ובא לברך על נר חנוכה, וספק לו אם הוא בתוך חצי שעה להדלקתו או לאחר מכן, אם רשאי לברך ברכת הרואה או ד"ל גם כאן ספק ברכות להקל ולא יברך?

תשובה: (א) בנדון הראשון רשאי להדליק בברכה, כיון דיש ס"ס להכשיר המצווה, י"ל דהברכה נגדרת אחר המצווה ורשאי לברך, אע"פ שיש ספק שמוא לא ידלק הנר במשך חצי שעה. ואפרש שיחתי.

יאחר יותר מדאי, ומ"מ אם איחר ידליק מספק, דהא משני שינויי אחרונא. ולר"י נראה דעתה אין לחוש מתי ידליק דאנו אין לנו היכרא אלא לבני הבית שהרי מדליקין בפנים. ע"כ. [ועיין שו"ע סימן תערב ס"ב. ושו"ת יחזה דעת ח"ג סימן נא].

מיקו כתב הסמ"ג בהלכות חנוכה בשם ר"י, שנהגו העם כלישנא קמא דאמרינן "דאי לא אדליק מדליק", ולא

א. הנה בגמרא שבת (כא:) אמרו: וכבתה אין זקוק לה. ורמינהו מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. מאי לאו דאי כבתה הדר מדליק לה. לא דאי לא אדליק מדליק וא"נ לשיעורה. ונחלקו הראשונים בביאור תירוצי הגמרא. ובתוספות (שם ד"ה דאי לא) כתבו, דאי לא אדליק מדליק, אבל מכאן ואילך עבר הזמן. אומר הר"י פורת דיש להזהר ולהדליק בלילה מיד שלא

הסבא קדישא ח"ב (חאה"ע ס"ס יג דף עח סע"א), דרובא דרובא דרבוותא ס"ל שיש לברך כשיש ספק ספיקא. ושכן ההלכה רווחת. ע"ש. וע"ע במש"כ בזה רבינו הגדול מרן הראש"ל זיע"א בשו"ת חזו"ע החדש (סימן מט עמ' תתסו). ומה שהעיר ע"ז במכתם לדוד שם, לפ"ד הרא"ם בתוס' הסמ"ג, דכי אמרינן ספק ספיקא לקולא, היינו דוקא בדיעבד, אבל לכתחילה לא מהני ספק ספיקא. עינא דשפיר חזי להפרי חדש (סי' קי בכללי ספק ספיקא אות ד) שכתב ע"ד הרא"ם, ולא נהירא, שבכל מקום שיש ספק ספיקא בדאורייתא, אנו מקילים אף לכתחילה. ע"ש. וע"ע להגאון ר' יונה נבון בגט מקושר (דף קמז ע"ג) שהסכים עם הפרי חדש. גם המהר"ם בן חביב בגט פשוט (סי' קכט ס"ק קיג) תמה על הרא"ם בזה, וכתב דסוגיין דעלמא להתיר בס"ס אף לכתחילה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מהר"י הלוי (כלל ד סי' כב). וכ"כ בשולחן גבוה (בכללי ספיקא דרבנן אות צג). ע"ש. וכ"כ בשו"ת זרע אמת ח"ג (חאו"ח ס"ס עז), דקי"ל כמ"ש הפר"ח, דסמכינן להקל ע"פ ספק ספיקא אף לכתחילה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת פרח שושן (חאה"ע"ז כלל ג סוף סימן ב) ע"ד הרא"ם הנ"ל, שכבר פשטה ההוראה להקל בכל ספק ספיקא אף לכתחילה. וכ"כ בשו"ת כפי אהרון עזריאל ח"ב (סימן יא דף טו ע"ב). וע"ע בספרו און אהרון (מע' ס אות ט). וכ"כ בשו"ת שער אשר (חי"ד ס"ס יב), ושאע"פ

בעינן שום שיעור לנ"ח. וכ"כ בהגמ"י (הלכות חנוכה פ"ד ה"ה אות ב). וכ"כ ראבי"ה (סי' תתמג עמ' תקעט) בשם ר"ת. שהלכה כלישנא קמא, דלא בעינן שיעורא לנ"ח, דבשל סופרים הלך אחר המיקל. וז"ל ראבי"ה (בני ברק תש"ס, סימן תתקעב): ונראה בעיני דאנן דעבדינן נרות קטנים דליכא בהו שיעורא, סמכינן אשינויא קמא, דבשל סופרים הלך אחר המיקל. עכ"ל. וכ"כ בהלכות ומנהגי מהר"ש בשם רמזי הרא"ש, שבזמן הזה נ"ח א"צ שיעור, כי אפילו ללישנא בתרא "לשיעורא", דוקא בימיהם שהיה צריך היכרא לבני רשות הרבים, היה השיעור עד שתכלה רגל מן השוק. ע"ש. (והובא בדרכי משה סימן תערב אות א, ובב"ח שם). וכן כתבו בפסקי התוס' (אות פט), דלדידן א"צ שיעור. וכ"כ התרומת הדשן בלקט יושר (סוף עמ' קנא). וכ"כ בשלטי גיבורים על הרי"ף (דף ט. אות ה). ויש גם מן האחרונים שכ"כ, וכ"כ הרב שולחן גבוה (סימן תערב סק"ח), ושכן המנהג בסלוניקי. וע' בספר טהרת המים שיורי טהרה (מע' ח אות ט), ובשו"ת כוכבי יצחק ח"א (סי' ה אות ג), ובשו"ת באר צבי (סי' לא). ע"ש.

ולדעת הני רבוותא מעיקרא אין צריך ליתן בה שמן כשיעור חצי שעה. וא"כ בנ"ד איכא ס"ס, שמא יש בשמן הזה כשיעור חצי שעה, ושמא מדינא אין צריך שיעור, ובספק ספיקא מדינא מותר לברך. וכמ"ש בשו"ת מכתם לדוד פארדו (סי' ג דף ז ע"ב) ד"ה ברם. וכ"כ בשו"ת

על הדלקתו. ויש לומר בפשטות, דהכא יש לנו סמך גדול להשען עליו. והוא דעת הרדב"ז בתשובה (ח"א סימן רכט), שאם המחלוקת של הפוסקים במצוה ולא בברכה, לא אמרינן סב"ל. וכתב שם בזה"ל: ועיקרם של דברים לדעתי שכל שנהגו ישראל כסברת אחד מהפוסקים או דהוי אתריה דמר, העושה מצוה כדעת אותו פוסק או דהוי אתריה דמר, חייב לברך, שחזר הדבר להיות כאילו הוא תורה, שכיון שנהגו כאותו פוסק או דהוי אתרי דמר, הו"ל אצלם כאילו אין בו מחלוקת כלל. ע"ש. וא"כ לשיטת הרדב"ז כל שהכרענו הדין שמקיים המצוה מכח הס"ס, לכאורה יש לנו לגרור גם הברכה אחר קיום המצוה, ולברך על עשייתה.

ובאמת שמצאנו ראינו למרן הגרע"י זיע"א דמסתמיך ואזיל בתר האי כללא דהרדב"ז, ומכח זה פסק בשו"ת יביע אומר ח"ה (או"ח סימן מב או ד), שיש להכשיר לתקוע בשופר שנסדק במיעוטו וכדעת מרן השו"ע (סימן תקפו ס"ח) שכתב, נסדק לאורכו פסול. וי"א שאפילו בכל שהוא פסול, אלא א"כ הדקו הרבה בחוט או במשיחה, וי"א דוקא ברובו. עכ"ל. וקי"ל כו"א בתרא דהשופר כשר. ולעניין הברכה פסק שם (כאות ד), דרשאי גם לברך ושללא אמרינן בכה"ג סב"ל נגד מרן, בצירוף שיטת הרדב"ז הנ"ל, דכל שהמחלוקת במצוה ולא בברכה, אם מכשירין אנו את מצוה, הברכה נגזרת אחריה, וברוכי נמי

שהמהרשד"ם ס"ל דלא מהני ס"ס לכתחילה, ה"מ בדאורייתא, אבל במילתא דרבנן כל שיש ספק ספיקא יש להקל אף לכתחילה. ע"ש.

ועוד יש להביא ראייה דאין לחוש אם יכבה הנר באמצע זמן מצוותו, מהא שהקילו חכמים להדליק בשמנים ופתילות שאין מדליקים בהם בשבת, אף שהאור מסכסכת בהן, וקיים חשש גדול שהנר יכבה, ואפ"ה לא חששו לזה. ועיין בחידושי הרש"ש (שבת כא: ד"ה א"נ לשיעורא. מיהו יש לדחות קצת ע"פ מש"כ המאירי דסתם הדברים אין הנר כבה בשיעור זה. ע"ש. וסברא זו חזי לאיצטרופי שיהיה רשאי להדליק נר זה בברכה אף שיש לו ספק עליו, שמא יכבה קודם זמנו. ומכל הני טעמי נראה שבנ"ד יהיה רשאי להדליק בברכה. שו"ר למרן מלכא רבינו הראש"ל רבינו עובדיה יוסף זצ"ל, שדן בזה בחזון עובדיה חנוכה (עמ' סו-סז בהערות ד"ה מי שאין לא) ולאחר שצירף הצדדים הנ"ל כאמור, מסיק וזו לשונו: מ"מ להלכה בנ"ד אם ירצה להדליק בברכה, רשאי. ועיין בשו"ת יחווה דעת ח"ה (סי' כא) בהערה, ודו"ק. עכ"ל.

ב. ולכאורה איכא למשדי נרגא בכל האמור, דהא קי"ל דס"ס בברכות לא עבדינן, [ועיין שו"ת יביע אומר ח"ה (או"ח סימן יח), ושו"ת יחווה דעת ח"ה (סימן כא הערה), ובספר הלכה ברורה סימן רט ס"ק יא] ועוד. וא"כ היכי עבדינן הכא ס"ס להורות לו לברך

מברכינן. ומדבריו אלה הבינו אחרונים רבים דמין זיע"א נוקט במושלם את דברי הרדב"ז כהלכה פסוקה, ונקטין כהאי כללא בכל דוכתא. ולכן הוקשה להם דלאחר מכן בכמה וכמה מקומות מצאנו ראינו שמין זיע"א לא נקיט כדברי הרדב"ז ופסק דספק ברכות להקל. והמה ראו כן תמהו, מה דרכו של מין בזה. ועיין שו"ת שמש ומגן (ח"א סי' יג. וח"ב סי' יט. וח"ג סי' ח) שכתב שליבו הטהור כואב על כמה הוראות של מין זיע"א שהם נגד כללו של הרדב"ז. ורבינו השיבו על שאלתו בטוב טעם ודעת בשו"ת יביע אומר ח"ט (או"ח סימן מז ובמילואים שם). עש"ה.

שוב לאחר זמן ישב רבינו על מדוכא זו והאריך הרחיב למעניתו בהאי כללא דהרדב"ז, אימתי נקטין כוותיה ואימתי לא, וכתב בזה דברים ברורים כשמש בצהרים, קילורין לעינים, והם בשו"ת יביע אומר ח"י (או"ח סימן י), וזה תוכן דברי קדשו. עמדתי ואתבונן בענין הכלל של הרדב"ז בתשובה (ח"א סימן רכט) שאם המחלוקת של הפוסקים במצוה ולא בברכה, לא אמרינן סב"ל. וכתב שם בזה"ל: ועיקרם של דברים לדעתי שכל שנהגו ישראל כסברת אחד מהפוסקים או דהוי אתריה דמר, העושה מצוה כדעת אותו פוסק או דהוי אתריה דמר, הו"ל אצלם כאילו אין בו מחלוקת כלל. ע"ש. ובשו"ת יביע אומר (ח"ה סימן מב אות ד) הבאתי בשם הגאון מהר"א ישראל

בשו"ת קול אליהו (ח"ב חאו"ח סימן כח) שהוכיח דמין ס"ל דלא כהרדב"ז, שהרי פסק מין בשו"ע (סימן תעג ס"ז) בדין נטילה לדבר שטיבולו במשקה, שאין לברך, אלמא דלית ליה האי כללא דהרדב"ז. ע"כ. והגר"ש משאש בשו"ת שמן ומגן (סימן יז אות ה) הביא את דברינו, בשם הגאון קול אליהו הנ"ל, וכתב לדחות, ששם לא פסק מין להלכה כשום צד מהפוסקים, רק הביא מחלוקת בדבר, ולכן יש לחוש מלברך, כיון שהוא מסתפק בדבר. ע"כ. ותמהני עליו, שלא ראה מש"כ מין הבי"י (סימן קנח), שהרא"ש (חולין פ"ח סימן י) פסק, שהמטבל במשקה צריך נט"י לפי שהמשקה עלול לקבל טומאה, לפיכך הצריכוהו נט"י על דבר שטיבולו במשקה, ושכן דעת הרמב"ם (פ"ו מהלכות ברכות ה"א), שמברכים על נט"י לאכילת דבר שטיבולו במשקה כשם שמברכים ענט"י על אכילת פת. וכן פסק המרדכי (ס"פ ערבי פסחים) בשם רבותיו, שצריך לברך ענט"י לדבר שטיבולו במשקה. וכן פסק רבינו יונה (ברכות מא. ד"ה כל שטיבולו במשקה). עכת"ד. הא קמן שיש שני עמודי הוראה וכמה פוסקים שסוברים שדבר שטיבולו במשקה צריך נט"י בברכה. והרמב"ם הוא מריה דאתרין. [וכמ"ש במחזיק ברכה (סימן לח דף יא סע"ב) שהדבר ידוע שהרמב"ם מריה דאתרין, ובארץ ישראל וסוריה ותימן קיבלו אותו לרב עליהם, וכל העם הולכים לאורו,

ציצית. אלא ודאי דס"ל למרן להכשיר
הבגד מעיקר הדין, ורק לענין הברכה
חשש. והוא דלא כהרדב"ז. גב"מ]. וע"ז
דחה בשמש ומגן, דהתם לא פסק מרן
להכשיר בהחלט, ולכן לא יברך. ע"כ.
ולא האירו דבריו, שהרי הרדב"ז כותב
שאם המרא דאתרא ס"ל להכשיר מברכים
עליו. וכאן הרי הרמב"ם מרי דאתרא
מכשיר. וכן הלום מצאתי להגאון בעל
השדי חמד בשו"ת אור לי בהשמטות (דף
קמה ע"ד) שהביא ראיה זו להוכיח דמרן
לא ס"ל כהרדב"ז. ושכן דעת הרמ"א דלא
כהרדב"ז. [וכ"כ להוכיח בשו"ת שמן
המשחה (סי' ט) מדברי הרמ"א. ע"ש]. ויש
עוד ראיה לזה ממ"ש מרן הב"י (סי'
תרמט), שאע"פ שהרמב"ם מכשיר לולב
היבש בשעת הדחק, מ"מ ברוכי לא
מברכין. וכ"פ בשו"ע שם, ואע"פ
שהרמב"ם הוא מרי דאתרא, חשש לספק
ברכות. וכיו"ב הוכיח הגר"ש קמחי בספר
יקהל שלמה (ר"ס קלז, דף מה ע"ב), מדברי
מרן השו"ע (סי' יח), דס"ל דלא כהרדב"ז.
ע"ש. ובשו"ת אור לי שם כתב ולדידי חזי
לי אמבוהא דספרי דרבנן קדישי, דלא
ס"ל כהאי כללא דהרדב"ז. וכן מוכח
ממרן השו"ע (סי' תעג). [היא הראיה הנ"ל
שהבאנו להוכיח כן]. והביא שם להקת
אחרונים, ומכללם בשו"ע הגר"ז בכמה
דוכתי, דלא ס"ל האי כללא דהרדב"ז.
ע"ש. וע"ע בשדי חמד (מע' ברכות סי' א
אות יח סק"ב). וכן כתב הרב טהרת מים
(מע' ס אות ח) בשם כמה אחרונים שלא

ואחר דבריו לא ישנו]. ובכל זאת פסק
מרן שאין לברך. וזה בודאי דלא
כהרדב"ז.

[א"ה:] וגדולה מזו אני אומר דאילו מרן
היה סובר דמחלוקת זו היא
מחלוקת שקולא, היה לו לפטור לגמרי
מנט"י, וכדין כל ספק דרבנן לקולא,
ומדפסק שיטול ידיו אך לא יברך, ש"מ
שסובר שהעיקר כדעת המחייבים בנט"י,
ובפרט ששני עמודי הוראה בכללם,
ואפ"ה לגבי הברכה חשש טובא לספק
ברכות, ולכן כתב שיטול ידיו אך לא
יברך, וכאמור. גב"מ]. ודלא כמ"ש
בשמש ומגן, לדחות הראיה בגילא
דחיטא. גם מש"כ בשו"ת שמן ומגן
לדחות הראיה שהבאתי בשו"ת יביע
אומר הנ"ל, ממה שפסק מרן (בסי' יד ס"ב),
הטיל ציצית בבגד בלי כונה, אם אין לו
ציצית אחרת יש לסמוך על הרמב"ם
שמכשיר, אבל לא יברך עליו. ואילו
לדעת הרדב"ז כיון שהרמב"ם מרי
דאתריה יש לפסוק כדבריו נגד רש"י
והרא"ש. וגם לברך עליו. אלא ודאי דלא
ס"ל כהרדב"ז.

[א"ה:] והכא נמי אני אומר, דבודאי ס"ל
למרן דיש לסמוך על הרמב"ם
מעיקר הדין, דאי לאו הכי האין מתיר לו
ללבוש בגד ארבע כנפות בלא ציצית,
והרי בבגד צמר הוי ספיקא דאורייתא,
ויותר טוב היה שלא ילבשנו משילבנו
בלא ברכה, והאי ברכה מאי עבדיתי,ה,
ביחס לללבישת בגד ד' כנפות בלא

(סימן לו) ונפסק להלכה בשו"ע או"ח (סימן תפט סע' ח), בדין ספירת העומר, דעבדינן ס"ס במצות ספירת העומר וברוכי נמי מברכינן. וכן הסמכת כל האחרונים. ופוק חזי כמה ספיקות וספיקי ספקות צירפו האחרונים בדין ספירת העומר, הלא בספרתם, וכולהו אזלי בתר דברי התה"ד ומרן, דכיון דאיכא מ"ד דס"ל דספירת העומר בזה"ז הוא דאורייתא, אע"פ דלא קי"ל כוותיהו, מ"מ מהני דעתם כדי להתיר לעשות ס"ס במצוה ולברך. אלא דרבינו יצא לחדש לנו כאן יסוד גדול בכללי ברכות, דגם במצוה דרבנן (לכו"ע) אם המחלוקת במצוה, ויש לנו ס"ס להכשיר המצוה, מצרפין את שיטת הרדב"ז שמתיר לברך על המצוה בעלמא, לנ"ד, ושפיר מורינן גם לברך על מצוה זו. [והוא יסוד גדול בדיני ברכות. ופלא שפרט זה נשמט ממפתחות הספר ביביע אומר שם].

עוד כתב שם רבינו בזו הלשון: ודע שאם מרן פסק כדעת המכשירים את המצוה, הברכה שעל המצוה נגדרת אחר המצוה, וברוכי נמי מברכינן, ובכה"ג לא אמרינן סב"ל נגד מרן, אלא סמכינן על סברת הרדב"ז כדי לברך. וכמ"ש מרן החיד"א בספר שם הגדולים ח"ב (ליוורנו תקמו, דף צב ע"א), ובדין ס"ת שאין בו תגין, שמכיון שמרן השו"ע או"ח (סי' לו) פסק דכשר בדיעבד, אע"פ שדעת ר"ת וספר התרומה והרא"ש לפסול ס"ת בלי תגין, ואף רבינו האר"י החמיר מאוד

כדברי הרדב"ז, וכן העלה להלכה. ע"ש. גם הגר"י ידיד בשו"ת שארית יוסף ח"א (חיו"ד סי' ג עמ' שטו) אף שצידד מתחילה לחלק בין אם המחלוקת במצוה לבין המחלוקת בברכה עצמה, בסו"ד הדר תבריה לגזיזה, שמדברי האחרונים משמע שלעולם י"ל סב"ל. ע"ש. ולפלא שלא העיר מכל הנ"ל. הילכך העיקר כמו שכתבנו דמרן לא ס"ל האי כללא דהרדב"ז.

ובסוף הפסקא (שם) הוסיף רבינו עוד כלל חשוב בזו הלשון: ומיהו נראה שאם יש ספק ספיקא להכשיר המצוה, שפיר סמכינן לצרף סברת הרדב"ז לענין הברכה. ואף דבעלמא לא מהני ספק ספיקא בברכות, כמ"ש הגאון מכתם לדוד (סי' ג), כאן הברכה נמשכת אחר המצוה, וברוכי נמי מברכינן. וכיו"ב כתב בעל השדי חמד בשו"ת מכתם לחזקיהו (סי' א דף ח ע"ב). ע"ש. ואף מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' טו"ב) צירף סברת הרדב"ז, לרווחא דמילתא במקום שנהגו לברך. והסתמכתי על דבריו בשו"ת יביע אומר ח"ו (חיו"ד סימן כו אות ז) ע"ש. עכ"ל.

וצריך לומר דרבינו איירי הכא במצוה שהיא דרבנן לכו"ע, ואפ"ה אי איכא ס"ס להכשיר המצוה ברוכי נמי מברכינן, בצירוף דעת הרדב"ז. ועל כרחק לומר כן, דאם יש צד דאורייתא במצוה זו, מה חידוש חידש לנו רבינו בזה, והלא היא משנה ערוכה בדברי רבינו התה"ד

שמרן השו"ע ס"ל להכשיר, והב"ח בשם כמה פוסקים חולק על מרן ופוסל, ואנן קי"ל דכשר כמ"ש הרב לדוד אמת. והרי רוב הס"ת שלנו חסרים תגין הרבה של שענו גץ, ואנו מברכים עליהם בפשיטות, ואין פוצה פה, ולית דחש לסברת הפוסלים לומר שלא לברך משום סב"ל, וע"כ שנהגו לסמוך על מ"ש הרדב"ז שבמחלוקת במצוה ולא בברכה, כיון דקי"ל דכשר לא אמרינן סב"ל. עכת"ד. וכ"כ רב אחאי גאון מהר"ר רחמים חוויתה הכהן זצ"ל בספר זכרי כהונה (מע' ש אות מז). ע"ש. וכ"כ בשו"ת שואל ונשאל ח"ג (סי' קמח), בדין אתרוג שניטלה פיטמתו, שאפשר לברך עליו בחול המועד כדעת מרן, בצירוף דעת הרדב"ז, שכיון שהמחלוקת היא במצוה, ומרן מכשיר, אף הברכה נגזרת אחר המצוה. ע"ש.

נמצאנו למדים דלמעשה גם במצוה שחיובה הוא מדרבנן לכו"ע, אם יש לנו ס"ס להכשיר המצוה, מצרפין גם את שיטת הרדב"ז, ואוריי מורינן לקיים המצווה בברכה. ולפ"ז בנ"ד שבא להדליק הנר חנוכה ולקיים מצוותו, אע"פ שהוא מסופק אם יספיק השמן לחצי שעה אם לא, כיון שיש לו ספק שמא ידלק חצי שעה, ואת"ל שלא ידלק, שמא הלכה כדברי הפוסקים שאין שיעור לשמן בנר חנוכה [וכפי שהבאנו לעיל פוסקים דהכי ס"ל],

בענין התגין, וגם מרן בב"י לא הכשיר בזה אלא בשעת הדחק, ובאופן שאין נמצא מי שיודע לתייג האותיות. מ"מ כיון שאח"כ בעת שחיבר השו"ע, ראה מש"כ רבינו ירוחם שרבינו האי גאון ודעמיה ס"ל להכשיר ס"ת בלי תגין, ומסתמא גם הרמב"ם ס"ל הכי, וכ"כ בשו"ת הרשב"ץ ח"א (סי' נא), לכן סתם בשו"ע להכשיר. [ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ט חיו"ד סי' כ, שהבאנו עוד כמה ראשונים שפסקו להכשיר ס"ת בלי תגין. ע"ש]. ומכיון שאנו קיבלנו הוראות מרן, יכולים גם לברך על ס"ת בלי תגין כשאין נמצא ס"ת אחר. ואע"פ שכתבנו בכמה מקומות שבעניין ברכות יש להורות סב"ל אפילו כנגד מרן, דשב ואל תעשה עדיף, מ"מ במאי דקמן שהמחלוקת אינה בברכה אלא במצות הס"ת עצמו אם כשר הוא אם לאו, שפיר דמי גם לברך, וכמו שחילק כיוצא בזה בשו"ת הרדב"ז ח"ב (סימן תרכו). וכבר אמרו (נדה ט:): דבדרבנן כדאי הוא ר"א לסמוך עליו בשעת הדחק. והכא נמי לרוב הפוסקים איסור ברכה שאינה צריכה אינו אלא מדרבנן. עכת"ד. (בתוספת ביאור ע"פ מ"ש החיד"א בשו"ת יוסף אומץ סי' מא). וכן כתב עוד מרן החיד"א בספר לדוד אמת בקונטרס אחרון (סי' כא). ע"ש. וכ"כ כיו"ב ר' משה שתרוג בשו"ת ישיב משה (סי' רנד) שבמחלוקת מרן השו"ע עם שאר הפוסקים בדין אתרוג אם הוא כשר, נקטינן כמרן להכשיר גם לעניין ברכה, וראיה מדין ס"ת בלי תגין,

להדליק עם ברכה 'רשאי', זה לפני שערך את התשובה ביביע אומר ח"י הנ"ל, אבל לאחר שישב על מדוכא זו מחדש, וכללא כ"ל לן כאמור, יש להורות לו שיברך, וינחו לו ברכות על ראשון.

ובצירוף דעת הרדב"ז שהמחלוקת במצוה, שפיר דמי להורות לו שידליק חנוכה זו בברכה, וכמו שכתב רבינו בחזון עובדיה חנוכה (עמ' סו-סז) הנ"ל. נוצ"ל דמה שכתב רבינו מתחיל בחזון עובדיה (שם) בנ"ד "אם ירצה

ועתה נבא לדון בשאלתך השניה, בהרואה נר חנוכה והוא מסופק אם הוא תוך חצי שעה להדלקתו אם לא.

ג. הנה הדבר ידוע שחכמים תקנו תקנה מיוחדת לרואה נר חנוכה שמברך על ראייתו בתנאים מסויימים. והיינו אם לא הדליק נר חנוכה, ואינו עתיד להדליק אחר כך, ואין מדליקין עליו בביתו, כשרואה נרות חנוכה, בלילה הראשון מברך שתי ברכות, שעשה ניסים, ושהחיינו, ובשאר הלילות ברכת שעשה ניסים בלבד. כן פסק מרן בש"ע (סי' תרעו ס"ג), והוא כדעת הסמ"ג (דף קכד ע"ב), וכן דעת הרשב"א (שבת כג.). וכתב שם, דאיכא מרבנות דאמרי שאף אם מדליקים עליו בביתו כשהוא רואה, מברך, ואין להם על מה שיסמוכו. וכן פסק הר"ן (שבת כג.). וכ"כ רבי דוד אבודרהם (דף נד רע"א), ובספר צרור החיים (עמ' קיא), ובספר צדה לדרך (דף קלו ע"ב).

והנה הדבר ידוע שחכמים תקנו תקנה מיוחדת לרואה נר חנוכה שמברך על ראייתו בתנאים מסויימים. והיינו אם לא הדליק נר חנוכה, ואינו עתיד להדליק אחר כך, ואין מדליקין עליו בביתו, כשרואה נרות חנוכה, בלילה הראשון מברך שתי ברכות, שעשה ניסים, ושהחיינו, ובשאר הלילות ברכת שעשה ניסים בלבד. כן פסק מרן בש"ע (סי' תרעו ס"ג), והוא כדעת הסמ"ג (דף קכד ע"ב), וכן דעת הרשב"א (שבת כג.). וכתב שם, דאיכא מרבנות דאמרי שאף אם מדליקים עליו בביתו כשהוא רואה, מברך, ואין להם על מה שיסמוכו. וכן פסק הר"ן (שבת כג.). וכ"כ רבי דוד אבודרהם (דף נד רע"א), ובספר צרור החיים (עמ' קיא), ובספר צדה לדרך (דף קלו ע"ב).

ואע"פ שהרב המגיד (בהלכות חנוכה פ"ג ה"ד) כתב בדעת הרמב"ם, שאפילו אם הדליק עליו בתוך ביתו ויצא י"ח מן המצוה, כשרואה מברך. וכן דעת קצת הגאונים (ואח"כ הביא דברי הרשב"א).

שדלק חצי שעה אינו מברך על הראיה, כיון שכבר נעשית מצותה, שמכיון שאם רצו הבעלים לכבותה או לסלקה הרשות בידם, לא נחשב אז נר החנוכה לנר מצוה, אלא כנר הרשות בעלמא. ולא שייך לברך עליו. ע"ש. (וכן הוא בשו"ת בנין שלמה הנד"מ ח"ב סוף סימן ס). וגם הגרשז"א בספר הליכות שלמה (מועדים עמ' שיג) כתב, שהרואה נר חנוכה דולק, לאחר שכבר דלק כשיעור מצוותו, אפשר שהרואה אינו מברך עליו, כיון שלאחר שדלק כשיעור, רשאי המדליק לכבותו ולהשתמש לאורו. וע"ע בהערה בספרו מנחת שלמה ח"ב (סי' נא אות א). ע"ש. גם ראיתי בשו"ת התעוררות תשובה ח"א (סימן סז בדפוס ישן, ובדפוס חדש סימן תסח אות א) שכתב, הא דקי"ל שהרואה נרות חנוכה מברך על הראיה, נ"ל דהיינו כשרואה הנרות הדולקות בתוך שיעור המצוה, דהיינו בתוך חצי שעה, אבל אח"כ לא יברך. ואם הוא מסופק אם הוא תוך שיעור מצומצם, אם לאו, לא יברך, אלא רק משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. ע"כ. אך להלן (ס"ס קנד) כתב שנסתפק בזה, דשמא כיון שעיקר הדלקת נרות החנוכה באה לשם מצוה, ויש קצת מצוה היכא דמשתכחי עדיין עוברים ושבים, י"ל שמברך, וצ"ע. ע"כ.

אולם בשו"ת משפטיך ליעקב (סי' נו אות ב) השיב להרב השואל שנסתפק בדין הרואה נ"ח לאחר שדלקו חצי שעה, אם יברך, וכתב, ולא ידענא מה ספק יש

זה כמבואר. וכ"פ רבינו הגדול בחזון עובדיה חנוכה (עמ' קלט). ע"ש.

אלא שהאחרונים דנו אם אפשר לברך על הנר גם לאחר חצי שעה מהדלקתו, דילמא דווקא בתוך חצי שעה להדלקתו הוא כשר לברכה, אבל לאחר מכן אי אפשר לברך עליו ברכת הראיה, דהא רשאי אפילו לכבותו או ליהנות לאורו. זה יצא ראשונה מר ניהו הגאון ר' צבי אלימלך מדינוב בחידושי מהרצ"א (מאמר ח אות ג, עמ' רעא), שכתב שדייקו בגמרא "הרואה נר של חנוכה", להורות שדווקא כשדולקת למצוותה, אבל אחר זמנה אינו מברך על ראייתה, ע"כ. גם בשו"ת הגאון רבי עקיבא איגר מכת"י (ירושלים תשכה), הובא בקונטרס יומין דחנוכה (דף קלא ע"ב), כתב להעיר על מ"ש בשו"ע (סימן תרעו ס"ג), שכשרואה נר חנוכה צריך לברך, וכתב ע"ז וז"ל: ושמעתי להקשות בשם הגאון רבי הירשל אב"ד פיורדא, שכיון דקי"ל סב"ל, אמאי מברך, דילמא כבר דלק הנר כשיעור מצוותו. וצ"ע. ע"כ.

ולכאורה י"ל דמיירי שהוא רואה נרות חנוכה דולקים בתוך הזמן של החצי שעה מזמן השקיעה. עכ"פ למדנו מדבריו דפשיטא ליה שאחר זמן המצווה אינו מברך. וכן נראה בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' סח) סוף ד"ה בדבר. גם בשדי חמד (מערכת חנוכה סי' ט סוף אות ג) בתשובת הגאון רבי שלמה הכהן מוילנא, כתב, ונ"ל שאם רואה נר חנוכה לאחר

דולק בתוך זמן מצוותו, אבל אם עברה חצי מהדלקתו אינו מברך. ע"כ.

וא"ת האיך ידע הרוואה אם הנר הוא בתוך חצי שעה להדלקתו או לאחר מכן. וי"ל דאם רואה את הנר בתוך חצי שעה לצאת הכוכבים ה"ז בידוע שהוא בתוך חצי שעה להדלקתו א"נ רואה את המדליק כשהוא מדליק (ואפילו באיחור מצאה"כ), ויודע שהוא בתוך חצי שעה להדלקתו.

ואחד הרוואה יראה דמריהטת לשון רבינו בחזון עובדיה (שם עמ' קמ-קמא. בהערה ד"ה ודע) משמע, דגם אם הרוואה מסופק אם הנר בתוך חצי שעה או לאחר חצי שעה, אינו רשאי לברך ברכת הרוואה. וגדולה מזו הביא רבינו בתוך דבריו, את דברי שו"ת התעוררות תשובה ח"א (סימן ס"ז בדפוס"י. וסימן תסח או' א בפוח"י) שכתב כן להדיא. שכתב וז"ל: הא דקי"ל שהרוואה נרות חנוכה מברך על הראיה, נ"ל דהיינו כשרואה הנרות הדולקות בתוך שיעור המצוה, דהיינו בתוך חצי שעה, אבל אח"כ לא יברך. "ואם הוא מסופק אם הוא תוך שיעור מצומצם, אם לאו, לא יברך", אלא רק משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. ע"כ. ולכאורה טעמא בעי אמאי לא נעביד גם הכא ס"ס להתיר לו לברך, כדעבדינן לעיל. דהכא נמי יש פוסקים שמתירים לברך ברכת הראיה גם לאחר חצי שעה מהדלקת הנר, ומהם: שו"ת משפטיק ליעקב (סי' נו או' ב) שכתב דמה ספק יש בזה, וכיון שברכת

בזה, שנראה דלא מבעיא כשיש עדיין עוברים ושבים פשיטא שכיון דאיכא פרסומי ניסא בודאי שמברך, אלא אפילו אם כבר ישנים הם, כיון שברכת הראיה היא ברכת שבח והודאה, שפיר דמי לברך, כיון שנתקיימה המצווה בנרות אלו. ע"כ. וגם הלום ראיתי בשו"ת שרגא המאיר (ח"ה סי' יט) שהעלה שהרוואה מברך גם לאחר חצי שעה מהדלקת נר חנוכה, שהרי לשיטת הב"ח אסור לכבות נרות החנוכה אפילו לאחר חצי שעה, א"כ ליכא הכא הטענה שכבר נעשית מצוותה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת באר שרים (ח"ב סי' נא אות ג). וע"ע בשו"ת קנין תורה (ח"ז סי' נא ס"ק ב). אולם הגרצ"פ פראנק במקראי קודש (חנוכה עמוד מ), כתב דלכאורה הואיל ואחר שדלקו הנרות חצי שעה מותר להשתמש בהן או לכבותן, [וכמ"ש הרי"ף והרא"ש (שבת כא:), והרמב"ם הלכות חנוכה פ"ד ה"ה. וכן פסק בשו"ע (סי' תרעב ס"ב). ע"ש], אין עליהם שם נרות חנוכה, ואין הרוואה יכול לברך. ע"כ. וכ"כ בשו"ת שבט הקהתי ח"ב (סי' רלא). ולכאורה יש לומר בזה סב"ל דסוף סוף מידי פלוגתא לא נפקינן. ובאמת שכן העלה מרן הראש"ל זיע"א בחזון עובדיה חנוכה (עמ' קלט) דהעיקר כדעת הגרצ"פ פראנק במקראי קודש הנ"ל ודעמימה, דספק ברכות להקל. וכ"פ בגוף ההלכה שם וזו לשונו: ומיהו הרוואה אינו מברך אלא כשהנר חנוכה

חצי שעה להדלקתו, ספק לאחר חצי שעה, אינו רשאי לברך.

פירות הנושרין (בגדרי ס"ס בברכות):

(1) ספק ספיקא בברכות לא עבדינן, וכל היכא דאיכא פלוגתא בענייני ברכות אמרינן סב"ל ולא יברך. ואפילו אם יש ס"ס לברך, מ"מ אמרינן סב"ל ולא יברך.

(2) היכא דאיכא פלוגתא [או ספיקא] ב"עשיית" המצווה, ואיכא ס"ס להכשיר [או לחייב] ויש אפילו מיעוט פוסקים הסוברים שהיא דאורייתא [וכ"ש אם היא דאורייתא לכו"ע], עבדינן ס"ס ומברך על עשייתה.

(3) ואפילו במצווה שחיוב עשייתה הוא מדרבנן לכו"ע, אם איכא ס"ס להכשיר המצווה [או לחייב עשייתה], מצרפים דעת הרדב"ז, וברוכי נמי מברכין.

(4) וכן היכא דאיכא פלוגתא אם המצווה מוכשרת ואפשר לקיימא בצורה זו [בחפצא או בצורתה או בזמנה] או לא, ודעת מרן השו"ע להכשירה, גם כאן מצרפים דעת הרדב"ז, ומתירין לברך על עשייתה, ולא אמרינן בזה סב"ל נגד מרן בכה"ג.

הראיה היא ברכת השבח והודאה, שפיר דמי לברך, כיון שנתקיימה המצווה בנרות אלו. וכ"פ בשו"ת שרגא המאיר (ח"ה סי' יט. וח"ו סי' י') שרשאי לברך גם לאחר חצי שעה, ובפרט לשיטת הב"ח שאסור לכבות הנרות אפילו לאחר חצי שעה. וכ"כ בשו"ת באר שרים ח"ב (סי' נא) הנזכרים לעיל. וא"כ י"ל דשמא נר זה הוא בתוך חצי שעה להדלקתו, ואת"ל דהוא לאחר חצי שעה, שמא הלכה כדברי האומרים דגם לאחר חצי שעה אפשר לברך. אבל האמת יורה דרכו דלא דמו להדדי, דהכא ליכא עשיית מצווה כדהתם (שמדליק את נר החנוכה), אלא הכא היא ברכה גרידא וס"ס בברכות לא עבדינן. ותשקוט הארץ.

ולכן בנ"ד אינו רשאי לברך ברכת הרואה אם אינו יודע בודאות שהנר הוא בתוך חצי שעה להדלקתו.

הכלל העולה:

(1) מי שיש לפניו נר חנוכה והוא מסופק אם יש בו שמן לחצי שעה או פחות. רשאי להדליק הנר בברכה.

(2) אדם שנתחייב בברכת הרואה (כלומר שלא הדליק ולא עתיד להדליק ולא מדליקין עליו), ורואה נר שהוא ספק בתוך



בענין מקום וזמן הדלקת נר חנוכה

הרב אברהם ישעיהו כהן

מח"ס משנת כהן וראש כולל אהל יצחק, ליקווד

להדליק מבפנים לפתח הסמוך לרשות הרבים וכו' עכ"ל [רי"ן], ולזה איכא היכרא לעוברים ושבים אע"ג דמדליקין בפנים וכו' עכ"ל.

ב. והרמ"א בס"ח כתב וז"ל מיהו בזמן הזה שכולם מדליקין בפנים ממש ואין היכר לבני רה"ר כלל אפילו יש לחצר או לבית הרבה פתחים להרבה רוחות אין מדליקים אלא פעם אחת בפנים, כן נ"ל וכן המנהג פשוט עכ"ל, הרי שהרמ"א העתיק שיטת סה"ת דהאידנא דמדליקין בפנים ליכא דין חשדא, אבל יש לעיין אמאי לא העתיק שיטת הטור דאף האידנא איכא חשדא, וכבר עמד בזה המ"ב ס"ק נ"ד וכתב וז"ל היינו שבזמן הטור היו מדליקין אצל פתח הבית מבפנים והיו עושין עכ"פ היכר לעוברים ע"כ יש חשד כל שאין היכר כראוי לעוברים משא"כ עכשיו שמדליקין ממש בפנים ולא איכפת לן כלל לעשות היכר לבני רה"ר ע"כ לא איכפת לן בחשדא דידהו עכ"ל.

והנה לעיל בס"ז כתב הרמ"א וז"ל ומיהו בזמן הזה שכולנו מדליקין בפנים

א. כתב הטור בסי' תרע"א ס"ח וז"ל חצר שיש לה שני פתחים משתי רוחות צריך להדליק בשני פתחים שלא יחשדוהו העוברים לומר כשם שלא הדליק בזה הפתח כך לא הדליק באחרת הלכך אם שני הפתחים מרוח אחת שיכולין לראות כאחד די לו באחד מהן, וכתב בעל התרומה לדין שמדליקין בפנים אפילו בשתי רוחות די לו באחד מהן שאין היכרא אלא לבני הבית והם יודעים ששני הפתחים של איש אחד, ונראה שאין להקל ואף לדין איכא חשש כיון שמדליקין בפתח הבית העוברים וראין שלא הדליק ואיכא חשד עכ"ל.

ביאור דבריו דאף דבימיו לא הדליקו בפתח ביתו מבחוץ אלא מבפנים מ"מ הדליקו סמוך לפתח מבפנים ולכן שייכא חששא דעוברין ושבין בשעה שיפתחו הדלת [כמש"כ בטור סי' תרע"ב], וכן מבואר בד"מ סק"ט שכתב וז"ל נראה דבימי רבינו בעל הטור היה כן המנהג להדליק בפתח הבית ולכן כתב דאיכא היכרא, וכ"כ בתולדות אדם וחוה נ"ט ח"א (ס"א ב') וז"ל ועתה נהגו

תרע"א ס"ז שנכון להדליק סמוך לפתח, אף דהרמ"א בס"י תרע"א ס"ח מיירי באינשי שאין עושים כמנהג הנכון, ולכא' נראה דוחק קצת, ושם י"ל דמאחר דאיכא אינשי דמדליקין בפנים ממש ממילא ליכא חשדא אף לאלו שמדליקין סמוך לפתח, ועיין.

עכ"פ נמצינו למדים לדעת המ"ב דהטור חידש מנהג להדליק בפנים סמוך לפתח, ואף הרמ"א נתכוין למנהג זה אלא דלא היה נפוץ בימיו דהרבה אינשי הדליקו בפנים ממש דהיינו על השלחן או אצל החלון וכדומה, ודעת הרמ"א דמ"מ נכון לנהוג כמנהג הטור.

ג. אולם יש לעיין טובא בזה דהנה כשכתב הרמ"א בס"ז שיש להדליק בטפח הסמוך לפתח פ"י המ"ב ס"ק ל"ז בשם הד"מ [והוא במג"א סק"ח בשם הד"מ, ואינו בד"מ לפנינו אלא בד"מ דפוס פיורדא בהגהה בסוף הסימן] הטעם כדי שיכנס בין שתי מצות, וקשה דאמאי הוצרך לטעם זה הא תיפוק ליה משום דע"י מנהג זה יהיה היכר לבני רה"ר כמו בימי הטור ודומה לעיקר דינא דגמ' להדליק בטפח הסמוך לפתח.

וביותר קשה דבס"ק ל"ח הביא המ"ב מהמג"א דמ"מ אם יש לו חלון הסמוך לרה"ר נכון יותר להדליק שם כדי שיהיה היכר לבני רה"ר, ולכא' אינו מובן דגם כשמדליק סמוך לפתח איכא היכרא לבני רה"ר כמו בימי הטור, ושם י"ל

ואין היכר לבני רה"ר כלל אין לחוש כ"כ אם אין מדליקין בטפח הסמוך לפתח, ומ"מ המנהג להדליק בטפח הסמוך לפתח כמו בימיהם ואין לשנות אא"כ רבים בני הבית וכו' עכ"ל, הרי מבואר שהמנהג היה להדליק סמוך לפתח אע"פ שהדליקו בפנים ודלא כמש"כ בס"ח דהמנהג היה להדליק בפנים ממש ולא סמוך לפתח, וכתב בשעה"צ ס"ק ס"ג וז"ל ומה שכתב לעיל בס"ז בהג"ה ומ"מ המנהג להדליק בטפח הסמוך לפתח ר"ל המנהג הנכון וכן מוכח שם בדבריו דאל"ה סותר ד"ע ע"ש עכ"ל [וכ"כ בביה"ל בס"ז בד"ה ומ"מ וכו'], ונמצא לפי"ז דיש רק שתי אפשרויות או כמו שנהגו בימי הטור שמדליקין בפנים סמוך לפתח או דלא כהטור שמדליקין בפנים ממש, ודעת הרמ"א דאף דהמנהג הנפוץ הוא דלא כהטור מ"מ נכון לעשות כמו בימי הטור.

וכן מבואר דעת המ"ב בס"י תרע"ב ס"ב שכתב הרמ"א שם וז"ל י"א שבזמן הזה שמדליקין בפנים א"צ לזוהר להדליק קודם שתכלה רגל מן השוק, ומ"מ טוב יותר לזוהר גם בזמן הזה עכ"ל, ולכא' צ"ב מהו הטעם לזוהר בזה בזה"ז שמדליקין בפנים, ובביה"ל שם בד"ה ומ"מ טוב וכו' כתב וז"ל שאע"פ שמדליקין בפנים כיון שמדליקין בפתח הבית והוא פתוח יש הכירא לעוברים ושבים [טור] עכ"ל, והיינו דהרמ"א שם מיירי באינשי שעושים כמש"כ בס"י

המדליקין שם והם יודעין דלשם חנוכה נדלק שם כן נראה לי עכ"ל.

הרי מבואר בד"מ דמש"כ הרמ"א בס"ז שנוהגין להדליק סמוך לפתח ומש"כ הרמ"א בס"ח שמדליקין בפנים ממש היינו הך ממש, דבימי הרמ"א לא היה צד להדליק סמוך לפתח הבית אלא הדליקו סמוך לפתח בית החורף שנקרא בפנים ממש, ואולי הטעם משום שבית החורף היה חדר פנימי בתוך הבית ועכ"פ הא מיהת דפתח בית החורף לא היה נראה כלל לעוברים ושבים ברה"ר אף כשפתח הבית פתוח.

ונמצא דמש"כ הרמ"א בס"ח בפנים ממש לא ר"ל על השלחן וכדומה ודלא כמנהג הנכון, אלא ודאי הכל מיירי באינשי שעושים כמנהג הנכון אשר כתב עלה הרמ"א דאין לשנות ממנו, וכמו שהעיד הרמ"א שכן נוהגין, ואי"צ לדחוק דר"ל רק שנכון לנהוג כך אף דאינו מנהג הנפוץ, וליכא שום סתירה ברמ"א.

אלא דהא גופא צ"ב דמאחר דמדליקין בפנים ממש דהיינו שאין נראה מרה"ר מהו אמנם הטעם שצריך להדליק סמוך לפתח, אכן לזה שפיר מפרש הד"מ (הובא במג"א ומ"ב הנ"ל) דטעמא אחרנא איכא בדבר והוא כדי שיהא מסובב במצות, ולק"מ מה שהקשינו דתיפו"ל דנראה מרה"ר שהרי באמת אינו נראה מרה"ר, וא"ש נמי מש"כ המג"א דמ"מ נכון יותר להדליק בחלון כי היכי דליהוי

דאף שיש היכר אבל הוי רק היכר מועט כיון דהוי רק בשעה שהדלת פתוח משא"כ בחלון, ומ"מ דוחק הוא וגם לא משמע כן מלשון המ"ב שסתם וכתב בחלון שיהיה היכר לבני רה"ר דמשמע להדיא דכפתח אין שום היכר לבני רה"ר, וגם לכא' הדבר תלוי בנסיבות כל מקרה ומקרה, ואמאי סתם המ"ב בזה דלעולם עדיף יותר בחלון.

ועוד קשה במה שפי' השעה"צ דברי הרמ"א ומ"מ המנהג להדליק בטפח הסמוך לפתח וכו' דלא ר"ל שאכן כן נהגו אלא שנכון לנהוג כן, דאין נראה כן בפשטא דלישנא דהרמ"א, ובפרט דהרמ"א מסיק עלה ואין לשנות ולא משמע כלל דר"ל רק דאין נכון אלא משמע להדיא דאסור לשנות ממנהג זה, אלא דכי כן תיקשי לן קושיית השעה"צ היאך סתם הרמ"א בס"ח דלא כהלכה פסוקה דאין לשנות.

ד. אכן נראה בזה בהקדם דברי הד"מ הנ"ל שאחר שפי' המנהג בימי הטור שהדליקו סמוך לפתח הבית מבפנים, כתב וז"ל אבל בזמן הזה שמדליקין בבית החורף דהיינו בפנים ממש וידוע ששם ליכא היכרא לעוברים ושבים כלל אפילו אם יש לבית הרבה פתחים אין צריך להדליק רק באחד וכן הוא המנהג, ונראה דמטעם זה אין נזהרין גם כן להדליק בטפח הסמוך לפתח דמה לי סמוך לפתח או רחוק ממנה מאחר שאין היכרא רק לבני אדם שהם בחדר

ביוסף אומץ אות תרע"ג וז"ל ויש להדליק בתחילת הלילה אף לדידן שאנו מדליקין בפנים, כי כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו, וכמה תקנות מצינו שתקנו חז"ל ועתה אף דאזיל ליה ההוא טעמא תקנות ההמה לא זזו ממקומן, כגון ברוך ה' לעולם וכו', כי דבריהם כמסמורות נטועים לרמזים ידועים, וגם בשו"ע כתוב דטוב להחמיר בזה"ז עכ"ל.

ועוד כתב מהרי"ל שם וז"ל ועוד הואיל דבני ביתי דרים בבית אחד אם אני מאחר שוב לא יהיו אצלי ועכשיו הם באים אצלי לשמוע הברכה ולראות הדלקתי וכו' עכ"ל, וכע"ז כתב בד"מ שם בשם מנהגים שידליק קודם אכילה ובעוד שבני הבית נעורים, וזהו טעם שני להדליק מיד משתשקע החמה.

ועוד טעם מצינו בסדר היום בסדר הדלקת נר חנוכה בד"ה ובענין הדלקת וכו' שכתב וז"ל ויתן בכל נר שיעור להדליק משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק, ואע"פ שאנו מדליקין בתוך הבית אפ"ה שיעור הזה לא יחסר, גם מצות ההדלקה משקיעת החמה ואילך ולא ימתין עד שתחשך משום דזריזים מקדימין למצות וכו' עכ"ל.

ו. **והנה** מקור הקולא דבזה"ז אי"צ להדליק בזמן הוא בתוס' שבת כ"א ב' בד"ה דאי וכו' בשם הר"י שכתבו וז"ל אבל מכאן ואילך עבר הזמן, אומר הר"י פורת דיש ליזהר ולהדליק בלילה מיד שלא יאחר יותר מדאי, ומ"מ אם

היכרא לבני רה"ר, משום דבפתח בית החורף אינו נראה כלל מרה"ר, וכש"נ.

שו"ר כעיקר דרכנו בפמ"ג במ"ז סק"י ובא"א ס"ק י"ד, ולא ידענא אמאי לא ניחא ליה להמ"ב בדרך זה שאין בו שום דוחק, ובפרט שכן מבואר להדיא בד"מ וכו"ל [וע"ע בלבוש בסו"ס תרע"א ובסי' תרע"ב ס"ב].

ה. **אלא** דכי כן תיקשי לן אמאי כתב הרמ"א בסי' תרע"ב להחמיר בזמן הדלקה, והלא לא דמי למש"כ הטור כן משום דלפי מנהג הטור שפיר איכא פרסומי ניסא לעוברים ושבים אבל לפי מנהג הרמ"א הרי אינו נראה כלל לעוברים ושבים.

אכן נראה דאין ה"נ טעם החומרא אינו מחמת עוברים ושבים אלא טעמא אחרינא אית בה, ובאמת מצינו כמה טעמים להדליק בעיקר זמן הדלקה, דהנה במהרי"ל ריש הל' חנוכה כתב וז"ל מנהג מהר"י סג"ל שהדליק נרותיו מיד כשיצא מבהכ"נ כי אמר מצות נר חנוכה משתשקע החמה וכו' עכ"ל [והובא בקיצור בד"מ בסוף הסימן], ולכא' אינו מובן מאי קאמר כי אמר מצות נ"ח וכו', הלא גמ' מפורשת היא ומאי קמ"ל, ונראה דר"ל דאף לדידן דמדליקין בפנים מ"מ כך תקנו חכמים להדליק משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק ואף אם הטעם לא שייך מ"מ זהו זמן המצוה, וכ"כ בערוה"ש שם ס"ד ס"ו דכל מה שאפשר לעשות כתקון חכמים עושין, וכן ראיתי

בברכה, אלא נראה משום דס"ל כסברת מהרי"ל שכך תקנו חז"ל, ואמנם ה"נ מצינו דעת הגר"א לגבי איסור מים מגולין, כמש"כ בפאת השלחן פ"ב אות ל"ב ובתוס' מעשה רב [ובצוואת ר"א הגדול אות ס"ב כתב וז"ל בני הוי זהיר שלא תשתה מים מגולים בלילה כי מקטרגים משתכחים בעולם ובהם נוקשים בני אדם וכו' עכ"ל, ומשמע שיש אמנם טעמים אחרים לאיסור זה].

ולפי"ז יש לפרש דעת הרמ"א נמי כע"ז, ואף דהגר"א והמהר"ל ס"ל הכי מדינא י"ל דהרמ"א רק חשש לכך לחומרא ולכן כתב שטוב לזהר בזה"ז, אבל בדיעבד אינו מעכב ושפיר מצי להדליק בברכה אח"כ.

עכ"פ זכינו שיש כמה טעמים להחמיר להדליק בעיקר זמן הדלקה אפילו היכא דליכא שום פרסומי ניסא לעוברים ושבים, וא"ש דברי הרמ"א אף דמיירי במדליק בפנים ממש, וכש"נ.

ז. **ולענין** זמן הדלקה לבני ישיבה הנה בזמן הגמ' שהדליקו בחוץ פשיטא שצריך להדליק משתשקע החמה אבל יש לעיין מה הדין כשמדליקין בפנים, והנה במאירי כא: כתב וז"ל ומ"מ לענין מה שאמרנו שלא יצא אחר זמן זה ידי הדלקה בזמנה, יראה לגדולי הדורות שלפנינו שלא נאמר אלא לאותם הזמנים שהיו מדליקין מבחוץ וצריך היכר לעוברי דרכים, אבל בזה"ז הואיל ואין אנו צריכים אלא להיכר בני בית ידליק מתי

אחר ידליק מספק דהא משני שינויי אחרינא, ולר"י נראה דעתה אין לחוש מתי ידליק דאנו אין לנו היכרא אלא לבני הבית שהרי מדליקין מבפנים עכ"ל.

ויש לדון בדעת הר"י פורת שכתב הטעם להדליק אח"כ רק משום שינויא אחרינא ולא הזכיר סברת הר"י דהדלקה בפנים, האם זה מוכיח דפליג על הר"י או דאיהו מיירי מצד עיקר הגמ' והר"י מיירי מצד מנהג שלהם, אכן ממה שהשו"ע לא העתיק כלל סברת הר"י נראה לכא' דאיכא מאן דפליג עליה ולכא' זהו הר"י פורת מכיון דלא מצינו ראשונים אחרים דפליגי על הר"י, וכ"כ המהר"ל בספר נר מצוה דהר"י פורת חולק על הר"י וכן דעת המהר"ל לדינא [וע"ש מש"כ עוד בטעמא דמילתא].

מיהו יש לדחות דהשו"ע לא העתיק שיטת הר"י מטעם אחר, משום דמעולם לא כתב השו"ע שנוהגין להדליק בפנים, ויהיה מה שיהיה הטעם אבל הרי השו"ע לא הזכיר כלל הך מנהגא ורק הרמ"א מזכירו בכמה דוכתי וכנ"ל, וכיון שכן אין להוכיח ממה שלא העתיק שיטת הר"י דלא ס"ל כוותיה.

אולם במעשה רב אות רל"ו כתב וז"ל חצי שעה אחר זמן כלות רגל מן השוק מדליק בלי ברכה עכ"ל, ואין לפרש טעמו משום שיתפרדו בני ביתו או משום זריזון מקדימין משום דטעמים אלו אין מעכבים ובודאי דלפי טעמים אלו מי שלא הדליק בזמן ומדליק אח"כ מדליק

אבל לפי הגר"א והמהר"ל הא איכא חשש בעיקר קיום המצוה ויש להפסיק לימודו כדי להדליק בזמן, ונראה דמטעם זה נהגו בישיבות להפסיק הלימוד כדי להדליק בזמן.

אך יש לעיין במי שבדרך כלל אינו נוהג כהגר"א ובפרט בנר חנוכה שמדליק אחר צאה"כ כפיסקא דהמחבר בסי' תרע"ב ודלא כהגר"א שם דס"ל דמדליקין בשקיעה"ח, וכ"ש אם אינו מדליק בשעת צאה"כ אמיתי אלא מוסיף עליו מחמת חומרות בעלמא בזמן צאה"כ, ובפרט אם לפעמים מתאחר להדליק מחמת סיבות שונות, מדוע יפסיק לימודו כדי להדליק בעיקר הזמן, וצ"ע לדינא.

שירצה, וגדולי הצרפתים התירו אפילו עד שיעלה עמוד השחר, וכן נוהגים שם בני ישיבה להדליק אחר שעומדים מביהמ"ד עכ"ל.

וכמובן דכ"ז נמשך לשיטת התוס' דכשמדליק בפנים אי"צ להדליק בזמן, וכן נראה לפי רוב הטעמים הנ"ל דאין לדחות ת"ת דרבים מחמתם [כדמצינו לענין ק"ש של ערבית, דאף שפסק המחבר בסי' רל"ה ס"ג וז"ל לכתחלה צריך לקרות קריאת שמע מיד בצאת הכוכבים וכו' עכ"ל, מ"מ מנהג הישיבות הוא שאין מפסיקין סדרי הלימוד כדי לקרות ק"ש, אלא דבק"ש יש מקום להקל כמבואר בערוה"ש שם סי"ח דהמחבר החמיר כדעת יחיד בזה, ע"ש],



אם מותר לנהוג כשיטת בית שמאי להיות פוחת והולך

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך" ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים, רחובות ת"ו

(כא:) וז"ל, אחד עשה כדברי ב"ש, ואפי' למ"ד שהעושה כדברי ב"ש לא עשה כלום או חייב מיתה כדאיתא בפרק קמא דברכות (יא). שאני הכא שאין מחלוקתם אלא להידור מצוה בעלמא (עכ"ל).

ובע"ז כ' בחידושי מהרצ"א מדינוב זצ"ל (בעל הבני יששכר) על הל' חנוכה (עמ' קלד), דרבי יוחנן אתא לאשמעין דמאן דעביד כב"ש לא מיקרי עברין, הגם שאמרו (ברכות ד:) לר' טרפון כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה שאני הכא דהנך ב' זקנים פליגי בהא פלוגתא באנפי נפשיהו כו', ומשום הכי הביא הרי"ף הך מעשה בהלכותיו להורות דמאן דעביד בהא כב"ש לא מיקרי עברין, כל זה אני כותב בדרך אפשר, לא להלכה ולא למעשה, עכ"ד.

וכן העלה בעל שו"ת בית היוצר מחוסט בספרו יוצר אור (דף קלט.) שבדין זה השאירו את הפתח לכל אחד לנהוג כרצונו ולא נפסקה ההלכה לגמרי כב"ה, דמהאי טעמא לא שנאה רבי במשנה, ועל כן הנך ב' זקנים עשה כל אחד כרצונו.

המשנ"ב בסימן תרעא ס"ב בבה"ל ד"ה וי"א) הביא מביאור הגר"א (סק"ד) שעמד בדברי הרי"ף מדוע הביא הא דאיתא בשבת (כא:) אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן שני זקנים היו בצידן אחד עשה כבית שמאי ואחד עשה כדברי בית הלל, זה נותן טעם לדבריו - כנגד פרי החג, וזה נותן טעם לדבריו - דמעלין בקדש ואין מורידין.

והוסיף על זה המשנ"ב דלולי דבריו אפשר לומר עוד דדעת הרי"ף דזה לא נכנס בכלל מה דקי"ל בעלמא דהלכה כב"ה בדינא, אחרי דאינם מחולקים בענין הלכה, אלא בענין הידור בעלמא, ולזה הביא מה שאמר ר' יוחנן על שני זקנים, ומשמע לכאורה דהיו בימיו שכבר נפסק בעלמא דהלכה כב"ה, ואפ"ה זקן אחד עשה כב"ש. אכן מדלא הוזכר דין זה בשום פוסק אין לצרף דין זה להלכה כלל ולא כתבתי רק לעורר לב המעיינים (עכ"ל).

והנה העירו שכבר הקדימו למ"ב הריטב"א בסוגיית הגמרא בשבת

ואולם בשו"ת משנת יוסף (ח"ו סי' קכו) כתב דבימינו בודאי אין לעשות כב"ש, שכבר קיבלו על עצמם כל ישראל כב"ה, והמשנה עובר על אל תטוש תורת אמן.

האם מומלץ להדליק גם כשיטת בית שמאי

ידי"ן הגרי"ח אביחצירא שליט"א בספרו מרי"ח נידוח (ויגש תשע"ג) עלה ונסתפק עפ"י שיטת הריטב"א וסייעתו הנ"ל, האם ראוי ונכון לכל ירא שמים להדליק בכל לילה שתי מגורות, אחת כשיטת ב"ש, ואחת כשיטת ב"ה, והביא שם מכתבים של כמה ת"ח שהשיבו לו בענין זה, והעלו בזה סברות לכאן ולכאן יעו"ש.

ובספר אשכול יוסף על המועדים להגרי"ח סימן טוב שליט"א (חנוכה) כתב לפשוט שאלה זו ממשי"כ בשיבולי הלקט (עניני חנוכה סימן קפו) שדן גבי מי ששכח ולא הדליק נר חנוכה באחת מלילות חנוכה, וכתב שאין לו תשלומים בלילה אחר, והוסיף וכן מצאתי שנשאל בזה רבינו יצחק זצ"ל, והשיב שכיון שלא הדליקה בלילה, שוב אינה מדליקה, דעבר יומו, ודחוי הוא, ועוד דהלכה כבית הלל, ואם ידליק בשאר לילות יותר נרות, יאמרו הרואים שעובר הוא על דברי חכמים. ע"כ. כלומר שיאמרו העוברים ושבים שהמדליק עובר על דברי חכמים שהלכה כבית הלל, והוא

ובספר קהלות יעקב (בסוף מסכת שבת) כתב לסייע סברת הבה"ל דליכא הכא איסורא לעשות כב"ש, מהא דביומא (נט). מצינו שכל אחד עשה אחרת, ונתן טעם לדבריו, וה"נ י"ל דב' הזקנים בצידן לא פליגי אהדדי, רק שכל אחד אתי לאשמעינן שיש טעם הגון לעשות כמו שהוא עשה, וממילא דעביד כמר עביד כהוגן, ודעביד כמר נמי. ורבה בר בר חנה קמ"ל "שכן הלכה שאפשר לעשות כמר וכמר, ואין בזה כלל דהלכה כב"ה, כמו שצייד הבה"ל".

וכן הוא דעת הגרש"ז אויערבך בשו"ת מנחת שלמה (תניינא ח"ב סי' נח אות ב').

ובספר שפע חיים (ח"ד עמוד תה, ובח"ה עמוד רכה-ו) כתב דבהך הלכתא נקבע לדינא נמי כב"ש להורות דמאן דעביד כב"ש עביד, משום שבחנוכה בטלה המחלוקת, ואם אחד עושה כדעת ב"ש, גם ברוך יהיה. אך מאידך בח"ה (עמ' קיד) כתב דהרי"ף הזכיר להך עובדא דב' הזקנים, להורות שלא כל הרוצה ליטול את השם יטול, אלא רק ב' זקנים אלו שהיו מפורסמים בחסידות היו רשאים לעשות כן, אמנם אין כוונתו על כך שעשו כב"ש אלא על מה שעשו כמהדרין מן המהדרין, וכמו שסיים שאילו לא היתה ההלכה נפסקת כן בשו"ע לא היה שום אדם רשאי לנהוג כן, והיינו בין כב"ש ובין כב"ה.

וישב-חנוכה (עמ' כט), שו"ת מקום שמואל (ר"ש אשכנזי מאלטונא) בשער התירוצים, הגהות יעב"ץ, יד נאמן"ן (רח"א מיראנדה), חתם סופר, שו"ת כנסת יחזקאל (ר"י קצנלנבוגן) סי' יז, שו"ת שערי דעה (רח"ל לייטוויץ) ח"ב סי' ז, זרעו של אברהם (ר"א חגי'אג'), ביאור הלכה במשנה ברורה סי' תרעא ד"ה וי"א, גבעת פינחס (ר"פ ביליצר) לחנוכה, שו"ת תירוש ויצהר (רצ"י מיכלזון) סי' ג, כלי חמדה (רמ"ד פלוצקי) סו"פ וישב, זכרון ישכר (רבי"י לוינטל) בקי' זכרון יעקב אות יז, טוב עין (רא"מ הורוביץ) לירושלמי יבמות פ"א ה"ו (עמ' ד) ובתוכן הענינים בריש הספר אות א, דובר ישרים (רח"ד זילבר מרגליות) פ' מקץ, גליוני הש"ס (ר"י ענגיל) יבמות יד., שו"ת חסדי אבות (רי"י טרונק) שבסו"ס יבין דעת סי' יז אות יז, בעל שפע חיים בירחון ישראל סבא גליון עו עמ' סז, קנין תורה בשמעתתא (רא"ד הורוביץ) לחנוכה סי' ו, "משיב בענין" (עמודים תע"ד-תע"ה).

האם באופנים מסויימים הלכה כב"ש

ויש לצייין דבספר בית הלוי (עה"ת, עניני חנוכה) כתב לחדש דמודו ב"ה לב"ש באופן שלא שייך טעמם. ומכח זה רצה לחדש דבאופן שביום ו' אין לו ו' נרות להדליק כב"ה, ידליק כב"ש ה' נרות, דמביא דעת הרמב"ם דמהדרין מן המהדרין קאי על המהדרין דהיינו דכל אחד מבני הבית מוסיף והולך, ובתוס'

נוהג כבית שמאי, ושמטעם זה לחוד ראוי שלא להשלים מה ששכח.

ומבואר מזה ששבולי הלקט ורבינו יצחק סוברים שאין לעשות כדברי בית שמאי גם לעניין הידור של נרות חנוכה, ואשר על כן נראה שגם לא יצווה לבני ביתו שידליקו כבית שמאי, אלא ידליקו כולם כבית הלל, ולא יכנסו לחשש של עובר על דברי חכמים.

ועיין עוד שם באשכול יוסף שהביא ששה ישובים לבאר דעת בית שמאי שבכל יום פוחת והולך, דאטו אין להם את הסברא של מעלין בקודש.

האיך נהג אותו תלמיד כשיטת בית שמאי

והנה בעיקר הקושיא על הסוגיא הנ"ל 'אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן שני זקנים היו בצידן אחד עשה כב"ש, ואחד עשה כדברי ב"ה, וכו', דקשה היאך עשה אותו זקן כבית שמאי, והרי לעולם הלכה כבית הלל (עירובין ו:), ובית שמאי במקום בית הלל אינו משנה (ברכות לו:), ואם נימא דאותו זקן מתלמידי בית שמאי היה, אם כן למה לא הוכיחה הגמ' ביבמות (יד.) מכאן לענין מה דפליגי שם אם עשו בית שמאי כדבריהם.

וראיתי בספר שואל כענין שציין להרבה ספרים שדנו בזה, ה"ה הריטב"א, של"ה בתורה שבכתב פ'

רק על ארבעה נרות, היה לנו לחוש שלא להדליק רק נר אחד, דאם ידליק ארבעה יעשה כב"ש, אבל להיות דמאן דעביד בהא כב"ש, לא מיקרי עבריינן, שפיר ידליק מן הנמצא תחת ידו, נראה לי". (עכתו"ד).

וראה בספרי פרדס יוסף החדש על חנוכה (אות שפב) ששם הבאתי כעין יסוד זה מדברי המהרש"ק בחכמת שלמה.

מי שיודע בודאי שלא יוכל לקיים
הדלקת נ"ח רק ביום ראשון

כתב הגר"י שוורץ שליט"א בספרו מועדי ישראל על חנוכה שיש לעיין מי שיודע בודאי שלא יוכל לקיים הדלקת נ"ח רק ביום ראשון, האם עדיף שיעשה כב"ש וידליק ח' נרות, ויקיים מצות מהדרין מן המהדרין לשיטת ב"ש, עכ"פ, משא"כ אם ידליק נר א' לא יוכל להדר כלל.

ואין לומר דהא אסור לעשות כבית שמאי, דהא חזינן בגמרא שני זקנים היו בצידון אחד עשה כב"ש, וכתב הריטב"א דאפילו למ"ד שהעושה כב"ש לא עשה כלום, או חייב מיתה (ברכות יא.), שאני הכא שאין מחלוקתם אלא להידור מצוה בעלמא ע"כ, וכ"כ המ"ב בביאה"ל (סימן תרעא ס"ב ד"ה וי"א), וא"כ שפיר דמי לעשות כב"ש, וא"כ י"ל דעדיף לעשות כב"ש.

הקשו על פירוש זה דא"כ לא יהיה היכרא דימים היוצאים והנכנסים, ע"כ כתב דמוסיף והולך הוא רק אנר איש וביתו, וכתב הגר"א לישב דעת הרמב"ם דס"ל דעיקר הטעם הוא משום מעלין בקודש, וראה ממעשה דב' זקנים, ע"כ, ולפ"ז יש נ"מ בין ב' הטעמים, ולהתוס' ההכרח לומר דס"ל דלב' הטעמים יש ענין נגד ימים היוצאים, רק פליגי דלטעם הראשון כל המחלוקת של ב"ש וב"ה הוא רק בימים היוצאים והנכנסים, דכל אחד ס"ל דכך היתה התקנה של ההידור, ואידך מ"ד ס"ל דלא פליגי כלל אם נגד ימים היוצאים והנכנסים, דכו"ע מודי דאפשר לעשות כך או כך, רק ב"ש ס"ל דתיקנו כנגד הנכנסים משום פרי החג, וב"ה ס"ל דתיקנו כנגד היוצאין משום דמעלין בקודש, ולהתוס' יהיה נ"מ לדינא בין ב' הטעמים באופן שדביום החמישי אין לו כי אם ד' נרות, להטעם הא' לא ידליק לב"ה כי אם נר אחד דבארבע ליכא הידור כלל, אבל לטעם הב' דגם ב"ה מודו דהיו יכולין לעשות נגד ימים הנכנסים, ורק משום מעלין בקודש קבעו נגד היוצאין, א"כ כשאין לו רק ארבע ידליק ד', ויהיה ההידור כנגד ימים הנכנסים. (עכתו"ד).

וכדברים האלה כתב בחידושי מהרצ"א חנוכה (לבעל הבני יששכר מאמר ב אות ז) בהמשך לדבריו הנ"ל (אות שנח) בטעם הרייף שהעתיק שיטת ב"ש, וז"ל: "ונראה דאעפ"כ נ"מ להלכה גם לדין דפסקינן כב"ה, דאם אין לו שמן בליל ה',

כב"ש לא יצא, ועיין בשו"ע הרב (סימן תעג ס"ו), ואולי י"ל דתלוי בטעמים, דלטעמא כנגד ימים היוצאים, ע"כ גם כה"ג אינו יוצא אם מדליק, כיון דלב"ה כך היה התקנה שידליק, אבל לטעם משום מעלין בקודש, י"ל דזה דוקא רק כשידליק למחר ג"כ, בזה ס"ל לב"ה דידליק א', דאם לא כן יהיה הורדה, אבל כהאי גוונא דאי אפשר לו להדליק רק יום א', מודה ב"ה דמדליק ח' (עכ"ד).

אבל לפי הנ"ל מהריטב"א דבהידור מצוה שרי לעשות כבית שמאי אתי שפיר מה שכתב השפתי צדיק.

והנה בשפתי צדיק (אות מב) כתב דמאריכות לשון הגמרא משמע שאם אין אפשרות לעשות כב"ה, שאין לו רק יום ראשון, כגון ההולך בשיירא ויודע שלא יוכל להדליק רק יום אחד, או שהמומחין אומרים שלא יחיה יותר מיום ראשון ידליק ח', כי טעם זה יכול לקיים, ואני מסופק אם למחר יחיה, אם ידליק ז' שיעשה הכל כדברי כב"ש כיון שהתחיל כן, או יחזור לעשות כדברי כב"ה, ונראה שידליק כל יום ח', ויקיים עכ"פ ואין מורידין.

ובהערות הגאון מווערשוב זצ"ל כתב להעיר ע"ד דהא קי"ל עשה



בגדרן של נרות ההידור

הרב יוסף מאיר יפרח

ירושלים ת"ו

דעת הכתב סופר

הנה נחלקו האחרונים בהך פלוגתא דכבתה אי זקוק לה (שבת כא.) אי שייכא נמי גבי נרות ההידור, דעת הכתב סופר בתשו' (או"ח סי' קלד) שבנרות ההידור לכו"ע כבתה אין זקוק לה הואיל ואת ההידור כבר קיים בהדלקה הראשונה, מיהו זהו דוקא בכה"ג שכבו כל נרות ההידור, אבל כשכבו רק מקצת נרות ההידור חייב לחזור ולהדליקן כדי שלא יטעו במנין הראוי לאותו לילה, או שיכבה שאר נרות ההידור וישאיר נר דעיקר המצוה, ומסיק דלמאן דקי"ל (סי' תרעה ס"ב) דכבתה אין זקוק לה הרי שאף באופן שכבו רק מקצת נרות ההידור אין צריך לחזור ולהדליקם, וזאת מכיון שעיקר מעשה המצוה הוא בהדלקה ובשעת ההדלקה הרי כבר נתקיימה המצוה עם המנין הראוי לה. לעומת זאת דעת השפת אמת (שבת כא: ד"ה ויש לעיין) דנרות ההידור שכבו כו"ע מודו דזקוק לה, כיון שסברת מ"ד כבתה אין זקוק לה היא שאין תועלת בהדלקה השניה כיון

שעיקר המצוה נתקיימה כבר בהדלקה הראשונה להכי לא תיקנו חז"ל לחייבו לחזור ולהדליק, אבל בנרות ההידור הרי יש תועלת במה שחוזר ומדליקם כל זמן שגר המצוה דולק כיון שע"ז יהא היכר למנין הימים שעומד בהם, ולהכי גביהו כו"ע מודו דזקוק להו.

והנה בכתב סופר (שם סי' קלה) פסק שאדם העומד ביום השלישי מימי החנוכה ואין בידו אלא שני נרות לא ידליק אלא נר אחד, וטעמו בזה דהואיל ואינו מוסיף כמנין הראוי לאותו לילה נאמר עליו כל המוסיף גורע לפי שממעט הנס של הלילה ההוא, אבל שמדליק רק נר אחד הרי הוא זכר לעיקר הנס ולא למספר הימים יעו"ש, וכ"פ בחיי אדם (כלל קנ"ד סי' כה), ופסקם במשנ"ב (סי' תרעה סק"ה). ובבית הלוי (תשו' סי' צה, עה"ת עניני חנוכה דף כט ע"ב) ג"כ כתב דאין צריך להדליק אלא נר אחד שהוא עיקר החיוב, כי מה הידור יש אם ידליק את שניהם כיון שאינו כמספר הימים יעו"ש. והאי מילתא פשיטא דכל הדין הנ"ל הוא דוקא

לא ידליק את שניהם הואיל ועי"ז לא יוכרו מנין הימים ונמצא שמחסר הוא בגוף המצוה, ולהכי נמי כל שטעה בנרות ההידור כגון שהדליק פחות מן הראוי לאותו היום דיינינן ליה כמי שטעה בגוף המצוה ומשו"ה חוזר ומברך, משא"כ בכה"ג שהדליק רק נר אחד משום שלא היה לפניו שמן כפי הנצרך לאותו היום, הרי שמעיקרא היה בדעתו להדליק רק כעיקר המצוה, ובאופן זה דיינינן לנרות ההידור כחלק נפרד מן המצוה, ובזה הוא פלוגתת קמאי הנ"ל אי מברכינן עליה. ומשו"ה נמי באופן ששכח לברך בתחילה יכול הוא לברך בעודו מדליק את נרות ההידור, כי כאמור הכל חדא מצוה היא. ועוד חזינן בדבריו, דהואיל ובאופן שמדליק כדין מהדרין דיינינן לנרות ההידור כעיקר המצוה, ממילא שמענין דבאופן שהיה לו מעיקרא את כל שיעור השמן הנדרש לסך הימים שעומד בהם והדליקם ושוב כבו מקצת נרות ההידור אפי' תוך מחצית השעה, אין לו חיוב לחזור ולהדליקם, דהואיל ועיקר המצוה הוא בשעת ההדלקה דקי"ל דהדלקה עושה מצוה, ובשעת ההדלקה הרי לא היה שום חסרון, להכי אין מוטל עליו נמי לחזור ולהדליקם שוב.

והנה יל"ע לדעתו כיצד יעשה באופן שיש לו ביום השלישי שמן כשיעור מחצית השעה לשני נרות, נר החיוב ועוד נר הידור אחד, ועוד שיעור

בנרות שעה ובאופן שאי אפשר לחלקם לשנים להכי ידליק רק נר אחד, אבל בנרות של שמן שאפשר לחלק השיעור לשנים פשוט שיעשה כן וידליק את שני נרות ההידור, ואע"פ שלא יהא בהם שיעור מחצית השעה, מ"מ הא ללישנא קמא (שבת כא:) סגי בהכי. ושוב מצאתי כן בחזו"ע (עמ' לב).

ועוד מסיק בכת"ס הנ"ל, חדא, דאם טעה במנין הימים והדליק פחות מן המנין הראוי לאותו היום ושוב הודיעוהו שטעה, הרי שחייבוהו לחזור ולהדליק, וידליקם בברכה, אכן בכה"ג שהדליק רק נר אחד כי לא היה לפניו שמן כדבעי ושוב נזדמן לו שמן, בזה הוא פלוגתת הארצות חיים (הל' חנוכה סי' י) והרמב"ם (הו"ד באבודרהם דף נד ע"ג) יעו"ש. ותו, דאם שכח לברך בתחילה וידו עודנה אוחזת בהדלקת נרות ההידור, יברך עתה בעודו מדליק אותם, דהויא כמצוה שיש לה המשך יעו"ש.

והנה מכל הלין נמצא דעת הכת"ס מבוארת, שבאופן שרוצה להיות כדין המהדרין א"כ דיינינן לנרות ההידור להיות דינם כגוף המצוה ממש, וממילא עיקר מצותו היא להדליק כפי מנין הימים שעומד בהם, ודמי האי דינא ליתר הדברים המעכבין בשעת ההדלקה כמבואר בשו"ע (סי' תרעה), ולכן העומד ביום השלישי ואין בידו אלא שני נרות

והנה בשפ"א שם לעיל מינה (סד"ה ת"ר) כתב בזה"ל: אכן נראה לומר בזה דודאי הוי מצוה גמורה ההידור, דכך היה התקנה שמהדרין יעשו המצוה באופן זה וכו', וזה המהדר אינו עושה ג"כ אלא מצוה אחת כמו המדליק נר אחד רק המצוה שלו הוא באופן זה וכו', ולכן אם שכח לברך עדיין הברכה שייכא ביה, דלמהדרין כל הנרות מעיקר המצוה הם יעו"ש.

ומתבאר מדבריו דאיהו ס"ל דאם בדעתו לעשות כדן המהדרין הרי דדיינין לנרות ההידור כאילו המה מגוף עיקר המצוה ודינם כנר דחויב, ולהכי פשיטא ליה נמי דאם שכח לברך ונזכר תוך כדי הדלקת נרות ההידור יוכל לברך השתא כי סו"ס הכל חדא מצוה. ונבכל זה מודה הוא לסברת הכת"ס הנ"ל. ואפשר דמודה לו נמי בהא דהעומד ביום השלישי ויש בידו רק ב' נרות שלא ידליק את שניהם. וצ"ע. ויעו' בתשו' רע"א מה"ת סי' יג שג"כ מסיק לדינא כדבריהם, אכן איהו ס"ל דבתר הדלקת הנר הראשון כבר כלתה עיקר המצוה ומכאן והילך יש לפניו רק מצוה הידור, והא דאפ"ה יכול לברך הוא מטעמי אחרוני כמבואר בדבריו שם].

ומסתפקנא השתא לדעתו היאך יהא הדין באופן שכילה להדליק

רביע השעה לנר ההידור הנוסף. דהנה אי נימא שיתן בנר השני כדי שיעור מחצית השעה כדינו ובנר השלישי את שיעור רביע השעה הנותר, הרי מאחר דקי"ל דהדלקה עושה מצוה, ובשעת ההדלקה הרי כבר היה יודע שזה הנר השלישי עתיד הוא להיכבות אחר רביע השעה כך שישארו לפניו רק שני נרות דולקים תוך זמן מחצית השעה שהוא שיעור ההדלקה לדינא כמבואר בשו"ע (סי' תרעה סעי' ב), הרי לדידיה י"ל שכשם שאסור להדליק מלכתחילה ביום השלישי שני נרות מהטעם הנ"ל, הכא נמי אין לו להדליק מלכתחילה ג' נרות באופן שיודע שהנר הג' יכבה אחר רביע השעה וממילא לא יוכרו מנין הימים, כי גם בזה נמצא דהוה חסרון מעיקרא בעיקר המצוה. ונלענ"ד פשוט שיהא מוכרח ליתן בשני נרות ההידור שיעור שוה כך שיכבו שניהם כאחד אף שעיי"ז יהא בנר השני פחות משיעור מחצית השעה ונסמוך בשני נרות הללו אלישנא קמא (שבת שם) דסגי בהכי.

דעת השפת אמת

והנה נתבאר לעיל דהשפ"א פליג על סברת הכת"ס וס"ל דאף בהדליקה כראוי וכבתה אכתי מוטל עליו לשים אל לבו שיוכרו מנין הימים כל משך זמן ההדלקה לפי שענין זה דהיכר הימים יש בו תועלת אף אחר ההדלקה (ופשוט דאף לדידיה זהו רק למשך מחצית השעה).

כהידור דשעת ההדלקה דהוא אכן חלק מעיקר מצות ההדלקה, אתי שפיר.

ובאופן שהיה לו רק נר אחד ושכח והדליק בלא ברכה ושוב נזדמן לו באותו הלילה נרות כמספר הימים שעומד בהם עתה, נראה לכאורה דלסברא דההידור הוא מעיקר המצוה א"כ גם באופן הנז' ידליק את נרות ההידור בברכה. אכן יש לדחות, כי י"ל דבאופן הנז' הרי אחר הדלקת הנר הראשון כבר כלתה המצוה כי לא היה בדעתו אז להדליק את נרות ההידור לפי שלא היו לפניו מתחילה, ועיקר הסברא דנרות ההידור הוו כעיקר המצוה נראה דשייכא רק בכה"ג שהיו לפניו מתחילה ואף היה בדעתו להדליקם כדין מהדרין, משא"כ בנדר"ד דבשעת ההדלקה לא היו לפניו א"כ אף עתה שבאו לפניו תו לא דיינינן להו כחלק מן המצוה וממילא בהדליקו אותם לא יברך. [ואף לסברות הגרע"א הנז' יל"ע אי יברך בגוונא הנז'].

אי תליא פלוגתא הנז' בפלוגתת האחרונים אי בכבתה איכא דין חשדא

והנה בתשו' שואל ומשיב מה"ת (ח"ב סי' עא ד"ה ומה שהקשה) נשאל על מאי דקי"ל כבתה אין זקוק לה דאמאי לא חיישינן לחשדא, ומאי שנא מחצר שיש לה שני פתחים דחיישינן ביה לחשדא.

כפי מנין הימים הנצרכים לאותו היום ושוב נזכר ששכח לברך ובתוך כך כבו נרות ההידור, דהנה לדידיה בכה"ג הרי מוטל עליו לחזור ולהדליקם, אכן יש להסתפק אי בשעה שחזור הוא להדליקם יעשה זאת בברכה, כי לפ"ד לעיל שנרות ההידור הם מעיקר המצוה א"כ י"ל דה"נ אף היכא שכבו הואיל ומוטל עליו לחזור ולהדליקם יוכל אף לברך עתה. אכן י"ל דאף לסברתו דבכה"ג דשכח לברך והוא עודנו מדליק את נרות ההידור יכול לברך עתה, מ"מ י"ל דשאני הך הידור דשעת ההדלקה מהך הידור דחזור להדליקם אחר שכבו, כי הנה אע"פ דלדעתו דינא הוא דבכבו חוזר ומדליקם, מ"מ נראה דבכה"ג לא דיינינן לנרות ההידור להיות דינם כעיקר המצוה, כי ודאי שאחר כלותו להדליק את הנרות של היום ההוא כבר כלתה כל מצותו, ומאי דאעפ"כ מוטל עליו עתה לחזור ולהדליקם הוא מטעם הידור מצוה צדדי, כי יש בזה תועלת להיכר הימים, וא"כ אפשר שבאופן הנז' אכן ידליקם בלא ברכה. [ולסברות הגרע"א הנז' נראה דגם בכה"ג ידליקם בברכה]. ונראה לי טפי כהצד הזה, דאי לא נימא הכי תיקשי עליה דמהכ"ת דנימא דחייב הוא להדליקם אחר שכבו הא קי"ל דהדלקה עושה מצוה ובהיא שעתא הרי הודלקה כמצותה, אכן אי נימא דאף לסברת השפ"א אין חיוב הדלקה זו אלא כהידור מצוה צדדי ולא

ושכבו נרותיו בכה"ג לא חייבוהו חז"ל לחזור ולהדליקם מפני החשד. יעו"ש. והיינו משום דקי"ל הדלקה עושה מצוה.

ולפנ"ר נראה דעיקר סברת הגרש"ז אוירבך אתיא כעיקר סברת הכת"ס הנ"ל, כי הנה תרוייהו ס"ל דמאחר שהודלקה כראוי בכל פרטי דיניה א"כ תו לא חיישינן למידי הואיל וקי"ל דהדלקה עושה מצוה, ולהכי פשיטא למר דלא חיישינן לחשדא ולמר דאי כבו נרות ההידור תו אין זקוק להם, וסברת השפ"א אתיא כסברת השואל ומשיב דאף אחר שהודלקה כראוי מ"מ אכתי שייך לחייבו להדליקה למר משום חשדא ולמר משום הידור ומצוה.

אכן אף אי נימא הכי נראה פשוט דליכא הכרח דהכת"ס והגרש"ז או השפ"א והשו"מ מודו להדדי בדיניהו, כי אפשר דאף השואל ומשיב דס"ל דאף שהודלקה כראוי וכבתה חוזר להדליקה שנית משום חשדא מודה איהו לסברת הכת"ס דס"ל דבכבו נרות דהידור אין צריך לחזור ולהדליקם, וטעמא הוי כי חשדא שאני דאינו מענין גוף המצוה עצמה ושייך הוא בכל מילי, וקרא כתיב (במדבר לב, כב) והייתם נקיים, וכתיב נמי (משלי ד, כד) הסר ממך עקשות פה ולוות שפתים הרחק ממך, ולהכי ס"ל דמצד חשדא גרידא אכן ראוי להיות חוזר ומדליקה וכדין חצר שיש לה ב' פתחים (סי' תרעא סעי' ח),

והשיב, דאמנם מצד המצוה דינא הוא דכבתה אין זקוק לה, אך מצד חשדא אכן ראוי להחמיר ולחזור להדליקה שנית, וסיים דלקושטא דמילתא אין מקום לחשדא מחמת הרואה שיחשוב שלא הדליקה לפי שעדיין יש לו שהות להדליק וגם יראה שלמחרת אכן מדליק, ובליילה אחת שכבתה לו לא יחשדנו שאיננו מדליק, יעו"ש. ונמצינו למדין מדבריו דעיקר דין חשדא אשר מחמתו צריך לחזור ולהדליקה באופן דאיכא חשדא שייך הוא אף אחר שהדליקה כראוי. ועי' בשערי תשובה (סי' תרעג ס"ק יב) שהביא בשם השבות יעקב ח"ג (סי' מח) שכתב, דאע"ג דקי"ל כבתה אין זקוק לה, מ"מ צריך להניח הנותר מנרות החנוכה כל זמן עת ההדלקה, דאם לא יעשה כן חיישינן לחשדא שלא הדליק כלל. ובקרבן נתנאל (פ"ב דשבת ס"י י אות ז) כתב, דלא בעינן להשאיר הנותר מן הנרות שכבו במקומם, וליכא חשדא בהא הואיל ובודאי ידונו אותו הרואים לכף זכות שהדליקה וכבתה. וראיתי להגרש"ז אוירבך בס' הליכות שלמה (חנוכה, פ"ג דבר הלכה אות יח) שכתב דלולי דברי השע"ת והקרבן נתנאל היה נראה שלא חייבו חז"ל להדליק מפני החשד אלא דוקא בכה"ג שבעת ההדלקה איכא חשש חשדא כגון חצר שיש לה ב' פתחים, אבל אם בשעה שקיים המצוה לא הוה חשש חשדא כלל ורק לאחר מכן התחדש חשש חשדא כגון

נמי דאף הגרש"ז דס"ל דמאחר שזו הודלקה כראוי וקי"ל דהדלקה עושה מצוה ולהכי אע"פ שכבתה אין צריך לחזור ולהדליקה אף לא משום חשדא, מ"מ אף איהו מודה לסברת השפ"א דנרות דהידור שכבו יש ענין לחזור ולהדליקם משום הידור מצוה צדדי לפי שסו"ס כל עוד נר המצוה דולק הידורא נמי איכא שניכרים מנין הימים.

משא"כ גבי נרות דהידור שכבו שפיר ס"ל כסברת הכת"ס שהואיל ודיינינן להו כחלק מעיקר מצות ההדלקה ודינם כיתר הדינים המעכבין ההדלקה כמבואר בשו"ע (סי' תרעה), א"כ הואיל וקי"ל דהדלקה עושה מצוה וכבתה אין זקוק לה ממילא נמי אין צריך לשוב ולהדליקה, וס"ל נמי דליכא שום הידור להיות חוזר ומדליקה, ודלא כסברת השפ"א. וכן י"ל



בחורי ישיבות ספרדים אם יכולים להדליק נר חנוכה בברכה

הרב שלמה סודרי

מח"ס הלכה שלימה, ליקווד

בשבילו במקומן, כדאמר ר' זירא מרישא משתתיפנא בהדי אושפיזא בפריטי, כיון דאינסיבנא אמינא לא צריכנא דקא מדלקו עלאי בגו ביתאי ע"כ.

וממש"כ התרומה "כגון תלמידים הבאים ללמוד חוץ לביתם או אורח", מתבאר להדיא שאף כשהבן מתנתק מהבית לתקופה ארוכה כדי ללמוד תורה ולן ואוכל במקום אחר, אפ"ה יוצא בהדלקת אביו, וכן מוכח עוד ממה שמביא ראייה על דבריו מר' זירא שהיה יוצא בהדלקת אשתו אף כשהיה אכסנאי ללמוד תורה, וידוע שבזמניהם היו יוצאים ללימוד תורה למשך תקופות ארוכות, ומינה מקיש התרומה שגם הבנים היוצאים ללמוד יוצאים בהדלקת אביהם ודין אחד הוא. ודברי התרומה הובאו במחזור ויטרי (סוף הל' חנוכה), וכן משמע מסתימת לשון ספר הפרנס (סימן קנב) וז"ל: ומי שהוא אורח ויודע שמדליקין עליו בביתו אשתו או אביו ואמו או בני ביתו, אז אין צריך לתת להם מעות להשתתף במקום שהוא ע"כ.

בענין בחורי ישיבה מבני ספרד הלנים ואוכלים בישיבה, אם נחשבים כבעלי בתים בפני עצמם שמחוייבים להדליק נר חנוכה או שיוצאים יד"ח בהדלקה שבבית אביהם.

איתא בגמ' שבת (כג.) וז"ל הש"ס: אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה, א"ר זירא מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא, בתר דנסיבי איתתא [פרש"י ופעמים שהייתי אכסנאי ללמוד תורה] אמינא השתא ודאי לא צריכנא דקא מדליקי עלי בגו ביתאי [מדליקין בשבילי בביתן] עכ"ל הש"ס.

ומבואר שהמתארח במקום אחר אינו צריך להשתתף בפריטי עם בעה"ב אם מדלקת אשתו בביתו, וכן נפסק בטור ושו"ע (תרע"ז ס"א), וכתב בספר התרומה (מפתחות סימן רכט) וז"ל: ואם הוא במקום אחר, כגון תלמידים הבאים ללמוד חוץ לביתם או אורח, אין צריך ליתן בנר [ר"ל להשתתף בפריטי] אם יודע שאשתו או אביו ואמו מדליקין

ושוב מצאתי כן בדברי רבנו ירוחם (ח"א, נתיב ט' ח"א) וז"ל: אכסנאי שמתאכסן בבית בעל הבית צריך לפרוע שום דבר בשמן של נר חנוכה וכו', וכל זה מיירי באדם שאינו נשוי ואין מדליקין עליו בתוך ביתו, אבל אם מדליקין עליו בתוך ביתו אינו צריך לא להדליק ולא לפרוע בשמן, כך פשוט בשבת ע"כ. ומבואר מדבריו שכולל אדם נשוי שמדליקין עליו בביתו ובחור שמדליקין עליו בביתו בחדא מחתא, וכמו שפשוט בגמ' שבת שאם הבעל יצא מביתו לתקופה ארוכה ללמוד תורה הרי הוא יוצא יד"ח בהדלקת אשתו, הכ"נ בבן שיצא לתקופה ארוכה.

ולפי האמור יש לשאול למה ר' זירא היה משתתף בפריטי לפני שנשא אשה ולא היה יוצא בהדלקת אביו, ועיין בספר חזון עובדיה (עמ' קמד) שמיישב מפני שר' זירא לא היו לו הורים המדליקים עליו בביתם, וכמו שאמרו בירושלמי (קידושין פ"א הל' ז') "ר' זירא הוה מצטער, ואמר הלואי היה לי אבא ואמא דאוקרינון ואירש גן עדן", ועיין בפני משה (ד"ה פטור) שמת אביו לפני שנולד ומתה אמו כשילדה אותו.

וכן מסיק בספר חזון עובדיה (עמ' קנא) ע"פ דברי התרומה ומחזור ויטרי והפרנס, שבחורי ישיבה יוצאים יד"ח בהדלקת אבותם בביתם, והוסיף שזהו משום שבודאי עדיין סמוכים על שלחן אביהם, שהרי כשיוצאים לחופש בימי

החגים חוזרים ישר לבית הוריהם, וסמוכים על שלחנם, וגם בהיותם בישיבה הוריהם משלמים להנהלת הישיבה על החזקת בניהם ועל ארוחתם במשך כל השנה, ושכן הסכים הרב עזרא עטייה ז"ל. וכ"כ בשו"ת תפלה למשה (ח"ב סימן נא אות א-ב). וכ"כ בספר שלמי מועד (עמ' רג) בשם הגרש"ז אויערבך ז"ל שבחורי ישיבה מבני ספרד גם בהיותם דרים בישיבה אינם מדליקים נ"ח לעצמם אלא יוצאים יד"ח בהדלקת אביהם בביתם, ואם בירכו ברכתם לבטלה. וכ"כ בשו"ת אור לציון (ח"ד עמ' רפא).

ולעומת זאת מתבאר מכמה ראשונים שיש לחלק בין בחור לנשוי לענין אם יוצא בהדלקת ביתו כשמתארחים במקום אחר, זה יצא ראשונה השאילתות (וישלה, שאילתא כו) וז"ל: ואפילו אורח חייב לאישתתופי בהדי בעל הבית בנר חנוכה, והוא שיהיה רווק, אבל יש לו אשה לא צריך שאנשי ביתו מדליקין בביתו, כי הא דרב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה ואמר ר"ז כי הוינן בי רב הוה מישתתפנא בפריטי בהדי אושפיזאי, כי נסיבנא אמינא לא צריכנא דמדלקי עלי בגו ביתי ע"כ, ומשמע להדיא מדבריו שדוקא אכסנאי נשוי יוצא במה שמדליקין בביתו משא"כ הרווק.

וכן מורה לשון רבנו חננאל (שבת כג.) וז"ל: ואכסנאי חייב בנר חנוכה, ואי משתתף בהדי אושפיזי או אם היה אביו נסיב תו לא צריך ע"כ, ואם גם בחור יוצא

צריכים להשתתף אלא שהיו מחמירים על עצמם להדליק בפני עצמם. וכ"כ המ"א (תרעז, לפני ס"ק א') בשם המהרש"ל שהבחורים צריכים להשתתף, והוסיף המ"א שמ"מ אם הבחור סמוך על שלחן בעה"ב נחשב לאחד מבני הבית וא"צ להשתתף, ולא הזכיר כלל שאפשר להפטר ע"י הדלקת אביו.

וכן הוא לשון החיי אדם (כלל קנ"ד סל"ב) "אכסנאי שאין לו אשה בביתו או שיודע שאין אשתו מדלקת עליו צריך להדליק או שישתתף בפרוטה עם אחר וכו', והבחורים אם הם סמוכים על שלחן בעה"ב י"ל שהם בכלל בני ביתו ומן הדין פטורים אם הוא אוכל בבית בעה"ב, ומ"מ ראוי שיהיה מן המהדרין שכל אחד מדליק לעצמו [למנהג בני אשכנז הנ"ל]". וכ"כ המשנה ברורה (שם ס"ק א').

וכ"כ הערוך השלחן (רסג ס"ה) וז"ל: נר שבת כנר חנוכה שהיא מצוה וחובה על כל אחד להדליקה, והיינו שכל משפחה חייבת בהדלקת הנר וכו', ואם אין לו אשה והוא באכסניא כמו בחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם או שאשתו מתה צריכים להדליק נר של שבת בחדרם ולברך עליו, ואפילו יש לו במקום אחר אב ואם המדליקין כיון שהוא גדול הוא כבעה"ב בפני עצמו וחלה עליו מצות נר של שבת [או של חנוכה] ואינו דומה לכשהוא בבית אביו ואמו שהוא נכלל בכלל המשפחה ע"כ.

בהדלקת אביו הול"ל או שמשתתף בפריטי או שמדליקין עליו בביתו. וכן מבואר מהסמ"ק (סימן רע"ט) וז"ל: ובחורים שהם בבית רבם או בבית של אחרים, משתתפין עם בעל הבית בפרוטות, ואם יש להם אשה המדלקת בתוך ביתם אינם צריכים ע"כ, ומבואר שאם אין להם אשה צריכים להשתתף.

וכן מבואר מלשון המאירי (שם) וז"ל: אכסנאי חייב בנר חנוכה ומ"מ אינו צריך להדליק לעצמו אלא שישתתף עצמו עם בני הבית ויסייע להם בפרוטה לשמן וכו', ומ"מ אם היה נשוי שנמצא שקובע בית לעצמו בעיר אחרת, אע"פ שאין לו בית בזה העיר, אינו צריך אף לשיתוף שהרי מדליקין עליו בביתו ע"כ, ומבואר שדוקא נשוי שקובע בית לעצמו יוצא ע"י הדלקת ביתו. וכן משמע מהנמוקי יוסף (חידושי לשבת כג.) "כיון דאינסיבנא, שלקחתי אשה ובית לעצמי והלכתי ללמוד תורה, שהייתי אכסנאי, לא נתתי לבעה"ב כלום, דהא היו מדליקין בשבילו בביתו".

וכן מבואר בשו"ת מהרש"ל (סימן פה) וז"ל: ואכסנאי נשוי וכו' אם יודע בבירור שהיא מדלקת עליו אין לו לדלוק וכו' ומה שהאידנא הבחורים מחמירים על עצמם שלא להשתתף בפריטי, ועדיפי לדעתיה מר' זירא, זהו מנהג אשכנז שמגביהין הטפל ומניחין העיקר והלואי שלא יקילו במצות החמורות ע"כ. ומבואר מדבריו שמעיקר הדין הבחורים

וכן בשו"ת מהרי"ל (סימן קמה) נשאל במי שמדליקים עליו בביתו בודאי אם צריך להשתתף במקום שמתארח מפני חשדא מבני הבית, ואם תאמר שמדליק האם יכול לברך שהרי לא גרע מן המהדרין, או דלמא אין זה בכלל המהדרין שהרי פטור אפילו לדידן שעושין כמהדרין, וגם הלא רבי זירא לא עבד כן אלא סמך על ביתו, והשיב וז"ל: נר חנוכה נהוג בכל דוכתיה, שכל אורחים ובחורים מדליקין אע"ג דמדליקין על כל אחד ואחד בביתו, ושמא בימי ר' זירא דלא היו מדליקין אלא על פתחי חצירות והבתים אין לחוש, אבל השתא נדאין מדליקין בחוץ] דהיכירא לבני הבית, מי מפסיד להכיר אם הוא נשוי או לא, ולמאי דנהוג האידנא להדליק נר כל אחד ואחד וכו' א"כ אתו למחשדיה, ומשום ברכה לבטלה אין כאן דאין רוצה לצאת בשל אשתו ממילא חל חיובא עליה, ור' זירא אין ראייה דהא קמן שהיה משתתף מעיקרא והאידנא רובא דעלמא אין משתתפין, וטעמא נראה דשייך חשדא אפילו לדידן ע"כ.

ומבואר שהמהרי"ל מסכים להתה"ד מטעם אחר, שהרי להתה"ד הטעם שרשאי הבעל להדליק בברכה הוא מדין מהדרין, וכפי שנהוג אצל בני אשכנז שכל אחד מבני הבית מדליקין, ואילו למהרי"ל הטעם משום שראוי הוא להפקיע עצמו מלהיות פטור ע"י הדלקת אשתו ע"י כוונה שלא לצאת עמה,

ועולה בדינו שלדעת השאלות, והר"ח, והמאירי, והסמ"ק, והנימוקי יוסף, בחור המתארח במקום אחר אינו יוצא בהדלקת אביו שבביתו אלא חל עליו חיוב הדלקה, וכן הוא דעת האחרונים, וא"כ בן ספרד הלך בפנימיית הישיבה בודאי ראוי לו להחמיר ולהדליק לעצמו, אלא שלענין ברכה לכאורה יש לו להדליק בלי ברכה כיון שלדעת התרומה וסייעתו הרי הוא יוצא בהדלקת אביו שבביתו מדין נר איש וביתו, ואם אפשר ישמעו הברכות מבחור בן אשכנז שמברך הברכות בלי פקפוק מדין מהדרין.

יבורר שבן ספרד הלך בישיבה יכול להדליק בברכה

אלא שבאמת נראה שגם בחורי בני ספרד יכולים להדליק בברכה בלי פקפוק, ונקדים מחלוקת הפוסקים לענין אכסנאי נשוי אם רשאי לכוין שלא לצאת בהדלקת אשתו שבביתו ולהדליק בברכה במקום שמתארח, בתרומת הדשן (סימן קא) מביא בשם אחד מהגדולים שהורה דרשאי להדליק בברכה מטעם דהוי בכלל מהדרין מן המהדרין למנהג אשכנז דנר לכל אחד ואחד, וכן הסכים התה"ד וז"ל: מטעם מהדרין אפשר ויתכן שפיר דמי להדליק בברכה כה"ג, דכי היכא דיש הידור בנר לכל אחד ואחד בבית אחד, ה"נ יש הידור בנר לאיש ונר לאשתו בשני מקומות ע"כ.

ולעומת זאת הבית יוסף (סימן תרעז) הביא דברי התה"ד וכתב ע"ז וז"ל: ולי נראה דאין לסמוך על זה ולברך ברכה שאינה צריכה ע"כ, וכן הסכים הפרי חדש (שם ס"ק ג') "שאיך יברך וצונו והרי הוא אינו מצווה, ואפילו אם אינו רוצה לצאת בהדלקת בני ביתו לא יברך". וכ"כ המהרש"ל בתשובה (סימן פה) וז"ל: אבל היכא שאינו רוצה לצאת בהדלקה של אשתו שמדלקת עליו בביתו, נראה דלאו כל כמיניה, ואינו יכול לברך ע"כ.

ובספר מטה משה (סימן תקפב) הביא פלוגתא הנ"ל וסיים שאף שהרמ"א כתב שנהגו לברך מ"מ טוב לברך בלי שם ומלכות, וכ"כ השל"ה (ד"ה אורח, מובא בא"ר ס"ק ד'). וכן מסיק המ"ב (שם ס"ק טו) שאף שאין למחות ביד הנוהגים לברך, מ"מ טוב יותר להדר לשמוע הברכות מפי אחר ויענה אמן ויכוין לצאת בהן וידליק נרותיו.

ועיין בא"ר (ס"ק ד') בשם שער אפרים (סימן מב) שכתב שהב"י לטעמיה דכל בני ביתו מדליקין אחד, אבל למנהג אשכנז לכו"ע צריך להדליק דהוא בכלל המהדרין, והשיב עליו הא"ר מכל האחרונים הנ"ל, המהרש"ל, ומטה משה, ושל"ה, שפסקו כהב"י אף לפי מנהגם, ושכן מבואר ממהרי"ל הנ"ל שהוצרך להתיר מטעם שרשאי לכוין שלא לצאת ע"י אשתו ע"ש.

וממילא חל חיוביא עליה, ואז אף שאפשר להשתתף עם בעה"ב מ"מ יש להדליק בפנ"ע משום חשדא מבני הבית כיון שהמנהג שכל אחד מדליק בפנ"ע ואפשר שאין יודעים שהוא נשוי.

וכדברי המהרי"ל מבואר גם בשו"ת מהר"י ברונא (סימן נ') שאם אינו מכוין לצאת עם אשתו אז חייב בהדלקה ובברכה דהא קי"ל עשרה עושים מצוה אחת ואחד מברך לכולם, ואפילו הכי מעשים בכל יום שכל אחד מברך על טלית שלו בבית הכנסת ואינו רוצה בברכת חברו, וכ"כ התוס' ורא"ש בסוכה לט. גבי נטילת לולב דכל ברכות עובר לעשייתן, ומכיון שאם הגביה הלולב יוצא המצוה א"כ עצה לכוון שלא לצאת, ואפילו למ"ד מצות לא בעי כוונה, מ"מ כשמכוין שלא לצאת אינו יוצא ע"ש. וכן פסק הרמ"א (תרעז ס"ג) כדבריהם, וכן המ"א (שם ס"ק ט') הביא דברי התה"ד ומהרי"ל הנ"ל בקיצור, וגם הט"ז (ס"ק א') האריך בזה והסכים להתה"ד.

וז"ל הלבוש (סס"א): אכסנאי שמדליקין עליו בביתו ורוצה להחמיר משום הידור מצוה ולהדליק בפני עצמו במקום שהוא, הרשות בידו, ובלבד שיכוין במחשבתו קודם שעת ההדלקה שלא ירצה לצאת במה שמדליקין עליו בביתו, שאם לא כן היה ברכתו לבטלה ע"כ, והוא כמהרי"ל ומהר"י ברונא הנ"ל, וכ"כ הערוך השלחן (ס"ג).

הר"ז גורם ברכה שא"צ אם יכוין בפירוש שלא לצאת.

אמנם מלשון המאמר שם שכתב "שכל שאשתו מדלקת עליו פטרוהו חכמים ולא בר חיובא הוא ולא כל כמיניה למימר אינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו", משמע דהוי ברכה לבטלה ממש, וכן משמע מלשון הנהר שלום שכתב "ומסתמא לאו כל כמיניה לומר שאין רצונו להפטר בהדלקת אשתו".

והשתא לפי דברי הכנה"ג וברכ"י שהמכוין שלא לצאת בהדלקת אשתו גורם ברכה שא"צ, נמצא שבנ"ד אם יברכו בחורי הישיבה על ההדלקה הר"ז ספק גרם ברכה שא"צ, שהרי לדעת השאילתות וסייעתו הרי הם חייבים לברך ורק להתרומה ודעמיה גורם ברכה שא"צ, וא"כ יש להקיש כאן הכלל היוצא לנו מהשו"ע (סימן קעג ס"ד) וז"ל: וכן המבדיל על השלחן פוטר היין שבתוך המזון [כשעושה סעודה של פת לאחר ההבדלה] וי"א שאין ברכת יין הבדלה פוטר אלא א"כ נטל ידיו קודם הבדלה, הלכך המבדיל קודם נטילה יכוין שלא להוציא יין שבתוך הסעודה ע"כ, ומבואר שאף שלפי הדעה שמביא השו"ע בסתם שהיין של הבדלה פוטר את היין שבסעודה הסמוכה ואם יכוין שלא להוציא בברכתו את היין שבסעודה יתחשב ברכה שא"צ, מ"מ מוטב להכניס עצמו בספק גרם ברכה שא"צ מלהכניס עצמו אח"כ בספק שמא אינו מברך על האכילה.

וכ"כ המאמר (ס"ק ה') ונהר שלום (ס"ק א') בפשיטות שטעם הב"י דלאו כל כמיניה לומר שאין רצונו להפטר בהדלקת אשתו, ולא בכוונה תליא מלתא אלא כל שאשתו מדלקת עליו בתוך ביתו לא חייבוהו חכמים להדליק במקום שהוא. וכ"כ הברכי יוסף (שם אות ב') "דכל הנך [ברכות השחר וכיוצא] בשעת אמירת חבריו הברכה, הדבר תלוי בו דצריך לכוין לצאת בברכת חבריו, ואם לא כיון לא יצא אף שיכוין המברך להוציאו, וכיון שבו הדבר תלוי אם לא כיון לצאת אלא בדרך לעצמו לא הוי ברכה שאינה צריכה, אבל הכא שאין תלוי בכוונתו כלל, ובין יכוין לצאת בהדלקת אשתו בין לא יכוין פטיר ועטיר בהדלקת ביתו, וממילא הוא יוצא, ולא שבקי רווחא לדידיה דלבעי כוונה לצאת, בכי הא סבר מרן דהוי ברכה שאינה צריכה".

והנה מלשון הבית יוסף הנ"ל "דאין לסמוך ע"ז ולברך ברכה שאינה צריכה", ביאר הכנה"ג (תרעז הגהות ב"י) דנהי דאין כאן ברכה לבטלה מטעם שכתב המהרי"ל שע"י שמכוין שלא לצאת ע"י הדלקת אשתו חל חיובא עליה, מ"מ אין לסמוך ע"ז דכיון דהיה יכול לצאת בהדלקת אשתו ולא רצה הר"ז ברכה שא"צ. וכן מבואר מלשון הברכי יוסף הנ"ל בדעת מרן שגם לענין מצות הדלקה יכול להפקיע את עצמו מלהיות פטור ע"י אשתו אלא שמכוין שיוצא ממילא על ידה אף בלא כוונה לצאת

משום ברכה שאינה צריכה מאחר שאינו עושה כן אלא לאפוקי נפשיה מפלוגתא, וכן קבעו ההלכה אצל המבדיל על השלחן קודם נטילה דיכויין שלא להוציא היין בתוך הסעודה כדי לאפוקי נפשיה מפלוגתא וכו' עיין לעיל בסימן קע"ד ע"כ.

וכמו"כ בנד"ד יכויין בפירוש שאינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו, ואף שע"י כוונה זו מחייב עצמו בהדלקה וברכה ללא צורך לדעת התרומה, מ"מ כיון שאם לא יכויין כך יכניס עצמו בספק שמא אינו מברך על המצוה לדעת שאר ראשונים, מוטב להכניס עצמו בספק גורם ברכה שא"צ ולהוציא עצמו מספק שמא אינו מברך על המצוה.

ויעויין בתבואות שור (שמלה חדשה סימן יט ס"ק יז) שהביא דברי הפר"ח הנ"ל וכתב עליו וז"ל: "נ"ל דאין זה תיקון כלל, וכה"ג לאו ברכה שא"צ מקרי אלא ברכה לבטלה מקרי, דכיון דכל הנשחטים עומדים לפניו ומתכוין לשחוט כולם, לא מהני מה שמחשב שהברכה לא תפטור כי אם אחת מהם, הגע בעצמך אם היו מונחים לפניו פירות ומכוין לאכול כולם ורוצה לברך על כל אחד ע"י שמכוין בכל ברכה שלא לפטור כי אם אחת אחת, וכו' דכה"ג ברכה לבטלה הוא ואין זה מברך אלא מנאץ ומלגלג, ולא גורם ברכה הוא וכו', גם ממש"כ השו"ע (סימן קעד) דיכויין בכוס ההבדלה שלא לפטור יין שבתוך המזון אם נטל ידיו ביניהם, אין משם

וכ"כ הערך השלחן (סימן קעד ס"ק א') על דין הנ"ל "מכאן ראייה למש"כ סימן ח' דבמקום פלוגתא דרבנותא בספק ברכות, יכויין שלא לצאת בברכה אחת, ואין כאן חשש ברכה שא"צ כיון דעושה כן לאפוקי נפשיה מפלוגתא", ושם בסימן ח' כתב הערך השלחן שכן מוכח מהפר"ח (יו"ד סימן יט ס"ק ח') לענין מה שנחלקו הפוסקים באדם ששח שיחה בטלה בין שחיטה לשחיטה אם צריך לחזור ולברך על השחיטה השנית או לא, וכתב הפר"ח וז"ל: דעת האחרונים ז"ל דשיחה הוי הפסק וצריך לחזור ולברך, ולי נראה להזהיר לשוחטים לצאת ידי ספק ברכה, שיגמרו בדעתם ויכוונו שלא לצאת בברכה ראשונה אלא כל זמן שלא ישיחו שיחה בטילה, דהשתא לכו"ע אם הפסיק בשיחה תו לא מהניא ברכה קמייתא ואזדא ליה, וזה נכון ע"כ. הרי שאף שלפי מאן דסובר דשיחה בין שחיטה לשחיטה לא הוי הפסק הרי הוא גורם ברכה שא"צ ע"י כוונה זו שלא לפטור שחיטה נוספת אם ישיח בינתיים, מ"מ כיון שעושה כן להוציא עצמו מספק שמא צריך לברך אח"כ הר"ז מותר.

ועוד הביא כן הערך השלחן ממש"כ הב"ח (סימן תעג) לגבי מרור וז"ל: בעל נפש הרוצה לצאת ידי חובת כל הגאונים יאכל בטיבול ראשון כזית שלם כדברי הרמב"ם ודעמיה, ויהא דעתו בשעת ברכת בורא פרי האדמה שלא לפטור המרור בברכה זו וכו' ואין כאן

נאמר לו תעשה בלא ברכה כלל כדי שלא תכשל באיסור המרבה בברכות, דזה ודאי אינו כן, אלמא דטפי חמור אינו מברך כלל מגורם ברכה ע"כ. ועיין עוד בארצות החיים (סימן ס"ק סב) להמלבי"ם, ובשערי תשובה (ס"ס תרלט), ובשו"ת רב פעלים (סימן ח'), ובכף החיים (סימן ח' אות ג') שנקטו ככללו של הת"ש.

ובנר"ד שכתבו הכנה"ג וברכ"י בדעת הב"י שאינו אלא ברכה שאינה צריכה לדעת התרומה כשמכוין שלא לצאת ע"י הדלקת אשתו, ואילו לשאר ראשונים הרי הוא חייב לברך בלאו הכי, א"כ גם הת"ש מודה דמוטב להכניס עצמו בספק גרם ברכה שאינה צריכה ע"י כונה שלא לצאת בהדלקת אשתו מלהכניס עצמו בספק עשיית מצוה בלא ברכה, ולא דמי לנדון הבהמות שפקפק בו הת"ש משום ברכה לבטלה דשאני התם שגם לאחר ששח הוא פטור מלברך על הבהמות הנוספות למ"ד שיחה אינה הפסק, משא"כ בנר"ד שע"י כונה שלא לצאת ע"י אשתו הוא מחייב עצמו בהדלקה כמש"כ מהרי"ל ומהר"י ברונא וסייעתם.

וב"כ בספר שבות יצחק (דיני נר שבת ונר חנוכה עמ' רג) שגם בחור שהוא אכסנאי בבית של אחרים או בשיבה לדעת ספר התרומה הוא יוצא בהדלקת הוריו, מ"מ לכו"ע אין כאן חשש ברכה לבטלה אלא גרם ברכה שא"צ כמש"כ הכנה"ג, וא"כ כיון שיש ספק אם הוא

ראיה, דהתם אין הכוסות מענין אחד שזה למצוה וזה בא לשמות, ותו דהמוציא מפסקתן וכו' אבל דבר שאינו משונה כלל מחבירו לא מצינו שיפסקן במחשבתו לברך על כל אחד בלא נמלך ע"כ.

וכוונת הת"ש מבוארת שבברכת השחיטה הרי הוא פוטר את כל הבהמות שלפניו, ובהמה אחת או עשרה בהמות הכל דבר אחד הוא, וא"כ אינו מועיל תנאי שמכוין בברכתו על אלו ולא על אלו, וא"כ למ"ד שאין השיחה הפסק בין שחיטה לשחיטה הר"ז ברכה לבטלה ממש אם יברך על שחיטה נוספת ולא גורם ברכה שא"צ מקרי, וע"ש שמייעץ הת"ש שאם שח יסיח דעתו משחיטה ע"י שיעקור ממקומו ויעסוק בדברים אחרים כמי שאינו רוצה לשחוט עד זמן הרבה, ואז כשיחזור לשחוט יהיה חייב מדינא לברך לכו"ע, וביאר וז"ל: אע"ג דלכאורה אסור להרבות בברכות בכוונה דהוכיחו הפוסקים מהא דיומא דף ע' דאמרינן דלא הביאו ס"ת אחרת משום ברכה שא"צ, מ"מ נ"ל היכא דאיכא ספיקא אם יברך או לא, עדיף טפי להסיח דעתו וכו', דעדיף לגרום ברכה בספק מספיקא דאין מברך כלל ע"כ.

וב"כ הת"ש עוד (שם ס"ק כז) וז"ל: דעדיף טפי להכניס עצמו בספק ברכה שאין צריך מלהכניס עצמו לספק שלא יברך במקום הצריך ברכה, דסברא הוא, הגע בעצמך אם הכניס אדם עצמו ודאי לברכה שא"צ ובא לימלך, האם

כמו אורח אצל בעה"ב, אלא דומה כמו ששוכר בית במקום אחר ואינו אורח שם, הואיל ויש לו חיוב להדליק בבית שנמצא מפני שנקרא ביתו, אינו יוצא בהדלקת אביו ע"ש.

ובנוסף אחר אין הכרח להגדיל הפלוגתא בין הראשונים הנ"ל, אלא יסוד מחלוקתם הוא שהשאלות וסייעתו סוברים שדוקא הנשוי שקובע בית לעצמו במקום אחר יוצא ע"י הדלקת ביתו כשהוא אכסנאי, וכלשון המאירי ונימוק"י הנ"ל, וכמו שביאר הביאור הלכה (סימן תרעה ד"ה אשה) "דקא מדליקו עלי בגו ביתו, מפני שלא היה אז בביתו ועיקר החיוב מונח על הבית", וכמו"כ כתב הב"ח (סימן תרעו) ומובא במחצה"ש (שם ס"ק א') שחיוב נר חנוכה על ממונו וביתו לפרסומי ניסא וגם על גופו ע"ש, אבל הבחור שאין לו בית בפני עצמו אלא שיוצא בהדלקה שבבית אביו ואי"צ אף להשתתף בפריטי כיון שהוא סמוך על שלחן אביו, מ"מ כשאינו דר אצל אביו עיקר חיוב נר חנוכה בשבילו הוא בבית שבו הוא דר, שהרי גם לידיה עיקר החיוב מונח על הבית אלא שמכיון שאין לו בית בפנ"ע הרי הוא נגרר אחר הבית שהוא דר בו עכשיו.

ואילו התרומה וסייעתו סוברים שהגם שלא קבע הבחור בית בפני עצמו מ"מ בית אביו עדיין נקרא ביתו, וכמו שהוא יוצא ע"י ההדלקה שבבית אביו אע"פ שאינו עומד שם בשעת ההדלקה,

יוצא בהדלקת אביו, יכוין שלא לצאת בהדלקת אביו ע"פ כללו של הת"ש הנ"ל, דמוטב להכניס עצמו לספק גרם ברכה שא"צ מלהכנס בספק שימנע מלברך, ושכן שמע מהגרי"ש אלישיב ז"ל.

טעם שאפשר לברך אף לדעת
המאמ"ר ונה"ש

ומאידך מצינו במאמר מרדכי (ס"ק ה') שמבאר אחרת בדעת הב"י "שכל שאשתו מדלקת עליו פטרוהו חכמים ולא בר חיובא הוא ולא כל כמיניה למימר איני רוצה לצאת בהדלקת אשתי". וכ"כ הנהר שלום (ס"ק א') "ומסתמא לאו כל כמיניה לומר שאין רצונו להפטור בהדלקת אשתו", ולפי דבריהם בנד"ד אם יכוין הבחור שלא לצאת בהדלקת אביו, הרי"ז ספק ברכה לבטלה ממש ולא ספק גורם ברכה שא"צ.

אלא שגם לפירושם מצאנו מקום לברך בנד"ד, והוא ממש"כ בספר שבות יצחק (הל' נר שבת ונר חנוכה עמ' רא) ששמע מהגרי"ש אלישיב ז"ל שגם לדעת התרומה הסובר שכשאינו בבית הוריו יוצא בהדלקת אביו, היינו דוקא בבחור שהוא אורח בבית של אחרים שאין דירתו שם חשובה ביתו כיון שאין לו בית לעצמו, ועדיין בית הוריו נחשב ביתו כיון ששם הוא עיקר ביתו כלפי הבית שהוא מתארח בו, וזהו בזמנם שבחור הישיבה היה אכסנאי בבית של אחרים, אבל בחור בזמנינו שהישיבה היא ביתו ואינו דר שם

עליהם אלא לענין בחור אורח בבית בעה"ב שיוצא ע"י הדלקה שבבית אביו, אבל בבחור הלן בפנימיית הישיבה שנעשה כבעה"ב בפני עצמו גם הם יודו שחל עליו חיוב הדלקה ואינו יוצא בהדלקת אביו, וכיון שאין הכרח להגדיל הפלוגתא שפיר יש לסמוך ולברך בכה"ג.

ב. אף אם נסתפק בדעת התרומה שמא סובר שגם בחור שלן בפנימיה או

שוכר מקום לעצמו יוצא ע"י הדלקת אביו, מ"מ הלא לדעת המהרי"ל, ומהר"י ברונא, ומ"א, ולבוש, כשמכוין שלא לצאת ע"י הדלקת אביו חל חיובא עליה וממילא חייב גם לברך, ולדידהו מותר לעשות כן לכתחילה.

ג. אף לדעת הב"י שאין הבעל רשאי לכוין לא לצאת ע"י הדלקת אשתו והוי ברכה שא"צ, מ"מ פירשו הכנה"ג וברכ"י שאם יכוין שלא לצאת חל חיובא עליה, וכמבואר במהרי"ל וסייעתו, אלא שמכיון שהיה יכול לצאת ע"י הדלקת אשתו נחשב גורם ברכה שא"צ, וא"כ בנד"ד אף אם נצדד שנחלקו הראשונים אם יוצא הבחור ע"י הדלקת אביו או לא, מ"מ עליו לכוין שלא לצאת ולברך על הדלקה שלו כפי הכלל דמוטב שיכניס עצמו לספק גרם ברכה שא"צ מלהכניס עצמו בספק שמא אינו מברך על המצוה לדעת שאר הראשונים.

ד. משי"ב הנה"ש ומאמ"ר בדעת הב"י שאין ביכולת הבעל להפקיע עצמו מלהיות פטור ע"י הדלקת אשתו,

כמו"כ יוצא ע"י הדלקה זו כשהוא אורח בבית בעה"ב, שהרי בית אביו נקרא ביתו יותר מבית בעה"ב, ומשו"ה עדיין הוא נגרר אחר בית אביו, אמנם גם התרומה מודה שאם הבחור דר במקום שבו נעשה כבעה"ב בפני עצמו, וכגון בפנימיית הישיבה או כששוכר בית לעצמו, הר"ז נחשב ביתו העיקרי שבו חייב להדליק ושוב אינו נגרר אחר בית אביו.

וכמו"כ כתב בספר שלמי תודה (עמ' קפא) בשם החזו"א שבני הישיבה שהם קבועים בישיבה אין להם דין סמוך על שלחן אביהם, וא"כ מדינא אינם יוצאים בהדלקת אביהם בבית, וצריכים מדינא להדליק בעצמם, ולא רק משום הידור, ושואמר הגר"נ קרליץ ז"ל שלפי דעת החזו"א גם בני ספרד כשהם קבועים בישיבה צריכים להדליק מדינא כל אחד בפני עצמו.

העולה מכל האמור

ולמסקנת הדין נראה שיש בצירוף כל האמור כדי סמיכה גם לענין ברכה.

א. מאחר שלדעת השאילתות, ור"ח, והסמ"ק, והמאירי, והנימוקי יוסף, וכן נקטו האחרונים המהרש"ל, ומ"א, וחיי"א, וערוה"ש, ומ"ב, בחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם אפילו כשהם אורחים בבית בעה"ב חל עליהם חיוב הדלקה, ואפשר שגם התרומה, ומחזור ויטרי, והפרנס, ורבנו ירוחם לא נחלקו

ולבחור בן ספרד המתארח בבית בעה"ב ויש לו איזה סיבה שלא להשתתף בפריטי עם הבעה"ב אלא מדליק בפני עצמו, נראה שמכיון שבאופן זה הדבר ברור שיוצא ע"י הדלקת אביו לפי דעת התרומה, א"כ אף שאם יכוין שלא לצאת ע"י הדלקת אביו יש לסמוך על הכלל דמוטב להכנס לספק גרם ברכה שא"צ מלהכנס לספק שמא אינו מברך על המצוה, מ"מ בכה"ג יש לחוש טפי למש"כ המאמר ונה"ש שלפי דעתם עדיין הוי ספק ברכה לבטלה, ויש להמנע לענין ברכה.

אמנם גם בכה"ג יש עצה שיודיע לאביו שיאחר להדליק כמה דקות לאחר הדלקתו ואז יוכל להדליק בברכה, ועצה זאת הלא היא מבוארת במשנה ברורה (סימן תרעז ס"ק טז) לענין פלוגתת האחרונים הנ"ל אם יכול הבעל להפקיע עצמו מלהיות פטור ע"י הדלקת אשתו שבביתו, וכתב המ"ב שאף שאין למחות ביד הנוהגים לברך מאחר שהרבה אחרונים הסכימו לברך, מ"מ טוב יותר לשמוע הברכות מאחר וידליק נרותיו "או יראה לשער להדליק נרותיו ולברך עליהן זמן מה קודם שמדלקת אשתו בביתו". ומבואר שאף לדעת הב"י וסייעתו רשאי הבעל להקדים ולהדליק קודם אשתו ואין בזה חשש ברכה שא"צ, וכ"כ בשו"ת רב

שלפ"ד בנד"ד נחשב ספק ברכה לבטלה ולא ספק גרם ברכה שא"צ, מ"מ אין בזה כדי שביעה לפקפק על כל האמור, חדא שמכיון שמבואר להדיא בדברי מהרי"ל ומהר"י ברונא וסייעתם שאפשר להפקיע את עצמו מלהיות פטור ע"י אשתו, וגם בדעת הב"י אין הכרח שחולק עליהם בפרט זה וכביאור הכנה"ג וברכ"י, א"כ אין למשוך את עצמנו לומר דהוי יותר מספק גרם ברכה שא"צ, ועוד שאפשר שהראשונים לא נחלקו כלל בנד"ד ולכו"ע חייב להדליק, וכל כה"ג עדיף מס"ס בברכות שנחלקו הפוסקים אם מברך או לא.

בחור המתארח בבית בעה"ב

ובבחור המתארח בבית בעה"ב אף שבכה"ג מבואר מהתרומה שיוצא ע"י הדלקת אביו מ"מ יש להחמיר כדעת שאר ראשונים שיש לו חיוב הדלקה, וא"כ צריך להשתתף בפריטי עם הבעה"ב לצאת ע"י הדלקתו, ולבני אשכנז שנהגו שכל אחד מבני הבית מדליק, כתב המ"ב (סימן תרעז ס"ק ג') שנכון יותר להדליק בעצמו, וביאר בשעה"צ (ס"ק י') דהיינו כדי לצאת דעת המהרי"ל הנ"ל שלפי מנהג אשכנז שכל אחד מבני הבית מדליק אתו לחשדו שלא הדליק נר חנוכה.

פעלים (ח"ב סימן נ' ד"ה והנה), וכ"ש
בנדר"ל.

בחור הלומד בישיבה בא"י והוריו בחו"ל

וכמו"כ כתב בספר חזון עובדיה (עמ' קנ)
ע"פ דברי המ"ב ורב פעלים
הנ"ל שבחור ישיבה בא"י שהוריו
בארצות הברית, ובעת צאת הכוכבים
בא"י עוד לא הדליקו הוריו נר חנוכה,
רשאי להדליק בברכה. וכתב כן לשיטתו
המובא בצד א' שבן ישיבה יוצא ע"י
הדלקת אביו וא"צ להדליק בפ"ע, ולכן
דוקא בכה"ג מדליק בברכה, אך לפי מה
שנתברר למעלה שבחור הלך בפנימיית
הישיבה יכולין שלא לצאת ע"י הוריו
ידליק בברכה, א"כ גם באופן שנמצאים
הוריו במדינה קרובה ואפשר שכבר
הדליקו מ"מ ע"י שכבר תיכנן מראש
שלא לצאת בהדלקת הוריו ידליק בברכה.

בחור המתארח בארצות הברית והוריו בא"ל

יעויין בשו"ת מנחת שלמה (תנינא סימן נח
אות ד') שכתב שאפילו אם האשה
או האיש שוהים במדינה אחרת בזמן
שלא נכנס עדיין חנוכה, וכמו"כ בשאר
הימים אע"ג שההדלקה היא בזמן שאצלו

עדיין הוא יום, ג"כ מקיימים את המצוה
ויוצאים יד"ח בהדלקה של הבית.

אמנם בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סימן מו)
כתב שאם יש הפרש זמן במקום
הבעל שהוא עדיין יום כשאשתו כבר
מדלקת במדינה אחרת, לא מיבעיא אם
עדיין לא נכנס חנוכה אצלו, אלא אף
בשאר ימי החנוכה אם במקום הבעל
עדיין יום ראשון, והאשה מדלקת את נ"ח
של ליל ב', א"כ היאך יכול הבעל לצאת
בהדלקת נ"ח של אשתו, ולכן למעשה יש
לכוון שלא לצאת בהדלקת אשתו
ולהדליק בפ"ע או להשתתף בפריטי
ע"ש.

ומעתה בבחור המתארח בארצות הברית
שא"א לו בעצה הנ"ל להקדים
ולהדליק לפני הוריו, שהרי הוריו
מדליקים בא"י כשאצלו עדיין יום, מ"מ
נראה שאף כשהוא אורח אצל בעה"ב
שבזה נחלקו הראשונים אם יוצא יד"ח
ע"י הדלקת הוריו, וכתבנו לעיל שבכה"ג
אם הוריו מדליקים לפניו אף אם מכוין
שלא לצאת ע"י הדלקתם ומדליק לעצמו
לא יברך, מ"מ בנדון זה שיש עוד ספק
אם יוצא ע"י הדלקת הוריו מחמת שאצלו
היה עדיין יום כשהדליקו וכנ"ל, אפשר
לברך ג"כ [אם אינו משתתף בפרטי],
וכמש"כ לעיל לענין בחור הלך בפנימיית
הישיבה או שוכר דירה לעצמו.



האם אכסנאי יוצא יד"ח בהדלקת בעה"ב חוץ לביתו בשבת וחנוכה

הרב ישראל נתנאל נמדר

מח"ס שבת לישראל, נר יעקב, כוס של ברכה, וחבר כולל ישיבת שיח חיים, גרייט ניק

הדלקת האורחים בבית שינה
שלהם אע"פ שלא אוכל שם שום
אדם

קודם כל יש לציין דישנה בעיה להדליק בבית אכסנאי שלהם כשאין שום אדם אוכלים שם, שהרי צריך ליהנות מנרות שבת, וכמבואר בשו"ע (סי' רסג ס"ט) "המדליקין בזויות הבית ואוכלים בחצר, אם אין הנרות ארוכות שדולקות עד הלילה הוי ברכה לבטלה" ע"כ. הרי הציור שלו הוא דומה לנידון דידן דאוכלין בחצר לאיזה טעם^א והדליקו הנרות בבית, וכתב המחבר דצריך שיהיו הנרות דולקות עד שלאחר הסעודה שיהא נהנה מאורם בביתו אחר הסעודה. ופשוט דגם כאן לכל הפחות צריכים להנות קודם שהולכים לסעודתם, או להדליק נרות

מעשה במשפחה שאכלו סעודת ליל יום טוב שני אצל חבריהם, ואורחיהם^א שלנו בביתם אכלו במקום אחר. ונשאלת השאלה כיצד יוצאין האורחים יד"ח הדלקת נרות יו"ט בכה"ג. דהנה אינם יכולים לצאת בחדר המיוחד להם לשינה משום שלום בית שלא יכשל, דכיון שהוא יו"ט א"א להדליק נרות חשמל, ונרות אש לא רצו להדליק בחדר^ב. ולכאורה היה להם ג' עצות לצאת יד"ח. או להדליק במקום סעודתם חוץ מבית אכסנאי שלהם, או להדליק בבית אכסנאי אע"פ שלא אוכל שם שום אדם, או להשתתף עם בעה"ב שלהם. אבל באמת נראה דבכל הני עצות ישנם בעיות, ואבאר שיחתתי.

א. זוג נשוי.

ב. ובאמת יש פוסקים שס"ל דביו"ט א"א לצאת יד"ח בהדלקה שהיא רק משום שלום בית, שהרי ביו"ט מותר להדליק נר ולכן לא תקנו הדלקה משום שלום בית. ולע"ד נראה חידוש לומר כן, דדין כזה צריך להיות כתוב באחרונים, ומסתימת הדברים משמע דודאי יש חוב של שלום בית, ותקנו כן כיון דהשווהו לנרות שבת.

ג. וכתב המ"ב ס"ק לט "לקמן סוף סי' רעג במ"א סקט"ו דאין מותר לאכול בחצר רק דוקא במצטער הרבה בביתו משום זכויות וכיוצא הא לא"ה צריך לאכול דוקא במקום נר" ע"כ.

בעצה הנ"ל לא פשוט כלל דנחשב כהנאה ראויה כדי לברך.

השוואת דיני הדלקת נר חנוכה לנר שבת

ולכן צריך לעיין בענין הדלקה כשאנו בביתו אם יכול להשתתף בפרוטה עם בעל האכסניא שלו. דהנה יש דיון גדול בענין נרות חנוכה במי שהדליק מחוץ לביתו. ובהקדם יש לדעת דיני אכסנאי בשבת נלמדים מאכסנאי בחנוכה, וברוב דברים דיניהם שווים, ובאיזה מקרים יש שינוי. ובעיקר משום שבחנוכה יסוד ההדלקה הוא משום פרסומי ניסא ולא כדי ליהנות מהנרות, אבל בשבת היסוד הוא דוקא ליהנות משום כבוד ועונג שבת ומשום שלום בית. והנה בנר חנוכה יש דין נר איש וביתו, דבהדלקת בעה"ב (או אחר מבני ביתו) יוצאין כל בני הבית אף אם לא היו שם בשעת הדלקה, ואפילו אם הם חוץ לבית^ד. ודין זה שייך

ארוכות כל כך שידלקו עד אחר שחוזרים מבית אחרים. אבל עדיין צריך להנות וקשה לעשות כן מחמת נרות החשמל.

ובנידונים כאלו כתבו כמה פוסקים^ה

שאחר הסעודה יאכל איזה מאכל נגד הנרות ובוזה הוי כמו שמשמש בהם ונהנה מאורם. ואמנם בשבות יצחק (חלק ח' עמ' י"א) כתב בשם הגריש"א "דחובת ההדלקה משום עונג היא לצורך הסעודה שהוא מחוייב בה ואינו מדליק בברכה לצורך סעודה נוספת, ולכן ההולכים לסעוד בבית אחרים אפילו אם בדעתם לאכול שוב כשישובו לביתם, אינם יכולים להדליק בביתם בברכה משום עונג". הרי לדעת הגריש"א אין עצה זו מועלת להחשב כאילו אכל הסעודה אצל הנרות. אבל הפוסקים דלעיל חולקים וס"ל דכל אכילה אצל הנרות חשובה היא ונחשב כהנאה מהנרות לצורך הסעודה, באופן דאפילו

ד. החזו"א (תשובות והנהגות ח"ב סי' קנד ד"ה אמנם, דרור יקרא ריש עמ' תיד), האג"מ (כבוד ועונג שבת פרק ב' הע' כד, הע' כה), באר משה (ח"ו סי' סד, קוני' עלעקטריק סי' נט אות ו', ח"ח סי' סח), הגרש"א (חכו ממתקים ח"ב עמ' קפ, הובא באליבא דהלכתא, מ"ז עמ' כג), משנה הלכות (ח"ה סי' מא), הגר"ק (דרור יקרא ריש עמ' תיד, אבני אהרן אות מ'), הגר"א קופשיץ (אליבא דהלכתא, מ"ז עמ' כג ד"ה ומהגאון), נשמת שבת (סי' רסג אות שצ"ה), הגרפ"א פאלק (הובא בקונטרס מתנת אברהם אות כ"ב), הגרמ"ש קליין (עיטורי מרדכי יו"ט הערה 16), וקובץ הלכות (א', נרות הערה צ').

ועצם היסוד מבואר גם כן בחוט שני (חלק ד' עמ' סח) שכתב דאם לא אוכל בליל שבת בביתו צריך שיהא נרות ארוכים, וצריכים שיטעמו איזה דברי אכילה במקום הנרות, והוא על פי המ"ב בשם הדרך החיים שכתב "ואם בבית שהדליק היה קצת חשך ומשתמש שם שום דבר לאור הנרות לצורך סעודה ליכא איסורא אף שאין דולקת עד הלילה ואף שאוכל בחצר", וכתב, דכונתו הוא לאו דוקא לצורך הסעודה, אלא לצורך אכילה. [אלא לדעת החוט שני, צריך שיהא איזה הנאה בפועל, ואינו מועיל במצב שלנר].

ה. ונחלקו הפוסקים אם אחד מבני ביתו הוי חוץ לבית לילה אחד האם גם כן יצ"ח בזה (אם לא הדליק בעצמו מטעם מהדרין מן המהדרין, וכמו מנהג בני ספרד, או אם היא אשה).

שהיה חיוב על כל יחיד ויחיד דקיי"ל נמי מצוה בו יותר מבשלוחו, אלא דשאני הכא שאין הכא עיקר המצוה אלא בסמוך לרה"ר שהוא משום פרסומי ניסא, משום כך הטילו חובת מצוה זו כאילו היא חובת הבית"ע"כ. ומדויק בדבריו דעיקר המצוה הוא בסמוך לרה"ר משום פרסומי ניסא. ומשום זה הטילו את החיוב כאילו הוא חובת הבית. ומבואר דהא דהדליקו בבתים הוא משום שיש בזה פרסום גדול. ויש להוסיף דצריך שיהא ניכר בכל בית בישראל שהדליקו לפרסם הנס, דרק בזה אנו רואים דכל משפחה ומשפחה נכללים בפירסום הנס, ולא סגי במה שאחד ידליק כמה נרות באיזה מקום ברה"ר, דאין זה פרסום לכל אלא נראה כאחד שרוצה לפרסם איזה דבר. אבל כשלכל בית בישראל יש נרות דולקים זהו הפרסום המעולה שבכולם שנכללים בו כל בני ישראל. ומטעם זה צריך שיהיו הנרות בסמוך לביתו להראות שהם משלו. ולפי זה אתי שפיר סברת הפוסקים שכתבו שאין דין איש וביתו רק כשמדליק

גם כן לענין נרות שבת, כמבואר בדברי הראשונים (עיין בב"י סי' רסג) ובשו"ע (שם ס"ז) שכתב "אורח שאין לו חדר מיוחד, וגם אין מדליקין עליו בביתו, צריך להשתתף בפרוטה", משמע דיוצא יד"ח אם מדליקין עליו בביתו.

אולם דנו הפוסקים באופן שבעה"ב לא הדליק בביתו הקבוע בחנוכה, כגון שהלך לבית חבירו או בית מלון וכדומה, דכיון שבעה"ב לא הדליק בביתו צריך עיון אם חל כאן הכלל של נר איש וביתו. ובאמת מצינו שכל גדולי הפוסקים ס"ל שבכה"ג אין מועילה הדלקת בעה"ב, לכל הפחות לענין נרות חנוכה, והרבה מהם ס"ל כן גם בשבת⁽¹⁾. וצריך לבאר טעם הדבר.

מה שיוצאין בני ביתו בהדלקת בעה"ב בנרות חנוכה

ויש לבאר על פי עיקר יסוד מצות הדלקת נרות חנוכה. דהנה כתב הפני יהושע (שבת כא:): וז"ל "נראה דמה שנשתנה מצוה זו משאר מצות שהן חובת הגוף

ו. כן מצאתי להדיא בכמה פוסקים כדבר פשוט דאם ההורים אינם מדליקים בביתם, אין הבנים יוצאים בהדלקתם מטעם נר איש וביתו, ובפשטות כן הוא לענין שבת דהיינו הך. הגרשז"א (הליכות שלמה), בעל אגרות משה, בעל שבט הלוי, הגר"א שטיינמן, הגר"ח קנייבסקי (עיין שלמי תודה סי' יט), הגר"ש אלישיב (שבות יצחק, ח, עמ' קסז), חוט שני (חלק ד, עמ' סג), אור לציון (ד, פרק מז), שו"ת עמק התשובה (א, ס' קג, עמ' קלז), ספר חובת הדר (שבת, הערה כ'), שו"ת נשמת שבת (ס' שצז, תט) ושו"ת מקדש ישראל (ס' רלה-רלו), קיצור הלכות שבת (א, סעיף יא), הגרפ"א פאלק (אור השבת, חוברת כז), מגילת ספר (ס' לח), ברכת הבית (שער נ"ד אות ט), נטעי גבריאל (פ"ט יא), הגרמ"ש קליין (מתנת אברהם, ע' פב) כבוד ועונג שבת (פרק ב), מנחת איש (כו:ז, הערה 8,9) בשם הגר"י שפירא, והגר"ש זעפראני (עטרת שלמה, ע' תצו). ולא מצאתי להקל בכל דברי גדולי הפוסקים מדור האחרון. [ומה שהקילו בזה בספר קובץ הלכות (יא, יא) בשם הגר"ש קמינצקי, בספר תפלה למשה (ב:ג, עמ' תצג), בשו"ת ויען דוד (א:גא בסופו), ובספר הליכות השבת (עמ' קפט), במחילת כבודם הם כנגד כל חכמי הדור].

אותו מקום לביתו באותו יום, אלא בפשוטו מקום השינה הוא ביתו שחייב להדליק בו. כן מבואר בט"ז (תרע"ז סק"ב), וכן ס"ל לרוב גדולי הפוסקים. ויש שהקילו קצת במי שנסע מחוץ לעיר לאיזו סעודת חנוכה ולכן לא יכול להדליק בביתו עד שעה מאוחרת, דיכול להדליק שם כיון דסעודה כזו חשובה היא. וכן יש שס"ל דאם הולך לשם עם כל משפחתו זה מורה כאילו בית האכסניא הוא ביתו ליום זה, ואף שלע"ד דברים אלו כנגד דברי הט"ז ופוסקים, יש מורים שהורו כן.

ולכן בנדון דידן, להניי פוסקים, יש לדון האם יכול אכסנאי להשתתף עם בעה"ב כשבעה"ב לא הדליק בתוך ביתו. דאף שכאן שלמעשה חוזר בעה"ב לביתו לישון בלילה. אך לפי הכלל שהבאנו לעיל דדין נר איש וביתו הוא רק כשמדליק בביתו, וכאן לא עשה כן, שוב לא יכול האורח שלו להשתתף עמו. כיון דבעבור האורח, "בית הבעה"ב" הוא מקום הדלקתו ליום זה, והבעה"ב לא הדליק שם שום נר. או שמא י"ל דלמעשה הבעה"ב שוהה בביתו, ומה שהדליק חוץ מביתו הוא דבזמן שהיה

בבית ולא במקום אחר^ז. ופרט זה חשוב מאוד עד שקבעו חז"ל דמעיקר הדין צריך רק נר איש וביתו דהיינו נר אחד לכל בית ובית, ולדעת המחבר לא נכון להדליק עוד נרות של מהדרין שם, שמגרע בפרסום הנס שצריך להראות דכל בית הדליק נרות.

ונמצא שבנר חנוכה משום נר איש וביתו צריך להדליק דוקא בביתו הקבוע, ואם בעה"ב הדליק חוץ לביתו [ואפילו בבית מלון וכדומה דהוי "בית עראי" שלון לא יצאו שאר בני ביתו^ח] מדין נר איש וביתו^ט. אבל אורחים שנמצאים בבית וחייבים להדליק בפשטות יכולים להשתתף בהדלקת בעה"ב.

השתתף בפרוטה עם בעה"ב שלא הדליק בביתו

ומעתה יש לעיין בנידון שלנו לענין שבת. דלענין חנוכה הפשטות הוא דחייב לאדם להדליק בעיקר מקומו לאותו יום של חנוכה. ולכן אם הוא אורח אצל חברו חייב להדליק או להשתתף שם. אבל אם רק אכל שם סעודה אחת או שוהה שם קצת אין זה מספיק להחשיב

ז. כן דעת כמעט כל גדולי הפוסקים, חוץ מהציץ אליעזר ושו"ת אז נדברו. וכל זה לענין חנוכה.

ח. שאינם נמצאים שם עם בעה"ב. דין זה הוא חידוש, דבני ביתו יוצאין בהדלקת בעה"ב חוץ מביתו רק אם נמצאים שם עמו, אבל כן ס"ל להגרשז"א עוד פוסקים.

ט. ולמעשה יש כמה ראיות לזה מדברי הראשונים ואחרונים, עיין בספרי נר יעקב סי' ז.

טעם א' די"א דבשבת יכול להדליק חוץ מביתו

דהנה באמת בציור שלנו האיך יתכן להדליק במקום הסעודה שאינו בביתו הקבוע ונלענין האורחים, הוא בית שלישי, דהיינו שאף אינו מקום הלינה שלהם]. גבי חנוכה הבאנו דא"א לעשות כן כמבואר בט"ז. אבל לגבי שבת מצינו ב' טעמים שיכול לעשות כן, אף שגם בזה הרבה סוברים שא"א להדליק אלא בביתו בשבת זו.

ראשית, יש שס"ל דיכול אדם להדליק במקום אכילת חבירו, אע"פ שאין זה בביתו כלל והוא לא היה שם כלל בשבת זו. ובקיצור עיין במג"א (סי' רסג ס"ק טו) בשם המהרי"ל וז"ל "וכן מה שנוהגין מקצת נשים כשהיא ליל טבילה והמקוה סמוכה לבית הכנסת, ואינם רוצים לילך לביתם שלא יטנפו ולכן מדליקין שלהם בבית הכנסת, אין למחות בידם, מ"ד אהדלקה ביום כיפור, א"נ

בבית חבירו הוי בגדר אכסנאי שם^(י), אבל כיון שחוזר לביתו בלילה הרי מקומו ליום זה הוא בביתו הקבוע^(א), שקשה לומר דבית הקבוע לו אינו ביתו כלל ליום זה. וא"כ שמא י"ל דהשתתפות של האכסנאי עם בעה"ב זה מועילה, דהרי הוא משתתף עמו "באיזה אופן שיוצא יד"ח". אולם לאידך גיסא מסתבר דכיון דאין לאורח זה שום קשר עם הבית של הבעה"ב ששם מדליק^(ב) א"א לצאת יד"ח עם הדלקת הבעה"ב שם.

וזה כעין נידון דידן בענין שבת. דהרי הבעה"ב אוכל סעודת הערב אצל חבירו^(ג), ולכן האורח שלו רוצה להשתתף עמו^(ד), אף שהבעה"ב לא הדליק בתוך בית שלו. ולא מצאתי דיון זה בספרים. ולכאורה יש לומר דתלוי בהטעם שיכול להדליק בשבת חוץ מביתו, ובסברת ההשתתפות בפרוטה. ואבאר שיחתי.

י. דהיינו דרך משום שנחשב כאכסנאי (לכל הפחות) שם יכול להדליק שם. דאל"כ בודאי לא יכול להדליק, דלכו"ע צריך להדליק "בביתו העיקרי" בכל יום ויום של חנוכה כמפורש בט"ז.

יא. וכאמור באמת שיטה זו חידוש מאוד הוא, דבחד יום יכול להחליף עיקר מקומו. וכבר כתבתי דאין זה דעת רוב הפוסקים.

יב. דהיינו דהבעה"ב אוכל אצל חבירו, והאורח של בעה"ב לא הולך שם.

יג. ולקמן דנים באם אכלו והדליקו אצל בית של חבירו, או באולם השמחות או ישיבה שאין בו "חד בעל הבית" אלא הרבה בעלי בתים.

יד. דהאורח אכל במקום אחר לגמרי.

א"א לברך, אך אם אחד היה אוכל שם גם האורח יכול להדליק שם בברכה. והובא דין זה בתוספת שבת (ס"ק כה) ובכה"ח (ס"ק ס"ט). אך במשנה ברורה לא הובאו ב' דינים אלו.

ועוד יש לדעת (ט) דעולה דלפי הפשטות גבי סומא, וכמעט מפורש כן בדברי הגר"ז, דא"א להדליק אם יש שם שום אור. וס"ל לאחרונים הנ"ל דתוספת אורה שייך רק להדלקה עבור עצמו ולא לאחרים. וכן פסקו למעשה בספר הליכות השבת ובספר מתנת אברהם. ואולם מדברי הלבושי שרד נראה גם בזה מותר להדליק ולברך. וכן הביא שם בהליכות השבת (הערה תשכ"ט) בשם ספר זכור ושמור להרפ"א פאלק. עכ"פ חזינן דיש מקום להדליק במקום אחרים אפילו אם לא אכל שם ולא שוהה שם כלל.

והנה יש לדעת דלעולם לא מצינו דברים הנ"ל לענין נרות חנוכה אלא רק לגבי נרות שבת, ובפשטות א"א להקל בזה לענין נר חנוכה. ובטעם החילוק יש לומר דשונה במהות גדר חיוב הדלקה בשבת מחנוכה. כי בחנוכה תחילתו חובת גברא והסמיכו זאת על הבית, ר"ל שעיקר השורש ותכלית של ההדלקה הוא על הגברא שכל אחד יעשה פרסומי ניסא אלא שקבעו החיוב על הבית. ולא שיש איזה צורך שבביתם יהיה אורה שהרי

כשמדליקין בבית ואוכלין בחצר. וא"ת התם משתמש קצת לצורך אכילה ה"נ אפשר דעבדי מידי בביה"כ דנהנה בו בלילה לצורך אכילה וקל למצאו וכו' עכ"ד. הרי לנשים שאינם רוצים ללכת לביתם להדליק התיירו להדליק במקום שאינו שייך להם. והובאו דבריו בתוספת שבת שם, ובגר"ז (ס"ק יא), ומפרש שם בגר"ז דהשמש של בית הכנסת משתמש שם שום דבר מצרכי אכילה אצל הנרות, או שהיא עצמה עושה כן.

ובבמג"א (סי' רסג ס"ק כא) איתא וז"ל "אבל אותן המדליקין בבית האכסדרה אין מברכין אפילו לא בירך על הנר אחר שאין זה מצוה המוטלת עליו, וגם אין משתמשים שם לצורך אכילה אבל במקום שמשמש לצורך אכילה אפילו אחר רשאי לברך, כמש"כ בס"ח" ע"כ. ומיירי המג"א באורח שאין לו חדר מיוחד, ולכן אינו מברך על שום נר, ואעפ"כ אינו יכול לברך באכסדרה שיש שם כבר אור, ובלבושי שרד מפרש דבאכסדרה אורה רב וגם אין שום אדם משתמש שם ולכן אינו מברך, ועיין בפמ"ג שם שכתב שאורה רב משום אור הלבנה. ועוד עיין במחצה"ש ולבושי שרד שכונת דבריו במש"כ "סעיף ח" הוא בס"ק ט"ו במג"א בשם מהרי"ל שהביא דין הדלקת נשים בביה"כ. והן הן הדברים, דכיון שאין שום אדם אוכל שם

טו. עיין בכל זה בספרי נר יעקב סי' כב.

שהרי בחנוכה בפשטות צריך להדליק בביתו ותו לא, ואם נמצא חוץ לביתו אינו יכול להדליק שם כלל דהדלקה תלוי בביתו. דצורת נ"ח הוא לפרסם הנס על פתח ביתו, ובזה י"ל דאם אין לו בית אינו יכול להדליק. משא"כ לענין נרות שבת אף שכתב הרמב"ם דהוא גם כן מצוה על הבית, מסתבר דאינו על הבית ממש שהרי טעם ההדלקה הוא רק משום כבוד ועונג שבת או שלא יכשל, ולא לפרסם שום דבר.

ולכן מה לי אם נמצא בביתו ומה לי אם נמצא במדבר, מסתבר שהחובב רמיא עליה בכל מקום שנמצא וסועד שם סעודת שבת ומקיים עונג וכבוד שבת. ולכן בנידון דידן עדיף להדליק נרות שבת אצל הסעודה [אף שעדיף להדליק נרות חנוכה בבית אכסנאי שלו]. וכן הוא משמעות דברי הרמ"א (סי' רסג ס"י) וז"ל "ועיקר ההדלקה תלויה בנרות שמדליקין על השלחן ולא בשאר נרות שבבית". הרי דעדיף להדליק אצל השלחן. ועוד, דלפ"ז מי שהיה במדבר בשבת גם כן צריך להדליק משום כבוד ועונג וכו', ואינו דומה להדלקת נ"ח שפטור באופן זה (י).

אסור להשתמש לאורה, רק קבעו שעל ידי הבית יעשו הפרסומי ניסא של הנרות. משא"כ בשבת שורש החיוב הוא להיפוך, שהחיוב מתחיל על כל הבתים שיהיה שם אורה כדי שיוכל לדור שם ולאכול בעונג, אלא דהטילו חז"ל החיוב על הגברא [ולע"ד אפשר שעשו כן כדי להשוות אותו לנרות חנוכה]. ומטעם זה יש לומר דרק בשבת אפשר לפטור את חובת הגברא שלו באיזה בית שיש שם תועלת מהאור, שהרי סו"ס הביא לתכלית של המצוה שיהיה בבית אורה. אבל בחנוכה דהשורש הוא על הגברא, בזה נקבע לפי הגברא שידליק בביתו לפי מספר הדיירים. ובזה אין מקום להדליק בבית שאינו שלו כי תקנו רק לדיירי אותו בית או לאכסנאי ששייך לשם (יז).

טעם שני די"א דבשבת יכול להדליק חוץ מביתו

וטעם שני הוא על פי דברי פוסקי זמנינו שכותבים דהאוכל שלא בביתו עדיף שידליק באולם השמחות שאוכל בו או בבית חברו שהרי הוא מקום הסעודה, ואע"פ שאין זה ביתו לשבת זו. דהנה יש חילוק יסודי בין נרות שבת לחנוכה,

טז. עיין ספר ביאורים והערות להג"ר שמואל שץ.

יז. כן ס"ל לכמה פוסקים. בספר דרוור יקרא בשם הגריש"א (סוף עמ' שלו, עמ' תיד הע' טו) וז"ל שם "מקום הדלקת הנרות הוא במקום האכילה (של סעודת ליל שבת), ועל כן ההולכים לאכול מחוץ לביתם ידליקו במקום שבו יתארחו לסעודת ליל שבת" ע"כ. וכן נראה מדברי שבות יצחק (ח"ח עמ' מא ד"ה ולכן) ע"ש. וכן נראה דעת תשובות והנהגות (א' סי' רעא, ח"ב סי' קנד, ובעיקר בסי' קנו אות ט'). ובספר בשבת לישראל (עמ' תע אות ו', שאלות להגר"ח קנייבסקי) כתב "נשאל: מי שאוכל בבית חמיו בליל

שכתבנו לעיל בענין דומה לזה בחנוכה, כאן יש יותר מקום לומר דאפשר להשתתף עם בעה"ב, אף שבעה"ב הדליק במקום אחר. דלפי שיטה זו נשמותר להדליק בבית חברו אע"פ שחוזר לביתו באותו לילה (י"ח), יש חילוק יסודי בית שבת לחנוכה כאמור לעיל, ולכן יתכן שהשתתף כאן מועיל (י"ט).

אכסנאי שהשתתף עם אכסנאי
אחר

ויש עדיין שני פרטים שצריכים לבאר.

ולדעת רוב גדולי הפוסקים צריך להדליק בביתו העיקרי, והיינו מקום השינה, דגם בהדלקת נרות שבת יש לנו כלל "נר איש וביתו", דהיינו שכולם יוצאין בהדלקת בעה"ב, ולא מצינו שום חילוק בענין זה בדברי הראשונים או אחרונים.

ומעתה נשאלת השאלה באופנים הנ"ל, האם גם האכסנאי של אותו משפחה (שאוכל חוץ מביתם) יכול לצאת יד"ח בהשתתפות בפרוטה. ובניגוד למה

שבת וישן בבית אחר, היכן אמר מרן החזו"א להדליק. והשיב: במקום האכילה. ובארחות רבנו (א' עמ' קח אות לד) איתא "בתו של מו"ר הגרה בדירה שמחוברת לדירתו ואוכלת עמו, מדליקה ג"כ במקום שמו"ר מדליק ע"י נרותיו, וכן בנותיה עם ב"ב כשבאים אלי' לאכול סעודת שבת עם מו"ר, בין שהם נשארים ללון אצלה ובין שחוזרים הביתה ללינה, הן מדליקות ע"י הנרות של מו"ר", ע"כ. וכן דעת הגרי"מ רובין (שיעור שבת מקץ תשע"ח, וישב תש"פ). ופשוט לדעתם [וכן בפירוש בתשובות והנהגות שם] דגם יוצא בהדלקה בביתו, דכבר פסק בשו"ע (סעיף ו') דאם יש לו חדר מיוחד צריך להדליק שם בברכה ואין זה תלוי על עיקר חיובו משום חובת הגוף. וכאן יש לו בית מיוחד לו ופשוט דיכול להדליק שם.

יח. או אפילו אם כלל לא אכלו בבית חברו.

יט. ועוד יש לעיין בצירור שלא הדליק בעה"ב כלל כשאוכל בבית חברו, והסתמך על השיטות שס"ל דבענין נרות שבת אפשר ליצא יד"ח אפילו בלי הדלקה או השתתפות. דהרי נחלקו הפוסקים במי שאוכל סעודת שבת באכסנאי אם יצא ידי עיקר חובת הדלקה (משום כבוד שבת) בהדלקת בעל האכסנאי. יש סוברים דכמו דגבי נרות חנוכה א"א לצאת יד"ח בזה אלא צריך להדליק שם בעצמו או להשתתף (שהרי רק מי שסמוך על שלחן בעה"ב בקביעות יצ"ח בהדלקת בעה"ב), הוא הדין גבי נרות שבת. וא"א לקיים מצותו בהדלקת האכסנאי אם לא שהדליק או השתתף בהם. ויש אומרים שאם התאכסן באכסנאי בשבת אחת יצא יד"ח בהדלקת האכסנאי. ויש אומרים דאפילו אם אכל שם רק סעודה בליל שבת יצא יד"ח. וכל זה לענין נרות שבת דוקא, דס"ל דלא צריך להיות סמוך על שלחן בעה"ב בקביעות בשבת כיון דעיקר הוא לשם הסעודה. ובאמת לע"י שיטת המקילין הוא חידוש ובפרט המקילין דבסעודה אחת אפשר להקל בזה. אבל עכ"פ הרבה פוסקים מקילין בזה.

כן כתוב בחובת הדר (נרות שבת הערה לט), ושכן מדויק בדברי הגר"ז. וכן הובא בשם הגר"מ פיינשטיין בספר כבוד ועונג שבת (ב, הערה 15,23). וכן משמע בדברי הקצות השולחן (סי' עד ס"ק כד), ובהדיא בשש"כ (פ' מה ס"א, והערה א) בשם הפוסקים הנ"ל. וכן הוא בשו"ת עמק התשובה (להגר"א ראטה, סי' ד מד), ובמתנת אברהם (ע' פב) בשם הגרמ"ש קליין. וכן משמע באור לציון (סי' יח ס"ו בהערה), בשו"ת אז נדברו (ח"ט ס"ג ד"ה ועוד), ושו"ת מנחת יצחק (ח"י ס"כ). [ובחובת הדר, קצות השולחן, כבוד ועונג

אוכל באולם השמחות בפשוטו אינו בגדר אכסנאי כיון דאין שום בעה"ב, אלא הם הרבה בעלי בתים, ולכן אין בו בעיה זו של "אכסנאי שהשתתף עם אכסנאי אחר".

הטעם שמועיל השתתפות בפרוטה

ב] שמא כל הנ"ל תלוי בטעם שמועילה השתתפות בפרוטה בהדלקת הנרות (א). ויש בזה כמה שיטות בפוסקים. א) י"א שהשתתפות היא בכדי לעשות קנין בשמן ובפתילות ושיהיה השמן "שלו" ממש (ב), דיש דין לכם כמו בד' מינים וכדומה. ב) י"א שהוא כדי שיהיה לו "שייכות" להדלקת בעה"ב (ג). שהרי אין הדלקת נרות חנוכה חובת גברא אלא חובת הבית. ועיקר המצוה היא שהבית שהוא משתייך אליו ידליקו בו נר, אלא דכל בני הבית שייכים להדלקה ובכך יוצאים. ואורח אינו משתייך בעצם

א] ראשית, אם נאמר דמה שיוצאין המשפחה במה שהדליקו במקום שאכלו (וחזרו לבתיהם בלילה) הוא משום שנחשבים "כאכסנאי אצל בעה"ב", א"כ בנד"ד הרי הוא כמו אכסנאי שהשתתף עם אכסנאי אחר, ולא כאכסנאי שהשתתף עם בעה"ב. ובזה מצאנו דדעת הגרשז"א (ד) דאינו מועיל כלום, ורק השתתפות עם בעה"ב מועיל. ואולם לאידך גיסא הגרשז"א לא הביא שום הוכחה לדינו, ויתכן דבאמת יכול להשתתף עם אכסנאי, ולכאורה י"ל דתלוי בטעמים שמועיל השתתפות. ועיין לקמן בזה.

אבל אם נאמר דיוצאין על פי האחרונים דבשבת יכול להדליק אפילו במקום של אחרים לגמרי, הרי הדלקת המשפחה אצל חבריהם אינו מדין "אכסנאי" אלא "עצם חיוב של הדלקה". בזה יש לומר כסברות הנ"ל בדברינו דאפשר דהאורח יכול להשתתף בזה. ובאופן שהמשפחה

שבת בשם הגרמ"פ, ובספר שש"כ, מוכח דגם אם יהא שם רק לסעודת ליל שבת הדין כן, וכן כתב בארחות שבת (חלק ד' הערה רצ) בדעת הגר"ז.

עכ"פ לשיטות אלו לכאורה פשוט דבנ"ד אינו מועיל להאורח של אותו משפחה שהסתמך על שיטות אלו. דכל הסברה כאן הוא דכיון דהם בפועל אוכלים שם יש לומר דמקרי "סמוך על שלחן בעה"ב" לענין שבת ולכן יצד"ח. אבל האורח שלא אכל שם אלא רוצה להשתתף עמם, לכאורה לא עשה ולא כלום כיון דבפועל הם יצאו רק מחמת האכילה שם.

כ. בספר הליכות שלמה

כא. יש לדעת דסברות אלו נכתבו לענין נר חנוכה. אבל היות דלא שמענו שיש חילוק בנקודה זו בין שבת לחנוכה, הבאתי שיטות אלו כאן בענין נרות שבת, דיסוד חד הוא.

כב. כן ס"ל להר צבי (מקראי קודש סי' כא) והגר"ש"א (שבות יצחק חנוכה פרק י)

כג. עיין חוט שני (חנוכה עמ' דש) ושו"ת להורות נתן (ח"א סי' ל)

אינו אוכל או שוהה שם כלל. והאכסניא שלו (המשפחה שאוכל אצל בעה"ב) לא הדליקו בהבית, ולכן אין מה להשתייך בו.

וכן לפירוש ג' נראה שאינו מועיל כיון דכדי ליצא יד"ח ע"י שליחות צריך השליח להדליק במקום שיוצא בו המשלח, והיינו במקומו של המשלח. אבל כאן ה"שליח" (כז) לא הדליק "במקום" (כז) של המשלח, אלא בבית אחר לגמרי. ולפירוש ד', לכאורה תלוי אם המשפחה הוי אכסנאי אצל בית חברו או אם הם כמו בעה"ב באולם השמחות. דאם הם כמו בעה"ב (כיון שאוכלים באולם השמחות), אפשר שהאורח המשתתף נעשה כמו בני ביתו של האכסנאי, ויצד"ח בזה. ואם הם אוכלים אצל בית חברהם ונעשים כאכסנאי שם, נמצא שהאורחים שלהם משתתפים עם אכסנאי. ולדעת הגרשז"א א"א לעשות כן.

ולמעשה צ"ע בכל זה, אבל זהו מה שנראה לע"ד בכל הנ"ל.

להבית, ובהשתתפות משתייך לו. ג) י"א דהוא בכדי שיהיה חל עליו דין שליחות (ד), שהרי בדרך כלל אין שליחות במצות שבגופו, וכאן יש חובת גברא על כאו"א להדליק, ובהשתתפות אמרינן דיכול לעשות שליחות. ד) י"א דהוא בכדי שיהיה נחשב לאחד מבני ביתו (ה), ובבני ביתו יוצאין כיון שנחשבים כסמוכים על שלחן בעה"ב.

ומעתה יש לומר דתלוי כל הנ"ל בטעמים: דאם נאמר כפירוש א' דנעשה כמו שותף בממונו ובהדלקתו, לכאורה מועיל בנד"ד, דמעשה נחשב דגם כן אורח זה הדליק עבור סעודת אותו בעה"ב. ואם הדליקו המשפחה בבית אחר (דנמצא שהשתתפות הוא עם האכסנאי), אפשר שגם כן מועיל השתתפות כיון שנעשה כאילו יש לו חלק בהדלקת המשפחה שם. ולפירוש ב' נראה דכאן אינו מועיל, כיון דהיסוד הוא דצריך להשתייך להבית שהוא נכלל בו, והאורח המשתתף זה אין לא שייכות כלל עם אותו בעה"ב (שהמשפחה אוכלת שם) דהרי



כד. עיין שו"ת שמע שלמה (ח"ד סי' כא) ושו"ת דבר יהושע (ח"ב סי' קיב)

כה. כן דעת הגרשז"א (הליכות שלמה, פ' יג, הערה יב)

כו. האכסניא (המשפחה שאוכל אצל חברו)

כז. היינו בביתו של אכסנאי.

בענין כהן לדלג על הניסים כדי להספיק לישא כפיו

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו וש"א"ס, ירושלים ת"ו

לעלות לנשיאת כפים הוי איסור כשאין עולה דעובר בעשה, ובהכי ליכא פטורא דעוסק במצוה לעבור באיסור. ויעו"ש שדן דאם האיסור מחמת המצוה י"ל דפטור דממילא אין לו איסור ע"ש.

לדלג על הניסים כדי לענות קדושה

ובשו"ת צמח צדק (או"ח סי' קיג), כתב לדון אם מותר לכתחילה לדלג על הניסים לסיים התפילה בכדי שיוכל לענות קדושה ע"ש, ובשו"ת ראש אריה ס"א, כתב דאפשר לדלג על הניסים בכדי לומר קדושה ע"ש, ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ח ס"י ע"ש. ולכא' צ"ע מ"ט ידלג על הניסים באמצע התפילה בכדי לומר קדושה, הא כיון שעוסק במצות תפילה, יהא פטור מהמצוה לומר קדושה כיון שעוסק במצוה פטור מהמצוה, ומצאתי שכ"כ בתשו' אפרקסתא דענינא (ח"ב סי' קז) דאין לדלג על הניסים לומר קדושה כיון שכבר עוסק בדרך תפילתו כתקנת חז"ל לא מסתבר כלל שישמיט על הניסים אע"ג דקדושה עדיפה מעל הניסים כי הוא בכלל עוסק במצוה פטור מהמצוה

אורך ימים ושנות חיים למע"כ יד"נ הרה"ג המפורסם לשו"ת רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים, שלום רב. ע"ד שאלתו בכהן שעומד באמצע שמונה עשרה, אם ידלג על הניסים בחנוכה או בפורים, בכדי להספיק לישא כפיו.

כתב המג"א ס' קכח סק"מ, בכהן העומד בתפילתו והגיע הש"ץ לנשיאת כפים, צריך הכהן להפסיק מתפילתו ולישא כפיו היכא שאין כהנים אחרים שישאו כפים ע"ש, ומקורו מתשו' הרדב"ז ח"א סי' רנג ע"ש, וכ"פ המשנ"ב סי' קכח ס"ק כח ע"ש, וחזינן מהמג"א דאף שהכהן עוסק במצות תפילה ליכא ביה פטורא דעוסק במצוה פטור מהמצוה וצריך לישא כפיו, וא"כ ה"ה י"ל אף בכהן באמצע שמונה עשרה נהי שעוסק במצות תפילה ובתפילת על הניסים, מ"מ ידלג על הניסים בכדי לישא כפיו, וליכא פטורא דעוסק במצוה. ובתשו' והנהגות ח"ג סי' נב, כתב לדון בטעם דליכא פטורא דעוסק במצוה, דכשקראו לו

התפילה בכדי לומר קדושה, דאף שעוסק במצות תפילה, מ"מ י"ל דאין פטור מקדושה דהוי כאותו מצוה ויש לדון שידלג על הניסים.

ואולם צ"ע למש"כ בתשו' יד אלעזר סי' לד דהעוסק במצוה ליתן פרוטה לעני פטור ליתן צדקה לעני אחר משום דעוסק במצוה פטור מהמצוה ע"ש, וכ"כ בס' דרך שיחה (ח"א עמ' רפו) משמיה דמרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל, דהעוסק בליתן צדקה לעני פטור מליתן לעני אחר ע"ש, וא"כ חזינן דפטורא דעוסק במצוה פטור מהמצוה זהו אף באותו מצוה דעסיק בה פטור, וא"כ צ"ע במה שתירץ הגר"ח זצ"ל, בטעם שמפסיקין לקדיש וקדושה באמצע שמונה עשרה, וליכא פטורא דעוסק במצוה משום דעוסק במצוה פטור ממצוה אחרת ולא מאותו מצוה דעסיק בה, ואמנם בשו"ת ויחי יעקב או"ח ס"ד, כתב בטעם שמפסיקין לקדיש וקדושה באמצע שמונה עשרה וליכא פטורא דעוסק במצוה משום שיכול לקיים שניהם, לשמוע קדושה ולהמשיך בתפילה ע"ש, ואולם זהו צ"ע דעוסק במצוה פטור מהמצוה ליתן פרוטה לעני, אף שיכול להפסיק רגע אחד וליתן צדקה ולהמשיך בשיטוח האבידה, וע"כ שפטור מהמצוה אף שיכול להפסיק, וא"כ צ"ע מ"ט צריך להפסיק באמצע שמונה עשרה לקדיש ולקדושה.

וראיתי בס' יומין דחנוכה ח"ב ס"כ, שנשאל במברך ברכה מ"ז

ע"ש, וכ"כ מו"ר בתשו' משנת יוסף (חי"ג ס' כד אות ב'), וכ"כ מדנפשיה בס' הערות וחידושים להג"ר ישראל טויב ברכות סי' טז עמ' תקמא, וכן בס' ענפי משה לידידי הגר"מ חליוה חנוכה סי' לג ע"ש, ובס' נר ציון חנוכה עמ' תקסח, ובס' קובץ הלכות להגר"ש קמנצקי פורים עמ' סז.

אמנם י"ל בזה ע"פ מה שהבאנו משמיה דמו"ר מרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל בבית מתתיהו ח"א ס"א אות כז, על מה דקיי"ל בשו"ע או"ח סי' קד בשומע קדיש או קדושה באמצע שמונה עשרה שמפסיק לשמוע הקדושה, וקשה מ"ט מפסיק הא עוסק במצות תפילה ויהא פטור מעניית קדושה, ותירץ ע"ז הגר"ח זצ"ל, הא דעוסק במצוה פטור דווקא ממצוה אחרת, אבל באותה מצוה גופא דעסיק ביה ליכא פטורא, וכיון שקדיש וקדושה הם מענין התפילה הוי כמו שעוסק באותה מצוה דעסיק בה דליכא בהכי פטורא דעוסק במצוה יעו"ש, וכ"כ לתרץ בס' מועדים וזמנים ח"א סי' צג ע"ש. ובשו"ת נשמת כל חי סימן ד'.

ואשר עפ"ז י"ל דה"ה דליכא פטורא דעוסק במצוה באמצע התפילה לדלג על הניסים בכדי לומר קדושה, כיון דעוסק במצוה פטור רק ממצוה אחרת ולא מאותו מצוה דעסיק ביה, וכיון שעוסק במצות תפילה לא מיפטר מקדיש וקדושה שהם מאותו מצוה בתפילה, ושפיר יל"ד אם ידלג על הניסים באמצע

לפניו מצוה קלה אין לדחותה אפי' מפני חמורה וא"כ שפיר יתחיל להתפלל שמונה עשרה אף שיפסיד קדושה שהיו כבא לידו המצוה ופטור מן המצוה העתידה לבוא, וכתב ע"ז המתנת משה דשאני אם כבר התחיל להתפלל שמונה עשרה שפיר י"ל שיאמר על הניסים אף שלא יאמר קדושה, אולם הביה"ל איירי כשעדיין לא התחיל שמונה עשרה, ויכול להתפלל אח"כ ביחידות, וכיון שעדיין לא התחיל יש לדון אם עדיף תפילה בציבור אף שיפסיד קדושה, או קדושה עדיף, ולא מיקרי דעוסק במצוה קלה שדוחה מצוה חמורה כיון שעדיין לא התחיל שמונה עשרה ע"ש.

ומו"ר בתשו' משנת יוסף (חי"ג סי' כד אות ב') כתב בתו"ד, ומתוך כך מסתבר שגם בברכהמ"ז, אם מברך ברכהמ"ז וממהר כדי להתפלל בציבור או כהן לישא כפיו, לא ידלג על הניסים, וגם לא יקצרנו, אלא יעשה מה שמוטל עליו עכשיו לומר על הניסים ולא יתחשב עם התוצאה, לא רק בקדושה שיכול לשתוק ולשמוע מתורת שומע כעונה אלא אפי' נשיאת כפים שיפסיד אם לא ימהר לעלות לדוכן אין מבטלין החיוב שעוסק בו עתה גם אם יודמן לו חיוב גדול ממנו, והוי כעין עוסק במצוה הפטור ממצוה אחרת, ה"נ עכשיו עוסק בתקנת חז"ל באמירת נוסח על הניסים, ואינו חייב לדאוג לקדושה או נשיאת כפיים שעלול להפסיד עי"ז ע"ש.

בחנוכה, ואם יאמר על הניסים יפסיד תפילה בציבור, והביא להסוברים שלא ידלג על הניסים בכדי להספיק קדושה דה"ה לא ידלג על הניסים בברכהמ"ז שלא יפסיד תפילה בציבור, יעו"ש, ולכאור' יש לחלק בזה דכיון שעוסק במצוה לברך ברכהמ"ז פטור מתפילה בציבור ושפיר לא ידלג על הניסים משום תפילה בציבור, ואילו כשעוסק בתפילת שמונה עשרה י"ל דלא מיפטר מאמירת קדושה שהכל מצוה אחת בתפילה ולכן צריך שידלג על הניסים לומר קדושה, וכמו דחזינן בהמבוי בשו"ע או"ח סי' נב שצריך לדלג פסוקי דזמרה כדי להספיק תפילה בציבור משום שהכל מצוה אחת, מצות תפילה. ובביאור הלכה סי' קט כתב להסתפק במאריך בתפילת שמונה עשרה ולא יסיים שמונה עשרה עד קדושה אם יתחיל להתפלל שמונה עשרה ע"ש, ולכאור' צ"ע כיון שעוסק בתפילה יהא פטור מקדושה, וע"כ כנ"ל כיון שקדושה מענין התפילה ליכא פטורא דעוסק במצוה, שהכל מצוה אחת, ועי"ע בס' חשוקי חמד חנוכה סי' קעד ובס' שערי יוסף חנוכה סי' טז ע"ש, ובספר פרדס יוסף החדש על פורים, ליד ידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, עמוד רפה, מה שכתב בזה, עיין שם.

ושו"מ בשו"ת מתנת משה ס"ו שהביא לרברי הביה"ל במאריך בתפילתו אם יתחיל שמונה עשרה אף שיפסיד קדושה ממש"כ רש"י בסוכה כה: ביש

לישא כפיו, וכ"כ לי הג"ר שמאי גרוס, בעל שבט הקהתי.

ובמועד הגר"ח ח"ב תשו' תשא, שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי זצ"ל, אם יאמר על הניסים בתפילה יפסיד מגילה, או לישא כפיו כשהוא כהן, אם יאמר על הניסים והשיב ע"ז אולי, ע"ש, הרי די"ל דאולי ידלג על הניסים בכדי לישא כפיו, או לשמוע מקרא מגילה והנה בספר פרדס יוסף החדש על חנוכה, לידיד נפשי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, עמוד תצט, שאל למרן הגר"ח קנייבסקי זצ"ל, במי שיש לו זמן או לומר על הניסים בתפילה, או שידלג על הניסים, ויספיק קדושה מאי עדיף, והשיב על זה, על הניסים, עיין שם, הרי שס"ל דאין לדלג על הניסים בשביל לומר קדושה, ולכאור' זהו משום דעסיק במצות תפילה, פטור מלומר קדושה, וא"כ מ"ט י"ל שידלג על הניסים לישא כפיו או לשמוע מגילה, הא כיון דעוסק במצות תפילה פטור מלישא כפיו או לשמוע מגילה מפטורא דעוסק במצוה, ועי' בתשו' והנהגות פורים עמ' שלט ובס' דברי הנסים פורים עמ' תתקפ"ט.

לדלג על הניסים כדי לשמוע
מגילה בציבור

ב. והלום ראיתי בשו"ת תשובות ישראל ליד"נ הג"ר ישראל טויב ח"ה סי' מו בהערות על מועדי הגר"ח הנ"ל, בענין לדלג על הניסים לישא כפיו

וא"כ י"ל בכהן האוחז בתפילת שמונה עשרה, שפיר י"ל שיהא פטור מנשיאת כפיים, כיון שעוסק במצות תפילה וא"צ לדלג על הניסים בכדי לישא כפיו, דפטור מלישא כפיו, די"ל דמצות נשיאת כפיים הוי מ"ע בפ"ע לכהן לישא כפיו, ושפיר כיון שעוסק במצות תפילה פטור מנשיאת כפיים, משום עוסק במצוה. ואמנם למש"כ בשו"ת משיב דבר ח"א סי' מז, שמצות נשיאת כפיים הוי כחלק מהתפילה, ומה"ט ל"מ שומע כעונה בנשיאת כפיים ע"ש, א"כ עפ"ז אף בכהן באמצע שמונה עשרה שעוסק במצות תפילה י"ל דליכא פטורא דעוסק במצוה לפוטרו מנשיאת כפיים, דהנשיאת כפיים כחלק מהתפילה, ומש"ה י"ל שידלג על הניסים בכדי לישא כפיו, ואולם מו"ר בתשו' משנת יוסף ח"ג ס' כד או"ב, הכריע דאין לדלג על הניסים בכדי לישא כפיו כנ"ל, וכן כתב בשו"ת שערי יושר (ח"ד סי' לג אות ג') בתשובה למח"ס גם אני אודך, וכן מסיק בספר גם אני אודך תשובות הגר"ח שסגל, חלק א' סי' כו, דאין לכהן לדלג על הניסים בכדי לישא כפיו, עיין שם. ועי' מה שכתב בזה בספר פרדס יוסף החדש על פורים לידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, עמוד רפט, ועיין עוד בשו"ת ברכת ראובן שלמה חלק ד', בתשובה למח"ס גם אני אודך, וכ"כ לי הגר"א נבנצאל, שלא ידלג על הניסים בכדי

אף ממצוה חיובית ושפיר א"צ לדלג על הניסים לשמוע מגילה.

ובמגילה ג. אמר רבי יוסי בר חנינא להביא משפחות כהונה ולויה

שמבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה, דא"ר יהודה אמר רב כהנים בעבודתם ולוים בדוכנן וישראל במעמדם כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה ע"ש, וראיתי בס' תל תלפיות ח"ב תשו' תשסה דשאל יד"נ הגר"מ דרורי למרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל, מ"ט מפסיקין הכהנים בעבודתן כיון שעוסקין במצוה יהא פטורין מהמצוה לשמוע מקרא מגילה, ותירץ ע"ז הגר"ק זצ"ל תקנה מיוחדת משום פרסומא ניסא, ע"ש. הרי די"ל דעוסק במצוה אין פטור ממקרא מגילה, כיון דאין עוסק במצוה פטור ממצוה של פירסומי ניסא, וכ"כ בס' כלי חמדה פורים סי' מב, ובס' דברי ירמיהו פ"ו מסוכה ה"ד, ובס' אורה ושמחה פ"א ממגילה ה"א ס"ק י"א יעו"ש, וא"כ עפ"ז י"ל בעוסק בתפילה ולא שמע מקרא מגילה שפיר י"ל שידלג על הניסים לשמוע מגילה, וליכא פטורא דעוסק במצוה לפוטרו ממגילה כיון שמקרא מגילה היא משום פירסומי ניסא ואין עוסק במצוה פטור ממ"ע של פירסומי ניסא, ואולם בס' עמק סוכות סוכה דף כח כתב בהא דאשמועינן פטורא דעוסק במצוה במצות סוכה דווקא, דקמ"ל דבמצות סוכה איכא פירסומי ניסא ואפ"ה עוסק במצוה פטור ממנה יעו"ש, וא"כ

ולשמוע מגילה, וכתב שיש לחלק דבברכת כהנים הנידון אם יאמר על הניסים יפסיד ברכת כהנים, ובהכי י"ל כיון דהוא עכשיו עוסק בתפילה פטור מהמצוה ואח"כ כשיגמור תפילתו כבר אין ברכת כהנים, אולם במגילה הנידון אם יאמר על הניסים הש"ץ כבר יתחיל בקריאת המגילה ולא יהא לו היכן לשמוע מגילה אח"כ, ובזה ל"ש עוסק במצוה כיון דלאחר שיגמור שמונה עשרה הוא מחוייב בחיוב גמור לקרוא מגילה, ורק יהא בגדר אנוס דאין לו מגילה, אבל לא יפטר מחיובו ע"ש. והדברים תמוהין דעוסק במצוה פטור מהמצוה אף אם לא יוכל לקיים המצוה אח"כ ותתבטל המצוה, דעוסק במצוה פטור מסוכה אף שמתבטלת מצות סוכה, כיון שעוסק במצוה פטור מסוכה, וה"ה שעוסק במצות תפילה פטור ממקרא מגילה ולא איכפ"ל שאח"כ לא יהא לו היכן לשמוע.

ובהכי י"ל במש"כ הגר"י זילברשטין במכתב והו"ד בס' דברי הנסים חנוכה עמ' שלא, דאף להסוברים דאין לדלג על הניסים בשביל קדושה, זהו עבור מצוה כקדושה ומודים שאינם מצוות חיובית, אלא שאם שומע צריך לענות ובפרט שאפשר לקיימם ע"י שומע כעונה, ומשא"כ במצוות חיוביות אולי יתכן שיכול לדלג על הנסים בשביל לקרוא מגילה ע"ש, וצ"ע בדבריו מה החילוק בין מצוה חיובית לקיומית הא כיון שעוסק במצות תפילה פטור מהמצוה

על המצוות, ומצוה הראשונה שבאה לידו קודמת, ואין משגיחין אם היא קלה או חמורה ולא איכפ"ל שהמצוה הבאה אחריה משובחת יותר, ואולם למש"כ בשו"ת חכם צבי (סי' קו) לחלוק ע"ד הרדב"ז הנ"ל וס"ל לחלק, דהיכא דהמצוה ההיא תעשה באופן יותר משובח יש להמתין מלקיימה, אולם במצוות שונות י"ל דאין מעבירין קלה מפני חמורה ע"ש, ומה שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח"ג ס' כ"ד יעו"ש, וא"כ יש לדון עפ"י דהחכ"צ אם ידלג על הניסים בכדי להספיק קדושה, אם הוי כשני מצוות שונות מצות תפילה, ומצות קדושה, או"ד הכל מצוה אחת ממצות תפילה, ושו"מ בשו"ת ויצבור יוסף ח"ב ס' כ"ד דכתב לתלות אם לדלג על הניסים, בהך פלוגתא דהרדב"ז ע"ש, וכן בקובץ בתורתו חנוכה עמ' קצ"ו בדברי הרה"ג רבי אליהו ברכה ע"ש ובס' יומין בחנוכה ח"ב ס' כ' ובשו"ת אפרקסתא דעניא ח"ב סו"ס ק"ז ע"ש ובקובץ ויען שמואל ח"כ עמ' תמ"ה.

ואכן בשו"ת צמח צדק (במילואים סי' יא) הביא לרש"י סוכה כה: דאין לאדם לדחות מצוה קלה שבידו מפני החמורה העתידה לבוא ע"ש, ובשו"ת אור לציון ח"ד פמ"ח ס"א, עפ"ז דאין לדלג על הניסים לצורך קדושה ע"ש, וכ"כ בשו"ת שבט הקהתי (ח"ג ס' קצט) ע"ש, ומש"כ בזה בשו"ת ברכת ראובן שלמה ח"ז ס' לא ובס' ואני תפילה ח"ב עמ' עט ובס'

עפ"ז לכאו' ה"ה עוסק במצוה יהא פטור ממקרא מגילה אף שיש בה פירסומי ניסא, ועי' מה שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח"א ס"א אות לב לחלק במצוות של פירסומי ניסא אם המצוה בפירסומי ניסא לעצמו או לאחרים יעו"ש.

וכיו"ב השיב מרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל בס' תל תלפיות (ח"ב תשו' תתשסו) בנמצא באמצע תפילת שמונה עשרה, ומתחילים קריאת מגילה בעשרה אם יפסיק באמצע שמונה עשרה לשמוע מגילה, או שיקרא אח"כ ביחידות, והשיב ע"ז, יפסיק וישמע, ע"ש. וע"כ דליכא פטורא דעוסק במצוה לפוטרו ממגילה, דעוסק במצוה אינו פטור ממצוה של פירסומי ניסא.

י"ל דאין מעבירין על המצוות

ג. ולכאו' י"ל בזה עוד עפמ"כ בתשו' הרדב"ז (ח"ב סי' יג) בחבוש בבית האסורים שנתנו לו רשות לצאת ליום אחד, באיזה מהם יבחר, דאולי ימתין ליוה"כ, או לפורים משום מקרא מגילה ופירסומי ניסא. וכתב הרדב"ז דקיי"ל אין מעבירין על המצוות, ולהכי מצוה הראשונה שבאה לידו קודמת, ואין משגיחין אם היא קלה או חמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות, ולא ישגיח במה שמצוה הבאה אחריה משובחת יותר ע"ש, וא"כ י"ל עפ"ז שודאי לא ידלג על הניסים בשמונה עשרה בכדי לומר קדושה, דאין מעבירין

קדושה בעצמו ע"ש, וגם בקונ' עורי
דבורה לידידי הג"ר שמואל כהן ח"ג ס"א
אות ד' כתב לדון בזה דנהי ששומע
כעונה מ"מ מפסיד הידור מצוה לומר
קדושה בעצמו, יעו"ש. ולדברי הרדב"ז
הנ"ל די"ל דאין מעבירין על המצוות,
ומצוה הראשונה שבאה לידו קודמת ואין
משגיחין אם היא קלה או חמורה ולא
ישגיח שמצוה הבאה אחריה משובחת
יותר, א"כ שפיר יאמר על הניסים וישמע
קדושה ע"י שומע כעונה אף שמפסיד
בזה הידור מצוה לומר בעצמו.

ובתשו' פרי השדה (ח"ג סי' קט או"ב),
נשאל בזה, אם לדלג על הניסים
בכדי להספיק קדושה או"ד לא ידלג על
הניסים אף שיפסיד קדושה, וכתב שיעשה
כפי שמוטל עליו להזכיר בתפילתו על
הניסים ולא יקצרנו, כי הוא נוסח שתיקנו
אנשי כנה"ג, אלא ימשיך להתפלל
ובשמעו קדושה ישתוק וישמע ע"י שומע
כעונה, והביא להרמב"ן שבת דף קלד,
בנשפך המים לתינוק קודם המילה, ואם
ימולו יצטרך לחמם מים לתינוק בשבת
משום פיקו"נ, ימול כדרכו, ואח"כ יחמם
בשבת מהיתר פיקו"נ ע"ש, ועפ"י נפיק
לדעת הבעל המאור בשבת שם [בדפי
הרי"ף נג.] שידחה המילה לאחר השבת,
משום שאם ימול יצטרך לחמם מים
בשבת, יעו"ש, א"כ שפיר י"ל שידלג על
הניסים בכדי להספיק לומר קדושה.
וכדברי הפרי השדה כ"כ לתלות בשו"ת
לבושי מרדכי מהדורא תליתאי או"ח סי'

שמן המור לידידי הרה"ג רבי מרדכי קוט
עמ' קסו, ובס' שערי צדק להגר"ש חיררי
זצ"ל או"ח סי' עג, ובספר גם אני אודך
תשובות הגרמ"ש דיין, חלק א' סימן ב'
אות ה', ובספר אור אליהו פל"ט ס"ח
ובס' נר ציון חנוכה פי"ד ס"ו ובארוכה
בס' דברי הניסים לידידי הגר"י ברינגר
חנוכה פי"ג ס"א, ובספר גם אני אודך
תשובות הגרמ"ש סגל, חלק ה' סימן לו,
ובקונטרס נלבבך בלמידה ליד"נ הגר"צ
תמיר עמ' קיא, ובס' לקט הלכות ח"ב
עמ' תקמ"ד.

ובתשובות ארץ צבי להגרא"צ פרומר
סימן כד, כתב בתו"ד דאין
לדלג על הניסים בכדי לומר קדושה,
שיכול להמתין באמצע שמונה עשרה
ולשמוע קדושה מהש"ץ, ושומע כעונה
וכדקיי"ל כן בשו"ע או"ח סי' קד, וא"כ
יכול לקיים שניהם, וא"כ לא ידלג על
הניסים ע"ש, וכ"כ בשו"ת פרי השדה
ח"ג סי' קט אות ב', שישתוק ויכוין
בקדושה ויהא כעונה כמב' בשו"ע או"ח
סי' קד ס"ז, ע"ש.

וא"כ לכא' צ"ע דעת הראש אריה
ודעימיה שידלג על הניסים בכדי
לומר קדושה, הא יכול לשמוע קדושה
ע"י שומע כעונה, ולא יפסיד על הניסים
ומו"ר בתשו' משנת יוסף (חי"ג סי' כד)
כתב עפ"מ כ"ה תוס' ברכות כא: דאף
ששומע כעונה לכתחילה, כשעונה חשיב
טפי הידור מצוה ע"ש, וא"כ יש לדון אם
יאמר על הניסים וידחה ההידור לומר

נט ע"ש, ומש"כ ע"ז בקונ' חמדת משה ליד"נ הגרמ"ש דיין מילה וגירות עמ' פ' יעו"ש, ובשו"ת אפרקסתא דעניא ח"ב סי' קז, ע"ש.

בשמונה עשרה במקום שים שלום בכדי להספיק קדושה, ע"ש, וכן הביא בס' אשי ישראל (פל"ג הערה כה) בשם הגר"ח קצ"ל בשם החזו"א דאין לומר שלום רב במקום שים שלום ע"ש, ובס' דעת נוטה תפילה תשו' שט ע"ש. ואולם בס' תפילה דוד להאדר"ת (עמ' לא) כתב שיאמר שלום רב, כדי שיספיק קדושה, ע"ש, ובשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' כה) דאין לשנות הנוסח שים שלום לשלום רב בשביל לענות קדושה שיכול לצאת קדושה ע"י שומע כעונה ע"ש. ובשו"ת שיח יצחק ח"א סי' נ', הביא בזה להצמח צדק הנ"ל דאין לדלג על הניסים לעניית קדושה, וא"כ ה"ה לא יקצר לומר שלום רב במקום שים שלום, וכתב לחלק בזה ע"ש, ובשו"ת מעט חיים סי' עד בענין לקצר על הניסים לומר קדושה ע"ש, ובשו"ת עמק התשובה ח"א סי' קג ובס' אור ישראל פכ"ז סי' טו ובס' דברי הנסים חנוכה עמ' שלה, ובשו"ת אז נדברו ח"א סי' מד ובספרו בית ברוך כלל כד ס"ק קט ע"ש, ובס' עורה כבודי תפילה עמ' עו, ע"ש.

נט ע"ש, ומש"כ ע"ז בקונ' חמדת משה ליד"נ הגרמ"ש דיין מילה וגירות עמ' פ' יעו"ש, ובשו"ת אפרקסתא דעניא ח"ב סי' קז, ע"ש.

ועיקר ד"ז השיב מרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל בס' דעת נוטה תפילה תשו' שח בעומד בשמונה עשרה ואם יאמר בברכת שים שלום בספר חיים יפסיד עניית קדושה אם ידלג בשביל זה בספר חיים [בימים נוראים], והשיב ע"ז לא ידלג ע"ש, וכ"כ בתשו' והנהגות (ח"ו סי' לא) ע"ש, ובשו"ת בירורי חיים (ח"ו עמ' תמא) ע"ש, וכ"כ בס' הליכות שלמה תפילה פ"ח ס"מ ע"ש, ובס' פשט ועיון ברכות יד: יעו"ש, וע"ע בס' שיעורי מבשר טוב ברכות ס"ה אות ד' יעו"ש, ובשו"ת אשמח בהשם או"ח סי' טז ובס' דברי הנסים חנוכה עמ' שנא ס"ח ע"ש, ומש"כ בשו"ת ישכיל עבדי ח"א ס"ג אם למהר במודים להספיק קדושה ע"ש.

וכיו"ב כתב בס' דינים והנהגות חזו"א אות כב, דאין לומר שלום רב





בית יוסף



בענין אמירה לנכרי בשביעית והמסתעף

הרב דוד יוסף

מח"ס הלכה ברורה ועוד, ראש בית מדרש יחזקאל דעת, ירושלים ת"ו

א - בענין אמירה לנכרי לעבוד עבודת קרקע בשביעית, ב - ואם בשביעית רצון השי"ת שתשבות הקרקע ממלאכה, או שישבות ישראל ממלאכת הקרקע, ג - ובענין אמירה לנכרי באיסורי תורה ואיסורי דרבנן מלבד איסורי שבת

לישראל לומר לגוי לעשותה. ובש"ת הרדב"ז (לשונות הרמב"ם סימן ר') העיר בזה, שהרי הראב"ד עצמו בהשגות (פרק א' מהלכות כלאים הלכה ג') כתב, דאמירה לגוי באיסור לאו היא בעיא דלא איפשיטא ואזלינן לחומרא, וכתב שאפשר שחזר בו ממה שכתב בהשגות. וכן העיר הגר"א באבן העזר (סימן ה' ס"ק לב) והניח בצ"ע. ובש"ת זרע אברהם למהר"א יצחקי (חלק אורח חיים סימן ט' בד"ה והיותר) כתב ליישב, דלענין לכתחלה אזלינן לחומרא, דהיינו שאסור לכתחלה לומר לגוי לעשות דבר האסור על ישראל בלאו, אבל אם עבר ועשה לא קנסינן ליה ושרי ליהנות ממה שעשה הגוי, ודוקא בזה כיון דלא איפשיטא אזלינן לקולא, דשמא לא עשה כאן איסור כלל, ובש"ת בני יעקב (דף רלב ע"ב) וכן בש"ת חתם

א. איסור אמירה לנכרי, אם הוא דוקא לגבי שבת, או גם בשאר איסורי דאורייתא.

א) הנה בכבא מציעא (ז.) איבעיא להו, מהו שיאמר אדם לנכרי חסום פרתי ודוש בה, כי אמרינן אמירה לנכרי שבות הני מילי לענין שבת דאיסור סקילה, אבל חסימה דאיסור לאו לא, או דילמא לא שנא. ולענין הלכה נחלקו רבותינו הראשונים, והרא"ש (בבא מציעא פרק ד' סימן ו') הביא בשם הראב"ד דבעיא דחסימה לא איפשיטא, ואזלינן לקולא, דאפילו לגבי שבת אמירה לנכרי שבות מדרבנן. וכן הובאה שיטת הראב"ד בחידושי הרשב"א (בבא מציעא שם) והמאירי (עבודה זרה מג: ד"ה דין). וכן פסק האור זרוע (בבא מציעא סימן רפו) שכל מצוה שאין הגוי מוזהר עליה מותר

סופר חלק ו' (סימן כד) כתבו, דתרי הראב"ד הוו הרב ותלמידו^א.

(ב) אולם רבים מרבותינו הראשונים פסקו להחמיר בזה, אלא שיש מהראשונים שכתבו דהיא בעיא דלא איפשיטא ואזלינן לחומרא, ויש מהראשונים שכתבו דהיא בעיא דאיפשיטא לחומרא, והרא"ש (שם) כתב, דהבעיא איפשיטא לחומרא, ושכן מוכח ממה שאמרו שם בהא דשלח אבוה דשמואל לענין סירוס בהמות. וכן פסקו הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והנימוקי יוסף (בבא מציעא שם), דהבעיא איפשיטא לחומרא. וכן כתב בפסקי ריא"ז (שם ובקונטרס הראיות), ושכן דעת רבינו חננאל והרי"ד. ולעומתם רבינו יונה (עבודה זרה מג:), כתב, והיא בעיא דלא איפשיטא ואזלינן לחומרא. וכן כתבו היראים (סוף סימן קסח, וביראים השלם סימן שצה) והסמ"ג (לאוין קפד) והר"ן בהלכות ובחידושו (שבת קלט:). וכן כתבו בתוספות רבינו יהודה מפאריש ובתוספות רבינו יהודה מבירינא (עבודה זרה מג:). והרמב"ם (פרק יג מהלכות שכירות הלכה ג') פסק, שאסור לומר לגוי חסום פרתי ודוש בה, וכתב המגיד משנה, שאמנם יש נוסחאות ברמב"ם "אומר לגוי חסום פרתי ודוש בה", אבל הגירסא האמיתית היא שאסור,

שהרי הרמב"ם עצמו (בפרק טז מהלכות איסורי ביאה הלכה יג) פסק שאסור לומר לגוי לסרס את בהמתו של הישראל, ומוכח בגמרא דאף למאן דאמר שכן נח אינו מצווה על הסירוס אסור לומר לגוי לעשות כן לבהמתו של ישראל. ונהנה הרמב"ם עצמו בהלכות כלאים (פרק א' הלכה ו'), פסק להתיר לומר לגוי לזרוע לו כלאי זרעים, ולכאורה דבריו סתרי אהדדי, ונעמוד בזה בס"ד להלן אות יג-יד]. וכן פסקו הטור והשלחן ערוך חשן משפט (סימן שלח סעיף ו') שאסור לומר לגוי חסום פרתי ודוש בה, וכתב על זה הרמ"א בהגה דהיינו משום דאמירה לגוי אסורה בכל איסורי לאו כמו בשבת. וכן פסקו עוד הטור והשלחן ערוך באבן העזר (סימן ה' סעיף יד) שאסור לומר לגוי לסרס בהמת ישראל. ועיין עוד בשלחן ערוך יורה דעה (סימן רצו סעיף ד') ובהגהת הרמ"א שם, ובמה שכתב בזה אאמו"ר מרן זצוק"ל בחזון עובדיה שבת חלק ג' (עמוד תצב והלאה).

(ג) ובעצם הדבר שכתבו הראשונים הנ"ל דאזלינן לחומרא בבעיא זו אף על גב דלא איפשיטא, עיין במשנה למלך (פרק יג מהלכות שכירות) ובשו"ת נחפה בכסף (חלק יורה דעה סימן ד' דף ל' ע"א) ובפרי מגדים (סימן רסג משבצות זהב סק"ג)

א. וע"ע באורך על דברי הראב"ד, בשו"ת נחפה בכסף (חלק יורה דעה סימן ד' דף ל' ע"א) ובברכי יוסף יורה דעה (סימן רצו סק"ב) ובשו"ת מהר"ם שיק (חלק אורח חיים סימן קל) ובשו"ת שאילת דוד חלק א' (חלק יורה דעה סימן יא) ובשו"ת חוט המשולש חלק א' (סימן כד).

להרמב"ן והדעת זקנים על התורה (שמות יב טז) שכתבו בפשיטות דהוי אסמכתא בעלמא. והגר"א על המכילתא כתב שהוא ט"ס במכילתא וצ"ל "אבל" יעשה נכרי מלאכתך, במקום "ולא" יעשה נכרי מלאכתך, וכן הוא בילקוט שמעוני. אולם החיד"א בברכי יוסף (סימן רמג סק"א) כתב לדחות דברי איזה אחרון שהלך אחר הגירסת הילקוט, שמדברי הראשונים נראה שאינו ט"ס במכילתא. [ובהקדמה להלכות אמירה לגוי (וכן בשו"ת אוצרות יוסף חלק יג סימן ב') הארכתי בזה בס"ד, והבאתי דברי האחרונים שכתבו לבאר דברי המכילתא בכמה אופנים, והבאתי שיש מהם שרצו לבאר דהמכילתא מיירי בשכיר יום שלדעת המחנה אפרים הוי ידו כיד בעל הבית, ודוקא בכהאי גוונא הוי דאורייתא]. ובאמת שבתוספות רבינו יהודה מפאריש וכן בתוספות רבינו יהודה מבירינא (עבודה זרה מג:) כתבו דאזלינן לחומרא בבעיא זו דלא איפשיטא משום דהוי ספק דאורייתא ולחומרא, ולפי האמור יש לומר דסבירא להו גם כן דאיסור אמירה לנכרי בשבת הוי דאורייתא, ואם כן הספק בגמרא אם גם בשאר איסורים איסור אמירה לגוי הוי דאורייתא.

ב. דין אמירה לנכרי באיסורי דרבנן.

ד) והנה לענין שבת הסכימו רבים מרבתינו הפוסקים שאסור

שתמהו על זה, דהא הוי בעיא בדרבנן, ויש לומר בזה ספיקא דרבנן לקולא. אולם נראה ליישב בפשיטות דסבירא להו לראשונים הנ"ל דבבעיא דלא איפשיטא "שבגמרא" אף בדרבנן אזלינן לחומרא, וכן דעת הסמ"ג עצמו, וכמו שכתב בלאוין קי, וכן כתב בשמו האיסור והיתר (כלל מא דין א'). [וידוע שנחלקו בזה הראשונים והאחרונים, ועיין במה שכתבתי בזה בס"ד בבירור הלכה (סימן רמה סק"ה). ואכמ"ל], ובדעת הסמ"ג נראה לענ"ד לומר עוד, דלשיטתיה אזיל דסבירא ליה דאיסור אמירה לנכרי בשבת הוי דאורייתא, וכמו שכתב (לאוין עה) בשם המכילתא (פרשת בא אות ט') שדרשו מהפסוק כל מלאכה לא יעשה בהם לא תעשה אתה ולא יעשה חברך ולא יעשה נכרי מלאכתך, ושוב כתב שיש לומר דהוי אסמכתא בעלמא, וסיים שלשון לא יעשה הכתוב בתורה מוכיח שהיא דרשא גמורה. וכן כתבו היראים (סימן קיג, וביראים השלם סימן דש) ובשו"ת הרי"ד (סימן מה) ובשו"ת מהר"ח אור זרוע. ולפי זה יש לומר דלהסמ"ג דאמירה לגוי בשבת הוי דאורייתא, נסתפק בגמרא אם יש ללמוד מכאן לשאר איסורים בתורה, או דילמא שאני שבת דחמיר שיש בו סקילה, וכיון דלא איפשיטא הוי ספק בדאורייתא ולחומרא.

ומכל מקום בעצם מה שכתבו הראשונים הנ"ל ללמוד מדברי המכילתא דאמירה לגוי בשבת הוי דאורייתא, עיין

לז.), לא אסרו לומר לגוי, וכתב על זה הר"ן, ולא מחוור בעיני, דהא משמע בעירובין (ז:): דאפילו בדרבנן אמרינן אמירה לגוי שבות וכו'.

ה) ועיין בספר הבתים (שערי המלאכות האסורות ביום השבת שער שביעי) שכתב, ויש מי שאמר שאמירה לגוי בדבר שאין בו איסור תורה מותר ואפילו שלא במקום מצוה ושלא במקום צער מפני שאין זה אלא שבות דשבות, ולא נתברר לנו. ולעיל (שערי הקידוש והשביתה שער רביעי) כתב, יש מי שפסק שמותר לומר לגוי לשכור פועלים מפני שזה שבות דשבות, ויש מי שפסק שדבר זה אסור, והראשון עיקר. ומבואר יוצא שדעתו להקל בזה. וכן בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סוף סימן תקנט) הביא בשם הראב"ה, שמותר לומר לגוי לעשות איסור מוקצה בשבת, והוכיח כן ממה שאמרו בבבא מציעא (ז). מהו לומר לגוי חסום פי פרתי ודוש בה, דאיסור סקילה גזרו ביה רבנן וכו', אבל איסור דרבנן פשיטא דלא גזרו. ומבואר יוצא דסבירא ליה להקל לגמרי באמירה לגוי בכל דבר האסור מדרבנן.

ומכל מקום לענין הלכה דעת רובא דרבוותא מרבתינו הראשונים להחמיר באמירה לגוי בשבת שיעשה עבורו מלאכה דרבנן, וכדמוכח מדברי הראשונים בסוגיא בעירובין (ז:): בדין אמירה לגוי במקום מצוה, שריבים מהראשונים פירשו דברי הגמרא שם

לומר לגוי אף לעשות דבר האסור על הישראל מדרבנן. וכן כתבו התוספות (שבת קכא. ד"ה אין אומרים), דאפילו באיסור דרבנן אמירה לגוי שבות, כדאמרינן בפרק שואל (קג.) לא יאמר אדם לחבירו שכור לי פועלים וכו', ומוקמינן בחבירו נכרי, ושכן מוכח גם מעירובין (ז:): לענין אמירה לגוי במקום מצוה. וכן כתב בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס ברלין סימן לה עמוד ט'), וכתב להוכיח כן מדין כיבוי דליקה (שבת קכא.) שלא התירו לומר בפירוש לגוי שיכבה, אף על פי שכיבוי דליקה אינו אלא מדרבנן, שאינו מכבה לעשות פחם, (כמבואר בשלחן ערוך סוף סימן שלד). וכן כתב בספר יראים השלם (סימן עדר) שאמירה לגוי אסורה אפילו באיסור דרבנן. וכן כתב האור זרוע חלק ב' (סימן פה), והוכיח כן מדין כיבוי דליקה ומדין שכירות פועלים, ומהסוגיא בעירובין (ז:): הנ"ל. וע"ש עוד שהאריך להביא ראיות לזה. וכן כתב בספר ההשלמה (ב"מ ז). והביא הראיות הנ"ל. וכן כתב בספר המאורות (שבת קלד:) בשם רבינו אשר, והביא כמה ראיות לזה. וכן כתב בספר אהל מועד (שער השבת דרך ח'). ועיין בחידושי הר"ן הישנות (שבת קג.) שהביא שיש מתירים לומר לגוי בשבת שישכור לו פועלים בשבת דכיון דאינו אסור אלא מדרבנן (דשכירות פועלים אינו אלא משום איסור מקח וממכר בשבת, שאיסורו משום דכתיב ממצוא חפצך ודבר דבר, או משום שמא יבוא לכתוב, וכמו שכתב רש"י בביצה

משחא דרבנותא הוכיח כן מתשובת הרשב"א.

(ו) **ומכל** מקום עדיין יש לומר דהיינו דוקא לענין שבת, מה שאין כן לענין שאר איסורים, ועצם ראיית המהר"ם מרוטנבורג הנ"ל מההיא דבבא מציעא, שלא נסתפקו בזה אלא לענין לאו, קמה וגם נצבה, דלענין דרבנן לא נסתפקו בגמרא כלל, וכן כתב בשו"ת נחפה בכסף (חלק יורה דעה סימן ד', דף ל' ע"ד), שאף הראשונים הסוברים להלכה דבכל איסורי לאו אסור אמירה לגוי, מכל מקום באיסורי דרבנן לא מצינו בשום מקום שאסור, ויש להקל בזה אף לכתחלה, ומה שאסרו שבות דשבות בשבת ולא התירו אלא במקום מצוה, שאני שבת דחמיר, וכן ביום טוב וחול המועד גזרו אטו שבת, (וכמו שכתבו התוספות בבא מציעא צ. ד"ה אבל, שויבאו להלן בסמוך), מה שאין כן שאר איסורים. וע"ש.

וכן מצינו לענין אמירה לגוי לעשות מלאכה בערב פסח, שבשלחן ערוך (ריש סימן תסח) כתב, שיש מי שאוסר ויש מי שמתיר, וכתב הרמ"א שהמנהג להתיר, וכתבו כמה אחרונים שכן הוא לדעת השלחן ערוך שפסק כן ביש אומרים בתרא. וכן פסק הפרי חדש (שם), ושאף הרמב"ם שפסק להחמיר בחסום פרתי ודוש בה, שאני התם דאיכא איסור לאו, מה שאין כן ערב פסח דרבנן. ובשו"ת נחפה בכסף שם הביא דברי הפרי חדש,

דמיירי לענין אמירה לגוי לעשות דבר האסור מדרבנן לצורך מצות מילה, ומשמע שאם אינו לצורך מצוה כולי עלמא מודים שיש לאסור, ואף בעלמא בשבות דשבות במקום מצוה דעת רבים מהראשונים שיש להחמיר בזה, וכמו שכתבו התוספות והרמב"ן והרא"ש והרשב"א והר"ן והטור והתשב"ץ ועוד רבים מהראשונים, ולדעת הרמב"ם יש להקל בזה, (והבאתי בס"ד שיטות הפוסקים בבירור הלכה סימן שז סק"ל ובשער הציון שם). ומדברי כולם יש ללמוד דסבירא להו דשבות דשבות שלא במקום מצוה יש לאסור.

ואף לענין איסור מוקצה, שכתב המהר"ם בשם הראב"ה להקל בו באמירה לגוי, ומשמע דהיינו לאו דוקא באיסור מוקצה, לכאורה דבריו נסתרים ממה שכתב הראב"ה עצמו להקל בכלי שיר על ידי גוי בשבת לצורך שמחת חתן, משום דהוי שבות דשבות במקום מצוה. וצ"ע. ואף לענין איסור מוקצה, רבים מהאחרונים פסקו להחמיר בזה על ידי גוי, ודלא כט"ז (סימן שח סק"ז) שכתב ללמוד מדברי הרמ"א (סימן רעו סעיף ג') שיש להקל בטלטול מוקצה על ידי גוי בכל ענין, והבאתי דברי הפוסקים בס"ד בבירור הלכה (סימן רעו ס"ק לג וסימן שז ס"ק יא), ושכן דעת המגן אברהם והאליה רבה והתוספת שבת ובשלחן ערוך הגאון רבי זלמן והמשנה ברורה, ושבספר

בחדשים ולא גמרינן מיניה. וממה שלא כתבו כן הרא"ש והמאירי על דברי שאר ראשונים הסוברים להחמיר באמירה לגוי באיסור לאו, דהנה מצינו כאן שהחמירו אפילו בדרבנן, אין ללמוד דלשיטתם אין הכי נמי יש להחמיר גם באיסורי דרבנן, דיש לומר דהרא"ש והמאירי העירו מדין זה דוקא על שיטת הראב"ד דסבירא ליה להקל אפילו באיסור לאו, דהרי לענין מטיל מום בחדשים מצינו שהחמירו אפילו בדרבנן, ועל זה כתבו דחומר הוא בחדשים ולא גמרינן מיניה. [ועיין בשו"ת תורת חסד מלובלין (חלק אורח חיים סימן ד' אות ז') שהבין בדברי הרא"ש בשם הראב"ד דאף בשאר איסורי דרבנן יש להחמיר באמירה לגוי. והוא תמוה]. וכל זה הוא אם תמצא לומר דמטיל מום בחדשים בזמן הזה הוי דרבנן, וכדעת רש"י והראב"ד והמאירי (עבודה זרה יג:) והתוספות (בכורות לג:), אבל לדעת הרמב"ם (פרק א' מהלכות איסורי מזבח הלכה ז') והסמ"ג (לאוין שטו) הוי דאורייתא.

ח) ומצינו בעוד איסורי דרבנן שהחמירו בהם חכמים באמירה לגוי, וכגון בעשיית מלאכה בחול המועד, (כמבואר בשלחן ערוך סימן תקמג), והיינו גם לסוברים דחול המועד הוי דרבנן, ומשום דלענין זה עשאוהו חכמים כשבת ויום טוב, וכמו שכתב בנחפה בכסף הנ"ל, וכן מצינו לענין איסור עשיית מלאכה באבל, שיש מחמירים בזה גם על ידי גוי (עיין בהגהת הרמ"א יורה דעה סימן שפ סעיף ה'),

ונסתייע ממנו לשיטתו להקל באמירה לגוי באיסורי דרבנן). וכן כתב בפשיטות הפרי מגדים אורח חיים (סימן שז משבצות זהב סק"ד), דבשאר איסורין שבות דשבות יש להתיר, שבגמרא לא נסתפקו ופשטו אלא בלאו, לא בשבות דשבות, ואין ללמוד משבת דחמיר. אמנם מדברי התוספות (ראש השנה כד: ד"ה שאני) שכתבו, "ואפילו בדרבנן איכא שבות", מבואר יוצא דאף בשאר איסורי דרבנן אסור אמירה לגוי. וכן כתב המהר"א אזולאי בהגהותיו (סימן שז סק"ב) ללמוד בדעת התוספות. וכן העיר בשו"ת תורת חסד מלובלין (חלק אורח חיים סימן ד' אות ז') על דברי הפרי חדש. אולם יש לדחות דמה שכתבו התוספות שם "בכל מילי" היינו על מה שהביאו בסמוך קודם לכן ממועד קטן (יב.) שהוא לענין חול המועד, שעשאוהו כשבת וכנ"ל, מה שאין כן בשאר איסורים. וכן כתבו בשו"ת נחפה בכסף (שם דף לא ע"א) ובשו"ת שער המים (סימן ו' דף יג ע"ג) והמהרש"ם בדעת תורה (סימן שז) לבאר בדברי התוספות.

ז) אמנם לענין איסור הטלת מום בחדשים, כתבו הרא"ש (ב"מ פרק ז' סימן ו') והמאירי (שם צ: ד"ה כבר) דאף לדעת הראב"ד דסבירא ליה דשרי אמירה לגוי באיסורי לאו אפילו בדאורייתא, מכל מקום לענין מטיל מום בחדשים אסור לומר לגוי, ואפילו בזמן הזה שאין איסורו אלא מדרבנן, ומכל מקום כתבו הרא"ש והמאירי דחומר הוא

בגמרא אלא באיסורי לאו, דמשמע דבאיסורי דרבנן יש להקל. ועיין בפרי מגדים (סימן רסג משבצות זהב סק"ג) שמצדד להחמיר באמירה לגוי באיסורי דרבנן, דומיא דשבת, אלא שבסוף דבריו שלח למה שכתב להלן (סימן שז משבצות זהב סק"ד), ושם כתב בפשיטות להקל בזה. וכן פסק אאמו"ר מרן זצוק"ל בחזון עובדיה שבת חלק ג' (עמוד תצד) להקל באמירה לגוי בכל איסורי דרבנן מלבד שבת ויום טוב וחול המועד.

ג. אם דין אמירה לגוי בשביעית תלוי במחלוקת אם שביעית בזמן הזה דאורייתא או דרבנן.

ט) ולפי כל הנ"ל יש לומר לכאורה שנידון אמירה לגוי בשביעית תלוי במחלוקת הראשונים אם שביעית בזמן הזה מדאורייתא או מדרבנן, שאם היא מדאורייתא יש לאסור אמירה לגוי כמו בשאר איסורי לאו, ואם היא מדרבנן יש להתיר. אלא שעדיין יש מקום לדחות ולומר דאף למאן דאמר דשביעית בזמן הזה מדרבנן, שאני שביעית דהוי איסור דרבנן שיש לו עיקר מן התורה, (ועיין בבית יוסף יורה דעה (סימן צט אות ו') בשם הרשב"א לענין תרומת וחלת ארץ ישראל, ועיין במשנה למלך (פרק ח' מהלכות מלוה הלכה א') ובקהלת יעקב אלגאזי (בתוספת דרבנן אות קסא) שכתבו כן לענין שביעית. ועיין עוד בב"ח חשן משפט (סימן סז בד"ה והשמטת כספים), ובספר ישועות ישראל (שם סק"ב) ועוד), ולא התירו הפוסקים

ויש לומר דעשאוהו לגביו כמו לענין איסור מלאכה ביום טוב, (וכן כתב לבאר בשו"ת שער המים סימן ו' דף יג ע"ג), וכן מצינו שהחמירו בזה לענין איסור כיבוס בימים שלפני תשעה באב, (עיין בהגהת הרמ"א סימן תקנא סעיף ג'), והיינו משום חומרא דתשעה באב, וכמו שכתב מרן החיד"א בברכי יוסף (שם סק"ד), דבעלמא בשאר איסורי דרבנן שרי אמירה לגוי, וכמו שכתבו הפרי חדש והנחפה בכסף הנ"ל, ודוקא התם לענין תשעה באב החמירו. וכן כתב עוד בספרו יעיר און (מערכת א' אות עה) להקל באמירה לגוי באיסורי דרבנן. וכן פסקו המהר"י עייאש בהגהות עפרא דארעא על הספר ארעא דרבנן (מערכת א' אות לה) והערך השלחן (סימן תרצו סק"א) והטהרת המים (שיורי טהרה מערכת ש' אות יא) והשערי תשובה (סימן תקנא סק"ז). ועיין עוד בשדי חמד (כללים מערכת א' סימן קסה).

וכל זה שלא כמו שכתב הנהר שלום (סימן תסח סק"ב) להחמיר בשאר איסורי דרבנן, ושהגמרא שנסתפקה בזה לענין איסורי לאו, הוא הדין באיסורי דרבנן, ושמחמת כן החמירו בזה באבל. וכן משמע בשו"ת נודע ביהודה תנינא (חלק אורח חיים סימן מד בד"ה הנה אמרתי) ובשו"ת חתם סופר (חלק אורח חיים סימן לב), דדוקא במקום מצוה יש להקל באמירה לגוי באיסורי דרבנן. ודבריהם נסתרים מדברי המהר"ם מרוטנבורג הנ"ל שכתב בהדיא לדייק ממה שלא נסתפקו

דהויא בעיא דלא איפשיטא, ואם כן די לנו להחמיר בזה מספק באומר לגוי לעשות איסור דאורייתא ממש, אבל בדרבנן מיהא יש להקל בכל ענין, ועיין בשו"ת בית אפרים (חלק יורה דעה סימן סב) שכתב, דאיסור עשיית מלאכה בערב פסח חשיב כיש לו עיקר מן התורה. והובא בשו"ת אחיעזר ח"ב (סימן לג). ולפי זה יש לומר דכיון דמצינו שהקילו באמירה לגוי לענין מלאכה בערב פסח אף על גב דהוי עיקרו דאורייתא, הוא הדין בשאר איסורי דרבנן שיש להם עיקר בתורה.

(י) **והנה** התוספות (בבא מציעא ז. ד"ה אבל) כתבו, דבמועד קטן (יב.) אמרינן דבשביעית ובחולו של מועד אסור אמירה לנכרי, התם משום דשבת ויום טוב חדא מילתא היא וגזרו אטו שבת. והנה אם גירסא זו נכונה היא, הרי לא תירצו התוספות כלום מענין שביעית, שהרי אין שייך לומר דגזרו בשביעית אטו שבת, ורק לגבי יום טוב וחול המועד שייך לומר כן, וכבר עמד בזה המהרש"ל בחכמת שלמה, שבמועד קטן לא נזכר מענין אמירה לגוי לענין שביעית כלל, ושטעה הסופר בין שבת לשביעית. ובאמת שכמה ראשונים העירו כהערת התוספות רק מענין יום טוב וחול המועד, עיין ברמב"ן ובריטב"א שם בשם התוספות, ובתוספות הרא"ש שם, ולא הזכירו שביעית אלא יום טוב וחול המועד.

אמירה לגוי בדרבנן אלא דוקא באיסורים שאין להם עיקר מן התורה. וכן מוכח מדברי הגר"א בביאורו (סימן תסח סק"ד) שכתב לבאר שיטת המתירים לעשות מלאכה בערב פסח על ידי גוי, משום שבגמרא (בבא מציעא ז.) נסתפקו בדין אמירה לגוי רק באיסורי דאורייתא, ואף דבשבת אסרו אמירה לגוי גם בדרבנן, שאני שבת שעיקרו מדאורייתא, וכמו שכתבו התוספות בכמה מקומות. וע"ש. ומבואר יוצא שכל שעיקרו דאורייתא יש לאסור בו אמירה לגוי, וכן כתב בספר יד דוד ראש השנה כד: (לחלק בזה בין דבר שעיקרו מדאורייתא לבין איסורי דרבנן שאין להם עיקר בתורה. וכן כתב בשו"ת כתב סופר (חלק יורה דעה סימן קנח בד"ה בכ"ז) לבאר בדין מטיל מום בקדשים, דשאני התם שיחזור הדבר להיות איסור דאורייתא כשיבנה בית המקדש. וע"ש. ולפי זה יש לומר דאף בשביעית שיחזור הדבר להיות דאורייתא, יש להחמיר באמירה לגוי.

אולם עדיין יש לדחות ולומר דאף באיסורי דרבנן שיש להם עיקר בתורה יש להקל באמירה לגוי, וכדמוכח בתשובת המהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סוף סימן תקנט) הנ"ל, שמדייק ממה שלא נסתפקו בגמרא אלא באיסורי לאו, דבדרבנן יש להקל, ועוד שהרי אף לענין איסורי דאורייתא לדעת רבים מהראשונים אין החומרא בזה אלא מספק, משום

ד. אמירה לגוי בדברים שקיומם נגד רצון השי"ת.

(יא) אולם נראה שעדיין יש לדון בזה אפילו אם תמצא לומר דשביעית בזמן הזה דרבנן. ונקדים תחלה מה שדנו רבותינו הפוסקים בעיקר טעם איסור אמירה לגוי בשבת, והנה רש"י (שבת קנג. ד"ה מאי טעמא, ועבודה זרה כב. ד"ה לא יאמר) כתב, דהיינו משום שהגוי נראה כשלוחו של הישראל. וכן כתבו הריטב"א (שבת קכא.) והמאירי (כתובות ע:), וכתב בהגהות מיימוני (פרק ו' מהלכות שבת אות ב') דאף על פי שאמרו (בבא מציעא עא:): דאין שליחות לגוי, מכל מקום כתב רש"י (שם ד"ה בשלמא) דלחומרא יש שליחות לגוי. (ועיין בבית יוסף יורה דעה סימן קסט שכתב שכן דעת הרי"ף והרמב"ם, דלחומרא יש שליחות לגוי, ודלא כתוספות, וכן פסק בשלחן ערוך שם סעיף ז').

אולם הבית מאיר באבן העזר (סוף סימן ה') כתב, דרש"י (עבודה זרה טו. ד"ה כיון) הוצרך לומר טעם נוסף לענין שבת, דכתיב ודבר דבר, (וכן הרמב"ם פרק ו' מהלכות שבת הלכה א' הוצרך לתת טעם לאיסור אמירה לגוי בשבת, כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהם), משום שלענין שבת אין שייך לומר שיהיה בנוי צד שליחות, דדוקא בדבר עבירה שהמעשה עצמו מתועב להמקום ברוך הוא, הקפידה התורה שלא יעשה אותו מעשה לא הוא ולא שלוחו, דעצם הדבר שיעשה איזה אדם אותו מעשה הוא נגד רצון השי"ת, אבל בשבת

רצון השי"ת שהישראל ישובת וינוח, ואין זה שלא תיעשה המלאכה בשבת, שהרי מותר להניח קדרה על האש קודם השבת והיא מתבשלת מאליה, וגם הגוי אינו מצווה כלל לשבות, וממילא כשעושה הגוי אין כאן צד עבירה אפילו כשעושה בשליחות הישראל, שהרי הישראל נח ולא עשה מלאכה בשבת. וכן הסכימו בשו"ת חתם סופר (חלק אורח חיים סימן רא) והישועות יעקב (סימן רסג סק"ו ובאבן העזר סוף סימן ה') ובשו"ת כתב סופר (חלק אורח חיים סימן מה) ועוד אחרונים רבים.

(יב) אמנם סברת הבית מאיר אינה מוסכמת, ומדברי הנימוקי יוסף (בבא קמא כב.) שהקשה למאן דאמר אשו משום חציו, היכי שרינן להדליק נר שבת קודם חשכה והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת, והוי כאילו הבעירה בשבת, ותירץ שחיובו משום חציו הוא כזורק החץ, שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל, ולא חשבינן ליה מעשה מכאן ולהבא, וכמאן דאגמריה בידים בההוא עידנא דלית ביה איסור חשיב. ולסברת הבית מאיר קושיא מעיקרא ליתא, שהרי לענין שבת יש לומר דכיון שהישראל נח ולא עשה מעשה בשבת, אף למאן דאמר אשו משום חציו כל שלא עשה מעשה בשבת ליכא איסורא. אלא שאין דברי הנימוקי יוסף מוסכמים, ועיין בקצות החשן (סימן שצ) שכתב להוכיח מדברי התוספות (בבא קמא יז: ד"ה זרק) דפליגי על דברי הנימוקי

ובשו"ת חתם סופר חלק ו' (סימן כד) כתב ליישב דברי הרמב"ם, דהנה בגמרא בשבת (קלט.) בהא דרב משרשיא יהיב פרוטה לתינוק נכרי וזרע בה כלאים, מוכח דאין לחוש באמירה לגוי באיסור לאו, ויש לומר דבאיסורים הדומים למלאכת שבת ויום טוב, שאין מעשה האיסור נתעב מצד עצמו, יש להקל באמירה לגוי מלבד שבת ויום טוב עצמם, מה שאין כן כשהמעשה מצד עצמו נתעב, כגון חסימת פי הפרה או סירוס הפרה שיש בהם משום צער בעלי חיים, בזה אמרין דאף על ידי נכרי אסור, ועל זה דוקא איפשיטא הבעיא בב"מ (צ.) לחומרא, מה שאין כן בכלאי זרעים שאין בו משום צער בעלי חיים, והראב"ד דפליג על הרמב"ם סבירא ליה דאף כלאי זרעים המעשה מצד עצמו נתעב לפני השי"ת, ואפשר שבשאר לאוין מודה שיש להקל. וכן כתב סברא זו בספר בית מאיר אבן העזר (ס"ס ה') הנ"ל, דשאני אמירה לגוי בחסימה ובסירוס שהם מעשים המתועבים לפני השי"ת.

יד) ולכאורה יש להעיר על תירוצו של החתם סופר, שהרי הרמב"ם (פרק א' מהלכות כלאים הלכה ו') כתב, שאסור לישראל להניח הגוי שירכיב לו אילנו כלאים, וכן פסק מרן השלחן ערוך יורה דעה (סימן רצה סעיף ב'), ומבואר יוצא שאין לומר שבכלאים אין המעשה מצד עצמו נתעב לפני השי"ת. אולם יש ליישב בפשיטות, דהרמב"ם

יוסף, ובשו"ת אבני נזר (חלק אורח חיים סוף סימן שפח) כתב להוכיח שהר"ן חולק על הנימוקי יוסף, ואם כן יש לומר לשיטתם כדברי הבית מאיר, שכל שהישראל נח בשבת ולא עשה מעשה ממילא אין שייך לחייבו אף למאן דאמר אשו משום חציו. (ובמבוא להלכות אמירה לגוי בשבת, וכן בשו"ת אוצרות יוסף חלק יג סימן ב', הארכתי עוד בדברי הבית מאיר הנ"ל, והבאתי משא ומתן ארוך בזה. וע"ש).

יג) ובאמת שמצינו באחרונים חילוק כיוצא בזה לדינא בענין אמירה לגוי, בין כשהמעשה מצד עצמו מתועב לפני השי"ת, לבין כשאינו מתועב לפני השי"ת, דהנה הרמב"ם (פרק א' מהלכות כלאים הלכה ג') כתב, שמותר לומר לגוי לזרוע לו כלאי זרעים, והראב"ד שם השיג עליו, דהא אמירה לגוי באיסור לאו בעיא ולא איפשיטא ולחומרא בבבא מציעא (צ.). והאחרונים עמדו על דברי הרמב"ם, שהרי הוא עצמו פסק להחמיר באמירה לגוי באיסור לאו לענין חסימת פרתו של ישראל ולענין סירוס פרתו של ישראל, וכנ"ל, והמהר"י קורקוס שם כתב ליישב, דהרמב"ם שם מירי בשדה של גוי, דכיון שהזרוע הוא גוי, והקרקע של גוי, לא גזרו בזה, ואף אם הוא בשליחות ישראל ולצורכו מותר. וכן הסכימו הכסף משנה שם, והרדב"ז (בפירושו להרמב"ם שם, ובתשובה בלשונות הרמב"ם סימן ר'). [ולהלן נבאר בס"ד בהרחבה דין אמירה לנכרי בחפציו של הנכרי.]

כלאים שם) והמנחת חינוך (מצוה רמד אות ד'). וע"ש. [ועוד יש לומר שכל שאסר השי"ת אף על הגוי לעשותו שפיר חשיב מעשה נתעב לפני השי"ת, ואסור לומר לגוי לעשותו, כיון שהוא איסור כללי על כל העולם, וכעין מה שכתב הלבוש אורח חיים (סימן תרמט סעיף ד'), לענין פסול אתרוג המורכב, דמאיס לגבוה משום שאיסור הרכבת האילן הוא אף על אומות העולם, והיינו שמכיון שכל מציאות אתרוג כזה בעולם הוא נגד רצון השי"ת, ממילא פסול למצוה]. אבל על כל פנים הכסף משנה לשיטתו לעיל דסבירא ליה דאף בכלאי זרעים אסור לומר לגוי, (ודוקא בשדה של גוי מותר), ודלא כהחתם סופר. ודו"ק. והאחרונים האריכו בביאור שיטת הרמב"ם בדין אמירה לגוי באיסור לאו, ובביאור הסתירה בדבריו מהלכות כלאים להלכות שכירות והלכות איסורי ביאה, וכתבו לבאר בכמה אופנים^א.

ה. רצון השי"ת בשביעית
שתשבות האדמה או שישבות
הישראל.

טו) ולפי כל הנ"ל יש לדון לענין שביעית אם עצם עבודת הקרקע נחשבת למעשה מתועב לפני השי"ת, והדבר תלוי במה שיש לחקור אם רצון השי"ת

(פרק י' מהלכות מלכים הלכה ו') כתב, שמפי הקבלה שבני נח אסורים בהרכבת האילן אלא שאין נהרגים על כך, ואם כן יש בזה משום ולפני עור לא תתן מכשול, כיון שהגוי עצמו מצווה על כך.

ואמנם הכסף משנה שם כתב, שאין לומר בדעת הרמב"ם דהיינו משום שהגוי עצמו מצווה על כך, שהרי לא קיימא לן כמאן דאמר שהגוי מצווה על הרכבת האילן, ושכן פסק הרמב"ם בפרק ט' מהלכות מלכים, אלא היינו משום דאסור לומר לגוי שיעשה איסור לאו. וכבר תמה בזה על דברי הכסף משנה בביאור הגר"א יורה דעה (סימן רצה סק"ד), דאם כן למה כתב כן הרמב"ם דוקא בכלאי אילן ולא כתב ברישא שם לענין כלאי זרעים, ועוד דהוה ליה להרמב"ם לומר, "ואסור לומר לעכו"ם", כמו שכתב לענין סירוס (בפרק טז מהלכות איסורי ביאה הלכה יג), ושנעלם מהכסף משנה דברי הרמב"ם בהלכות מלכים בענין הרכבת אילן, ושכן כתב המשנה למלך. וכן כתבו לבאר בדעת הרמב"ם, דשאני התם שהגוי עצמו מצווה על הרכבת האילן, בשו"ת חיים שאל חלק א' (סימן צו אות ב') ובברכי יוסף יורה דעה (סימן רצה סק"א) ובמעשה רוקח (הלכות

ב. ועיין בזה

בדרישה יורה דעה (סימן רצו ס"ק יא) ובט"ז יורה דעה (סימן רצו סק"א) ובשער המלך (הלכות כלאים שם) ובשו"ת זרע אברהם יצחקי (חלק אורח חיים סימן ט') ובברכי יוסף יורה דעה (סימן רצו הראשון סק"ב) ובביאור הגר"א (שם סק"ב) ובשו"ת מחנה חיים חלק ב' (סימן ב').

לומר שרצון השי"ת שהאדמה תשבות בשביעית, יש לאסור אף באמירה לגוי, ובזמן ששביעית נוהגת מן התורה יהיה איסור אמירה לגוי מן התורה, ואם תמצא לומר שרצון השי"ת שהישראל לא יעבוד בשביעית, יש להקל באמירה לגוי אפילו בזמן ששביעית מן התורה. ואמנם עדיין יש לומר שאפילו אם תמצא לומר שרצון השי"ת שהישראל לא יעבוד בשביעית, דמי כשאר איסורי תורה שאסרו חכמים לומר לגוי שיעשה עבודה, וכמו שנתבאר לעיל. אלא דעל כל פנים יש כאן נפקא מינה גדולה, דאם תמצא לומר שרצון השי"ת שהישראל לא יעבוד בקרקע בשביעית, יהיה דין אמירה לגוי בשביעית מדרבנן, דומיא דשאר איסורים, אבל אם תמצא לומר שרצון השי"ת שהקרקע תשבות, יהיה איסור אמירה לגוי בשביעית מן התורה. ודו"ק.

זו) והנה המהרש"ל בחכמת שלמה (כבא מציעא ז.) כתב, שבודאי איסור אמירה לגוי בשביעית הוא אפילו אם תמצא לומר שמותר בשבת, לפי שבשביעית תלה השי"ת קדושה בארץ, דכתיב שבת שבתון יהיה לארץ. וכן כתב בספר פנים יפות (שמות כג יב). והמנחת חינוך (מצוה קיב אות ב') כתב לדון בזה, אם יש לדמות מלאכת הקרקע בשביעית לאמירה לגוי בשבת, שאינו אלא משום שבות, ומן התורה רצון השי"ת שלא יעשה הישראל מלאכה, או דמי לשביתת בהמה, שאסרה התורה עצם הדבר

שתשבות הקרקע בשביעית, ושביעית היא איסור חפצא, דהיינו שרצון השי"ת שתשבות הארץ, או שעיקר הדבר שלא יעשה הישראל מלאכה בשביעית, ושביעית היא איסור "גברא" דהיינו שרצון השי"ת שישבות הישראל מלעבוד בקרקע. ואם נאמר שרצון השי"ת שתשבות הקרקע בשביעית, ממילא אפילו אם תמצא לומר דשביעית בזמן הזה מדרבנן יש לאסור אמירה לגוי, ויש לומר בזה דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, אבל אם נאמר שרצון השי"ת שהישראל לא יעבוד בקרקע בשביעית, שפיר יש לומר דשרי אמירה לגוי. ובפסוקי התורה מצינו מחד גיסא לענין מצות עשה דשביתה בשביעית, שאמרה התורה (ויקרא כה ב') "ושבתה הארץ שבת לה", ומשמעות הדברים שרצון השי"ת שהארץ תשבות. וכן נאמר (ויקרא כו לד-לה) "אז תרצה הארץ את שבתותיה כל ימי השמה ואתם בארץ אויביכם, אז תשבת הארץ והרצת את שבתותיה, כל ימי השמה תשבות את אשר לא שבתה בשבתותיכם בשבתכם עליה". אולם מאידך גיסא הרי לענין איסור עבודת הקרקע בשביעית אמרה תורה (ויקרא כה ד') "שדך לא תִזְרַע וכרמך לא תִזְמַר", ומשמע שרצון השי"ת שהאדם לא יעבוד בקרקע, דאם תמצא לומר שרצון השי"ת שהארץ תשבות, היה צריך לומר: שדך לא "תִזְרַע" וכרמך לא "תִזְמַר", ונפקא מינה בזה לענין אמירה לגוי, דאם תמצא

וחשיב כזריעה ממש. [ומה שכתב המנחת חינוך שבעושה הגוי אין ישראל עובר על הלאו אלא על העשה, עיין בספר חמדת ישראל ח"א (קונטרס נר מצוה לאוין רכ - רכא) שכתב, שמכיון שבעושה מפורש דהאיסור הוא שתהיה עבודה בקרקע, ממילא כשלא שובתת הארץ מחמתו עובר גם על הלאו. ועיין עוד במה שכתבתי לבאר בזה להלן.]

יז) ובאמת שמצאנו לכמה ראשונים דמוכח מדבריהם שמצות שמיטה היינו שרצון השי"ת שתשבות הארץ, וכן מוכח להדיא בתוספות רבינו אלחנן (עבודה זרה טו: ד"ה מי), שבשביעית אינו מוזהר על הבהמה מלחרוש אלא על הקרקע מלהיחרש, ולכן כתב שאם השדה ברשות ישראל כשאחר חורש בה בשביעית הוה עליו איסורא דאורייתא. וכן כתב בחידושי הריטב"א (שם) דאף כשאחר עובד בשדהו עובר כיון שהוא מצווה על שביתתה. ועיין בתוספות רי"ד (שם) שכתב מתחלה דשביתת שדהו בשביעית אינו אלא שלא יעשה הוא מלאכה בשדהו, אבל אם השכיר שדהו לחשוד על השביעית אינו עובר אלא משום ולפני עור לא תתן מכשול, ובמשכיר שדהו לגוי אין בו איסור תורה כלל, דלא נצטוו ישראל על שביתת קרקע אלא שלא יעשו בהם מלאכה, אולם בסוף דבריו חזר בו ממה שכתב בתחלה, וכתב דבשביתת קרקע הוזהרנו בשביעית, כדפירש המורה (רש"י שם ד"ה אדם),

שתעבוד הבהמה בשבת, ועובר מן התורה אפילו אם משאיל או משכיר בהמתו לגוי (וכמבואר בשלחן ערוך סימן רמו סעיף ג'), וכתב דיש לומר דשביעית דמי לשביתת בהמה, דנחי דאין שייך הלאו אלא אם כן עושה בעצמו, שהרי הפסוק מיירי בלשון נוכח על האדם, שדך לא תזרע, אך בעושה עובר כיון דכתיב שנת שבתון יהיה לארץ, וכתיב ושבתה הארץ שבת לה, ומוכח שגזירת הכתוב שהארץ תשבות, ושכן מפורש בגמרא (עבודה זרה טו: גבי שביתת בהמה בשבת, שאמרו שאין אדם מוזהר על שביתת בהמתו בשביעית, אמר ליה אביי והרי שדה דאדם מוזהר על שביתת שדהו בשביעית וכו', ופירש רש"י, דכתיב שנת שבתון יהיה לארץ, ומפורש דשביתת השדה דמי לשביתת בהמה בשבת, וכל הדינים השייכים בשביתת בהמה שייכים גם בשביתת האדמה בשביעית, וסיים שקצת צ"ע שלא מצאנו ברמב"ם דין זה מפורש, אך ודאי הלכה היא באין חולק. ע"כ. ועיין עוד במנחת חינוך (מצוה שכו אות ו'). והמנחת חינוך הוסיף עוד להלן (מצוה רחצ אות טו) שלפי מה שביאר דהאיסור הוא שתהיה עבודה בקרקע, אם נטע קודם שביעית ונקלטה הנטיעה בקרקע בשביעית, עובר בעושה דשביתת הארץ, שהרי לא שבתה הקרקע בשביעית. וכן כתב המהר"ם שיק על המצוות (מצוה קיג אות א'). אבל החזון איש (שביעית סימן יז אות כה ד"ה ובזמן) כתב, דנטיעה לפני שביעית ונקלטה בשביעית חמירא טפי,

דסבירא ליה דכיון דלשון הפסוק הוא על הארץ, ממילא ילפינן דבעינן שלא תיעבד הארץ אפילו על ידי מי שאינו ישראל. נומדבריו מוכח דסבירא ליה דאיסור אמירה לגוי בשבת הוי דאורייתא, שהרי כתב לבאר הפסוק לענין שביעית שבא ללמד על אמירה לגוי דומיא דשבת. ודו"ק].

יח) וכן ראיתי בשו"ת נחפה בכסף (חלק יורה דעה סימן ד', דף ל' סוף ע"ד) שרצה לומר מתחלה דכיון דשביעית בזמן הזה מדרבנן שרי לומר לגוי לעשות מלאכת קרקע בשביעית, ושוב להלן (דף לא ע"א) כתב לדחות, דשאני שביעית שמצות התורה היא על הקרקע, דאדם מצווה על שביתת שדהו בשביעית כמו שמצווה על שביתת בהמתו בשבת, ובזמן ששביעית מן התורה אסור מן התורה שיזרע הגוי שדהו בשביעית, ואפילו בלא אמירה, ובזמן הזה אסור מדרבנן, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. וכן נראה מדברי החתם סופר (קובץ תשובות סוף סימן ל') שאסור לחרוש בשביעית על ידי הגוי, כיון דשביעית הוי חובת קרקע. וכן כתבו כמה אחרונים^ג. ולעומתם הביא הנחפה בכסף הנ"ל בשם שו"ת המבי"ט חלק ב' (סימן סד) ושו"ת מהרי"ט

דנפקא לן משבת שבתון יהיה לארץ, ואסור להשכיר שדהו לגוי בשביעית. ועיין בתוספות (שם סוף ד"ה מי דמי) שכתבו, והרי שדה דאדם מצווה על שביתת שדהו, וכשהוא ביד ישראל אחר יש בו איסור דאורייתא אם זרע בו הישראל, ותלינן להיתרא.

ונראה שאין לדייק מדברי התוספות דלגוי שרי, כיון דהתוספות איירי בישראל חשוד, ועל זה אמרו דאף על פי שעובר מדאורייתא כשעובד אחר, מכל מקום תלינן להיתרא. וכן כתב בספר בנין שלמה (שם) לבאר בדברי התוספות. אבל בספר קב זהב (סימן יג דף עג ע"א) ובחזון איש (שביעית סימן יז אות כה ד"ה ובזמן) כתבו לבאר בדברי התוספות דשרי אמירה לגוי בשביעית. ועיין עוד להגרש"ז אויערבך בספר מעדני ארץ (שביעית סימן יג) שהארץ בביאור הסוגיא, וכתב שאין להוכיח מדברי התוספות רי"ד והתוספות דסבירא להו שעובר מן התורה כשרואה שאחר עובד בשדהו. ועיין בפירוש רבינו אברהם אבן עזרא (ויקרא כה ב') שכתב, ושבתה הארץ שבת לה', מצוה על ישראלי שלא יעזוב גר לזרוע בשנת השבת, כאשר לא נעזבנו לעשות מלאכה בשבת כי הוא ברשותנו. ע"כ. ונראה

ג. וכן כתבו בשו"ת שמן המור (חלק יורה דעה סימן ד') ובשו"ת שער המים (סימן ו' דף יג ע"ג) והערוך השלחן (הלכות שמיטה סימן יט אות יט) ובשו"ת ארץ צבי (סימן סו) ובשו"ת חזון נחום (סימן כט) ובשו"ת דברי יואל (חלק יורה דעה סימן צו בד"ה ובמשנה). וכן כתב בפשיטות בשו"ת מהרש"ם חלק ב' (סימן כו בד"ה ומה שהקשה רומ"מ) דשביעית הוי רק איסור חפצא דכתיב ושבתה הארץ.

חלק ב' (סימן נב) שכתבו, שאם השכיר שדהו לגוי קודם שביעית אינו עובר כשעובד הגוי בשביעית, ותמה עליהם, דכיון דשביעית היא מצוה שתשבות הארץ יש לאסור כשהגוי עובד בשדהו. [ובלאו הכי קיימא לן כרבי יוסי במשנה (עבודה זרה כא.) דאין משכירין שדות לגוי בארץ ישראל משום שמפקיענה ממעשר, וכן פסק בשלחן ערוך יורה דעה (סימן קנא סעיף ח'), והמבי"ט שם מיירי במשכיר שדה שהיא שכורה בידו מגוי אחר]. ובאמת שהמעיין בשו"ת המבי"ט שם יראה נכוחה שלא כתב להקל בזה לגמרי, שמתחלה הביא דברי הרי"ד בפסקיו (פרק קמא דעבודה זרה) הנ"ל, וכתב שנראה מכאן דהיינו דוקא בשנת השביעית עצמה, או מקודם לצורך שביעית, ובזה דוקא אסור להשכיר לגוי, אבל כשמשכיר לו בהבלעה לכמה שנים שרי, ואפילו עובד בה הגוי בשנת השמיטה, דאפשר שלא יעבוד בה בשנה השביעית. וע"ש.

הנ"ל מבואר דאסור, ושוב הביא החזון איש מלשון הרמב"ם (פרק א' מהלכות שמיטה ויובל הלכה א') שכתב, מצות עשה לשבות בשנה שביעית מעבודת הארץ ועבודת האילנות שנאמר ושבתה הארץ שבת לה' וכו'. ומבואר דהעשה דשבתה הוי על הארץ ולא על הבעלים, והעובד עובר בעשה ולא הבעלים, ולפי זה מן התורה יכול לזרוע על ידי גוי, ודלא כתוספות רבינו אלחנן הנ"ל, והא דכתיב הן לא נזרע, היינו ששכירת פועלים גוים קשה ואין יד הכל משגת, וגם לא היו ביניהם בזמן ישובן אלא עבדים. וע"ש.

[ועיין בספר חוט שני על הלכות שמיטה (עמוד סח ועמוד ע') שכתב להוכיח מלשון החזון איש (סימן כא ס"ק יז בד"ה ודין) שלמעשה מסקנתו להחמיר דהמצוה היא שתשבות הארץ, ואף כשאחר עובד בה עובר הבעלים, והוא הדין במי שהוא שותף בקרקע, שעובר אף על פי שאינו עושה דבר]. וכן כתב בספר שבת הארץ (קונטרס אחרון סימן א') דמצות שביעית היינו על האדם שישבות ממלאכה, אבל אם עובד בה הגוי שרי.

כ) והנה מה שכתב החזון איש לדייק מלשון הרמב"ם, עיין גם בספר המצוות להרמב"ם (עשה קלה) שכתב, שצוינו לשבות מעבודת הארץ בשנה השביעית, והוא אמרו יתעלה בחריש ובקציר תשבות, וכבר נכפל זה הציווי פעמים, ואמר שבת שבתון יהיה לארץ וכו'. וכן כתב גם הגרי"פ פירלא בספר

חלק ב' (סימן נב) שכתבו, שאם השכיר שדהו לגוי קודם שביעית אינו עובר כשעובד הגוי בשביעית, ותמה עליהם, דכיון דשביעית היא מצוה שתשבות הארץ יש לאסור כשהגוי עובד בשדהו. [ובלאו הכי קיימא לן כרבי יוסי במשנה (עבודה זרה כא.) דאין משכירין שדות לגוי בארץ ישראל משום שמפקיענה ממעשר, וכן פסק בשלחן ערוך יורה דעה (סימן קנא סעיף ח'), והמבי"ט שם מיירי במשכיר שדה שהיא שכורה בידו מגוי אחר]. ובאמת שהמעיין בשו"ת המבי"ט שם יראה נכוחה שלא כתב להקל בזה לגמרי, שמתחלה הביא דברי הרי"ד בפסקיו (פרק קמא דעבודה זרה) הנ"ל, וכתב שנראה מכאן דהיינו דוקא בשנת השביעית עצמה, או מקודם לצורך שביעית, ובזה דוקא אסור להשכיר לגוי, אבל כשמשכיר לו בהבלעה לכמה שנים שרי, ואפילו עובד בה הגוי בשנת השמיטה, דאפשר שלא יעבוד בה בשנה השביעית. וע"ש.

יט) והחזון איש (שביעית סימן יז אות כה ד"ה ובזמן העיר על הסוברים) ושביעית הוי כשביית בהמה ובעינן שתשבות הקרקע, דאם כן למאן דאמר תולדות דאורייתא למה אינו חייב לעקור האילנות והספיחין, ובעל כרחנו שאין שביית הארץ כשביית בהמה אלא שתהא שובתת ממלאכת האדם בה, אבל לנטוע קודם שביעית שתקלוט בשביעית שרי מן התורה, ויש מקום לומר דאם עובד בה הגוי שרי, אלא שבתוספות רבינו אלחנן

המצוות לרס"ג (עשה סא בד"ה וגם והלאה) בביאור דברי הרמב"ם, ושכן לשון החינוך, אלא שהעיר מלשון הרמב"ם במנין המצוות שקודם ההלכות, שכתב, שמצות עשה שתשבות הארץ ממלאכתה בשביעית, דלכאורה מוכח דהמצוה היא שתשבות הארץ דומיא דשביית בהמה, ודבריו סתרי אהדדי, ושהסמ"ג שדרכו להימשך אחר לשון הרמב"ם, שינה כאן מלשוננו וכתב מצות עשה שתשבות הארץ בשביעית מעבודת הקרקע וכו', ומבואר דסבירא ליה דחובת קרקע היא, כפשט לשון הפסוק. ובעצם מה שהעיר ממ"ש הרמב"ם במנין המצוות, כן העיר גם האדמו"ר מליובאוויטש בהערות וביאורים על המנחת חינוך. אבל הגר"צ אבא שאול בספר אור לציון שביעית (בתחלת חידושו על הרמב"ם הלכות שמיטה ויובל) כתב לבאר, דהרמב"ם אזיל בתר לשון הפסוק דכתיב ושבתה הארץ, אבל לענין דינא סובר דהאיסור הוא על עצם העבודה, וכן מוכח מהמשך דברי הרמב"ם שם שכתב, וכל העושה מלאכה וכו', הרי שתלה ביטול המצוה בעושה ולא בקרקע. וכעין זה כתב לבאר בספר שבת הארץ (שם). וכן הסכים הגר"ז אויערבך במנחת שלמה (שביעית פ"ב מ"א) ובמעדני ארץ (שביעית סימן יג) לביאור זה בדברי הרמב"ם.

במשנה מועד קטן (ב). נחלקו רבי אלעזר בן עזריה וחכמים אי שרי לעשות את האמה בתחלה בשביעית, והיינו עשיית חריצים בקרקע שבהם הולכים המים ממקום למקום להשקות את השדה, ולרבי אלעזר בן עזריה יש לאסור, והסבירו התוספות (מועד קטן ד: ד"ה מפני) דאף על גב שאינו מתכוין לכך, מכל מקום הוי פסיק רישיה, "ורבנן סברי כיון דעל ידי שינוי עבד ליה לאו מלאכה היא ומותר, דלא שמה חרישה". ואם נאמר דאיסור שביעית הוא שתשבות הקרקע, הרי סוף סוף לא שבתה הקרקע, ומה בכך שעשה בשינוי. וכן ראיתי להגר"צ אבא שאול בספר אור לציון שביעית (שם) שהעיר מדברי התוספות על דברי המנחת חינוך, דמוכח דמצות שביעית היינו על האדם שלא יעבוד, ולא על שביית האדמה. אולם הגר"ח קנייבסקי בספר דרך אמונה (פרק א' מהלכות שמיטה ויובל, בציון ההלכה ס"ק יא) הביא בשם תשובת הגרי"ש אלישיב, שכתב להוכיח מדברי התוספות (גיטין מד ומועד קטן יג) דלגבי שביעית חייב אף בעשה בשינוי, כיון דלגבי שביעית לא בעינן מלאכת מחשבת, ומה שכתבו התוספות במועד קטן (ד:) הנ"ל, היינו דוקא באופן שנעשה שינוי בחרישה עצמה, (כלומר שהשינוי הוא בעצם החרישה, וכגון שהיא חרישה שאי אפשר לזרוע בה וכיוצא בזה), אבל כשהשינוי הוא מחמת הפעולה, וכגון שעושה כלאחר יד, אבל התוצאה היא כאילו היה עושה כדרכו, בזה יש

המצוות לרס"ג (עשה סא בד"ה וגם והלאה) בביאור דברי הרמב"ם, ושכן לשון החינוך, אלא שהעיר מלשון הרמב"ם במנין המצוות שקודם ההלכות, שכתב, שמצות עשה שתשבות הארץ ממלאכתה בשביעית, דלכאורה מוכח דהמצוה היא שתשבות הארץ דומיא דשביית בהמה, ודבריו סתרי אהדדי, ושהסמ"ג שדרכו להימשך אחר לשון הרמב"ם, שינה כאן מלשוננו וכתב מצות עשה שתשבות הארץ בשביעית מעבודת הקרקע וכו', ומבואר דסבירא ליה דחובת קרקע היא, כפשט לשון הפסוק. ובעצם מה שהעיר ממ"ש הרמב"ם במנין המצוות, כן העיר גם האדמו"ר מליובאוויטש בהערות וביאורים על המנחת חינוך. אבל הגר"צ אבא שאול בספר אור לציון שביעית (בתחלת חידושו על הרמב"ם הלכות שמיטה ויובל) כתב לבאר, דהרמב"ם אזיל בתר לשון הפסוק דכתיב ושבתה הארץ, אבל לענין דינא סובר דהאיסור הוא על עצם העבודה, וכן מוכח מהמשך דברי הרמב"ם שם שכתב, וכל העושה מלאכה וכו', הרי שתלה ביטול המצוה בעושה ולא בקרקע. וכעין זה כתב לבאר בספר שבת הארץ (שם). וכן הסכים הגר"ז אויערבך במנחת שלמה (שביעית פ"ב מ"א) ובמעדני ארץ (שביעית סימן יג) לביאור זה בדברי הרמב"ם.

כא) ויש מהאחרונים שהעירו על דברי האומרים דאיסור עבודה בשביעית היינו שתשבות הקרקע, דהנה

נעשית המלאכה עצמה, ואם כן יש לומר דבכהאי גוונא שנעשית פעולת הנחה, אף שנעשית כלאחר יד, מכל מקום כיון שמחמת פעולתו נעשית עצם המלאכה, דהיינו הבישול על ידי האש, שפיר חשיבא פעולתו למלאכה גמורה אף שעשה על ידי שינוי, דסוף סוף נעשית המלאכה עצמה על ידי פעולתו. וע"ש מה שהבאתי עוד מדברי האחרונים שדנו בזה. ומכל מקום עדיין יש לומר דדוקא לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה יש לחלק בין עשיה כדרכו לבין עשיה כלאחר יד].

ועל כל פנים לפי דברי הגרי"ש אלישיב אין להוכיח מדברי התוספות דבשביעית החיוב הוא על האדם שלא יעשה מלאכה, דלפי ביאורו אפילו אם תמצא לומר שהחיוב הוא שתשבות האדמה, בכהאי גוונא שעשה בשינוי באופן שהיא חרישה שאי אפשר לזרוע בה, חשיב כלא נעשית פעולה באדמה, ושפיר יש לומר דעדיין הארץ שובתת ממלאכה. ודו"ק.

ו. ביאור בדעת הרמב"ם אם רצון השי"ת שתשבות הארץ או שישבות הישראל.

כב) ולענ"ד נראה לבאר, דלשון הכתוב מוכיח דאיסור שביעית לא דמי לגמרי לדין שביתת בהמה, ונקדים לזה שמצינו בתוה"ק בדברים שיש בהם גם עשה וגם לאו באותו ענין, ותכלית

חילוק בין שבת לשביעית, (והיינו דבכהאי גוונא לגבי שביעית יש לאסור כשהתוצאה היא כמו אילו היה עושה כדרכו, ולגבי שבת יש להקל ולא הוי אלא מדרבנן. וע"ש).

[ומה שכתב בשם הגרי"ש אלישיב שלענין שבת אין לחלק בין כשהתוצאה בשינוי לבין כשהתוצאה נעשית כדרכה, הנה בספרי הלכה ברורה (סימן שז) בביורו הלכה ס"ק לח) הבאתי בשם המהר"ח אור זרוע (סימן לא) דמוכח להדיא דסבירא ליה דאף לענין שבת בעינן שיהיה שינוי בתוצאת המעשה, ומאידך מדברי הרמב"ן והרשב"א (שבת קלד:) מוכח שכל שעושה כלאחר יד, אפילו כשאין שינוי בתוצאה חשיב שינוי ושרי מן התורה. אלא שיש לדחות ולומר דהרמב"ן והרשב"א מיירי לענין מלאכת הוצאה מרשות לרשות, ושאינה התם דעצם המלאכה היא אך ורק פעולת ההוצאה, אף על פי שהחפץ לא נשתנה, ולכן כל שנעשית פעולת ההוצאה בשינוי אינו אלא מדרבנן. ומאידך גם את הראיה מדברי המהר"ח אור זרוע יש לדחות, דיש לומר דמיירי דוקא לענין מלאכת מבשל, שהמלאכה נעשית על ידי האש, ועצם המלאכה היינו הבישול על ידי האש, אלא דבעינן שיעשה פעולה של מעשה הנחה על האש שמחמתה יתבשל התבשיל, ותדע שאם יוציא את התבשיל מעל האש קודם שיתבשל אינו חייב כלל, והיינו משום שכל שלא נתבשל התבשיל אף שעשה פעולת הנחה מכל מקום לא

נשים חייבות בעשה של שבת, והתוספות קידושין לד. כתבו שפטורות משבתון דיום טוב, אבל הר"ן שם כתב דחייבות, מכל מקום בודאי שענין אחד הם הלאו והעשה, והא בהא תליא, ורצון התורה שנשבות ממלאכה שלא נעשה מלאכה.

כג) והנה לענין שביתת בהמה אמרה התורה "למען ינוח שורך וחמורך", והיינו שהיא מצוה עלינו לגבי החפצא של השור והחמור, שעלינו לעשות כל מה שאפשר כדי שהשור והחמור ינוחו ממלאכה בשבת, וחובת האדם לדאוג ולהשגיח על כך שינוחו ממלאכה, וממילא אם רואה שעושים מלאכה מחוייב למונעם מכך, ואפילו כשעושה בהם הגוי מלאכה, ועיקר המטרה שינוחו ממלאכה, (ועיין במה שכתבתי בס"ד בבירור הלכה סימן רמו ס"ק כג, בענין בהמה העושה מלאכה מאליה, אם מחוייב הישראל למונעה מלעשות המלאכה), ואף כשהזירה התורה לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך וכו' ושורך וחמורך, ונהיינו אם תמצא לומר דפסוק זה מיירי לענין שביתת בהמה, וכדעת רש"י (עבודה זרה טו.) דמהכא ילפינן דין שביתת בהמה. וכן דעת הרא"ה והר"ן והריטב"א שם. אבל לדעת הרי"ף והרמב"ם ורבים מהראשונים, איסור שביתת בהמה ילפינן מדכתיב למען ינוח, ואין בו לאו אלא עשה, וקרא דלא תעשה כל מלאכה וכו' אתי לענין מחמר אחר בהמתו, והארכתי בזה בס"ד בבירור הלכה סימן רמו ס"ק

הדבר הוא קיום העשה, והלאו שהוא אזהרה על קיום העשה מזהיר על אותו ענין כדי שיתקיים העשה, וכגון לענין שבת, שתכלית הדבר שנשבות ממלאכה ביום השבת, והאזהרה היא שלא נעשה מלאכה, וממילא כשאין האדם עושה מלאכה הרי הוא שובת. ועיין בחידושי הרמב"ן והריטב"א (קידושין לד.) שהקשו על מה שאמרו שם שנשים חייבות במצות עשה שלא הזמן גרמא, ואיזו היא מצות עשה שלא הזמן גרמא, מעקה אבידה ושילוח הקן, דהא בלאו הכי בכל אלו יש גם מצות לא תעשה, ונשים חייבות בלא תעשה אף שאין הזמן גרמא, (וכן הקשו התוספות שם), ותירצו, דבכל אלו עיקר הדבר הוא העשה, ולא בא הלאו אלא לחזק את העשה, ובמעקה רצון התורה שנעשה מעקה, והזהירה שלא תשים דמים בביתך, ובאבידה עיקר הדבר שנשיב האבדה, והזהירה התורה שלא תוכל להתעלם, ובשילוח הקן עיקר הדבר שנשלח את האם, והזהירה התורה שלא תיקח האם על הבנים, ואילו היו נשים פטורות מן העשה היו פטורות גם מן הלאו. וע"ש. ואמנם לגבי שבת שיש בו מצות עשה דכתיב וביום השביעי תשבות, ויש בו גם לאו דלא תעשה כל מלאכה, (וכמו שכתב הרמב"ם ריש הלכות שבת), בודאי שאין הלאו רק לחזק את העשה, שהרי נשים חייבות בלאו של עשיית מלאכה בשבת, אף על פי שהעשה הוא מצות עשה שהזמן גרמא, (ונחלקו הראשונים אם

מאליה, שבזה לא הקפידה התורה, כיון שהאדם לא עשה ולא כלום, ותרתי בעינן, דמחד גיסא רצון השי"ת שלא תיעבד האדמה בשביעית, ומאידך גיסא לא אסרה תורה אלא דוקא כשעושה הישראל עצמו פעולה שעל ידה אין הארץ שובתת.

(כד) ולפי כל הנ"ל נראה שאין להוכיח מדברי התוספות (מועד קטן ד:): הנ"ל דסבירא להו דהמצוה היא רק על האדם שלא יעשה מלאכה, ממה שכתבו להקל במלאכה הנעשית בשינוי, דיש לומר דאף על פי שהמצוה היא על החפצא שלא תיעבד האדמה, מכל מקום כשאנו מתכוין לחרישה ועושה על ידי שינוי שפיר חשיב שנחה הארץ בשביעית, כיון דסוף סוף לא נעשית כאן עבודת הקרקע, ולא חשיב שעשה הישראל מלאכה. ולפי זה יש לומר דאף הרמב"ם שבביאור פרטי המצוה נקט לשון שמשמעותו חיוב על החפצא, ובהלכה נקט לשון שמשמעותו חיוב על האדם, היינו משום דסבירא ליה דאמנם מצות שביעית היינו על עצם הדבר דבעינן שתשבות הארץ ולא תיעשה בה מלאכה, וכמו שכתב בפרטי המצוות, אבל מכל מקום אין האיסור אלא כשהישראל גורם שתיעשה העבודה, ולכן בגוף ההלכה כתב מצות עשה לשבות בשנה שביעית מעבודת הארץ, והיינו שבמקום שהישראל עצמו שובת ואינו עושה פעולה שתיעבד הארץ, אינו עובר כלל, כיון דלא דמי לשביתת בהמה, ואינו

יח], הרי לשון הפסוק הוא על השור והחמור שהם לא יעשו מלאכה, (שהרי לא אמר הפסוק לא תעשה כל מלאכה "בשורך ובחמורך"), ומוכח מהלשון שהחיוב עלינו הוא להשגיח על החפצא של השור והחמור שלא יעשו מלאכה. אולם לענין שביעית שיש בזה גם עשה של שביתת הארץ וגם לאו שלא לעשות מלאכות הקשורות לארץ בשביעית, יש לומר שאין כוונת התורה אף בעשה על החפצא של האדמה בלבד, שעלינו לעשות כל מה שאפשר שלא תיעבד בשביעית, כדכתיב ושביתה הארץ, דאם זהו תכלית הדבר שלא תיעבד הארץ, היה לתורה לומר לענין הלאו של איסור עבודה בקרקע בשביעית, שדך לא "תִּזְרַע" וכרמך לא "תִּזְמַר", וממילא היה מובן הדבר שאסור לאדם לעשות מלאכה, ומוכח להדיא מלשון הפסוק דבשביעית אפילו אם תמצא לומר שרצון השי"ת שתשבות האדמה, והמצוה היא לגבי החפצא, מכל מקום כיון שבמצות לא תעשה החיוב הוא על הגברא שהוא עצמו לא יעשה מלאכה, ממילא אף לגבי העשה אינו עובר אלא כשעושה פעולה המביאה לזריעתה, דהיינו שזורע בעצמו, ובעל כרחנו לימור דלענין שביעית אמנם בעינן שתשבות הארץ ממלאכה, ועלינו לעשות כל מה שאפשר כדי שתשבות הארץ, אולם אין זה אלא כשעושה הישראל פעולה בעצמו שעל ידה אין הארץ שובתת, מה שאין כן כשנעשית העבודה

מצווה למנוע שתיעבד הארץ אלא רק שהוא לא יעשה איזה דבר כדי שתיעבד הארץ. [ואף בשביתת בהמה נחלקו הפוסקים אם האיסור הוא אף בעושה מאליה או דוקא כשעושה מלאכה מחמת פעולה מסויימת שעושה כדי שתעבוד, וכמו שכתבתי בבירור הלכה (סימן רמו ס"ק כג) הנ"ל].

ונראה להוסיף עוד, דהנה הרמב"ם בחיבורו ובספר המצוות כתב ללמוד שמצוות עשה לשבות בשנה שביעית מעבודת הארץ, מדכתיב ושבתה הארץ שבת לה', "ונאמר בחריש ובקציר תשבות", והמנחת חינוך (סוף מצוה קיב) העיר על זה, שהרי במועד קטן (ד.) נחלקו תנאים אם פסוק זה הוא לענין שביעית, ולרבי ישמעאל היינו לענין שבת דשרי קציר העומר. ולפי האמור יש ליישב שהרמב"ם נקט פסוק זה משום שמשמעותו שהמצוה היא גם על מעשה האדם דבעינן שישבות, ורצה ללמדנו דאף העשה של ושבתה הארץ היינו שהאדם מצווה שלא יעשה בה מלאכה, והא דבעינן שתשבות הארץ הוא דוקא כשהישראל עושה איזה דבר שמחמתו תיעשה עבודה בקרקע. ודו"ק. [ובעצם

הערת המנחת חינוך על הרמב"ם שהביא על זה את הפסוק בחריש ובקציר תשבות, עיין במאירי (מועד קטן ג. בד"ה אעפ"י שכתב, אף על פי שביארנו שהחרישה אינו לוקה בשביעית, מכל מקום איסור עשה מן התורה יש בה, כדכתיב בחריש ובקציר תשבות, ואף על פי שהוא נאמר בשבת, בסוגיא זו פירשנוהו על השביעית וכו']. ועיין במהר"י קורקוס על הרמב"ם (ריש הלכות שמיטה ויובל) שגם כן עמד על דברי הרמב"ם שלמד כן מפסוק בחריש ובקציר תשבות. וע"ש מה שכתב לבאר ד).

כה) ולכאורה לפי היסוד הנ"ל יש לדון בדין אמירה לגוי, דיח לומר דדוקא בעושה הישראל בידים יש לאסור, מה שאין כן כשעושה רק אמירה בעלמא, ובעירובין (סח.) אמרו, ולא שני לך בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה, והגמרא שם מיירי לענין אמירה לגוי, ולכאורה מבואר יוצא דשבות דאמירה לגוי הויא שבות דלית ביה מעשה, וקילא טפי מישאל העושה בעצמו מלאכה דרבנן, שהוא שבות דאית ביה מעשה.

ד. ועיין עוד במה שכתבו לבאר בדברי הרמב"ם שהביא פסוק זה, הפרי חדש במים חיים על הרמב"ם (שם) והשער המלך והמעשה רוקח והטעם המלך (שם) ובתוספות הגאון רעק"א על המשניות (שביעית פרק ב' משנה ב' אות יב) ובפאת השלחן ובבית רידב"ז (ריש הלכות שביעית) ובחידושי הרש"ש על המשניות (שביעית שם) ובביאור הגרי"פ פירלא לספר המצוות לרס"ג חלק א' (עשה ס"א סוף ד"ה ומלבד, דף רסה ע"ג) ובספר דרך אמונה להגר"ח קנייבסקי (ריש הלכות שמיטה ויובל בביאור ההלכה בד"ה שנאמר ושבתה הארץ) ועוד. [ועיין במקורות שציינו בזה בספר המפתח על הרמב"ם שם].

בשבות דשבות במקום מצות מילה סבירא ליה להקל, ומחמת כן מבאר דשבות דאית ביה "מעשה", היינו "מעשה מלאכה", וכוונת הגמרא לחלק בין שבות דאמירה לגוי לעשות מלאכה דאורייתא לבין שבות דאמירה לגוי לעשות דבר האסור מדרבנן, ורק בכהאי גוונא חשיב שבות דלית ביה מעשה. ובעל הלכות גדולות שפירש דשבות דלית ביה מעשה היינו אמירה לגוי, הוא לפי שיטתו דסבירא ליה להקל באמירה לגוי לעשות מלאכה דאורייתא בשבת לצורך מצות מילה, (וכשיטתו כתבו לבאר רבינו חננאל עירובין סח. והרי"ד ובעל העיטור, ואף הם סבירא להו להקל באמירה לגוי לעשות מלאכה דאורייתא לצורך מצות מילה, והרי"ד והעיטור התירו בזה אפילו בשאר מצוות), ולענין הלכה לא קיימא לן כשיטה זו, אלא כשיטת הרי"ף ורבים מהראשונים דסבירא להו דדוקא בשבות דשבות במקום מצוה יש להקל, (ויש מהראשונים הסוברים דאף במקום מצוה יש לאסור, מלבד מצות מילה), ולפי דברי הרי"ף והראשונים שעמו, אין לנו ראייה לומר דשבות דאמירה לגוי קילא טפי משאר שבות על ידי ישראל עצמו העושה בידים דבר האסור מדרבנן. וכביאור הרי"ף בגמרא שם, כתבו לבאר בחידושי רבינו חננאל ב"ר שמואל ובחידושי הר"ן (עירובין סח.). ועיין בחידושי הרשב"א (שבת קל:), שכתב, ומורי הרב ז"ל כתב בהלכותיו, דשבות שיש בו מעשה ושבות שאין בו מעשה דאמרינן התם, כולם

אולם המעיין בדברי הראשונים שם יראה נכוחה שנחלקו בביאור דברי הגמרא בזה, דהנה הרי"ף (עירובין פרק ו' דף כ' ע"א) ביאר, ולא שאני לך בין שבות דאית ביה מעשה וכו', כלומר, האי דאמור רבנן אמירה לנכרי שבות, לא שאני לך בין אמירה למעשה שיש בו איסורא דאורייתא, ובין אמירה למעשה שאין בה איסור מעשה דאורייתא וכו'. וע"ש. והרי"ף שבת (פרק יט דף נו ע"א) הביא דברי הגמרא בעירובין הנ"ל, וכתב ללמוד מכאן שאסור לומר לגוי לעשות מלאכה דאורייתא לצורך מצות מילה, כגון להביא דרך רשות הרבים, שהרי לא התירו לומר לגוי לחמם את המים בשבת, שהיא מלאכה דאורייתא, והביא שבעל הלכות גדולות (ריש הלכות מילה) וכמה מרבוותא טעו בדין זה ופירשו שאמירה לגוי היא שבות שאין בה מעשה אלא אמירה בעלמא, והתירו שבות של אמירה לגוי כשהיא לצורך מצות מילה, והאריך הרי"ף לדחות דבריהם וכתב לבאר מה שחילקו בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה, דתרוייהו באמירה לגוי, ושבות דאית ביה מעשה היינו שבות במלאכה דאורייתא, ומעשה היינו "מעשה מלאכה", ושבות דלית ביה מעשה היינו שבות בדרבנן. וע"ש.

והמעייין בדברי הרי"ף יראה, שהוצרך לפרש כן מחמת שלשיטתו אין להקל באמירה לגוי בשבת לעשות מלאכה דאורייתא לצורך מצות מילה, ורק

מלאכה בשביעית, שלפי דברי הרי"ף ורבים מהראשונים ההולכים בשיטתו, דין אמירה לגוי לא גרע מישאל העושה מלאכה דרבנן בידים, ויש לומר דלענין שביעית חמיר יותר, שהרי רצון התורה שתשבות האדמה ולא תיעבד מחמתו, ובודאי באמירתו הוא מביא לידי כך שנעשית מלאכה בקרקע, ואין האדמה שובתת בשביעית מחמת אמירתו, אלא שאף לפי יסוד זה עדיין יש לומר דדוקא אמירה וציווי לגוי שיעבוד בשדהו אסורים, אבל אם עושה הגוי מעצמו בלא שיאמר לו, ואינו בשליחותו כלל, לא גרע מעשייה בשינוי ושרי.

ומצאתי אחר החיפוש חברים לסכרא הנ"ל, ועיין להגרש"ז אויערבך בספר מעדני ארץ (שביעית סימן יג) שהאריך להכריח שעיקר חיוב שביתת השדה בשביעית הוא על האדם שלא יעבוד, ולהלן (שם אות ח') כתב לבאר, שאף על פי שעיקר חיוב שביתת השדה בשביעית הוא רק אקרקפתא דגברא שחורש וזורע בשביעית, מכל מקום כיון שנעשה עבירה בגוף הארץ, לכן מסתבר שהאומר לגוי שיעבוד בשביעית בשדה שלו, חמיר טפי משבות דשבת, כיון דהכא איכא עבירה נמי בגוף השדה, וגורם שתיעשה עבודה בגוף השדה, ומחמת כן אסור להשכיר שדהו לגוי כיון שגורם למניעת שבת הארץ, וע"ש שכתב לפי זה ליישב הוראת המבי"ט והמהרי"ט הנ"ל שהתירו במשכיר הקרקע קודם

באמירה לגוי הן, וכדעת הרב אלפסי, אלא שאין פירושו מעשה מלאכה כמו שפירש הרב ז"ל, שאפילו מביא דרך גגות מלאכה הוא עושה וכו', אלא שיש בו מעשה פירוש שנתחדש בו מעשה בגופו של דבר, כגון עשיית כלי או אפיה ובישול ולהחם מים וכיוצא באלו, שנתחדש ענין בגופן וכו', אבל הבאת כלים ואוכלין מרשות לרשות, ודאי לא מתסרי (משום מעשה שבת) אפילו לרבי יוחנן הסנדלר בהבאתן, כיון שלא נתחדשה בהן הכנה בשבת, ולפיכך החמירו באמירה לגוי אפילו במקום מצוה היכא דקא מתקן ומחדש מידי בגוף הדבר וכו'. (ובחידושי הרשב"א עירובין סח. דחה פירוש הרי"ף הנ"ל). וכן כתב בחידושי הריטב"א (עירובין מא: וסח.) בשם רבינו יונה, והסכים לזה. ומכל מקום מבואר יוצא מדברי רבינו יונה והרשב"א והריטב"א שאף על פי שלא הסכימו לפירוש הרי"ף, בעצם הדבר שאין לפרש בדברי הגמרא דשבות דלית ביה מעשה היינו שבות דאמירה לגוי, הסכימו בזה לדעת הרי"ף, ואמנם עדיין אין מכאן ראיה ברורה לומר דשבות דאמירה לגוי בשבת היא ממש כשבות הנעשית על ידי הישראל עצמו, אולם מאידך גיסא בודאי שאין לנו ראיה לומר דשבות דאמירה לגוי קילא משבות הנעשית על ידי ישראל.

כו) ולפי יסוד זה יש לומר דהוא הדין לענין אמירה לגוי לעשות

שביעית, כשיש ספק אם יעבוד הגוי גם בשביעית.

ובספרו מנחת שלמה (שביעית פרק ד' משנה א') כתב לדייק מלשון המהרש"ל בחכמת שלמה הנ"ל, שלא אסר אלא אמירה לגוי בשביעית, אבל אם עושה הגוי מעצמו אינו אסור, ולא דמי לגמרי לשביתת בהמה בשבת, ולענין שביעית האיסור הוא רק אם גורם בעצמו לעבודת הארץ שאין זה רצון השי"ת. וכן ראיתי גם להגרא"מ שך בספר אבי עזרי (פרק ג' מהלכות שמיטה ויובל הלכה ח' אות ב') שכתב, דאפילו אם כדברי המנחת חינוך דהאיסור הוא שלא יעבוד הגוי בשדהו, מכל מקום לא דמי לשביתת בהמה לגמרי, דשביתת בהמה הוא מוזהר למנוע שלא תעבוד הבהמה, ואפילו כשאחר עובד בה או שעובדת מעצמה צריך למנוע עבודת הבהמה, אבל לענין שביעית אינו מוזהר למנוע מהגוי לעבוד כשעושה כן הגוי שלא מדעתו, שהרי אפילו בנטע בעצמו לא חייבה התורה לעקור מה שנטע, ורק משום קנס חייבוהו לעקור, ועוד יותר שאפילו אם נטע קודם שביעית היה לנו לחייבו לעקור בשביעית מפני שאין כאן שביתת הארץ, ומוכח שאף ששדהו עושה מלאכה אינו חייב למנוע דבר זה, ולפי זה יש לומר דאיסור שביעית הוא אזהרה על האדם שלא יעבוד, אלא דלא בעינן לזה דיני שליחות,

ומאחר שהוא הבעלים ואחר העובד שם עושה כן לפי רצונו ודעתו, עובר בין על העשה ובין על הלאו, ואף שלא עשה בידים כיון דנעשה על פי דעתו וציוויו אף שאין כאן שליחות וכגון שעובד גוי בשדהו, מכל מקום עובר, וכתב גם כן ליישב לפי זה הוראת המבי"ט והמהרי"ט הנ"ל שהתירו כשמשכיר לגוי בהבלעה קודם שביעית, וסיים לפי זה שאם הגוי עושה מעצמו בשדה של ישראל אינו עובר כלל. וע"ש.

כז) והנה בענין אמירה לגוי בשביעית, יש להעיר עוד, שאם הגוי הוא שכירו של הישראלי, חמיר טפי משאר גוי, לפי מה שכתב המחנה אפרים (הלכות שלוחין סימן יא), דאף על גב דאין שליחות לגוי, מכל מקום העושה מעקה על ידי אומן גוי, כיון דשכיר הוא אצלו אמרינן דיד פועל כיד בעל הבית, ויכול לברך עליו. ובשו"ת אגודת איזוב מדברי (חלק אורח חיים סימן יא בד"ה איברא) כתב לבאר לפי זה שיטת הראשונים הסוברים על פי המכילתא דאיסור אמירה לגוי בשבת הוי דאורייתא, דהיינו באופן שהגוי הוא שכירו של הישראלי, דכיון דידו כיד בעל הבית חשיב כעושה בעצמו. ואמנם יש מקום לפקפק בזה, חדא דהנה השער המלך (פרק א' מהלכות תרומות) כתב לדחות דברי המחנה אפרים, והוכיח מהגמרא (בבא קמא נא:) דאף בגוי שכיר יום לא

ב. **לדעת רבים** מרבתינו הפוסקים, בשאר איסורים שאינם שבת, מותר לומר לגוי לעשות דברים האסורים מדרבנן, ואפילו שלא במקום מצוה. ומכל מקום מצינו בכמה דברים שאסרו בהם אמירה לגוי אף על פי שאינם אלא מדרבנן, וכגון לענין עשיית מלאכה בחול המועד, ולענין איסור הטלת מום בקדשים, ולענין איסור עשיית מלאכה בבל, ולענין איסור כיבוס בימים שלפני תשעה באב. [וכן לענין שבת ויום טוב אסרו חכמים לומר לגוי לעשות אפילו דברים האסורים מדרבנן, ולדעת הרמב"ם והשלחן ערוך התירו בזה כשהוא במקום מצוה]. (אותיות ו-ח).

ג. **הפוסקים** נחלקו לענין היתר אמירה לגוי באיסורי דרבנן אם יש לחלק בין איסורי דרבנן שיש להם עיקר מן התורה לבין איסורים שאין להם עיקר מן התורה. (אותיות ט-י).

אמרינן שידו כיד בעל הבית^(ה). ועוד דהנה בשו"ת מהר"ם שיק (חלק אורח חיים סימן ק') כתב, דאף לפי סברת המחנה אפרים, לענין איסורי שבת אין שייך לומר דין פועל ביד בעל הבית. אמנם בבית יוסף יורה דעה (סימן קלב) שהובא בש"ך (שם ס"ק לג) מוכח דאף לענין איסורים אמרינן דיד פועל כיד בעל הבית. [ובסוף המבוא לספרי על הלכות אמירה לגוי בשבת, וכן בשו"ת אוצרות יוסף חלק יג סוף סימן ב', הארכתי בענין זה לגבי דין אמירה לגוי בשבת, אם בגוי שכיר שייך לומר דחשיב כמו שעושה הישראל. ואכמ"ל^(י)].

היוצא לדינא מכל האמור לעיל

א. **איסור אמירה לגוי** הוא בין באיסורי שבת ובין בשאר איסורי התורה, ואסור לומר לגוי לעשות עבורנו כל דבר האסור מן התורה. (אותיות א-ג).

ה. וכן הסכימו דלא כהמחנה אפרים, בשו"ת חקרי לב (מהדורא תנינא ליורה דעה סימן ט') ובשו"ת נדיב לב (חלק חשן משפט סימן סב) והערך השלחן אורח חיים (סימן שז סק"י) ובשו"ת שואל ומשיב קמא (חלק ב' סימן קי').

ו. ו. ועיין עוד במה שכתבו בנידון אם מצות שביעית היא שלא תיעבד הארץ או שלא יעשה האדם פעולה שתיעבד הארץ, ובענין אמירה לגוי בשביעית שיעשה בקרקע של ישראל, בשו"ת פרי הארץ חלק ג' (חלק יורה דעה סימן ד') ובשו"ת אדמת קודש (חלק ב' מיורה דעה סימן ז-ט) ובברכי יוסף יורה דעה (בשיירי שיריים סימן שלא) ובשו"ת בית יצחק (חלק ב' מיורה דעה סימן קכא אות ח') ובשו"ת בני ציון חלק א' (סימן ב' אותיות פז - צה) ובשו"ת מעשה אליהו מני (סימן קט) ובספר תורת הארץ חלק א' (פרק ו') ובשו"ת ציץ הקודש חלק א' (סימן טז) ובספר מנחה חדשה (מצוה קיב אות א') ובספר דרך אמונה (הלכות שמיטה ויובל פרק א' סק"א, ובביאור הלכה שם פרק ח' הלכה ב') ובספר אשר לשלמה (שביעית סימן ה') ובשו"ת שבט הלוי חלק י' (סימן ר') ובחידושים וביאורים להגר"ח גריינימן (שביעית סימן ד').

לגוי, שאם רצון השי"ת שתשבות הארץ בשביעית, יהיה אסור לומר לגוי לעבוד בקרקע בשביעית, (והיינו אפילו אם תמצא לומר ששביעית בזמן הזה אינה אלא מדרבנן, ויש לנו לומר שתקנת חכמים היא כעין מה שהיה בזמן שהיתה שביעית נוהגת מן התורה), ואם רצון השי"ת שלא יעבוד הישראל בשביעית, יהיה מותר לומר לגוי לעבוד בקרקע בשביעית, כיון ששביעית בזמן הזה מדרבנן. ומכל מקום נראה שלענין שביעית אפילו אם תמצא לומר שרצון השי"ת שלא יעבוד הישראל בשביעית, יש לאסור אמירה לגוי, וכל שעושה הגוי מחמת אמירתו יש לאסור. אבל כשעושה הגוי מעצמו בלא אמירת הישראל ובלא ציווי, אינו מחוייב למונעו מלעבוד בקרקע בשביעית. (אותיות טו-כח).

ד. כמה מרבתינו הפוסקים כתבו לחלק בענין אמירה לגוי, בין דברים שעצם המעשה מצד עצמו מתועב לפני השי"ת, שבזה יש לאסור אמירה לגוי, לבין דברים שהמעשה מצד עצמו אינו מתועב לפני השי"ת, שבזה יש להתיר אמירה לגוי, מלבד באיסורי שבת ויום טוב. (אותיות יא-יד).

ה. רבתינו הפוסקים הראשונים והאחרונים האריכו לדון אם לענין שביעית רצון השי"ת שתשבות הארץ בשביעית, ושביעית היא איסור "חפצא", או שרצון השי"ת שהישראל ישבות ולא יעבוד בקרקע בשביעית, ושביעית היא איסור "גברא", ולכאורה נפקא מינה בזה לענין אמירה



מי שצוה לשרוף את גופו ובסוף קברוהו בקבורת גוים רח"ל, מה דין בניו לאבילות

הרב שמואל כאשכראמן

מח"ס מנחת שמואל ורב קהילת נר המזרח, אמלאנטא

שאלה: אדם שנפטר ולפני פטירתו אמר לילדיו שישרפו את גופתו, והוא ג"כ "נשוי" לגויה ב"נישואין" שניים, והבנים שלו הם שומרי תורה ומצוות. ואחרי פטירתו אחרי הרבה מאמצים מול "אשתו" הגויה לא שרפו את גופו, אבל התפשרו שיקברו אותו בבית קברות של גוים. ועתה באו לשאול אם הם הבנים מחויבים לאנינות ולאבילות ולקדיש ולשלשים ולי"ב חודש?

עמו. וכן כתב הרמב"ם (פ"א מהל' אבל ה"י). וכן כתב בשו"ת הרא"ש (כלל יז סי' ט). וע"ע בשו"ע (שם סי' שלד סע' ג). וע' בספר נהר מצרים (דיני אבלות אות נ), שכתב דה"ה מי שבחייו לא פרע חובותיו לקופת הקהילה ולצדקה לעניים ולומדי התורה, שאין הציבור צריכים להתבטל מלאכתם כדי ללוותו למנוחתו האחרונה.

ב. וכתב הרשב"א (ח"א סי' תשסג) כשאמרו בכל מקום שאין מתעסקים עמהם לכל דבר, לא לענין קבורה ותכריכין אמרו אלא שאין קורעין ולא מספידים עליהם, והביאו מרן הב"י בבדק הבית (סי' שמה). וכן הביא בבית יוסף (סי' שלד) עוד תשובה להרשב"א (ח"ה סי' רלו), שכתב שהפורשים מדרכי

א. תשובה, כתב השו"ע (יו"ד סי' שמה סע' ה) כל הפורשים מדרכי ציבור, והם האנשים שפרקו עול המצות מעל צוארם ואין נכללים בכלל ישראל בעשיית המצוות ובכבוד המועדות ושיבת בתי כנסיות ובתי מדרשים, אלא הרי הם כבני חורין לעצמן כשאר האומות, וכן המומרים והמוסרים כל אלו אין אוננים ואין מתאבלים עליהם, אלא אחיהם ושאר קרוביהם לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ואוכלים ושותים ושומחים. [וכתב הש"ך סק"ט, על שאבדו שונאיו של מקום, דכתיב באבוד רשעים רנה]. וכתב בהג"ה: הפורש מן הציבור ולא רצה לשאת עמהם המסים וארנוניות מתאבלים עליו אבל אין שאר בני העיר צריכים לבטל מלאכתם בשביל לעסוק

וכתב בגשר החיים (עמ' עדר) וז"ל פוקר מפורסם שפירש את עצמו מדרכי ישראל ושפרק מעליו כל עול מדת ישראל, אין מתאבלים עליו וגם לא אוננין ולא קורעין עליו, ואין קרוביו משנים בגדיהם ואין מראין עליו עצבות ואין צריך לחלוק לו כבוד. וצריכים לקברו ולהתעסק בקבורתו וכו' שנקבר בקבורת ישראל, אלא שאין צריך לקברו בין קברים שומר תורה ומצוות כי אם מן הצד. עכ"ל.

ג. וכתב הש"ך (סי' שמה סק"ה) דהא דאין מתאבלים על אדם רשע היינו דווקא כשלא התוודה קודם מיתתו. ועיין שו"ת שבט הלוי (ח"ג ס' קסו) שפסק כהש"ך. וכן עיין ברמ"א (יו"ד שמ סע' ה) שכתב שמי שרגיל לעשות עבירה אין מתאבלים עליו וכ"ש על מומר. וכתב עליו הש"ך (סימן שמה סק"ה) ונראה דהיינו כשלא התוודה קודם מיתתו. אמנם בספר שבט יהודה עייאש (סי' שמ סוף ס"ק יא) כתב דלא כהש"ך, ולדעתו אין הבדל בין התוודה ללא התוודה, דהא קי"ל דוידוי אינו מכפר לאלתר, אלא אחרי כל העונשים שיענשו אחרי מיתתו. ע"ש.

ועיין בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' מא) שכתב, שאם נהרגו מיתתם כפרתם ודינם כדין יתר ההורים שמתאבלים עליהם וכו'. וכן אם בשעת מיתתם התוודו וחזרו בתשובה מתאבלים עליהם. ועיין מה שכתב בשו"ת קנין תורה (ח"ג

צבור והמאבד עצמו לדעת והמסורות אע"פ שאמרן שאין מתעסקין עמהם לכל דבר, לא לענין קבורה ותכריכין אמרו אלא שאין קורעין עליהם ולא מספידים אותם וכו'. ע"ש.

ועיין להגר"ע יוסף בחזון עובדיה (אבלות ח"א עמ' תקלו), שהביא משו"ת בשמים ראש (סי' סד) אודות אחד שהיה רשע גמור כל ימיו ומת, שאין להניחו בלי קבורה. ואף המלך אחז שהיה רשע, אחר הביזיון שעשו לו לא הניחוהו בלא קבורה. וכן פסק בשו"ת מהר"י הלוי (סי' מט), הובא בשו"ת חיים ביד (סי' צט), וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' מא), ובשו"ת שרידי אש (ח"ג סי' צט).

כתב בספר חסידים (סי' קצ) בשעת המרה צריך לבכות ולהתאבל עליו שכשנאבד הגוף בוכין כשנאבד הגוף והנשמה לא כל שכן. הביאו הרב בית לחם יהודה (יו"ד סי' שמה סק"ד) וכתב וכן הוא מנהג העולם. ע"ש. וכתב הרב בית לחם יהודה עוד, ונ"ל שאינו אלא בבן ובת, אבל לא בשאר הראויין להתאבל עליו. וע"ע בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' שכו).

וע"ע בחתם סופר (יו"ד סי' שמא) שכתב דמחויבים לקברם. וע"ע בשדי חמד (מערכת אבלות סימנים קכח קכט), ובחכמת אדם (כלל קנו ו), ובערוך השלחן (יו"ד סי' שמה סע' ז).

שלא שמעו בקולו ולא שרפו את גופו, וקברו אותו בבית קבורת גוים, והוא היה ג"כ מומר גמור ונשוי לנכריה, האם יש דין אוננות או אבלות עליו? ומהו הדין לגבי שאר דיני אבלות, וקדיש והשכבה, ודיני שלשים וי"ב חודש? ונראה שאפילו לא שרפו את גופו, אלא שבניו קברו את גופו בבית קברות של גוים (ואפילו אם היו קוברים אותו בבית קברות של ישראל), מ"מ כיון שצוה לשרוף את גופו, וגם ניסו לשכנעו שישנה את דעתו ולא שמע אליהם, אין מתאבלים עליו, וכ"ש בזה שגם היה מומר גמור ונשוי לנכריה.

ועיין בשו"ת ודרשת וחקרת (ח"ג יו"ד סי' נ) לגבי אחד שנתן צואה ששרפו אותו אחר מיתתו, שהשיב בשם הגר"י פישר זצ"ל, שדינו כמומר ואין להתאבל עליו כלל. ולענין קבורתו, בגלל שיש הרבה הוצאות בשביל קבורה ודברים אחרים לא צריך להוציא כסף בשביל זה, ויש לו דין מומר לכל דבריו שלא מתאבלים עליהם, ולגבי קדיש ודברים אחרים לעילוי נשמתו אם יכולים להגיד קדיש בשבילו ולעשות דברים לעילוי נשמתו מה טוב ודבר גדול הוא ע"ש. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' כו ב) שמביא אודות אדם שמת ונשרף ע"פ ציווי אשתו, ופסק דמוכח שהוא לא צווה לשרוף, והכל היה ע"פ צוואת אשתו לכן הוא לא נקרא פורש מדרכי הצבור שאין מתאבלים עליו. וכן עיין שו"ת מהרש"ג (יו"ד ח"א סי' כה-ו).

סי' ל וח"ח סי' מז). וע"ע ברמ"א (סי' שמ סע' ה) ובנוש"כ שם.

ד. ולענין מחללי שבת בפרהסיא, נראה שצריך לנהוג אבלות עליהם, מפני שאינם יודעים חומרת השבת ואע"פ שעניניהם הרואות שומרי שבת רבים, אינם מתחשבים בהם והווי תינוק שנשבה. וכן כתב בחזון עובדיה (שם עמ' תקלח והלאה). ובספר אמת ליעקב (יו"ד סי' שמה אות ריח). ועיין עוד בחזון עובדיה (שם) שמביא פוסקים רבים שסוברים כך. וע"ע בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סי' רעד) ובשו"ת שבט הליי (ח"ו סי' קעו אות א).

וכתב בספר מנחם אבלים (אות א, לח) שאם נשתמד מסיבות שונות שלא להכעיס, קורעין ומתאבלים עליו. וע"ע בשו"ת מהרש"ג (ח"א יו"ד סי' כה אות ו) מש"כ.

ה. ולגבי מי שצוה לשרוף את גופו לאחר מותו, כתב הגרע"י בחזון עובדיה (שם עמ' תקלט והלאה) אריכות גדולה בזה, שאסור לשמוע לו, ואם שרפו את גופו אין מתאבלים עליהם בכלל. וראה גם מש"כ בשו"ת אגרות משה (יו"ד סי' קמז), שאסור אפי' לקבור את האפר בקבורת ישראל. ועיין בשו"ת שרידי אש (ח"ב סי' צח) שמתיר לקבור אפרו אם מרחיקין ח' אמות משאר קברים וגם לעשות גדר. ע"ש.

ו. מעתה בנידון שאלתנו, במי שצוה לשרוף את גופו ונפטר, אלא

ישראל, כיון שיש קצת ספק שאולי שבה בתשובה ממה שנודע שקרעה את השטר שלקחה קבר בבית הקברות של עכו"ם. ע"ש.

ולענין נושא נכרית, ונקבר בבית הקברות של עכו"ם, האם יש חיוב לפנותו ולקברו בבית הקברות של ישראל, עיין בשו"ת מהר"י אסאד (יו"ד סי' שנח) שכתב כי הא פורש מדרכי צבור, א"כ גם הקרובים אינם מחויבים לחוס על כבודו. ועיין בשו"ת לב אריה (ח"א סי' לב) שכתב הגם שאין חיוב על הקרובים לפנותו דאין כאן הדין משום כבוד הקרובים המת, אבל גם איסור אין כאן, ובאם הקרובים רוצים בכך ודאי מותר להם לפנותו לקבר ישראל, אלא שצריכים להרחיק הקבר ולקברו בצד בית הקברות משום דאין קוברין רשע אצל צדיק. ועיין מש"כ בשו"ת מנחת אשר (ח"ב סי' סט) שאין לפנות אשה שנקברה בבית קברות של נכרים לקבר ישראל. וע"ע במ"ש בשו"ת אגרות משה (ח"ד יו"ד סי' קלא), בספק ישראלית בדין קבורתה בבה"ק של ישראל. וכן עיין בשו"ת ישיב יצחק (ח"ז סי' כז). ע"ש. אכן בילקוט יוסף (ח"ז סי' לב סע' יט) שכתב שמדין תורה חייבים להוציאו משם אם נקבר בבית הקברות של עכו"ם. ע"ש.

ומה שכתב בשו"ת מחנה חיים (יו"ד ח"ג סי' מב), שטוב שיבחר בשריפת גופו מלהיות קבור עם עכו"ם. ע"ש. הנה בשו"ת חלקת יעקב (ח"ב סי' ד) נשאל על

ועיין בשו"ת שבט הלוי (סי' ריג), שכתב דאם נשוי לנכרית אין מתאבלין עליו כל שלא נודע בבירור שמת בתשובה. וע"ע בשו"ת קרית חנה דוד (ח"ב בסוף הספר בשוב דוד סי' ו), לענין יהודיה שהיתה נשואה לגוי, שכתב שיקברוה בקברי ישראל, אבל בדרך פשוטה מאוד ולא יעשה לה שום כבוד, ואין חייב באבלות שבעה והם בכלל פורשים מדרכי ציבור שכתב מרן (סי' שמה סע' ה) שאין אוננים ומתאבלים עליהם ע"ש. וכן עיין בשו"ת דברי מלכאל (ח"ו סי' יא) שנשאל לגבי מומר לע"ז שעבר על כל התורה, והוליד בנים מנכריות, ולפני מותו אמר שמע ישראל אחר שיעצו לו להגיד, שיכולים לקבור אותו בבית קבורת ישראל כי עשה תשובה קלושה. אך צריך לקברו בשורות האחרונות שהרי צריך כפרה ועונש על כל פשעיו. וראה בספר בינה ודעת (עמ' רסב הערה כא) שכתב בשם הגר"נ קרליץ זצ"ל, שאין מתאבלים על מי שנשא נכריה, ואפ' אם המת היה בגדר תינוק שנשבה. ע"ש.

ז. וראיתי בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' קס) שכתב דאין לקבור ישראל ליד עכו"ם, ואע"פ שהוא ישראל רשע, שאפשר שעשה תשובה רגע לפני מיתתו וכפרה מיתתו עליו. וכן ראיתי עוד בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' רלה) שכתב בענין אשה יהודיה שנספחה לאמונת נוצרים ומתה ונקברה בין העכו"ם, דשרי לפנותה ולקברה בקבר

עליהם שבעה ולא אבילות שלשים ולא ביי"ב חודש, ואין אומרים עליהם קדיש, ואין עושים להם יתר הדברים שנוהגים לעשות אחר הפטירה. ע"ש. וע"ע בשו"ת ודרשת וחקרת (ח"ג יו"ד סי' נ) הנז' לעיל.

ט. המורס מכל האמור: אדם שנשוי לנכרית ונפטר, ולפני שנפטר צוה לשרוף את גופו, וגם עד סוף ימיו רצה שישרפו את גופו, ואחרי מותו הילדים שלו מנשואין הקודמים שהם שומרי תורה לא הקשיבו לצוואה שלו כדין, ואשתו הגויה רצתה שיקברו אותו בבית הקברות של גוים או לשרוף אותו, מעיקר הדין עדיף שיקברו אותו בבית הקברות של גוים. אבל לענין אנינות ואבילות אין להם חיוב כלל, וכן לגבי שלשים ויי"ב חודש אין להם דין אבילות כלל, כיון שיש לו דין מומר.

אבל לגבי קדיש והשכבה, טוב לומר לעילוי נשמתו קדיש והשכבה. ועיין בשו"ת יחזה דעת (ח"ו סי' ס) גבי גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, שרשאי לומר קדיש אחרי אביו הגוי לאחר פטירתו לעילוי נשמתו, וכתב בתוך דבריו כיון שהוא הולידו והביאו לחיי העולם הזה, וגרם שיזכה להסתפח בנחלת ה', ולהכיר האמת, ראוי הוא להתפלל בעדו להצילו מבאר שחת ולהכניסו לעולם הבא. ע"ש.

זה ופסק בברירות לאיסור. וכתב על פסקו של המחנה חיים "ונוראות נפלאות להבין פיסקא דהאי גדול". וע"ע בזה בשו"ת ממעקים (ח"ג סי' ג), ובשו"ת מעשה אי"ש (יוד סי' ה, ו).

וכתב בספר יפה ללב (ח"ג יו"ד סי' שסב), דמי שקובר רשע אצל צדיק עובר על "לא תטע אשרה כל עץ אצל מזבח ה'", שכן הרב בעל הטורים כתב בפרשת שופטים, אשרה כל עץ אצל מזבח בגימטריה רשע אצל צדיק. ע"ש. וגדולה מזו כתב בשו"ת בית שערים (יו"ד סי' תל), שאפי' מומר שנקבר בבית הקברות של ישראל צריך לפנותו.

ובענין מה שסמכו העולם שקוברים רשעים אצל צדיקים באותו בית הקברות, עיין בשו"ת זקן אהרן (ח"א סי' פ) שכתב משום ידעו ומחלו ליקרייהו. וכן כתב בשו"ת אמרי אש (סי' קיז), וראה גם מש"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' קכד קכה).

ח. עיין שו"ת דברי סופרים (סי' קנא) שצריכים לכבד אותם גם לאחר מיתה, וצריכים לעשות מה שצריך לעילוי נשמתם ואפי' ידוע לנו שלא עשו תשובה. ועוד כתב שאם המירו את דתם אין הילדים חייבים בכבודם גם לאחר מיתתם ולכן אין קורעים עליהם, ואין יושבים



בדין חדש בארצות הברית

הרב מרדכי לבהר

מח"ס מגן אבות ושו"ת מנוחת מרדכי, וראש כולל לינק, לוס אנג'לס

בדין חדש בארצות הברית, והצעה למי שרוצה להחמיר אבל אינו מוכן כעת לקבל ע"ע לבדוק התאריכים

בשו"ת מנוחת מרדכי (סי' עא) נדפס בארה"ב היינו מתבואת החורף. ושם תשובה בענין חדש בזמן הזה הבאנו תשובת הגר"ש מילר שליט"א במדינת אמריקה. ושם העלינו דיש מקרים בענין א). ומאז שהתפרסם תשובתו, רבים שאפשר לסמוך על הרוב. ורוב קיבלנו הרבה תגובות, ואמרתי אשנה פרק

א. לתועלת המעיין אעתיק תשובתו כאן:

[תוכן השאלה דבר הנוגע לרבים החוששים לאיסור ישן גם בחו"ל, והאם יש מקום לסמוך על דברי הרמ"א (יו"ד ס' רצ"ג) דכל סתם תבואה שרי לאחר הפסח מכח ספק ספיקא היא משנה שעברה ואם ת"ל משנה זו מ"מ דילמא נשרשה קודם העומר. ושאלתא דילן, האם צריך לברר על כל הפריטים שהם ישן, או דילמא מאחר שמה שלפני הוא ספק. יש לסמוך על הספק ספיקא ולא צריך תו לברר. ונוסף לזה קיבלנו מידע מהעוסקים בענין זה באמריקה שרוב התבואה היא מחדש וממילא אין מקום לספק ספיקא של הרמ"א].

לכבוד ידידי הרה"ג מרדכי לבהר שליט"א ראש כולל בלוס אנג'לס,

כבר אמרתי למע"כ שרוב הקמח והחטים באמריקה הן מתבואה ישנה ומש"כ מר' יוסף הרמן הלא כתב שמקמח חטים אביבים הן 61 אחוז מחדש אולם רוב החטים באמריקה הן מתבואת חורף אשר אין בהם חשש ובפרט בסביבות סמוך ללוס אנג'לס רוב החטים הן מתבואת חורף וגם חלק גדול מתבואת אביב שנזרעו קודם לפסח נזרעו יותר במקומות החמים דהיינו חלק הדרום מארה"ב. אשר לפענ"ד רוב התבואה הנמצאת בסביבותיכם היא מתבואה ישנה ואף להסוברים דרוב לא מהני בדשיל"מ כ"כ האחרונים דחמץ של חדש לא מיקרי דשיל"מ כיון דצריך לבערו לפני הפסח. זמן ההשרשה הוא כשזרעו ג"י לפני הפסח כמבואר במשכנ"י המובא בערה"ש סי' רצ"ג ות' קושיית האחרונים בדברים ברורים.

וענין שעורים שכתב בארה"ב 56 אחוז הני מן החדש, זה בכל ארה"ב, אבל בצד הדרום סמוך ללוס אנג'לס יתכן שרובו ישן וגם יש מקצת מאשתקד [אף שהוא מיעוטא מ"מ מצורף אם שאר ישן משנה זו]. וענין דשיל"מ כ"כ האחרונים שאם הוא חמץ וצריך לבערו בפסח, א"כ לא הוי דשיל"מ.

ידידך

שלמה אליהו מילר.

ישן, אבל רוצים להדר מה שבקל אפשר, וכפי שכתב בביה"ל (ס' תפט) "אבל לענ"ד אין נכון הדבר דכי בשביל שקשה לו ליוהר בכל החומרות, יקל לגמרי וכו'". ונפשם בשאלתם, האם יש דרך קלה להחמיר.

זה שוב, ואברר כפי מה שיד כהה שלי מגעת, לראות אם עדיין שייך ההשערות שנכתבו אז, ובמה יש להקל. והעלינו שיש דרך סלולה לאלו הרוצים לקבל על עצמם משנת הזהירות, אבל אינם מוכנים לדקדק לגמרי ע"פ הרשימות לשמור דיני

ענף א

שיטות הראשונים באיסור חדש

הנה, בראשונים מצאנו ה' שיטות בדין חדש בחו"ל.

א. דעת הרי"ף, הרמב"ם, ודעימיה, שחדש נוהג בין בארץ בין בחו"ל, מדאורייתא, וברי"ף ורמב"ם השמיטו שנוהג גם משל עכו"ם בחו"ל, אע"פ שבערלה כתב שנוהג אצל עכו"ם, ברם בתשובת הרא"ש משמע שנוהג גם בעכו"ם.

ב. דעת הריב"א, (מהר"ם בן ברוך ס' תעג), האו"ז (ס' שכח), רבינו שמחה, ר' יצחק בן אברהם (ע' מהר"ח או"ז ס' ריז), ומהרי"ל (ליקוטי מהרי"ל אות כו, עמ' תרטז, מכון ירושלים), שחדש אינו נוהג בחו"ל מדאורייתא אלא מדרבנן.

ג. דעת רבינו ברוך (הובא בשו"ת הרא"ש) דרק במקומות הסמוכים לישראל כגון מצרים, עמון ומואב ובבל,

אבל במקומות הרחוקים אין איסור אפי' מדרבנן, וכ"כ ר' אליעזר מטול (תוס' טור קדושין ל"ז) וכ"כ במג"א (ס' תפט ס"ק יז) ומיישב המנהג העולם בזה.

ד. דעת הריצב"א (הובא בפירושים ופסקים לרבינו אביגדור צרפתי פ' אמור) דהא דחדש נוהג בחו"ל, ה"מ בשל ישראל, אבל בשל גוי אינו נוהג בחו"ל, אבל בא"י אפי' בשל גוים נוהג. (ה) ואילו דעת הב"ח (יו"ד ס' רצג) שאין איסור חדש נוהג בשל עכו"ם כלל, בין בא"י ובין בחו"ל ב).

דעת גדולי הפוסקים במשך הדורות

ה. והנה, הכרעת הסוגיא בדורות שעברו, נראה ברור שגם המחמירים לא התייחסו לאיסור חדש כודאי איסור. שאם תאמר כן, הרי לא יתכן לאכול בשום מקום, ולא מצאנו

ב. תשו"ח להרב ג. אובערלענדר בספר היכל הבעש"ט - ז' - דף ס"ו שנעזרתי בסיכום דבריו, אך מה שמנה כשיטה ו' שיטת ר' אליעזר מביה"ם, לא העתקתיו.

אמנם הובא כמעשה רב השלם בהגהות אור חדש (בכת"י) שהגר"ח מוואליזין ז"ל התיר למכור חדש לאוכלי חדש על שולחנו בפניו. ולמעשה הקל הגר"ח מוואליזין יותר מרבו הגר"א, וכמש"כ בשו"ת משכנות יעקב (יו"ד ס' ז', ד"ה ושמעתי) "ושמעתי זה רבות בשנים מפה קדוש מו"ר הגאון מוהר"ח מוואלוז'ין שאמר בשם אחיו הגאון המפורסם מ' שלמה זלמן ז"ל שאמר ללמד זכות על מנהגם של העולם שמקילין בחדש וכו'.

ובספר קדשי ישראל (ח"ה באחרית דבר) הביא בשם הגר"י קמנצקי זצ"ל, שרק בשני מקומות בליטא נהגו כהגר"א: בביהכ"ס שלו, ועוד מקום בוואלאזין או סלבודקה, ובענין חדש בחו"ל נהגו היתר, וכן לא בירכו על המגילות על קלף.

ברם, כידוע מוה"ר חפץ חיים במשנה ברורה (בסי' תפט) פלס דרך וחיזק ענין החדש בחו"ל להחמיר, ובביה"ל (ד"ה בזמה"ז) הוסיף "וסיבת הדבר ראיתי מפני שסוברין שמי שרוצה להזהר צריך לזהר בכל החומרות משמרים ושכר ויין שרף וכן בפליטת כלים, והוא דבר קשה לזהר במדינות אלו, על כן סומך כל אחד עצמו על מנהג העולם להקל לגמרי. אבל לענ"ד אין נכון הדבר דכי בשביל שקשה לו לזהר בכל החומרות, יקל לגמרי וכו'." וע"פ דבריו נלמד שיש לחפש דרך למי שרוצה להחמיר עכ"פ מוודאי חדש.

ידינו ורגלינו אא"כ יטלטל הקדירות שלו ממקום למקום. שהרי אם נתייחס לחדש בחו"ל כודאי איסור, כל הקדירות יהיו גם אסורות וגם אינו בן יומו, ככל טריפות באו"ה. ואדרבה, חמיר טובא דהוי דשיל"מ.

והנה, אצל ארצות האשכנזים, היה נראה מסורת ברורה להקל מחמת הדחק שהיה בדבר, ובפרט במדינת רוסיה שלא יתכן לזרוע לפני החורף בזמנם כפי שהעיד בערה"ש (ס' רצג). ובמשך הדורות, הט"ז (שם), והמג"א (תפט), והפני יהושע (קדושין שם), והשב יעקב (ס' מא), והכנסת יחזקאל (ס' מא), ועוד רבים, הכריעו להקל. וכשיטת רבינו ברוך, נקט בחק יעקב (שם). ועוד הקילו באיסור חדש, בחידושי הרי"ם (יו"ד ס' יט), ובאבני נזר (יו"ד ס' שפז), ובחלקת יואב (ח"א יו"ד ס' לו).

והנה כבר ידוע מה שהגר"א החמיר גם בכלים. (ע' כמעשה רב אות פח). ומלבד הפרושים והמתחסדים ההולכים בדרכיו, לא שמענו מחמירים כן. וגם השאגת אריה (דיני חדש ס' ב) החמיר מאד בזה. וכמו"כ המהרא"י צינץ (ס' תפט מגן האלף) "ויש לומר שגם העמודי ההוראה (הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש) אילו היה מתפשט המנהג בימיהם להקל בחדש בחו"ל לא היו מעמידים דבריהם לבטל המנהג". ובספרו משיבת נפש (ח"א ס' טז) דן עוד בשאלה שרוצה הבן להחמיר, וכתב שלא יחמיר נגד רצון אביו.

דעת גדולי הספרדים באיסור חדש

והנה, מאחר שמר"ן השו"ע פסק ללא שום חולק שחדש חו"ל אסור, ואיסור דאורייתא, לכא' יש להחמיר טובא בזה.

אמנם לא מצאנו שנו"נ גדולי רבותינו האחרונים בארצות הספרדים ועדות המזרח בענין. ואודות שיטת הב"ח, ראיתי בראשון לציון למוה"ר חיים בן עטר זצוק"ל שהעלה שדברי הב"ח דחויים להלכה. והברכ"י (שם) הביא דברי המתירין ודברי הראש"ל צ"ע והעיר על דבריו ולא ברור מסקנתו בזה. וגם הב"ח הוכיח בדעת הרמב"ם שלא אסר בשל עכו"ם. ודלא כהכרעת השו"ע. ברם, יתכן מה שלא נו"נ גדולי הספרדים בזה הוא מפני שהיו שוכנים בארצות שתבואתם נזרעת בחורף. גם בשד"ח (אס"ד מע' חדש בזמן הזה) ליקט הפוסקים שדיברו בזה, ולא הזכיר מדברי רבותינו הספרדים. אלא האריך הרבה להביא הפוסקים שלימדו זכות במשך שנים על מנהגם של ישראל.

וראיתי במכתב שכתב הג"ר שניאור זלמן רווח שליט"א וז"ל, וזכורני שראיתי לגאון רבי שלום משאש זצוק"ל שכתב שבמרוקו מעולם לא ביררו על דגנים שהגיעו מחו"ל אם הם חדש או ישן, ויותר מסתבר שנהגו להקל באיסור חדש אצל נכרי בחו"ל וכדעת הב"ח וסייעתו [וכעת השתדלתי למצוא, וברוב עוונותי לא מצאתי היכן ראיתי זה]. אולם

למעשה ודאי שקשה להקל בזה נגד דעתו של מרן השו"ע וכו'. ע"כ. ועיין בקיצור השולחן ערוך מהגר"ט זצ"ל (ס' שכו ס"ק מא) שכתב ההלכה דחדש כפשוטו, ולא העתיק קולת הב"ח ושאר אחרונים, ואע"פ שדרכו לנטות אחרי פסקי הכה"ח מכ"מ כשיש מנהג, דרכו להביא המנהג, ודבר שנוגע טובא כזה הו"ל לאשמועין.

ויותר מסתבר לומר שמאחר שמרוקו הוא מהארצות החמות, ההשרשה היה רובו קודם פסח (ולדעת התרה"ד ס' קנא צריך ג' ימים ואע"פ שהשיגו עליו הדגו"מ ורעק"א בס' רצ"ג, שצריך ב' שבתות מכ"מ כבר יישב דבריהם במשכנות יעקב ס"ס סד והביאו בפת"ש שם שדבריו נכונים וברורים), וע"פ בירורים, זמן ההשרשה במרוקו בחורף, וגם היו מאחסנים דגנים בשביל שתי שנים.

הן אמת שמצאנו שבשו"ת שמחת כהן (ס' קלה) לרבי רחמים חי חיותה הכהן זצ"ל מרבני ג'רבא כתב וז"ל, ומעתה אף שהדבר ברור דלדידן כוונתיה דמרן נקטינן דגם בשל נכרים אסור וסתמו כפירושו דאסור מהתורה (וכ"כ הרב משנה ברורה שם בפשטות דלדעת מרן הכל אסור מה"ת מדסתם ע"ש) וכמשמעות מרן הב"י וכן הוא המנהג הפשוט במדינות אלו לאסור החדש, גם של נכרים, וכמש"כ מוהרמ"ק זצוק"ל בס' ברית כהונה (או"ח מע' ח' אות ה'), מ"מ מידי ספיקא לא פלט וכבר נודע דעבדינן ס"ס נגד מרן ונגד המנהג, ולפ"ז נראה להתיר בנידו"ד היכא דאיכא ספיקא אווריא, כגון דלא ידעינן אם נטחן

מכ"מ בארצות הברית אשר רבו וגם רבו הספיקות כדיתבאר, וכבר נתקבל עכ"פ כצירוף דעות המקילים, נראה דאין לאסור מעיקר הדין התבואה, וכאמור דאם נאמר שלהלכה מתייחסים לאיסור חדש כודאי אסור, כל הכלים בעיר נמי נצטרך לאסור, ויקוב הדין את ההר.

והשתא דאתינא להכי, מאחר שייסדנו, שאין מסורת הפסק להתייחס לאיסור חדש כודאי איסור בחו"ל, וכך נראה רהיטת רובא דרובא דהגדולים במשך הדורות. והגם בימינו שאין השעת הדחק כפי שהיה בדורות האחרונים, מכ"מ מרוב סיבוך שיש בתערובת המאכלים והקדירות, וריבוי החודשים ששייך איסור חדש, ומרוב שאנשים אינם רק אוכלים בבתיהם, אם יבוא להתייחס לאיסור חדש כודאי איסור, לא יאכל בשום מקום, בבחינה זו גם נחשב כשעת הדחק. ומי לנו להכריע מה נחשב דחק, וזה דבר שתלוי במאורי הדור לשקול בפלס.

ולכן אין להקשות, למה העולם כ"כ מחמירים בחלב ישראל דרבנן, ומקילין בחדש. שדבר זה תלוי במסירת הפסק מדורי דורות, וגדולי הפוסקים והדור בזמנינו, לפנייהם משפט הבחירה להדריך הדור עד כמה להחמיר, ולירד לחיי נפש של כל בית ובית בעם ישראל.

באותה ריחים מתבואה חדשה מס"ס שמא לא נטחן בה חדש ואת"ל דנטחן שמא כהסוברים דבזמנה"ז אין איסור חדש בשל נכרים. ע"כ.

גם בשו"ת אור לציון (ח"א ס' טו) הסכים לצרף שיטת הב"ח לס"ס עכ"פ בשעה"ד בשבתות. והן עתה ראיתי עוד בספר ילקוט יוסף (דיני חדש) שגם נקט בפשיטות למעבד ספק ספיקא עם שיטות המתירים חדש בחו"ל.

וע' בשו"ת יביע אומר (ח"ט יו"ד ס' ו אות ה) לגבי ס"ס נגד מרן בבישול עכו"ם שהעיר עמש"כ הגר"ש משאש זצ"ל שלא לצרף שיטת הרמ"א שהדלקה אש מאש שרי, וז"ל דאטו תנאי שקלת מעלמא ונאמר שכל גדולי אשכנז שהתירו וכמש"כ לעיל היו כלא היו חס ושלום הס כי לא להזכיר. ועוד שעכ"פ קבלת דברי מרן אינה בתורת ודאי אלא מתורת ספק וכו'. עכ"ל. וי"ל דה"ה לדין שרבו שיטות הראשונים ואחרונים שצידדו להקל, ונהי דהוי איסור דא' לדעת מר"ן, מכ"מ לעומתם, יש שיטות רבות שהקילו לגמרי כנ"ל.

ואולם קשה לקבוע מנהג אצל כל ארצות ספרד, ועדות המזרח, שכל מדינה ומדינה שונה עם מנהגיה.

והנה, אע"פ שיטעון הטוען שאכשר דרא, ויש כאן הרבה תחליפים,

ענף ב

דיני תערובות ורוב ספיקות בחדש
והמסתעף

מעשה נבוא לצדדי היתר שונים שדנו בו הפוסקים בשמעתא דא. ונראה שכד מעיינת שפיר בדברי הראשונים, יראה שגם אצלם היו ספיקות ולא סגרו לנו את הדלת לאסור לגמרי.

רוב

(א) **היתר** של רוב שנזכר בתשובת הרא"ש, ובהג' מיימון ועוד ראשונים הובא בב"י שם, ונראה שבהיתר זה אין חולק. וגם לא אמרין דשיל"מ בכה"ג שיש רוב או ס"ס כמבואר ברא"ש ובתשובת הרשב"א.

ספק ספיקא

(ב) **ברא"ש** בתשובות (כלל שני - ס' א) כתב היתר דרובא שעורים של אשתקד, וכתב דוודאי כן הוא בכל השנים סמכין ארובא, "ועתה לפני הפסח נתתי אל לבי יען שעינוי שלהם היה בפרוס הפסח, וגם עת הגריד היה, ולא יכלו לחרוש. ומיעוטא דמיעוטא נזרעו לפני הפסח, ולא מלאני ליבי לאסור אולי לא ישמעו לי, וכו' וסיים דמוטב יהיו שוגגים אך לא הורה לאיסור, ושוב דן להתיר משום ספק ספיקא. והו"ד בטור. **והנה**, בהיתרו של הרא"ש שהוי ספק ספיקא, ספק מתבואה של שנה

שעברה, ואת"ל משנה זו, שמא נזרעה קודם העומר, ידוע מה שהקשה המוצל מאש הו"ד בהג' רעק"א (ס' רצג) למה לא חשיב שם אחד, ומצינו בזה כמה תירוצים:

א. **והנה**, בחו"ד (ס' ק"ו) ת' עוד הא דחדש לא חשיב שם אחד דכל שאינו ספק במקרים, אלא ספק במציאות שיש חצי תבואה כזו בעולם, והחצי תבואה כזו, ולא אפשריות בעלמא, שמא זינתה שמא לא זינתה, בזה שפיר אמרין ס"ס. ואינו נחשב ספק משם אחד. ב. **עוד** ראיתי בדברי הגהות הכרתי מהמהר"י המבורג שת' דההיא דחדש דאם הוי עומר דהאידינא, יהיו מותרים כל המינים הידועים שהם משנה זו.

ג. **ונראה** בעיקר הקושיא לתרץ עוד בהקדם דברי המהר"ט אלגאזי מס' בכורות (פ"ב אות יז, ה) ושם דן בדברי הרב בני יעקב (פורנה) שהק' במה דקיי"ל, בכדי לפטור בהמה מבכורה, ונמכרת לגוי, מחמירים בשני קנינים, משיכה, ודמים. והק' דלמא לא סגי בכסף לפי מה דקיי"ל דעבדינן ס"ס בפלוגתא דרבוותא, דספק מעות קונות, ואפי' את"ל משיכה, מכ"מ דעת הר"מ דאפי' לר"י גוי קונה או בכפל או במשיכה. ודן בארוכה לגבי אם נחשב

וע"פ דברי המהרי"ט אלגאזי הללו, יש ליישב דברי הרא"ש לשיטתו בהל' חדש, דהרי סו"ס יש שינוי במציאות, דשני סוגי קמח הם, וכפי שכבר העיר בערה"ש (יו"ד ס' רצג) דשפיר נחשב שני ספיקות, דמהקמח של השנה שנשרש קודם העומר אפשר להביא קרבן לומר, וא"כ שפיר דמיא לדברי התרה"ד, וכ"ש לדברי הרא"ש בבכורות הנ"ל סו"ס יש שינוי במציאות.

ומלבד זה ידוע שיטת הרמב"ם שעבדיןן ס"ס משם אחד כפי שהעיר הר"ן (בכתובות ט:): דדעת הרמב"ם (סוטה פ"ג הל' ב) דהבא על קטנה היא פטורה מכלום אבל נאסרה עליו, וע' בפרמ"ג (יו"ד ס' יז משב"ז ב) שנקט שהרמב"ם חולק על הא דשם אונס חד הוא. וכמש"כ במגיד משנה ברמב"ם שם, שס"ל דשפיר נחשב ס"ס, ולכן הוכרח לפרש דנאסרת דאל"כ יהיה נחשב כס"ס. [גם בתרה"ד (שם ח"ב ס' ק"ל) בבהמה שילדה זכר ונקבה, דהוי ספק ספיקא, ספק לא היתה מבכרת כלל ואת"ל מבכרת דילמא נקבה ילדה תחלה. וביקש לדחות הך סברא, דסו"ס שם אחד הוא, ולא גילה לנו למה דחה הך סברא. ואולי גם לא ס"ל הך דשם אונס חד הוא וצ"ע.]

ספק משם אחד, ושם בתו"ד כתב וז"ל, ומתבאר מדברי המהרא"י (סי' ק"ל) דלא מיבעיא כשהספק אחד מוסיף על חברו בהיתר דמיתקרי ס"ס אלא אפי' שלא יש שינוי בין ב' ספיקות אלא תוספת דמציאות, כגון ההיא שילדה זכר ונקבה דלספיקא קמא דשמא ילדה כבר אלו הגדיין שניהם פשוטים, ואידך ספיקא דשמא נקבה ילדה תחלה הרי הוסיף שלא קדם שום וולד לנקבה זאת, ומיקרי ס"ס אפי' בכה"ג. וא"כ ה"נ אף דלא נפק"מ בב' הספיקות אלא דמעות קונות, וליכא שום תוספת חידוש בדין קנין המעות בין ב' הספיקות, מכ"מ הא איכא תוספת בספק הב' לענין אחר דלספק הא' שמא הלכה כר"ל, אין מציאות קנין לגוי אלא בכסף, אבל לפי הספק הב' דשמא הלכה כר"ל, אין מציאות קנין לגוי אלא בכסף, אבל לפי הספק הב' דשמא הלכה כהר"מ מוסיף עוד דהגוי יש לו קנין בכסף ובמשיכה משא"כ בספק הא' ובכה"ג אף דלענין קנין מעות לא נפק"מ כלל, חשיב ס"ס לדעת מהרא"י. ע"כ. ושם הוסיף עוד רא' להרא"ש בבכורות (פרק קמא ס' י) שהוכיח שאף שספק השני לא נפק"מ כלל^א "מ"מ כיון דאיכא קצת שינוי דמציאות הוי ס"ס"

ג. גבי מתניתין דב' חמורות של בכרם וילדו ב' זכרים ונקבה דנותן טלה אחד לכהן והשני מפריש והוא לעצמו וכתב הרא"ש דאע"פ דהוי ספק ספיקא, מכ"מ אפשר בתקנתא דטלה ע"כ והנה הס"ס שם הוא, דשמא ב' זכרים נולדו מחמורה אחת, ואת"ל דהאחת ילדה זכר ונקבה, שמא ילדה נקבה תחלה, והא הוי ספק ספיקא משם אחד, ושם לא נפק"מ מידי רק שינוי מציאות, ואעפ"כ אמרין שפיר דהוי ס"ס.

היתר תולין

(ג) גם בב"י (שם) הביא מההג"מ דאע"פ שבטרמנזיה זורעים שבולת שועל אחר פסח, מכ"מ כיון שאין דלתות המדינה נעולות ויכול להביא שם ממקומות אחרים שרובן זורעים לפני הפסח, מותר. ומשמע דלא ניחא ליה לאסור. וכך היה נראה רהיטת הדברים. וצ"ב בביאור הדברים, שהרי סו"ס מי יימר דאם הדלתות פתוחות הוי רוב ישן, אולי, וכך יתכן באמת, שעדיין הוי רוב מן החדש.

אכן, בלבוש (יו"ד ס' רצג) כתב שאם אין דלתות מדינה נעולות "ובאה רוב תבואה ממקום אחר שזורעין קודם הפסח" אז תולין באותה התבואה. ע"כ הרי מסברא של תולין מקילין רק ברוב. וה"ט דתולין רק מהני בדרבנן כמש"כ ביו"ד ס' קי"א, וע"ע בט"ז ס' רא ס"ק.

אכן בהגהות מהר"א אזולאי כתב: והוא הדין כשיש במדינה ישן וחדש התבואה מותרת דתלינן בישן, ואפ' אין בה ויכול לבא מבחוץ תלינן בה, ואם החדש ניכר ודאי הוא לבדו אסור ע"כ. ומבואר שהיתר זה דתולין נאמר בכל גווני כפשט דברי ההג"מ. וצ"ע אם לא שנאמר שסומכין שחדש בחו"ל אינו ודאי איסור וצ"ע.

ס"ס כשאינו שקול

(ד) **אמנם** מה שלא נתבאר בפוסקים בהדיא, הוא בנידו"ד האם

אפשר לצרף לס"ס אפי' בכה"ג שהספיקות אינם שקולים והנה והנה, דנו הפוסקים בכה"ג שאין שני הספיקות שקולים, האם בכה"ג אמרינן ס"ס. בתוס' (כתובות דף ט:) מבואר שצריך שיהיו שני הספיקות שקולים שהרי כתבו דהך ספק שמא באונס קלא אית לה ורובא ברצון, וא"כ לא הו"ל ליחשב כס"ס, אלא שרוב ברצון לאו רובא גמור, משמע הא אם הוי רוב גמור, אינו ס"ס דבעי שיהיה שקול. וכבר דנו בדברי התוס' גדולי האחרונים. בפנ"י (שם) נתקשה בדברי התוס' ע"פ טעמו של הרשב"א שס"ס משום רוב, למה לא נימא דאפי' אינו שקול, סמוך הך מיעוטא לפלגא, והוי רובא, וכפי שביאר הפר"ח בכלל ס"ס דכל ס"ס שפלגא ספק, ומצטרף הספק השני לפלגא. ובקו"א דן דאולי תוס' ס"ל דהך מיעוטא כמאן דליתא אבל עדיין קשה לשיטת ר"ת דהיכא דהמיעוט מסייע לחזקה הו"ל פלגא. ע"ש. עכ"פ העולה מדבריו דבמיעוט חזק, שפיר מצרפינן לס"ס אע"פ שאינו שקול.

ובשב שמעתתא (ש"א פ' יח) דן בדברי התוס' והפנ"י, וכן מצינו לפוסקים רבים שנקטו בדבר פשוט שבעי להיות שני הספיקות שקולין כפשטות דברי התוס', כ"כ הש"ך (בכללי ס"ס ס' ק"י ס"ק לג) דלא הוי ס"ס אלא היכא דהוי או"ה שוין אבל היכא דאיכא למיתלי באיסור טפי מההיתר לא. וכ"כ בש"ך (יו"ד ס"י ג סעיף ד ס"ק יד) בשם הב"ח דכל מאי דמכשירין מטעם ס"ס היינו היכא

מנלן דאזלינן בתר רובא. דאינ"ז אלא צירוף צדדים לומר שהדבר לא קרה, והוי כעין הכרעה ולא הנהגה.

ונר' לבאר עפ"ז דכל כה"ג שאינו ספק השקול לא נחשב "צד" ואע"פ שהוי מיעוט, אלא לא מדין רוב של דעלמא אתינן אלא מדין צדדים, וכל שאינו צד שקול, אינו נקרא צד.

ואולי הרשב"א נמי סובר כן, ברם בביאור לשונו שכתב שאולי הוי עדיף מרוב ראיתי בשם הג"ר חיים קמיל זצ"ל שרוב הוי הנבגה ואילו ס"ס מכריע הדין לכן עדיף, ונראה לבאר ע"פ דרכו שאינו רובא דעלמא שבאמת הוי רק הנהגה אלא רוב צדדין ולכן עדיף, דאם נימא שהוי אותו דין רוב, מהיכ"ת שיהיה אלים מיניה, ודו"ק.

והנה בש"ש (ש"א פ' יח) יצא לייסד שיש חילוק בין סמוך מיעוטא לפלגא לס"ס ע"פ מה דמה דאיתא בפ' בהמה מקשה (דף עז.) דמברכרת שהפילה שליא, שישליכנה לכלבים, דרוב בהמות יולדות דבר קדש בבכורה, ומיעוט נדמה, וכל היולדות יולדות חצי נקבות, הו"ל זכרים מיעוטא. ואע"פ ששם אינו שקול, וביאר בש"ש ששם אתינן מדין סמוך מיעוטא לפלגא ולא מדין ס"ס אתינן, וציין לדברי הריב"ש (ס' שעא) שביאר למה לא אמרינן סמוך מיעוט דאונס למחצה שאינו תחתיו, וביאר דהך ספק דאינו תחתיו אינו מציאות כמו מחצה יולדות נקבות [כי כן יסד המלך לקיום המין שיהיה

דהאו"ה שוין אבל היכא דאיכא למתלי באיסור טפי מבהיתר תלינן לחומרא. וכה"ג כתב הר"ן בחולין. ע"ש. ובגליון מהרש"א, וכ"כ בס' נ' ס"ק ג'. ובפרמ"ג (שפ"ד ס' נ"ג שם) ציין לדברי התוס' בכתובות ופנ"י שם.

והנה נהדר לעיקר הק' למה לא נימא דמצטרף הך מיעוטא לפלגא, לייצר דין ס"ס. ומצינו בזה כמה מהלכים. **א. בפנ"י** בקו"א ביאר דמיעוטא כה"ג הוי כמו שאינו, וזה תלוי בדברי ר"ת אם אמרינן כה"ג שחוששין למיעוט, ע"ש ואכ"מ.

ב. בשטמ"ק במס' כתובות (דף י') הביא בשם הריב"ש שלא אמרינן סמוך מיעוטא אלא אם המיעוטא מסייע לרוב וכגון אם יש מחצה יולדות נקבה, המחצה נדמה מסייע שאינו בכור. אבל אם אין לו קשר עם ואינו מסייע ליה אז לא אמרינן כה"ג סמוך מיעוטא.

ג. בש"ש ביאר דסמוך מיעוטא לא נאמר בכל כה"ג, וציין לדברי הריב"ש במקו"א שלא אמרינן סמוך במחצה שאינו בטבע. (ד' ונר' עוד לבאר ע"פ מה שכתבנו מהאו"ה דדין ס"ס מטעם רוב, אינו רוב כעין סמוך מיעוטא שאנו מתירין מדין רוב מקרים וכששים אחוז, אלא הוי רוב צדדים, שנים כנגד אחד.

ובזה מיישב למה לא מצינו שהגמ' הק' דמנלן דאזלינן בתר ס"ס כמו שהק'

ס"ס כשאפשר לברר

(ד) **ברם**, בכה"ג שאפשר לברר, י"א
שלא אמרינן כה"ג ס"ס, אך
גם זה שנוי במח'.

והנה, הש"ך (כללי ס"ס אות לה) האריך
לייסד שיש להחמיר אם לא
בהפ"מ בס"ס שאפשר לברר, וחיליה
מחידושי הרשב"א בחולין בשני מקומות
שהוכיח כן, והביא רא' ממס' זבחים (דף
עד:) דזבחים שנתערבו בטריפות, ורע' עד
שיתאבדו, ובגמ' מוקים ליה בטריפות של
נפולה דאל"כ הרי ניכר טריפתם. והק'
דהא לפי ר"ת דאמרינן ס"ס בספק דרוסה,
למה לא אמרינן כה"ג דהוי ס"ס דנפילה
הוי ספק טריפה. וע"כ מפני שאפשר
לברר.

ברם, בתור"ש (מד) ובפר"ח, ושער המלך
(מקוואות כלל ג) כולם פה אחד דחו
דברי הש"ך דטריפות נפולה הוי מדין
וודאי ולא ספק. וכולם הוכיחו שלהלכה,
ס"ס אפי' אם יכול לברר שפיר נחשב
ס"ס.

ובסברת הדברים ביאר בספר שער המלך
(שם) בכמה דוכתי דמאחר
שס"ל להרשב"א שס"ס הוי כרוב ועדיפא
מרוב, וכמו שרוב א"צ לברר, ה"ה ס"ס.

מחצה... (י)], ורק במחצה בטבע כה"ג
אפשר לומר סמוך מיעוטא. ובש"ש שם
סיים שמדברי הריב"ש הללו חזינן שרק
בכה"ג אמרינן סמוך מיעוטא והיכא
שאינו בטבעו של מלכי אז דנין מכח ס"ס
שהוא דין של ספיקות שבזה בעי שיהיו
שקולין. ונר' דדבריו ע"פ הנ"ל יתבארו
היטב, ודו"ק.

וע"פ דבריו אם יש רק מיעוט ספק אין
לצרפו כיון שאינו בגדר רוב בטבע
אלא במציאות. ברם לפי דברי ר"ת
שחוששין למיעוטו או לדברי השטמ"ק
הרי במיעוט מסייע, אז מהני ס"ס אפ'
במיעוט. ברם, הסד"ט (ס' קפג, וס' קצ) דן
לומר דאפ' היכא שאין הספיקות שקולים
דנים ס"ס, וציין לדברי התוס' במס' נדה
דף יז. לגבי שליא, ושם מבואר שמדין
סמוך מיעוטא לפלגא אתינן.

והנה, גם בכס"מ (אסו"ב) מבואר
שאמרינן ס"ס אפ' היכא שאין
הספיקות שקולים, דהק' למה כל כתם
טמא, כבר יש ס"ס, ספק שבא מן המקור
או מן העלייה, וספק אם מהאשה או
מעלמא. ואע"פ שוודאי דמים מן העלייה
מיעוטא, אלמא דס"ל להכס"מ דאפ' ספק
שאינו שקול מצטרף. וכדעת הפר"ח.

ד. מכאן רואים שהך מחצה, הוי טבעי אלימא מרוב והוי כעין רובא דבהמות כשרות וכו' שהוי רוב בטבע
שאלים מרובא דאיתא קמן, וביארנו הדברים במקו"א למה חלב בזמנינו מותר אע"פ שיודעים שיש הרבה
טריפות.

ברם, בתור"ש, ובשעה"מ (שם) וגם בפרמ"ג (שפ"ד ס' לו) הוכיחו מהגמ' במס' פסחים ד: דאם שוכר בית בחזקתו בדוק אינו צריך לבדוק, והק' בגמ' דאם המשכיר שם נישיללה.

והנה בב"י הק' מאי שנא מבדיקת טריפות שלא שואלים. ות' דשם הוי חזקה שבהמה נולדה כשרה. והב"ח ת' דהוי חזקה דממילא, והפר"ח ת' דהוי חזקה שלא צריך לעשות מעשה כדי לשנותו, ועפ"ז כתב השע"מ דכל שהוי דומיא דבדיקת חמץ ואין בו ג' מעלות הנ"ל, יש לשאול אם לפנינו. וכן הסיק בתורת שלמים שם, ובפרמ"ג (שפד שם) הביאו. ומשמע שכתבו כן גם בדעת הרמ"א.

ברם, בספר תורת חטאת (כלל נז) כתב אודות סתם כלים שאינם בני יומן, אם קנה כלים מגוים, מותר. וגם אם לקח מישראל הדין כן. והעיר במנחת יעקב לבעל התורת שלמים שם (ס"ק ח) שמשמע מדבריו שאינו צריך אפ' לשייליה. וע"ז העיר שלכא' אם לפנינו יש לשייליה כפי שכתב בעצמו בכמה מקומות כהנ"ל.

גם בגר"א ביו"ד ס' קכב (ס"ק קכא) כתב כמקור לדברי הרמ"א בסתם כלים שאינם בני יומן, "מה"ט נ"ל דס"ס הוא ואע"ג שאפשר לשאלו כיון דס"ס הוא מותר".

והנה, יוצא לפ"ז שמש"כ הרמ"א כאן בס' ק"ו דס"ס מותר אפ'

כשאפשר לברר, נר' דהיינו כפשוטו דאפ' אם הוא לפנינו, א"צ לשאול, וכפי מה שהבין במנחת יעקב בדעת הרמ"א.

ונר' בדעת השו"ע, אין הכרע כדברי הרמ"א, שהרי בהל' פסח צריך לשייליה, וכדברי השע"מ כל שאין בו טירחא, ודומיא דפסח, יש לשאול, ברם לדברי הב"י כל שהוי חזקה משנולדה כך, וכדומה אפ' שאלה לא צריך וכנ"ל, ודו"ק.

ואשר נראה מדברי הרמ"א, ממה שהבינו התור"ש והגר"א דאינו צריך לשאול, ע"כ שס"ס אינו כהנהגה בעלמא, אלא כמכריע. ואפ' נימא שברוב צריך לשאול בס"ס שאינו צריך לשאול בזה יתכן שעדיף מרוב.

ומעתה בנידו"ד מעיקר הדין הא דצריך לברר אינו מבטל הס"ס. כנ"ל. אלא שודאי מן הראוי לברר אם אפשר, אבל א"א לחייב זאת מעיקר הדין.

ג' ספיקות

(ה) עוד יש לדון דבג' ספיקות קיל טפי כמש"כ הש"ך בכללי ס"ס (אות כז) דאפ' במקום שלא אומרים ס"ס במקום חזקה. בכה"ג שיש ג' ספיקות, מועיל. וכך נקט הנ"ב (אבה"ע קמא ס' מג), ובחכמ"א (כלל ס"ג לב). [והחולקים בזה, ידוע דעת הפר"ח (ס"ק טז) - שאין לחלק בזה בין ב' לג' נגד חזקה, ובפרמ"ג שפ"ד ס"ק כ"ח הביא כן מהמנחת יעקב ומנחת כהן. וכ"פ ביד יהודה].

דשיל"מ

זשורעוול שליט"א בתשובה שתח"י. ולכן יש להקל בתערובת קמח זל"ז שלא חשיב דשיל"מ. וכפי מה שנתברר, רוב התערובת נעשית כשכבר נעשה קמח. וכש"כ כשנעשה עיסה ועשוי להתקלקל, ע' ביו"ד ס' קב ס' ד' דבעשוי להתקלקל אין בו דשיל"מ.

ואם יש לו ספק על המוצר אם בא מתבואת החורף, בזה אזלינן בתר רוב התבואה וכמש"כ בתשובת הגר"ש מילר שם, וגם בזה נראה מהרא"ש שלא שייך דשיל"מ כה"ג שברוב לא אמרינן דשיל"מ, וכן בס"ס לא אמרינן דשיל"מ. והנה, בשו"ע (יו"ד ס' קב א') כתב שאין אומרים ספק ספיקא בדבר שיש לו מתירין היינו דוקא בספק א' בתערובות וא' בגופו משא"כ כשב' ספיקות הם בגופו שעל פי הספק ספיקא אין כאן איסור מבואר מהא"ש הנ"ל שלא אמרינן דשיל"מ וכ"כ בבדק הבית (יו"ד סו"ס ק"ב), ובש"ך (סי' ק"י ס"ק נו) בשם תשובת הרא"ש שהביא הטור (בסי' רצ"ג) הנ"ל. וגם נראה דמעיקר הדין יש לסמוך על הב"ח. וכענינ' כתב בתשובות והנהגות (שם). ולהשיטות דחדש בחו"ל מדרבנן, ולא אמרינן דשיל"מ באיסור דרבנן. ובספק דרבנן שיש בו חזקת היתר דעת הצ"ח (פסחים יז: בסופו אות קח ד"ה ומתוך וד"ה ולפי) שמותר. וביאר שכל מה שמחמירים בספק דרבנן ביש לו מתירין הוא משום שהיש לו מתירין עושהו כספיקא דאורייתא, אך כשמצטרפת חזקת

(ו) **בדין** דשיל"מ באיסור חדש, בגמ' מס' נדרים (דף נח:) מנה חדש כדשיל"מ, ויש לעיין לפ"ז דאם נתערב לא יתבטל אפ' באלף. ברם ידוע מש"כ המרדכי (פ"ק דביצה) דחדש לא הוי דשיל"מ דחזור לאיסורו שנה הבאה. וכבר נתקשו הפוסקים בביאור דבריו. וע' בפר"ח (יו"ד ס' קב) מה שהק' ע"ז דאותה תבואה אינה נאסרת, ובמקו"א הארכנו בביאור דבריו ע"פ דברי הר"ן בדשיל"מ דתלוי בשם איסור, ואע"פ שהתבואה מותרת אבל שם החדש חוזר ונאסר. וע"ע בכרתי (ס' קב), ובפרי האדמה על הרמב"ם מה שפלפלו בזה. ואכ"מ.

והנה, בט"ז (ריש ס' רצג) כתב דעיסה שיש שמרים של חדש הוי דשיל"מ, וכך משמע מת' הרא"ש דלולי דהוי ס"ס, היינו אוסרים מטעם דשיל"מ, מכ"מ בשו"ע הגר"ז (תשובות ס' כ') חידש דאם הוי חמץ כמו י"ש, אז א"א להשהותו לאחר הפסח, ולכן לא חשיב דשיל"מ. ונראה שכך פסקו האחרונים וכן נקט בתורת יקותיאל (יו"ד ס' קב ס"ק ד). ובהתעוררות תשובה (יו"ד ס' קנט) ובחכמ"א (כלל נ"ג ס' כח). ובעה"ש (ס' כח). ובחסד לאברהם (תאומים מהדו"ק יו"ד ס' צב). וכ"פ בתשובת והנהגות (ח"א ס' תרנ"ו). ואע"פ שהט"ז מחמיר, רבים הקילו. וכ"כ בפשיטות בתשובת הגר"ש מילר שם. ובזמנינו הקמח בחזקת חמץ גמור כמו שכתב ידידנו הרב אברהם

שהתבואה ישנה כלה יותר מהתבואה החדשה שתמיד מתרבה, אלא ע"כ אם יש מציאות של ספק עבדינו ס"ס ואם לא, לא עבדינו ולא שייך כלל לסוגיא דעשוי להשתנות.

(ט) **נראה** דבקטנים יש יותר מקום להקל כשיטת הפרמ"ג דכל דבר דהוי פלוגתא דקטנים יש להקל, וגם היינו רביותיהו.

(י) **לגבי כלים**, הבשו"ע הגר"ז (ס' תפט) כתב וז"ל, והמחמירים על עצמם במקומות ההם ונזהר מסתם תבואה שאינה ידועה לו שהיא ישנה אין צריך לזהר מפליטת הכלים שנתבשל בהם ממין שרוצה לבשל עכשיו ישן לפי שמין במינו אין צריך ס' אלא מד"ס, ואין להחמיר כ"כ בסתם תבואה שאין בה אלא חומרא בעלמא, ויש גם לצרף שיטת המהרש"ך (ח"א ס' עז) שמה שנפלט ספק, ויש לצרפו לספק ע' בשו"ת יחזקאל דעת (ח"ה עמ' קנה). ושיטת הראב"ד שמצרפים רק מה שבלע וצירפו המזרח שמ"ש בשעה"ד.

ושוב יש לציין, דכל הני ספיקות להתיר גם מוצרים שע"פ רוב יש בהם חשש חדש מבוסס על ההנחה שחדש מעיקר הדין אינו נחשב כחפצא דאיסורא, ולכן, אפשר למיעבד ס"ס אפ' אם הספק השני אינו שקול, וגם לצרף כמה ספיקות אפ' של מיעוט. וגם להקל שחדש נחשב כדבר שאין לו מתירין, וגם לצרף הדעות דאפ' בחד ספיקא אפשר להקל, וגם לצרף

היתר, גם לאחר שהיש לו מתירין עושהו כספיקא דאורייתא עדיין נשאת החזקה, ומותר.

להקל אפ' בספק אחד

(ז) **יש** שהקילו אפ' בספק אחד כמו שהבאנו מהמהריק"ש בתשובתו במנוחת מרדכי. וכן ראיתי בעמק יהושע לרבי יהושע אייזק שפירא (ס' טו) דאפ' ספק אחד בספק חדש מקילים גם בדשיל"מ. ובמעשה רב השלם (אמרי שמואל ס' פח אות ג) הביא בשם ר' העשיל, שצויה לבנו שלא יקבלו עליו איסור גמור מעיקר הדין.

האם יש כאן ס"ס אם עשוי להשתנות

(ח) **ראיתי** מעוררים שאין לסמוך על ס"ס כיון שהרי ספק זה עשוי להשתנות. וכמש"כ הר"ן הובא בב"י (באבה"ע סי' מה) שחיישינן למיעוטא אם הרוב עשוי להשתנות.

אכן, נראה שאין הנדון שם קשור לעניינינו כלל. דהרי שם הר"ן איירי לקבוע המנהג בסבלונות, ועל קביעת המנהג אפשר לומר דעשוי להשתנות, וא"א לקבוע המנהג. אבל אין זה שייך כלל לספק במציאות, שממ"נ אם המציאות קיים שייך לומר ס"ס ואם אינו קיים, א"א לומר הס"ס. ולא שייך לסוגיא דעשוי להשתנות כלל. והרי גם הרא"ש שעבד ס"ס גם עשוי להשתנות,

אם כבר יש רוב נתבטל, ולא צריך ששים. לאיסור, ולא מתחשבים עם הדעות אבל אם היינו נוקטים שחדש כהוכרע המקילות לא יתכן להקל כולי האי.

ענף ג

מציאות השוק של תבואה בארה"ב

1.65 billion bushels (בערך חמישים מיליון טון). ושיטת הגידול והזריעה בארצות הברית גם מסובכת מאד שיש יותר מארבע מאות נקודות מטחנות בארצות הברית, וכל אחד שולח למקומות שונים, קשה לעמוד על דיוקן של דברים.

בנוסף, כשבעים אחוז מהתבואה חיטה הנזרעת באמריקה, ונמצאת על השוק הינה מתבואת החורף. [תבואת החורף נזרעת בסתיו, ונשאר באדמה כל החורף ונלקט באביב. כך תמיד רואה את פני פסח, ונקרא ישן, אבל אין בו חסרון שאינו טרי כפי שטעו כמה רבנים בהבנת הענין].

שאר התבואה נזרעת באביב, ובו יש בו שאלה של חדש. ולמעשה אצל סוחרי התבואה יש בו כששה סוגי קמח, וכל אחד מיוחד לסוגי מאכל שונה⁽¹⁾.

א. Hard red winter wheat, ומשתמשים בו ללחם שמרים, טורטיות, דגני

וכדי לסבר את האוזן ולהציע לפני הקורא הקושי שיש בדבר לברר מהם המוצרים המוחזקים לחדש, ומה הם המוצרים שיש בהם ספיקות. נציע בבידורים שעשינו כפי שדיינו מגעת בחורף ה'תשפ"ג.

ראשית, ככה"נ, תעשיית הקמח בארצות הברית שונה משאר ארצות, למשל במדינת צרפת, והונגריה, כפי שמובא בעלון כושרות (תשע"ט), אין להם בעיות של חדש מאחר שאין להם יבוא מארצות אחרות. והתבואה שלהם, תמיד ישן. ומאידך, בקנדה, מאחר שרוב עונת הזריעה היא באביב, וכ-93 אחוז מהתבואה שגודל שם הוא מעונת האביב התבואה שגדל שם רובו חדש (אמנם מייבאים הרבה) ברם, ארצות הברית שכולל יותר משלוש מאות וחמישים מיליון תושבים, וכמות התבואה היוצאת משם

ה.

Hard Red Winter (HRW)

Ninety five percent of the wheat grown in Kansas is hard red winter (HRW). In fact, Kansas farmers grow more HRW wheat than any other state.;

With high protein and strong gluten, HRW wheat is ideal for yeast bread and rolls. But, this

בוקר, קמח All purpose ואטריות סיני ב. Hard White פחות מצוי. ורק כפי הביקוש.
(Asian noodles).

versatile class is also used in flat breads, tortillas, cereal, general purpose flour and Asian-style noodles.

Hard White (HW)

About three percent of wheat grown by Kansas farmers is hard white (HW) wheat. This class is grown primarily under contract.

HW wheat is used for whole wheat white flour, due to its naturally milder, sweeter flavor. Bakers also use HW wheat in pan breads, tortillas, flat breads and Asian-style noodles.

Soft Red Winter (SRW)

Less than 1 percent of the wheat planted by Kansas wheat farmers is soft red winter (SRW). Farmers east of the Mississippi River often double crop SRW wheat with soybeans.

Soft wheats have lower protein and less gluten strength. This makes SRW ideally suited for cookies, crackers, pastries, flat breads and pretzels. SRW wheat is even used in Maker's Mark and Twizzlers.

Soft White (SW)

Pacific Northwest farmers grow primarily soft white (SW) wheat – both winter and spring varieties. SW wheat has two sub-classes. Club wheat has very weak gluten and western white is a blend of club and SW.

SW wheat has low moisture, but high extraction rates. With a naturally whiter color, SW wheat is used for Asian-style bakery products, cakes and pastries. Fun fact, Triscuits refer to SW as the "cashmere" of wheats.

Hard Red Spring (HRS)

Northern plains farmers require a shorter season crop wheat crop. Hard red spring (HRS) wheat is planted in early spring, rather than the fall, and does not vernalize or go dormant over the winter.

HRS wheat has high protein and strong gluten, perfect for artisan breads and rolls, croissants, bagels and pizza crust. Internationally, HRS is often blended with domestic wheats supplies to improve the strength of a flour blend.

Durum

Durum is the hardest of all six wheat classes, produced in two areas of the United States. The northern plains grows hard amber durum, while the desert southwest (Arizona, California) grows Desert Durum® under irrigation.

With a rich amber color and high gluten content, durum wheat is used primarily for pasta, couscous and some Mediterranean breads.

שזה מיוצר באיטליה אבל לאחר בירור, הוא באמת נעשה בארה"ב (Barilla). ויש סוג אחר (Ana) שעשוי בקנדה.

והנה הפסטה שנעשית מאיטליה, ע"פ בירורים שבידתי, ששים אחוז מקמח מאיטליה, ואחד משלשה שקיות הן מתבואת יכול חוץ. וא"כ יש כאן רוב שמוצר פסטה שמוצר באיטליה, ותבואה שגדל באיטליה נשרש לפני פסח¹. ומלבד זה, עם ההולכה והובאה מהספינות מארה"ב, או לארה"ב גם מתארך הזמן.

ומעתה, נראה שגם בפסטה מצאנו אופן קל להמלט מודאי חדש, שבידו הבחירה או לקנות ממוצרי א"י, או מה שמצוי סוגי פסטה עם הכשר שמקפיד על ישן, ואם אינו מוצא מאלו, עדיף לקנות ממה שמוצר מאיטליה (כמו Toscanini Fabianelli שיותר מצוי ולא מארה"ב בפרט סמוך לפסח וכ"ש לא מקנדה).

ואם בדיעבד קנה פסטה מקנדה ומארה"ב יש לדון ע"פ ספיקות להקל שאולי קצת מהפסטה מהDurum שבקאליפורניה, אריזונה, ובנוסף, אולי קצת מהפסטה Durum של החורף או משנה שעברה. [ואע"פ שרוב התבואה מקנדה חדש, מכ"מ דלתות המדינות פתוחות ואולי יש מקום להתיר בספיקות וצ"ע].

ג. Soft Red winter יש בו פחות גלוטן וחלבונים וטוב לבסקויטים, עוגיות, פרצלים, pastries & twizzlers.

ד. Soft white, לפעמים מחורף ולפעמים מהאביב, פחות מצוי, ומשתמשים בו למאכל סיני, Triscuts וקוראים לזה המשוחח מהקמח (פחות מאחור).

ה. Hard Red spring נזרע בתחלת האביב, ויש בו רמת גלוטן גבוה וחזקה וטוב ללחמים, croissants, בייגל, פיצה, ולחמניות. פעמים רבות מערבים בו סוגי קמח אחר אותו כדי לייצר גלוטן חזק.

ו. Durum נזרע באביב אצל המדינות הצפוניות בארה"ב, ובדרום מערב בקליפורניה ובאריזונה יש בו רמת גלוטן גבוהה, ובעיקר משתמשים בו לפסטה, ולקוסקוס, ולכמה לחמים ממזרח התיכון. וגם מצאתי שגם מתחילים לייצרו בחורף¹.

פסטה, שיבולת שועל (oats), ושעורה (barley)

אודות פסטה, בביקורי בחנות, ראיתי ששה סוגי פסטה שונים, שלוש מהם מא"י שאין בהם חשש חדש, שנים מהם מיוצר באיטליה, אחד מהם כתוב

1. "Winter durum wheat continues its march to market" High Plains Journal March 2021

2. Crop calendar Europe Usda department of foreign agriculture.

שיבולת שועל, כפי מה שביררנו (ח) שכעשרים וחמשה אחוז נשרש לפני הפסח, בזה יש עכ"פ ספק ספיקא כנ"ל.

בשעורה יש בו כ-10 אחוז שנשרש לפני הפסח, גם בזה יש ספק ספיקא כנ"ל.

הצעה לשמירה מודאי חדש בארה"ב

הנה, היוצא מהנ"ל, דהקמח שיש בו החשש ישן (אות ה', ו'), ובשניהם יש בו חשש חדש. ונמצא שאם נזהר מלחמים, בייגל, פיצה ופסטה, croissants ומקפיד לקנות אותם ממאפיות שמקפידים על ישן - כבר נמלט מרובא דרובא דהחששות, וזהו דרך קלה ליישם למי שרוצה להחמיר. אם אינו ביכולתו לאחסן כל מיני דברים בביתו.

ולפי דרך זה שאר המוצרים כמו מיני עוגות, ביסקויטים, קרקרים, muffins, pasteries, donuts, אם אינו יודע מקורם, יוכל לסמוך על רוב התבואה בארה"ב מקמח ישן, ובמוצרים אלו מאחר שאין תדירות וחשש חדש מצוי בהם, יוכל לסמוך על רוב (ט). ובפסטה אם

אינו משיג מא"י או מחברה שיש הכשר לישן, עדיף לקנות מפסטה מאיטליה שהרי ע"פ רוב פסטה מאיטליה הוי ישן, ויש להמנע בפרט מפסטה מקנדה. ובשיבולת שועל ושעורה, אם אינו יכול להשיג מישן, אפשר לסמוך על ס"ס להקל.

האם יש להתיר מעיקר הדין גם מוצרים שנעשים מתבואת אביב והאם יש לצרף לספק גם בתבואת האביב מה שנשרש לפני העומר ותבואה משנה שעברה

ברם, נראה שכ"ז לחוש, אבל יש לדון אם מעיקר הדין על מוצרים שיש בהם חשש של ישן יש על מה לסמוך ועכ"פ בדיעבד, במקרים שונים. כנ"ל. הנה, מאחר שנתברר שיש מוצרים שמשתמשים עם תבואה מאביב דוקא שיש בו חשש חדש, יש לברר אם גם בזה יש ספיקות ועד כמה, דאם הוא מיעוט שאינו ניכר, מסתברא שאין לצרפו לספק. ובפרט שככל שמתקרב לפסח המיעוט יתמעט.

והנה, רוב תבואת אביב בארה"ב היינו ממדינות מרכז צפון, ושם רוב ההרשה לאחר העומר. ואמנם מה

ח. Eleven percent of the Nation's barley acreage was planted by April 10: USDA Small Grains Summary.

ט. והצעתי הדברים להג"ר משה היינמאן שליט"א והסכים לדברים. אלא שהוסיף שאם יודע על מוצר מסוים שבא מעיקר מתבואה שנזרעה בתבואת האביב, בזה מאחר שבקל אפשר לברר, וגם עליו לברר איזה מוצרים נעשו מתבואת אביב, כדי לחוש לחדש, ראוי לחוש כן. ואע"פ שהבירור אינו אומר שהתבואה מותרת רק יצא מחזקת חדש.

בדינים, אציע כאן כמה בירורים שעלו ביד.

א. בחורף, תחלת חשון ה'תשפ"ג, ביקרתי אצל מאפייה אחת שאינה מקפידה על ישן, וכשבדקנו את הקמח שהיה להם, ראינו שני סוגי קמח, והקמח הנקרא Cake Mix, משתמשים בו לעוגות, Muffins עוגיות וכדומה. וללחמים ובייגל, משתמשים בקמח של High Gluten אשר נתברר שהיא מקמח חדש. נמצא שבחנות אחד, יש מוצרים שבהם חשש חדש, ואחרים שישן.

ב. ביקרנו מאפייה אחרת, אשר מקפידים על ישן, וגם הסבירו לנו שכל מוצרי העוגות, pastries וכדומה משתמשים בקמח שהוא ישן תמיד, ורק ללחמים צריכים להזמין קמח ישן. וגם הרבה פעמים מערבים קמחים זב"ז.

ג. שבוע לאחר מכן, ביקרנו חנות פיצה אשר מוכר ישן וחדש, וראינו שהקמח כולו מתבואת החורף, והכמות גלוטן שבו מספיקה לעשות הפיצה (ובאמת כפי שמבואר לעיל יש מספיק גלוטן שתצליח תעשיית העיסה בפיצה).

שקשה לברר הוא כשמגיע למטחנות ומאחסנים אותם, כמעט וא"א לברר אם משתמשים בתבואה משנה שעברה, שדבר זה משתנה אצל כל מטחנה ומטחנה וא"א לקבוע כללים כמו שעדיף להם לא לשמור, וכו'. ותלוי בהרבה פרטים שמשתנים. ראה בהערה כדוגמא מתשובה שקיבלנו מסוחר תבואה שבייר¹.

חוקר עד כמה מחויב לברר אם רוצה לאכול מאכל של חשש חדש בארה"ב

הנה, ע"פ הבירורים הנ"ל, יש לחקור, לאדם הרגיל שאינו יודע בין כל חילוקים הנ"ל, האם מעיקר הדין רמיה עליה לשאול לבדוק המחסנים מהיכן הקמח. ואם יש קושי בדבר לברר מהיכן כל מוצר מגיע, מסתבר שאינ"ז נקרא בירור בקל, יש בודאי לסמוך על רוב תבואה בארה"ב שאינו מן החדש.

נראה שבמוצרים שיש בהם חשש חדש, גם בהם לא נפיק מידי ספיקא, ובהם יש לדון אם אפשר לדון בהם ספק ספיקא, ופעמים ג' ספיקות ולפני שנדון

י. להלן משא ומתן בכתב ביני לבין סוחר אחד:

Do these mills ever mix flours. We do not mix flours, we mix : wheats from previous crop years. THANK YOU, EVEN WHEN YOU SELL HIGH GLUTEN FLOUR TO BAKERIES THEY SOMETIMES ARE MILED WITH WINTER OR LAST YEAR SPRING? There are times that winter wheat can be blended with a high gluten flour if the winter wheat protein levels are high in a particular year. As far as last year's spring wheat crop, yes, it is possible that we would be using last year's crop when producing high gluten flours.

ד. ביקרנו חנות פיצה אחרת שאינה מקפידה על ישן, וראינו שהקמח מגיע מ-Tennessee ולא רשום כלל מהיכן הקמח וכפי שראינו מקודם, הרי יש סיכוי שיהיה מעונת החורף. ולפי מה שביררנו משתמשים בתערובת של קמח חורף ואביב.

אשר על כן, נשאלה השאלה, בדיני ספיקות אזלינן בתר רוב, ובדיני ישן, עבדינן ס"ס כמבואר ברמ"א. ובנוסף יש כאן שיטות בראשונים ובאחרונים שאין חדש בחו"ל. או עכ"פ דרבנן. ונמצא לפ"ז דאם אדם נכנס לחנות לקנות פיצה, א"א לומר שיש כאן רוב מוחלט של חדש. שהרי ספק אם הקמח הזה מן החדש או מן הישן, כפי שנוכחנו לעיל, ואת"ל מן החדש הרי מיעוט מן החדש נזרע לפני פסח, ושפיר עבדינן ס"ס אפ' אם הצדדים אינם שקולים, לפי כמה פוסקים מדין סמוך מיעוטא לפלגא, וכדעת הפר"ח ודעימיה. ובצירוף דאולי שולחים תבואה מן השנה שעברה, ואע"פ שאינ"ז כ"כ מצוי, מכ"מ בצירוף הני שני ספיקות עכ"פ מיעוטא הם. ובצירוף הסברות של הב"ח או"ז, ר' ברוך ודעימיה. שפיר יש לסמוך על ספיקא. ובפרט לפי מש"כ המהריק"ש שבספק חדש מקילינן. וגם יש כאן ג' ספיקות.

ומאחר שנתבאר כ"ז וראינו הקושי שיש בדבר לברר מהיכן כל מוצר מגיע, ואפ' בדברים שצריכים רמת ג'לוטן גבוה כמו פיצה, פעמים שזה ישן כפי

שנוכחנו לראות מנסיון, כיון שמעיקר הדין רמיא עליה לשאול לבדוק המחסנים ומסתבר שאינ"ז נקרא בירור בקל, יש בודאי לסמוך על הספק. שהרי אפ' בדברים שצריכים רמת ג'לוטן גבוה כמו פיצה, פעמים שזה ישן כפי שנוכחנו לראות מנסיון. ברם, מאחר שאפשר לברר, מכ"מ הוכחנו בארוכה שאינ"ז מבטל הס"ס ויש מקום להקל מעיקר הדין לכמה פוסקים, רק טוב לברר.

דעת הגר"ש מילר שליט"א

והצעתי להגר"ש מילר הדברים שוב בחשון ה'תשפ"ג באופן זה: הרי בתשובה שכתב מוה"ר בשנת התשס"ה, אמר שרוב התבואה הנמצאת בארה"ב היא מתבואה ישנה, וע"כ All purpose flour שנעשית מתבואה שרוב תבואה באמריקה, ע"כ יש להקל. והשבתי שהרי במאפיות שרוצים דוקא קמח מעונת האביב, יתכן שרובו מאביב. אלא שבתוך בירורי הדברים, עולה שבמקומות כמו קאליפורניה וטקסס, ושאר מקומות מהדרום יתכן שהתבואה נשרש לפני כן, וכמו"כ יתכן שהתבואה בכמה מקומות משנה שעברה, וספיקות אלו יתכן שמיעוטו הם. האם יש לצרפם לס"ס ולהתיר. והשיב לי שכוחו אז כוחו עתה, והוא, דאם קל לברר, אז כדאי לברר אבל מעיקר הדין אין לאסור, שהרי מעיקר הדין יש אומרים שתבואת חדש בחו"ל מותרת, וכאן הרי יש ס"ס לפי הרמ"א,

בו הוי מסוג בארה"ב שמצוי בו, בכל המוצרים האחרים, כולל עוגיות, עוגות, קרקרים, דגני בוקר מחיטה, סוכריות. וקמח all purpose בזה יש לסמוך על רוב תבואה מאמריקה מהישן. ובנוסף לכל הספיקות הנ"ל וזה אפי' לכתחלה.

(2) **ובמקום** שאינו מצוי לחם ישן, או שהזמינו אותו ונתנו לפניו לחם ישן, אם הוא בתחלת עונת הספק חדש, בזה אפשר למעבד כמה ספיקות. אם הוא משנה שעברה, או שנשרש לפני העומר, ובפרט אם מגיע מקאליפוניה או מטקסס ובצירוף שיטות הסוברים דאין חדש בחו"ל. ואע"פ שספיקות אלו מיעוטא הוי, באיסור זה, יש לסמוך על השיטות שאפשר למעבד ספק שאינו שקול, וספק אחד יש מקילין בחדש, והיתר תולין, כנ"ל.

(3) **פסטה** אם אינו משיג מא"י או מחברה שיש הכשר לישן, עדיף לקנות מפסטה מאיטליה שהרי ע"פ רוב פסטה מאיטליה הוי ישן, ויש להמנע בפרט מפסטה מקנדה. גרע טפי שבקנדה, רובו חדש. **שיבולת שועל** ושעורה, כפי מה שביררנו שכעשרים וחמשה אחוז נשרש לפני הפסח, בזה יש עכ"פ ספק ספיקא כנ"ל. ובשעורה יש בו כ-10 אחוז שנשרש לפני הפסח, וגם יש לצרף לספיקות.

ואע"פ שיש חולקים מכ"מ בכה"ג נר' דאין לאסור. ואע"פ שהספק הוא מיעוטא בצירוף הנ"ל מותר. וכל עוד שיש מקומות בארה"ב שיתכן שתבואה זו ישנה, הן מצד שלפעמים הוא מתבואת החורף, הן מצד שהוא מתבואת האביב ששנה שעברה הן מצד שהוא נשרש לפני כן, הרי בצירוף השיטות ששיך חדש בחו"ל. יש להקל. ואפי' אם הספיקות הם מיעוט, ובפרט בקאליפורניה אם מבררים שאכן התבואה משם נמכר לסוחרים, וחלק ישן מג' אופני הנ"ל נמצא בשוק, יש להקל.

וכמו"כ מי שנמצא בשוק ורואה מוצר ואינו יודע מהיכן הוא, אם יכול לברר בקל יברר, ואם אינו יכול שיעשה, לא יחליט שוודאי חדש או וודאי ישן, מכ"מ ידע שיש מסתברות שיכול להיות מן החדש, כך ראוי לעשות.

זאת תורת העולה:

מי שיוכל להשיג מוודאי ישן ע"י הרשימות, בודאי מהיות טוב להחמיר ולא יקח מן החדש, אבל כפי הברורים שנעשו במצב התבואה בארה"ב התברר לנו בס"ד אופן קל לשמור:

(1) **אם** נמנע מלחם ובייגל, ופיצה, שהרי יודעים שסוג הקמח שמשתמשים



אירוח חילונים בבתי מלון לסעודה ביום טוב

הרב שי טחן

מח"ס שף וייתיב, וראש כולל ובית הוראה ארזי הלבנון, ברוקלין

המשנ"ב מנ"ל הא שמחללי שבת דינם כעכו"ם לגבי האי דינא, דאף שחז"ל החמירו על שחיטתו שתהיה נבילה ועל יינו שיחשב כיון נסך כיון שהפקיע עצמו ממצוות התורה, אבל לגבי גיטין וקידושין הרי דינו כישראל וגם נשאר הוא חייב בכל מצוות התורה, וא"כ אמאי נאסר לבשל בשבילו ביו"ט, ובכך נמנע ממנו לקיים שמחת יו"ט שאף הוא חייב בה, ובפרט באדם שלא נתחנך מעולם בדרך התורה ודינו כתינוק שנשבה. ולכן כתב דאף שקשה להקל לבשל עבורו ממש שהוא ספק איסור תורה, אבל לענין האיסור להזמינו יש להקל שהוא ספק באיסור דרבנן שגזרו שמא יבשל וירבה עבורו. וכתב שנפקא מינה בזה לגבי אירוח בבתי מלון ומסעדות. ובספר חוט שני להרב נסים קרליץ (הל' יו"ט עמוד סה) כתב לאסור לבעלי בתי מלון לרשום אורחים חילונים מחללי שבת לחגים שזה נקרא להזמינם. וכן במכתבים המובאים בספר מועדים וזמנים שם ממרן הסטייפלר נקט שמסתבר שנחשב הדבר כהזמנה.

שאלה: האם בתי מלון שבבעלות יהודית רשאים לרשום אורחים חילונים לאירוח ביום טוב הכולל סעודות, וכן האם מארגני אירוחים לציבור רשאים לרשום חילונים לחגים.

תשובה: בגמרא ביצה (כא.) איתא שאסור להזמין נכרים לסעודת יום טוב דחיישינן שמא ירבה ויבשל עבורם ויעבור על איסור הנלמד מהפסוק "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" (שמות יב, טז), ודרשינן לכם ולא לגויים.

וכך פסק השו"ע (סי' תקיב) "אין מבשלים לצורך כותים ביום טוב, לפיכך אסור להזמינו שמא ירבה בשבילו". ובמשנ"ב (סק"א) כתב שהמומר לחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם, ונלמד זה בגמרא (חולין ה.) מהפסוק (ויקרא א) "אדם כי יקריב מכם קרבן", ודרשה הגמרא: מכם - ולא כולכם, להוציא את המומר שקרבנו פסול.

והנה הגאון ר"מ שטרנבוך (מועדים וזמנים ח"ח סי' מו) הקשה על דברי

דברי הרשב"א שמומר לחלל שבתות בפרהסיא או שאינו מאמין בדברי חז"ל הרי הוא מין ויינו יין נסך. וכן בתשובת הריב"ש (ס' ד) כתב שדינו כעובד עבודה זרה גמור לכל דבר ושחיטתו נבילה כשחיטת נכרי ואוסר יין במגעו.

ומקור ההלכה מגמרא עירובין (טו:): ישראל משומד, מחלל שבתות בשוק מבטל רשות (דהיינו דינו כישראל), שאינו משמר שבתות בשוק אינו מבטל רשות (דהיינו דינו כעכו"ם). מפני שאמרו ישראל נוטל רשות ונותן רשות, ובגוי עד שישכור. ופרש"י בשוק - בפרהסיא.

וכן פסק השו"ע (או"ח סי' שפה ס"ג): "ישראל מומר לעבודת כוכבים או לחלל שבתות בפרהסיא אפילו אינו מחללו אלא באיסור דרבנן הרי הוא כעכו"ם. ואם אינו מחללו אלא בצנעה, אפילו מחללו באיסור דאורייתא הרי הוא כישראל ומבטל רשות".

והנה כתב הפרמ"ג (א"א סי' נה ס"ד) שאין מצרפין מחלל שבת בפרהסיא למנין עשרה, וכן פסק גם החכם צבי (סי' לח), והמג"א (או"ח סי' קצט סק"ב) אסר לצרפו לזימון, וכן פסקו מרבית פוסקי הדורות, אלא שיש שדנו אם החילונים של ימינו נכללים בכלל מחללי שבת בפרהסיא לכל הנ"ל וכן להא שאין להזמנם לסעודת יו"ט.

ומצאנו בזה כמה פוסקים המקילים מטעמים שונים, ונפתח בדברי

והנה דין זה שמחלל שבת דינו כגוי נמצא ברמב"ם (פ"ל מהלכות שבת הט"ו) בהדגשה מיוחדת שכך דינו 'לכל דבריהם' וז"ל: "השבת ועבודה זרה - כל אחת משתייהן שקולה כנגד שאר כל מצוות התורה. והשבת היא האות שבין הקב"ה ובינינו לעולם. לפיכך, כל העובר על שאר המצוות - הרי הוא בכלל רשעי ישראל, אבל המחלל שבת בפרהסיא - הרי הוא כעובד עבודה זרה, ושניהם כגויים לכל דבריהם", ושוב חזר על הגדרה זו בהלכות גיטין (פ"ג הט"ו) שדינו כעכו"ם לכל דבריו. ומלשון זה איכא למגמר שסבר הרמב"ם שדינו כגוי מדאורייתא, ואכן חלקו בזה רבותינו הראשונים אם דינו כגוי מן התורה או מדרבנן. ראה בהליכות עולם (סוף חלק ד') שהביא דעת הרמב"ם (הובא בב"י אהע"ז סי' קנב ס"ב) שגט שנכתב ע"י מומר בטל מן התורה, וכן הוא בתשובת הרדב"ז (סי' שנא) שדינו כעכו"ם לכל דבר מדאורייתא, והא שחוששין לקידושיו הוא רק מדרבנן. לעומתם הובא בב"י (אהע"ז סי' מד) בשם בעל העיטור ושו"ת הרשב"א שהוא דרבנן.

וכן סברו כן כמה אחרונים שדינו כגוי רק מדרבנן, ראה בתשובת מהר"י אסאד (יו"ד סי' נ), ובשו"ת חת"ס (יו"ד סי' קכ) כתב שהוא קנס חכמים.

והשו"ע (יו"ד סי' קכד ס"ח) כתב שמומר אע"פ שהוא מהול עושה יין נסך במגעו, וכן הביא הב"י (סי' קיט) את

וכן הביא גם בספר מלמד להועיל (או"ח סי' כט) בשם השואל ומשיב, שהמנהג היום באמריקה לצרף מחללי שבת כיון שאין דעתם לכפור בעיקרי האמונה ודינם כתינוק שנשבה לבין הנכרים.

עוד הביאו הפוסקים להלכה את דברי הגמרא בעירובין (טז). שאם מתבייש לחלל את השבת בפני אדם גדול כרב יהודא נשיאה אין דינו כעכו"ם (הובא במשנ"ב סי' שפה סק"ו, ובאליה רבה שם, וכן בספר תורת חיים עירובין שם). וכן יש להקל כדעת בעל העיטור שהביא התשב"ץ (ח"ג סי' מג ומז) שאין נעשה כמומר לחלל שבתות אלא בעבודת קרקע בלבד, וכיון שהיום כמעט ואין אדם שעובד עבודות קרקע בימינו קשה למצוא חומרא זו.

זאת ועוד ידועים הם דברי הרמב"ם (פ"ג מהלכות ממרים ה"ג): "בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז לאחוז בדרכי המצות שהרי הוא כאנוס ואע"פ ששמע אח"כ [שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם] כך אלו שאמרנו האוחזים בדרכי אבותם הקראים שטעו לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה".

ועל פי דבריו אלו כתב החזו"א (יו"ד סי' ב' אות כח) ללמוד לגבי החילוניים

שו"ת בנין ציון החדשות (סי' כג) שהסתפק אם דין פושעי ישראל בימינו שווה להא דמחללי שבת בפרהסיא, שיש לומר שכיון שפשתה הבהרת לרוב עד שברובם חלול שבת נעשה כהיתר יתכן שדינם כהא דאומר מותר שרק קרוב למזיד הוא, וביחוד שרואים אנו שהרבה מהם אינם פוקרים לגמרי אלא מתפללים ומקדשים על היין בשבת, ולכן נמצא כאן כעין סתירה, מחד המחלל שבת בפרהסיא נחשב ככופר בבריאה ובבורא ומאידך זה שלפנינו שלעיתים מתפלל ומקדש מוכיח במעשיו שאינו כופר, והיכי נידיינוה דייני להאי דינא?

ואילו הדור החדש שלא שמעו דיני שבת, אע"פ שמחללין שבת אין לדונם ככופרים שהרי מעשה אבותיהן בידיהם והם כתינוק הנשבה לבין הגויים. ומחמת ספיקות אלו כתב הבנין ציון שמי שמחמיר להחשיב נגיעתם ביין כסתם יינם תבוא עליו הברכה, אכן גם למקילים יש על מה לסמוך כל עוד שלא ברור לנו שיודע דיני שבת ומעיז לחללו בפני עשרה מ ישראל.

וכדבריו אלו מצאנו גם בביאור הלכה (סי' שפה ד"ה או), שחומרת מחלל שבת בפרהסיא הוא דווקא שעושה כן בפריקת עול, אבל אם הוא מוטעה בדבר דהיינו שחשב שמותר לו לעשות כן מסתבר שאין זה בכלל מומר (והוכיח כן בדברי התוס' ורש"י ע"ש).

או לא ואכתי אנוסים הם, ובאמת צריך לדון על כל איש ואיש בפרט, וכמו כן אותן שאבותיו פרשו מדרכי הציבור והוא נתגדל ללא תורה, דינו כישראל לכל דבר, ונמי צריך למוד שיעור ידיעתו אי לא חשיב מזיד, ואותו שדיינינו ליה כאנוס זוכין עירוב עבדו".

והנה כתב לחדש בשו"ת מהר"י אסאד (יו"ד סי' נ) שמחלל שבת בפרהסיא נפסל רק אחר שהעידו עליו בפני בית דין ובפניו, וכך הביא גם בשו"ת אבני צדק (יו"ד סי' ס') ובמהרש"ם (ח"ו סי' צז) ובשו"ת פרי השדה (ח"א סי' סב וסי' עא) ובשו"ת זכרון יהודה (ח"א סי' ט).

בנוסף נחלקו האחרונים אם המומר נעשה כגוי רק אם חילל שבת בפני עשרה ישראל כשרים או דילמא בפני ישראל רשעים נמי נחשב כגוי. רע"א (בגליון לשו"ע השלם יו"ד סי' רסד) סבר שיש לחלל שבת בפני עשרה ישראל כשרים לעדות ביחד, וז"ל (בסימן ג') בבואו לדון על מוהל מחלל שבת בפרהסיא אם כשר הוא למול: "...מכל מקום מאן יימר שעושין כן בפני עשרה מישראל, ואם עושה כן עם חברים כמוהו מספר י' אנשים וכולם יחד מחללים שבת, מאן יעיד על זה? הלא כולם פסולי עדות נינהו. ואף אם עמהם ב' כשרים שרואים מעשיהם מכל מקום אם נדון לכל אחד מחלל שבת בפרהסיא ממילא חבריו מומרים לחלל שבת בפרהסיא ולא נעשה בפני עשרה ישראלים כשרים".

בני זמנינו, ומחמת חשיבות הדברים העתקתים בשלמותם, וז"ל: "ועוד יש בזה תנאי שלא יהיה אנוס וכמש"כ הרמב"ם (פ"ג מהלכ' ממרים ה"ג) דבניהם ותלמידיהם חשיבי כאנוסים וכתינוק שנשבה, ותינוק שנשבה מביא קרבן כדאמר ר"פ כלל גדול, ומצווין אנו להחיותו ואף לחלל עליו השבת בשביל הצלתו, ובהג"מ (פ"ו מהלכ' דעות) כתב דאין רשאין לשנאותו אלא אחר שאינו מקבל תוכחה ובסוף ספר אהבת חסד כתב בשם הגר"י מולין דמצוה לאהוב את הרשעים מה"ט והביא כן מתשובת מהר"ם לובלין כי אצלנו הוא קדם תוכחה שאין אנו יודעין להוכיח, ודיינין להו כאנוסין ולכן אי אפשר לנו לדון מן היבום, וכן לענין שאר הלכות".

וביו"ד (סי' א' אות ו') כתב החזו"א: "ותינוק שנשבה בין העכו"מ דינו כישראל ושחיטתו מותרת שהוא בחזקת שאם יודיעוהו וישתדלו עמו כשיעור ההשתדלות שהוא ראוי לשוב לא יזיד לבלתי שב, אמנם אחר שהשתדלו עמו והוא מזיד וממאן לשוב דינו כמומר, ושיעור ההשתדלות תלוי לפי התבוננות הדיינים כאשר יופיעו ברוח קדשם בהכרעת דינו, ומה שנחלקו אחרונים ז"ל בצדוקים בדורות האחרונים אי חשיבי כאנוסים היינו בהכרעת שיעור הידיעה שיודעים ממצאות ישראל ושאבותיהם פירשו מהם ונותנים כתף סוררת, אי דיינינו להו כשיעור ידיעה למחשב מזיד

המרגלים אינה מדויקת, אלא למדים מן עשרת השבטים שגם בהם נאמר 'תוך' - "ויבאו בני ישראל לשכר בתוך הבאים". וכהנה הקשו עוד הרבה פוסקים והסיקו שאי אפשר לצרף לדבר שבקדושה מומרים.

ולכן מסקנת הדברים כיון שהא דלא מזמינן גוי לסעודת יו"ט הוא גזירת חכמים, וכן הא שמחמירים בדין מומר שדינו כגוי תלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל, ועוד שרבו הדעות להקל במומרים של ימינו, לכן נראה שודאי יש להקל בהא, וביחוד שיש בו גם בנותן טעם דשמא ע"י שיחווה אירת יום טוב תורנית יתקרב לאבינו שבשמים.

אולם הגר"מ פינשטיין (אגרות משה או"ח ח"א סי' כג) בדין צירוף מחללי שבת לדברים שבקדושה כתב שכיון דגמרינן דבעי עשרה מגזירה שווה 'תוך-תוך' מן המרגלים שהיו כופרים בפרהסיא שגריעי ממחללי שבתות, לכן ודאי שאפשר לצרף מחללי שבתות, ולענייננו נעשה זה כגוי גם אם חילל שבת בפני עשרה מומרים. אלא שרבו החולקים על דבריו אלו בטענה שמחודשים הם (עיין לב אברהם סי' יח). ובשו"ת אור לציון (ח"ב עמוד קפא) כתב שכיון שלא נזכר בהדיא דהיו כופרים לכן ליכא למגמר מהא, וביביע אומר (ח"י או"ח סי' נה) כתב שהנוסחה שלמדים מן



בענין מדבר שקר תרחק

הרב נפתלי צבי קליין

דיין ומו"ץ בבר"ץ מישורים, וראש חבורה בבית מדרש גבוה, ליקווד

ענף א

והיא מצות עשה גמורה לדעת הסמ"ג (עשין קז), ועל כל פנים איסורא דאורייתא הוא לכל הדיעות.

ולכאורה מצינו כן בגמרא (כתובות יז) כיצד מרקדין לפני הכלה, ב"ש אומרים כלה כמות שהיא, ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה, אמרו להן ב"ש לב"ה הרי שהיתה חיגרת או סומא אומרי' לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה מדבר שקר תרחק, אמרו להם ב"ה לב"ש לדבריהם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגנוו בעיניו הוי אומר ישבחנו בעיניו, מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות.

וע' בשו"ע (אבן העזר סימן סה סעיף א) שכתב, מצוה לשמח חתן וכלה ולרקד לפניו, ולומר שהיא נאה וחסודה. ובחלקת מחוקק שם כתב וז"ל אפילו אינה נאה. לא שאם יש לה מום יאמר שאין לה מום דזה שקר גמור, רק יאמר

א. הנה ידוע חומר ענין דיבור שקר וכבר אמרו חז"ל שכל המשקר כאילו עובד ע"ז, כדאיתא בסנהדרין (צב.) ואמר רבי אלעזר כל המחליף בדיבורו כאילו עובד עבודה זרה, כתיב הכא והייתי בעיניו כמתעתע, וכתיב התם הבל המה מעשה תעתעים.

ומלבד זה עובר על מדבר שקר תרחק כמבואר בשבועות (לא.) באריכות, וכתב החפץ חיים שכן ס"ל לכל הראשונים וכלשונו (חפץ חיים פתיחה עשין יג) וכל זה שדברנו עד עתה, הוא אפילו אם הוא מספר דבר אמת על חבירו, אבל אם בתוך הלשון הרע או הרכילות שלו נתערב תערובות של שקר במקצתו, עובר גם כן על מצות עשה שכתוב בתורה מדבר שקר תרחק. ובבאר מים חיים שם (עשין אות יג) כתב וכל זה שדברנו וכו' תערובות של שקר. וראיה משבועות (לא.) בכלל הציורים של הגמרא, דשם הוא אפילו רק נראה כעין שקר, וכל שכן תערובות של שקר ממש בודאי דעובר,

קנייבסקי זצ"ל מה שהביא בזה מראי מקומות ודבריו יובאו להלן].

בשכירות פועלים מצינו שפועל החוזר בדבר האבוד מותר לבעה"ב

להטעותו שישלם לו יותר משכרו כדי שימשיך לעבוד ואח"כ אינו מחויב לשלם לו, ומבואר שאפ' לכתחילה לא היתה כוונתו לשלם לו ומותר, ע' משנה ריש פרק האומנין (ב"מ עה:), וכן נפסק להלכה בשו"ע חו"מ (ס' שלג), ולא מצינו מי שיאמר שאפ' חסיד יחמיר בזה משום מדבר שקר תרחק [וע' פתחי חושן ח"ד פרק יא הערה ל שאכן נשאר בזה בצ"ע*].

וכמו"כ מצינו (בבא בתרא קעד:), אמר רב הונא שכיב מרע שהקדיש כל נכסיו ואמר מנה לפלוני בידי נאמן חזקה

סתם שהיא נאה וחוט של חסד משוך עליה, לאפוקי מדעת ב"ש וכמו שכתבו התוספ'ו. ובבית שמואל שם כתב, לומר שהיא נאה. אף על גב דכתיב מדבר שקר תרחק, יש לתרץ דבריו שהיא נאה במעשיה, פרישה. ע"ש. הרי שגם בית הלל מודים שאסור לשקר, וכל ההיתר הוא משום שיש לפרש דבריו באופן האמת.

ב. אלא שלאידך גיסא מצינו הרבה פעמים בחז"ל שהתירו לשקר ונביא כמה מהם [וע' שו"ת תורה לשמה לבן איש חי סי' שסד שהביא רשימה גדולה של מאמרי חז"ל שהתירו לשקר אבל לא נתן שם גדרים בזה אלא שכתב שכל שממש דומה מותר, וע' במסכת כותים פרק א פירוש מטהר להגר"ח

א. והנה דבר אברהם ח"ג (סי' כא) עורר בזה, וע"ש שכתב שאין דין מיוחד של מטען אלא שהוא תוצאה מדין שוכר עליהם, דהיינו שהואיל ויכול לשכור פועלים אחרים על חשבון הפועלים החוזרים א"כ יכול לשכור אותם פועלים על חשבונם, דהיינו שלמשל אם שכר פועלים במאה ליום וחזרו בחצי היום והיה יכול לשכור אחרים במאה לזמן הנשאר ולא היה משלם לראשונים כלום, א"כ אם אומר להם שישלם להם מאה לחצי הנשאר אין בזה שקר, שהרי אה"נ ישלם להם סך זה אלא שלא ישלם בעד החצי הראשון, וכן אם יאמר שישלם להם מאתיים הרי אכן ישלם להם מאתיים אלא שהפוכי מטרתא למה לי ואת המאה שהוסיף להם [חוץ ממה שלא שילם להם על מה שעשו] גובה מהם, ונמצא שאכן שילם להם מאתיים אלא שגבה אותם מהם.

אלא שדבריו מחודשים מאוד ולא נמצא כעת בשום פוסק ומפרש בין יסוד הלומדות ובין הנפ"ק להלכה ורק נביא כמה מהם.

א. שלפי שיטתו א"כ מטען הוא רק בסכום של שוכר עליהם ולא מצאתי כעת מי שיתן לזה גבול.
ב. לשיטתו נמצא שלפי הסמ"ע על סעיף ז שכל שמוצא עדיין כדי שכר הראשונים אין דין שוכר עליהם א"כ גם אין דין מטען, והרי בברייתא ושו"ע אמרו דין מטען בציוור של חזרו בחצי היום ואומר סלע קצצתי בואו ותלו שתיים, והנה אי נימא דסלע קצץ לכל היום ועכשיו יתן לכל היום שנים א"כ הרי נמצא שבכה"ג לא היה לו דין מטען, אלא שנאמר שהואיל ובברייתא שם בתחילה איירי שלכל היום היה שתי סלעים וחזרו באמצע היום, א"כ הכוונה שסלע קצצתי היינו לכל היום ומטעה לשתיים לכל היום דהיינו שמוסיף ומעלה לחצי השני לסלע וחצי, אלא שלא מצאתי כן מי שיעורר בזה. עוד היה אפ"ל שתלוי איך מוצא שאר פועלים, אלא שלפי הדבר אברהם צ"ע למה תלוי באחרים הרי יהיה תולה גם בהם.

עירי ושכבי ליהוה עלך סהדי אמר ליה לא, אמר רב כהנא הא אמר ליה לא, ההוא דאכמין עדים בקיברא לחבריה אמר ליה מנה לי בידך, אמר ליה הן, חיי ומיתי ליהוה עלך סהדי אמר ליה לא, אמר רבי שמעון הא אמר ליה לא. אמר רבינא ואיתימא רב פפא שמע מינה מהא הא דאמר רב יהודה אמר רב צריך שיאמר אתם עדיי לא שנא כי אמר לוה ולא שנא כי אמר מלוה ושתיק לוה, טעמא דאמר לוה לא אבל אי שתיק הכי נמי, ההוא דהוה קרו ליה קב רשו אמר מאן מסיק בי אלא פלוני ופלוני אתו תבעוהו לדינא קמיה דרב נחמן, אמר רב נחמן אדם עשוי שלא להשביע את עצמו. ההוא דהוה קרו ליה עכברא דשכיב אדינרי כי קא שכיב אמר פלניא ופלניא מסקו בי זוזי, בתר

אין אדם עושה קנוניא על הקדש, מתקיף לה רב נחמן וכי אדם עושה קנוניא על בניו דרב ושמואל דאמרי תרוייהו שכיב מרע שאמר מנה לפלוני בידי אמר תנו נותנין לא אמר תנו אין נותנין, אלמא אדם עשוי שלא להשביע את בניו הכא נמי אדם עשוי שלא להשביע את עצמו כי קאמר רב הונא התם דנקיט שטרא... וברשב"ם שם פי' נתכוין שלא יחזיקוהו כעשיר לא הוא ולא בניו. וכן נפסק בשו"ע חו"מ (סי' רנה סעיף ב). והרי אמר דבר שקר ודין זה נאמר גם בצדיקים ומ"מ נקטינן שלא כיון לאמת^ב.

וכן הוא בגמרא (סנהדרין כט:), ההוא דאכמין ליה עדים לחבריה בכילתיה, אמר ליה מנה לי בידך, אמר ליה הן, אמר

ג. הנה ידוע שהש"ך (ס"ק כט ל ושאר נו"כ שם) שקלי וטרי בדין מטען בקבלן אפי' שאינו דבר האבוד דהיינו שאין דין שוכר עליהם, ולפי הדבר אברהם מה כל השקלא וטריא, הרי שלא ס"ל שתולה זה בזה. ד. עוד יש לעורר דמ"מ מדי גניבת דעת לא נפיק, ומה שנאמר בגניבת דעת נאמר בדבר שקר. וע"ש בדבר אברהם מה שכתב בבביתא שדווקא סלע קצצתי, וע"ש עוד במש"כ בדעת הש"ך גבי קבלן שהכוונה מדין ידו על התחתונה, ולענ"ד דחוק מאוד שאירי דווקא עד שיעור על התחתונה, ועוד שבש"ך כתב שדין זה בקבלן י"ל גם כשעדיין לא התחיל במלאכה.

ב. והנה היחיד שמצאתי שעורר בזה הוא המהריט"ץ, ואעתיק לשונו (שו"ת מהריט"ץ החדשות סימן קנג), אף על גב דאמרינן אדם עשוי שלא להשביע את בניו אפילו בשכיב מרע ואמרינן דשקר דבר במה שאמר מנה לפלוני בידי אם לא אמר תנו אין נותנין, משום דאדם עשוי שלא להשביע את בניו, ולכך אמר שיש לפלוני בידו עם היות שהוא שקר. ועם היות שהוא בשעת מיתה לא אמרינן אין אדם משקר בשעת מיתה. היינו טעמא דהתם יש טעם ורגלים לדבר שלא להשביע את בניו, ואין עליו עון אשר חטא אפילו ישקר, דמותר לשנות מפני השלום. הכא נמי הכי הוי כדי שלא יעמיסו על בניו. ע"כ. אלא שלשיטתו נמצא מפני השלום הוא ענין מאוד רחב, וכמובן שצ"ע מנין לנו כן.

אלא שבאמת שאחר העיון שם בתשובה נראה שרק משעת מותו אמר כן, ושע"י שקרו עושה קנוניא וכו', אבל מחיים ודאי שסתם אין כאן חטא, ומה שהזכיר חטא שמשקר, והיתר שלום, נראה שלא כיון לעיקר דין היתר שלום המתיר שקר, ועוד שזה בא כמשקל נגד הקנוניא שעושה ע"ש היטב. ויהיה איך שיהיה הרי לא מצינו שאר מפרשים שיעוררו בזה ויאמרו מצד דרכי שלום. וע' מה שנביא בסוף דברנו מהשלמת חיים.

פלגא דזוזא ואפקרה, הדר זכה בהו הדר יהיב ליה פלגא דזוזא ואפקרה, חזייה דהוה קא בעי למיהדר למזכיה בהו, אמר ליה לכולי עלמא אפקרנהו ולך לא אפקרנהו, ומי הוי הפקר כי האי גוונא והתנן בית שמאי אומרים הפקר לעניים הפקר ובית הלל אומרים אינו הפקר עד שיהא הפקר לעניים ולעשירים כשמיטה, אלא רבי ישמעאל ברבי יוסי לכולי עלמא אפקרינהו ובמלתא בעלמא הוא דאוקמיה, והא רבי ישמעאל ברבי יוסי זקן ואינו לפי כבודו הוה, רבי ישמעאל ברבי יוסי לפנים משורת הדין הוא דעבד. והדבר מרפסין איגרא איך יחמיר לפנים משורת הדין ע"י שקר, הו"ל להחמיר בשקר ולא לטעון.

עוד מצינו שבמקום שאין נפק"מ אין איסור לשקר, שהרי אמרו בשבועות (יט.) שלרב ששת שאין מחלוקת להלכה בין ר' אליעזר ור' עקיבא ורק משמעות דורשין איכא בנייהו, היה משנה לפעמים השמות.

וכן התירו אפ' שלא במקום הפסד וכשמפסיד לשני במטעה עכו"ם למ"ד שמותר ולכו"ע בהפקעת הלוואתו, דיעויין ברש"י ב"ק (קיג:) וכן הובא להלכה בשמו בכסף משנה ובאר הגולה, ויש מקומות שהוציאו בגמרא מהצנזור, שהפקעת הלוואתו היינו שאומר ליורש חוב שכבר שילם לאביו, ובאמת גם באוסרים מטעה עכו"ם לא מצינו שהאיסור משום מדבר שקר תרחק.

דשכיב אתו תבעינהו ליורשין, אתו לקמיה דרבי ישמעאל ברבי יוסי אמר להו כי אמרינן אדם עשוי שלא להשביע את עצמו הני מילי מחיים אבל לאחר מיתה לא, פרעו פלגא תבעינהו לדינא לאידך פלגא, אתו לקמיה דרבי חייא אמר להו כשם שאדם עשוי שלא להשביע את עצמו כך אדם עשוי שלא להשביע את בניו, אמרו ליה ניזיל וניהדר אמר להו כבר הורה זקן. וכן נפסק בשו"ע חו"מ (סי' פא סעיף כא) ועוד מקומות.

וכן מצינו בבורח מבית האסורים והיתה לפניו מעבורת בדין השטאה בטול דינר והעבירנו. (יבמות קו.) הרי שהיה בורח מבית האסורין והיתה מעברא לפניו ואמר ליה טול דינר והעבירני אין לו אלא שכרו אלמא אמר ליה משטה. ואין לומר משום פיקוח נפש שהרי בגזל אין היתר משום פיקוח נפש וחייב לגזול ע"מ להחזיר וכן במזיק בנרדף ששבר את הכלים שחייב לשלם.

וכן מצינו בדין חליצה ביבמות שם, במי שלא רצתה שיחלוץ לה יבמה משום שכוונתו לממונה והטעה אותו ר' חייא ע"י שאמר לו שיחלוץ לה ועי"כ יכנסה, וכן הטעה יבם אחר ע"י שאמר לו שתתן לו מאתיים זוז.

וכן בב"מ (ל:), רבי ישמעאל ברבי יוסי הוה קאזיל באורחא, פגע ביה ההוא גברא הוה דרי פתכא דאופי אותבינהו וקא מיתפח, אמר ליה דלי לי אמר ליה כמה שוין אמר ליה פלגא דזוזא יהיב ליה

שמואל צריכה גט וצריכה מיאון, אמר קרנא דברים בגו אם גט למה מיאון אם מיאון למה גט, אמרו ליה הא מר עוקבא ובי דיניה בכפרי, אפכוה שדרוה לקמיה דרב אמר להו האלהים צריכה גט וצריכה מיאון, וחס ליה לזרעיה דאבא בר אבא דנימא הכי. וברש"י אפכוה ושדרוה לקמיה דרב. בשם קרנא צריכה גט ומיאון ובשם שמואל דברים בגו ושדרוה לקמיה דרב לידע אם יודה לדברי שמואל שהיה חלוק על הדבר, ומשום דרב אוהבו של שמואל היה אפכוה אולי יודה לדברי קרנא שאמרו בשם שמואל^א.

ועל כולם יש לתמוה אהא דאיתא בשו"ע או"ח (סי' תקסה שם סעיף ו) שכתב המחבר, המתענה ומפרסם עצמו לאחרים להשתבח שהוא מתענה, הוא נענש על כך. ובמשנה ברורה ומפרסם עצמו וכו', משמע שאם שואלין אותו אם התענה מותר לומר האמת כיון שאינו עושה להשתבח ולהתפאר, ומ"מ נכון הוא שבכל גווני יאמר שאינו מתענה כדי שלא להחזיק טיבותא לנפשיה. ע"כ. והדבר מרפסין איגרא איך יאמרו שזה מדת חסידות לשקר במקום שאין שום איסור אם יאמר האמת. [ומקור הדבר ע"ש שהוא ממגן אברהם וט"ז מגמרא דתלת מילי, ואולי יש להוסיף הא דר' ישמעאל הנ"ל].

וכן התירו בב"מ (כג:) לת"ח לשקר בג' דברים ולרש"י משום שלא יתבייש במסכת ושלא יטריחו על האכסנאי שלו, ומנין היתר כזה.

וכן מצינו בהלכות צדקה (יו"ד ס' רנג ט) עני שאינו רוצה ליקח צדקה, מערימים ונותנין לו לשם מתנה או לשם הלואה.

ומה חטא העני והרי אינו עושה שום רע ואינו בר מחלוקת שיהיה מותר לשקר לו.

עוד מצינו שרבא אמר שקר כדי לחדודי התלמידים (עירובין יג.), תניא אמר רבי עקיבא לא אמר רבי ישמעאל דבר זה אלא אותו תלמיד אמר דבר זה והלכה כאותו תלמיד, הא גופה קשיא אמרת לא אמר רבי ישמעאל דבר זה אלמא לית הלכתא כוותיה, והדר אמרת הלכה כאותו תלמיד, אמר רב יהודה אמר שמואל לא אמרה ר"ע אלא לחדד בה התלמידים.

וכן מצינו הרבה כדי שיתקבלו הדברים שינו, ושם אולי לשמה ועדיין צ"ע, אבל גם מצינו (קידושין מד:) ששינו כששלחו לרב, ושם הרי ודאי לא חשוד על שקר משום אוהבו, אלא שע"ז יצא הדבר יותר אמיתי, כדאיתא (שם) איתמר קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה אמר

ג. ובגוף הדבר נלענ"ד שאין הכוונה שח"ו רב יאמר מה שלא ס"ל משום נגיעת חבירו, אלא הכוונה שנגיעה כזאת היא חלק מהאמת דוגמת זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד כדי שיצא הדין לאמיתו, והדין נפסק ע"י ג' דיינים מהודרים ולא ע"י ב' פסולים, ואכמ"ל.

ענף ב

ראיה מוכרחת וצ"ע על הערוך לנר בזה.]
 דיעוין ברמב"ם הלכות שבועות (פרק א
 הלכה ח) שבועת הפקדון כיצד, כל מי
 שיש ממון חבירו בידו בין פקדון בין
 מלוה או שגזלו או עשקו או מצא לו
 אבדה ולא החזירה וכיוצא בזה ותבע
 ממנו ממון שיש לו בידו וכפר בו הרי זה
 עובר בלא תעשה שנאמר לא תכחשו זו
 אזהרה לכפירת ממון, ואין לוקין על לאו
 זה, ואם נשבע לו על שקר על ממון שכפר
 בו הרי זה עובר בלאו אחר ועל זה נאמר
 לא תשקרו איש בעמיתו, זו אזהרה
 לנשבע על כפירת ממון, ושבועה זו היא
 הנקראת שבועת הפקדון. ע"כ. הרי
 הדברים ברורים שבמכחש בשקר אינו
 עובר בלאו דלא תשקרו^ד.

ב. **אלא** דקרא דמדבר שקר צריך עיון,
 שהרי הבאנו מהא דשבועות
 וכתובות ומהחפץ חיים שיש בזה איסור
 דאורייתא לכו"ע, [ומשו"ת הרמ"א סי' יא
 נלענ"ד שאין להביא ראיה משום ששם
 בא לחלוק על הטוענים כן ועדיפא מינה
 אמר, ועוד שלפי מה שכתבנו בסוף ודאי
 שאין להקשות משם].

א. **והנה** בגוף איסור שקר מצינו ב'
 פסוקים. א' מדבר שקר תרחק
 (שמות כג כא), וב' ולא תשקרו איש
 בעמיתו (ויקרא יט יא).

והנה בערוך לנר אההיא דנדה (נז). אהא
 דאיתא שם שכותים נאמנים
 אדאורייתא משום שמקיימים אותה, אבל
 כשאומרים לאחרים על דאורייתא אינם
 נאמנים, משום שמפרשים לפני עוור לא
 תתן מכשול כפשוטו, הק' הערל"נ שהרי
 מקיימים דאורייתא של שקר ועוברים על
 ב' איסורים הנ"ל כשמשקרים ונשאר
 בצ"ע (וע"ע בערוך לנר סוכה מו:). ע"ש.
 אלא שאיסור ולא תשקרו איש בעמיתו
 לא מצאתי כעת מי שילמוד שאסור מה"ת
 לשקר. ואפ' בח"ח הנ"ל לא הזכירו.

ומצאתי בספר מטהר על מסכת כתים
 (פרק א הערה ל) להגר"ח
 קנייבסקי זצ"ל, שפסוק זה הוא על
 שבועת שקר. [והנה מה שהביא כן מרש"י
 שם שהיא אזהרה לנשבע על שקר, אולי
 יש לדחות לדעת הערוך לנר שכלול בזה
 שניהם שקר לבד וא"כ כ"ש שבועת שקר.
 אבל מה שהביא מהרמב"ם לכאורה היא

ד. וע' העמק דבר פי' נאה על הפסוק דלא תשקרו, ולדידיה ג"כ אינו על שקר רגיל.

ענף ג

שיאמר לו כן בינו לבין עצמו. וא"כ
בנידון דידן דהתביעה היא שלא בפני בית
דין אין בו משום מדבר שקר תרחק. ע"כ.
הרי שחידש לנו שאיסור מדבר שקר
תרחק הוא רק בבית דין.

ונראה לבאר שיטתו מדברי הרמב"ם
שהביא וכלשונו **אסור לאדם
לטעון טענת שקר כדי לעות הדין או
כדי לעכבו**, כיצד היה נושה בחבירו מנה
לא יטענו מאתים כדי שיודה במנה
ויתחייב שבועה, היה נושה מנה וטענו
מאתים לא יאמר אכפור הכל בבית דין
ואודה לו במנה ביני לבינו כדי שלא
אתחייב לו שבועה. ע"כ. ונראה שלמד
ברמב"ם שאפ' אינו מפסידו מ"מ יש כאן
עיוות הדין, שהרי הרמב"ם מקורו
מהגמרא שבועות, וכן שהרי אינו חולק
על הגמרא הנ"ל, והרי כתב הגר"ח
שבגמרא מבואר אפ' שאינו מפסידו הרי
שמ"מ יש כאן עיוות הדין.

וע' מה שהארכנו בזה במקום אחר
מהברכת אברהם שיש ללמוד
הסוגיא שיש כאן פסק עיוות, אבל
מהגר"ח לא משמע כן שהרי אי האיסור
משום פסק עיוות וכל שלמעשה יש פסק
אמת אין איסור א"כ שפיר יש לחלק בין
ישראל לעכו"ם, וכן שמלשונו לא משמע
כן.

א. והנה בשו"ת חוט המשולש (לגר"ח
מואלאזין, ח"א סי' טו), כשדן
בהיתר הפקעת הלוואתו כתב בזה"ל,
איברא דגם לשיטתו צריך לי עיון דנהי
דאין כאן חילול ה' מ"מ מ"ט לא יהא
אסור משום מדבר שקר תרחק כדררשינן
בשבועות (דף לא) לענין כמה דברים שאין
בו כפירת ממון חבירו ואינו רוצה להחזיק
בממון חבירו כלל אלא שרצה לפטור
עצמו משבועת חנם, וכן לענין כמה
דברים שרוצה להוציא ממנו מחבירו
ואפ"ה אסור לטעון שקר משום מדבר
שקר תרחק. ואין טעם לחלק בזה בין נגד
ישראל לנגד כותי כיון דאפי' במקום
שאינו רוצה ליטול ממון חבירו ואפי'
במקום הפסד ממון משמע להדיא שם
דאסור וכ"ש הכא דאין כאן הפסד ממון
דזה לא מיקרי הפסד מה שיצטרך לשלם
חובו אף על גב דיכול להפקיע מדין
הממון וכמשי"ת אי"ה לקמן. ואמנם
אפשר לומר דדווקא לטעון שקר בפני
ב"ד הוא דאסור משום מדבר שקר תרחק
לפי שגורם שב"ד מעוותין הדין. וכן
יראה מלשון הרמב"ם (בספ"ו מהל' טוען
וע"ש) וע"כ צ"ל כן לשיטת רש"י בענין
מכס עובד כוכבים וה"נ מ"ש רש"י
שיאמר לכותי אנס פרעתי לאביך לא
בתובעו לפני ב"ד ישראל קאמר אלא

ואדרבה דין שינוי בדברו הביא רק בת"ח, ובין דברים שהם

מהנהגת ת"ח וכלשונו (הלכות דעות פרק ה הלכה ז), תלמיד חכם לא יהא צועק וצווח בשעת דבורו כבהמות וחיות, ולא יגביה קולו ביותר אלא דבורו בנחת עם כל הבריות, וכשידבר בנחת יזהר שלא יתרחק עד שיראה כדברי גסי הרוח, ומקדים שלום לכל האדם כדי שתהא רוחן נוחה הימנו, ודן את כל האדם לכף זכות, מספר בשבח חבירו ולא בגנותו כלל, אוהב שלום ורודף שלום, אם רואה שדבריו מועילים ונשמעים אומר ואם לאו שותק, כיצד לא ירצה חבירו בשעת כעסו, ולא ישאל לו על נדרו בשעה שנדר עד שתתקרב דעתו וינוח, ולא ינחמנו בשעה שמתו מוטל לפניו מפני שהוא בהול עד שיקברוהו, וכן כל כיוצא באלו, ולא יראה לחבירו בשעת קלקלתו אלא יעלים עיניו ממנו, ולא ישנה בדבורו, ולא יוסיף ולא יגרע אלא בדברי שלום וכיוצא בהן, כללו של דבר אינו מדבר אלא בדברי חכמה או בגמילות חסדים וכיוצא בהן, ולא יספר עם אשה בשוק ואפילו היא אשתו או אחותו או בתו. ע"כ.

והדברים מדויקים עם מה שכתב בהלכות גזלה ואבדה (פרק יד

הלכה יג) לגבי החזרת אבידה בטביעת עין מב"מ הנ"ל, במה דברים אמורים בתלמיד ותיק שאינו משנה בדבורו כלל אלא בדברי שלום או במסכתא או במטה או בבית שהוא מתארח בו. כיצד, היה עוסק

ויותר נראה שלמד שאין כאן הפסד בכלל [או ששבועה אינו נחשב הפסד]

ואין האיסור משום פסק מעוות, אלא שהשקר הוא לעוות הדין לפי הטענות, ובב"ד אסור לשקר. וכמובן שגם לפי הברכת אברהם י"ל בדעת הרמב"ם שרק אסור לעוות הדין ואין איסור לשקר חוץ לבית דין.

ונראה להביא ראיה ליסודו מהרמב"ם ומשאר מפרשים. דהנה לא

מצאנו ברמב"ם שיזכיר איסור מדבר שקר תרחק, ורק הזכירו בספר המצוות בב"ד. דיעויין בספר המצוות לרמב"ם (מצות לא תעשה רפא) שכתב וז"ל והמצוה הרפ"א היא שהזהיר השופט שלא לשמוע דברי אחד מבעלי הדין שלא בפני בעל דינו והוא אמרו יתעלה (משפטי' כג) לא תשא שמע שוא. שברוב [אמנם] יהיו [דברי] הבעל דין שלא בפני בעל דינם [שוא], והזהיר השופט משמוע אותם הדברים כדי שלא תכנס לנפשו צורת הדברים אין יושר לה ולא אמתות. ולשון מכילתא לא תשא שמע שוא אזהרה לדיין שלא ישמע מבעל דין עד שיהא בעל דינו עמו ואזהרה לבעל דין שלא ישמיע את דבריו לדיין עד שיהא חבירו עמו. ולהזהיר מזה הענין בעצמו אמר (שם) מדבר שקר תרחק כמו שנתבאר ברביעי משבועות (לא.). ובכלל לאו זה גם כן אמרו אזהרה למספר לשון הרע והמקבלו ומעיד עדות שקר, כמו שהתבאר במכות (כג.): [א"ה] הגמרא מכות היא לגבי שמע שוא].

מדבר שקר תרחק. ע"כ. הרי שעלה קאי קרא.

ב. **ובאמת** כשנדייק בפסוקים ומפרשי התורה נראה כדברי הרמב"ם. דיעוין שמות (פרק כג ו) לא תטה משפט אבינך בריבו. (ז) מדבר שקר תרחק ונקי וצדיק אל תהרג כי לא אצדיק רשע. (ח) ושחד לא תקח כי השחד יעור פקחים ויסלף דברי צדיקים. וע' ברשב"ם מדבר שקר תרחק. אם נראה בעיניך דין מרומה ועדים רמאים ואין אתה יכול להכחישן תתרחק מאותו הדין ואל תדין בו כלל. ובאבן עזרא. מדבר שקר עם הדיין ידבר, שלא ידין דין שקר, וכמוהו צדק צדק תרדוף (דבר' טז, כ).

ג. **עוד** יש לציין שר' יונה בשער התשובה [שיובא להלן] שהאריך בט' מיני שקרים והביא לכך הרבה פסוקים לא הביא בשום ציור הא דמדבר שקר תרחק, ולפי הגר"ח מיושב שהרי לא איירי בבית דין.

במסכת נדה ואמר במקואות אני שונה כדי שלא ישאלו אותנו שאלות בענין נדה, או שישן במטה זו ואמר בזו אני ישן שמא ימצא שם קרי, או שנתארח אצל שמעון ואמר אצל ראובן אני מתארח כדי שלא יטריחו על זה שנתארח אצלו, או שהביא שלום בין אדם לחבירו והוסיף וגרע כדי לחבבן זה לזה הרי זה מותר, אבל אם באו עדים ששינה בדבורו חוץ מדברים אלו אין מחזירין לו את האבידה בטביעות עין.

וע' בלשוננו הזהב של המגיד משנה אהיהא דטוען ונטען הנ"ל, שכתב בהקדמתו להלכות טעון ונטען את תוכן הפרקים וז"ל פט"ז, ביאר הרב דין עורר על השטר והוא חתום עליה עד או עשאה סימן לאחר ודין עורר על השדה ואחר הביא עדים שאכלה שני חזקה או הביא שני עדים וכלל שם שאסור לטעון טענת שקר לעוות הדין כמו שאמרה תורה

ענף ד

חייב להתרחק אבל שקר שיוכל לידי חברו וצריך לתת לב בזה הענין שיוכל לבוא שקרו לידי היזק. ומקצת פירשו רז"ל בשבועות פ' שבועת העדות (ל:)... ת"ל מדבר שקר [תרחק] וטובא איכא התם ומקצתן כתבתי. וכל יראי ה' יתנו לב להתרחק שיוכל לבא לידי רעה. ואם

א. **אלא** שעדיין צריך יישוב הא דכיצד מרקדין שמבואר שאיסור מדבר שקר תרחק הוא אפ' מחוץ לבית דין. **ומצאתי** מציאה גדולה ביראים (ס' רלה, ע"פ הגר"ק זצ"ל הנ"ל) שכתב בזה"ל מדבר שקר תרחק. צוה יוצרינו בפ' ואלה המשפטים מדבר שקר תרחק

שם גם למדו מפקוח נפש והרי פשוט של"צ קרא ויש הרבה לפלפל שם והעיקר נראה שהכוונה לצדיקים או לתורה שצריכה להחמיר בענין אמת יותר שמ"מ במקום שלום אין להחמיר].

ג. וכדברים האלו לכאורה מבואר גם בשערי תשובה לר' יונה.

דיעוין בשערי תשובה (שער ג קעח) וזה דבר כת שקרים. ענין הכת הזו נחלק לתשעה חלקים. החלק האחד - איש כזב, אשר תורה עזב, וירע וישחית במענה פיו, כמו המכחש בעמיתו בפקדון או בתשומת יד או בשכר שכיר, שנאמר ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו, וכן העונה ברעהו עד שקר, שנאמר לא תענה ברעך עד שקר. ומן החלק הזה כלל התרמית והאונאות במסחרים ובשותפות, שנאמר אל תונו איש את אחיו. [קעט] החלק השני - המשקר ואין בעצם השקר נזק והפסד לחברו, אך יתכוין בו לעשותו סבה אל הנזק ואל הרע, כמו המתעה את חברו, שיאמין בו כי הוא אוהב וריע נאמן עמו, ומתכוין בזה כדי שיבטח בו ולא ישמר ממנו, ויוכל להדיח עליו רעה... ואלה שני החלקים ענשם על שני דברים: על השקר ועל הנזק הצרור בכנפיו... [קפ] החלק השלישי - הבא בערמה ודברי מרמה למנוע טוב מבעליו, להעביר הטובה אליו, לא לגזול מחברו דבר שהוא שלו, ולא לחמסו, אבל יתן עינו בטובה העתידה לבא לידי חברו, וצודה אותה לקחתה אליו בשקר מליו, או

יאמר לא חשבתי שיבא הדבר לרעה דבר המסור ללב לכך נאמר ויראת מאלהיך. אבל שקר שאינו בא לידי רעה לא הזהירה תורה עליו דדבר למד מענינו שברשע רע לבריות הכתוב מדבר דכתיב מדבר שקר תרחק ונקי וצדיק אל תהרוג כי לא אצדיק רשע. והא דתניא בכתובות פ"ב כיצד מרקדין לפני הכלה ב"ש אומר כמות שהיא וב"ה אומר כלה נאה וחסודה (אמר להן ב"ש אלא מעתה מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנה בעיניו או יגנינה בעיניו הוי אומר ישבחנה בעיניו) אמרו ב"ש לדבריכם הרי שהיתה חגרת או סומא היאך יאמר כלה נאה וחסודה והתורה אמרה מדבר שקר תרחק ההיא יש בו רעה לבריות כדברי ב"ש שנראה כגונב דעת הבעל.

ב. ומה גדלה המקור שמצאתי לדבריו במסכת כלה רבתי. דיעוין מסכת כלה רבתי (פרק ט או י הלכה א) כיצד מרקדין לפני כלה, בית שמאי אומרים כלה כמות שהיא, ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה... ובית הילל, כי קאמר רחמנא מדבר שקר תרחק, משום ונקי וצדיק אל תהרג, היא לקומי שפיר דמי. [פ' לקיים העולם שפיר דמי]. הרי שבמסכת כלה פ' הפסוק שהאיסור בשקר המביא להמית הצדיק, אבל להיפך אין כאן איסור בכלל וכיראים. ונמצא לפי"ז שהיתר מפני דרכי שלום אינו היתר הנלמד ממקום אחר אלא זהו אינו בכלל האיסור מלכתחילה [ומה שהוצרכו ללמדו מקרא ביבמות סב: אכמ"ל, והרי

שלום, שנאמר אביך צוה לפני מותו לאמר כה תאמרו ליוסף אנה שא נא וגו'. ע"כ.

הרי שבחלק זה שאין בו הפסד [והגרר] ק למד שעד כאן מה"ת ומכאן ואילך מדרבנן/דברי קבלה, ולכן רק כאן נתן היתר ששייך להתיר באופן שלו' ולא עוד אלא שהוסיף מצות ודרישת טובה, ולמסכת כלה הרי פשוט שהדבר מבואר, והטעם שכאן רק משום דברי קבלה [ובזה לכאורה אינו ממש כיראים אבל אותו יסוד, ואכן ביראים למד שעושה עוולה לבעל משא"כ בשערי תשובה, והשערי תשובה י"ל שלא היתה לו מסכת כלה א"נ כמו שיובא להלן, וע' להלן אות קפד שגניבת דעת היא פחות שקר ואינו כהפסד] ולולי דמסתפינא כבר החלק השלישי מדרבנן, אבל כלפי ההיתר הדבר מבואר בר' יונה [דבריו]. קפו החלק התשיעי - בנים לא ישקרו בספור דברים אשר ישמעו והגדת מאורעות, אבל יחליפו דברים על אודות חפציהם מאין הפסד לאדם בדבר, אך ימצאו כמעט הנאה בשקרותם אף על פי שאינם מרויחים ממון בכך. ואמרו רבותינו (יבמות סג, א) כי גם זה אסור, והוא שנאמר (ירמיה ט, ד) למדו לשונם דבר שקר, אך אין ענשם כעונש המשקרים ללא דבר אשר זכרנו עינים בחלק הרביעי.

והנה בזה כוונתו אהיה דיבמות שאשתו של רב היתה מחלפת לו במה

יסבב בשקריו לו אשר יתן חברו לו מתת, ועיקר עונשו על השקר. אכן יגדל עונש השקר כאשר יסבב ממנו הפסד לזולתו, אף על פי שאין עיקר העונש על ההפסד, כי לא הפסיד ממנו דבר שיזכה בו, כענין שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (סנהדרין צב.) כל המחליף בדבורו כאילו עובד עבודה זרה, שנאמר אולי ימושני אבי והייתי בעיניו כמתעתע, ונאמר על עבודה זרה הבל המה מעשה תעתעים, ואמרו רבותינו זכרונם לברכה כאילו עובד עבודה זרה, הביאו הדמיון על קצהו, אחר כי הוא נסתר בשקר ונעזר בשוא. ע"כ.

והנה ג' חלקים האלו יש בהם נזק ולמד שע"ז אמרו בסנהדרין משנה בדיבורו ובהם לא נתן שום אופן היתר, ואח"כ ממשיך השערי תשובה. [קפא] החלק הרביעי - המשקר בספור הדברים אשר שמע ומחליף קצתם במתכוין, ואין לו תועלת בשקריו ולא הפסד לזולתו... ואמר שלמה עליו השלום (משלי ו, יט) יפיח כזבים עד שקר, פירוש, אם תראה אדם אשר יפיח כזבים בשיחתו וספור דבריו, תדע כי תביאהו המדה הזאת להעיד שקר באחיו ולענות בו סרה, אחרי אהבתו השקר. וזה החלק התירוהו לקיים מצות ודרישת טובה ושלום. ואמרו (כתובות יז, א) כי מותר לשבב הכלה לפני החתן ולאמר שהיא נאה וחסודה אף על פי שאינו כן. ואמרו (יבמות סה, ב) מותר לשנות בדברי

[ותלוי בכרכת אברהם וחוט המשולש הנ"ל].

ו. **ונראה** להביא לכך את דברי החינוך שלא כתב עשה דמדבר שקר תרחק אלא הביאו בעשה דלא תשא שמע שוא כהרמב"ם ע"ש באריכות ונעתיק קצת מדבריו (פרשת אם כסף מצוה עד) שלא לשמוע טענת בעל דין שלא בפני בעל דינו. שלא ישמע הדיין טענת האחד שלא בפני בעל דינו, שנאמר לא תשא שמע שוא, והטעם לפי שבני אדם ידברו דברי שוא שלא בפני בעל דינם, וצווה הדיין על זה כדי שלא יכניס בנפשו כזביו של אחד מהם, וכן בא במכילתא שאזהרה זו של לא תשא וגו' על זה נאמרה. ועוד אמרו שם שהיא אזהרה גם לבעל הדין שלא יטעון גם הוא טענותיו לדיין שלא בפני בעל דינו, ואפילו ירצה לשמוע אותן הדיין, ועל זה נאמר גם כן מדבר שקר תרחק.

שורש המצוה ידוע, כי השקר נתעב ונאלח בעיני הכל, אין דבר מאוס ממנו, והמארה והקללות בבית כל אוהביו, מפני שהשם יתברך אל אמת וכל אשר אתו אמת, ואין הברכה מצויה וחלה אלא במתדמים אליו במעשיהם, להיותם אמיתיים כמו שהוא אל אמת, ולהיותם מרחמים כמו שידוע שהוא רחום, ולהיותם גומלי חסדים כמו שהוא רב החסד, אבל כל מי שמעשיו בהפך מדותיו הטובות, והם בעלי השקר שהם בהפך מדותיו ממש, כמו כן תנוח עליהם לעולם

שרצה לאכול ובנו אמר לה ההיפך ממה שאמר לו רב וע"ז אמר רב למדו לשונם דבר שקר.

ונראה שכאן עוד הגדרה פחותה והיא שבאין הפסד לאחר ואפ' שמשנה מחשבתו [הרעה] אין כאן עוולה ואפ' לאחר שאינו נפסד לשקר, אלא שבנים לא יעשו כן, וכ"ה בים של שלמה שם שדווקא אסור לבנים.

ד. **ונראה** ההסבר, שיסוד שקר הוא כשיש בתוכו תוכן רע וכלשוננו בחלק השלישי שהשקר גודל כשיש בו הפסד, ולכן אם ממש מפסיד או גורם היזק הוא שקר מדרגה ראשונה [וע' לעיל בסוגריים] וליראים יש בזה משום מדבר שקר תרחק, ודרגא שניה אינה הפסד ובזה אסור מדברי קבלה וכל האיסור כפי שכתב היראים ומסכת כלה [ושם נאמר אולי כלפי דאורייתא] הוא להחריב אבל לא לקיים, ויש דרגה פחותה שאינה הפסד בשום צד ומ"מ לבנים שיש להם ענין כיבוד אב ואפ' שעושים לצורך האב אבל מ"מ נגד האם יש בזה משום למדו לשונם.

ה. **ובדעת** הרמב"ם י"ל שאין האיסור רק כב"ד אלא שדעתו כהיראים, ואולי י"ל שבב"ד בכל אופן אסור ואפ' להציל עצמו מתובע המשקר שבו הוה לקיום העולם ולא להפסד, משום פסק דין מרומה שהוא הפסד העולם או משום שעצם שקר בב"ד מעוות יסוד המשפט

אינו עובר בלא יחל אלא בענין שכתבנו. ואמנם על הכל נאמר בתורה מדבר שקר תרחק. ע"כ.

והנה מבואר שאין מדבר שקר תרחק רק בבית דין, אבל גם מבואר שאינו על כל משנה בדיבורו אלא במשנה בדבר שעושה נפק"מ ומטעה לחבירו ודו"ק.

ז. **ומה** שהקשינו סתירה בדברי החפץ חיים י"ל שגם בלשון הרע כוונתו שהואיל וכבר יסד קודם לכן שבדרך כלל יש בכל לשון הרע מביזוי חבירו, א"כ יש בזה רע וממילא לכו"ע עובר על מדבר שקר תרחק. שוב הראוני בחפץ חיים עם הערות של הרב א"ב וואכטפויגל שליט"א שציין לחפץ חיים את דברי היראים ולמד שטעם הח"ח משום שגורם רע לחבירו.

[ואחר] מבני החבורה שליט"א [ולא הזכרתי שמו מחשש שאינו רוצה בכך ולא יכולתי עכשיו לשאול את פיו] יישב שי"ל שכל שאין לשני עסק בעניינו הפרטי מותר לו להציל עצמו מלוותר על פרטיותו [א"ה ובפרט בדבר שהתורה מחשיבה פרטיותו] ואין בזה משום שקר, וע' להלן מהשלמת חיים,

מה שהוא הפך מדותיו, והפך מדת הברכה שהיא בו היא המארה והקללה, והפך שמחה והשלום והתענוג שהם אתו הוא הדאגה והקטטה והצער, כל אלה חלק אדם רשע מאלהים, ועל כן הזהירנו התורה להרחיק מן השקר הרבה, כמו שכתוב מדבר שקר תרחק, והנה הזכירה בו לשון ריחוק לרוב מיאוסו מה שלא הזכירה כן בכל שאר האזהרות, ומצד הריחוק הזהירנו שלא נטה אוזנו כלל לשום דבר שנחשוב שהוא שקר, ואף על פי שאין אנו יודעין בבריא שיהא אותו הדבר שקר... ע"כ. הרי שכתב כפי מה שלמדנו ברמב"ם^ה.

אבל להלן במצוה (תז) שלא נחל דברינו בנדרים שנמנענו שלא לשנות מה שנחייב בנפשותינו בדבור, ואף על פי שהוא בלא שבועה... וכן בכל מה שידור האדם לקרבן או לבדק הבית או לצדקה או לבית הכנסת וכיוצא בהן עובר עליהן משום לא יחל. אבל בענינים אחרים, כגון הנודר לחברו דבר. או האומר דבר פלוני אעשה או לא אעשה שלא בלשון נדר ואיסור וקונמות, אף על פי שהוא מכוער ולא יעשו כן רק פחותי הנפש בבני אדם,

ה. וראיתי מדייקים מהחינוך בסוף דבריו שאפ' שציקר לא תשא שמע שוא בב"ד ואינו בנשים מ"מ יש באזהרת דין זה בין באנשים ובין בנשים וע"כ שכוונתו על מדבר שקר תרחק שהרי לא קאי על הבעל דין וע"כ שאיסורו בכל אופן, ולענ"ד לא משמע כן וכוונתו על לא תשא שמע שוא שמדבר בו וכוונתו על לשון הרע כפי שהביא קודם לכן, וזה כוונתו בהמשך דבריו שאסור גם על ספק דהיינו שאין לשמוע דברי בעל דין גם על ספק שישקר וכן בלשון הרע שאסור משום שאולי ישקר וכן היא בר' יונה בלשון הרע הנלמד מלא תשא שמע שוא.

האדם ע"ש, וכתב שם שה"ה בשקר שכל שאינו עושה עוול לחבירו אין בזה משום מדבר שקר תרחק.

יא. עוד אחת אציין לשו"ת שלמת חיים. דיעוין שו"ת שלמת חיים (עניינים שונים סימן סט) וז"ל במ"ש בגמ' (ב"ב קע"א, וסנהדרין כ"ט ע"ב) דיש טענה שלא להשביע את עצמו ואת בניו, אפשר לומר שהוא לאו דוקא לדיני ממונות אלא אף לענין איסור מדבר שקר, ויש נפק"מ בין טענת שלא להשביע לטענת משטה, דבשעת מיתה לא מהני טענת משטה (חו"מ סי' פ"א סעי' ב'), משא"כ בטענת שלא להשביע שייך גם בשעת מיתה (שם, סי' רנה סעי' ב'). ומשמע לכאורה דטענת משטה אינו משנת חסידים עכ"פ, משא"כ הטענה שלא להשביע. אלא דאפשר לדחות דלענין איסורא שניהם שוים אלא דבשעת מיתה אין דרכו של אדם לשטות, ולא מטעם איסורא. תשובה: במה שנראה לו לצורך עצמו ואין מפסיד לחבירו, לא שייך בו מדבר שקר. ע"כ.

והנה שם הוסיף צורך עצמו ונראה כוונתו שסתם אסור אבל כל שיש לו בזה צורך והו' כלקיומי מותר, פ' שאינו מדין הצלה דווקא [וכהרב הנ"ל] אלא שכל שיש לו תועלת וגם אין הפסד לחבירו מותר. ונראה שאין כאן סתירה כשיש הפסד לחבירו שההפסד הוא בצדק ואולי אפ' באופן שמותר כהפקעת הלוואתו ואפ' שלפי רוב הפוסקים עדיין

אלא שלענ"ד לדידיה אינם מיושבים הגמרות הנ"ל מרב ששת וקרנא, ואפ' הגמרא של להשביע את עצמו לא ניחא כ"כ]

ח. ולפי"ז מיושב הא דרב ששת, שאין בזה משום שקר, וכן הא דקרנא שכל שלא הפסיד חבירו ועשה לתועלת אין משום איסור ואפ' מדת חסידות של ת"ח, וכן מיושב לחדודי שזה היתר לשקר, וכ"ש שלא להשביע עצמו, וכ"ש להטעות הפועלים שאדרבה מציל עצמו מהפסד שאין להם לעשות. ולפי"ז הרי פשוט מיושב הא דכותים אינם נאמנים שהרי ודאי י"ל שהם סוברים שדין זה הוא רק בבית דין או בדיינים.

ט. ובאמת שגם בסמ"ג אולי יש ללמוד כן, שהרי רק מנעו לעשה והביא הגמרא בשבועות, ומה שכתב שמותר לשנות מפני השלום הרי גם זו גמרא, ומה שניישוב שם אולי יש להעמיס גם בדבריו.

י. וכדאי לציין מש"כ ר' אלחנן. והנה בחולין (אות ג) כתב ליישב הא דכותים דמדבר שקר תרחק הוא רק בממון, וע"ש שכנראה שכך נקט. אבל בקובץ הערות (ס' ע') האריך שכל בין אדם לחבירו אסור רק כשעושה עוולה לחבירו, ולכן אין שום איסור הכאה באב לבנו ורב לתלמידו והוצרכו לומר שלא דפן יוסיף הותר מכללו בבית דין ששם אינו לתועלת

מיקרי הלואה והמוסר אינו חייב לשלם עליה משום שלא מיקרי שהפסיד לישאל אל לא שמכוער הדבר ואכמ"ל. וכמובן לחבירו.

ענף ה

ואסיים בדברי המחבר ביו"ד (סי' תב), דיעוין שם במחבר וז"ל מי שמת לו מת ולא נודע לו, אינו חובה שיאמרו לו; ואפילו באביו ואמו; ועל זה נאמר: מוציא דבה הוא כסיל (משלי י, יח) ומותר להזמינו לסעודת אירוסין ונישואין וכל שמחה, כיון שאינו יודע. מיהו אם שואל עליו, אין לו לשקר ולומר: חי הוא, שנאמר: מדבר שקר תרחק. ומקורו מהמרדכי (מו"ק תתקלג) והוסיף שם וכדמשמע ממילתיה דרב שלא רצה לשקר ולומר חי הוא.

ולפי"ז פשוט מיושב ההיא דכיצד מרקדין שי"ל שודאי אינו ממש האיסור, ואפ' שהמפרשים הנ"ל כתבו שאסור י"ל מצד מדות שלמה יאמר כן. ובאמת ע' בתוס' שם שגם לבית שמאי הסיבה שאינו נכון לעשות תקנה כזו.

והנה לשונו הקלוש אין לו לשקר משמע שאין כאן ממש איסור, אלא אין לעשות כן, וכן היא הלשון במקור הדברים ועוד הוצרך לכך לראיה, וע"כ שאין כאן ממש איסור. ויש להוסיף שכאן

ענף ו

וכאן המקום לציין שדעת הט"ז (שם) שביש לה מום רק אסור משום שהאחרים מכירים משקרו, הרי שבלא"ה היה מותר וכלשונו מ"מ יש לפרש לפי

ענינה שיש לה קצת מעלות בשאר דברים וב"ה אומרים כלה נאה וחסודה וזה הלשון יתפרש על הכלות שאפילו חגרת או סומא יש עליה חוט של חסד בעיני

כמתעתע שהדגש מה שיצחק יכיר בשקרו].

והנה כמובן שלא באנו כאן להתיר אמירת שקר, וע' שערי תשובה הנ"ל שמנה ט' מדרגות בזה וק"ו שאסור להרגיל עצמו בזה, אל כל דברנו בדין דאורייתא של דבר שקר תרחק, וכן שבדין שאינו עשה דאורייתא יש לפעמים להקל.

וכמו"כ עלינו להביא את דברי החרדים [ספר חרדים מצוות עשה פרק ד עשה כו] מצוות עשה לדבר אמת אפילו במילי דעלמא דליכא בהו דררא דממונא שנאמר מדבר שקר תרחק משמע אפילו ליכא רק דבור בעלמא ואמרו ז"ל דהמשקר כאלו עובד ע"ז וילפי לה מקרא אבל לשים שלום מותר ומצוה נמי איכא כדאיתא פרק ששי דיבמות, ממנין תרי"ג לרשב"ץ.

חתן שלה כי אלמלא לא מצאה חן בעיניו לא נשאה דהא צריך לראות את הכלה תחילה והקשו עליהם ב"ש דהעולם יסברו דחסודה דקאמר היינו שחוט של חסד שלה משוך בעיני כל אדם וזה שקר הוא והתורה אמרה מדבר שקר תרחק דהיינו שלא לדבר דברים הנראים לשקר בעיני הבריות על זה תירצו ב"ה דהא כבר נודע מנהג כל האדם שנוהגין שמי שלוקח מקח רע משבחין הרואים בעיניו כדי שלא יצטער ואם כן אף כאן בודאי יבינו כל העולם שחסודה דקאמר היינו בעיני החתן שלה כן נראה לי נכון בפי' מאמר זה בס"ד.

וכדאי לציין לדברי התומים (חחו"מ ס' עה ס"ק טו) שג"כ כתב שאם מכיר השני בשקרו אסור. [ואולי בזה יש לפרש מה שאמר יעקב אבינו והייתי בעניו



קביעות מקום לתפילה

הרב יהושע יחיאל דומש

ליקווד

שניהם אינו ברור היכן צריך לקבוע אותו המקום המיוחד לתפילה.

ולדעת רבינו יונה, כתבו תלמידיו (ברכות ג: מדפי הרי"ף) וזה לשונם, לא אמר זה [כל הקובע מקום לתפלתו אלקי אברהם בעזרו] במקומות של בית הכנסת, דכיון שכולה מקום תפילה היא אין להקפיד אם יושב פעמים בזוית זו ופעמים בזו. ע"כ. והביא ראיה מהירושלמי שצריך לקבוע מקום בביתו. וגרסת רבינו יונה התם כל הקובע מקום לתפלתו בביתו להתפלל כאילו הקיפה מחיצות של ברזל. אבל אפשר שלדעת רבינו יונה צריך ליחד לו בית כנסת להתפלל שם תמיד, שרק מקום מיוחד בתוך אותו בית הכנסת לא בעי. ועיינ עוד מה שכתב המאירי (ברכות ו: ד"ה ראוי) שכל שהמקום מיוחד לו לתפלה כוונתו מצויה ביותר. וזה בשאין שם בית הכנסת, ואף בבית הכנסת צריך לקבוע מקום מיוחד לתפלתו.

והרא"ש (ברכות פ"א ס"ז) כתב וזה לשונו, בעי למימר שיהא רגיל להתפלל בבית הכנסת אחת, אבל אם הוא

שאלה: מה שאמרו חז"ל שכל הקובע מקום לתפלתו אלקי אברהם בעזרו, האם זו מצוה או עצה טובה. והיכן צריך לקבוע מקום מיוחד לתפילה, ומה הדין אם יש אדם מתפלל תפילת העמידה בינו ובין מקומו, או אם יש אורח במקומו.

תשובה: איתא במסכת ברכות (ו: א"ר חלבו אמר רב הונא כל הקובע מקום לתפלתו אלקי אברהם בעזרו כו'. ואברהם אבינו מנא לן דקבע מקום דכתיב (בראשית יט, כז) וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם, ואין עמידה אלא לתפלה שנאמר (תהילים קו, ל) ויעמוד פינחס ויפלל, ע"כ. ומשמע מהגמרא שקביעת מקום היא מידת חסידות. והראיה לזה שמקצת מן הראשונים סתמו בנדון דידן כמו התוספות והמרדכי. אבל הרי"ף (ברכות ג: מדפי הרי"ף) הביא דברי הגמרא להלכה, וכן פסק הרמב"ם שצריך לקבוע מקום מיוחד לתפילה, וזה לשונו (פ"ה מהלכות תפילה ה"ו) וקובע מקום לתפלתו תמיד, ע"כ. אולם, מדברי

המשחיתים שנבראו מטיפות קרי של אדם באים וחוטפים אותה תפילה לפרנסתם ומזונותיהם, ורק אם אירע לו דיש בני אדם שטורדים אותו בתפילתו, אזי ישנה מקומו. והביא שם גם דברי הכף החיים סופר (סי' צ אות קיז) דתפלה היא במקום קרבן, וצריך ליזהר שתהא דוגמת הקרבן בכוונה וכו', וקביעות מקום כמו הקרבנות, שכל אחד מן הקרבנות יש לו מקום מיוחד לשחיטה ומתן דמיו.

ומשמע מדברי מרן הבית יוסף וכל הפוסקים לעיל, שצריך להתפלל בבית כנסת אחד לכל תפילה ותפילה, אם אין צורך גדול או שאר אופנים שמחמתם אינו יכול להתפלל שם. ויש קולא לענייננו בספר הליכות שלמה, שפסק הרב שלמה זלמן אויערבך (הליכות שלמה תפילה פ"ה הע' ב) דחשיב קביעות מקום לתפלה אף אם מיוחד לו בית הכנסת אחר בכל אחד משלושת תפילות היום, או בית הכנסת לחול ובית הכנסת אחר להתפלל שם בשבתות.

וכתב הרה"ג ה"ר דוד יוסף שליט"א, בספרו הלכה ברורה (ח"ה סי' צ' סמ"ז) לנהוג כדעת מרן ודעת רבינו יונה, כמ"ש המגן אברהם והמשנה ברורה. וכן כתב מרן הראשון לציון הרה"ג ה"ר יצחק יוסף שליט"א בספרו ילקוט יוסף (סי' צ' הל' כז) שנכון לקבוע בית הכנסת קבוע להתפלל שם בקביעות וגם מקום מיוחד באותו בית הכנסת. והוסיף (שם הל' כט) דצריך גם לקבוע מקום תפילה בתוך ביתו

מתפלל באחת בשני מקומות שפיר דמי, דאמרינן בירושלמי פרק תפלת השחר אמר רבי תנחום ברבי חייא צריך אדם ליחד לו מקום בבית הכנסת שנאמר (שמואל ב טו, לב) ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלוקים. השתחוה לא נאמר אלא ישתחוה, עכ"ל. וכתב הטור (סי' צ) שמשמע שהיה תדיר משתחוה שם.

ופסק הטור שם וזה לשונו, ויקבע מקום לתפלתו שלא ישנהו אם לא צורך גדול. ע"כ. והיינו כדעת אביו הרא"ש שצריך לקבוע בית הכנסת אחת להתפלל שם, וגם באותו בית הכנסת צריך מקום מיוחד לתפלתו. וכתב מרן הבית יוסף שמשום שהרא"ש והגהות (הגה"מ תפילה פ"ה ה"י) מסכימים לדעת אחת הרי נקטינן כמותם ואין הלכה כרבינו יונה. וכן פסק מרן בשלחנו הטהור (סי' צ). וכתב המגן אברהם (ס"ק לג) לנהוג גם כן כמו רבינו יונה לקבוע מקום ביתו שלא יבלבלוהו בני הבית. ועוד כתב המגן אברהם (ס"ק לד) תוך ארבע אמות חשיב מקום אחת משום שאי אפשר לצמצם כל כך, וכן דעת בעל התניא (שו"ע הרב שם סי"ח) שצריך לנהוג גם כדעת הרא"ש וגם כדעת רבינו יונה, וכן פסק המשנה ברורה (שם ס"ק נט, ט).

ומצאתי בספר משנת חכמים (על המ"ב שם הערה 41) דברי הכף החיים פלאג"י (סי' יא אות י) בעניין חשיבותה של קביעת מקום לתפלה. וכתב הכף החיים דמי שאינו קובע מקום לתפלתו

אם נאנס וצריך להתפלל בביתו, וגם טוב לנשים לקבוע מקום לתפילתן בבית.

שיצטרך לעבור על איסור בשביל קיום תפילה במקומו הקבוע.

עוד כתב בהלכה ברורה (שם בירור הלכה ס"ק לב) שמרן פסק דנקטינן כהרא"ש והגהות מיימוני נגד דעת רבינו יונה אלא לדין בית הכנסת, וזה לשונו אלא שיש לדחות ולומר דמה שכתב בבית יוסף דנקטינן כהרא"ש והגהות מיימוני, כוונתו רק לענין שצריך לקבוע מקום בתוך בית הכנסת, ודלא שכתבו תלמידי רבינו יונה שאין צריך לקבוע מקום בבית הכנסת, אבל לענין לקבוע מקום בתוך ביתו יש לומר דהוי מכל שכן שצריך לקבוע מקום, שאם בבית הכנסת שכולו מקדש מעט צריך לקבוע מקום מיוחד קל וחומר בביתו שאינו מקום מיוחד לתפילה שכשמתפלל שם צריך שיהיה מקום מיוחד, עכ"ל.

ואם אורח התיישב במקומו נראה שגם באופן זה אין המקום קבוע מעכב, ואולי במצב זה עדיף שלא יתפלל במקומו, שכתב הילקוט יוסף (סי' צ' הלכה ל) אם אורח התיישב במקומו הקבוע לא יתקוטט עמו חלילה, אלא ישתדל לשבת בסמוך למקומו אם אפשר. וגם אם צריך לשבת בריחוק מקום, לא יתקוטט בעבור זה. וכל זה משום שתוך ארבע אמות נחשב כמקום אחד כמו שכתב המגן אברהם לעיל.

וכן איתא במסכת שבת (קכו.), גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה, דכתיב (בראשית יח, ג) ויאמר ה' אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר. ואברהם אבינו אמר להקב"ה להמתין לו עד שירוך ויכניס את האורחים. ואף על פי שאם מתפלל במקום הקבוע לו, מסייע לו שתפילותיו יתקבלו ביותר, והשם יתברך בעזרו (ברכות ו: ורש/כנ"ל), והמאירי כתב שמסייע לו בכוונת התפילה כנ"ל, מ"מ חשיבות הכנסת אורחים היא יותר מחשיבות המקום לתפילה. ומשום זה, פסק הרב מרדכי וויליגא^א, דאסור להגיד לאורח (שהוא במקום קבוע שלו) לזוז מן המקום, משום דגדול הכנסת אורחים

ואף על פי שיש חשיבות גדולה מאוד לקבוע מקום מיוחד לתפילה, אין הדבר מעכב כל כך. שלענין האיסור לעבור כנגד המתפלל (ע"י אור"ח סי' קב) כתב הרב יהונתן נחשון בספרו ממזרח וממערב (דף 60 הלכה 3), בשם הילקוט יוסף (תפילה סי' קב הע' יב), שאסור לעבור לפני המתפלל כדי להתפלל במקום קבוע, דאין קביעות מקום לתפילה מעכב כל כך

א. מרא דאתרא דצעירי ישראל דריוורדייל, וראש כולל דכולל מורשה דישיבת רבינו יצחק אלחנן בניו יורק. כך שמעתי מפיו.

רבינו יונה ליחד מקום תפילה בתוך ביתו, כי כמה אחרונים סוברים לנהוג כרבינו יונה וגם אפשר שזה כוונת מרן.

אבל איסור גמור הוא להגיד לאורח לשנות מקומו אם התיישב במקום של אדם אחר. ואל יתקוטט בעבור זה כי גדולה הכנסת אורחים מקבלת פני השכינה. ומי שלא הגיד לו כלום ויושב בתוך ארבע אמות של מקומו (או אפילו במקום אחר אם אי אפשר לו), תבא עליו ברכה והקב"ה יקבל תפילותיו ביותר.

מקבלת פני השכינה. ולפי כל הנזכר לעיל, לעניות דעתי, אם אורח התיישב כבר במקומו, אסור להגיד לו כלום, ובזכות זה הקב"ה יקבל תפילותיו.

בסיכום: חשוב מאוד שיהיה לאדם מקום קבוע לתפלתו, ולדעת כמה ראשונים ורובא דרובא מן האחרונים, יש מצוה וחיוב גם כן. ולכן, צריך לקבוע בית הכנסת להתפלל שם, או לפחות לכל א' משלושת התפילות לקבוע בית הכנסת מיוחד. וגם צריך ליחד מקום מיוחד בתוך אותו בית הכנסת. וראוי לנהוג גם כדעת



אם יש איסור גוזז בשערות העומדות ליפול

הרב שמעון תביריאן

בית מדרש גבוה, ליקווד

שטז ס"ח) היאך הביא השו"ע בסי' שמ ס"א וסי' שכח סל"ב דחייב בנטילת צפרניים.

ויש ד' מהלכים לישב תמיהה זו

במג"א (ריש סי' שמ) הכריח מכח קושי' הנ"ל דיש לו צורך לציפורן והוי צריכה לגופה, והקשה הביאור הלכה, דזה דוחק גדול.

ובביאור הגר"א (שם) הוכיח מכאן דהשו"ע סבר כהרמב"ם דמלאכה שאצל"ג חייב. וזה ג"כ צריך ישוב, דבכ"מ סתם בשו"ע דפטור.

י"ל ע"פ דעת הרמב"ן (שבת קו:) דגוזז חייב בין אם הוא לצורך השער והגיזה ובין לתקן גופו וליפות עצמו, והוי מלאכה צריכה לגופה מפני שהכל דבר אחד והנטילה היא עצמה המלאכה ע"כ.

מהלך רביעי י"ל, כדעת הביאור הלכה (סי' שמ ס"א ד"ה וחייב) ע"פ הריב"ש (שו"ת סי' שצד), דיש לו שיטה אחרת לגמרי במלאכת גוזז שהי' במשכן, דלא היה לצורך הצמר והשער אלא

נפוץ היום אצל הנשים להעביר את שער של מקומות הגוף ע"י טיפול לייזר, שמרכזים את האור למקום שורש השערות ואחרי מספר ימים או שבועות השערות נופלות ולא גודלות שוב. ויש לשאול האם אחרי קבלת הטיפול יש בהשרת שערות אלו מן הגוף משום גוזז. והאמת דנתעוררתי לדון בנושא זה ממה דראיתי אצל ילדה שקיבלה טיפולים למחלה הידועה רח"ל, ושערותיה התחילו ליפול וידיה עסקניות בשבת לתלוש את הנשאר בראשה, אם יש בזה משום מלאכה. ויהיו ד"ת אלו זכות לרפואתה.

ויש להקדים דבגוזז קי"ל כדעת חכמים במשנה שבת (צד:) דהנוטל צפורניו או שעריו בכלי חייב וביד פטור אבל אסור דהוי שלא כדרך, ודעת התוס' שם דנטילת צפרנים הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה דאינו צריך לצפרנים. וע"כ דהמשנה אזלה בשיטת ר' יהודה ולא כר' שמעון שפוטור מלאכה שא"צ לגופה. ולפי"ז נתקשו האחרנים לדידן דקי"ל כר' שמעון במלאכה שאצל"ג (עי' שו"ע סי'

וכתלושין דמיא), א"נ דכיון דאין סופן להשאר מחובר לא עביד כלום בתלישתו. וכעין גישה זו מבואר בדבר אברהם (ח'א סכ"ד אות ג) ובאגלי טל (סי' מא אות ז) דלאו מידי עביד דבלאו הכי נמי ינתק ואין מלאכה בתלישתם, ומסתימת דברי הפוסקים בזה משמע דאפי' לא ינתקו צפורן ועור ליומיה וישאר כן לזמן ממושך, עדיין נכלל בהיתר של פרשו רובן. ואמנם אפי' לדעת הדבר אברהם והאגלי טל אין זה היתר גמור מטעם שיפלו מעצמן, דהרי אין זה מותר אלא במקום צער.

ו"ש להעיר דהנה מצינו בכמה מקומות שהתירו חז"ל שבות במקום צער, כגון בסי' של (סע' ח) דמותר להאם להוציא בידה את החלב המצערה על הארץ, ועוד דין מפס מורסא, דאם מצערתו מותר לפותחו אע"פ דעושה פתח. וא"כ צ"ע לכאורה למה בגוזז התירו רק בנוסף לעוד תנאים דפרשה רובה וביד דהוי ששינוי, ושמא יש מקום לומר דכאן שאני מהתם ביחס לדרגת הצער ולכן לא סגי בשינוי כל דהו^א.

לצורך העור שממנו נגזז השער, ונטילה לצורך יפוי ג"כ בכלל זה. ולפי"ז מובן היאך חייב בגוזז שער ונטילת צפרנים דנחשב צריכה לגופה, והביה"ל כיון לדברי הפמ"ג (סי' שכח א"א ס"ק לא) בישוב קושי' הנ"ל, דכך פירש שם הפמ"ג דעת השו"ע^א.

ונראה דלכל הפירושים אין כאן איסור תורה בתולש שערות העומדים לנשור, דלמג"א הוי מלאכה שאצל"ג, ואפי' לדעת הריב"ש דחייב כעביד לייפות עצמו, כאן אינו תולש בכלי אלא ביד, ופטור ואסור. אבל היות ובב' מקרים הנ"ל השערות יפלו לאחר זמן, יש מקום לדמותן לדין צפורנים ועור המדולדלים, הובא בשו"ע (סי' שכח סל"א) דאם נפרשו רובם מותר לתולשם ביד עם תנאי נוסף דמצערות אותו.

ויסוד ההיתר של פרשה רובה פירש רש"י (צד:) משום דקרובים לינתק. ואפשר לבארו בתרי אנפי או משום דין דעומד לינתק כנתוק דמי (כן נראה דעת המ"ב סי' שכח ס"ק צו דהביא פי' רש"י והוסיף

א. ולדעתי יש בזה מהלך החמישי ע"פ דברי הריב"ש שם בתי' קמא, דשאני מלאכת גוזז משאר מלאכות דה' במשכן דחייב אפי' כשאין צריכה לגופה והשערות אזלי לאיבוד, שהרי הנטילה היא המלאכה והוא נהנה מהמלאכה, וחייב אפי' לר' שמעון. ומצאתי כן בספר הקובץ על הרמב"ם פ"ז ה"א ע"פ הר"ה, והוכיח כן מריב"ש הנ"ל, ונראה לי דכן הוא דעת הגר"ז בריש סימן שמ, ותוספת שבת הביאם בכף החיים, וע"ע בבאיור הלכה סי' שיט סע' ג ד"ה לאכל מיד. (וזה חידוש גדול ולולי דמצאתי כן בשאר ספרים הייתי מעביר קולמוס עליו).

ב. ועי' בסמוך מרמב"ם בפיהמ"ש דנראה מדבריו שאין הכונה לצער ממש אלא די באי נוחיות, דאל"כ קשה היאך שייך צער בשערות. ועי' תהלה לדוד שכח ס"ק נג.

וקשה לדחות דשיעור רובו דנקט הכונה באורך השער, ואילו ברוחב איך אפשר למדוד רוחבו דאינו אפי' כמלא נימא. ושמא כונת הרמב"ם למי דידוע לו בניסון דשערות אלו עומדות ליפול, ובזה נחשב כנתלש רובו וכהציורים הנ"ל בשאלה.

ומה דעומד נגד זה הוא מהמבואר בדין מסרק דאסור לסרוק שערות הראש, דמבואר בגמ' נזיר (מב.) כל הסורק לנימין המדולדלין הוא מכויץ, ונפסק בשו"ע דאם עביד כן בשבת חייב. וע"כ צריך לחלק דהמדולדלין הם פחות מנתלשו ברוכץ אלא רק מקצתן, ובאמת כן פי' במ"ב (סי' שג ס"ק פז) דהיינו שנתלשו קצת ועדיין לא נעקרו לגמרי. ועכ"פ לא יצא לנו מכל הנ"ל היתר בשופי בתלישת שערות אלו העומדים להתלש אבל לא תהא בזה יותר מאיסור דרבנן משום דעביד בידים, ובמקום חולי שיש בו סכנה נראה לסמוך על דעת המ"מ הובא בביה"ל (סי' שכח ס"ד, ד"ה כל שרגילים) דהתיר אפי' איסור דאורייתא אפי' כשאין לו לחולה צורך כ"כ, א"כ כאן באיסור דרבנן אע"פ דאין בו צורך לחולה י"ל דאין למחות. ושמעתי מפוסק גדול א' לצרף כאן דעת הרשב"א שהובא בביה"ל (סי' שמג ס"א) דמותר אפי' ספיה בידים לקטן לצורכו, ולכן אין כאן מקום למחות.

ומה דטעון ביאור בדין זה הוא דברי הפמ"ג (שכח א"א ס"ק כא) הובאו דבריו בביה"ל (שם סכ"ח) ד"ה כדי להרחיב דבפרשה רובה שוב לא יניק מהגוף, ונראה מקור לדבריו אלו מהתו' בע"ז דף כו. (ד"ה סבר) דהקשו היאך מתירים להוליד עכו"ם בשבת הלא הוי עוקר דבר מגידולו והוי תולדה דגוזז וחייב, ותי' בחד תי' משום דנפסקו גידוליו אין בו משום גוזז.

ואף דבמציאות קשה להבין כונתם דנפסקו חיותו בין בציפורן ובין בתינוק עכ"ז אין חיוב גוזז בכה"ג. אמנם עדיין תמוה מילתא טובא לומר דביניק' תליא מלתא, דהרמב"ם פסק דשייך איסור גוזז ותולש אפי' אצל בהמה מתה, ומקורו בתוספת' והביאו במ"ב (סי' שמ סק"ה) ומכח הקושי צריך לפרש כונת הפמ"ג דאין פסיקת יניקה סיבה להיתר אלא רק סימן דסופו לינתק ויפול, וכונתו כדברי המשנה ברורה הנ"ל דכתלושין דמיא^ג.

וכל זה בציפורן ועור ולא בשער, דלכאורה לא שייך מציאות פרשו רובן בשערות, אבל אראה נפלאות בפירוש המשניות לרמב"ם שם בדף צד: שכתב וז"ל ודע כי שער הראש כשנפסק או נתלש רובו ונשאר תלוי מן הראש ומצער אותו מותר לו לכרתו בידו בשבת עכ"ל, הרי דשייך דין זה אפי' בשערות,

ג. ועכ"ז דברי התו' עדיין מוקשים, דזה נראה כונתם שם בפ' שכ' דכבר ננער התינוק ממעי אמו לצאת.

קבע מזוזה ושכח לברך, האם יכול לברך אח"כ

הרב יוגב עמוס נחייסי

מח"ס פתחי עמוס גבעת זאב, ירושלים ת"ו

לעשות שם מזוזה מדרבנן, והא דאמרינן בפרק רבי אליעזר דמילה מתוך שבידו להפקירן, הכי נמי מצי למימר שיש בידו שלא לדור בו, ובטלית, דאי בעי לא לביש בה למאן דאמר טלית חובת גברא, אלא משום דאיתא למאן דאמר חובת טלית היא נקט הטעם השווה במזוזה וטלית לדברי הכל, זו שיטת ר"י הידוע בעל התוס' זצ"ל שאמר בסוף ימיו שהיא נכונה עכ"ל.

נראה דס"ל לרבנו הריטב"א שמזוזה חובת מנא היא היינו שהבית שלו חייב במזוזה, ומטעם זה שהמזוזה חובת מנא וכן בציצית יש מ"ד דס"ל חובת מנא היא אזי השוותה הגמרא ביניהם, וגם מהראייה שהביא הריטב"א ממנחות (לד:) כך מוכח, וכשיטת הריטב"א סבירא ליה גם תוס' (מנחות לד:), וכך גם משמע מפסקי התוס' (שם).

ג. וראיתי עוד שהרמב"ם בתשו' (מובא בכסף משנה הל' תפילין הי"א) נשאל שאלה מדוע בספר אהבה כתב שספר תורה ותפילין צריכים עיבוד לשמה ומזוזה אינה צריכה עיבוד לשמה, והשיב

א. גרסינן בגמרא יומא (דף יא:) ת"ר בית הכנסת ובית האשה ובית השותפין חייבת במזוזה, פשיטא, מהו דתימא ביתה ולא ביתך ולא בתייהם קמ"ל, ואימא הכי נמי, אמר קרא למען ירבו ימיכם וימי בניכם הני בעי חיי והני לא בעי חיי, אלא ביתך למה לי כדרבא דאמר רבא דרך ביאתך וכי עקר איניש כרעיה דימינא עקר ברישא, ע"כ.

ב. וראיתי לאחד מתקיפי קמאי הוא רבינו הריטב"א (שם) וז"ל 'הקשו בתוספות אמאי לא קאמר דאיתא למעוטי בית שאין שלו שהוא פטור מן המזוזה מן התורה, כדמוכח בפרק רבי אליעזר דמילה (שבת קלט:): דאמרינן מזוזה וציצית מתוך שבידו להפקירן, ותרצו דתרתי ביתך כתבי חד למעוטי בית שאינו שלו וחד למדרש דרך ביאתך כדאמרינן הכא, ומיהו מדרבנן מחייב במזוזה בשוכר בית שלשים יום כדאיתא התם (מנחות מד:), ואפילו בביתו שאינו משתמש בו פטור מן המזוזה אפילו מדרבנן ואע"פ שעשוי לדירה, וכדאמרינן בפרק השואל (ב"מ קב.) דחובת הדר היא והשוכר חייב

על הבית ותו חיוב על האדם לקבוע מזוזה.

ד. ויתכן עפ"י זה לפשוט את חקירת מרנא ורבנא רעק"א בשו"ת

שלו (ח"א סי' ט) וז"ל 'מי שיצא מביתו לבית אחר לדור שם ויש שם מזוזה מכבר שהניח הראשון, מחויב הוא לברך על המזוזה, דזהו מצוה חדשה לו בבית זה, אף שהוא פשוט, וכדומה שאין נזהרים בזה ומצוי ושכיח וכו' ונראה לי דגם ההולך מביתו לעסקיו ובשוק ופעמים נוסע מעירו על איזה ימים, דלכאורה הדין כשחוזר לביתו יברך על המצוה, דהא בינתיים כל הזמן שלא היה בביתו לא היה עליו חובת מזוזה, ומתחיל עתה חיוב חדש (ואף דמחזיק בביתו לדור, מ"מ בשעה שאינו בביתו אינו מקיים מצות מזוזה בזה, עיין מג"א סימן כא סק"כ וגם בני ביתו פטורים שאין הבית שלהם, והוי כדין בית שאול או שכור), ודינו כיוצא מסוכה לעסקיו וחוזר לסוכתו דמברך, וכמו מי שפשט טליתו ע"ד שלא להתעטף בה מיד חוזר ומברך כשלוכשו, וצ"ע לדינא' עכ"ל.

מבואר מרעק"א שאדם שנסע מביתו לכמה ימים האם פקע ממנו חיוב מזוזה, דומה לדין של פשט טליתו על דעת שלא להתעטף בה מיד שחוזר להתעטף שמברך.

ולפי דרכנו זה לומר זו החקירה ביסוד חיוב מזוזה אם הוא חובת הבית והיינו דבית שעומד לדירה חייב במזוזה,

וז"ל 'לא מפני זה אלא מפני שלא נשמע במזוזה עיבוד לשמה כלל, והיכא דאיתמר איתמר היכא דלא איתמר לא איתמר, וא"ת מה הטעם ס"ת ותפילין צריכים עיבוד לשמן וזו אינה צריכה עיבוד לשמה, לפי שעצמו של ספר תורה ועצמן של תפילין הן מצווה, ולפיכך הצרכנו לעשות להם חשיבות יתרה והוצרכנו לעבדן לשמן כדי שיזכור בעיבודן כדי שיעמדו ימים רבים, ועצמה של מזוזה אינה מצוה, ולא תחשב מצוה אלא מפני הבית החייב בה ואם אין בית אין מזוזה, אבל ספר תורה ותפילין הם חובת הגוף התדירות' עכ"ל.

ומהא דכתב שספר תורה ותפילין מקיימים מצותן בגופן דהיינו בזמן שהתפילין מונחים עליו אבל במזוזה אין בה מצוה בגופן אלא מפני הבית, מוכח שמצות מזוזה היא חובת מנא ולא גברא.

ולכך מצאתי תנא דמסייע מר בריה, הוא רבנו אברהם בן הרמב"ם בשו"ת ברכת אברהם (סימן מ), שעמד על השאלה (הנ"ל) וכתב וז"ל 'אין דבריו מקום ספק למבין, שעניין דבריו שאין אדם חייב במצוה זו אלא מפני הבית, ואם אין בית אין חייב למצוה זו, אין תפילין בכך אלא חובה שהוא חייב בה עכ"פ' עכ"ל, ולדבריו מצות מזוזה היא על הבית, ואם הבית חייב במזוזה אזי האדם מתחייב לקבוע מזוזה, הרי שיש שני חיובים, חיוב

לקבוע שוב פעם את המזווה שהרי חיוב הבית אף פעם לא פקע.

ותנו יש להעיר, שגם שהאדם יוצא לעסקיו לזמן ממושך זה מפקיע את חובתו שלו לקבוע מזווה אבל אין זה מפקיע את חובת הבית שיהיה בו מזווה, ומשום הכי כשחוזר לביתו אין צריך לברך שחובת הבית שיהיה בה מזווה אף פעם לא פקע רק שחיובו שהיה עליו לקבוע פקע.^א

ה. ונראה היה עוד לדייק מדברי המגן גיבורים (סי' יא) שהביא את תשובת הרמב"ם והוסיף וכתב 'דשאני מזווה דאינה מצוה עקרית בעצמותה, דלא צייתה התורה להיות חובת הגוף על איש לקיים מצות מזווה, רק כשהוא חובת הבית כשיש לו בית אינו רשאי לדור בתוכו בלא מזווה' עכ"ל.

ונראה כאמור שמזווה אין חיובה על הגברא לקיים מצות מזווה רק שהיא חובת הבית דכשיש לו בית שחייב במזווה אזי יש חיוב עליו שיקבע בביתו מזווה, ואין חיוב על איש לקבוע מזווה רק שהבית חייב, ועוד מוכח שאין הבית

אלא שלא נצטוו עליו אלא הדר בו, או דנימא דכל החובה היא על הגר בו שמצוה עליו לדור בבית שיש בו מזווה, והוי דומיא דציצית למ"ד חובת גברא, וששתי שמחה גדולה שכך ראיתי שמחלק הגה"צ רבי זונדל קרויזר זצ"ל (אוצרות ירושלים קובץ טז עמוד פח).

וביתר ביאור י"ל שבית עם פתח תמיד חייב במזווה אפילו לא גרים שם, אלא שאם לא גרים שם אין חיוב לקבוע מזווה אבל אין זה אומר שהבית לא צריך מזווה, ומשום הכי אמרנו שבציצית שונה הדבר, שציצית כל עיקר המצוה בגופו, דהיינו בזה שלובש ציצית בכך יש מצוה, מה שאין כן במזווה שאין חיוב מצד עצמה דהיינו שהמזווה חייבת רק מפני הבית, ולפי זה אדם שהולך לעסקיו יכול להיות שהפקיע את חיובו לקבוע מזווה, אבל לא הפקיע את החיוב של הבית מן המזווה, ולכן שנסע הבית המשיך בחיובו להיות עם מזווה ומשום שכבר קבוע בו מזווה המצוה תמיד נמשכה, ומשום הכי כשחוזר אין צריך

א. ועדיין היה לומר שלא צריך להגיע לכל הנ"ל אלא אפשר לחייב המקום מדין בית אוצר שהרי אי' בס"י רפ"ס"א שחייב במזווה, י"ל ע"פ דברי הגאון הגדול הרב בן ציון אבא שאול זצ"ל בספרו שלו אור לציון (ח"ד פרק נה הלכה א) שכתב לעניין גני ילדים שאינם נחשבים בית אוצר לעומת בית חרושת שנחשב בית אוצר וז"ל 'ואף שיש בגני ילדים רהיטים וציוד, לא דמי לבית האוצר שחייב במזווה כמו שנתבאר לעיל, דשאני בית חרושת שעשוי לכך, כי נועד לתעשיה וגם לשמירת הסוחרות, משא"כ גן ילדים שעשוי רק לשימוש הילדים, וגם הציוד משמש את הנמצאים שם, דלא כבית האצר שהמקום משמש את הציוד, ומשארים בגן את החפצים כלילה רק משום שקשה לקחתם כל יום לבית' עכ"ל. וכסברתו ראיתי שכן מובא בספר שלמי תודה (ש"ע עמוד נג) להרה"ג בן ציון פלמן בשם הגראי"ל שטיינמין זצ"ל.

שקבעתי מזוזה בביתי, ושכחתי לברך בשעת קביעתה, וכעבור איזה ימים נזכרתי שלא בירכתי, ונסתפקתי אם אפשר לברך, ובאותו זמן שרתה עלינו שכינה היא החכם השלם הדין המצוין כמהר"ר יונה נבון נר"ו (זצ"ל) ושאלתי את פיו, והשיבני פה קדוש, שדין זה מפורש יוצא מדברי הרמב"ם (פי"א מה' ברכות ה"ה) שכל מצוה שעשיית הקיימת כגון ציצית ותפילין וסוכה יכול לברך אחר עשייתה וכו', וא"כ בנידון דידן שעשיית המזוזה וקביעתה עדיין קיימת, יכול לברך עליה גם לאחר קביעתה. עכ"ל.

ולולא דמסתפינא היה נראה לומר עפ"י דברי סברת מר"ן החיד"א שאין דומה ציצית וכו' למזוזה, שבמזוזה עסק המצוה הוא הקביעה ובתר זה ליכא שום מצוה, משא"כ ציצית עסק המצוה הוא העיטוף והעיטוף נמשך עד גמר המצוה ומשום הכי יכול לברך.

תו יש להוסיף עפ"י המבואר לעיל (אות ג) בדעת הרמב"ם שמזוזה היא מצות מנא שממנה נמשכת חיוב על הגברא דהיינו שהבית תמיד חייב במזוזה ורק מתי שיש בעלים יש חיוב לקבוע מזוזה, ורק על חיוב לקבוע מזוזה מברכים, והאדם שקבע מזוזה נגמר עסק המצוה, ואינו יכול לברך יותר.

ועוד תבט עיני לשרה של ירושלים הרב שלום משאש זצ"ל בספריו הבהירים תבואת שמש (יורה דעה סימן צו),

תלוי באדם ושיש מציאות שהבית חייב אבל לא האדם.

ו. **ועוד** ראה בזה דברי גאון עוזנו מר"ן החיד"א בספרו ברכי יוסף (סי' כא) וז"ל 'אכן נראה שחילוק ברור, בציצית בגמר הדבר אדם עסוק בגוף המצוה ומתעטף בו, לפיכך שבקו הברכה עד התכלית האחרון, כיון שגומרו על דבר שהוא עיטוף בעיסוק בגוף המצוה, מה שאין כן במזוזה דגמר עסק המצוה היא בקביעותה ואחר זה לא נשאר שם עסק בה כשיבוא לדור, ולא רצו לקבוע ברכה בלי שמתעסק במצוה לכן אמרו לברך על קביעתה שהיא סוף המעשה' עכ"ל.

הנה בדבריו מבואר שציצית מצוה היא העיטוף בה וזה גוף המצוה, ומשום הכי אפשר לברך עד הרגע האחרון, אבל מצות מזוזה שמצוה היא קביעתה אזי התעסקותה במצוה היא עד סיום הקביעה ואחרי כן אין שום עוד התעסקות בה, ומשום הכי אי אפשר לברך.

וזה נותן טעם לדברי הרמב"ם שכתב שאסור לברך על מזוזה שהוא כותב 'שהרי קביעתה היא המצוה' דהיינו עסק המצוה הוא הקביעה, ומשום הכי אי אפשר לברך לפני ולא אחרי, וכך ביאר דבריו הגאון הרב שלמה זעפרני בשו"ת עטרת שלמה (סי' יח סק"ג)

ותבט עיני לדברי אשדות הפסגה (חיו"ד סימן ט) שכתב 'בדידיהו העובדא

משה (חיו"ד סימן קעט) שכתב, השוכר בית בחו"ל, שהדין הוא שפטור ממזוזה כל שלשים יום, וקבע מזוזה בלא ברכה, יכול לברך אחר שלשים על המזוזה, שמכיון שלא בירך עליה בשעת קביעתה, לא נפטר מהברכה, דדמי למי שהניח תפילין קודם עלות השחר בלי ברכה, שאחר שיאיר היום ממשמש בהם ומברך עליהם, וכ' התוס' (מנחות לו.) שהוא הדין לציצית, שכיגיע זמן חיובו א"צ להסירו מעליו ולחזור וללבשו בברכה, אלא די אם ימשמש בו בשעת הברכה, וה"ט מפני שהמצוה נמשכת כל זמן שהוא מעוטף בציצית, וע"ע תוס' סוכה (לט.) והרא"ש שם. וצ"ל שהמשמוש הוא להיכר בעלמא, שהוא עוסק במצוה זו בשעה שמברך עליה, וא"כ גם לגבי מזוזה הדין כן, שאף לאחר שקבע המזוזה יכול לברך עליה, בשעה שמברך ימשמש בה להיכר. ואפילו את"ל שיש לחלק בין מזוזה לציצית ותפילין מאיזה טעם שהוא, ולומר, שאין לברך עליה משמוש בלבד, מ"מ הרי יוכל להוציאה ולחזור ולקבועה בברכה, אבל האמת היא שאין לחלק בזה בין מזוזה לציצית ותפילין ולכן אין צורך להסירה ממקומה, אלא די שימשמש בה שיגיע זמן חיובה, דהיינו לאחר שלשים יום ויברך עליה ועדין ציצית ותפילין. עכת"ד. וכבר כתבנו שיש סיוע לזה מדברי הרמב"ם, ומוכח ג"כ מדבריו דס"ל כהאחרונים הנ"ל שאם שכח לברך על המזוזה בשעת קביעתה, יניח ידו

ובשו"ת שמש ומגן (יור"ד סימן א סק"ו) שדקדק בדברי הרמב"ם באופן אחר וכתב 'שהרמב"ם נקט דוגמא למצות קיומיות ונמשכות כגון ציצית ותפילין, ולא נקט מזוזה ומעקה, דמוכח שדווקא באלו שהם חובת הגוף ממש, ללבוש ציצית והתפילין על גופו, וכן סוכה שמכניס גופו בסוכה בזה הוא שיכול לברך אח"כ שכל רגע במצות האלו הוא עושה מצוה, ולכן לא הצריכוהו אפילו להסירן ולהניחם שנית כדי לברך, משא"כ במעקה ובמזוזה שאף שהמצוה נמשכת זמן ארוך, ומכל מקום עשייתה נגמרת כרגע, ולא מיקרי עובר לעשייתן' ע"כ.

וביתר ביאור הסביר זאת הרב שמואל רוזבסקי זצ"ל בספרו חידושי רבי שמואל (פסחים סימן ז) וז"ל ולפמש"כ בביאור דין עשייתן קיימת שאין זה מפני קיום המצוה שנמשך אלא מפני שהעשיה של המצוה יש לה המשך, צ"ע במזוזה אם לא בירך בשעת קביעתה אם מיקרי עשייתה קיימת במה שהיא קבועה ועומדת בפתח, די"ל דדוקא אם העשיה גורמת למצב כלשהו הנמשך בגופו מיקרי שיש המשך לעשיה ההיא בצירוף מה שהוא מניח עצמו לבוש ומעוטף בגופו, אבל במה שהמזוזה קבועה בפתח י"ל דאין בזה עשיה הנמשכת.

ז. וחזיתי לגאון עזונו מרן הראשון לציון הרב עובדיה יוסף זצ"ל בספרו יביע אומר (ח"ח יו"ד סי' כז אות ג) שכתב 'וראיתי להגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות

הנ"ל, שהרי המשמוש נחשב עובר לעשייתן שהרי כתב 'דכיון שמשמש בו יוכל לברך', ולפי"ז גם החולקים שאומרים שאין זו מצוה נמשכת יודו לי שהכא בקבע מזוזה בחו"ל לפני שלשים יום יוכל לברך אחר שלשים יום, כך ראיתי להרב משאש זצ"ל בספרו שו"ת שמ"ש ומגן (ח"ג ח"ייד סימן לו) שמבאר הדבר.

ולולא דמסתפינא ממרן רבינו הגדול זצ"ל היה נראה שאפשר לחלק, שיתכן שאף המניח תפילין אחר עלות השחר ואחר כך רוצה לברך יכול לברך משום שזו מצוה נמשכת אף שהניחם בזמן חיובם, שתפילין וציצית הם מצות בגופו וכשיגיע זמן חיובה יקיימו מצוה מחדש ועל כך אפשר לברך, אבל מזוזה אין זמנה בחו"ל אלא אחר שלשים יום ולפני זה אין קיום מצוה שהמצוה היא הקביעה, ומה לי על המשקוף, מה לי בתוך המגירה, ואם כן אין ראייה לנידון דידן.

וכך ראיתי גם שדוחה הראייה הנ"ל השדי חמד (כללים מע' המ"ם סוף סי' קיג וסי' קיד) שהרבה אחרונים פליגי ע"ז וס"ל דלא דמי כיון דהתם מעשה הלבישה נמשך משא"כ הכא והו"ד בארוכה שם, (ועוד עיין בשו"ת שמש ומגן (ח"ג ח"ייד סי' ל) שכתב לדחות הראייה מהגר"מ פיינשטיין)

ועוד כתב (שם) מרן זצ"ל (במהודרה החדשה במילואים הערה 2) 'שוב

אח"כ עליה ויברך על קביעת מזוזה, או כנוסח הירושלמי (פ' הרואה) על מצות מזוזה'. עכת"ד מרן ביביע אומר.

וצריך לי עיון רב בדברי הרב זצ"ל מקוצר דעתי הדלה שהרי השמיט שורה, ובשביל הבנה העתיק לך הקורא את כל הפסקא מילה במילה 'ובעצם רשאי גם לברך אך אם ירצה לחכות עם הברכה עד לאחר שלשים אולי יותר עדיף, אף שפטור לברך בהסיר המזוזה אדעתא דלחזור ולקובעה שמצד זה סובר הנחלת צבי שצריך לחכות, לע"ד אין שייך זה בלא בירך בשעת קביעותה שעדיין לא נפטר מהברכה, דמ"ש מהתפילין שהניחם קודם עלות השחר שכשיגע הזמן משמש בהן ומברך כמפורש במנחות דף לו. וכתבו התוס' שם דלא רק בתפילין שהמשמוש מצוה אלא אף כשהתעטף בציצית קודם היום כשיאיר היום אין צריך להסיר טליתו כדי לחזור וללבוש ולברך דכיון שמשמש בו יוכל לברך ע"ש. ועיין שם עוד.

רואים מדברי האגרות משה שבעצם הסתפק האם אדם שקבע בתחלת שכירותו בלא ברכה שהרי אינו חייב במזוזה ואחר שלשים יום רוצה לקבעה עם ברכה אם יכול לברך. ותולה אני במיעוט הבנתי, אבל נראה מהסבר הרב פיינשטיין דלא כמו שהבינו מרן הגר"ע יוסף זצ"ל שאפשר לקבוע גם לפני השלשים יום עם ברכה, ובא לומר האגרות משה דרך 'לעקוף' את המחלוקת

בעל המכתם והביא שכך גם כתב הרא"ה (סוכה. הוצ' אהבת שלום) בלי דברי המגיה וכתב שם וז"ל 'אבל באמת קשה מאוד להגיה כמו שהגיהו המגיהים הנ"ל, כי היאך נשמטו שש מילים בדפוס, וברפט שהוא משני ספרים, לכן נראה להגיה בקל במקום 'בביתו' לומר 'בידו', ואם כן אין מדבריהם הוכחה דלא כרבנו אברהם (ואפי' אם היינו אומרים שצריך להוסיף כמו שהוסיפו המגיהים הנ"ל, מ"מ אין הם מסייעים כ"כ את הרעק"א ודעימיה, כי אח"כ כתבו שמותר לברך על אלו אחר העשיה רק תוך כדי דיבור, ואילו האחרונים הנ"ל סוברים שאפשר לברך אפי' זמן רב אח"כ' עכ"ל.

לפי דבריו הנכונים של הרב שליט"א, נראה אין מהכא ראייה לדברי מרן זצ"ל ודו"ק.

ח. **ועוד** ראיתי שביביע אומר (ח"י יו"ד סימן לא) כתב 'ובאמת שהעצה הנ"ל (לשלוח המזוזה לבדיקה) אינה אלא לרווחא דמילתא, מפני שכאן הרי יש ספק ספיקא לברך, דשמא הלכה כאור זרוע וסיעתו דס"ל שאם לא בירך עובר לעשיית המצוה מברך אחר עשיית המצוה, ואת"ל שאין הלכה כהאור זרוע אלא כדברי הרמב"ם שאינו רשאי לברך אחר עשיית המצוה, שמא קביעת המזוזה נחשבת מצוה נמשכת, כדין תפילין ושיביה בסוכה, שמודה הרמב"ם שיוכל

הראני ידיד הרה"ג רבי גדעון בן משה שליט"א מ"ש בזה הרב המו"ל ספר המכתם פסחים (ז: עמוד שעב אות ל) דפשיטא שיש לברך אח"כ, עכ"ל.

וכאשר פתחתי הספר בפנים ראיתי שכתב וז"ל 'וכן מאתי באמרי אדוני זקני ר' בנבנישה הלוי ז"ל ויש מצוות נמשכות כגון תפילין שהיא מצוה נמשכת כל זמן שהן בביתו, וכן ציצית וכן סוכה. וכל אלו אף על פי שהתחיל בהן עדיין אני קורא בהם עובר לעשייתן, שהברכה בא על העתיד' עכ"ל

והמגיהים הוסיפו בסוגרים וכך הלשון עם ההוספה 'ויש מצות נמשכות כגון תפילין שהיא מצוה נמשכת כל זמן שהן [עליו, וכן מזוזה כ"ז שדר] בביתו, וכן ציצית וכן סוכה. וכל אלו אף על פי שהתחיל בהן עדיין אני קורא בהם עובר לעשייתן, שהברכה בא על העתיד' ובסיפא כתב שברכתן אחר עשייתן צריך שיברך תוך כדי דיבור, וזה כדי שאלת שלום תלמיד לרב, והוא שלום עליך רבי ומורי' עכ"ל

ולפי ההוספה הנ"ל זו ראייה אלימתא לדברי הרב זצ"ל שאפשר לברך על קביעת מזוזה אחר הקביעה.

אלא שמצאתי לחתנא דבי נשיאה הרב דקל כהן נר"ו בספרו שו"ת האלישיב הכהן (יו"ד סימן יג) שהביא דברי

לברך כל עוד המצוה נמשכת' עכ"ל^ב).

וצריך לי עיון רב הדברים, שהרי הרב זצ"ל הביא ראייה מרבנו אברהם בן הרמב"ם בספרו 'המספיק לעבודי ה' וז"ל 'וכן אם זמן עשיית אותה מצוה היה קצר מאד, ושכח את הברכה או שהזניחה לפני עשיית המצוה, הרי שאינו יכול לתקן, וזאת כמו ששחט או שקבע מזוזה בלי ברכה'. ע"כ, וזה בדיוק כדעת (הרב משאש זצ"ל) עכ"ל.

נמצאנו למדים שדעת רבנו אברהם בן הרמב"ם שאם קבע מזוזה ושכח לברך לא יכול לברך משום שכבר הסתיימה המצוה.

והוי יודע כבר הכלל שלימד אותנו מהר"ם אלשקר זצ"ל שבכל מקום שפסק רבנו אברהם בן הרמב"ם אמרינן שכן דעת אביו רבנו הרמב"ם, וכך מוכרע הספקות בדעת הרמב"ם, וכך סבירא ליה מרן החיד"א, ולהבדיל כך סובר הגאון הנאמ"ן שליט"א, ורבנו הגדול רה"י הרב יעקב חיים סופר שליט"א^ג

וכך גם סבר מרן גאון עזונו הרב עובדיה יוסף זצ"ל בספריו הבהירים יביע אומר (ח"ה אהע"ז סימן ח), וכ"כ ביביע אומר (ח"ד או"ח סי' לד אות כו-כז), וכ"כ ביביע אומר (ח"ו י"ד סי' כז אות א), וכ"כ

יביע אומר (ח"ג אהע"ז סי' יא אות ג) וכ"כ ביביע אומר (ח"ה או"ח סימן יב).

ואם כנים הדברים יש לשאול מדוע הכא לא השוה מידותיו וכתב עדיין להתיר משום הספק ספיקא שהרי לדעת הרמב"ם לפי רבנו אברהם בן הרמב"ם לא אמרינן שמזוזה היא מצוה נמשכת וצ"ע.

ועוד הפתרון שכתב (שם) לשלוח את המזוזה לבדיקה ולחזור לקבועה לאחר מכאן לבדיקה, כבר כתבתי בסימן להוכיח שאין הפיתרון הזה מועיל משום שמנהג הוא לא לברך על החזרת המזוזה לאחר בדיקה, ובמקום מנהג לא אמרינן סב"ל, ועוד מלבד זה נראה לקוצר דעתי שאין הפיתרון מועיל משום שכל מה שדנו הפוסקים הוא בנידון שהסיר המזוזה מן הבית למען בדיקה אמתית, דהיינו שבאמת יש ספק האם המזוזה כשרה משום הזמן שחז"ל גילו לנו שפעמים בשבוע (שבע שנים) יש ריעותא במזוזה ומשום הכי צריך לשלוח לבדיקה, או משום שנפל ריעותא במזוזה מחמת גשם וכו', ולפי זה יש אומרים שצריך לחזור ולקבועה המזוזה בברכה כי כיון שדעת האדם שאם ימצא שהמזוזה פסולה אין רוצה בה עוד אמרינן שהסיח דעת ויברך על כך, אבל במקום שעושה כך

ב. ועיין שם במילואים במה שהביא ראייה מדברי האשכול (ח"ב ה' מזוזה אות כה) ועיין בשו"ת ש"מ ומגן (ח"ד סימן כג) שדחה הראייה הנ"ל

ג. ועיין עוד בספרי פתחי עמוס בסימן י מה שכתבנו על כך וצורף לכאן.

משום להתחייב בברכה נראה לענ"ד שלא
בזה דיברו הפוסקים.
המורם מכל האמור: נראה לענ"ד
שאדם הקובע מזוזה ושכח
לברך, כיון שזו מחלוקת גדולה אמרינן
ספק ברכות להקל^(ד), וכתבתי הדברים
לעורר דברי המעיין, והשם יאיר עינינו
בתורתו.



ד. ואתה הקורא אל תתמה עלי מדוע כתבתי סב"ל שהרי מרן הרב עובדיה יוסף זצ"ל כתב שע"י שישלח לבדיקה שפיר מצי לברך, שהרי כבר לימד אותנו הרב יהודה ברכה נר"ו בשו"ת ברכת יהודה (ח"ה עניינים שונים סי' א) שאמרינן סב"ל גם נגד דברי מרן הרב עובדיה יוסף זצ"ל ע"פ משנתו של מרן הגרע"י זצ"ל עכ"ל, וה"ה הכא. והרואה ישפוט בעיניו ואם ירצה יקרב ואם ירצה ירחק, ואני לענ"ד כתבתי.

בענין שעטנו במגפיים הנקראים Uggs

הרב יוסף חיים אליעזר

מח"ס יוסיף חן, וחבר בית מדרש גבוה, ליקווד

צמר בשל פשתן לחגור בו מתניו אף על פי שהרצועה באמצע, כלומר, דצורת החגורה היא שיש צמר מצד אחד ופשתים מצד השני ועור ביניהם ועל זה קאמר דאסור משום כלאים.

ונחלקו הראשונים אם האיסור הוא דוקא כשקושר החגורה, דרך אז אסור משום צמר ופשתים יחדיו, או שמא האיסור הוא גם כשלא קשר הצמר והפשתים יחד, ומה שמחברים על ידי העור שהוא מין אחר גם כן נקרא צמר ופשתים יחדיו.

שיטת הר"ש

הר"ש ביאר המשנה (שם ד"ה לא יקשור) וז"ל, שלא יעשה חגורות של צמר וחגורות של פשתן ויקשרם זה בזה ואפילו ישים ביניהם רצועה של עור אסור, כגון רצועה של עור שמשחות של

שאלה, מעשה במי שהביא את מגפיים הנקראים Uggs לבודק שעטנו ומצא שיש בהם צמר ופשתים. ובשו"ת מפז רב (סימן י) כתוב שצורתם של אותו סוג היה: עצם הנעל הוא עור של כבש (natural sheep skin), ומצד הפנים נמצא הצמר של הכבש כמות שהוא, ומצד החיצון מחברים הסוליה (sole) להנעל עם גימור לבן (white trim) שהוא פשתן. מיהו אין החוטים של פשתן נוגעים בצמר עצמו אלא בהעור של הכבש. האם יש בזה משום לא תלבש שעטנו מדאורייתא או מדרבנן, או שמא אין בזה שום איסור. *

מחלוקת הראשונים אם יש איסור שעטנו בצמר ופשתים מחברים על ידי דבר אחר, וכפי שיבואר.

תשובה, תנן במתני' (כלאים פ"ט סוף משנה ט) "לא יקשור סרט של

א. ואיני מדבר על Uggs באופן כללי דלפי מה ששמעתי יש הרבה סוגים של מנעלי Uggs, ולא בדקתי ולא עיינתי כמה percentage או איזה סוגים צריכים בדיקה ואפשר שאין בהם שום פשתן ושום חשש שעטנו. ואפשר שיש שאלות אחרות של שעטנו, ובוה צריך לשאול מומחה בבדיקת שעטנו. וכאן מדובר רק בסוג שנתבאר אם יש עליהם איסור שעטנו לפענ"ד.

פשתן אף על פי שהרצועה באמצע וכו' הרי אלו כלאים שנאמר צמר ופשתים יחדו מ"מ כיון שנתאחד נאסר (ה"ד) ומנין שכל איסורין אלו של תורה שהרי וכו', עכ"ל.

וראיתי שהערוך השולחן (סי' ש ס"י וסי"ד) כתב דודאי אין כאן איסור דאורייתא כל שאין הכלאים נוגעים זה בזה. ודייק כן מדברי הרמב"ם גופיהו, שכתב "ואפילו 'קשר' גדיל וכו'" ומשמע דדוקא משום שקשר הצמר והפשתים יש איסור דאורייתא אבל בלא הקשירה אינו אסור אלא מדרבנן, ולכן בה"ט כתב הרמב"ם דין התוספתא (הובא להלן דמיירי שאינם נוגעים זה בזה) ושם לא כתב שיש איסור דאורייתא כיון שאינם נוגעים זה בזה.

אמנם, הבית יוסף פירש להדיא בדעת הרמב"ם דיש בענין זה איסור דאורייתא. ושוב ראיתי בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' קפט אות ד), שחלק על הערוך השולחן והאריך לחזק דעת הבית יוסף בזה, ע"ש.

ויש לדייק קצת כשיטת הערוך השולחן, דהבית יוסף הביא דעת הרשב"א שכתב שפשוט שאין חשש דאורייתא בחיבור על ידי דבר אחר, וכל הנידון הוא אם אסור דרבנן. ויש להעיר, למה לא חשש לדעת הרמב"ם דס"ל דאיסורו

פשתן בראשה הא' ומשיחות של צמר בראשה הב' וכשחוגר בה קושר ב' ראשיה של צמר ושל פשתן ביחד דאל"ה פשיטא דשרי וכו', עכ"ל. ומבואר, דכל שאין הצמר והפשתים נוגעים יחד אף שמחובר על ידי מין אחר אין בו משום כלאים, וכן ביאר הרא"ש במשנה.

שיטת הרמב"ם

אולם הרמב"ם (פ"י מהל' כלאים ה"ג בא"ד) כתב וז"ל, ואפילו קשר גדיל של צמר בגדיל של פשתן אף על פי שהרצועה באמצע וכו' הרי אלו כלאים שנאמר צמר ופשתים יחדו מ"מ כיון שנתאחד נאסר. (ה"ד) ומנין שכל איסורין אלו של תורה שהרי וכו', עכ"ל. והרא"ש (נדה פ"ט סי' טו) הביא דברי הרמב"ם, וכתב דלא^ב תלה הטעם לפי שקושר שני ראשיה ביחד. ומבואר, דגם כשהצמר והפשתים מחוברים על ידי מין אחר אסור משום כלאים. והובא דין זה בטור ובבית יוסף (יו"ד סי' ש ס"ה).

אם לפי הרמב"ם יש איסור דאורייתא כשאין נוגעים זה בזה

מדברי הרמב"ם (פ"י מהל' כלאים ה"ג בא"ד) נראה דגם כשאין נוגעים זה בזה שייך בו כלאים דאורייתא. וכבר הובא לשונו לעיל ואעתיקו שוב וז"ל, ואפילו קשר גדיל של צמר בגדיל של

ב. כן לשון הטור (יו"ד סי' ש), וכן הגיה הבית יוסף שם (ד"ה ומ"ש רבינו והרמב"ם).

צמר וצד אחר פשתים אינו אסור אלא אם יקשור הצמר והפשתים יחד. וכן לענין התוספתא, דדוקא אם ארג חוט של צמר וחוט של פשתן זה אצל זה אסור, אבל זה בצד זה וזה בצד אחר מותר.

מה שאין כן לפי הרמב"ם, שכל שמחובר על ידי דבר אחר יש בזה משום כלאים. לכן גם אם לא קשר החגורה, וגם אם ארג חוט של צמר וחוט של פשתן בשני צדדי הבגד יש בו משום כלאים.

דעת השולחן ערוך והרמ"א

והנה, השולחן ערוך (יו"ד סי' רצט ס"ב) כתב וז"ל, העושה בגד כולו צמר גמלים או ארנבים או קנבוס וארג בו חוט של צמר מצד זה וחוט של פשתן מצד זה הרי זה אסור. הגה ויש אומרים דשרי בכה"ג אלא אם כן ארג חוט של צמר אצל החוט של פשתים אבל אם אינם נוגעים יחד שרי. ועיין לקמן סימן ש דנוהגים להקל, עכ"ל. ומשמע, דנחלקו מרן והרמ"א אם קי"ל כהר"ש או הרמב"ם, דדעת מרן היא להחמיר כהרמב"ם ודעת הרמ"א להקל כהר"ש.

ובפ"ת (שם סק"ג) הביא משו"ת משכנות יעקב שפסק שיש להחמיר כשיטת הרמב"ם, וכן ראיתי בספר דרך אמונה שהביא שכן פסק הגר"א בשנו"א (פ"ט מ"א ומ"ט).

ועל פי זה היה נראה דבנר"ד בענין של Uggs יש לתלותו במחלוקת מרן

מדאורייתא, ולדברי הערוך השולחן אתי שפיר, שהרי גם לפי הרמב"ם אין איסורו אלא דרבנן.

ביאור התוספתא לשיטתם

והראשונים אזלי לשיטתם בביאור דברי התוספתא, וכמו שביאר הבית יוסף. דאיתא בתוספתא (פ"ה הל' ח) העושה חלוק שכולו צמר גמלים (היינו כל מין שאין בו איסור שעטנז) וכו', וארג בו חוט אחד של צמר בצד זה וחוט אחד פשתן בצד זה אסור, ע"כ.

וכתב הר"ש (פ"ט מ"א) והרא"ש דאיסור זה הוא דוקא כשהצמר והפשתים זה אצל זה (כלומר, שנוגעים זה בזה), אבל זה בצד זה וזה בצד אחר מותר. והבית יוסף (סימן רצט ס"ב) הביא דבריהם וכתב "ולטעמייהו אזלי כפי מה שפירשו מתניתין (מ"ט) דלא יקשור סרט צמר בשל פשתן לחגור בו את מתניו אף על פי שהרצועה באמצע וכמו שיתבאר בסימן ש, והרמב"ם (שם ה"ט) העתיק התוספתא כצורתה ומשמע דאפילו בחוט אחד של צמר בצד אחד של חלוק וחוט של פשתן בצד האחר, וכדמשמע מדבריו בההיא דלא יקשור סרט של צמר בשל פשתן".

ויוצא מבואר דנחלקו הראשונים אם יש איסור כלאים בצמר ופשתים המחברים על ידי דבר אחר, ונ"מ בב' הלכות כנ"ל. דעת הר"ש והרא"ש היא דכל שאין הצמר והפשתים נוגעים זה בזה אין איסור כלאים, לכן בחגורה שצד אחד

לבאר התוספתא דמיירי דוקא באופן שנוגעים זה את זה וכמבואר דעתו בסימן ש, שיש להקל כשיטת הר"ש.

ולענ"ד קשה לפרש כן בדעת מרן. דהנה, כבר כתבנו לעיל מהבית יוסף שלמד בדעת הרמב"ם דממה שהעתיק התוספתא כצורתה, משמע דדעתו לאסור אפילו כשאין נוגעים זה בזה. ואם כן, קשה לומר שבשו"ע העתיק התוספתא סתם על מנת לבאר אחר כך דמיירי דוקא שנוגעים זה את זה, שהרי מטעם זה גופא שהרמב"ם הביא התוספתא כצורתה למד מרן דדעת הרמב"ם להחמיר אפילו כשאין נוגעים זה בזה. ועוד דאם היה רוצה לבארו היה לו לבארו מיד אחר כך, ולא באמצע סימן הבא.

ישוב הפרי מגדים

והאחרונים הביאו מה שתירץ הפמ"ג בהלכות ציצית (אור"ח סי' ט סק"ח) לחלק בדרך אחרת. דכשאר הצמר והפשתים לתוך הבגד, אז יש לאסור משום דנראה כבגד של שעטנז, ויש בזה משום מראית עין. אבל מה שהתיר מרן בסימן ש, היינו כשנקשרו או נתפרו הצמר והפשתים לבגד, דבזה ניכר שאינם מגוף הבגד.

ישוב המשכנות יעקב

והראה לי חכם אחד מה שכתב בספר משכנות יעקב (סוף סי' ע ד"ה וגם) לישב דעת מרן. וז"ל, וגם מד' המחבר

והרמ"א. דכיון דהצמר והפשתים נוגעים זה בזה רק על ידי דבר אחר, יש לומר דלפי מרן אסור ולפי הרמ"א מותר, ולפי כמה פוסקים גם לאשכנזים יש להחמיר. אמנם, לענ"ד יש עוד נדונים בדין ה-Uggs וכמו שיתבאר בס"ד.

דעת השולחן ערוך

הנה, כבר כתבנו דדעת מרן בסימן רצט (ס"ב) להחמיר כשיטת הרמב"ם. אמנם, כבר הקשו עליו כמה אחרונים ממה שכתב להלן (סימן ש ס"ה) וז"ל, רצועה אחת של צמר והשניה של פשתן אסור לחגור בה אף על פי שרצועה של עור באמצע מפני שקושר שני ראשיה ביחד כשחוגר בה. אבל אם באמצעיתה צמר במקום אחד ופשתן במקום אחר ואינם זה אצל זה מותר וכו'. ולהרמב"ם כל זה כלאים מן התורה ואפילו נתן צמר ופשתים וכו', עכ"ל. הרי כאן סתם כדעת הר"ש שמותר, ונראה דכן נקט להלכה.

וקשה, דבסימן רצט סתם דבריו להחמיר כדעת הרמב"ם, וכאן סתם להקל כדעת הר"ש. וכבר הקשה עליו הש"ך (סימן רצט סק"ב) ע"ש, והניח בצ"ע על דעת מרן.

ישוב השבילי דוד

ובספר שבילי דוד (אות ג) כתב לישב דמרן בסימן רצט רק העתיק את דברי התוספתא כצורתה, ולא היתה כוונתו לפסוק כהרמב"ם, ובאמת דעתו

הרה"ג ר"י יוסף שליט"א בילקוט יוסף (הל' שעטנו סוף עמ' תרלח) וז"ל, ועוד נראה ליישב דעת מרן ז"ל, דאין הכי נמי דעתו להחמיר כהרמב"ם, דחיבור על ידי דבר אחר הוי חיבור והוי כלאים. ולכן סתם הדין בסימן רצט ס"ב לאסור, ולא הביא שום חולק. ומה שכתב בסימן ש סעיף ה הדין בסתם ויש, הנה אין זה ככל סתם ויש דנקטינן לדינא דהלכה כסתם, אלא כאן כיון שתפס דברי הרמב"ם בשמו, ולא כתב בסתם ויש אומרים, או יש מי שאומר, משמע שדעתו כדעת הרמב"ם, ומשום הכי הזכיר את דעתו בשם הרמב"ם וכו', עכ"ל.

עוד ישוב בדעת מרן

ואפשר לישב הסתירה בענין אחר, די"ל שמרן חזר בו בסימן ש, ודעתו להקל לגמרי. וכמ"ש ביביע אומר (ח"ה סי' לז אות ג ועוד) לגבי ענין אחר שיש לומר דהלכה כמשנה אחרונה היכא שפסקי מרן סותרים זה את זה. מיהו, עדיין לא מצאתי מי שתירץ כן בעניננו בדעת מרן, וכמובן דגם זה קשה. גם עדיין לא מצאתי מקור לומר היסוד הנ"ל רק כשב' הסעיפים הם רחוקים זה מזה, וכגון כשאחד בחלק אורח חיים והשני בחלק יורה דעה, וכמו שכתב האור לציון (ח"ב עמ' צח) לגבי ברכת סופגניות וחייב הפרשת חלה בסופגניות, דאזלינן בתר דעת מרן ביו"ד.

וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ב עמ' ריד) שהביא מש"כ לתרץ התפארת

בשולחן ערוך נראה להחמיר בזה שסתם בסי' רצט כד' הרמב"ם גבי בגד של צמר גמלים וכו', ובסימן ש כתב מחלוקת בזה וסיים ולהרמב"ם הוי כל זה כלאים של תורה, והש"ך הקשה דבריו אהדדי. ולענ"ד נראה כמ"ש דבעיקר הדין דעתו להחמיר כהרמב"ם, רק בסימן ש רצה להורות היתר העורות ע"ש. וכתב המחלוקת זו לפי ששם יש להקל יותר מטעם ביטול גם כן ואין למחות במקילין, אבל בלא טעם ביטול סתם בסי' רצט לאסור ודו"ק, עכ"ל.

נראה בדעתו, דבסימן ש דמיירי בעורות התפורות פסק מרן להקל משום דשם, מלבד מה שהוא חיבור על ידי דבר אחר, גם מיירי בחוט שאין לו חשיבות מצד עצמו. לכן, בצירוף מה שהוא חיבור על ידי דבר אחר, וגם דבחות זה אין לו חשיבות אין דנים את הבגד כצמר ופשתים יחדיו אלא הפשתים דבר בטל וכאינו.

גם החזון איש (סימן קפא אות ה) כתב כסברא זו לומר דבחות שאינו חשוב שהוא מחובר על ידי דבר אחר ודאי אינו כלאים דאורייתא. וכן מבואר סברא זו בש"ך (סי' ש ס"ק יא) שהביאו מהר"ש, ע"ש.

ישוב הילקוט יוסף

והראה לי הר"ר חיים אריאל נפתלי שליט"א, מש"כ הראשון לציון

שהצמר בטל בהעור. כלומר, שהרמב"ם מיירי בעור שכבר גזז צמרו, רק שכמה חוטין לא נגזזו ונשארו מחובר לעור. ועל זה אמר דקודם שתפר הפשתן כבר נתבטלו אותן נימות של צמר בתוך העור ויש לדונו כהעור עצמו. ושוב ראיתי שכ"כ הבית הלל (יו"ד סי' רצט סק"א) בדעת הרמב"ם. ולפי זה, בנידון דידן דמיירי שיש הרבה נימות של צמר מחוברים לעור לא שייך היתרו של הרמב"ם.

אמנם המהר"י קורקוס (על הרמב"ם שם בסו"ד) כתב לבאר הרמב"ם בדרך אחרת וז"ל, ודעת רבינו בזה דנימות כאלו אינם כלום שהרי בעור הם ובעודם מחוברים אין לאסור, ואף אם נפרדו כמאן דליתנהו דמי וחבורם שמחברים עם חוטי הפשתן אינו כלום וכאין הם ולא נקרא זה צמר ופשתים יחדיו. ולכך כתב 'בטלו במיעוטן', ואין פירוש דברי רבינו בטלים ברוב כשאר ביטול דעלמא, רק הן במיעוטן כאין הם, עכ"ל.

ומצאתי עוד בשו"ת מפז רב (סי' י) של מו"ר הרה"ג ר' משה זאב פלדמן שליט"א שהביא מש"כ בשו"ת בית שערים (יו"ד סי' שפא) לבאר הטעם שאין איסור כלאים כשעדיין הצמר מחובר להעור. וז"ל, שאף שמן התורה אינו אסור אלא שוע טווי ונוז מכל מקום מדרבנן הכל אסור אפילו אינו לא שוע ולא טווי ולא נז, אלא שלא אסרו חכמים רק בדבר שאפשר לבא לידי שוע או טווי

ישראל (בכתי כלאים סי' קיט אות ב) ומה שהקשה עליו.

ולפי כל זה, בעניננו יהיה תלוי בתירוץ הנ"ל. דלפי השבילי דוד יהיה מותר, וכן לפי הפרי מגדים יש להתיר משום דהחוט של פשתן אינו ארוג בתוך הבגד תפור וניכר בפני עצמו. גם לפי המשכנות יעקב יש להתיר בנידון דידן כיון דהחוט של פשתן הנמצא שם הוא חוט אחד שאין לו חשיבות במראה המגפיים. והגם דמסייע לאחוז ב' חלקים יחד, אין זה חשיבות ומותר לפי דבריהם. כן משמע מהחזון איש שם. מיהו, לפי התירוקן של הילקוט יוסף יהיה אסור.

דעת הרמב"ם בעורות של כבשים

ויש לדון עוד בזה אם יש להתיר מטעם אחר. דהנה, הרמב"ם כתב (פ"י מהל' כלאים ה"ז) וז"ל, לפיכך עורות הכבשים שעושים מהם מלבושים מותר לתפרן בחוטי פשתן ואין חוששין לנימות של צמר אף על פי שנכרכו בכלל חוט הפשתן שתפרו בו שהרי בטלו במיעוטן, ע"כ. ונפסק להלכה בשו"ע סי' רצט (ס"א). והראב"ד הקשה עליו לכאורה דין זה אינו מובן, ובסוף כתב "ואם מפני שבטלו במיעוטן שבוש הוא זה, וכי צמר בפשתים בטל ברוב, אלא כיון שאין בו איסור תורה אין חוששין לספקו".

וידי"ן הר"ר דוד אישאל שליט"א רצה לבאר שכוונת הרמב"ם לומר

שמחובר עדיין, אינו בכלל האיסור של שעטנז.

סיכום

נחלקו הראשונים בצמר ופשתים המחוברים על ידי דבר אחר אם יש בו איסור. דעת הר"ש והרא"ש להקל, ודעת הרמב"ם להחמיר. ודעת מרן צריך עיון. ולפי התירוף של הפמ"ג והשבילי דוד יש להקל בעניננו, ולפי התירוף של הילקוט יוסף יש להחמיר.

גם יש להקל ממה שכמה גדולי אחרונים ביארו בדעת הרמב"ם (שהעתיקו השולחן ערוך) בענין עורות של כבשים. דלפי מה שביארו דכל שהצמר עדיין מחובר לעור אין בו משום כלאים, הוא הדין והטעם בנידון דידן.

לכן, לענ"ד מותר ללבוש מגפיים אלו מעיקר הדין בין לפי הספרדים ובין לפי האשכנזים. ואם אפשר להוציא הפשתן בקלות, המחמיר להוציאם תע"ב.

או נוז. אבל צמר שלא נתלש מעור הרחלים שאי אפשר לבוא לכלל זה [וקי"ל בשבת דף עד: שהטוה צמר שעל גבי בהמה בשבת פטור, משום שאין דרך טויה בכך, ע"ש] לא אסרו חכמים כלל. ולהנ"ל מובן היטב דברי הרמב"ם שלא חששו אלא משום נימות של צמר שנתלשו מן העור שראויים להיות שוע טווי ונוז ואסורים מדרבנן, ובזה כתב שפיר שהרי בטלין במיעוטן. ואין הכוונה שבטלין בחוטי פשתן, אלא בנימי צמר המחוברים, שהמחוברים הוי כצמר גמלים שהוא מין שלישי [שלא נאמר עליהם איסור שעטנז], שבוזה שפיר בטיל כמבואר שם בהלכה הקודמת, ע"כ. ואח"כ הביא שכן הבין גם בשו"ת עמק התשובה (ח"ג סימן פד).

ולפי הנ"ל, כוונת הרמב"ם שהנימות של צמר שנתלשו מהעור הם בטלים לגבי הצמר המחובר בעור, ולא שבטלים לגבי הפשתים כמו שהבין הראב"ד, ומה



בדין תשה"מ בחדר מלא ספרים כשקשה לכסותם

הרב מנחם מנדל אייברמסון

מח"ס בני אברהם, ליקווד

כלי בתוך כלי

שמחיצה התלויה בפני הספרים וזוה ע"י הרוח מצויה אינו נחשב למחיצה, אבל עכ"פ נחשב לכיסוי אחד. ומבואר שאף שבבית אין רוח מצויה ואין המחיצה זוה, מ"מ כיון שיכולה לזוז ברוח, אינו מחיצה. וכ"כ המ"ב לקמן (סי' תרל ס"ק כח) לענין מחיצת סוכה. אולם החזו"א (או"ח סי' נב ס"ק יד) פקפק על דברי המ"ב, דכיון שבבית אין הרוח מצויה שכתלי הבית מגינים מפניה הרי זה כמי שקשר את המחיצה. וכן עולה ממה שהביא הבאר היטב (סי' תרל ס"ק"י) משו"ת הלכות קטנות כדברי החזו"א. ונראה שאף שלכתחילה יש להשתדל להחמיר כדעת המ"ב, ואם המחיצה זוה ע"י רוח מצויה צריך כיסוי נוסף, מ"מ בשעת הדחק יש להקל כהחזו"א, שהרי יש כמה צירופים כדלקמן: א. הכריכה של הספר נחשב לכיסוי אחד. ב. ספרים הנדפסים אין בהם קדושה, ומותר לשמש בפניהם. ג. אף המחמירים שדפוס יש בו קדושה, מ"מ הדפוס שבזמנינו שנעשה בלא כח גברא, אין בו קדושה. ד. כמה ראשונים ס"ל שאין צריך אלא כיסוי אחד.

איתא בשו"ע (סי' רמ ס"ו) שאסור לשמש מיטתו כשיש ס"ת או חומשים העשויים בגלילה בהחדר עד שיהיה בפניו מחיצה, ואם יש חדר אחר אסור עד שיוציאם. ואם יש בו תפילין או ספרים אפילו של גמרא, אסור עד שיתנם בכלי בתוך כלי, והוא שלא יהא השני מיוחד להם, אבל אם הוא מיוחד להם, אפילו מאה בחד חשיבי. ואם פרש טלית ע"ג ארגו, חשוב ככלי בתוך כלי, עכ"ל. וכ"כ השו"ע הלכות תפילין (סי' מ ס"ב) בזה"ל, בית שיש בו תפילין אסור לשמש בו מטתו עד שיוציאם או שיניחם בכלי תוך כלי וכו', עכ"ל.

מחיצה בפני הספרים

המחיצה כנגד הספרים צריכה להיות גבוהה עשרה טפחים ורחבה ד' טפחים (ראה ביה"ל סי' פז ד"ה מותר). ובשעת הדחק מועלת המחיצה להפסיק בינו לבין הספרים אף שהספרים נראים מלמעלה (ביה"ל סי' רמ סעיף ו ד"ה עד). ודעת המ"ב (שם סק"ל וסי' שטו סק"י)

דעת הגר"ש קלוגר זצ"ל

ספרים, ולא מהני שיכסה עצמו, כי מ"מ ניכר ממעשהו ותנועותיו, אבל כשמכסה את הספרים הרי אינו עושה זה בפני הספרים. [ובשו"ת מחזה אליהו (ח"א סי' ח אות ג) כתב שסוגין דעלמא שלא כהשנות חיים. ועיין מש"כ להעיר על דברי הדברי מלכיאלי], וצ"ל שהשנות חיים ס"ל, שאם האיש והאשה מכוסים, הרי הערוה לא נראית להספרים, ולכן די בכסוי אחד, אבל אם הערוה מגולה, אז הוי בזוין גדול להספרים שנלמד מ"לא יראה בך ערות דבר", ולא מהני כסוי אחד, אלא צריך כלי בתוך כלי. [ובדע"ת (סו"ס רמ) מבואר שס"ל דהפנים מאירות אינו חולק על השנות חיים בספרים שלנו, רק בספרים שנעשה בגלילה לא מהני לכסות עצמו, ע"ש] וע"ע בזה בספר קדושת מחנה כהלכתה (מילואים סי' כא).

הדעות שסמכו על הגר"ש קלוגר זצ"ל

והנה דברי השנות חיים הובא בפתחי עולם (סי' רמ ס"ק כב). וזה לשון החסד לאלפים (סי' רמ סעיף ח), ואם א"א בענין אחר י"א שמותר לשמש בחדר שיש בו ספרים בזמן עונה וליל טבילה ע"י שיאפיל בכסותו. וכן החתן סופר (שער טהרת ידים והגוף והמקום סי' טו ד"ה אלא דלעומת) הביא השנות חיים, ושוב כתב, ואע"ג שקשה לסמוך ע"ז במה שלא מצינו בראשונים רמז לדין זה, מ"מ לא מנעתי לכתבו מפני שפעמים קשה מאוד

כתב הגר"ש קלוגר זצ"ל בשו"ת שנות חיים (סי' קיח) דאם מכסין האיש והאשה כל גופם - אף הראש והפנים - בשעת תשמיש מותר בלי מחיצה או כלי בתוך כלי. דהאיסור לשמש בפני ספרים הוא משום "לא יראה בך ערות דבר" [וכ"כ הט"ז (יוד סי' רפו סק"ה), המג"א (סימן רמ סקט"ו) ובית שמואל (אע"ה סימן כה ס"ק ה) שהאיסור תשמיש בפני ספרים נלמד מ"לא יראה לך"]. ולכן כשמכוסה בסדין יש להתיר, וכמו בערוה גופה, כשמכוסה שאינו נראית הוי מחניך קדוש, ע"ש שהאריך בזה. ומה שהדגיש שדוקא שמכסה כל גופם אף הראש והפנים, משמע שבזוין הספרים מחמת שחלק מהאדם מתגלה כנגדם בשעה התשמיש. או יש לבאר, דכיון שגופו מחובר להערוה, אינו נחשב למכוסה לגמרי, אלא א"כ מכסה גם הראש, וצ"ע.

דעת החולקים

אולם בשו"ת רב פעלים (ח"א סוף סי' ט) כתב שהגר"ש קלוגר חידש דבר זה מעצמו ואין לסמוך עליו. וכן כתב בפשיטות בשו"ת פנים מאירות (ח"א סי' עד) שלא מהני לכסות כל גופם. וביאר בפנים מאירות, דיש טעם אחר לשמש בפני ספרים, דהוי בזוין להספרים. גם בשו"ת דברי מלכיאלי (ח"ה סי' א) ס"ל שלא מהני לכסות עצמו, לפי שאדם צריך להרגיש רגש בוש כשעושה כן על יד

שדפוס שבזמנינו הוי ככתבו קוף. וכ"כ בספר גנזי הקודש (פ"ד הערה כז) דבזמנינו שאין הדפוס נעשה בכח האדם, י"א שליכא קדושה כ"כ דנעשה ע"י כח החשמל. והביא לצרף דעת הפוסקים שס"ל דלא כהשו"ע וסגי בכסוי אחד אף בספרים הכתובים בכת"י, והם: שיטת התו', הראב"ד, והכל בו, הובא בא"ר (סי' מ סק"ב), ומקדש מעט (סי' רפב ס"ק לה). והביא שכן ס"ל הגר"נ קרליץ זצ"ל והגר"ח פ' שיינברג זצ"ל שאין צריך ב' כסויין בספרים הנדפסים שלנו. וגם הגר"ח קניבסקי זצ"ל (תשובה כז) השיב "שנכון לעשות כלי בתוך כלי". הרי שמעיקר הדין ס"ל שיש מקום להקל. אולם דעת הגר"ש אלישיב זצ"ל והגר"ש ואזנר זצ"ל החמירו בזה גם בדפוס שלנו שצריך ב' כסויין. וע"ע בזה בספר קדושת מחנה כהלכתה (מילואים סי' כג). [וכ"ש שיש לצרף שיטת החו"י הובא במ"ב (סי' מ סק"ד) ודעת הדה"ח (שם סק"ב) דאף בדפוס שבזמננו יש להקל בשעת הדחק שאין צריך שום כיסוי. אולם החו"י בפנים רק מתיר ביוצא לדרך, ליל טבילה, וליל עונה, ולא שאר פעמים. וגם הקל רק בדפוס שנעשה ע"י גויים. אולם הדה"ח משמע שהקיל בכל אופן].

לצרף שהכריכה נחשב לכסוי אחד

ובנוסף לזה יש לצרף דעת כף החיים (שם ס"ק יד). שהביא מפמ"ג (סי' מ א"א

תיקון כלי בתוך כלי, עכ"ל. [ואף שלשון השנות חיים "אם האיש ואשתו מכוסין, א"כ לא נראה הערוה כלל, בזה די בכסוי אחד, כיון שאין גוף הערוה נראה", משמע שעכ"פ צריך הספרים להיות מכוסין. אפשר שר"ל, שכיון שהערוה מכוסה, די בכסוי אחד, וכאן יש כסוי אחד, שגופם מכוסין לגמרי. וכן למד הרב פעלים, חסד לאלפים, החתן סופר, והכף החיים בדעתו, וצ"ע.] והכף החיים (סימן מ ס"ק טוב) הביא המחלוקת בין השנות חיים והרב פעלים, וכתב דאם קשה להחמיר לעשות מחיצה או כלי בתוך כלי, בעוד צירוף יש להקל כהשנות חיים. והנה הכף החיים (שם ס"ק טז) הביא שיש אחרונים שספרים המודפסים אין צריכים כלי בתוך כלי. ולכן פסק הגר"ע יוסף (הליכות עולם ח"ג עמ' צד) דבשעת הדחק יכול להקל כהשנות חיים בספרים המודפסים.

לצרף שדפוס שבזמנינו אין בו קדושה כ"כ

ובאמת יש להוסיף דהאמת הוא שהמ"ב (סי' מ סק"ד, וסימן רמ סק"ט) ע"פ הט"ז החמיר בספרי דפוס, וכתב דכל המיקל בקדושת ספרים הנדפסים עתיד ליתן את הדין, דדפוס הוי כמו כתיבה. אולם המעיין בהט"ז יראה שביאר, שאין חילוק בין אם דוחק את העט על הנייר, לבין אם דוחק את הנייר על אותיות העופרת. וכתב בחזון איש (סי' ס סק"א)

כתב השו"ע (סי' מ ס"ב) דבית שיש בו תפילין אסור לשמש מיטתו עד שיוציאם או עד שיניחם בכלי בתוך כלי. ויל"ע האם מועיל שיכסו עצמם היטב בשני סדינים, בכדי להתיר תשה"מ דומיא דכיסוי בכלי תוך כלי. והשיב, "כן" [ואף שבמאיר עוז (ח"ב עמוד תשכב) הביא שהגר"ח זצ"ל הסכים עמו שלא מהני כשמכסה עצמם בב' כיסויים, ידידי הגרמ"א קעניגזבערג שליט"א דיבר בזה עם הגר"ש קניבסקי שליט"א, ואמר בהחלטה דמה שהשיב בדעת נוטה הוא משנה אחרונה]. וכן כתב לי הגר"ש בעס שליט"א, ששמע גם מהגר"ש אלישיב זצ"ל שמהני לכסות עצמו בב' כסויים.

ולכן נראה לדינא, שאם מכסה עצמו בב' כסויין וגם הם ספרים המודפסים כמצוי בזמנינו, יש להקל בשעת הדחק. וכ"כ בשו"ת אז נדברו (ח"ז סי' פב) וז"ל בסוף דבריו, ועכ"פ נלמד מכל הנ"ל דבספרים הנדפסים שאינם בגלילה, יש להקל בשעת הדחק במקום ביטול מצות עונה או גם פריה ורביה, כדאי כל הנ"ל להקל בזה, ויש להחמיר ג"כ לכסות עצמו בשני כיסויין, ואם כופל את הסדין אפשר לחשבו כשנים, עכ"ל. [ואולם באשל אברהם בוטשאטש (סוף סי' רמ) נסתפק אם כופל הסדין שני פעמים אם נחשב כלי בתוך כלי] ולפי מה שכתבנו לעיל, גם יש לצרף שהכריכה נחשב לכסוי אחד.

סק"ב) שכריכה של הספר לא מהני לכסוי אחד וצריך כלי בתוך כלי, והוכיח כן מדברי המג"א (סק"א) דאסור לתלות הספר ע"י שרשרת, אלמא שהוא בטל להספר, ה"ה הכריכה בטל להספר. וכ"כ במ"ב (שם ס"ק ד). והכף החיים דחה ראיית הפמ"ג, דדוקא לענין תלייה לא חשבינן להו ככלי בפני עצמו כיון שהוא מחובר לספר, הוי כאלו תולה הספר בעצמו, ויש בו בזיון. אבל לענין כסוי שצריך כלי בתוך כלי חשבינן הכריכה ככלי אחד. ושוב הביא שכ"כ החסד לאלפים (סי' רמ סק"ח) שהכריכה נחשב לכסוי אחד. ומסיק דיש להקל בספרים המודפסים. ובהלכה ברורה (יוסף, סי' מ סק"ה) הביא שמפורש במאירי (ברכות כו.) והרשב"ץ (שם) שהכריכה נחשב לכסוי אחד. וא"כ בצירוף דברי השנות חיים, והשיטות דספרים המודפסים והכריכה עולה לכסוי אחד, בשעת הדחק אפשר שיש להקל כשהם מכוסין כל גופם. [ואולם העיר ידידי הגר"י רייכמאן שליט"א, הרי הכריכה אינו מכסה הספר מכל צדדיו, ואיך מועיל לכיסוי, וצ"ע].

דעות שמהני לכסות עצמו בב' כסויין

אכן טוב לכסות גופם בב' סדינים, שבזה היקל הגר"ח קניבסקי זצ"ל (דעת נוטה תפילין עמוד תנח). שנשאל בזה"ל,

זהירות שלא לגלות הערוה כנגד הספרים

צריך לזהר לכסות הערוה כשאנו מכוסה עם הסדין, שהרי אסור להספרים לראות הערוה (מ"ב סי' מה סק"ה). וגם יש להקפיד שלא לגלות העגבות כנגד הספרים (מ"ב סי' רו סקט"ז). ועיין בקדושת מחנה כהלכתה (פרק יז סכ"ג) שמצדד להקל כשיש כריכה על הספר, מאחר שהאיסור לגלות ערוה לפני ספרים, אינו מחמת קדושת הספר, אלא מצד הדברי תורה שבתוכו, וכיון שלמעשה הוא מכוסה, הגם שיש מחמירים שהכריכה אינו נחשב לכסוי. והביא ראה מהא דאי' בשו"ע (יו"ד סי' רפב ס"א) שאסור לאדם לגלות ערותו לפני ס"ת, והגר"א למד זה ממזבח, שאסור לעלות עליו במעלות משום גילוי ערוה, וק"ו לס"ת. ולכאורה יש להקשות, תיפול'ל מדין "ולא יראה לך ערות דבר". ונראה דאיירי בס"ת מגוללת, שאין הכתב מגולה, שאינו אסור מדין "ולא יראה לך", ולזה ילפינן ממזבח דאסור עכ"פ מדין בזיון ס"ת. וא"כ מבואר לפי"ז דאם אין הכתב מגולה, אין כאן גילוי ערוה לפני ס"ת משום "ולא יראה לך". וא"כ כ"ש לענין כריכת הספר. ונשאר בצ"ע.

אולם שאר מקומות הרגילים לכסותם, אין איסור לגלותם כנגד הספרים, דכן מוכח מהשו"ע (סי' עד), דמבואר שם דאשה ערומה קוצה לה חלה כשפניה של מטה טוחות בקרקע. הרי אף ששאר גופה מגולה, אין איסור לברך. וכ"כ בספר גנוזי הקודש (פ"ד סי'), והביא שכן דעת הגר"ח"פ שיינברג זצ"ל והגר"נ קרליץ זצ"ל. וכ"כ הגר"א פאלק זצ"ל (קובץ קול התורה מו עמ' קצב). וע"ע (שם עמ' קפט) מה שהאריך הגר"א פאלק זצ"ל בהאיסור לגלות העגבות כנגד ספרים.

דינים העולים

כשאיש ואשה מתאכסנים בחדר שיש בו ספרים אסורים לשמש מיטתם, אלא א"כ מכסה הספרים בב' כיסויין^(א), או עושה לפניו מחיצה גבוה י' טפחים ורוחב ד' טפחים^(ב), ואם המחיצה זזה ברוח מצויה אם היתה בחוץ, אם קשה לכסות כל הספרים, יש להקל ולסמוך על המקילים שנחשב למחיצה^(ג). ואם ישנם הרבה ספרים שקשה מאד לכסות במחיצה או בב' כיסויין, יש מקילים אם האיש והאשה מכסים עצמם בב' סדינין, נכלל בזה כל הראש^(ד). וגם יזהר שלא לגלות

א. שו"ע (סי' מ ס"ב, סי' רמ ס"ו).

ב. בזה יש להקל בשעת הדחק אף שהספרים נראים למעלה (ביה"ל סימן רמ סעיף ו ד"ה עד).

ג. דעת המ"ב (סי' רמ ס"ק ל, סי' שטו סק"י) להחמיר בזה דל"ח מחיצה, והחזו"א מיקל, ואפשר לצרף לדבריו עוד כמה קולות כמבואר כ"ז למעלה.

ד. והשנות חיים (סימן קיח) הקיל אף בכיסוי אחד כשכל גופם כולל כל הראש מכוסה. ויש חלוקים כנ"ל.

הערוה וגם העגבות קודם או אחר מקומות הרגילים להיות מכוסים, אין
 התשמיש בפני הספרים.^(ה) אולם שאר צריך לכסותם כנגד הספרים^(ו).



ה. כתב המ"ב (סימן מה ס"ק ה) שיש איסור לגלות הערוה לפני ספרים. וגם העגבות כתב המ"ב (סימן
 רו ס"ק טז) שיש להחמיר שדינם כערוה.

ו. כדמוכח בשו"ע (סימן עד) שאשה מותרת לברך כשמפרישה חלה כשערוהה מכוסה.



בית תלמוד



העוסק בבנין מתמסכן

הרב שמואל יהודה לייב לאנדעסמאן

אב"ד ביה"ד שע"י כולל הרבנים, ניו יורק

לא תפיל את כל הכותל לבנותו מחדש. והטעם נאמר שם: "שכל העוסק בבנין מתמסכן", שפירושו שיעני. וכן מובא בגמרא סוטה (דף יא.), שדרשו על הפסוק: "ויבן ערי מסכנות לפרעה": "רב ושמואל, חד אמר: שמסכנות את בעליהן, וחד אמר: שממסכנות את בעליהן, דאמר מר: כל העוסק בבנין מתמסכן", ופירש רש"י (בד"ה שממסכנות): "שמביא את האדם לידי עניות". וכן פירש רש"י בסנהדרין (דף קא: בד"ה נתמכמן בבנין): שכתב: "נתמכמן - עסק בבנין עד שנעשה מן", כדאמרינן כל העוסק בבנין מתמסכן".

ב. וענינו הוא, שמי שבסתם קונה בית שכבר עומד, יודע הוא מראש מחירו בדיוק ומה הוא מקבל עבור זה, ורחוק הדבר שיטעה במה שמקבל (רק שש אפשרות שירד ערכו של הבית), ואין הדבר כן במי שבונה מחדש. ולא מבעיא מי שבונה מחדש על גבי בית ישן או חורבא או מרחיב על ביתו, ששם שייך שיהיו כמה מכשולים עד שיצליח לגמור אותו. ומשנה שלמה שנינו (בבא קמא דף צח:)

לכבוד שכיני בשכונת אירמאנט, הרבני שלמה דאסקאל שליט"א והרבני יואל ווערצבערגער שליט"א, כל אחד בשמו יבורך ויהולל.

בדבר שנסתפקתם בפירוש דברי חז"ל (יבמות דף סג.) שאמרו: "כל העוסק בבנין מתמסכן", (א) אם הכוונה לבונה כל ביתו מהיסוד, או אפילו מוסיף על ביתו שכבר קיים. (ב) ואם העניות היא תוצאה באופן ישיר לבניית הבית, או הוא ענין צדדי שגורם על כלליות הפרנסה של אותו אדם (כי מסרתם מאחד ממכירכם שבשנה שבנה ביתו ירדה פרנסתו בקצב נפלא). (ג) ואם הסגולות המובאות בספרים למי שנכנס לגור לבית חדש (כמו לשחוט עוף ולעשות מצות כיסוי הדם, לגמור עם מנין סדר דברים, וכדומה) יועילו להמנע מהעניות.

א. הנה, מקור ענין זה הוא בגמרא יבמות שם. דמובא שם מאמר דרב פפא: "טום ולא תשפיץ, שפוץ ולא תיבני", והיינו שאם יש חור בכותל שבביתך אזי תסתום אותו ולא תרחיב החור בטיט ולבנים כדי ליפותו, ואם תרצה להרחיב החור ליפותו על כל פנים

תקופת האמוראים, ואילו רב ושמואל פירשו כן כוונת הפסוק האמור כשאבותינו נשתעבדו במצרים, והלא בין תקופה זו לבין תקופת רב פפא היה מרחק של כמעט אלפיים שנה. והרי מזה מוכרח שדבר זה הוא מציאות הקיים בסדר העולם²). ומאחר שכן, הרי באמת אין חילוק בין מי שבונה ביתו מהיסוד או מוסיף לבנות על ביתו שכבר קיים, שכל מה שכרוך בבנין הוא גורם להענות, ומכל מקום פשוט שהוא לפי יחס למה שהאדם משקיע בבנינו.

ד. ועיין בפלא יועץ (ערך בנין), שכתב: "שבכל ההוצאות אדם יודע כמה לחשוב, כמה יוציא, ומסתכל בכיסו, אם יוכל להוציא מוציא באופן שלא יבא להתמסכן. לא כן העוסק בבנין, שחשב להוציא מאה ונעשה לו הוצאה ממאתים, ומשהתחיל אינו יכול למשוך ידו³), ומתוך כך יכול לבא להתמסכן. ולכן ראוי לגבר שיחשוב תחלה אם יכול להוציא כפלים על אשר אמדו שצריך לאותו

"והבנאי שקיבל עליו לסתור את הכותל, ושיבר את האבנים או שהזיקן - חייב לשלם; היה סותר מצד זה ונפל מצד אחר - פטור, ואם מחמת המכה - חייב". וגם כשהוא בונה בית חדש על שטח ריק, שבמדה מסוימת נתמעטו המכשולים האפשריים, מכל מקום אי אפשר לשער מראש סכום הוצאה שיעלה לו בדיוק (או אפילו קרוב לזה), ולמשל כאן בארצות הברית הרי הסגנון הכללי של קבלן הוא "עלות פלוס" ("cost plus"), כי מחירי החומר ועלות עובדים מיומנים משתנים כל הזמן. וגם במצב שהקונה ירצה בדוקא במחיר קצוב, הקבלן יצטט סכום גבוה ומופרז מאד כדי להיות בטוח מהוצאות בלתי צפויות⁴).

ג. וגם במדינות שאופני הוצאות בנין הם באופן אחר, הרי חז"ל בדברי קדשם הודיעו כן מראש לכל מי שבא לבנות, בכל זמן ובכל מקום, כמו שאפשר להוכיח ממה שרב פפא, בעל המימרא "כל העוסק בבנין מתמסכן", חי בסוף

א. ואף שכל זה שייך גם בשאר מוצרים, בעסקי בנין הוא דבר הרגיל וגם באופן מופרז.

ב. ובאמת, בכל אופני בניה הקיימים בעולם, הלא במשך הזמן שהבנין נבנה הרי ישנן בעיות ומכשולים קבועים המתעוררים במהלך הבניה, וגם כאשר אינם כרוכים בהוצאות נוספות הם עדיין לוקחים מהבעלים את זמנו היקר שהוא צריך להתמקד בפרנסתו, וגורמים להפסד ממון כתוצאה מהזנחת עסק פרנסתו. ועם זאת, דבר הזה עדיין לא אמור לשנות את מצבו עד כדי כך לגרום לו להעשות עני מחמתו.

ג. ונראה הכוונה, שהרי כל מי שבונה איזה דבר הוא משום שרוצה את הבנין הזה כפי רצונו (ורצון בני ביתו) הפרטי, ואין לדבר זה קץ וסוף, ובהרבה מקרים, מה שחשב שרוצה בדבר מן הדברים קודם תחלת הבניה הרי כשכבר התחיל, ונותן דעתו על מה שעומד להעשות, מחליט בדעתו שרוצה באופן אחר, שעולה ביוקר יותר כידוע. ואפילו מי ששולט ברוחו ומחליט בעצמו שלא ישנה (הוא ובני ביתו) ממחשבתו הראשונה, מכל מקום משהתחיל בבנין, אף שרואה שההוצאות הן למעלה ממה ששיער, אינו יכול להתחרט ולהפסיק הבניה באמצע, אלא מוכרח להמשיך עד הסוף על אף ההוצאות הגדולות.

לשער שחסרון כיסו לא יהא גדול כל כך מאחר שמעשה הבניה עצמו נעשה באופן מצומצם יותר.

ו. **ומאחר** שכל הענין כרוך למה ששייך עם עצם עסק בניה ולמה שמסתעף ממנו, על כן לא שייך לומר כלל שהעוסק בבנין הוא מסוג הדברים שגורמים לביש מזלו על כלליות הפרנסה של אותו אדם. ובנוסף לזה הרי סברא היא, שהרי לא מצינו בשום מקום בדברי חז"ל שהזכירו מהות קללה או אפילו רוע מזל כללי למי שעוסק בבנין. ועל כן, אם קרה אצל אחד שבשנה שהתעסק בבנין ביתו ירדה פרנסתו פלאים, אין זה מכח דבר זה שדיברו בו חז"ל, אלא בא לו הדבר מחמת איזה טעם אחר שנגזר עליו מן השמים באותה שנה^(ה).

ז. **ומה** שהערתם מסגולות המובאות בספרים למי שנכנס לגור לבית מחדש; הנה, זה ודאי שלא שייך שאלו הדברים יהא בהם כח לבטל מה שאמרו

הבנין יתעסק בבנין, ואם לא, לא יתעסק... והיה נראה שיותר טוב שיקנה אדם בנין בנוי, שהוא דבר שיש לו קצבה". ועיין בצוואת רבינו יהודה החסיד (מהדורת מוסד הרב קוק - אות טז)^(ד), שכתב: "לא יבנה אדם בית של אבנים אלא יקנה". ולכאורה הכוונה לתמצית מסקנתו של הפלא יועץ. (אך יש לעיין למה נקט אבנים ומה שנא מעצים או שארי דברים).

ה. **ומוכרח** מכל דברי חז"ל, שהגורמים לחסרון כיסו של מי שבונה כרוכים באופן ישיר רק עם עצם המצב של בניה ומה שמסתעף ישר ממנו, ושהם סבה ותוצאה ישרה הנגרמות מעצם הבניה. ומאחר שכן, הלא פשוט שבעצם אין חילוק אם בונה ביתו מהיסוד או שמוסיף על ביתו שכבר קיים, ובשניהם דיברו חז"ל, דבכל מה שהוא תוצאה מעסק בנין לא ימלט שלא יגרום לחסרון כיס באופן שלא שיער בתחלה, אלא שבמי שרק מוסיף על ביתו הרי בסתם יש

ד. במהדורת ברית עולם ומהדורת לעמבערג הוא באות יז.

ה. ואין להשיג על זה מדברי המהר"ל בביאור כוונת חז"ל, שכתב בגבורות ה' (פט"ו) [ובקיצור בחידושי אגדות (יבמות שם, וסוטה שם)]: "ועוד יש בזה דבר עמוק. כי הבנין הוא הפך הברכה, כי בברכה אין גדר וגבול, ולכן נאמר בברכה (בראשית כח, יד) ופרצת ימה וקדמה, ואין ברכה אלא בדבר הפרוץ ואין לו גדר וגבול, זהו ענין הברכה. והבנין הוא הפך זה, שבונה גבולים וגדרים. והעוסק בדבר שהוא הפך הברכה מתמסכן. והבן זה", דשם יש כוונה אחרת. והיינו, שמבאר על פי פנימיות התורה למה נשתלשל בעוסק בפעולה זו בדוקא שיתמסכן, ועל זה מסביר שתכלית הפעולה שעושה היא דבר מוגבל, ולכן כל מה שנקשר ונוגע לאותה פעולה יביא עניות. והיינו דוקא כל דבר המשתייך לאותה פעולה של בנין, ואינו ענין כלל לפעולות אחרות ושונות שעולה לאדם בעסקים אחרים. והמושג הזה רואים בחוש, שהרי בעל עסק שמשקיע ממון בעסקאות שונות, הלא אינו מן הנמנע שבעסק מסוים הוא מפסיד ממון במקום שבעסקים אחרים הוא מרויח.

שעוסק בבנין, דבר שכבר נעשה. והוא דבר פשוט עד למאד⁽¹⁾.

ח. **אולם**, יש להעיר שחז"ל לא מפני דררא דאיסורא אתו עלה. וזה ברור ומוכרח, שהרי פסוק מפורש הוא בתורה (דברים כ', ה'): "מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו ילך וישוב לביתו". [נורק שחז"ל בגמרא סוטה (דף מג.) אמרו, שזה כולל גם כשלקח וירש וניתן לו במתנה, ודרשוהו ממה שכתוב "מי האיש אשר בנה", דהיה יכול לכתוב "מי אשר בנה", ועל כן מלת "האיש" מרבה את כולם.] ולא רק בארץ ישראל

חז"ל בזה. וידוע מה שמובא בגמרא (שבת דף קיב:) "אמר רבי זירא אמר רבא בר זימונא: אם ראשונים בני מלאכים - אנו בני אנשים, ואם ראשונים בני אנשים - אנו כחמורים, ולא כחמורו של רבי חנינא בן דוסא ושל רבי פנחס בן יאיר, אלא כשאר חמורים". ועם כל זה, אין הנושאים שוים כלל. דעניני סגולות אלו שהזכרתם הן עניני סגולה לשמירה בעתיד, שתהיה הכל לטובה למה שעתידי להתהוות ולהיות בבית זה שנכנס לגור שם כל הימים. ופשוט, שאין בדברים אלו לשנות למפרע למה שאמרו חז"ל למי

ו. והן אמת שבליקוטי מוהר"ן (סי' רס"ו) פירש דברי חז"ל אלו: "כי צריך לבנות הבית בחכמה ושכל, ואזי אין מזיק לו הבנין ואזי ראוי לו לבנות בית, כמו שכתוב (משלי כ"ד, ג'-ד') בחכמה יבנה בית ובתבונה יתכונן וברעת חדרים ימלאו כל הון יקר ונעים, (כי יש לו מקום להכניס השפע). אבל כשבונה בלא שכל, אזי מזיק לו, ועל כן מתמסכן, כי זה עונשו על שפגם בחכמה. כי היה ראוי לו לבנות הבית בחכמה כנ"ל. ועל כן עונשו שמתמסכן, שזה בחינות פגם החכמה, בחינות חכמת המסכן בזויה (קהלת ט', טז)". ובחיי מוהר"ן (שיחות השייכים להתורות אות נז), מובא ענין הנ"ל בהוספת המלים מדה כנגד מדה.

וענין זה מובן ביותר לפי מה שכתוב בליקוטי הלכות (הלכות פקדון ה"ד אות טז) "כי הבית של האדם הוא בבחינת פנימיות נגד מקומות שבחוץ, ועיקר בנין הבית הוא בשביל שיכנס בו מחוץ לפנים, האדם עם כל חפציו, ועל כן הבית הוא מקום משומר כי עיקר השמירה על ידי בחינת פנימיות, דהיינו על ידי שמכניסין כל דבר מחוץ לפנים ומקשרין אותו לשרשו שהיא החכמה שהיא עיקר הפנימיות. ועל כן צריכין לבנות הבית בחכמה, כמו שכתוב: בחכמה יבנה בית ובתבונה יתכונן וברעת חדרים ימלאו. היינו שצריכין לבנות הבית לשם ה' כדי לעסוק בו בחכמה האמתית שהיא התורה הקדושה, כי כל אדם צריך לכוין בבנין ביתו שכמו שבגשמיות הוא בונה מחיצות הבית כדי שיהיה לו מקום לכנס בו מחוץ לפנים הוא וכל חפציו, כמו כן ברוחניות יכניס הכל מחוץ לפנים שיעלה כל הדברים מבחינת חיצוניות ויקשר אותם אל הפנימיות שהיא החכמה, שהוא שרש הכל, כמו שכתוב כולם בחכמה עשית".

ויוצא מזה, שמה שאמרו חז"ל "כל העוסק בבנין מתמסכן" אין זה ממחויב המציאות אלא מאפשרות המציאות, ובכח האדם לשנות שלא יתמסכן מחמת הבנין. ומכל מקום, ענין זה שייך לאנשי מעשה שדבוקים תמיד בהשם יתברך ולא בסתם בני אדם. ויצוין, שאף לפי מה שמובא שם שזה גורם לעניות, מכל מקום מצומצם הדבר רק בנוגע ומה שנכלל בגוף מעשה הבנין ולא לדבר אחר, וכן"ל, כי העונש מוגבל רק לעניני הבית, שהוא "מדה כנגד מדה" באותו ענין ממש.

כלל, שהרי לפי דרשת רבי אלעזר ד"השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם", הרי זה סובב על כל אדם, ובכל מקום, ובכל זמן. וזה מוכרח גם מלשונו של רבי אלעזר: "כל אדם", שיש לדייק שבא לרבות ולא למעט, בדומה לסמוכין של הפסוק.

י. **ועוד**, שהרי הגמרא מביאה מימרא מרבי אלעזר בעצמו תיכף לפני זה, והוא: "אמר רבי אלעזר: כל אדם שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר: זכר ונקבה בראם... ויקרא את שמם אדם". והלא כמו ששם הדבר סובב על כל אדם, ובכל מקום, ובכל זמן, כמו כן גם במימרא שבאה תיכף אחר כך כן הוא, והוא דבר פשוט עד למאד. ועיין בלשון המאירי שם, שכתב: "כשם שביארנו שאין ראוי לאדם שיעמד בלא אשה, כך אין ראוי לו לעמד בלא קרקע". ונתבאר, שהם משולבים בשילוב אחד, ובכלל לא מוגבלים לימי בית המקדש בדוקא^ז.

אין בזה דררא דאיסורא אלא אדרבה, עוד יותר מזה מצינו בגמרא יבמות (שם), שאמרו: "ואמר רבי אלעזר: כל אדם שאין לו קרקע 'אינו אדם', שנאמר: השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". וכוונת רבי אלעזר היא לקרקע כדי לבנות עליה בית דירה לגור בו, וכמו שהסבירו בתוס' (שם בד"ה שאין), ובתוס' הרא"ש (שם בד"ה אין) ובתוס' ישנים (שם בד"ה אין). וכוונת רבי אלעזר אינה לאדמת צחיחה, ואפילו לקרקע לזרוע בה, אלא בעיקר לבית דירה, וכמו שנתבאר בתוספות שם^ח.

ט. **ואם** שראיתי למי שפירש שכוונת רבי אלעזר הוא דוקא בארץ ישראל, ובזמן שבית המקדש קיים, וסובב על מה שמבואר בירושלמי (פאה פ"ג ה"ז) דמי שאין לו קרקע בארץ ישראל פטור מן הראיה. וכן פירשו התוס' בפסחים (דף ג: בד"ה מאליה) בתירוצו אחד על מה שרבי יהודה בן בתירא לא עלה לירושלים לעליית רגל, נלע"ד דאי אפשר לפרש כן

ז. ואף שעיון יעקב על העין יעקב (מבעל השבות יעקב) פירשו לענין קרקע שעובדים אותו להביא פירות, אין בזה לדחות דברי התוספות.

ח. והדבר מוכרח גם על פי פנימיות התורה. ועיין בפירושי מהר"ל מפראג (מכון תורה שלמה, ירושלים, תשכ"ז) על דרשת רבי אלעזר בנוגע לאדם שאין לו קרקע, שפירש: "כבר בארנו כי המקום אשר הוא אל האדם יכנס גם כן בגדר האדם, כי אין דבר בלי מקום כלל, ולפיכך כותבין שם המקום בגט כמו שכותבין שם האיש ושם האשה, כי המקום נכנס בגדר הדבר שהוא אליו מקום. וזה שאמרו אבות (פ"ד מ"ג): אין לך דבר שאין לו מקום, כי כך הם כל הדברים בעולם יש להם מקום מיוחד לעצמם, ומקום האדם בארץ, כדכתיב (בראשית א, כז-כח) ויברא אלוקים את האדם ומלאו את הארץ. ולפיכך מי שאין לו קרקע להיות לו מקום אליו אינו אדם, כי אי אפשר להיות בלא מקום כלל".

תואר, שכתב: "וקצת קשה, כיון דהא מילתא איתא בבנין כל אדם איך הגביל אלו בקריאת שם זה, והלא כל הבונים הם כן, וי"ל דהכי קאמר שהיו גדולות שכיוצא בהם מסכנות וממסכנות, 'לאפוקי הבנינים הקטנים' דלית בהו סכנה וממסכנות כולי האי". היפה תואר הוא בשמות רבה על פסוק "ויבן ערי מסכנות", ועיין שם מקודם שכתב: "ויראה עוד לפרש שממסכנות את בעליהן, ששולטת בו עין הרע וגם בני אדם מתקנאים בו ומבקשים רעתו, על דרך 'מגביה פתחו מבקש שבר' (משלי י"ז, י"ט)". ולפי פירושם יוצא, דמי שבונה באופן שאינו בולט בחוץ לעיני בני

יא. ועל כן מוכח, שחז"ל לא באו כלל לגנות מי שבונה בית, ואדרבה מי שיש לו בית משלו מצינו שנחשב למעליותא, אלא באו ללמד ולגלות וליעץ לבני אדם מציאות החיים, כדי שבן אדם ידע ויבין מראש כל מה שכרוך בדבר כשמחליט לבנות, ושעל ידי שידוע מה שלפניו, אם ירצה יוכל במדה מסוימת לעצור ולהמעיט באופנים השייכים המצבים שגורמים לריבוי הוצאות בבנית בית.

יב. וכדי להמתיק הענין יותר כדאי להזכיר מה שפירש בעץ יוסף על העין יעקב (סוטה שם) בשם היפה

ועיין למהר"ל בנתיב התשובה פ"ה שכתב בפירוש דברי הגמרא (ראש השנה דף טז:): "ואמר רבי יצחק: ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן: צדקה, צעקה, שינוי השם, ושינוי מעשה ... ויש אומרים: אף שינוי מקום", וביאר: "כי המקום הוא גם כן צורך האדם, ויקרא האדם על שם מקומו, כאילו היה המקום גם כן מכלל חלקי האדם. והרי צריך לכתוב שם המקום בגט, כי אי אפשר שלא יהיה לאדם מקום, ונקרא האדם על שם מקומו, ומפני שנקרא האדם על שם מקומו, ולפיכך הוא שייך גם כן לאדם". ורואים מכל זה החשיבות שיש למי שיש לו בית, דאין לפרש כוונת המהר"ל על קרקע בלי בית, שהרי עיקר "מקומו" של האדם הוא ביתו שדר שם, וכמו לענין מקום האדם בכתיבת גט, שהלא החתיחות לאיש או אשה "של מקום פלוני" הוא בהכרח מקום המגורים ולא למקום עצם הקרקע. ונראה לך לשון הרא"ש (גיטין פ"ח ס' ט'): "ואם טעו ושינו מקום הלידה, מעשה היה והכשירו רבינו תם ז"ל. דדוקא שינה מקום הדירה הוא דאיכא חששא משום שהוא ידוע לכל, 'שכל אדם נקרא על שם מקום דירתו' פלוני ממקום פלוני, וכשרואין שינוי מקום אומרים לא גירש זה אלא אחר הוא שגירש, אבל מקום לידת האדם אינו ידוע וגם אינו נקרא על מקום לידתו, וליכא חששא".

ואין זה סתירה למה שמובא לעיל מדברי המהר"ל שמהות בית יש בה חסרון שהוא מראה על מקום צמצום נגד ברכה שהוא בלתי גבול, דסוף סוף הבית בעצמותו הוא דבר הנצרך לכל אדם. ומצינו בגמרא פסחים (דף פח): "ואמר רבי אלעזר: מאי דכתיב והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב ... לא כאברהם שכתוב בו הר ... ולא כיצחק שכתוב בו שדה ... אלא כייעקב שקראו בית". וביאורו הפשוט מובא בליקוטי מוהר"ן ס' י', כי שדה מושגו להאדם שנצרך יותר מהר, ובית מושגו להאדם שנצרך יותר משה, שהוא מקום ישוב לבני אדם.

אדם ט) (אף שמבפנים נעשה באיכות גדולה) עליו השלום, באמרו (תהלים כג,
 נתקטן החסרון של בנית בית י').
 ויקונים אצל כל אחד תפלת דוד המלך
 י') : "אך טוב וחסד ירדפוני".
 ירדכם,
 שמואל יהודה ליב לאנדעסמאן



ט. וזה כן נשתנה בין הזמנים ובין המקומות.

י. וגם במדה מסוימת הלא יש לכל אחד היכולת לכוון בתוך זמן הבניה שכשיוגמר הבית יעסוק בו בתמידות בתורה ומצות, שעל ידי זה יעלה את כל הדברים מבחינת חיצוניות ויקשר אותם אל הפנימיות שהיא החכמה, שהיא שרש הכל, כמו שכתוב "כולם בחכמה עשית", ובזה נמתקת בחינת "חכמת המסכן בזויה".

ברכה שאינה צריכה – איסורה מהתורה או מדרבנן

הרב עמנואל מולקנדוב

חבר כולל עטרת שלמה, פתח תקוה ת"ו

לא תשא; כן דעת ר"ת המובא בתוס' בר"ה לג. וכ"ד התוס' שם והראב"ן בסי' פ"ז, וכ"נ דעת ראבי"ה סי' תקצז שהביא את דברי ר"ת הנ"ל, ובפרט זה לא חלק עליו ע"ש. וכ"ד האו"ז בסי' רסו, הרא"ש בקידושין פ"א סי' מט, הרי"ד בספר המכריע סי' עח, הרא"ה בברכות כא. ושכ"ד ר' אשר בר' משולם [וכ"כ הרא"ה בדף נב:], הריטב"א בשבת כג. וס"ט: ור"ה כט: וסוכה לא: ובהלכות ברכות פ"ב הכ"ג, הרשב"א והר"ן בר"ה לג, תר"י בברכות פ"ח, החינוך סוף מצוה תל, הריב"ש סוסי' שכב, הרשב"ץ בברכות לג ובתשובה ח"ג סי' מא וס"ה, הריא"ז בנדרים ז', הנימוק"י בברכות כא, ספר הפרדס לתלמיד הרשב"א, ספר אהל מועד דף צב:, פסקי מהרי"ח המובא בהגהות אשרי ר"ה פ"ד, מהר"א אבן טאווה בחוט המשולש ח"ב סי' לב ועוד.

אולם דעת רבים מהראשונים שגם ברכה שא"צ איסורה מהתורה בלאו דלא תשא, וכמו שהאריך בזה בראיות נפלאות הגר"י פערלא בביאורו לספר המצוות

האחרונים האריכו הרבה באיסור ברכה שאינה צריכה האם הוא מהתורה או מדרבנן, ובדורנו האריכו בזה בעיקר מרן הגר"ע יוסף זצ"ל במקומות רבים בספריו ומהם בשו"ת יבי"א ח"א סי' לט אותיות ז'-ח', ובעוד מקומות. ודעתו שדעת הגאונים והרמב"ם והשו"ע שאיסורה מהתורה ע"ש. ומאידך הרה"ג הרי"ח סופר שליט"א בספרו ברכת יעקב, וכן בשו"ת דברות יעקב [דהאן] בתחלת חלק א' ועוד, נקטו בדעת הגאונים והרמב"ם והשו"ע שהאיסור הוא מדרבנן ע"ש. ונראה שהעיקר בזה הוא כדעת מרן הגרע"י זצ"ל וכפי שנבאר בס"ד:

הנה דעת רבים מהראשונים שאמנם איסור הוצאת ש"ש לבטלה הוא איסור עשה דאורייתא של את ה' אלוהיך תירא, כמבואר בתמורה ד: וסנהדרין נו:, אולם ברכה שא"צ אינה אסורה מהתורה כיון שנאמרת דרך שבח של ברכה, ואיסורה הוא מדרבנן ואסמכוה אלא תשא, וזהו מה שאמרו בברכות לג. כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום

לא צריך' - כוונתו לברכה שא"צ ועובר משום לא תשא, וכן בהזכרת ש"ש לבטלה ג"כ עובר, והדברים ברורים בדעתו שזה כדעת השאלות הנ"ל. וכן מתבאר מדברי רע"ג בסדורו שכתב ולא אמרין מתיר אסורים דבזוקף כפופים סגי ליה דקי"ל כל המברך ברכה שא"צ מוציא ש"ש לבטלה ע"כ. ומבואר שלא כתב 'עובר משום' שזה יכול להתפרש מדרבנן, אלא כתב 'מוציא ש"ש לבטלה' וזה לא תשא ממש, ודוק.

וב"נ דעת רה"ג וכפי שהבין בדבריו ריצ"ג בסוף הלכות ר"ה עמ' מ"ב שכתב שאם בירך נמצאת ברכה שא"צ ועובר 'על' לא תשא ע"ש, ולא כתב עובר 'משום' לא תשא^א. ואע"פ שבתשובת רה"ג עצמה המובאת באוה"ג איתא בלשון רה"ג עובר 'משום' לא תשא - הריצ"ג הבין שהוא כפשוטו שהאיסור הוא מהתורה^א. וכן מתבאר עוד מדברי ריצ"ג שהביא הרשב"א בברכות י: שהקורא ק"ש לאחר ד' שעות הפסיד הברכות ואם בירך עבר 'על' לא תשא ע"ש, וכשיטתו בשערי שמחה הנ"ל, ולא כתב עובר 'משום' לא תשא. וכן מפורש בדברי ר' יוסף בן פלאה המובא בספר

לרס"ג בח"א מדף ל"ז ואילך, ונביא דברי הראשונים בזה; הנה השאלות בפרשת יתרו סי' נג כתב וז"ל דאסור להון לדבית ישראל לאשתבועי בשקרא בשמא דקב"ה וכו' דכתיב לא תשא וכו'. ולא מבעיא אשתבועי בשקרא אלא אפילו אפוקי ש"ש לבטלה אסור מדאפקיה קרא לא תשא ולא כתיב לא תשבע דאפילו אדכורי ש"ש לבטלה וכו'. ומאן דמברך נמי ברכה שא"צ הוי ליה כמוציא ש"ש לבטלה וקאים בלא תשא, דרב ור"ל דאמר תרויהו כל המברך ברכה שא"צ עובר משום לא תשא וכו' ע"כ. ומבואר להדיא בדבריו שכל הזכרת ש"ש לבטלה וכן ברכה שא"צ הוי בכלל לא תשא ואסור מהתורה והדברים פשוטים בדעתו^א. וכדברים אלו כתב בה"ג בריש הלכות שבועות וז"ל מאן דמשתבע לקיומי מילתא או לבטולי מילתא אסיר ליה למעבר על שבועתיה וכו'. ולא מבעיא אפוקי ש"ש לבטלה דאסור אלא אפילו לאפוקי כי לא צריך אסור ועובר משום לא תשא וכו'. ומאן דרגיל לאפוקי ש"ש לבטלה פסול לשבועה וכו' ומפרשי רבנן דקא חזיא ליה דהות מפקא ש"ש לבטלה ע"ש. והנה מה שכתב 'לאפוקי כי

א. ודלא כמ"ש ההעמק שאלה שם מכח הקושיות מהגמ' ע"ש, דאין להוציא דברים מפשוטם מכח קושיות, ובפרט שעור ראשונים רבים כתבו כן, ומה שנתרץ בהם נתרץ בדבריו, ודוק.

ב. עי' בתפארת ישראל ספ"ח דברכות שכתב שאילו היה לשון הגמ' עובר 'בלא' תשא לכו"ע היה איסורו דבר תורה, ורק משום שלשון הגמ' עובר 'משום' לא תשא אמרו הראשונים דהוי אסמכתא.

ג. ומה שכתב שם רה"ג 'שמענו חכמים' ברכה שא"צ - לק"מ, וכמו שנבאר להלן בדעת הרמב"ם ועוד.

שלא ישא אדם על שפתם השם לחנם וכו' [כברמב"ן] ע"ש^ד). וע"כ כוונתם גם לברכה שא"צ ולא רק להוצאת ש"ש לבטלה דע"ז אמרה הגמ' שיש לא תשא, וילמד סתום מן המפורש במסכת כלה ועוד.

וב"ד הרמ"ה שהביא הטור או"ח סי' סח שכתב שמי שאומר אל מלך נאמן לפני ק"ש מפיק ש"ש לבטלה ועבר 'בלא' תשא ע"ש, הרי שכתב שעבר 'בלא' תשא ולא 'משום' לא תשא וכו"ל. וגם בדבריו צ"ל דל"ד כשאומר בלי ברכה אלא אף עם ברכה כיון שזה מה שמצאנו בגמ' שעובר בלא תשא. וכן במחזור^ו סי' קיט בתוך הדברים כתב נמצא המברכים עוברים 'על' לא תשא ע"ש, וכו"ל. וכ"ד ר' אפרים בשאלתו לר"ת בספר הישר סי' סה אות ד' וז"ל ומה שאמרת הנחת תפלין משום ברכה לבטלה קאסר ר' יהודה לנשים הא מפקינן ליה מקרא משום דלא תשא א"כ איסורא דאורייתא הוא, ולר' יוסי נמי אסור ע"ש. וכ"ה בתשובת חכמי צרפת ולותיר סי' מד וז"ל וכיון דגזרינן משום איסור כלאים דלא הוי אלא לאו בעלמא דאיסור קל הוא כ"ש שהוא אסור משום ברכה שא"צ עובר משום לא תשא, ולא תשא מעבירות חמורות הן דתנן אלו הן קלות וכו' ואלו הן חמורות כריתות

הפרדס סי' לט וז"ל ולפי שהיה לו לברך אחת וכו' וגרס לברך ברכה אחרת לכך הוי חוטא ועובר בלא תשא דאמר ר"ל וכו' שכמה לשונות משמשת תיבת 'שיאה' וכו' לכך דרש ר"ל עובר 'על' לא תשא היינו אל תזכיר שם ה' לשוא ותרגומא לחינם וכו' ע"ש. ומפורש שבכלל לא תשא היינו ברכה שא"צ וכדעת השאלות וסיעתו ואיסור תורה הוא.

וב"ה במסכת כלה רבתי פ"א לא תשא את שם ה' אלוהיך לשוא 'כיצד' כגון המברך ברכה שא"צ לגופה. והובא בעיטור בסוף הלכות חתנים [ללא המלה 'לגופה'], ומבואר שזהו הפשטיה דקרא. וכ"ה במדרש אגדה פרשת ואתחנן [שהוא לאחד הראשונים] לא תשא - לא תשבע היה לו לומר, אלא למדנו מכאן שאסור להוציא ש"ש לבטלה ע"כ. וכ"כ הרמב"ן בפירושו על התורה עה"פ לא תשא וז"ל וע"פ הפשט יאסור עוד שלא יעלה על שפתיו השם הנכבד על חנם כלשון לא תשא שמע שוא וכל אשא את שמותם על שפתי כי הדבור יקרא כן בעבור שישא בו קול וכו' ובאמת שגם זה אסור ונקרא בלשון חכמים מוציא ש"ש לבטלה ע"כ. וכ"ה בר' בחיי שם והזכיר לשון לא תשא ולא אמר לא תשבע לפי שהוא כולל עוד

ד. וע"ע בהקדמת ספר שערי אורה למהר"י גיקטליא שכתב הלא תראה מה שכתב השי"ת בתורתו לא תשא וכו', ואע"פ שבא להזהיר על שבועת שקר הוציא הדבר בלשון שיש בו משמעות שלא תשא את שמו על שפתך לבטלה שהיה יכול לומר לא תשבע וכו' אבל כשכתב לא תשא וכו' ש"מ תרתי, ע"ש.

אלוהיך תירא - גם מברך ברכה שא"צ הוי איסור תורה, והאיסור בברכה שא"צ כתב הרמב"ם שהוא משום נושא ש"ש לשוא, דאם נאמר שהאיסור הוא מדרבנן מנין שגם בזה צריך לנדותו דילמא רק בנושא ש"ש לשוא שעובר על איסור תורה, ופשוט. וכן מתבאר מדברי המאירי בנדרים ז: וז"ל השומע אזכרה מפי חברו, ר"ל שומע שהזכיר את השם לבטלה ושלל לצורך ועבר על מה שאמרו את ה' אלוהיך תירא ר"ל שלא תוציא שמו לבטלה צריך לנדותו וכו'. וגדולי המחברים חדשו בדבר זה שאף המברך ברכה שא"צ כל השומע חייב לנדותו שאף זו היא הזכרת השם לבטלה ע"ש. ואם כי הוא לא הזכיר לא תשא אלא את ה' אלוהיך תירא מ"מ מבואר בדבריו ובדעת הרמב"ם שברכה שא"צ דינה ממש כהזכרת השם לבטלה [ודלא כר"ת וסיעתו] ובאיסור תורה מיהא הוי. באופן שמדברי הרמב"ם בחיבורו מתבאר להדיא שברכה שא"צ אסורה מהתורה ובלא תשא הוא. וכן מפורש בתשובתו [בלאו] סי' קכד שברכה שאינה צריכה איסורא דאורייתא היא, משום שהוא נושא שם שמים לשוא ע"ש.

ומה שכתב בתשובה סי' שלג שכל ברכה על המצוה מדבריהם היא וכו' וחכמים שתקנו הברכות והם אמרו כל המברך ברכה שא"צ עובר משום לא תשא, וכתבו כמה אחרונים שהוא מדרבנן מדכתב 'הם אמרו' ונדחקו בדבריו

ומיתות ב"ד ולא תשא עמהן וכו' ע"ש. וכן מתברר מדברי ר' אברהם בר' חייא הנשיא בספר הגיון הנפש דף כה ע"א שכתב רוב הקלות מהן שהן הזכרת השם במקום שאינו ראוי כ"ש החמורות כגון שבועת שוא וכדומה לה שאין התשובה והידידי מכפרין וכו' ככתוב כי לא ינקה וכו' ע"ש, ומבואר שגם מוציא ש"ש לבטלה בכלל לא תשא הוא.

וכ"ד הרמב"ם, וכמו שהעלו הרחיד"א והגר"פ ועוד ודלא כזר"א וסיעתו וכמו שנבאר: הנה בפ"א מהלכות ברכות הט"ו כתב הרמב"ם כל המברך ברכה שא"צ ה"ז נושא ש"ש לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן ע"כ, ומדכתב ה"ז 'נושא' וכו' ולא 'כנושא' מבואר שהוא ממש נושא ש"ש לשוא וזהו לא 'תשא' ודינו כנשבע לשוא, וכוונתו ברורה כדעת השאלתות והרמב"ן וסיעתם שאע"פ שחז"ל פירשו את עיקר הפסוק על נשבע לשוא מ"מ מדכתיב לא תשא שמעינן שכל 'נושא' ש"ש לשוא ה"ז בכלל, וברור הוא. ובפ"ב מהלכות שבועות הט"ו כתב הרמב"ם השומע הזכרת השם לפני חברו לשוא או שנשבע לשקר בפניו או שבירך ברכה שא"צ שהוא עובר משום נושא ש"ש לשוא כמו שביארנו בהלכות ברכות ה"ז חייב לנדותו וכו'. הנה השוה הרמב"ם נושא ש"ש לשוא לברכה שא"צ, ודלא כר"ת וסיעתו שחילקו ביניהם. ומדנושא ש"ש לשוא הוי איסור תורה עכ"פ מאת ה'

דבריהם חייב מיתה בידי שמים ע"כ. וכתב הרה"ג יעקב חיים סופר שליט"א בקובץ 'רב ברכות' אלול תשפ"ב, שמבואר מדבריו שברכה שא"צ אסורה מדרבנן ע"ש. אולם לפי האמור נראה שאין זו כונתו, אלא כפי שביארנו בדברי הרמב"ם וסיעתו, שחכמים הם אלה שקבעו מה מותר לברך ומה אסור לברך, ולכן זה נקרא שמנעו 'חכמים' מלברך, אבל אחרי שהם מנעו האיסור הוא איסור תורה.

וב"ד ר' מנחם בכמה דוכתי דברכה שא"צ אסורה התורה מלא תשא. בפ"ב מהל' ק"ש הי"ג: ידע שקרא ונסתפק אם בירך אינו חוזר ומברך דהו"ל ספיקא דרבנן ולקולא, ותו דהו"ל ספק לא תשא ולחומרא ולכן אינו חוזר ומברך כדי שלא יעשה ברכה לבטלה ע"כ. ובסוף הלכות ברכות: כל דבר שיסתפק לך אם טעון ברכה עושין אותו בלא ברכה דברכה לבטלה איסורא דאורייתא הוא וקי"ל דספיקא דאורייתא לחומרא ומשו"ה עביד לה בלא ברכה ע"ש. ובפ"ב מהל' שופר ה"ב: אפי' דקי"ל כר' יוסי וכו' דאין מעכבין את הנשים מלתקוע הנ"מ לענין תקיעה בשבת דליתא אלא גזירה דרבנן אבל לענין ברכה לבטלה דאיכא איסורא דאורייתא דכתיב לא תשא ליכא ספיקא דאסירי והלכך נטלי לולב בלא ברכה ע"ש. ומפורש מכל הני דאיסורא דאורייתא ממש קאמר ומשום

בחבורו ובתשובה בסי' קכד הנ"ל - עי' זר"א סי' א' ועוד, אין דבריהם נראים, ונראה ברור שהעיקר הוא כמ"ש הברכ"י בסי' מו שכיון שאת נוסח הברכות תקנו חז"ל ואינם מהתורה - אם היו אומרים שאינו בכלל לא תשא אלא מותר לברך תמיד - לא היה בזה ברכה שא"צ, אולם כיון שחז"ל שאמרו לברך הגבילו את הברכה רק למקום שצריך ואם לא אסור לברך - הדר דינא שגם זה בכלל לא תשא, וחילוק פשוט הוא. וזה גם ההסבר בדברי רה"ג שהבאנו לעיל ועוד ראשונים שנקטו בדבריהם עבר על מה שאמרו חכמים וכו' וכוונתם כנ"ל, ותו לא מיד. והרמב"ם הולך בזה כדרכו בדרך הגאונים דס"ל שהוא איסור תורה מלא תשא.

ובן מתבאר מדברי ר' אברהם בנו של הרמב"ם בפירושו על התורה דס"ל כדעת השאלות וסיעתו בפירוש הפסוק לא תשא וז"ל פשוטו של הביטוי שלא יהא שמו יתעלה נישא על הלשון ונזכר דרך שחוק בקלות ראש וגם אם אין כאן שבועה ועל אחת כמה וכמה שלא ישבע בו לשקר או לבטלה, ובאה הקבלה בפירושו שהוא האזהרה על השבועה ע"ש. ובשו"ת רבי אברהם בן הרמב"ם סי' סב כתב דדבר שחייבו בו 'חכמים' אין לזוז ממנו כגון מניין הברכות ומטבעם וכיוצא בזה. ודבר שמנעו ממנו בפירוש כגון 'ברכה שאינה צריכה' והוספה בשלש ראשונות ושלש אחרונות אסור לעבור על דבריהם והעובר על

לא תשא^ה.)

וזה"ל רבינו הרמ"ק בסדור תפלה למשה דף ד' בענין פירוש הברכות אבל כאשר ח"ו הברכה לבטלה אין פעול' ואין נפש שתקבל הברכה והשפע נשפע לחיצונים והיינו לבטלה ח"ו כמה דאת אמר זרע לבטלה וע"ז נאמר לא תשא את שם ה' אלוהיך לשוא ופי' לקליפה שהיא שוא וכו' ע"ש. וג"כ מתבאר מדבריו שהאיסור הוא מהתורה ועל זה נאמר לא תשא.

א"כ הנך רואה קרוב לעשרים ראשונים דס"ל שהאיסור הוא מהתורה מלא תשא ובפרט הגאונים והרמב"ם שכידוע הולכים לפי פשט הגמ' והסוגיות, ואם כתבו שעובר משום לא תשא סתמו שהוא איסור תורה. והמחלוקת בין הראשונים היא שקולה ממש ולא כמו שחשבו האחרונים שדעת רוב הראשונים שהוא מדרבנן ואף הגדילו חלקם לכתוב שכל הראשונים ס"ל כן ואף הרמב"ם ועוד, דליתא אלא המחלוקת היא שקולה ממש.

והנה עיקר קושיית האחרונים ודוחקם בדעת הרמב"ם ועוד ראשונים דס"ל שהאיסור הוא מהתורה מלא תשא הוא מהגמ' בתמורה וסנהדרין שהמוציא ש"ש לבטלה עובר בעשה ולא הוזכר שם לאו. וכן פסק הרמב"ם גופיה בסה"מ

עשה ד' ובסוף הלכות שבועות שהמזכיר ש"ש לבטלה עובר בעשה של את ה' אלוהיך תירא או ליראה את השם וכו'. ובאמת שקושיא אלימתא היא. אולם כבר כתבו הגרע"א בתשובה סי' כה בקצרה והגרי"פ שם בארוכה שלדעת הרמב"ם והראשונים הנ"ל צ"ל שהזכרת השם לבטלה הוי רק בעשה, וברכה שא"צ הוי בל"ת וחמירא טפי [להיפך מדברי תוס' ושאר דס"ל שהזכרת ש"ש לבטלה הוי בעשה, וברכה שא"צ הוי דרבנן]. וזה"ל הגרי"פ בדף נא ע"ב כשמוציא ש"ש לחנם לגמרי דהיינו שמזכיר השם בלבד ובלא שום צורך ותעורבות דברים אחרים עצמו ובזה הוא דאמרינן שאינו אלא בעשה דאת ה' אלוהיך תירא. וכשמזכיר ש"ש לצורך עניני הבל וריק ודברים בטלים וכו' עובר בלא תשא עיש"ב. ובזה מדוייקים דברי הרמב"ם בהלכות ברכות ובהלכות שבועות ע"ש.

והנה פירוש זה נראה נכון בדעת הרמב"ם, אולם בדעת השאלות וסיעתו אין נראה כן אלא דס"ל שבין ברכה שא"צ ובין הזכרת ה' לבטלה הוי מלא תשא, וכן העיר הגרמ"מ כשר בתורה שלמה בפרשת יתרו עה"פ לא תשא ע"ד הגרע"א והגרי"פ הנ"ל [והוסיף שגם במדרש החפץ כת"י מבואר ששנים הם ברכה שא"צ והזכרת ה' לבטלה

ה. וחלק מהאחרונים לא ראו אלא חלק מהמקומות הנ"ל בר' מנוח ולכן נדחקו בדבריו דאסמכתא בעלמא קאמר, וליתא וכו"ל.

למ"ד דאורייתא ואין בזה לא תשא - נראה שאינו קשה לפי מה שכתב הברכ"י הנ"ל, דהא כל הברכות חז"ל תקנום והם אמרו שכשצריך מעיקר הדין לעשות את המצוה מדין ספיקא דאורייתא לחומרא א"כ אין בזה כלל לא תשא, דלא תשא היינו שנושא לשוא אבל אם צריך לברך מדין ספיקא דאורייתא לחומרא א"כ יכול לברך, משא"כ במצוה או ברכה דרבנן שהכלל הוא סד"ר לקולא א"כ לא יכול לברך והוי ברכה שא"צ, ודוק.

ולמעשה השו"ע העתיק את לשון הרמב"ם. ולפי מה שהוכחנו לעיל דעתו דהוי איסור תורה, וא"כ גם דעת השו"ע כן. ובלא"ה כיון שכן דעת הגאונים והרמב"ם והרבה מהראשונים כן עיקר להחמיר שברכה שא"צ אסורה מהתורה מלא תשא.

לעבור בלא תשא]. והוא ז"ל תירץ דס"ל להנהו ראשונים שהעיקר כתיורין הראשון בגמ' בתמורה לגירסת ר' גרשום ועוד ע"ש. אולם גם זה לא יגהה מזור לסוגיא בסנהדרין נו דשם ג"כ איתא בפשיטות שעובר בעשה על הזכרת ש"ש לבטלה. ועי' בנשמת אדם כלל ה' שכתב שהגמ' בסנהדרין הקשתה ואימא וכו' ואזהרתיה מהכא וכו' ולא הקשתה ואימא מלא תשא כיון שאפשר היה לדחות דמיירי רק בשבועה ולא בהזכרת ה' לבטלה או בברכה, אבל לפי האמת יש איסור לאו מלא תשא ע"ש. ומ"מ גם אם אין אנו יודעים ליישב היטב דברי הגאונים והראשונים עם דברי הגמ' - אין לנו לדחותם, ובפרט שכ"ד רבים ועצומים, ואם ריק הוא ממנו.

ומה שהביאו הראשונים דהוי דרבנן מדספק אמר אמת ויציב חוזר



בענין הלכה כבתראי

הרב יניב אזואלוס

ראש כולל תלמודו בידו, ליקווד

א. אם הלכה כבתראי רק מתקופת אב"י ורבא ואילך או גם בדורות שקדמו להם

ב. קי"ל לכולי עלמא דמאב"י ורבא הלכה כבתראי האם הוא גם באופן דפליגי על

אמוראי קמאי

האם אומרים הלכה כבתראי לעולם או רק מתקופת אב"י ורבא ואילך אבל בדורות

שלפני אב"י ורבא אין הלכה כתלמיד במקום הרב

נחמן (לגבי רבי יוחנן) דבתראי אינון וכו' ע"ש. וכ"כ עוד הרי"ף בפרק רבי אליעזר דמילה (שבת דף נג: מהספר) וז"ל: איתמר אמר רב הלכה כתנא קמא, ושמואל אמר הלכה כר' שמעון בן אלעזר, ואע"ג דפליגי רב ושמואל בהא מילתא קיימא לן כבתראי דאינון רבה ורב יוסף וכו', ומדגמר רבה דהוא בתראה מהא מתניתא ש"מ דהלכה היא. ע"ש. אלמא דגם באמוראי קמאי דעת הרי"ף דאמרינון הלכה כבתראי ודו"ק.

וכן הרשב"א (כתובות עז. ד"ה לענין), כתב וז"ל, ולענין האומר איני זן ואיני מפרנס, פסק רבינו חננאל ורבינו אלפסי ז"ל כשמואל דאמר אין כופין אלא לזון בלבד, ואע"ג דרבי בנימין בר יפת קאמר לה משמיה דרבי יוחנן, הא דחי לה רבי

א. כתב הרי"ף (בבא מציעא לב. מהספר) וז"ל, ואנן עיינינו במילתא שפיר ואיסתבר לן דהאי מימרא דרבי אמי ודר' יוחנן ליתיה, משום דחזינו לרב נחמן דהוא בתרא דס"ל אין הונאה לקרקעות כלל וכו'. ועוד כתב הרי"ף (שם לב) וז"ל: והא דר' אמי ור' יוחנן ליתא, דקי"ל כרב נחמן דבתרא הוא והלכתא כותיה בדיני ע"ש. מוכח דעת הרי"ף דגם באמוראי קמאי אמרינון הלכה כבתראי. וכן כתב הרי"ף בפרק המפקיד (בבא מציעא כא. מהספר) וז"ל: איתמר רבה בר יעקב א"ר יוחנן הלכה כרשב"ג, ורבא אמר רב נחמן הלכה כדברי חכמים, והלכתא כדפסק רב נחמן דבתרא הוא. ע"ש. וכן מוכח עוד מדברי הרי"ף בפרק יום הכפורים (יומא ג: מהספר), שכתב דקיימא לן כרב הונא ורב

הספיקה השניה לגבות עד שמת הבן, פסק רבינו אלפסי ז"ל כרבי יוחנן דאמר שניה ויתרה משום דהא אית לה ריוח ביתא מהנהו נכסי, וסייע הסברא הזו דהא רב אשי דהוא בתרא הכי סבירא ליה וכו'. ואח"כ כתב דאיכא מאן דפסק כרבי חנינא, משום דרבי חנינא רביה דרבי יוחנן הוה (עיין מו"ק כד). ואין הלכה כתלמיד במקום הרב, וכן פסק בעל מתיבות ע"ש.

עוד כתב הרשב"א (שם עא: ד"ה וכמה) וז"ל, וכמה קצבה אמר רב יהודה אמר שמואל שנים עשר חודש, רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן עשר שנים. וכתב רבינו חננאל ז"ל דהלכתא כרבי יוחנן, ואיכא מאן דאמר דהלכתא כרב חסדא דהוא בתרא [ומכאן משמע דדעת רבינו חננאל דלא אמרינן הלכה כבתראי באמוראי קמאי, וזה סותר למה שמשמע מדברי הרשב"א בשם ר"ח לעיל וצ"ע]. והרמב"ם ז"ל (פי"ג מהל' אישות ה"ח) פסק כרב יהודה אמר שמואל דאמר שנים עשר חודש, ואיני יודע טעם לדבריו, דהא קיימא לן (עירובין מז) דשמואל ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן, או יפסוק כרבי יוחנן דהלכתא כוותיה במקום שמואל או כרב חסדא דהוא בתרא וזה נכון יותר וכו' ע"ש. מוכח דדעת הרשב"א דלעולם אמרינן הלכה כבתראי גם מקמי דרבא ואביי. ודו"ק. ועוד משמע מדברי הרשב"א בדעת הרמב"ם דלית ליה הלכתא כבתראי באמוראי קמאי.

זירא ואמר דעל דא אכסוה לאלעזר שערי בבבל, דאלמא הכי סבירא ליה לרבי זירא דהוא בתרא וכו' ע"ש. וזה עוד ראיה דשיטת הרי"ף דהלכה כבתראי בכל גווני וכן מוכח שכן דעת רבינו חננאל ודו"ק.

וכן דעת הרז"ה בריש פרק האשה שנפלו (כתובות דף לח. מדפי הרי"ף ד"ה אמר רב נחמן) שכתב וז"ל, כיון דקיימא לן כרב נחמן בדיני ואיהו בתראה, נראה דליתא לההיא דשמואל וכו' ע"ש. מוכח דדעת הרז"ה דגם באמוראי קמאי אמרינן דהלכה כבתראי ודו"ק.

וכן דעת רבינו יונה בפרק כיצד מברכין (ברכות ל: מדפי הרי"ף ד"ה ועוד), כמ"ש שם בשמו וז"ל, ונראה למורי הרב נר"ו שהלכה כרבי יהושע בן לוי דאמר שבני הבית אפילו לא הסבו מצטרפין עם בעה"ב, משום דהוא בתראה טפי (לגבי ר' חייא) ע"ש.

וכן דעת הראב"ד שהובא ברא"ש (מועד קטן פ"ג סימן כ) שהביא שם המחלוקת בין רבי אמי לרב, וכתב הראב"ד דכיון דרבי אמי פליג אדרב והוא בתראה הלכתא כוותיה ע"ש. והיינו דאינו מחלק בין אמוראי קמאי לבין אמוראי בתראי מאביי ורבא ואילך, דלעולם אמרינן הלכה כבתראי ודו"ק.

וכן הביא הרשב"א (כתובות סט. ד"ה והא) מחלוקת בין רבי חנינא ורבי יוחנן במי שהניח שתי בנות וכן, וקדמה הראשונה ונטלה עישור נכסים, ולא

ואע"ג דרב חסדא ס"ל כרב הונא דנצוק חבור, מ"מ בהא אין הלכה כרב חסדא דהא כרב ששת דהוא בתראה מוקי לה בעובד כוכבים המערה וס"ל דנצוק אינו חבור וכו'. ע"ש.

וכן משמע שכן דעת התוספות (ר"ה לד: ד"ה לדידי) וז"ל, דקי"ל כרבי יוחנן לגבי שמואל וכו' ומיהו כיון דרבי אבהו פליג, היה קצת נראה לפסוק כמותו דהוא בתראה וכו' ע"ש. וכן מבואר בתוספות (עבודה זרה עב: ד"ה אמר להו (הראשון)) וז"ל, אבל ר"ת פסק דנצוק אינו חיבור ואע"ג דרב חסדא ס"ל דנצוק חיבור מ"מ הא רב ששת דבתרא הוא טפי אמר דנצוק אינו חיבור מדמוקי מתניתין בעובד כוכבים בעובד כוכבים המערה לעיל וכו' ע"ש. וכן מבואר בתוספות (ביצה ט. ד"ה) שכתבו דנראה דהלכה כרבה (לגבי אבהו דשמואל) דהוא בתראה ע"ש.

ב. והנה כתב הר"ן בהלכות (גיטין מג. ד"ה ולענין) וז"ל, דכי אמרינן אין הלכה כתלמיד במקום הרב ה"מ היכא דפליג בהדיא אבל אי בתר הכי פליג עליה נקיטין כוותיה דבתרא הוא. ע"ש. ומוכח מדברי הר"ן דגם לשיטת כל הראשונים הנ"ל דס"ל דאמרינן הלכה כבתראי גם באמוראי קמאי, הני מילי היכא דלא פליג בהדיא [נראה דהפירוש בחייו כמ"ש הר"ן בריש סוכה שיובא לקמן] אבל אם חולק עמו פנים אל פנים אין הלכה כהתלמיד לכולי עלמא ודו"ק. וכ"כ עוד הר"ן בריש סוכה (א. מדפי הרי"ף

עוד כתב הרשב"א (עירובין עד: ד"ה ולענין) וז"ל, ואע"ג דרבי יוחנן פליג עליהו כיון דרב נחמן דהוא בתרא קאי כרב ושמואל הכין הילכתא, ורבינו חננאל ז"ל פסק כרבי יוחנן, והראשון נראה לי עיקר, ואף על גב דרבי יוחנן מיקל טפי וקיימא לן הלכה כדברי המיקל בעירוב, שאני הכא דרב נחמן דהוא בתרא פסיק הכין בהדיא, ומשמע מלישניה דהכין פשיטא להו מדקאמר נקטינן עכ"ל.

עוד כתב הרשב"א (יבמות עו: ד"ה אמר ליה) וז"ל, אלמא בדאורייתא פליגי וקיימא לן כרבנן, דהא רב נחמן דבתראה הוא עבד עובדא אפילו בדיעבד כותייהו וכו' ע"ש. וזה עוד ראיה דס"ל להרשב"א דאמרינן הלכה כבתראי גם באמוראי קמאי ודו"ק.

אולם בתוה"א (ב"ג ש"ז דף צה) כתב הרשב"א וז"ל, ואני תמה היאך אפשר לפסוק כר' יוחנן דהא חזקיה רביה דר' יוחנן הוא ואין הלכה כתלמיד במקום הרב וכו' ע"ש. ומדבריו משמע קצת דבאמוראי קמאי לא אמרינן הלכה כבתראי שא"כ היה לו לפסוק כר' יוחנן אפי' לגבי חזקיה רביה כיון דר' יוחנן בתראה הוא וצ"ע.

וכן דעת המרדכי (מועד קטן סימן תתעה ד"ה אמר אביטול) וז"ל, הלכך כיון דרבי אמי פליג אדרב והוא בתראה והלכתא כותיה וכו' ע"ש. וכ"כ עוד בעבודה זרה (סימן תתנו ד"ה אמר להו) וז"ל, אבל רב פלטוי גאון ור"ת פסקו דנצוק אינו חבור

דאיכא אמר רבא לרב נחמן בלחוד חשבינן ליה תלמיד יושב בפני רבו ואין הלכה כמותו, אבל כשנחלקו שניהם כשני חולקים בעלמא הלכה כרבא, והכא נמי רב פפא הוא דנחלק על רבא והלכתא כוותיה דבתרא הוא עכ"ל. מוכח מדברי הרשב"א דאין הלכה כתלמיד רק באופן שחולק עם רבו פנים בפנים אבל אם חולק עליו שלא בפניו אפילו בחייו אמרינן הלכה כבתראי ודו"ק.^(א)

וכן הרב המגיד (פ"ב מהל' שבת הל' טז) כתב וז"ל, ולא אמרו אין הלכה כתלמיד במקום הרב אלא כשנחלקו במשא ומתן של הלכה פנים בפנים, כגון שנזכר בגמ' א"ל רבא לרבה, אבל כשנחלקו שניהם כשני חולקין דעלמא איכא למימר הלכה כבתראי. וזהו דעת הרשב"א ז"ל בסוף פרק תולין ע"ש. גם בדבריו מבואר שאם התלמיד חולק על רבו בחייו אמרינן הלכה כבתראי, והלכה כהתלמיד. ודו"ק.

וכתב הר"ן בפרק גיד הנשה (חולין לד: מדפי הרי"ף) וז"ל, ולא משמע דרב נחמן דהוא בתרא ס"ל יש בגידין בנותן טעם דלא כהלכתא וכו' ע"ש. מוכח דס"ל בעלמא דהלכתא כבתראי גם באמוראי קמאי, [אם לא כשחולק על רבו בחייו

ד"ה דהא) וז"ל, ומאי דאמרינן נמי דאין הלכה כתלמיד במקום הרב, ה"מ כשנחלק עמו בחייו דכיון שלא קיבל רבו דבריו נדחו דברי התלמיד, אבל כשנחלק עמו לאחר מיתה לא, אדרבה קי"ל הלכתא כבתראי, ואע"ג דבתראי תלמידי דקמאי נינהו, ופירוש דבר זה מסורת בידינו מן הגאונים ז"ל. עכ"ל.

עכ"פ מבואר בדברי הר"ן דהלכה כבתראי גם באמוראי קמאי, אלא שזה דוקא כשאנו חולק עליו בחייו וכל שכן שאנו חולק פנים בפנים, הא לאו הכי הלכה כקמאי ודו"ק. וכן משמע מדברי הקרבן נתנאל (שבת פרק יט סימן ה אות נ) שכתב וז"ל, דהא דקי"ל כרב לגבי תלמיד היינו היכא דפליג תלמיד עם רבו והיה בדור אחד. אבל התלמיד שהיה בדור אחריו הלכתא כוותיה. והא דקי"ל מאביי ורבא ואילך הלכה כבתראי אף דפליגי עם רבם שהיה בדור אחד ע"ש.

אולם נראה דיש חולקין על זה, וכן מבואר בחידושי הרשב"א (שבת קמא). שכתב על דברי הרמב"ן וז"ל, ולא ירדתי לסוף ראיתו דהא בבתראי לא אמרינן הכי, דהא רב נחמן רביה דרבא הוא ואפילו כן הלכה כרבא כל שלא היה יושב רבא בפני רב נחמן, וכל מקום

א. אולם מהרי"ף מוכח שלא כדברי הרשב"א הנ"ל שהרי כתב הרי"ף (שבועות דף טו: מדפי הרי"ף) וז"ל, אמר רבי שמעון בן לקיש (צ"ל רב נחמן) הוחזק כפרן אמר ליה רבא כל מלתא דלא רמיא עליה דאיניש עבד לה ולא אדעתיה וכן הלכתא ע"ש. ולפי הגרסא המתוקנת רבא חלק על רב נחמן רבו בפניו ועם כל זה פסק הרי"ף כדברי רבא, וזה היפך מדברי הרשב"א ודו"ק.

הקדש מכשרת אלא מדרבנן ופסק כוותיה משום דבתרא הוא ע"ש.² וכ"כ הרב המגיד (פרק יד מהל' שבת הל' ו) וז"ל, ופסק רבינו כרב יהודה (לגבי רבי יוחנן) דהוא בתרא ע"ש.³ וכ"כ בהגהות מיימוני (פ"י מהל' ספר תורה אות ז) שהסביר את שם את פסק הרמב"ם וז"ל, כרב הונא דהוא בתראה, ודלא כרבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן דאמר מותר וכו' ע"ש. וכן דעת המהרי"ט בחידושי (קידושין ד"ה ולענין) וז"ל, והא דקי"ל כר' יוחנן בעלמא היינו משום דבתראה הוא ואפילו לגבי רב ושמואל שהרי ראה דבריהם וחלק וכו' ע"ש. וכ"כ המהר"ש הלוי (חיד"ד סימן י').

ג. **אולם יש חולקין על כלל זה וס"ל** דבאמוראי קמאי לא אמרינן הלכה כבתראי דאין הלכה כתלמיד במקום הרב, ורק מאביי ורבא ואילך אמרינן הלכה כבתראי. כך דעת רבינו תם⁴ בפרק כיצד מברכין (תוספות ברכות לט: ד"ה מברך) וז"ל, וכן הלכה כרבי יוחנן דהא רב ורבי יוחנן הלכה כר' יוחנן, וכל שכן לגבי רב הונא שהלכה כמותו שהיה תלמידו של רב, דדוקא באמוראי בתראי

דאז אין הלכה כבתראי כמ"ש בריש סוכה].

ומצאתי בבית יוסף (או"ח סימן ג סע' יד-טו ד"ה והייתי) שכתב וז"ל, והרמב"ם השמיט בפרק כא מהל' איסורי ביאה הל' כג, להא דאמר רבי אבהו מעטרה ולמטה מותר, ואפשר דאיהו נמי סבירא ליה דרב נחמן ורבי אבהו פליגי אלא דפסק כרב נחמן משום דבתראה הוא ע"ש. וכ"כ בכסף משנה (פ"א מהל' ברכות הל' ח'), דפסק רבינו בהבא מלח כר' יוחנן דהלכה כוותיה לגבי רב, ועוד דרב ששת קאי כוותיה ובגביל לתורי פסק כרב ששת דבתרא הוא ע"ש. וכ"כ עוד הכ"מ (פ"ו מהל' ברכות ה"ג) וז"ל, ופסק רבינו כרב נחמן דבתרא הוא (לגבי רבי אלעזר ורבי הושעיא) ע"ש. וכ"כ עוד הכס"מ (פ"א מהל' שאר אבות הטומאות הל' יז), ובפלוגתא דר' חנינא ורב חסדא כתב כרב חסדא דבתרא הוא ע"ש. וכ"כ עוד הכ"מ בהלכות טומאת אוכלין (פ"י הל' יז) וז"ל, ומאי דאמרינן מכלל דחיבת הקדש דאורייתא מנ"ל וכו' אליבא דריש לקיש הוא דקא מבעיא לה אבל רב יוסף סבר שאין חבת

ב. אולם הכסף משנה בפרק ה' מהל' כלים הל' א, כתב בדעת הרמב"ם וז"ל, ונ"ל שרבינו סובר דלא קי"ל כרב נחמן משום דקי"ל כר' יוחנן לגביה וכו' ע"ש. וזה סותר למש"כ הכס"מ בכמה דוכתי בדעת הרמב"ם, שנחבאר לדעת הרמב"ם אמרינן הלכה כבתראי גם באמוראי קמאי, וכבר הקשה כן הרב יד מלאכי (כללי התלמוד אות קסז) דמאי שנא הכא דלא אזיל בתר בתרא ככולהו הנך דאיתניא וכו', והדבר צריך תלמוד ע"ש.

ג. עיין במגיד משנה פרק יא מהל' שכירות הל' ט', שכתב שהרמב"ם פסק כרב חסדא לגבי רב הונא. והכסף משנה שם כתב, וקשה לי על דברי הרב המגיד היאך פסק כתלמיד במקום הרב וכו' ע"ש.

ד. וזה סותר למה שהבאנו לעיל מדברי התוספות שהביאו בשם ר"ת, שפסק דנצוק אינו חבור כיון דקי"ל כרב ששת דבתרא הוא טפי מרב חסדא וצ"ע.

דבתראה הוא. דדוקא מאביי ורבא ואילך הוא דפסקינן הלכתא כבתראי אבל מקמי אביי ורבא לית הלכתא כתלמיד במקום הרב וכו' ע"ש.

וכן מבואר בתוספות הרא"ש (ברכות כג. ד"ה דכו"ע) שכתב וז"ל, והלכה כר יוחנן בכל מקום, ועוד שרבי אבהו תלמידו הוה ואין הלכה כתלמיד במקום הרב וכו' ע"ש. אלמא דבאמוראי קמאי לא אמרינן הלכה כבתראי ודו"ק. עוד כתב הרא"ש (שבת פרק יט סימן ה) אחר שהביא את דברי הרי"ף שכתב, ומדגמר רבה דהוא בתראה מהא מתניתא ש"מ דהלכה היא. וכתב הרא"ש על דבריו, ותמיהני על רב אלפס ז"ל, שכתב דהלכה כרבה שהוא בתראה ובשאר דוכתי כתב דמאביי ורבא ואילך קי"ל דהלכתא כבתראה אבל קודם לכן קי"ל כרב לגבי התלמיד וכו' ע"ש.^(ז)

וכן דעת המהרש"ל ביש"ש (חולין פ"ק סימן נג) שכתב וז"ל, והנה לכאורה הלכה כרבי יוחנן שגדול היה מרב נחמן, ולא אמרינן הלכה כבתראי אלא מאביי ורבא ואילך וכו' ע"ש. ועוד כתב כן המהרש"ל (שם פכ"ה סימן יח) שאחר שהביא את דברי הסמ"ג (עשין כז) שפסק

אמרינן הלכה כבתראי [מאביי ורבא ואילך והוא מקבלת הגאונים, מהרש"ל]. וכן בתוספות קידושין (מה: ד"ה הוה) הביאו שר"ת פסק הלכתא כרב שהרי רב אסי היה תלמידו ובכל מקום שהרב והתלמיד חולקין הלכה כדברי הרב באמוראי ראשונים עד אביי ורבא, אבל מכאן ואילך פסקינן כבתראי לפי שדקדקו יותר מן הראשונים להעמיד הלכה על בוריה וכו' ע"ש.

כתב הרא"ש (ביצה פרק א סימן א) וז"ל, ויראה מה שתפס הרב אלפס ז"ל שינויא דרבה עיקר אע"ג דרבי יוחנן אית ליה נמי טעמא דמשקין שזבו [וכתב הקרבן נתנאל (אות ד) ורבה תלמיד תלמידו דרב ושמואל, ורב ושמואל ורבי יוחנן הלכתא כרבי יוחנן, וכ"ש נגד רבה. דמאביי ורבא ואילך הלכתא כבתראי^(ח)] משום שנראה לו גזירה רחוקה לדמות ביצה למשקין שזבו או לפירות הנושרים וכו', הלכך נראה לו לפרש משום הכנה וכו' ע"ש.^(י) ומפורש יותר דעת הרא"ש בענין זה בפרק הזהב (בבא מציעא סימן כא) שתמה על הרי"ף בזה"ל, ולא יכולתי לעמוד על דעת רב אלפס ז"ל דפסק הלכה כרב נחמן נגד רבי יוחנן משום

ה. נראה דכוונת הק"נ לומר דרב מאביי ואילך הלכה כבתראי

ו. והרא"ש לא רצה להסביר את טעמו של הרי"ף שפסק כרבה משום דהלכה כבתראי כיון דליה לא ס"ל דאמרינן כן באמוראי קמאי אלא רק מאביי ורבא ואילך ומשום כך אומר כן גם בדעת הרי"ף, אולם כבר נתבאר לעיל שיטת הרי"ף בכמה דוכתי דאמרינן הלכה כבתראי גם באמוראי קמאי ודו"ק.

ז. וצ"ע היכן הם אותם שאר דוכתי שכתב הרי"ף כן

דבר שמואל (עמאר חלק אבן העזר אות מח) וז"ל, וכיון דקי"ל דעד אביי ורבא הלכה כרב במקום התלמיד ומאביי ורבא ואילך הלכה כתלמיד במקום הרב וכו' ע"ש.

וכ"ב בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סימן קיא) וז"ל, הלכך הלכתא ודאי כר יוחנן וכו', ולא תימא דמשום דרב הונא ורב נחמן בתראי נינהו עבדינן כוותייהו, דלא אסתיים לאסוקי הלכתא כבתראי אלא מאביי ורבא ואילך אבל בדורות שלפניהם קמאי טפי עדיפי וליתי להאי כללא גבייהו, וטעמא דמלתא כי מאוד עמקו הויות דרב ושמואל אפילו בשני דרב יהודה, וכלהו תנויי בנזיקין הוו וכו' ע"ע במה שהאריך בזה ודו"ק.

ומבואר מכל הנ"ל שדעת רבינו חננאל, והרי"ף, והר"ה, והרמב"ם, והראב"ד, והרשב"א, ורבינו יונה, והר"ן, והתוספות, והמרדכי, דגם באמוראי קמאי אמרינן הלכה כבתראי [כל שלא חלק על דברי רבו בחייו כמ"ש לעיל בשם הר"ן דאז אמרינן דאין הלכה כתלמיד]. ומכאן יש לתמוה על מש"כ הרש"ש טויבש בהגהותיו למס' ר"ה (לה). שתמה על דברי התוספות שם וכתב וז"ל, אין דבריהם מובנים דהא עד אביי ורבא אין הלכה כתלמיד במקום הרב וכיון דרבי אבהו תלמיד דר' יוחנן אין הלכה כמותו וכו' ע"ש. וכן יש לתמוה על הגרי"א חבר

כדברי רבא שהוא בתראה לגבי רב נחמן, כתב עליו דליתא, דדוקא מאביי ורבא ואילך הוא דאמרינן הכי, כאשר הארכתי בזה בפרק כיצד הרגל וכו' ע"ש. וכ"כ עוד המהרש"ל ביש"ש (ביצה פ"ק סימן יז ד"ה ואני) וז"ל, הלא רב כהנא ורב אסי גדולים וקדמונים יותר מרבה ורב יוסף דהוו בתראי לגבי דידהו, ועד אביי ורבא הלכה ככל הגדול מחבירו כאשר כתבו הגאונים. ושיטה זו תפסו הרי"ף והרא"ש בכל דוכתא ע"ש.^ח

וכן דעת הרב מרכבת המשנה (פ"ג מהל' יו"ט הל' ח) שכתב וז"ל, גירסת ההשגות רבא באל"ף, וזה תלוי במחלוקת המפרשים אי כללא דמאביי ורבא ואילך כבתראי שייך אף היכא דנחלקו אביי ורבא עם רבותיהם או לא דעד ולא עד בכלל. ולפי גירסתנו רבה בה"א אליבא דכ"ע הלכתא כאבוה דשמואל עכ"ל. מוכח להדיא בדבריו דבאמוראי קמאי לא אמרינן הלכתא כבתראי דאין הלכה כתלמיד במקום הרב ודו"ק. וכן דעת הרב תוספות יו"ט (פרק ב דעויות משנה ג) הביא מש"כ הכ"מ בפרק י' מהל' טומאת אוכלים, שהרמב"ם פסק כרב יוסף דבתרא הוא לגבי ריש לקיש וכתב עליו התוס' יו"ט, וקשיא לי דאין הלכה כבתראי אלא מאביי ורבא ואילך כמ"ש הרא"ש בספ"ק דב"מ ע"ש. וכ"כ בשו"ת

ח. מש"כ שכן תפס הרי"ף, כבר נתבאר שאדרבה דעת הרי"ף איפכא, כמו שנראה בדבריו בכמה דוכתי דלעולם אמרינן הלכה כבתראי ודו"ק.

ששת לגבי רב חסדא דהוא בתראה טפי מר"ח, וכתב על דבריהם וז"ל, אך קשה לי אדכתבו דרב ששת בתראה דזו לא מכרעא כלל, דהא הלכה כבתראי דווקא מאביי ורבא ואילך הוא כדאיתא בכמה דוכתי וכו' ע"ש.

ולא ידעתי מה יענו לכל דברי הראשונים כמלאכים שהבאנו לעיל שמבואר בדבריהם דגם באמוראי קמאי אמרינן הלכה כבתראי, וכן מה שהביא הר"ש מדעסויא מדברי התוספות ברכות [שכ"כ בשם ר"ת] כבר הזכרנו לעיל שהתוספות בעבודה זרה (עב) כתבו איפכא בשמו

בהגהותיו שם שכתב על דברי התוספות הנ"ל וז"ל, צ"ע דהא קי"ל דהלכה כבתראי הוא רק מאביי ורבא ואילך אבל באמוראי ראשונים קי"ל דאין הלכה כתלמיד במקום הרב וצ"ע. וכן יש לתמוה על הר"ש מדעסויא שכתב וז"ל, נ"ב והגאונים כתבו דאין הלכה כבתראי אלא מאביי ורבא ואילך. וכ"כ התוספות (ברכות דף לט: ד"ה מברך) ורש"ל שם, וכ"כ התוספות (קידושין דף מה: בד"ה הוה) והרא"ש ספ"ק דב"מ ע"ש.

וכן בעל התוס' יו"ט בפלפולא חריפתא (ע"ז סימן כו אות ל), הביא את דברי התוספות בע"ז (עב) שכתבו דהלכה כרב

הא דקי"ל לכולי עלמא דמאביי ורבא הלכה כבתראי האם הוא גם באופן דפליגי על אמוראי קמאי

ואע"ג דרב פשט דכל שהוא משום ארוג לא גזור, לא פסקו כמותו משום דרב הונא בריה דרב יהושע בתראה הוא והלכה כבתראי עכ"ל. אלמא דגם באופן זה אמרינן הלכה כבתראי ודו"ק. עוד מצאתי מדברי הבית יוסף בהלכות תערוכות (יו"ד סימן קד סע' ד) שהביא שרב ששת ורבא נחלקו בטעמו של רב מדוע אסר עכברא בשכרא, וכתב הבית יוסף דקי"ל כרבא דבתרא הוא ע"ש.

ומצאתי שכן מוכח מדברי מרן בכסף משנה (פ"ו מהל' ברכות הל' ג) בדעת הרמב"ם שכתב וז"ל, ופסק רבינו

א. הבית יוסף (יו"ד סימן קצו סע' ו') מקשה על שיטת הרמב"ם מדוע נראה מדבריו שלא פסק כדברי שמואל, ובתירוצו הראשון תירץ כך וז"ל, ושמא י"ל דהרמב"ם סבר דרבא פליג אדשמואל, ואותם שהיו מזכירין של בית מונבז (נדה יז.) לשבח הוי סברי כשמואל ולא קי"ל הכי אלא כרבא דבתרא הוא וכו' ע"ש. אלמא דס"ל להב"י בדעת הרמב"ם דגם באופן זה אמרינן הלכה כבתראי ודו"ק.

ועוד מצאתי בבית יוסף (יו"ד סימן קצח ג,ד) עצמו דס"ל הכי שכתב וז"ל,

כותיה לגבי רב אחא בר יעקב וכו', ע"ש. ומוכח דגם התוספות ס"ל דגם באופן זה אמרינן הלכתא כבתראי ודו"ק. (י.א.) עוד מצאתי ראייה מהתוספות (שבת כז: ד"ה סד"א) וז"ל, ונראה אע"ג דבפרק התכלת (מנחות לט) אמר רב נחמן השיראין פטורין מן הציצית קי"ל כרבא דבתראה הוא וחייב בציצית מדאורייתא ע"ש.

ועוד מצאתי בגמ' (ברכות כ) נחלקו רבינא ורב חסדא אם הרהור כדבור דמי, וכתבו התוספות שם (בד"ה ורב חסדא), שרבינו חננאל פירש דהלכה כרב חסדא מדתרצי רב אדא ורבי אלעזר למלתיה, שמע מיניה כותיה קיימי ולא יצא בקריאת שמע בהרהור ע"ש. מוכח דאי לאו משום דמתרצי למלתיה רבי אלעזר ורב אדא, היינו אומרים דהלכה כרבינא דבתראה הוא, ואע"ג דרב חסדא הוא לפני אביי ורבא, ורבינא הוא אחריהם, דגם באופן זה אמרינן הלכה כבתראי ודו"ק.

ועוד ראייה לזה מצאתי בתוספות בפרק כל היד (נדה טז. ד"ה ורב נחמן בר יצחק) שכתבו בזה"ל, נראה דהלכה דוסתות דרבנן, דהא רב נחמן בר יצחק דהוא בתראה אית ליה דלרב וסתות דרבנן, ובפרק יש בכור (בכורות מט) פסק כרב באיסורי ע"ש. ובר פלוגתיה שם בגמ' הוא רבי זירא, כדמוכח התם דס"ל וסתות דאורייתא, ורבי זירא היה בדור שקודם רבא ודו"ק.

כרב נחמן דבתרא הוא, ואע"ג דרבא אמר רשות לאו אליבא דנפשיה אמרה אלא לפרושי מילתיה דרבי אלעזר ולענין דינא אפשר דכרב נחמן ס"ל וכו' ע"ש. משמע דאם רבא היה אומר כן אליבא דנפשיה היה הרמב"ם פוסק כמותו משום דהלכה כבתראי ודו"ק.

ב. פסק הרמב"ם (פ"ח מהל' שבת הל' ו') דאין עימור אלא בגידולי קרקע. ומבואר במגיד משנה שהיא מחלוקת בגמ' בין רבה לאביי ופסק הרמב"ם כאביי משום דהוא בתרא. ע"ש. וכן כתב עוד הרב המגיד (פ"ב מהל' שבת הל' טז) וז"ל, ומכל מקום אפילו לגירסת הראב"ד ז"ל י"ל דהלכה כרבא (לגבי רבה) משום דהוא בתרא וכו' ע"ש. ומדבריו מבואר ושכן דעת הרמב"ם דמאביי ורבא הלכתא כבתראה גם באופן דפליגי על אמוראי קמאי ודו"ק. אולם בפרק י"ח מהל' שבת הל' כד, כתב הרב המגיד, דהרמב"ם פסק כרבה להחמיר משום דאביי ורבא תלמידיו הוו זהו דעתו ז"ל ע"ש. וזה סותר מש"כ בפ"ב הנ"ל וצ"ע.

וכתבו התוספות (שבת ט: ד"ה בתספורת) וז"ל, ונראה דהכי הלכתא ושרי סעודה קטנה במנחה גדולה עד זמן תפלה, ודיקא סעודה גדולה כגון סעודת אירוסין ונשואין וסעודת מילה אסור, ודלא כרב אחא בר יעקב דאסר אפילו סעודה קטנה סמוך למנחה גדולה, דהלכה כלישנא קמא דסתם לן הש"ס, ורב אשי שהוא בתראה סידר את הש"ס והלכתא

ורבא דבתראי הוו דקמו כרב ושמואל וכו' ע"ש.

וכן מוכח דעת הסמ"ג (עשין כז עמ' קיב) שכתב, אמר רב נחמן הנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח ורבא אמר שהוא רשות, והלכה כדברי רבא שהוא בתראה ע"ש. וכן מבואר דעת הרא"ש שכתב בפרק המפקיד (בבא מציעא סימן י) וז"ל, נראה דהלכה כר"נ בר יצחק דבתראה הוא כי תלמידו של רבא הוה וכו' ואח"כ כתב שרב אלפס ז"ל פסק כרבי יוחנן ולא ידענא למה, כיון דרב נחמן בר יצחק בתראה הוא ע"ש. אלמא גם באופן דבתראי פליגי על אמוראי קמאי הלכתא כבתראי ודו"ק.

וכן ראיתי שכתב הרשב"א (שבת קמא.) וז"ל, דהא רב נחמן רביה דרבא הוא ואפילו כן הלכה כרבא כל שלא היה יושב רבא בפני רב נחמן, וכל מקום דאיכא אמר רבא לרב נחמן בלחוד חשבינן ליה תלמיד יושב בפני רבו ואין הלכה כמותו, אבל כשנחלקו שניהם כשני חולקים בעלמא הלכה כרבא וכו' ע"ש. חזינן דפעמים אמרינן הלכה כבתראי גם בהאי גוונא ודו"ק.

עוד כתב הרשב"א (עירובין פח: ד"ה ומסתברא) וז"ל, ומסתברא כפסקא קמא דכיון דאב"י דהוא בתרא אמר וקיימא לן משנת רבי אליעזר בן יעקב קב ונקי, דאלמא בתראי הכין קים להו אע"ג דרבי יוחנן לא הוה סבירא ליה הכין, אנן

וכן מוכח עוד מדברי התוספות (עבודה זרה לה. ד"ה חדא) שכתבו, שהלכה כרבי יהושע בן לוי וכו', וגם דברי אדא בר אהבה אינם כלום כיון שאינו אותו רב אדא בר אהבה שהיה תלמידו של רבא שהיה בתראה וכו' ע"ש. אלמא אילו היה אותו רב אדא בר אהבה האחרון היו פוסקים כמותו נגד ריב"ל, משום דהלכה כבתראי ודו"ק.

וכן מוכח עוד בתוספות (חולין צז. ד"ה אמר) שכתבו וז"ל, ורב ושמואל נמי דאמרי תרוייהו כל איסורים שבתורה במינו במשהו ותניא כוותיהו במסכת עבודה זרה בפרק בתרא (דף עג) ואע"ג דאיפליגו עלייהו רבי יוחנן ור"ל התם ותניא נמי כוותיהו, שמענין נמי לאב"י ורבא דבתראי הוו דקמו כרב ושמואל וכו' ע"ש. וכן מצאתי עוד בתוספות (חולין צז: ד"ה כל) שכתבו וז"ל, ולפי זה פליג רבי יוחנן אדרבא דלעיל דאמר כל איסורין שבתורה בששים וכרבא קי"ל דהוא בתרא וכו' ע"ש.

וכן מוכח דעת רש"י (חולין קט. ד"ה ותו לא מידי) וז"ל, דבהא נמי קיימא לן כרבי יהודה דמין במינו לא בטיל, דהא קם ליה רבי בשיטתיה ורב ושמואל נמי בשיטתיה קיימי, דרב ושמואל דאמרי תרוייהו כל איסורין שבתורה במינו במשהו, ותניא כוותיהו במסכת עבודה זרה (דף עג), ואע"ג דאיפלוג עלייהו רבי יוחנן ור"ל התם ותניא נמי כוותיהו שמענין לאב"י

כארבע אמות דמי ר' שמעון בן אלעזר היא ע"ש. מוכח מדברי רבינו יונה דהא דאמרינן הלכה כבתראי מאביי ורבה הוא גם באופן דפליגי על אמוראי קמאי, שהרי רבינו יונה תמה על הרי"ף גיאות אמאי פסק שלא כרבה שהוא בתרא, והרי בגמ' מובאת שיטת רב דפליגי על רבה, ופסק הלכה כרבי שמעון בן אלעזר, ורב ודאי הוא מאמוראי קמאי ודו"ק.

וכן בחידושי הריטב"א (עירובין דף כה. ד"ה ונראין) כתב דקי"ל כרבה דהוא בתרא (לגבי רבה) דבעי הרחקת ד' טפחים וכו' ע"ש.

וכ"כ להדיא הרב יד מלאכי (כללי התלמוד כלל קסח) וז"ל, הלכה כבתראי מאביי ורבה ואילך אמרינן אף היכא דפליגי אאמוראי קמאי, כך למדתי מהלכות הרי"ף ז"ל, שבפרק כיצד מברכין (ברכות דף לא: מהספר) גבי שמן שזכינו לריחו וכו',^ט ובפרק המפקיד (בבא מציעא דף כה. מהספר) כתב כרבה נגד ר' יוחנן משום דבתרא הוא,^י וכן בפ"ב דביצה (דף ט ע"א וע"ב) פסק כוותיה [דרבה] לגבי רב מזה הטעם,^{יא} וכן בפרק אין צדין פסק כרבה נגד שמואל ע"ש שלא הביא

כאביי דהוא בתרא קיימא לן וכו' ע"ש. וכן מצאתי בשו"ת הרשב"א ח"א (סימן קמר), שמוכח דגם בכהאי גוונא אמרינן הלכה כבתראי, שכתב שם גבי מחלוקת רבי אלעזר (בר פדת) ואביי דמסתברא דהלכה כאביי דבתרא הוא ע"ש.

ג. אולם יש חולקים על זה דאע"ג דמאביי ורבה הלכתא כבתראי דוקא מהם ואילך אבל אם חולקים על קמאי לא. וכן מוכח מדברי הרמב"ן במלחמות (בבא קמא דף ג: מדפי הרי"ף ד"ה ואפשר) שכתב וז"ל, ואפשר נמי דרבה לדבריו כאביי קאמר למאי דאוקמה למתניתין כרבי ישמעאל, מכל מקום הלכתא כרב נחמן דרביה דרבה הוה ואין הלכה כתלמיד במקום הרב וכו' ע"ש.

כתב רבינו יונה (ברכות דף יז. מדפי הרי"ף ד"ה רבן שמעון בן גמליאל) וז"ל, ופסק רבינו יצחק בן גיאות ז"ל כרבי שמעון בן אלעזר לחומרא, דכל הבית כולו כארבע אמות על ארבע אמות דמי. ותימה גדול הוא על מה סמך שהרי רבה דהוא בתרא אמר אין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר. ונראה שסמך על מאי דאמרינן בגמ' מאן שמעת ליה דאמר בית כולו

ט. וז"ל הרי"ף שם, אמר ר' יוחנן הלכה כדברי המכריע רבא אמר הלכה כבית הלל והלכתא כרבה דבתרא הוא ע"ש.

י. וז"ל, ור' יוחנן אמר חולק היה ר"ע אפילו במקום שיש עדים והלכתא כמותו [נ"ב לא גרסינן] ורבה אמר הלכה כבית הלל וקי"ל כרבה דבתרא הוא ע"ש.

יא. וז"ל, א"ר חייא בר אשי אמר רב מניח אדם עירובי תחומין מיו"ט לחבירו ומתנה וכל שכן עירובי תבשילין ורבה אמר עירובי תבשילין מיו"ט לחבירו ומתנה אבל לא עירובי תחומין דלמיקנא ביתא ביו"ט לא, והילכתא כרבה דהוא בתרא

אלא דברי רבא. יב) וכ"כ הרא"ש (שם פ"ג סימן ז) בהדיא. ג) גם בפרק מי שאחזו (גיטין לד: בדפי הרי"ף) גבי גטו של שכיב מרע כמתנתו, פסק דלא כרב הונא, משום דרבא לא סבירא ליה הכי. ד) וכן בפרק בהמה המקשה (חולין כה. מדפי הרי"ף) פסק כוותיה נגד רב אמר. טו) ובפרק גיד הנשה (חולין לב. בדפי הרי"ף) טז) ובפרק שבועות העדות (שבועות טו: בדפי הרי"ף) [פסק כרבא] נגד ריש לקיש. יז) וכן בכמה דוכתי אחרוני הרשומים אצלי, נלאיתי לכותבם. וע"ע שהאריך בזה.

יב. במשנה (ביצה כט.) תנן אומר אדם לחברו מלא לי כלי זה אבל לא במדה וכו' ואמרו בגמ' מאי אבל לא במדה אמר רב יהודה אמר שמואל אבל לא בכלי המיוחד למדה אבל כלי העומד למדה ימלאנו וכו' רבא אמר מאי אבל לא במדה שלא יזכור לו שם מדה אבל כלי המיוחד למדה ימלאנו וכו' וז"ל הרי"ף, מאי אבל לא במדה אמר רבא שלא יזכור לו שם מדה אבל כלי העומד למדה ימלאנו ע"ש. אלמא דהעתיק רק דברי רבא ולא הביא דברי רב יהודה בשם שמואל כלל, ומסתמא כיון דרבא בתרא הוא והלכתא כוותיה ודו"ק. ועיין ברא"ש (ביצה פ"ג סימן יד) שכתב שהרב אלפס ז"ל לא הביא דברי רבא כמו שכתוב בגמרא [נ"ל אלא הביא את דברי רבא במש"כ בראשית דבריו שלא יזכור לו שם מדה אבל סוף דבריו שכתב הרי"ף בשם רבא אבל כלי העומד למדה ימלאנו בגמ' שלנו כתוב כן בשם רב יהודה בשם שמואל]

יג. עיין שם שהביא את המחלוקת בין רב יהודה בשם שמואל לרבא וסיים על זה דהלכה כרבא דהוא בתראה. ועוד כתב הרא"ש (ברכות פ"ב סימן ג) וז"ל, ולית הלכתא לא כרב נתן ולא כרב יוחנן דקיימא לן כרבא דהוא בתראה דפסיק הלכה כר"מ דלא צריך כוונה אלא בפסוק ראשון בלבד ע"ש. וכן כתב עוד במס' ביצה (פ"ב סימן ט) וז"ל, אמר רב חייא בר אשי אמר רב מניח אדם עירובי תחומין מיום טוב לחברו ומתנה וכ"ש עירובי תבשילין. רבא אמר מניח אדם עירובי תבשילין מיום טוב לחברו ומתנה אבל עירובי תחומין דלמיקני שבייתה ביום טוב לא וכן הלכתא כרבא דהוא בתראה ע"ש. וכן בפרק המפקיד (בבא מציעא סימן כ) כתב הרא"ש וז"ל, איתמר רב ולוי ח"א שליחות יד צריכה חסרון וח"א אינה צריכה חסרון וכו' והלכתא אינה צריכה חסרון דרבא דמוא בתראה ס"ל הכי ע"ש. וכן בפ"ג דבבא קמא (סימן י) כתב וז"ל, ונהי דלית הלכתא כר"ל בהא דקאמר בעטה מהלכת ברבוצה פטורה אלא כרבא דהוא בתראה וכו' ע"ש. וכן שם (פ"ה סימן ג) כתב הרא"ש וז"ל: ופסק רב הלכה כחכמים ושמואל פסק כרבי. והלכתא כשמואל בדיני והתוספות כתבו וצ"ע משום דרבא דהוא בתראה סבר כחכמים ע"ש.

יד. וז"ל הרי"ף, אמר רב הונא גיטו של שכיב מרע כמתנתו מה מתנתו אם עמד חוזר אף גיטו אם עמד חוזר ולית הלכתא כרב הונא דהא אסיקנא רבא לא סבירא ליה הא דרב הונא גזרה שמא יאמרו יש גט לאחר מיתה הילכך אם עמד אינו חוזר וכו' ע"ש.

טו. וז"ל הרי"ף, א"ר אמי השוחט את הטרפה ומצא בה מן תשעה חי לדברי האוסר מותר ולדברי המתיר אסור ורבא אמר אף לדברי המתיר מותר מ"ט ארבעה סימנין אית ליה להאי כל תרי מינייהו מכשרי להו וקי"ל כרבא דבתרא הוא עכ"ל.

טז. וז"ל הרי"ף, ורבא נמי דהוא בתרא הא לא סבירא ליה הא דרבי שמעון בן לקיש וקי"ל דהלכתא כבתראי ע"ש.

יז. וז"ל הרי"ף, אמר רבי שמעון בן לקיש (צ"ל רב נחמן) הוחזק כפרן אמר ליה רבא כל מלתא דלא רמיא עליה דאיניש עבדי לה ולא אדעתיה וכן הלכתא ע"ש. ועוד כתב הרי"ף (קידושין דף יט. מדפי

לסיכום הכלל הנזכר, דהלכה ככתראי
 מאביי ורבא אמרינן אף היכא
 דפליגי אמוראי קמאי, מוסכם לדעת רוב
 ככל הפוסקים הלא הם הרי"ף, והרמב"ם,
 התוספות, והרא"ש, והסמ"ג, רבינו יונה,
 הרשב"א, והריטב"א המגיד משנה, הבית
 יוסף, היד מלאכי ועוד. ולעומתם נמצא
 דעת הרמב"ן במלחמות דנראה דפליג
 בזה. וס"ל דלא אמרינן הלכתא ככתראי
 בהאי גוונא ודו"ק.



הרי"ף) וז"ל, ומדאשכחין לרבינא דהוא בתרא לא סבר ליה להא דרב ושמואל שמעינן מינה דלית הלכתא
 כרב ושמואל וכולהו רבוואתא קמאי ז"ל הכי פסקו כגון רב אחא משבחה [ובעל הלכות פסוקות] ובעל
 הלכות גדולות ורבינו האי בתשובותיו הני כולהו פסקו הלכתא כרבינא [דהוא בתרא] ודחו להא דרב
 ושמואל וכו' ואיכא מאן דחש להא דרב ושמואל וכו' ואי (י"ג ועוד) אפילו תימא ברב ושמואל שייכא
 הא רבינא דהוא בתרא לא סבירא ליה הא דרב ושמואל וקיימא לן הלכתא ככתראי ע"ש.

בענין שביתה בספינה

הרב אשר שנוורמאן

כולל נפש חיה, ריברדייל

וסהר שהרי שבתו באויר מחיצות במעוד יום ואפילו לרבי יהושע ור"ע דפליגי בנתנוהו בדיר וסהר בספינה היה להם להלך את כולה הואיל ושבתו באויר מחיצות מבעוד יום אלא שרצו להחמיר על עצמן עכ"ל. מבואר מדברי רבינו יהונתן שיש מעלה לשבות באויר מחיצות ואפילו לר"י ור"ע אלא שרצו להחמיר כאן ולא לזוז ממקומם.

וכדי לת' יש להקדים, דהנה חזינן במתניתין שאם עכו"ם נתנוהו בתוך דיר וסהר מהלך את כולה אליבא דר"ג, ופרש"י (שם) דהואיל ומוקפת מחיצות הרי הן כד' אמות ע"כ. הרי מבואר שההיתר של היקף מחיצות אין גדרו דכיון שיצא חוץ לתחום באונס אין לו אלא ד' אמות ואי מוקפת מחיצות מותר להלך את כולה, אלא אדרבה עדיין אין לו אלא ד' אמות וכיון שמוקפת מחיצות, המחיצות מרחיבות את מקומו וכל דיר וסהר נעשית מקומו.

וחזינן ג"כ בסוגית שבת בבקעה והיקיפיה מחיצות דמטלטל בכולה ומהלך באלפים. והחילוק הוא שלענין טלטול

עירובין מב: אמר רב הלכתא כרבן גמליאל בדיר וסהר וספינה, ושמואל אמר הלכתא כרבן גמליאל בספינה, אבל בדיר וסהר לא. דכולי עלמא מיהת הלכתא כרבן גמליאל בספינה מאי טעמא, אמר רבה הואיל ושבת באויר מחיצות מבעוד יום, רבי זירא אמר הואיל וספינה נוטלתו מתחילת ארבע ומנחתו בסוף ארבע. מאי בינייהו, איכא בינייהו שנפחתו דופני ספינה, אי נמי בקופץ מספינה לספינה. ורב זירא מאי טעמא לא אמר כרבה, אמר לך מחיצות להבריח מים עשויות עיי"ש.

כתב רבינו יהונתן (דף י: מדפי הרי"ף ד"ה מפרנדסין) וז"ל, מפרדסין, שם מקום, והיו עומדים בע"ש בנמל מקום שהספינה גוששת והיה בדעתן לצאת מן הספינה ולהיכנס בעיר ונמצא דקנו שביתה ביבשה, ובא רוח גדול וחזק ודחה את הספינה והפליגה באמצעות הים נמצא שהיו חוץ לתחום. ר"ג ור"א הלכו את כולה, היו מהלכין את כל הספינה שהרי הם כאילו נתנוהו בדיר וסהר שהרי יש לספינה מחיצה, ויותר עדיפא ספינה מדיר

שתהלך הספינה ותוציאנו מתחומו וגם דספינה ניידא, מכיון דנפקא מתחומו בטל דינא דמעיקרא והוי כאילו לא שבת שם עכ"ל. כונת הריטב"א במה שכתב 'דכיון שנכנס שם על דעת שתהלך הספינה ותוציאנו מתחומו וגם דספינה ניידא' ר"ל, דהאי גברא קנה שביתה בעיר אבל לעולם מקומו הוא בספינה (כעין מעלת נותן תחומו מחוץ לעיר ולן בעיר), לכן כשהספינה בים כיון ששבת באויר מחיצות, המחיצות עושות את כל מקומו כד' ולכן מותר להלך כל הספינה.

כתב הרשב"א (ד"ה רבה אמר) וז"ל, ותמוה לי א"כ מ"ט דר"י ור"ע דאסרי, ואולי נאמר לפי שנכנס שם מדעתו על דעת שתהלך הספינה ותוציאנו ממקומו וכו' עכ"ל. ויש לדקדק שהרי הרשב"א לא הוסיף כדברי הריטב"א 'וגם דספינה ניידא'. וכפשוטו הריטב"א הוסיף בלשונו ביאור וכוונתו הוא ככונת הרשב"א, אכן יש מקום להעיר ולומר דאולי כונת הריטב"א היא לרמז ענין אחר. והוא דהנה יש לתמוה למה דפני הספינה אפילו כשהיא מהלכת נחשבות כמחיצה וסגי כדי להרחיב מקום שביתתו, ובסוכה מחיצות המתנדנדות פסולות, וכן אהל זרוק לא שמיה אהל לענין טומאה כיון שהמחיצות מתנדנדות.

וי"ל דחלוק ספינה המהלכת ואהל זרוק מסוכה, משום דבסוכה ואהל זרוק המחיצות הם כדי לחצוץ בין חוץ לסוכה לתוך החוצה או בין מקום טומאה לאינו

בגלל שהאי מקום הוא מוקף מחיצות מותר לטלטל בכולו ולא אכפת לי שלא היו המחיצות כאן מערב שבת, אבל לגבי הילוך כדי שיהיו לו תועלת מהמחיצות בעי שהם יהיו כאן מערב שבת כי רק בע"ש יכולים המחיצות 'צו שטעלן' לו, ועל ידי זה יתירו להלך. אבל כיון שלא היו כאן מערב שבת אין המחיצות 'צו געשטעלט' לו לכך מהלך רק אלפים ותו לו.

לפי זה מובן המעלה לשבות בין אויר מחיצות, והוא משום דכיון ששבת באויר מחיצות, המחיצות 'צו שטעלן' לו ומרחיבות את מקומו. (וכן כתב האור זרוע קמו) וז"ל, מחיצות להבריה מים עשויות ולא חשיבי מחיצות לעשות כל הספינה כד' אמות ע"כ. הרי מבואר שאם משתמשים במחיצות, מעלת המחיצות היא שעושים את כל הספינה כד' אמות). והסיבה שר"י ור"ע רצו להחמיר הוא משום כיון דסברי דדיר וסדר אסורין מעיקר דינא אבל בספינה משום לא פלוג. לכן 'החמירו' משום ששבת באויר מחיצות, משום לא פלוג רק מחמירין ולא גזרינן.

כתב הריטב"א וז"ל, אמר רבה הואיל ושבת באויר מחיצות מבעו"י, פירוש דכיון דקנה שביתה בספינה זו ובאותה שעה דכו"ע כולה כארבע אמות דמיא כדין השביתה בתוך העיר אף עכשיו לבסוף לא נפקא מדינא ונידונה כאן בסופה כארבע אמות. ומיהו ר"ע ור"י סברי דכיון שנכנס שם על דעת

טמא לכן אם המחיצות מתנדדות חסר בתורת מחיצה ולא שמיה מחיצה. אבל בספינה מקומו הוא הספינה והמחיצות 'צו צושטעלן' לו עם מקומו לכן שפיר נקראות מחיצות ומרחיבות את מקומו. לפי"ז דברי הריטב"א שכתב 'וגם ספינה ניידא' מובנים, דמלבד שלא קנה שם

שביתה כיון שנכנס על דעת שתהלך הספינה ותוציאנו מתחומו. גם המקום אינו מקומו כיון שאינו מוקף מחיצות משום שהמחיצות מתנדדות. אכן הרשב"א שלא כתב כן אפשר דכונתו הוא שליכא חסרון דהמחיצות מתנדדות כיון שקנה שם מקומו.



מקור הרמב"ם שהנקובים צריכים להיות מפולשים עד החלל

הרב מנחם מאנעס בלומענפרוכט

מח"ס חלב טריפה, ברוקלין

דטריפה הוא דהויא, מכל מקום דין זה לא נזכר בשום מקום בש"ס וידוע שאין דרכו של הרמב"ם לכתוב דינים מחודשים אלא להעתיק הש"ס. עכ"ל. וכ"כ הרבה אחרונים* ואכמ"ל. וזכורני בעת שלמדתי אצל מו"ר הגאון רב נטע צבי גרינבלאט זצ"ל, איך שטרח ויגע למצוא מקור לכל דברי הרמב"ם, ובפרט במקומות שנושאי כליו סתמו ולא ציינו מקור. יהי זכרו ברוך.

ואקוה בשורות הבאים להציג בדרך אפשר מקור לדברי הרמב"ם בהלכות טריפות, שלכאורה אינו מפורש בהדיא בש"ס ושא"מ.

ב. הרמב"ם בפרק ו' מהלכות שחיטה
הלכה א' כתב וז"ל, נקובה כיצד אחד עשר איברים הן שאם ניקב אחד מהן לחללו במשהו טרפה ואלו הן

א. כידוע, אין דרכו של הרמב"ם לכתוב דברים שאינם מפורשים בגמרא או בשאר מדרשי חז"ל, אף היכא שברור בכמה הוכחות שהדין הוא כך. ואף שאין להאריך במפורסמות, מ"מ אציין בהקדמה דברי רבותינו גדולי האחרונים שכתבו כן להדיא. זה לשון הנודע ביהודה (צל"ח פסחים טו), ואין דרכו של הרמב"ם בספרו לפרש רק מה שמפורש בהדיא במשנה או בברייתא או בשני התלמודים או בספרי וספרא ותוספתא ומכילתא, אבל דין הנולד ע"י הוכחה ואינו מפורש, גם הוא דרכו לסתום ע"ד הגמרא כנודע למי שרגיל מעט בספרו. עכ"ל. וכן כתב הפרי חדש (סימן כ' סק"ה) וז"ל, מה שהקשה למה לא מנה בע' טרפיות נפסק רוב הקנה למעלה, אינה קושיא, שאע"פ שהדין דין אמת

א. ב"ח (חור"מ סימן רז), נודע ביהודה (אהע"ז סימן עז), בית הלוי (ח"ג סימן י"ח), נתיבות המשפט (ביאורים סימן קפו ס"ק א'), ערוך לנר (ראש השנה דף ו:), נשמת אדם (כלל א' סימן נח אות ב'), בית מאיר (אורח חיים סימן ל"ב), בית אפרים (אבע"ז סימן מו), חתם סופר (יו"ד ח"ב סימן צב) ועוד.

שאינן נקב חשוב בהם כלל אם לא ניקב לבית חללו אבל לב שהוא עב ס"ד שאם ניקב בעומק חשוב נקב להכי תנא ביה לבית חללו. עכ"ל. וכע"ז כתב במשפטי שמואל (סימן י"ז) בדעת הרמב"ם. ע"ש.

והנה, בתשובות הרשב"א (חלק א' סימן שפ"ד) כתב וז"ל, שאלת עוד נקבו הדקין שאמרו דוקא שנקבו נקב מפולש או אפילו רובו ובמחציתו תשובה כל נקובין שאמרו אינן אסורין עד שינקבו נקב מפולש ואע"פ שכלב קתני נקב לבית חללו ולא קתני הכי גבי נקובת הושט וריאה ומוח לא משום דבהנך אפילו לא נקבו לבית חללן טרפה אלא משום דכלב איצטריך לאשמעינן שלא תאמר דוקא לבית החלל הגדול וכו' ותדע שהרי אמר רבה שני עורות יש לו לושט נקב זה בלא זה כשר וכו'. עכ"ל¹.

תרכין הושט וקרום של מוח הראש והלב עם הקנה שלו והמרה וקנה הכבד והקיבה והכרס והמסס ובית הכוסות והדקין והריאה עם הקנה שלה. עכ"ל.

ויש להעיר, שהרי לא נתבאר להדיא בגמרא בפרק אלו טריפות ובשא"מ שכל הנקובים צריכים להיות אל חלל האבר דוקא. ולא מצינו אלא שהלב צריך נקב מפולש (כדתנן במתני' מב. ²), וכן איתא בגמרא (מג. ³) לענין ושוט, וכ"מ בגמרא (נ: ⁴) לענין בית הכוסות. אבל שאר הנקובים שמנה הרמב"ם לא מצינו להדיא דבעינן דוקא אל חלל האבר. וכבר הרגיש בזה המגיד משנה (מכ"י) שם, וז"ל, ומה שכתב רבינו לחללו אע"פ שלא הוזכר בגמ' חלל אלא בלב וכו' כתבו התוס' (מב. ⁵) בשאר נקובי לא אצטריך למיתני לבית חללו שהם דקים ופשיטא

ב. אלו טרפות בבהמה... ניקב הלב לבית חללו.

ג. אמר רבא שני עורות יש לו לושט... ניקב זה בלא זה כשר.

ד. ת"ד מחט שנמצאת בעובי בית הכוסות מצד אחד כשרה משני צדדים טרפה.

ה. וכדברי התוספות כתבו ג"כ הרשב"א (מב.), והר"ן (דף ח: מדפי הרי"ף). ועיין ביאור הגר"א (סימן לג ס"ק ג') שכתב שמקור מ"ש המחבר שם בסעיף ג' ש"ושוט או תורבין הושט שניקב לחללו בכל שהוא נבילה" הוא מתוספות שם.

ועיין רש"י (מד:) שכתב בשם י"א שבגגרת טריפה אף אם לא נפסק עד החלל. ורש"י תמה עליהם, דלפ"ז נמצא שהקנה חמור מהושט שצריך להיות דוקא עד החלל ע"ש.

ו. וכע"ז כתב הנמוקי יוסף (מב.) וז"ל, ומשום שהלב עב איצטריך לאשמעינן דלא מיטרף עד אינקיב לבית חללו אבל בושט וקרום של מוח וריאה ואינך דמטרפי בנקב לא איצטריך למיתני כלל דפשיטא דלא מטרפי עד דמנקבי לחלל כדאסיקנא בגמרא שני עורות יש לו לושט ניקב זה בלא זה כשרה. עכ"ל. ולפי דבריהם צ"ל שרק בושט איצטריך לאשמעינן להדיא, דהו"א שאינו טריפה אף שניקב עור אחד שלם, וכמ"ש רבינו תם (ד"ה מחט) לענין בית הכוסות. ע"ש. אך י"ל להיפוך, שלעולם אין ללמוד מושט לב וביה"כ לשאר האיברים, דרק באלו קים להו לחז"ל שאינן מתות אלא בנקב שהגיע עד החלל. ומשא"כ בשאר כל הנקובים י"ל דאינו חיה אף בנקב שאינו מפולש.

מהלכות שחיטה הלכה י"ט כתב הרמב"ם וז"ל, הטחול אינו מן האיברין שנקיבתן במשהו ולפיכך לא מנו אותו חכמים בכללן אלא יש לנקב שלו שיעור שאינו שוה בכולו כיצד הטחול ראשו האחד עבה והשני דק כבריית הלשון אם ניקב בראש העבה נקב מפולש טרפה ואם ניקב נקב שאינו מפולש אם נשאר תחתיו כעובי דינר של זהב מותר פחות מכאן הרי הוא כמפולש וטרפה אבל אם ניקב הדק כשרה. עכ"ל. ומקור דברי הרמב"ם הוא ממה דאיתא בגמרא (נה). אמר רב עוריא משמיה דרבא לא שנו אלא ניטל

ואף אי נימא שאין שום פקפוק על מה שלמדו הראשונים מלב וושט לשאר אברים, מכל מקום ס"ס אין זה מפורש בגמרא דבעינן עד החלל. וא"כ צ"ע למה כתב הרמב"ם שכן הוא בכל הנקובים אם לכאורה אין מקור מפורש לזה, ולא הו"ל אלא להעתיק עצם לשון המשנה שהנקב מטריף בכל הנקובים, ולא יותר^ז.

ג. ורציתי להציג כאן דרך בדעת הרמב"ם שלענ"ד היה מקורו להוכיח שכל האברים צריכים נקב מפולש עד החלל בכדי להיות טריפה. דהנה, בפרק ו'

ז. ואף שאין צורך להוכיח כהאחרונים הנ"ל (הערה 1) שהרמב"ם לא כתב אלא מה שמפורש בגמרא ובשא"מ, אציין דוגמא אחת בענין זה. ידוע שהרא"ה בבדק הבית (לד): ס"ל שקרום מחמת מכה הוי קרום בכל האברים חוץ מן הריאה והושט שנאמרו בגמרא (מג, מח). שאינו קרום. והרמב"ם לא כתב אלא מה שמפורש בגמרא, שקרום מחמת מכה אינו קרום בושט (פ"ג הכ"א) ובריאה (פ"ז ה"ג). ברם הכסף משנה (פ"ו ה"כ) כתב שקרום מחמ"כ אינו קרום בכל האברים, וע"ש שכתב דכן מפורש בגמרא. (וצ"ע לאיזה גמרא כיון. והגם שהמדפיס כתב שמקורו מדף מג, מ"מ אינו מבואר שם אלא בושט כנ"ל, ומי נימא שזהו באמת המקור, ולא השערת המדפיס גרידא. ואולי היה מקור הרמב"ם מהגמרא (מח). שפוסל החוזר להכשירו ממעט קרום מחמת מכה בריאה, והר"ן (ח): הוכיח משם כרש"י שקרום מחמ"כ אינו קרום בכל האברים. ע"ש). ולא מצינו שהפוסקים הבינו מסתימת דברי הרמב"ם דס"ל שקרום מחמת מכה הוי קרום בשאר כל האברים כהרא"ה (זולת הכנסת הגדולה בסימן ל"ג). ונראה שהטעם הוא שהפוסקים הבינו שהרמב"ם ס"ל שקרום מחמ"כ אינו קרום בכל מקום (כמ"ש הכס"מ), והגמרא קמ"ל להדיא רק בושט לאשמועינן דהוי נבילה ג"כ (עיין אמרי בינה ס"ד, וזכר יצחק ח"ב סי"ח). ובריאה נראה לומר שהוא בכדי לחלק בין סירכא כסידרן דמהני לשאר קרום דלא מהני. אבל בשאר האיברים א"צ לאשמועינן דלא מהני קרום דהוא פשוט, ועל כן לא מצינו בכל פא"ט שיש רפואה לשאר הנקובים. ודו"ק. ובאמת, צ"ע קצת לשיטת הרא"ה למה לא נאמר בגמרא להדיא שיש רפואה לכמה טריפות בקרום מחמ"כ. ולענין ניטל אבר שטריפותה בניקב, הרמב"ם (פ"ו ה"כ) כתב שכל אבר שאם ניקב במשהו טריפה כך אם ניטל כולו טריפה. ולכאורה אין זה מפורש בגמרא, והתוס' (מב). כתבו כן מסברא דנפשיה (מכ"ש דניקב). והרשב"א בתוה"א (ל). דייק כן מדלא שנינו ניטל הלב וניטלו הדקין שכשירה כמו ששנינו ניטלו הכליות ע"ש. והפרי חדש (סימן מ' ס"ק ו') כתב דמקור הרמב"ם הוא מניקב הזפק (עיין מתניתין דף נו:), וכ"כ הגר"א (סימן מ' ס"ק ט', סימן נ' ס"ק ה'). וע"ע שם שהגר"א הוכיח כן מהגמרא (נח): דההיא חיותא וכו' אף שלא תנן בהו אלא ניקב. ע"ש. ואולי מקומות הנ"ל הוי כמפורש בגמרא, וצ"ע.

טחול. וזה היתה קשה להרמב"ם^ח), ומזה הוכיח הרמב"ם דעכצ"ל שהטעם להשמטת הטחול ממתניתין הוא מפני שבשאר כל הנקובים בעינן נקב עד החלל, וטחול שאני משאר כל הנקובים, דרך ביה אמרינן שהוא טריפה אף היכא שלא ניקב נקב מפולש. אבל אי לא תימא הכי - וכל הנקובים טריפה אף היכא שלא ניקב עד החלל - עדיין תיקשי למה לא כלליננהו החכמים את הטחול במנין הנקובים שנשנו במתניתין. ולכן, הגם שבגמרא לא אמרינן להדיא שבכל הנקובים בעינן עד החלל, מ"מ לשון הרמב"ם מורה שמכח קושיא הנ"ל הוציא את דינו שטחול שאני משאר כל הנקובים וכנ"ל ט).

ואין לדחות ולומר שעיקר כוונת הרמב"ם שם בהי"ט הוא להדגיש שהטעם שטחול לא נשנית במתניתין הוא מפני שטריפה רק בסומכיה ולא בקולשיה (ודלא כרב עזירא שהטריף אף בקולשיה^ט) - ואינו דומה לשאר שאר כל הנקובים שאין

[הטחול] אבל ניקב טריפה וכו' ולית הלכתא כרב עזירא לא אמרן אלא בקולשיה אבל בסומכיה טריפה ואי אישתייר ביה כעובי דינר זהב כשרה. ע"כ.

והנה הגמרא (מב) מקשה למה נשמט ניקב הטחול ממנין הטריפות, והרי רב עזירא אמר שניקב הטחול טריפה. והגמרא תירץ דנקובי תמניא הוו חשביננהו בחד אפיק שב ועייל שב (ע"ש בפרש"י ורבינו גרשום). ושוב מקשה הגמרא מרב עזירא דהוא נמי הוי נקובה, וא"כ בצור להו חדא. ותירץ הגמרא דהנך תרתי דאפקת לא תיפוק. ע"כ.

וכד נדייק בלשונו הזהב של הרמב"ם הנ"ל שכתב "ולפיכך לא מנו אותו חכמים בכללן" מבואר דרמז בזה לתירץ קושיא גדולה על מנין הנקובים. דהא באמת צריך טעם למה לא תנינן לנקובת הטחול במתניתין (מב), ונשנית בפא"ט רק בשם רב עזירא. והלא דבר הוא שהנקובה היחידאה שנשמט ממנין הנקובים הוא

ח. ויש להעיר שלא מצינו בשאר הראשונים שהרגישו בקושיא זו.

ט. ובאופן אחר קצת יש לומר שהרמב"ם הוכיח דינו ממימרא של חייא בר רב (מג). דאמר ח' טריפות יש בנקובה, ופרש"י שם דלית ליה דרב עזירא. ע"ש. אכן י"ל דהרמב"ם ס"ל דחייא בר רב מודה לרב עזירא, אלא דלא מנה טחול בכלל שאר הנקובים כיון שאינו דומה לשאר נקובי, מפני שא"צ נקב עד החלל כנ"ל. אולם הערוך השלחן (סימן מ"ג ס"א) נקט דהוכחת הרמב"ם הוא ממה שטחול לא נשנית במתניתין ע"ש, וכמ"ש בפנים. ועיין עוד בט"ז (סימן מ"ג ס"ק ט'), בחתם סופר (מג), ובית אב (תליתאי סימן מ"ג אות ב'). ובעיקר מ"ש הרמב"ם שם צ"ע, למה טרח לבאר הטעם שניטל הטחול כשירה מפני שאינו בכלל המנויין, ולא פירש כפשוטו [כתוס'] שהיכא דתני תני (עיין רשב"א מב).

י. אולם עיין ברי"ף (טז:) דמשמע קצת שהגמרא שם בא לפרש דברי רב עזירא, ולא לפלוגי עליה וצ"ע.

הנקובים וכן"ל. (אולם בתוה"א דף ל. כתב רק שטחול שאני שטריפה רק בסומכיה ע"ש).

ועב"פ נראה שמ"ש לעיל היה מקורו של הרמב"ם שכל הנקובים צריכין להיות עד החלל. וא"ש מ"ש בתחלת פרק ו' שכל הנקובים צריכים נקב עד החלל, ואחר שביאר כאו"א מן הנקובים על אופניו כתב (בהלכה י"ט) שטחול שאני כיון שאינו בכלל המנויין, והוי המשך של תחלת הפרק.

ובאמת יש לעיין על הגמרא (מב) דפריך למה נשמט דינא דרב עזירא מהשמונה נקובים, וצ"ע דאולי טחול אינו בכלל הנקובים מפני שא"צ נקב מפולש. ואין לומר דבאמת דומה לשאר הנקובים (דבכולן א"צ נקב מפולש), דא"כ הו"ל לשנויי טחול בהדי שאר נקובי דמתני' וכן"ל. ונראה שמזה הוכיח הרמב"ם (שם) הלכה יט) שאף בטחול מה שנקב המטריף הוא מדין נקב "מפולש", דז"ל הרמב"ם"אם ניקב בראש העבה נקב מפולש טרפה ואם ניקב נקב שאינו מפולש וכו' פחות מכאן הרי הוא כמפולש וטרפה". ונראה שהרמב"ם למד זה מהגמרא (מב) דטחול הוי כעין "בין השמשות", דהוא שוה ואינו שוה לשאר הנקובים. דהא חזינן שאינו בכלל מנין

חילוק באיזה מקום באבר נעשה הנקב. אבל לעולם אימא לך שכמו שטחול אין צריך נקב מפולש, כמו"כ שאר כל הנקובים טריפה אף בנקב שאינו מפולש. זה אינו, דהא עדיין יש להוכיח ששאר כל הנקובים צריכים נקב עד החלל מרב עזירא גופיה, דהא לדידיה טריפה בקולשיה כמו בסומכיה (כדאמרינן בגמרא שם), וא"כ לרב עזירא אכתי תקשי, למה טחול לא נשנית במתנ' בהדי שאר כל הנקובים. ולדידיה מוכרחין לומר שהטעם הוא מפני שבטחול א"צ נקב מפולש"א, וא"כ עדיין י"ל כנ"ל, שהוכחת הרמב"ם שכל הנקובים צריכים להיות אל חלל האבר נלמד מטחול. ודו"ק.

וכן נראה מבואר ממ"ש הרשב"א (מב.) בשם הרמב"ם (סוף הלכה כ') שניטל הטחול כשירה מפני שאין נקובתו כשאר הנקובים, דבטחול מפלגין בין נקב לסומכיה לנקב בקולשיה, ועוד שאם נשתייר ממנו כעובי דינר זהב אפילו בסומכיה כשרה ע"ש (וע"ע ברא"ש סימן א'). ומהרשב"א משמע שהוא הבין שאין כוונת הרמב"ם בהי"ט להוכיח שטחול שאני משאר הנקובים מפני שטריפה דוקא בסומכיה בלבד, אלא שגם ממה שטריפה אף בנקב שאינו מפולש שאני משאר

יא. ואין לומר שלפי רב עזירא טחול דומה לשאר כל הנקובים שטריפה רק כשהגיע להחלל, דמסגנון לשון הגמרא משמע שרב עזירא בא להחמיר. וע"ע ביד יהודה (סימן מ"ג פיה"א ס"ק ב') שהוכיח דלרב עזירא ניקב הטחול טריפה אף בנקב בקרומיו בלבד עד הבשר. ע"ש.

הנקובים במתנ' מטעם שא"צ [בפועל] נקב מפולש עד החלל, ומ"מ הגמרא (מב) פריך "ועוד דרב עזירא משמיה דרבא נמי נקובה היא" כיון שגם נקב המטריף בטחול הוא מדין נקב "מפולש", והו"ל להיות בהדי שאר השמונה נקובים ודו"ק.

ד. ברם אכתי יש להעיר על הנ"ל, דהרמב"ם (שם ה"א וה"ח) מנה קנה הכבד בכלל הנקובים. וצ"ע דהא ניקב קנה הכבד לא נשנית במתני'. והראב"ד (שם) והרשב"א (תוה"א מא) והטור (סימן מא) והריב"ש (סימן קפט) השיגו על הרמב"ם בזה, דאיך יטריף בקנה הכבד אם ניטל כולו כשר. ומצאתי במשפטי שמואל (סימן י"ז) שכתב דהוכחת הרמב"ם היתה מהגמרא (מח) מההוא מחט דאישתכח בחתיכא דכבדא ע"ש. וכתב המשפטי שמואל שלא קשה מניטל הכבד, דהרמב"ם ס"ל דאין מדמין בטריפות. ותדע, דהא ניטל הטחול כשרה ובניקב בסומכיה טרפה ע"ש. (ועיין מ"ש הפרישה סימן מא ס"ק ט', והדרישה סימן מג ס"ק א').

ה. ואסיים בהערה, דידועים דברי הפלתי (סימן כט ס"ק ב') שכתב בדעת הרמב"ם שלא נאמרו בסיני אלא שמונה כללים של עולא, וחז"ל הוציאו לאור פרטי הטריפות כפי סדר לימודם וחכמתם. ע"ש. אך אי נימא כדבריו צ"ב הוכחת הרמב"ם מהשמטת טחול ממתני', דלכאורה לפ"ד הפלתי לא היתה טריפות בטחול עד חיי רבא ורב עזירא⁽¹⁾, ואין שייך להוכיח [מהשמטת טחול ממתני']

הנקובים במתנ' מטעם שא"צ [בפועל] נקב מפולש עד החלל, ומ"מ הגמרא (מב) פריך "ועוד דרב עזירא משמיה דרבא נמי נקובה היא" כיון שגם נקב המטריף בטחול הוא מדין נקב "מפולש", והו"ל להיות בהדי שאר השמונה נקובים ודו"ק.

ד. ברם אכתי יש להעיר על הנ"ל, דהרמב"ם (שם ה"א וה"ח) מנה קנה הכבד בכלל הנקובים. וצ"ע דהא ניקב קנה הכבד לא נשנית במתני'. והראב"ד (שם) והרשב"א (תוה"א מא) והטור (סימן מא) והריב"ש (סימן קפט) השיגו על הרמב"ם בזה, דאיך יטריף בקנה הכבד אם ניטל כולו כשר. ומצאתי במשפטי שמואל (סימן י"ז) שכתב דהוכחת הרמב"ם היתה מהגמרא (מח) מההוא מחט דאישתכח בחתיכא דכבדא ע"ש. וכתב המשפטי שמואל שלא קשה מניטל הכבד, דהרמב"ם ס"ל דאין מדמין בטריפות. ותדע, דהא ניטל הטחול כשרה ובניקב בסומכיה טרפה ע"ש. (ועיין מ"ש הפרישה סימן מא ס"ק ט', והדרישה סימן מג ס"ק א').

וצ"ע, דכבר הוכחנו לעיל מלשון הרמב"ם (בהלכה יט) שלמד ממה

יב. ובלא"ה צ"ע, למה לא פריך הגמרא (מב:) למה קנה הכבד אינו במנין הטריפות כמו בסג"ר ושב שמעתתא.

יג. והיינו שלכאורה לדברי הפלתי היה זמן שאכלו מבשר בהמה שהיתה בו נקובת הטחול, וכשבא רב עזירא התחילו להחמיר בזה. ובאמת כדבריו משמע בשו"ת הרשב"א (סימן צ"ח) שכתב וז"ל, ועל זה הכלל סמכו להוסיף בסגר ושב שמעתתא ועוד היו מקצת חכמים מוסיפים והולכים בטריפות במה שאינה חיה כפי סברתם וכו'. עכ"ל.

שבשאר כל הנקובים צריכים נקב מפולש עד החלל. וקצת נראה מזה דלא כהפלתי, והרמב"ם ס"ל שהי"ח [או הע'] טריפות נאמרו בפירוש בסיני, ומה שהוסיפו חז"ל מ"זה הכלל" לא היה ע"פ סברתם אלא כאו"א היה מקובל מסיני איש מפי איש יד. וא"כ א"ש הוכחת הרמב"ם (בהי"ט) ממה שטחול לא נשנית במתני' דשאר הנקובים צריך נקב מפולש עד החלל. ודו"ק.



יד. ברם לפי מ"ש לעיל (הערה 9) דהוכחת הרמב"ם לא היתה ממה שטחול לא נשנית ממתני' [כהערה"ש], אלא ממה שחייא בר רב לא כלל אותן בכלל השמונה מיני נקובות, י"ל כהפלתי, דיש גורסים חייא בר רבא (ויש אמורא בשמו בפסיקתא רבתי, וע"ע בריטב"א בב"מ פג.), וי"ל דהוכחת הרמב"ם היה ממה שחייא בר רבא השמיט טריפות הטחול שנאמר ע"י רבא ורב עזירא.

בענין מגביה ע"מ להזיק בגרמא אם נעשה גזלן או לא

הרב אשר בן-שמחון

מח"ס בית הסתרים, בית מדרש ד'גרייט ניק

על ההגבהה והוי גזלן ובשאר המקרים ל"ה גזלן, דאם הוא גזלן על ההגבהה מ"ש אי זרק או שף המטבע או שרף שטר דסו"ס איכא הגבהה, ועיי' ש"ך וקצוה"ח סי' שפ"ו מש"כ בזה.

והנה בתוספות רי"ד דן ע"ז וכתב וז"ל, והני מילי דאדיי' אדויי אבל אתא לידיה השבה בעי מיעבד פי' דוקא הכא מפלגינין בין אתא ליד' ובין לא אתא ליד' משום דלא מהדר לי' מידי אלא אומר לו הא מנחא קמך וגורם לו טורח או הוצאה לבר אמורא, אבל השף מטבע של חבריו, כיון דביטול הצורה קורא גרמא אף על פי שלקח המטב' מידו ושף אותה בקורנס פטור והשבה הויא כשמחזיר לו הכסף בלא צורה ואומר לו הרי שלך לפניך, וחסרון הצורה שחיסרו הוי גרמא בעלמא וכו', עכ"ל. הרי שביאר דהחילוק הוא דדוקא בזורק מטבע חייב בשקליה בידיה משום דהתם לא שייך להשיבו משא"כ בשף מטבע דהתם כיון דלא חסריה ולא נשתנה ממילא שייך ביה השבה.

גמ' בבא קמא דף צח. אמר רבה הזורק מטבע של חבריו לים הגדול פטור, מאי טעמא אמר הא מנח קמך אי בעית שקליה, והני מילי בצלולין דקא חזי ליה אבל עכורין דלא קחזי ליה לא, והני מילי דאדייה אדויי אבל שקליה בידיה מיגזל גזליה השבה בעי מיעבד וכו'. ואמר רבה השף מטבע של חבריו פטור מאי טעמא דהא לא עבד ולא מידי וכו', מתיב רבא העושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, מלאכה הוא דלא מינכר היזיקה אבל צורם דמינכר היזיקה הכי נמי דמחייב בדיני אדם, אמרי הוא הדין דאפילו צורם פטור, והא קא משמע לן דאפילו מלאכה דלא מינכר היזיקה חייב בדיני שמים, ואמר רבה השורף שטרו של חבריו פטור דאמר ליה ניירא קלאי מינך וכו', ע"כ.

הרי מדויק מהגרמא דרק גבי הזורק מטבע של חבריו לים הגדול הוי גזלן וחייב בדשקליה בידיה אבל בשף מטבע או בשורף שטרו של חבריו ל"ה גזלן, וצ"ב למה דוקא בזורק מטבע חייב

כבר ברשות הגזלן הרי לא איכפת לן אם המעשה הוא היזק או גזילה, דגם היזק נחשב לגזילה, דדין מזיק הוא דוקא בממון שהוא ברשות הבעלים.

ועיין בחדושי ר"ח הלוי (הל' חובל ומזיק) שהביא הא דפסק הרמב"ם (בהל' גניבה פ"א) דבגנב כלי ושברו והיה שוה בשעת הגניבה שנים ובשעת השבירה ארבעה דמשלם כפל כשעת השבירה, ואי איתבר ממילא אינו משלם אלא כעין שגנב. הרי שאם שברה בידים חשיבא זאת לגניבה שהרי מתחייב בכפל בשעת השבירה. וביאר הגר"ח ז"ל משום דכל זמן שהחפץ אצל הגנב כל נזק שעושה בידים יש בו דין גניבה או גזילה. והיינו דהיזק אחר מעשה גזילה מצטרף לגזילה, דכיון שהחפץ ברשות הגזלן לכך הוי גזילה. וזהו כמש"כ דנזק שנעשה לחפץ הגזול נחשב לגזילה.

וכתב עוד, דממילא מובן מה דמבואר בסוגיא דגיטין דף נב: דמנסך מתחייב משעת הגבהה, דהתם עשה קנין של גזילה עם היזק ולא לקיחה בעלמא. ואף שלא עשה זאת לשם גזילה, מ"מ כיון שהזיק ע"י הניסוך לכן מצטרפת ההיזק אל ההגבהה והוי ליה כהיזק בממון שברשות הגזלן וההיזק מקרי גניבה. ונמצא דההיזק מצטרף עם הלקיחה, וממילא דאף אם הגביה ע"מ להזיק כבר חייב משום גזילה, דה"ל כלקיחה ע"מ לגזול וכאילו היה כוונת גזילה.

אמנם הרשב"א המובא בשיטמ"ק ס"ל דאין לחלק כדברי התוס' רי"ד, דהקשה מהא דזווי ועבדינהו נסכא, דהתם קני משום דהוי שינוי וממילא לא שייך ביה השבה, והקשה מ"ש שף מטבע מהא דזווי ועבדינהו נסכא דלכאורה ג"כ הוי שינוי. ולכן חזרה קושיא לדוכתיה דבשף מטבע ושקליה בידיה למה לא הוי גזלן. אלא שיש לחלק בין זרק מטבע לים לבין שף מטבע, דבשף מטבע הרי לא חיסר בגוף המטבע כלל ולכן ל"ה מזיק, ואם פטור ממזיק אז אין לחייבו על ההגבהה. **וצ"ע** דמדברי הרשב"א משמע דגזילה תלוי בדיני מזיק, ומהיכי תיתי לומר כן. ועוד, שהרי הזורק מטבע לים ג"כ לא הוי מזיק דלא חיסר בגוף החפץ כלל וא"כ אמאי חייב בדשקליה.

והנראה בזה, דהנה יש לחקור אם גזלן שהזיק לחפץ הגזול אם נחשב כמעשה היזק או כמעשה גזילה, דהנה עיקר החילוק שבין מזיק לגזלן הוא דבמזיק ההיזק הוא ברשותא דמרה, ואף אחר שגרם נזק לגוף החפץ מ"מ החפץ עדיין נמצא ברשות הבעלים, רק דהמזיק צריך להשלימו, משא"כ בגזילה שמוציא החפץ מרשות הבעלים והממון הוא ברשות הגזלן, ואשר לכן יש להסתפק בגזלן שהזיק את הגזילה אי חשיב גזלן או מזיק, שהרי מחד גיסא הרי גזילה צריכה הוצאה מרשות הבעלים וליכא, אך מאידך גיסא, הרי הממון הוא כבר ברשות הגזלן, וכל שההיזק נעשה בממון שהוא

מנך קמך, שהרי הממון הוא ברשות הגזלן ולא מנח קמיה הוא.

והנה לפי הצד השני הרי בגנב שזרק לים הרי ל"ש לומר הא מנח קמך, א"כ הזריקה הוה כתברה או שתייה לדעת הרמב"ם ומתחייב בכפל, אבל אי נימא כהצד הראשון, א"כ לא מתחייב בזריקה רק מכח הגניבה הראשונה שלא קיים בה דין השבה.

ונראה להוכיח כהצד השני, דהנה הקשה הגמרא על רבה דהזורק מטבע של חבריו לים הגדול פטור, מתיב רבא אין מחללין על מעות שאינן ברשותו כיצד היו לו מעות בקסטרא או בהר המלך או שנפל כיסו לים הגדול אין מחללין, ומבואר שמעות הנמצאות בים הגדול נחשבות כאבודות ממנו, אף על פי שיכול לשכור לבר אמורא ולהוציאן, ולא כדברי רבה לעיל.

ועי' ברשב"א שהקשה וז"ל, מתיב רבא אין מחללין על מעות שאינן ברשותו וכו'. תמיה לי מאי קא מדמה הא לההיא דאין מחללין דהא בהא דזורק מטבע של חבריו לא פטרינן ליה אלא משום דלא אגבהיה, הא אגבהיה השבה מעלי' בעי וחלול כשקליה בידיה דמי, ע"כ. הרי שהקשה הרשב"א דאין להגמרא להקשות ממעשר שני דהתם לא דמי דהוי כשקליה בידיה ומשום זה אין מחללין דים הגדול נחשב כנאבד. וצ"ב למה ס"ל שמעשר שני לא דמי לאדייה אדויי אלא נחשב כשקליה בידיה.

ועל כן הוסיף שם עוד לבאר עפ"י דחייב דגונב ע"מ להזיק תלוי באם הוי מזיק אי לאו, דדוקא במזיק בידים דהוי בכלל דין מזיק לכן הוי גזלן משעת ההגבהה, אבל במזיק בגרמא או במגביה ע"מ שיהיה הזיק דממילא דלא הוי בכלל חיוב מזיק, אינו חייב משום גזילה בהגבהה. ולכן דברי הרשב"א מוכנים דהא דפטור בשף מטבע אף בשקליה בידיה היינו משום דכיון דשף מטבע לא הוי בתורת מזיק, משום כך ל"ה גזלן בהגבהה.

אולם עדיין צ"ע דהרי זרק מטבע לים ג"כ לא הוי מזיק דלא חסריה מגוף החפץ כלל וא"כ אמאי חייב בדשקליה בידיה.

והנה צריך לברר מה הדין בגניבה כי האי גוונא, שגנב מטבע וזרקו לים, אם לדעת הרמב"ם משלם כפל כשעת גניבה או כשעת הזריקה.

ויסוד הספק הוא דהנה מבואר בגמרא דהזורק מטבע של חבריו לים הגדול באדייה אדויי פטור משום שיכול לומר לו הא מנח קמך אי בעית שקליה, ובשקליה בידיה חייב, וצ"ע אם הא דאינו יכול לומר הא מנח קמך בשקליה בידיה, אם הוא משום דגזלן שחייב בהשבה לא מצי פטר נפשיה בהא מנח קמך, דחיובא דגזלן הוא בהשבה מיד ליד דוקא, או דהטעם הוא משום דכיון דהגזילה ברשות הגזלן א"א לפטור את עצמו ולומר הא

וממילא הוא דהדר דינא דהוי בכלל דין מזיק, דכמו שהשווה הגר"ח מגביה ע"מ להזיק לנזק שבחפץ הגנוב והגזול, דמצטרפא ההגבהה אל ההזיק והו"ל כהזיק שברשות הגזול לענין דנעשה גנב, כמו כן יש להשוות מגביה ע"מ לזרוק לים לזריקת מטבע הגנוב או גזול דבתרווייהו ל"ש לומר הא מנח קמך. משא"כ בשף מטבע אף אם שקליה בידיה, אפילו בחפץ שברשות גזול לא הוי מזיק ומשום דלא חיסר בגופו ממש, וכיון דלא הוי מזיק לא הוי גזול במגביה ע"מ לשוף.

ואי נימא כהצד השני דענין שקליה בידיה הוא דכיון דלא הוי ברשות הבעלים אלא ברשות הגזול לא שייך ביה הא מנח קמך, ומעות מעשר שני הרי ל"ה ברשות המעשר שני אלא ברשות הבעלים, וממילא דחילול הוי כשקליה בידיה ולא דמי לאדייה אדויי.

ולפי כל הנ"ל מובן הא דחייב בזרק מטבע בים אף שלא הזיק לגוף המטבע, דכיון שמצטרפת ההגבהה אל ההזיק הו"ל כמו שהממון הוא אצל הגזול וכמו שביאר הגר"ח, ובממון שברשות הגזול הרי לא שייך הא מנח קמך וכנ"ל,



בסוגיא דאבוהון דכולהו דם

הרב דוד מלאך

ליקווד

בה טעמא שלא יהיו מצות בזויות עליו, עכ"ל. למדנו מדברי ר' יוסף שמה שמצאנו אצל מצות כיסוי הדם שאסור לכסותו ברגלו ונפקא לן מקרא דושפך וכסה שכשם ששחט בידו כך יכסה בידו, שלא יכסנו ברגלו משום ביזוי מצוה, הוא לימוד גמור ובנין אב לכל המצות כולן. שכל המצות כולן אסור לעשותן דרך ביזוי. וזה אומרו אבוהון דכולהו דם, דאיסור הרצאת מצות נגד נר חנוכה ואיסור הסתפקות מנויי סוכה בחג ודומיהם כולם נלמדו ממצות כיסוי הדם שאסור לכסותו ברגל מטעם ביזוי מצוה.

והנה יש לחקור אם לימוד זה דר' יוסף הוא לימוד גמור מן התורה, דהיינו כל המקיים מצוה בדרך ביזוי עובר על איסור מן התורה. או שאין לימוד זה אלא אסמכתא בעלמא, ואינו אלא איסור מדרבנן.

וכבר עמדו על זה רבני האחרונים. ורבים גם שלמים אחזו שער דלימוד זה הוא לימוד גמור ודרשה גמורה מדאורייתא. כן כתב הרב המבי"ט בספר קרית ספר (הל' מעשר שני סוף פ"ג) גבי

א. איתא בגמ' שבת (כב.) אמר רב יהודה אמר רב אסי אסור להרצות מצות כנגד נר חנוכה. כי אמריתה קמיה דשמואל אמר לי וכי נר קדושה יש בה. מתקיף לה רב יוסף, וכי דם קדושה יש בו דתניא (חולין פז.) ושפך וכסה, במה ששפך יכסה שלא יכסנו ברגל שלא יהו מצות בזויות עליו, הכא נמי שלא יהו מצות בזויות עליו. בעו מיניה מרב יהושע בן לוי מהו להסתפק מנויי סוכה כל שבעה, אמר להו הרי אמרו אסור להרצות מצות כנגד נר חנוכה. אמר ר' יוסף, מריה דאברהם, תלי תניא בדלא תניא, סוכה תניא, חנוכה לא תניא. דתניא (סוכה י.) סככה כהלכתה ועיטרה בקרמים ובסדינים המצויים ותלה בה אגוזים אפרקסין שקדים ורימונים ופרכילי ענבים ועטרות של שבלים, יינות שמנים וסלתות אסור להסתפק מהן עד מוצאי יו"ט האחרון של חג, ואם התנה עליהן הכל לפי תנאו. אלא אמר ר' יוסף, אבוהון דכולהו דם. עכ"ל הגמ'. ופירש רש"י ז"ל בד"ה אבוהון דכולהו שילמדו כולן ממנו. דם, כיסוי הדם דנפקא לן מקרא ושפך וכסה, ומפרש

סלע של מעשר שני שאין שוקלין כנגדו משום ביזוי מצוה, ואפשר דהוי מדאורייתא דאבוהון דכולהו דם. ע"ש. וכן כתב המהר"ח אלגאזי בספר בני חיי (סי' כא הגה"ט סק"א) שהרב בעל קרית ספר כתב בפשיטות דטעם ביזוי מצוה הוא מן התורה. ועי' מה שכתב בסי' תרע"ג.

וכן כתב הגאון בשו"ת שאגת אריה (סי' מ בד"ה נמצא) שאיסור שינת קבע בתפילין לדעת רש"י לאו משום הסיח הדעת, אלא משום שמא יפיח בהם (סוכה כו. ד"ה רבא) דאיסור משום ביזוי מצוה דהוה ליה איסור של תורה כדאמר ר' יוסף בפ"ב דשבת (כב.) אבוהון דכולהו דם דתניא ושפך וכסה שלא יכסה ברגל שלא יהיו המצות בזויות עליו, ויליף מיניה התם דאיסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה ולהסתפק מנויי סוכה כל ז', כל שכן שלא יפיח בתפילין. עכ"ל. ועי' לרבי ישמעאל הכהן בשו"ת זרע אמת (ח"ג סי' ה. דף יד סע"ב) שהביא דברי השאגת אריה בלי חולק. ועי' עוד בספר עוד יוסף חי (פר' חיי שרה אות ד).

וכן פסק הרב חיי אדם (כלל סח סעי' ב) וז"ל, שלא תהיה המצוה בזויה עליו שלא יעשנה בקלות ראש ובדרך ביזוי, וילפינן מדכתיב ושפך את דמו וכסהו בעפר, וקבלו חכמינו ז"ל דר"ל במה ששפך יכסה דהיינו כשם ששחט ביד כך יכסה ביד, ולא דוקא ביד אלא ע"י כלי שהרי גם השחיטה היא ע"י כלי, אלא

לאפוקי שלא יכסה ברגל שהוא דרך בזיון. שבת כ"ב ברש"י אבוהון דכולהו דם משמע שהוא דרשה גמורה מדאורייתא. עכ"ל. וכ"כ הגאון פני יהושע בחידושי לביצה (דף ל: ד"ה ומי מהני) גבי איסור הסתפקות מעצי סוכה כל ז', שכתבו התוספות (שבת כב. ד"ה סוכה) דטעם איסורו משום ביזוי מצוה, דלכאורה הוי מדאורייתא כדאמרינן בפרק במה מדליקין אבוהון דכולהו דם. ועי"ש בתוספות דלכאורה משמע שסברות חלוקות הן אי ביזוי מצוה דאורייתא או דרבנן. עי"ש. ועי' בהגהות מלא הרועים (על התוס' שם, בא"ד והא דקאמר) דפשיטא ליה דביזוי מצוה דאורייתא הוא דנפקא לן מושפך וכסה. וכן כתב בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' פג ד"ה והנראה) בפשיטות דאיסור ביזוי מצוה הוי דאורייתא דילפינן בשבת דאבוהון דכולהו דם. עי"ש. ועי' עוד בספר ערוך לנר בחידושי לסנהדרין (כא: בד"ה וקרא) שכתב בפשיטות דביזוי מצוה דאורייתא. וכן כתב הרב שדי חמד (פאת השדה, כללים מערכת ב סי' לח) דביזוי מצוה איסורו מן התורה, וציין להרב חיי אדם ושאגת אריה, וכתב שדבר זה היה פשוט בעיניו כדאמר הרב חיי אדם, ושכן כתב בספר לב שומע (מע' ב אות ג) דביזוי מצוה הוי דאורייתא.

לעומת כל הגדולים אלו, מצאנו לכמה אחרונים שמשמע מדבריהם שדרשה זו היא רק מדרבנן ואסמכתא

בעלמא. כן משמע מדברי רבינו הטורי זהב (או"ח סי' תרלח סק"ד) שכתב בפשיטות דאיסור השתמשות בנויי סוכה אינו אסור אלא מדרבנן משום ביזוי מצוה, ובזה יישב שיטת בה"ג דס"ל דנויי סוכה שנפלו ביו"ט מותרים ובשבת אסורים. עי"ש.

והנה ראיתי להרב שדי חמד הנ"ל שהביא מה שכתב בשו"ת אבן שתיה (סי' כו) דס"ל דביזוי מצוה דרבנן, ושכן כתב בשו"ת כנף רננה (סי' ב) דפשיטא ליה דאיסור ביזוי מצוה הוא מדרבנן, וכתב כן כמדבר על הידוע, וכנראה שלא ראה דברי הגאונים השאגת אריה ופני יהושע וחיי אדם דס"ל בפשיטות דאיסור ביזוי מצוה דאורייתא. עי"ש בשדי חמד.

והנה ראיתי בשו"ת אבן שתיה הנז' (סי' כו. דף לב ע"א ד"ה וכן) שדן בענין התרת ציצית מבגד לבגד, שלפי דברי רש"י במנחות (מא. ד"ה דילמא) טעם האיסור משום ביזוי מצוה שנראה כמו שמבזה הטלית הראשונה, הוא הדין במי שעוסק במצוה ומניח אותה בשביל שיעשה מצוה אחרת הוי כמו בזיון למצוה הראשונה עי"ש. וכתב שם שהפוסקים מסתפקים באיסור של ביזוי מצוה אם הוא מן התורה או לא. ויש שהוא מן התורה כגון היכא דליכא רק ביזוי לחוד בלא עשיית מצוה כמו שכתב הרמב"ם בשמונה פרקים דטעם הלוחש על המכה שאין לו חלק לעוה"ב משום

בזיון מצוה, וכן בהוגה את השם באותיותיו כתב בשו"ת יכין ובועז (ח"א סי' קלה. דף נד ע"ג) שהוא ג"כ משום ביזוי מצוה, בזה הוא שאסור מן התורה, אבל כל כהאי גוונא שעושה מצוה ורוצה לעשות מצוה מהודרת יותר כגון להתיר ציצית מבגד לבגד למאן דאמר שאין מתירין שנראה כמו שמבזה הטלית הראשונה זה אינו אלא מדרבנן. עי"ש.

והנה בשו"ת אבן שתיה הנ"ל רצה להוכיח דאיסור ביזוי מצוה הוא רק מדרבנן מדברי התוס' הנ"ל, שהקשה ר"י כיון דנויי סוכה אסורין משום ביזוי אם כן מאי פריך בביצה מניי סוכה אעצי סוכה דקאמר וסוכת החג לא מהני בה תנאה, והתניא סככה כהלכתה וכו'. ומאי קושיא דילמא עצי סוכה לא מהני ביה תנאה דמקרא נפקא כדדריש התם מניין לעצי סוכה שאסורים כל שבעה ת"ל חג הסוכות ז' ימים, ודרשה גמורה היא, אבל נויי סוכה דלא אסירי אלא משום ביזוי מהני בהו תנאה, ע"כ קושיית התוס'. משמע מדבריהם דאיסור ביזוי מצוה אינו אלא מדרבנן, ולכן מהני תנאי בנוי סוכה שאם התנה עליהם לשימוש מותרים. עי"ש. וכתב עוד הרב אבן שתיה שראה בפנ"י בביצה (ל:) שרצה לומר דכיון דילפינן זה מושפך וכסה דדרשינן במה ששפך יכסה שלא יהיו מצות בזויות עליו על כרחך הוא מן התורה, וכן כתב בשאגת אריה (סי' מ), מ"מ בודאי גם כונתם אינו אלא שהוא אסמכתא על

ליה שהיא דרשה גמורה מדאורייתא. אם כן איך אפשר לומר שכל הני רבנותא התכוונו לומר שהוא רק אסמכתא בעלמא, זה לא ניתן להאמר, כי כתבו בפירוש שהוא איסור תורה היינו שאסור מן התורה ממש, ולא רק אסמכתא בעלמא.

גם מה שכתב להוכיח מקושיית התוס' גבי עצי ונויי סוכה, גם זה יש לדחות, ואין הוכחה כלל מדברי התוס' הללו דס"ל דביזוי מצוה דרבנן, די ש לומר דהכי פירוש התוס', דבשלמא בעצי סוכה כיון דכתב קרא להדיא דאסורים מחג לה' וקדושתן ממילא היא, א"כ פשיטא דלא מהני בהו תנאי דאין עצה ואין תבונה וכו', אבל קדושת נוי סוכה דאינו חל מדאורייתא ממילא רק משום קדושת פיו ומעשיו הוא דגרמו קדושתן, אם כן שפיר י"ל דמהני בזה תנאי דמעיקרא מתחילת מעשיו להתנות שאינו מקדישן אלא על תנאי להשתמש בהם לעת הצורך, ותו אין שייך בזה ביזוי מצוה דהא מתנה מעיקרא דעל תנאי זה מקדישן. כך נראה לפרש דברי התוס' שם. ולעולם י"ל דגם התוס' ס"ל סברת ביזוי מצוה דאורייתא היא. וכן ראיתי להגאון רבי ישראל משה בן ר' אריה לייב בשו"ת רשמי שאלה (סי' ב. אות ג, ד"ה ולענין. דף ה ע"ג) שהביא דברי התוס' הנ"ל וכתב לדחות כנ"ל עי"ש. והאריך שם להוכיח דאיסור ביזוי מצוה הוא מדאורייתא ממש.

דאורייתא, אבל לא מן התורה ממש כדמוכח מדברי התוס' הנ"ל. עי"ש. וכן ראיתי להרב בנימין אורנשטיין בשו"ת חלק בנימין (סי' יז בד"ה והרי תנינן, ובד"ה עכ"פ נראה) שגם הוא כתב כדברי הרב אבן שתיא דאיסור ביזוי מצוה גבי עצי סוכה הוא רק מדרבנן, והוכיח כן מדברי התוס' הנ"ל בשם ר"ת דכל יותר מהכשר סוכה בין נויי סוכה ובין עצי סוכה לא אסירי אלא או משום ביזוי או משום שהוקצה למצותו, ולא אסירי מקרא אלא דוקא כדי הכשר סוכה. ואעפ"י שהפנ"י בחידושו לביצה נסתפק בזה, מ"מ הכי נראה פשטא דמילתא דאפי' אי האי דרשה דגבי כיסוי הדם שלא יכסנו ברגליו היא דרשה גמורה, אפי"ה מאי דקאמר התם אבוהון דכולהו דם היינו דמהתם ילפינן טעמא ואסמכתא לכל ביזוי מצוה, אבל לא דהוי דאורייתא, דהא גבי דם הוי ביזוי גמור מה שאין כן להרצות מעות נגד נר חנוכה וכו'. עי"ש. עכ"ד.

וכל הרואה יראה הקושי והדוחק בדבריהם, דודאי כונת הגמרא שהוא אסור מן התורה ממש על פי הדרשה דושפך וכסה, וכמו שהבינו כל גדולי האחרונים הנ"ל, הרב המבי"ט והשאגת אריה והרב חיי אדם שהוא איסור של תורה, והדרשה דרשה גמורה מדאורייתא. וכ"כ הפנ"י בביצה שם בדברי התוס', וכן פירש בהגהות מלא הרועים בדברי התוס' עצמם, דפשיטא

גמורות, ורבן גמליאל ס"ל שהברייתא השניה עיקר. עוד יש לומר דעצם הקושיא דאיך מצו לדרוש תרתי דרשות מחד קרא לא קשיא ולא מידי, כי מצאנו כמה פעמים דילפינן כמה דברים מחד קרא, וכולם דרשות גמורות הם. ודוגמא לזה מצאנו בגמ' יומא (סו:) שדרשו הפסוק ושלח ביד "איש עתי" עתי שיהא מזומן, עתי ואפי' בשבת, עתי ואפי' בטומאה. וכולם דרשות גמורות מתיבה אחת. וראה עוד בתוס' במנחות (דף סז. ד"ה חד עריסותיכם) שהקשו דאיך יליף מעריסותיכם למעוטי הקדש, ובחולין (דף קלה:) דריש לה לשיעור עיסת מדבר, ותירצו דשמא כולוהו שמע מינה עי"ש. ועי' עוד בתוס' בפסחים (דף ה: ד"ה אבל). וכן כתב החיד"א בספר יעיר אוזן (מע' ד אות ל) דזמנין דמשכחת דדרשינן ג' דרשות מתיבה אחת, כמ"ש בריש האיש מקדש (קדושין מא.) ושלחה, שלח ושלח ושלחה. ובפרק אלו נערו (כתובות כט.) דריש נער נערה הנערה, בתולה בתולות הבתולות. עי"ש. ועי' בפירוש רבינו אליהו מזרחי על התורה (פר' בראשית על פסוק וייצר, ופר' מקץ ע"פ ותתפעם רוחו, ופר' ויקרא ע"פ ועשה מאחת מהנה). ועי' עוד בזה בספר אהל ישרים למהר"י בונאן (מע' ד אות ה).

וכן מצאתי להגאון ר' אלטר שאול פפאר בשו"ת אבני זכרון (חלק ב. קונטרס אבנים שלמות סי' יא אות ב) דסבירא ליה

וכתב עוד בשו"ת אבן שתיה הנז' להוכיח דביזוי מצוה איסורו מדרבנן ממאי דאיתא בחולין (פז.) על האי דרשה דושפך וכסה כמה דרשות, תניא וושפך וכסה, במה ששפך יכסה שלא יכסנו ברגל שלא יהיו מצות בזויות עליו, תניא אידך וושפך וכסה מי ששפך הוא יכסנו, מעשה באחד ששחט וקדם חבירו וכסה וחייבו רבן גמליאל ליתן לו י' זהובים. ע"כ. וכיון שרבן גמליאל עשה מעשה והוציא ממון על פי דרשה זו עצמה של וושפך וכסה על כרחך מוכח דהאי דרשה השניה עיקר היא, ולפי זה בודאי מאי דילפינן מזה עוד דלא יכסה ברגל אין זה אלא אסמכתא, דאל"כ מנא לן לדרוש תרתי מחד קרא. עכ"ל. ואחר המחי"ר מכת"ר אין זו ראיה כלל, דמלבד מה שיש לומר שבאמת הם שתי ברייתות חלוקות בפירוש הפסוק, ומה שחייב רבן גמליאל י' זהובים הוא לפי דסבירא ליה כברייתא השניה, אבל לפי הברייתא הראשונה לא היה חייב כלל, כי הפסוק נדרש לדין אחר שלא יכסנו ברגלו. [ועי' ברש"י סוטה טו: ד"ה תניא אידך, שכתב שהברייתא השניה פליגי אברייתא קמייתא, מוכח שדרך הש"ס לפעמים להשתמש בלשון "תניא אידך" לחלוק על הברייתא הקודמת לה], ובאמת גם הדרשה הראשונה שלא יכסנו ברגל היא דרשה גמורה, אלא שיש ברייתא אחרת שחולקת בדרשת הפסוק וושפך וכסה, ואין הכי נמי שתי הדרשות הם דרשות

מהאי סמיכות דושפך וכסה הני ב' דרשות דמי ששפך ובמה ששפך, דכמו שהסמיכות בא לומר על גוף האדם דמי ששפך הוא יכסה, כן בא לומר על אותו אבר של מי ששפך בו יכסה, ואין צריך לזה ב' קראי, דהכל חדא דרשה, האדם ששפך ביד יד זה יכסה. עכ"ד. מבואר מדבריו ז"ל דעיקר הדרשה דושפך וכסה במה ששפך יכסה שלא יכסנו ברגל היא דרשה גמורה מדאורייתא, ומה שלמדו בברייתא השניה דמי ששפך הוא יכסה אין זה מסמיכות ושפך וכסה אלא מדיוקא דוכסהו כאילו כתיב וכסה הוא ולא אחר. ולפי זה מה שרצה הרב אבן שתיה להוכיח מהברייתא הנ"ל דאיסור ביזוי מצוה דרבנן, נדחה קרו לה.

וראיתי עוד להרב אבני זכרון הנ"ל שהביא כמה ראיות להוכיח דאיסור ביזוי מצוה הוא איסור דאורייתא, חדא מהא דאמרו בגמ' שבת (כב:) גבי סלע של מעשר שני אין שוקלין כנגדו דינרי זהב ואפי' לחלל עליו מעשר שני אחר, גזירה שמא לא יכוון משקלותיו וקא מפיק להו לחולין. ופירש"י שנמצא שביזה המעשר שלא לצורך. ואם איתא דביזוי מצוה דרבנן הא הו"ל גזירה לגזירה. מוכח בעצם שהוא איסור דאורייתא, ולכן אפי' לצורך מצוה לחלל עליו מעשר שני אחר אסור. [עי' בשו"ת באר משה (ח"ד סי' לח אות א) שדחה ראייה זו]. ועוד ראייה מהא דאמרו בתוספתא (פ"ו דחולין) אפי' ביו"ט

דביזוי מצוה דאורייתא, וכן כתב ליישב קושית השואל שם שהקשה מסוגיא דחולין הנ"ל דמשמע דביזוי מצוה דרבנן כמו שהעיר הרב אבן שתיה, ותירץ כנ"ל דכמה פעמים מצאנו דמחד קרא ילפינן לכמה דברים וכולן דרשות גמורות הן. עי"ש. וכתב עוד הרב אבני זכרון שם לתרץ קושית השואל מההיא דחולין בדרך מחודש וז"ל, וי"ל דמה דיליף דמי ששחט יכסה לאו מהא דסמך וכסה לושפך דריש, אלא מהא דכתיב וכסהו, דהוה כאילו כתיב "וכסה הוא" הוא ולא אחר. ובזה יובן הדקדוק בשינוי לשון הברייתות בחולין שם דבברייתא הראשונה תניא ושפך וכסה מי ששפך יכסה, ובברייתא השלישית אמר ושפך וכסה מי ששפך הוא יכסנו ומעשה באחד וכו', ולמה לא אמר גם כאן מי ששפך יכסה כמו שאמר בברייתא הראשונה, רק מאריך ואמר מי ששפך הוא יכסנו. ולדרכנו לשון חכמים ברכה דברייתא ראשונה דלא מיירי בה מדררא דממונא תני סתם מי ששפך יכסה, דאין נפ"מ אם זה דרשה גמורה או רק אסמכתא, עכ"פ עליו המצוה לכסות, אבל בברייתא השלישית דמיירי מחיוב ממון דייק ותני מי ששפך הוא יכסנו להורות שדרשה גמורה היא דכתיב וכסהו ומשמע וכסה הוא, דלא תקשי לן הרי ושפך וכסה אתא להא דלא יכסנו ברגל, לזה אמר הוא יכסנו, דמהו"ו דכסהו דרשינן הוא ולא אחר וכו'. ובר מן דין, נראה דשפיר דריש

מדרבנן. ויש לומר דמה דסבירא ליה להט"ז דאיסור ביזוי מצוה מדרבנן היינו דוקא להשתמש במצוה לצורך הדיוט בדבר שאינו ביזוי וגנאי ממש, כגון להסתפק מנוי סוכה לצורכו או הרצאת מעות נגד נר חנוכה דאין בו ביזוי כל כך, וכמו שכתב הט"ז עצמו בהדיא בסימן תרע"ג (סק"ג) דהרצאת מעות נגד נר חנוכה אינו גנאי. אבל בענין להשתמש במצוה בדרך ביזוי וגנאי גדול ככיסוי הדם ברגל אפשר לומר דכו"ע יודו בזה שהוא איסור דאורייתא דומיא דדם, וגם הט"ז יודה בזה. וכבר הביא חילוק זה בקצרה בשו"ת חלק בנימין הנ"ל (סי' יז ד"ה עכ"פ נראה). עי"ש. ושוב מצאתי שכן כתב לחלק בשו"ת עזרת כהן (סי' מב ד"ה וכיון שמנהגינו) דאע"ג דאמרינן אבוהון דכלהו דם שלמדים מושפך וכסה במה ששפך יכסה שלא יכסה ברגל שלא יהיו מצות בזויות עליו, מכל מקום נראה דביזוי של שימוש ושל הנאה אינו ממש מן התורה, וכן משמע מדברי התוס' וכו'. עי"ש.

שוב ראיתי בשו"ת רשמי שאלה הנ"ל (סי' ב אות ג בד"ה ולענין) שכן כתב לחלק חילוק זה ויישב בזה דברי הט"ז דביזוי מצוה שהוא דרך ביזוי וגנאי בשעת עשיית המצוה דומיא דכיסוי דם ברגל גם הט"ז יודה דאסור מדאורייתא. עי"ש.

והנה עיקר ושורש חילוק זה כבר מצאנו שנחלקו בו השאלות והטור.

המכסה את הדם יכסנו ביד ואל יכסנו ברגל. ופירש במנחת ביכורים שם אפי' ביו"ט המכסה ולא בעי שינוי אף ביו"ט לפי שביזוי לכסות ברגל ואין בזה חשש משום עובדין דחול. ומזה דדחינן איסור דרבנן עובדין דחול מקמי איסור ביזוי מצוה משמע שהוא איסורא דאורייתא, דאי הוה איסור ביזוי מצוה מדרבנן אמאי דחינן איסור עובדין דחול מפניו, דמאי שנא האי מהאי. ועוד דביזוי לא שייך אם עושה כן משום מצוה, כמו ביבמה דחולצת אפי' בשיניה ואפי' בגופה (יבמות קה.), אלא ודאי משמע דאיסור ביזוי מצוה דאורייתא ואינו נדחה מפני עובדין דחול. עכ"ד. על כן נראה עיקר כדברי האומרים שאיסור ביזוי מצוה הוא מדאורייתא, ודלא כהרב אבן שתייה.

אלא שעדיין עומד אחר כתלנו דברי הט"ז דמשמע דס"ל דאיסור ביזוי מצוה הוא רק מדרבנן, שכתב בהל' סוכה ונוייה (סי' תרלח סק"א וסק"ד) דבנוי סוכה ליכא איסורא אלא מדרבנן משום ביזוי מצוה. עי"ש. ונמשכו אחריו כמה אחרונים כאשר עין ראתה בשו"ת כנף רננה (או"ח סי' ב ד"ה ברם), ובשו"ת חלק בנימין הנ"ל (סי' יז ד"ה והרי), ובשו"ת היכלי שן תליתאה (סוף סי' א. דף ח ע"ג), ובספר סוכת שלם (סי' כז סעי' י ובהערה אות לט) שהוכיחו מדברי הט"ז דאיסור ביזוי מצוה מדרבנן.

והנראה לענ"ד בזה שיש לחלק בדין ביזוי מצוה אי מדאורייתא או

אין כאן משום ביזוי מצוה. וכתב על זה מרן שם לתמוה על חילוקו של הטור, דהיאך סתר דברי השאלתות בדחיה בעלמא, דאיכא למימר שכשנהנה מהמצוה היא בזויה בעיניו, וכיון דחזינן דקפיד רחמנא גבי דם שלא יהיו מצות בזויות עליו ילפינן מניה לכל ביזוי מצוה ואפי' ביזוי כל דהו. ובהדיא אמרינן בפרק במה מדליקין דטעמא דאסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה היינו כדי שלא יהיו מצות בזויות עליו כמו גבי דם, ואיבעיא לן מהו להסתפק מנויי סוכה כל שבעה ואמר ר' יוסף אבוהון דכולהו דם. הרי מפורש שההנאה מדבר מצוה עד שלא עברה מצותו חשיב ביזוי מצוה וילפינן ליה שפיר מדם כדברי השאלתות. עכ"ל.

הנה לפי זה מיושבת שפיר שיטת הט"ז, דודאי סבירא ליה כדעת הטור דכל שאינו עושה המצוה בדרך בזיון אלא שנהנה מן המצוה בשעת עשייתה או אחר עשייתה אינו אסור אלא מדרבנן. אבל אם עושה המצוה בדרך בזיון מודה הט"ז דאסור מן התורה הוא ככיסוי הדם, שהרי גם הטור מודה להשאלתות דאם עושה המצוה בבזיון שהוא אסור מדאורייתא, כי לא חלק עליו אלא לענין השתמשות במצוה בעודה במצותה, כגון להשתמש בחוטי הציצית לתשמיש אחר בעודן עליו, אבל לעשות המצוה בדרך בזיון גם הטור מודה דאסור, כמו שכתב בעצמו דשאני כיסוי הדם שכשמכסה ברגל עושה המצוה דרך כבוד, מה שאין כן כאן גבי

שהטור כתב (או"ח סי' כא) בדין הציצית, שאין בהם משום קדושה דתשמישי מצוה הן, ויכול לזורקן וליכנס בהן לבית הכסא. ויראה דאפי' בעודן במצותן מותר להשתמש בהן. אבל השאלתות כתב (פר' שלח לך) אסור לבני ישראל למיעבד צרכיהון במידי דעביד למיפק ביה ידי חובת מצוה כגון חוטיין הקבועין בטלית למיסר ביה מדעם, אי נמי הושענא לאורוחי בה ואתרוג דמצוה למיכליה, דילפינן מדם דאמר קרא ושפך וכסה במה ששפך יכסה שלא יכסה ברגליו שלא יהיו מצות בזויות עליו, דדוקא תשמישי מצוה בתר דאיתעבדי בהו מצוה נזרקין. ע"כ. וכתב עליו הטור וז"ל, ואפשר לחלק שאינו דומה לדם, דשאני התם כשמכסה ברגל עושה המצוה דרך בזיון מה שאין כן כאן, וטוב להחמיר. ע"כ. הנה לפנינו ברור שדעת הטור לחלק באופן ביזוי מצוה בין ביזוי בשעת עשיית המצוה ובין שימוש שאין בו ביזוי בשעת עשיית המצוה. ומשמע גם שהשאלתות לא סבירא ליה חילוק זה, ולעולם איכא איסור ביזוי מצוה בין בדרך בזיון בשעת עשיית המצוה ובין תשמיש של חול בשעת קיום המצוה. וכן הסביר שם מרן הבית יוסף שדעת רבינו הטור שאפשר לחלק בין כיסוי הדם לנהנה מן המצוה, דדוקא בכיסוי הדם שעשיית המצוה היא הכיסוי אם יעשנו ברגל שייך לומר שהמצוה בזויה עליו, אבל אם עושה המצוה דרך כבוד אם נהנה ממנה אח"כ

דיש לחלק בין ביזוי גוף המצוה עצמה לביזוי דנוי המצוה, דביזוי גוף המצוה איסורו מדאורייתא, מה שאין כן ביזוי נוי המצוה כגון נויי הסוכה איסורו רק מדרבנן, וכדמשמע מדברי התוס'. ועל פי זה אפשר ליישב שיטת הט"ז דסבירא ליה דביזוי נוי הסוכה הוא רק מדרבנן, דיש לומר דדוקא בביזוי נוי סוכה שהוא נוי המצוה ולא המצוה עצמה בזה ס"ל להט"ז דאיסורו מדרבנן מה שאין כן בביזוי גוף המצוה עצמה כגון כיסוי הדם מודה הט"ז דאיסורו מדאורייתא. עי"ש. וכן ראיתי להמהר"ח פונטרימולי בספר פתח הדביר (או"ח סי' לז) שנסתייע מדברי הרב גזע ישי הנ"ל ליישב את הסתירה שיש בדברי הרב המבי"ט בספר קרית ספר, שבהלכות מעשר שני (סוף פ"ג) כתב דביזוי מצוה אפשר דהוי מדאורייתא דאבוהון דכלהו דם, ובהלכות סוכה (סוף פ"ו) כתב דנוי סוכה נראה דלא אסירי אלא מדרבנן משום ביזוי מצוה. ולפי דברי הרב גזע ישע שיש לחלק בין ביזוי גוף המצוה לביזוי נוי המצוה באנו למקום יישוב בדברי הרב קרית ספר, דבהלכות מעשר שני דמיירי במוציא מעות מעשר שני גופייהו כתב דביזוי מצוה מדאורייתא, אבל בהל' סוכה דאיירי בביזוי נוי הסוכה כתב דהוי רק מדרבנן וכנז'. עי"ש בפתח הדביר שהביא דברי הרב שאגת אריה והרב זרע אמת והרב חיי אדם דכולהו סבירא להו דאיסור ביזוי מצוה דאורייתא.

ציצית עי"ש. [עי' בשו"ת רשמי שאלה ובשו"ת כנפי רננה הנ"ל מה שכתבו ליישב שיטת הטור שחלק על השאלות].

וכן ראיתי להגאון רבי מאיר צבי ויטאמיר בשו"ת רמ"ץ (או"ח סי' ח. ד"ה ובמ"ש וד"ה ובהך. דף ח ע"ב וע"ג) דסבירא ליה דביזוי מצוה דאורייתא בין בשעת עשייתה ובין לאחר עשייתה, וכמו שכתב הב"י להשיב על הטור דאסור להרצות מעות נגד נר חנוכה משום ביזוי מצוה מקרא דושפך, אלמא דאין לחלק בהכי. אמנם גם לדעת הטור יש לומר דזה דוקא בתשמיש בעלמא, אבל בדרך ביזוי מודה דאסור מהתורה. עי"ש.

וחזי הוית להגאון בעל הבתי"ם רבי יהודה שמואל אשכנזי ז"ל בספר גזע ישי (מע' ב סימן ריב. דף קע ע"ב) שכתב דמאי דאמרינן בשבת אבוהון דכלהו דם דכתיב וושפך וכסה במה ששפך יכסה שלא יכסנו ברגל שלא יהיו מצות בזויות עליו, מוכח דאיסור זה דביזוי מצוה איסור דאורייתא הוא ודרשא גמורה היא, ושכן כתב הגאון שאגת אריה (סי' מ. דף לט ע"ב). ושוב הקשה עליו מדברי התוס' בשבת הנ"ל שכתבו דעצי סוכה לא מהני בהו תנאי דמקרא נפקא, אבל נוי סוכה דלא אסירי אלא משום ביזוי מצוה מהני בהו תנאי, משמע לכאורה דאיסור ביזוי מצוה לאו דאורייתא הוא, ודרשא דושפך וכסה לאו דרשה גמורה היא. וכתב שם ליישב על פי חילוק אחר, והוא

נמצא שישנה מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד אם מותר להדליק מנר לנר ע"י קינסא, שדעת הרמב"ם לאסור והראב"ד להתיר. וכתב בספר קובץ (פ"ד דחנוכה הל' ט) דהרמב"ם שפסק לחומרא נראה משום דס"ל דעיקר הטעם משום ביזוי מצוה, וסובר דאיסור תורה הוא דהא אמרינן בשבת אבוהון דכולהו דם, והכי נמי משמע שם בהא דאמר גבי מעשר שני גזירה שמא לא יכוין משקלותיו, ואי ביזוי מצוה דרבנן הוי גזירה לגזירה, אלא ודאי דמהתורה הוא, ומשום הכי פסק הרמב"ם (הל' מעשר שני פ"ג הל' כ) להחמיר גבי האחים שחלקו מעשר שני לא ישקלו זה כנגד זה, והראב"ד שם חלק עליו וכתב שנראה שהוא מותר. ע"ש. דהרמב"ם ס"ל דעיקר הטעם משום ביזוי מצוה דאיסורו מן התורה, וכן כתב המבי"ט בקרית ספר (סוף פ"ג דמעשר שני) דטעמא משום ביזוי מצוה דאפשר דהוי מן התורה דהא אבוהון דכולהו דם ע"כ. אמנם הראב"ד דפסק שם לקולא משום דס"ל דביזוי מצוה איסור דרבנן בעלמא הוא, והא דאמר אבוהון דכולהו דם בדרך אסמכתא היא. והוא הדין הכא גבי נר חנוכה, דהרמב"ם סבירא ליה דבקינסא אסור משום ביזוי מצוה דהוא איסור תורה, ולכן החמיר, והראב"ד לטעמיה דפסק שם דעיקר ביזוי מצוה אינו איסור תורה, ולכן גם בחנוכה הקיל להדליק מנר לנר אפי' ע"י קינסא. עכ"ל בספר קובץ. אלא

ובהיותי בזה ראיתי עוד להגאון רבי צבי הירש שפירא ז"ל [בע"ס דרכי תשובה על יו"ד. ועי' שם יו"ד סי' כח ס"ק נא] בשו"ת צבי תפארת (סי' עד אות ג) שהאריך למענייתו בזה כיד ה' הטובה עליו אי ביזוי מצוה איסורו מדאורייתא או מדרבנן. ובתוך הדברים כתב עוד לחלק אימתי הוי ביזוי מצוה דאורייתא ואימתי דרבנן, וכתב דאם הביזוי הוא בשעת עשיית המצוה כמו כיסוי הדם אז הוי איסור דאורייתא, אבל אם מבזה המצוה אחר שכבר נעשתה אין איסורו אלא מדרבנן. וקודם נקדים מה שפסק הרמב"ם בהל' חנוכה (פ"ד הל' ט) וז"ל ומותר להדליק נר חנוכה מנר חנוכה אחר. והוסיף הראב"ד בהשגותיו "ועל ידי קינסא". (עי' בזה בסוגיית הגמ' בשבת כב. מחלוקת רב ושמואל אם מותר להדליק מנר לנר, טעמיה דרב דאסר אי משום ביזוי מצוה או אכחושי מצוה. ונפסקה הלכה כשמואל דאמר מדליקין מנר לנר. ע"ש בגמ' ובראשונים ואכמ"ל). וכתב הרב המגיד שם על דברי הראב"ד שכבר הכריחו הרמב"ן והרשב"א דעל ידי קינסא ודאי אסור כיון שבשעה שמדליק אינו עושה המצוה הוי ליה ביזוי מצוה, ולא אמרו מדליקין מנר לנר אלא במדליק מנר לנר ממש וכגון בפתילות ארוכות, וזה נראה דעת רבינו. ע"כ. ועי' בלחם משנה שם, ובשו"ת מטה לוי (סי' מ) ובשו"ת זה כתב ידי (חלק חידושי או"ח לסי' תרע"ד) מ"ש בזה.

כרחק הא דילפינן מכיסוי הדם דאסור לעשות ביזוי מצוה אין לנו הוכחה מקרא רק בעושה הביזוי בשעת קיום המצוה שמכסה הדם ברגלו, מה שאין כן אם עושה בזיון למצוה שכבר נעשתה אין על זה קפידא מן התורה, ועל כרחק הא דאמרינן שם שאסור להרצות מעות נגד נר חנוכה לא הוי איסור תורה רק גזירת חכמים הוא, ובזה אתי שפיר מאי דאמרינן גבי שלהבת של הקדש דלא הוי אלא איסור דרבנן ליהנות ולהשתמש כנגדה כיון שאין הביזוי בשעת קיום המצוה והערכת העצים על המוקדה, רק לאחר שכבר הצית האש והשלהבת על המזבח, ואתי שפיר מה דפסק הרמב"ם דאסור להדליק מנר לנר ע"י קינסא, דהא בשעת ההדלקה עושה המצוה דרך בזיון ואסור מהתורה.

ובזה יש ליישב גם מה שכתב הט"ז ומה שמשמע מדברי התוס' דהא דאסור להסתפק מנוי סוכה כל שבעה לא הוי איסור תורה כי אם איסור מדרבנן, דהא הביזיון לא הוי בשעת עשיית הסוכה אלא לאחר שכבר נבנתה על תלה, דבכהאי גוונא לא הוי אלא איסור דרבנן. אמנם יש קצת לגמגם בזה, כי עצם בניית הסוכה אינה מצוה כלל רק הכשר מצוה, ועיקר קיום מצות סוכה היא הישיבה בסוכה בחג, ואפשר שזה נחשב לבזיון בגוף המצוה עצמה בשעת קיומה. וי"ל. ועי' שם בשו"ת צבי תפארת (סי' עד אות ג) מה שהאריך בזה כיד ה' הטובה עליו.

שיש להעיר ממה שפסק הרמב"ם (פ"ב מהל' מעילה הל' ג) גבי שלהבת של הקדש, דתנן בגמ' ביצה (דף לט.) שלהבת של הקדש לא נהנין ולא מועלין, ופירש רש"י שם לא נהנין לכתחילה מדרבנן, ואם נהנין לא מועלין, שאין חייבין קרבן מעילה דלית ביה ממשא. וכן פסק הרמב"ם "והשלהבת לא נהנין ולא מועלין". וגם הרמב"ם סבירא ליה כדעת רש"י דאיסורו רק מדרבנן, שכן כתב שם (פ"א מהל' מעילה הל' ו) שיש דברים שאין חייבין עליהן מעילה מדברי תורה אבל אסור ליהנות בהן מדברי סופרים. והיינו מה שכתב בדין השלהבת דאין נהנין מדרבנן ואין מועלין. הנה ברור בדברי הרמב"ם דלא הוי אלא איסור דרבנן ליהנות לכתחילה משלהבת של הקדש. והנה לכאורה קשה, דאמאי לא הוי בזה רק איסור דרבנן, דמאי שנא מהא דאמרינן בשבת דאסור להרצות מעות נגד נר חנוכה דהוי ביזוי מצוה כשנהנה מאורה, ואם כן הוא הדין כשנהנה משלהבת של הקדש ומשתמש לאור של הקדש דהוי ביזוי מצוה, ולפי מה שכתב בקובץ בדעת הרמב"ם דאסור להדליק נר חנוכה ע"י קינסא משום דס"ל דאיסור ביזוי מצוה מן התורה, אם כן הרי סותר הרמב"ם את עצמו בפסקיו דפסק לאסור בקינסא דס"ל דביזוי מצוה אסור מהתורה, ואיך פסק בהא דאיסור הנאה משלהבת של הקדש הוא רק מדרבנן. אלא צריך לומר דלא קשה מידי, דעל

סוכה, דעצי סוכה לא מהני ביה תנאה דמקרא נפקא כדדריש מניין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה ת"ל חג הסוכות שבעת ימים לה', ודרשה גמורה היא. אבל נוי סוכה דלא אסירי אלא משום ביזוי מהני ביה תנאה. דלכאורה משמע מדבריהם דאיסור ביזוי מצוה בנוי סוכה הוא רק מדרבנן, כי עצם נוי סוכה אינו דבר מפורש בקרא, וכמו שכתבו כמה אחרונים הנ"ל להוכיח מדברי תוס' אלו דאיסור ביזוי מצוה בנוי סוכה הוא רק מדרבנן, וכמ"ש הט"ז בהדיא. וכן יש להקשות על מה שכתב בספר קובץ הנ"ל שדעת הרמב"ם דביזוי מצוה דאורייתא על כן אסר להדליק נר חנוכה מנר אחר ע"י קינסא דהוי ביזוי מצוה שאיסורו מן התורה. ולכאורה קשה טובא, הרי עצם מצות הדלקת נר חנוכה אינה אלא מדרבנן, ואיך יסבור הרמב"ם שביזויה הוא מדאורייתא.

וכיצא בזה יש להעיר במחלוקת האחרונים אם קדושת בית הכנסת הוא מדאורייתא או מדרבנן, דלפי דעת הרמב"ן הובא בר"ן (מגילה דף ח. מדפי הרי"ף ד"ה ומאן), והרשב"א והריטב"א (מגילה כו:), משמע שקדושת בית הכנסת הוא רק מדרבנן, שכתב הרמב"ן שמה שמותר למכור בתי כנסיות אע"פ שיש בהם קדושה בגופם מפני כי בתי כנסיות עשו אותם כתשמישי מצוה כסוכה ולולב שנזרקין לאחר מצותן, ובזמן מצוה יש בהן קדושה של כבוד

ובר מן דין, ודאי הוא שהשאלות לא סבירא ליה כחילוק זה, שהרי השאלות אסר להשתמש בציצית לתשמיש אחר כל עוד שאפשר לקיים בו מצוה, כמו שנזכר בטור ובב"י, ומשמע שאפי' שלא בשעת קיום המצוה עצמה שייך ביזוי מצוה, ומשמע מדברי מרן הב"י שם דסבירא ליה בדעת השאלות דגם ביזוי זה הוא איסור תורה, כמו שיראה המעיין שם. ורק בדעת הטור אפשר לומר חילוק זה, כמו שכתבו הב"ח והדרישה שם ליישב שיטת הטור מתמיהת הב"י עליו. עי"ש ואכמ"ל.

ב. והנה בעיקר מה שלומדים איסור ביזוי מצוה מכיסוי הדם, ולדעת רוב האחרונים הנ"ל הוא לימוד גמור מן התורה לכל המצות, וכן מה שאמרו בגמ' דילפינן איסור הסתפקות מנויי סוכה והרצאת מעות נגד נר חנוכה, לכאורה יש להקשות על זה קושיא גדולה, דאיך אפשר לומר דביזוי נר חנוכה הוי איסור דאורייתא, הרי כל עצם מצות נר חנוכה אינה אלא מדרבנן, ואיך אפשר שעצם המצוה שהיא מדרבנן ביזויה יהיה מדאורייתא? וכזה יש להקשות גבי נוי סוכה, הרי נוי סוכה הוא דבר של רשות ואינו חובה, ואיך יתכן שהמסתפק ממנו בחג יעבור על איסור תורה של ביזוי מצוה, כשאין הנוי חלק מהמצוה כלל. והנראה לענ"ד לומר שלזה נתכוונו התוס' (שבת כב. ד"ה סוכה) לחלק בין תנאי בעצי סוכה לתנאי בנוי

קדושת בית הכנסת מדאורייתא או מדרבנן, ואכמ"ל].

וראיתי להראשון לציון כמוהר"י חזן בספר חקרי לב (חלק ב מיו"ד,

בשוריי חלק או"ח סי' י. דף ז ע"א ד"ה ואחר החיפוש) שהעתיק דברי הגאון מהר"ם בנבנשתי בשו"ת פני משה (ח"ב סי' יח) שכתב דבתי כנסיות שלנו לדעת הרמב"ן ודעימיה קדשי קדושת הגוף דאורייתא, והוא ז"ל גדולים חקרי לב תמה עליו מדברי הר"ן והרשב"א הנ"ל דבית הכנסת אין בו משום תשמישי קדושה אלא משום תשמישי מצוה, וא"כ קדושת הגוף מהיכא תיתי. גם מה שכתב דלהרמב"ן בית הכנסת יש בו קדושת הגוף מדאורייתא, לא ידעתי איך הבין זה, והרי כתבו הרשב"א והר"ן על שם הרמב"ן דעשו אותו כתשמיש מצוה, ואי מדאורייתא איך שייך לומר "עשו אותו", דאין שייך לשון זה אלא בשל דבריהם. [עי' בשו"ת רשמי שאלה הנ"ל שדחה דיוק זה, ופירש כונת הרמב"ן על נכון].

ועוד קשה, קדושת בית הכנסת מדאורייתא איך יתכן, והרי עיקר חיוב בנין בית הכנסת מדברי תורה אינו מוצא לו מקום, שהרי תפלה אי היא מד"ת הוא מחלוקת ראשונים כידוע, כל שכן שיהיה חיוב בנין ביהכ"נ להתפלל בו, שהרי אפשר להתפלל כל יחיד בביתו, ומה גם שאפשר להתפלל בעשרה בבתי היחידים, אבל לחייב מדברי תורה שיכנו בית מיוחד לבית הכנסת לא ראינו, דאע"ג

כדאמרינן התם אסור להרצות מעות נגד נר חנוכה, ואמרינן נמי דנוי סוכה אסור להסתפק מהן כל שבעה ואבוהון דכלהו דם. ולפיכך בית הכנסת כל זמן שבני העיר רוצין בו נוהגין בו קדושה אפי' בחורבנו שהרי עדיין לא עבר זמן מצותו. אבל כשנמלכו בני העיר למוכרו לשתות בו אפי' שכר שרי לפי שעבר זמן מצותו ונפקעה קדושתו ממנו כסוכה ולולב לאחר זמן עכ"ל עי"ש. ועל פי דברי הרמב"ן אלו כתבו אחרונים רבים שקדושת בית הכנסת היא רק מדרבנן מטעם ביזוי מצוה כסוכה ולולב שאין משתמשין בהם בשעת מצותן. וכ"כ בשו"ת מהר"י בי רב (סי' ה), ובשו"ת מהר"ם אלאשקרי (סי' פו), ובשו"ת בית שלמה (סי' כו), ובשו"ת דברי חיים מצאנז (סי' ג), ובשו"ת רב פעלים (ח"ב סוף סי' כ). עי"ש. ולעומתם כמה אחרונים כתבו דקדושת בית הכנסת הוא מדאורייתא אפי' אליבא דהרמב"ן, וביזוי קדושת בית הכנסת הוא איסור דאורייתא. וכן העלה בשו"ת רשמי שאלה (סי' ב. דף ה ע"ג בד"ה ולענין) ודחה דברי האומרים שהוא מדרבנן. וכ"כ בשו"ת מהרי"ן דושינסקי (ח"א סי' טז), ובשו"ת מהרש"ם (חלק א סי' י ד"ה והנה. חלק ה סי' א ד"ה והנה בש"ס. וחלק ז סי' צא), ובשו"ת אמרי כהן (סי' ד) ובשו"ת שמו משה (סי' ב). [ובמקום אחר דנתי בארוכה בדברי הראשונים ואחרונים אם עצם

דכתיב ואהי להם למקדש מעט ודרשו דהיינו ביהכ"נ, אסמכתא דרבנן היא. ואי חיוב בנין ביהכ"נ מדברי תורה ליכא, קדושה מדברי תורה מהיכא תיתי, וכי איכא ס"ד בנר חנוכה שיהיה קדוש מדברי תורה. ועוד קשה, הרי תשמישי מצוה כנוי סוכה שדימה הרמב"ן לביהכ"נ אינן מדברי תורה כי אם משום ביזוי מצוה דהיינו מדרבנן, וכ"כ הר"ן בשם הרמב"ן הביאו ב"י (או"ח סי' תרל"ח) דדוקא עצי סוכה אסורין כל שבעה מדאורייתא דכתיב חג לה', מה שאין כן נוי סוכה. גם ראיתי להדיא בתשובת הר"י בי רב (סי' ה) דקדושת בית הכנסת אינו אלא מדרבנן שכ"כ הר"ן בשם הרמב"ן דעשו אותו כתשמישי מצוה. עכ"ל הרב חקרי לב. ועי' עוד שם שהאריך בזה. הנה פשיטא ליה להרב חק"ל ז"ל שאם כל עצם בניית בית כנסת אינה מצוה מהתורה, אי אפשר שביזוי קדושתה יהיה מהתורה. ועל פי דבריו ז"ל יש להקשות גם כאן, איך אפשר שיהיה ביזוי מצוה גבי נוי סוכה ונר חנוכה מדאורייתא אם כל עצם המצוה אינה אלא מדרבנן.

ולאחר העיון נראה לענ"ד דקושיא מעיקרא ליתא, דאף דעצם המצוה אינה אלא מדרבנן, מכל מקום ביזוי קדושתה הוא מדאורייתא. כי ידוע שיש בכללות המצות שני סוגי קדושות, קדושת גוף חפץ המצוה עצמה כמו ספר תורה תפילין ומזוזה שיש בכולם קדושת הגוף, ויש מצות שאין בהם קדושה בגוף

המצוה כמו סוכה ולולב ושופר וציצית שהם בעצם חפצי חולין ונקראים רק תשמישי מצוה, מכל מקום מצות אלו יש בהם קדושה כללית מטעם המצוה שיש בהם, וביזוי קדושה זו הוא מהתורה. ויש לומר שסוג קדושה זו הקשורה למעשה מצוה דרבנן, ביזוי קדושה זו הוא מדאורייתא. כי באמת הטעם בכל מקום שאומרים ביזוי מצוה אסור היינו משום שמבזה הקדושה שיש במצוה, ולא דוקא ביזוי קדושה שבגוף המצוה, אלא גם הקדושה הכללית שיש בקיום המצוה גם בזה שייך ביזוי מצוה מדאורייתא. ובה יובן מה שאמרו בגמ' וכי נר קדושה יש בה, וכי דם קדושה יש בו, דודאי כונתם ז"ל לומר שאעפ"י שאין קדושה בגוף הדם עצמו, יש קדושה במצוה עצמה, שהיא מצות כיסוי הדם בשעת קיומה, ולזה ציוותה התורה שלא יכסנו ברגלו משום ביזוי קדושת המצוה. א"כ הוא הדין בנר חנוכה, אע"פ שאין קדושת הגוף בנר וגם המצוה עצמה אינה מן התורה כלל, אבל הואיל ומדרבנן תיקנו מצות נר חנוכה חלה על הנר קדושת המצוה, ושפיר שייך בביזוי קדושה זו איסור מן התורה של ביזוי קדושת המצות.

ובזה יש ליישב מה שהקשו האחרונים על נוסח "הנרות הללו קודש הם ואין לנו רשות להשתמש בהם" שאומרים בשעת הדלקת נרות חנוכה, דלכאורה קשה, איך אומרים הנרות הללו קודש הם

ואחד בזה כי אם על פי דעת חז"ל שיסדו לומר כן, וכונתם לא היה כלל לייסד בזה בחינת הקדש גמור על הנרות, ואין זה רק בחינת יחוד לשם מצוה דתקנת חז"ל, ואין בזה משום בחינת הקדש ד"ת, ולא משום קדושה קבועה. ע"כ.

וכל זה דלא כמו שכתב בשו"ת חמדת שאול רוזנברג (סי' טז) דמה שאומרים נוסח הנרות הללו קודש הם ודאי דקדושה יש בהם לפי שאנו מקדישים אותם בפה מלא ולא גרע משאר הקדשות שאין כח קדושתן אלא ע"י מאמר פיו, וממילא יש בו איסור תורה. עי"ש. וכדבריו כתב הגרשז"א בשו"ת מנחת שלמה (תנינא חלק ב-ג סי' נח סוף אות ו). עי"ש. ואחר המח"ר מכת"ר זה אינו, דאין בדעת שום בר ישראל להשוות אותם להקדש, ורק אומרים את הנוסח הזה כי כן קבעו חז"ל. ולא ראו מה שכתבו הרב אשל אברהם והשדי חמד הנ"ל שאין בנרות קדושת הגוף כלל, רק קדושת מצוה בשעת עשייתה. וכדברי הרב שדי חמד, כן כתב בספר שבט בנימין (לר' בנימין טרכמאן, עמוד 84) ליישב הקושיא הנ"ל. עי"ש. וראה עוד בזה בשו"ת בנין שלמה (ח"ב תיקונים והוספות סי' לא) [ובדפוס חדש ח"ב סי' סב], ובשו"ת יביע אומר (ח"ב סי' א אות ג-ד), ובספר ברוך השם (ח"ב סי' צב וסי' צו ד"ה ועתה), ובספר מועדים לשמחה (ח"ב סי' ד. עמוד קב), ובירחון הפרדס

הרי מפורש בגמ' שגר חנוכה אין בו קדושה, וכל טעם איסור השתמשות בהם הוא משום ביזוי מצוה או משום היכר כמ"ש רש"י (שבת כא:): שאסור להשתמש לאורה שיהא ניכר שהוא נר מצוה, ולא מטעם שהם קודש. ולפי דברינו אתי שפיר, דודאי אין הכונה שיש בנרות קדושת הגוף ממש, כי אמרו בגמ' שאין קדושה בנר, אלא הכונה שהם קודש מפאת המצוה שיש בהם, ולכן יש בהם ביזוי מצוה אם משתמשים בהם, משום דמבזה הקדושה שיש במצוה. ולפי זה עולה יפה הנוסח של "הנרות הללו קודש הם ואין לנו רשות להשתמש בהם", דהיינו שהקדושה היא מפאת המצוה לכן אין לנו רשות להשתמש בהם משום ביזוי מצוה וכדברי הגמ'.

וראיתי שכן כתב בספר שדי חמד (אסיפת דינים מע' חנוכה אות ט. ד"ה ואנא) שאעפ"י שלא הטילו על הנרות קדושה גמורה כקדושת הנרות שבמקדש, מכל מקום הנרות הללו דין תשמישי מצוה יש להם, דאעפ"י שנזרקין לאחר מצותן, בשעת מצותן נוהגין בהם קדושה שלא יהיו מצות בזויות עליו, ונוהגים בהם כדברים שבקדושה ואסורין בתשמישי חול בשעת מצותן, ושפיר שייך לומר עליהם קודש, שהם קודש בשעת מצותן שלא להשתמש בהם. ע"כ. וכ"כ הרב אשל אברהם מבוטשאטש (סי' תרעו סעי' ד) שמה שיסדו הנוסח לומר הנרות הללו קודש הם פשוט שאין כונת כל אחד

בפשיטות דיש לחלק בין כיסוי הדם לשחיטה ע"י הגלגל, דדוקא בכיסוי הדם שעושה המצוה עצמה ברגל הוי ביזוי מצוה, משא"כ בשחיטה ששוחט בסכין כדרכו ורק מסבב הגלגל ברגלו כדי שיוכל הסכין לשחוט אפשר שאין זה נחשב לביזוי. ואחר החיפוש מצאתי בספר ילקוט הגרשוני (י"ד ס" ז סק"א) שהביא דברי הרב מנחת אהרן, וכתב שאפי' ריח קושיא אין כאן דדוקא בכיסוי הדם ודכוותיה שעושה המצוה גופא ברגל שם הוי ביזוי מצוה ואסור, והכי נמי אם היה שוחט ברגל ודאי דהיה אסור משום ביזוי מצוה, אבל כאן הא שוחט בסכין א"כ עושה המצוה כדרכה ורק שמסבב הגלגל ברגלו כדי שיוכל הסכין לשחוט וכו' ע"ש. וכדבריו כתב הגר"ם פיינשטיין ז"ל בשו"ת אגרות משה (י"ד ח"ב ס" טז ד"ה ומש"כ). ועי' בקובץ "תל תלפיות" (שנת תרס"ז. מחברת טו ס" קצח אות א) דלפי דברי הרב ילקוט הגרשוני מותר לאפות מצה במכונה הסוכבת ברגל ואין בו משום ביזוי מצוה מטעם זה. ועוד דגבי מצה אין האפיה מצוה רק האכילה. ע"ש.

העולה מכל האמור דלדעת כל האחרונים, איסור ביזוי מצוה בגוף המצוה או בשעת קיומה הוי איסור תורה מדילפינן בנין אב מכיסוי הדם שלא יכסנו ברגלו משום ביזוי מצוה והיא דרשה גמורה מאבוהון דכולהו דם, וכמו שכתבו גדולי האחרונים, המבי"ט בקרית

(שנה ל' חוברת ד ס" לג) מה שהאריכו בזה, ואכמ"ל.

נמצאנו למדים שאעפ"י שעיקר מצות נר חנוכה היא רק מדרבנן, מכל מקום הקדושה שבנר בשעת עשיית המצוה הויא קדושה דאורייתא ושפיר הוי ביזוי אותה קדושה איסור תורה. וכן בנוי סוכה דאעפ"י שאינו דבר של חובה מ"מ כיון שייחדו למצות סוכה חלה עליו קדושת הסוכה ושייך בביזוי איסור תורה. וכן בקדושת בית הכנסת אעפ"י שאין בבית הכנסת קדושת הגוף ממש, מ"מ הקדושה שבה בשעת קיומה הוי קדושת מצוה ושפיר שייך איסור תורה בביזוי ביהכ"נ באיזה תשמיש מבוזה, וכמ"ש כמה מהאחרונים הנ"ל.

ג. ובעיקר האי דינא דאסור לכסות הדם ברגל שלא יהיו מצות בזויות עליו, ראיתי להאחרונים שהעירו מדין זה על מה שנפסק בטור ושו"ע בהל' שחיטה (י"ד ס" ז סעי' א) שיכול אדם לקבוע סכין בגלגל של אבן או של עץ ומסבב הגלגל בידו או ברגלו ומשים שם צואר הבהמה או העוף עד שישחט בסביבת הגלגל ע"כ. וקשה, איך התירו לשחוט ע"י סיבוב הגלגל ברגלו, ומאי שנא מכיסוי הדם שאסור לכסותו ברגלו. וראיתי שכן הקשה בספר מנחת אהרן הובא בספר דרכי תשובה (י"ד ס" ז סק"ד), וכתב דהקושיא היא למאן דאמר שהשחיטה עצמה היא מצוה ואינו לתיקון הלאו, והניח בצ"ע. ונראה ליישב

מיניה לכל ביזוי מצוה ואפי' ביזוי כל דהו. ובהדיא אמרין בפרק במה מדליקין דטעמא דאסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה היינו כדי שלא יהיו מצות בזויות עליו כמו גבי דם, ואיבעיא לן מהו להסתפק מנויי סוכה כל שבעה, ואמר ר' יוסף אבוהון דכולהו דם, הרי מפורש שההנאה מדבר מצוה עד שלא עברה מצותו חשיב ביזוי מצוה עכ"ל. ועי' בזה בשו"ת רשמי שאלה הנ"ל ובשו"ת הרמ"ץ הנ"ל (ד"ה ובהך) שכתבו בהדיא שנראה שדעת מרן הב"י לומר שאיסורו מן התורה, אעפ"י שאינו מפורש בדבריו. אם כן נראה ברור שדעת מרן הב"י ורוב האחרונים דאיסור ביזוי מצוה איסורו מן התורה בכל אופן.

וראיתי גם לרבני זמנינו ז"ל שדנו בזה, וכן האריך בזה בשו"ת באר משה שטרן (ח"ד סי' לח-לט) לדון אם ביזוי מצוה מדאורייתא או מדרבנן, ודעתו נוטה שאיסורו רק מדרבנן. והרואה יראה שעל פי מה שכתבנו מהאחרונים אין דבריו מוכרחים. בפרט מה שכתב להוכיח על פי דקדוק קל מדברי הרמב"ם שהרמב"ם ס"ל דאיסור ביזוי מצוה רק מדרבנן, ודחה מה שכתב בספר קובץ הנ"ל. וכבר הוכיחו הרבה אחרונים מדברי הרמב"ם גבי קינסא דס"ל דביזוי מצוה דאורייתא, כמ"ש הרב המבי"ט ובספר קובץ, וכ"כ בשו"ת צבי תפארת (סי' עד אות ג) וכן האריך בזה בשו"ת מהר"ם מבריסק (סי' קלא. דף קכו ע"ג

ספר והשאגת אריה והחיי אדם והזרע אמת והפני יהושע והמהר"ם שיק והשדי חמד והרמ"ץ והאבני זכרון והצבי תפארת והרשמי שאלה והגזע ישי. ברם דעת כמה אחרונים דביזוי מצוה שאינו בדרך ביזוי כל כך או ביזוי שלא בשעת עשיית המצוה אלא אח"כ אינו אסור אלא מדרבנן, כמו השתמשות בנוי סוכה והרצאת מעות כנגד נר חנוכה, וכמו שכתבו הט"ז והאבן שתייה והכנף רננה והחלק בנימין והגזע ישי והפתח הדביר. מכל מקום אין זה מוסכם לדינא, כי מסתמות דברי האחרונים והם הרב שאגת אריה והחיי אדם ויתר הפוסקים שלא חילקו בזה משמע דלא סבירא להו הכי, וכולם כתבו בפירוש שמה שאמרו בגמ' אבוהון דכולהו דם הוא דרשה גמורה דאורייתא, ופשוט שבסוגית הגמ' הנדון הוא בהרצאת מעות נגד נר חנוכה ושימוש בנוי סוכה, ועל זה אמרו דאבוהון דכולהו דם שאיסורם מן התורה, אעפ"י שאין בריצוי מעות ביזוי כו"כ, וגם ביזוי נוי סוכה אינו בגוף המצוה ממש, מכל מקום משמע שכל ביזוי שהוא בין ביזוי שהוא בגוף המצוה ובין שאינו בגוף המצוה איסורו מן התורה לפי לימוד זה. וכן פשיטא ליה למרן הבית יוסף (ריש סי' כא) בתמיהתו על הטור, דאיכא למימר כשנהנה מהמצוה אפי' בתשמיש שאין בו ביזוי ממש, המצוה בזויה בעיניו, וכיון דחזינן דקפיד רחמנא גבי דם שלא יהיו מצות בזויות עליו, ילפינן

וע"ד). ויש הרבה לשאת ולתת בדבריו, ואכמ"ל. ועי' עוד לו בחלק ו (סי' ב אות ה). ועי' עוד בזה בשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' קפ אות י"א. וסי' רמב אות ח), ובשו"ת להורות נתן (ח"ג סי' ו) ובשו"ת מאור החיים (ח"ב סי' א. במאורות נתן). ואכמ"ל.

ד. **והנה נתון אל לבי להביא כאן כמה דינים המובאים להלכה בפוסקים הנוגעים לדינא בענין איסור ביזוי מצוה, ובהם כמה דיונים מחודשים המסתעפים שהובאו בספרי האחרונים ז"ל בענינים אלו.**

א- בענין השתמשות בחפצי מצוה בשעת מצותן.

פסק מרן בשו"ע (סי' כא סעיף א) חוטי ציצית שנפסקו יכול לזורקן לאשפה מפני שהיא מצוה שאין בגופה קדושה. אבל כל זמן שהם קבועים בטלית אסור להשתמש בהם, כגון לקשור בהם שום דבר וכיוצא בזה, משום ביזוי מצוה. ע"כ. הנה מה שכתב השו"ע שכל זמן שהציציות קבועים בטלית אסור להשתמש בהם היא שיטת השאלתות, ודלא כהטור שחלק על השאלתות וכתב להתיר להשתמש בטלית של מצוה לצורך תשמיש אחר. והאריך הבית יוסף לדחות שיטת הטור מסוגיא דשבת, דלפי שיטת השאלתות איכא למימר כשנהנה מהמצוה היא בזויה בעיניו, וכיון דחזינן דקפיד רחמנא גבי דם שלא יהו מצות בזויות

עליו ילפינן מיניה לכל ביזוי מצוה, ואפי' ביזוי כל דהו. ועוד, דלפי דברי הטור מאיזה טעם אסור לאורוחי בהושענא ולמיכל אתרוג דמצוה ולהסתפק מנוי סוכה כל ז' ולהשתמש מנר חנוכה וכו' ובהדיא אמרינן בפ' במה מדליקין דטעמא דאסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה היינו כדי שלא יהו מצות בזויות עליו כמו גבי דם, ואיבעיא לן מהו להסתפק מנוי סוכה כל ז' ואמר רב יוסף אבוהון דכלהו דם, הרי מפורש שההנאה מדבר מצוה עד שלא עברה מצותו חשיב ביזוי מצוה, וילפינן ליה שפיר מדם כדברי השאלתות, הילכך הכי קי"ל מדינא בלא פקפוק כלל. עכ"ל הב"י. וכבר האריכו האחרונים ליישב שיטת הטור. עי' בב"ח ואליה רבה ונהר שלום ושאר אחרונים מה שכתבו בזה.

והט"ז (סק"א) כתב ליישב שיטת הטור, שמה שהתיר הטור להשתמש בציצית אפי' בעודו עליו אין שייך בו בזיון מצוה, דבאותה שעה שמשמש בטלית לדבר אחר אין רצונו בעת ההיא להיות עליו שם מצוה, וא"כ לא דמי לכל האסורים, דלנר חנוכה לא דמי דשם מיירי שרוצה להשתמש בשעה שיש חיוב להיות הנר דולק וא"א לומר שאינו מבקש לעשות המצוה בעת ההיא וכו' עי"ש. ועי' בספר חמד משה (סק"א) שכתב ע"ד הט"ז שדברי תימא הן ואינם עולים על הדעת כלל, דאי כדבריו דמהני מחשבתו שמכוין בציצית לא לשם מצוה א"כ ישאר

אלא תשמישי מצוה ועדיין לא קיים בו המצוה, אבל אין הוכחה מזה שמותר להשתמש בחפץ של מצוה לתשמיש אחר בשעה שהחפץ עומד למצותו, כמו שסבר הטור.

גם מה שהביא הרב בית ישראל ראייה מההוא צדוקי שניסך ע"ג רגליו ורגמוהו כל העם באתרוגיהן, במחכ"ת לא שמיה מתיא, דאפשר לומר שעשו כן אחר שנטלו הלולב לשם מצוה, שמצות לולב משנטלו יצא בו, ונגמרה מצותו. ואם תאמר אעפ"י כן איך השתמשו באתרוגים במעשה בזיון לרגום הצדוקי, יש לומר ששם היה כעין הוראת שעה כדי להוציא מלבן של צדוקים שאינם מאמינים בניסוך המים, ואולי גם מעשה זה למצוה ייחשב שהשתמשו באתרוגי מצוה לרוגמו אבן. ושוב מצאתי לרבינו הריטב"א ז"ל בחידושו ליומא (כו:) שתירץ כעין זה, אחר שהביא פירש"י שם שכתב דתני באתרוגיהן ללמדנו שניסוך המים אינו אלא בשעת נטילת לולב, הקשה הריטב"א ואם תאמר ודילמא נקט אתרוגיהן שלא חשו לכבוד מצות האתרוג ורגמוהו בהם, ויש לומר דהא פשיטא דכיון שהכירו בו שהוא צדוקי זהו כבודו של אתרוג לקדש בו השם לענין כזה עכ"ל. א"כ פשיטא שלא היה זה בגדר ביזוי מצוה, אדרבה מצוה תיחשב להם לרגום אותו באתרוגים. ועי' בקובץ "בית ועד לחכמים" לר' יוסף שמעון פאללק (שנת תר"ץ. סי' יב אות ד) שמעשה היה

בלא ציצית ויעבור על עשה שלובש ד' כנפות בלא ציצית. עי"ש שהאריך לדחות דברי הט"ז. ועי' בשו"ת אבני צדק (סי' ז) שכתב להליץ ע"ד הט"ז. ועיין עוד להגאון רבי יהודה ליב מרגליות בשו"ת פרי תבואה (ח"ב סי' כו) שפלפל בסברת הט"ז פלפלא אריכתא. עי"ש. ואכמ"ל.

וראיתי להגאון רבי ישראל לאנדא בשו"ת בית ישראל (ארגנטינה תשי"ד. סי' קח ד"ה ולכאורה) שכתב להביא הוכחה לדעת הטור דאפי' בשעת מצותן נזרקין מההיא דתנן בסוכה (מב:) מצות לולב כיצד וכו' והחזנין זורקין אותם לפנייהם וכו' הרי דנהגו בזמן הבית לזרוק האתרוג והלולב ביו"ט הראשון בשעת מצותן. ועוד ראייה משם (מח:) שפעם אחד נסך אחד ע"ג רגליו ורגמוהו כל העם באתרוגיהן. הרי דבשעת נטילת לולב זרקו אתרוגיהן כדי לרגום את הצדוקי המנסך המים, הרי לן בפירוש דאף בשעת מצותן מותר לזרקן ושפיר מפרש הטור דתשמישי מצוה כגון ציצית סוכה ולולב נזרקין היינו אפי' בעודן במצותן. עי"ש.

ויש לדחות, ששם היה כשעדיין לא נטלו הלולב לשם מצוה, וכיון שהלולב אינו אלא תשמישי מצוה ואין בו קדושה מן הדין מותר להעבירו לחבירו ע"י זריקה, ואפי' להניחו על גבי קרקע, וכמו שאמרו בגמ' סוכה (מא סע"ב) קורא בתורה ונושא את כפיו מניחו ע"ג קרקע, ועי' בטור (סי' תרנב). והיינו משום שאינו

מתבאר מכל זה שאין ראיה מכאן לשיטת הטור, כמו שרצה לומר הרב בית ישראל. **ובעיקר** מחלוקת הטור והשאלות, עיין בשו"ת כנף רננה (סי' ב), ובשו"ת צבי תפארת (סי' עד אות ג-ד), ובשו"ת משכנות יעקב מקרלין (סי' כה), ובשו"ת מהר"ם מבריסק (סי' קלא), ובשו"ת שבט הלוי (ח"א סי' קפו), שדנו בזה בארוכה. ועי' עוד להר' יששכר טייכטאל בשו"ת משנה שכיר (ח"א סי' ח ד"ה ובהיותי) שהביא ראיה נכונה לשיטת השאלות, והאריך לסתור שיטת הטור ע"פ שיטת הרמב"ן ובעל המאור. עי"ש.

והנה לענין דינא פסק השו"ע כדעת השאלות, שכל עוד שהציציות קבועים בטלית ועומד למצוה, וכל שכן בשעת עשיית המצוה, אסור להשתמש בהם לצורך אחר. וזהו שפסק השו"ע כאן שאסור להשתמש בחוטי הציצית בשעת מצותן לתשמיש אחר כגון לקשור בהם שום דבר וכיוצא בו. וכתבו האחרונים דאפילו אם אינו לכוש עתה בטלית ואפי' בלילה שאינו זמן ציצית, כיון שהוא עומד ללבישה לצאת בו ידי מצות ציצית אסור להשתמש בטלית לשימוש אחר. וכן פסק הב"ח דלהלכה נקטינן כרוב רבותינו דאוסרים מדינא לכל דבר העומד לצאת בו ידי מצוה להשתמש בו, וכיון דציצית בעודן בטלית הם עומדים לצאת בהם ידי חובת מצוה אסור נמי להשתמש בהם. וכ"פ בעולת תמיד (סק"ב) ופרי מגדים (מש"ז סוף סק"א) שאפי' אם אין הציצית

בקהילה אחת שהיה איש אחד שהיה בו צד מינות ולא רצו העם להתפלל עמו וזרקו עליו פרוכת, וילונו העם שלא עשו כהוגן בזריקת הפרוכת כיון שהוא חשש ביזוי מצוה. והרב הכותב שם הראה להם דברי הריטב"א הנ"ל שרגמוהו לצדוקי באתרוגיהן שזהו כבודו של אתרוג לקדש בו השם לענין כזה. עי"ש. ויש לדחות, דשאני תשמישי מצוה מתשמישי קדושה. מכל מקום למדנו מדברי הריטב"א אלו דמעשה הצדוקי היה בו ענין של קידוש ה' ואין בו משום ביזוי לאתרוג.

אלא שתירוצן הריטב"א הנ"ל אינו מתיישב עם ההיא עובדא דאיתא בקידושין (עג.) שכשדרש ר' זירא במחוזא גר מותר בממזרת רגמוהו כולי עלמא באתרוגיהן, דלכאורה קשה איך ביזו בזה המצוה להשליך עליו אתרוגיהן דרך בזיון, וכן הקשה הגאון רבי אלעזר קאליר בחידושו לקידושין שם, עי"ש. ולא שייך לתרץ כאן תירוצן הריטב"א כמובן. ועיין להגאון מהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה (ח"א סי' קצה) מה שכתב בזה. והנראה לענ"ד ליישב בפשיטות דאין הכי נמי אנשי מחוזא לא עשו כהוגן, כי מה שזרקו אתרוגיהם על ר' זירא היה מתוך כעס והקפדה שדרש להם שגר מותר בממזרת, והיה מצוי בהם גרים רבים והקפידו עליו. ואם על כבודו של רבי זירא לא חשו וזרקו עליו אתרוגים בחוצפא כזו, ודאי שגם לא יחושו על כבודו של האתרוג. ופשוט. מכל מקום

שהוא אסור משום שהמצוה נעשית בזויה בעיניו כשמשמש בה לתשמיש אחר, כמו שהסביר לנכון מרן הב"י בטעם השאלות. לכן נראה לדינא על פי פסק השו"ע בסעיף א' והאחרונים הנ"ל שאין להשתמש בטלית העומד למצוה לצורך כיסוי כשמיכה וכדומה, דהוי משמש בחפץ של מצוה לצורך תשמיש חול. וכמו זה דן בשו"ת אגלי דבש (ח"א סי' ה) שאין להניח טלית מתחת למראשותיו בעת השינה. עי"ש.

ובכיוצא בזה יש ליזהר גם כן שלא להשתמש בטלית לשום דבר של חול בעודו לבוש בו, וכל שכן להשתמש בו לדבר מגונה ובזוי כגון לנקות משקפי ראייה בבגד הטלית, כי אין להשתמש בטלית של מצוה לצרכיו, כי בעשותו כן מראה שהמצוה בזויה בעיניו, וכן הוא בקינוח משקפיים בבגד הטלית כי אין זה דרך כבוד. וכבר הזהירו על זה הפוסקים שאין לקנח המשקפיים בטלית, וכן העלה הרב אהרן רוזנפלד בשו"ת מנחת אהרן (ח"א סי' סג). וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (חלק יא יו"ד סי' רכט אות ב) דלנקות משקפיים בציצית או בטלית גדול נראה דיש בזה בזיון מצוה. וכ"כ בספר הליכות שלמה להגרש"ז אורבאך (פ"ג אות יט). ועי' במשנה ברורה (סי' כא ס"ק יב) שהביא שיטות הפוסקים אם מותר להשתמש בתשמיש שאינו מגונה בטלית בעוד הציצית תלוי בו, וכ"ז בטלית ישן שאינו משמש בו יותר. ועי' בכף החיים

עליו רק מונח בקופסא אסור, כל זמן שהם בבגד. וכ"כ בשתילי זתים (סק"ב). וכן הסכמת כל האחרונים, ודלא כהט"ז שחלק על הב"ח. ועי' בספר נהר שלום מה שכתב בזה. וכ"פ במשנה ברורה (סק"ד) וכה"ח (סק"ג).

ולפי זה יש להעיר על מה שפסק הגאון רבי מנחם פאללאק בשו"ת חלק לוי (סי' ז) שנשאל על הנעורים בליל יוה"כ בביהכ"נ וגם ישנים שם ומתכסים בטלית שלהם אם מותר לעשות כן מדינא, או יש בזה משום תשמיש מגונה. והביא דברי השו"ע (סי' כא סעי' ב) טליתות של מצוה שבלו אדם בודל עצמו מהם ואינו רשאי לייחד אותם לתשמיש מגונה. וכתב הרב חלק לוי ז"ל בתוך הדברים דלהתכסות בטלית אינו דבר מגונה, דדוקא בבגדי כהונה הוא דאסור משום דהם תשמישי קדושה, משא"כ תשמישי מצוה, שאין הכיסוי בהם תשמיש מגונה. עכת"ד, עי"ש. ותמיהני איך כתב להתיר ודימה זה לדין טליתות שבלו, במקום שהיה לו לאסור מהמפורש בסעיף א' שכל זמן שחוטי הציצית קבועים בטלית אסור להשתמש בהם לתשמיש אחר כגון לקשור בהם שום דבר משום ביזוי מצוה, והיינו בטלית המיוחד ועומד ללבישה לקיים בו מצות ציצית. אם כן בנידון ידידיה שאינו משמש בטלית לשם מצוה אלא לשם כיסוי היה לו לאסור, דאף דהתשמיש אינו גנאי, מ"מ הרי זה תשמיש של הדיוט בדבר העומד למצוה

בהם לצורכו. והדברים ברורים. ובודאי שיש לזהר בזה לדידן.

וכזאת יש להעיר על הגר"י יוסף שליט"א שכתב בשו"ת הראשון

לציון (ח"א סי' ב) להתיר לנקות משקפיים אפי' בטלית גדול, והסתמך ע"ד הגר"ש אלישיב הנ"ל שהתיר בט"ק, בטענה שהיום עינינו רואות שרבים אינם מקפידים בניקוי המשקפיים בכל בגד חשוב שיש להם, ובפרט שהשפשוף בטלית אינו בכלל תשמיש בזיון וכו'. ואחר המח"ר דבריו תמוהים, שמה שהגרש"א התיר בזה בט"ק כי הסתמך ע"ד המשנה ברורה (ס"ק יב) ששמע מדבריו שמתיר תשמיש שאינו מגונה בטלית קטן כדעת הפרמ"ג כיון שהוא כמלבוש, לא כן אנן דקי"ל כהשו"ע שאין להשתמש בחפץ של מצוה לתשמיש אחר אפי' תשמיש שאינו מגונה, ואין הבדל בין טלית קטן או גדול, בכל גונא אסור לפי דעת השו"ע. ועי' להרב כף החיים (סוף סק"י) שכתב דבט"ק שלנו המיוחדים למצוה יש להחמיר אפי' בתשמיש שאינו מגונה. ומה גם שכל ההיתר דמוכח מהמשנה ברורה שמותר להשתמש בציצית תשמיש שאינו מגונה יש לפקפק בו, כי המעיין היטב בעין פקיקא בספר עולת תמיד (סי' כא סק"ד, ובסי' טו סק"ב ד"ה ואם) ובאליה רבה (סק"א) שהם מקור דבריו של המ"ב יראה שכל הנידון הוא על סעי' ב' בשו"ע בהשתמשות בטלית שבלה שהתיר העולת

(סק"י) שכתב שאין לעשות שום תשמיש הדיוט בטלית, והוא הדין בטלית קטן לדידן שמכוונים ללבוש לשם מצוה יש להחמיר. עי"ש.

ומזה יש להעיר על מה שכתב הגר"ש אלישיב ז"ל בספר קובץ תשובות הרב אלישיב (ח"א סי' ג) שנשאל בענין קינוח משקפיים בטלית קטן, והשיב אין אני רואה בזה שום איסור כי מדרך בנ"א שאינם מקפידים להשתמש לצורך שפשוף המשקפיים גם בבגד הכי חשוב ואין זה בגדר תשמיש גנאי, ואריך למעבד הכי. עכ"ל. ולא זכיתי להבין, כי אף אם לא נגדיר ניקוי משקפיים בבגד כמעשה גנאי, מ"מ ודאי שאינו בגדר מעשה מכובד, כי בודאי אדם לא נוח לו שאחרים יקנחו המשקפיים שלהם בבגדיו, וודאי שיקפיד בזה, א"כ אינו מעשה מכובד, ואיך יעשה כן בטלית של מצוה. ולבד זה, הרי אין האיסור תלוי אם המעשה הוא מעשה גנאי או אינו מעשה גנאי, אלא עצם האיסור הוא ההשתמשות בחפץ של מצוה לצורכו, גם אם המעשה אינו מגונה, כי זהו ממש הביזוי שמראה שהמצוה בזויה בעיניו כששתמש בה לצרכים אחרים, וכמו שביאר הב"י בדעת השאלות. והרי כל איסור הרצאת מעות נגד נר חנוכה הוא זה, כי בעצם אין הרצאת מעות נחשבת למעשה גנאי, וגם הנר גופו אין בו קדושה, אלא כל האיסור הוא שלא יהיו מצות בזויות עליו באופן ששתמש

ראינו שהתירו הפוסקים שינה בציצית לשם מצוה לא משום זה נתיר להשתמש בו לצורכו. ובפרט כי רובא דרובא דעם בני ישראל אינם לובשים ט"ק במשך כל היום, רק המדקדקים במצות, וכל כונתם היא אך ורק לשם מצוה ולא למלבוש, וא"כ צדקו דברי הרב כף החיים בזה שהיום טליתות קטנים שלנו הם לשם מצוה ואין להשתמש בהם אפי' תשמיש שאינו מגונה.

גם מה שכתב הגר"י יוסף שם שמותר לנקות המשקפיים אפי' בטלית גדול ונסתייע מדברי הרמב"ם שמתיר ליכנס בציצית לבית הכסא ואפי' בטלית גדול, אחרי בקשת מחילה מכת"ר עירבב שני דינים נפרדים, כי ודאי לא דמי הא להא, כי דא לחוד ודא לחוד. מה שמותר ליכנס לביהכ"ס בטלית הוא מטעם שאינו אלא תשמישי מצוה ומותר לקיים המצוה שאין בה קדושה אפי' במקום מגונה (ועי' לקמן בזה), מה שאין כן להשתמש במצוה עצמה בשעת קיומה לצורך דבר חול אפי' שאין בו גנאי אסור לפי דעת השאלות, כי בזה שמשמש במצוה לצורך אחר הא גופא הבזיון. וזהו עצם הדין שלמדנו מאיסור הרצאת מעות כנגד נר חנוכה, ואמר ר' יוסף אבוהון דכולהו דם, שלא יהיו מצות בזויות עליו. ומטעם זה למד ר' יוסף איסור הסתפקות מגוי סוכה כל ז' כיון שהוקצה למצותו. וכן בהדס של מצוה שאסור להריח בו. עי' שו"ע (סי' תרגג). ומאותו טעם פסק בשו"ע (סי' קנד

תמיד להשתמש בו תשמיש שאינו גנאי אפי' אם הציציות עדיין תלויים בו, דלא כהב"ח שאסר, אבל לא דיבר בטלית שעליו ולבוש בו ומקיים בו מצוה. ועל דרך זה מתפרשים גם דברי הפרי מגדים (בא"א סק"א), אלא שעשה כעין פשרה בזה בין טלית גדול לטלית קטן. אולם המשנה ברורה כשהעתיק דברי העולת תמיד כתב בלשון מטעה, שכתב "ובעוד הציצית עליו" וכו' דמשמע בעוד שהציצית על האדם ולבוש בו, שרשאי להשתמש בטלית תשמיש שאינו מגונה, ובאמת אינו כן, כי כונת "הציצית עליו" היינו הציציות עודם תלויים בבגד שבלה, כמו שכן הוא במקור הדברים בספר עולת תמיד ואליה רבה כאשר יראה המעיין היטב. א"כ כל יסוד ההיתר נפל בכירא. ודו"ק.

גם מה שכתב עוד הגר"י יוסף שם להתיר ניקוי משקפיים בטלית כי זה דומה למה שהתירו הפוסקים לישן בטלית קטן שעליו שאינו בכלל תשמיש בזיון, עמו הסליחה רבה, וכי מה ענין זה אצל זה, וכי מי שישן בטלית קטן לצורכו הוא עושה? הרי כל העולם יודע שאין אדם שיחפור לישון כל לילה עם טלית קטן לולי המצוה שבו, שחפץ להתחסד כדעת המקובלים שלא להסיר הציצית מעליו גם בעת שכבו, ומה ענין זה למי שמשמש בטלית מצוה הלבוש בו לצורכו לנקות חפציו וכליו ומשקפי הראיה שאינו מתכוין אלא לצורכו ולהנאתו. ואם כי

ב- השתמשות בחפצי מצוה
אחרי שנגמרה מצותן, וזריקתן
אחרי שבלו

וכתב עוד המשנה ברורה (סק"ד) שהוא הדין לכל תשמישי מצוה כגון שופר לאחר ראש השנה וכן לולב ישן אם עומדין עדיין למצוה לשנה הבאה אסור להשתמש בהן משום ביזוי מצוה. ועי' בביאור הלכה שם. והנה בשו"ע סי' תרנ"ג (סעי' א) פסק שהדס של מצוה אסור להריח בו. ובסי' תרס"ד (סעי' ח) פסק, יש מי שאומר שהושענא שבלולב אעפ"י שנזרקת אין לפסוע עליה. וכתב הלבוש דהטעם משום ביזוי מצוה. ועי' בבית יוסף שהביא דברי הגהות אשר"י בשם אור זרוע (ח"ב סי' שפו), וכתב שריב"ק היה נוהג בערבה שהיה מתקן ממנה עצים לקולמוס והיה מבער בהם חמץ בפסח כדאמרין גבי עירוב הואיל ואתעביד ביה חדא מצוה ליעביד ביה מצוה אחריתי. ועי' להחיד"א בברכי יוסף (סק"ה) שהביא מהרב טור ברקת וסדר היום שהוא הדין בערבה של הושענא שאין לזלזל בה. והובא במשנה ברורה (שם סק"כח). והרב בן איש חי (ש"א פר' וזאת הברכה סעי' ח) כתב שערבה של הושענות דינה כערבה שבלולב שאין לפסוע עליה ולא לזלזל בה, ומנהגינו להצניע ערבה זו עד הפסח לשרוף בה את החמץ, והלולב ישרפו אותו בתנור שמסיקין בערב פסח למצת מצוה. ע"כ.

סעי' יד) שאין מדליקין נר של הדיוט מנר של בית הכנסת. והוא כי הנר מיוחד למצוה ואסור ליהנות ממנו לצורכו. ומאותו טעם צידד בשו"ת עונג יום טוב (סי' מט) לאסור לישב בסוכה בעת ירידת גשמים, דכיון דירדו גשמים פטור מן הסוכה, וקי"ל דעצי סוכה אסורין בהנאה כל ז' מדאורייתא, נמצא כשיושב בסוכה הוא נהנה ממנה לצורכו בזמן דליכא מצוה שפטור מחמת הגשמים. עי"ש באורך. אם כן למה נשתנית מצות ציצית להתיר להשתמש בטלית גדול שעליו לצורכו לנקות המשקפיים. ועוד, לפי דברי הגר"י יוסף שלמד דין השתמשות בציצית מדין כניסה בו לביהכ"ס, ולא פשיטא ליה חילוק'א דרבנן, נמצא שמרן השו"ע סותר את עצמו, כי בסעיף א' פסק כהשאלות שאסור להשתמש בציציות לקשור בהם שום דבר וכיוצא בזה משום ביזוי מצוה, ובתוך כדי דבור בסעי' ג' פסק שמותר ליכנס בציצית לבית הכסא, אתמהא. אלא ודאי כדאמרן, ותו לא מידי. וראה מה שכתב הרב אברהם חמווי בספר ימלט נפשו (סימן ז אות ט) שראה בעיר עדן (בתימן) מנהג טוב ורע, שמתעטפים בטליתם לעולם כמנהג הראשונים, אבל עושים אותו מטפחת לקנוח ידיהם ורגליהם ולשאת בו כל מידי דמזין בשר ודגים וביצים וכדומה, ובלי ספק עבירה גדולה היא בידם, והשומע יחדל. עכ"ל.

העשוי מהדס או משאר דברים ודאי אסור לזורקן, ואעפ"י שמותר להסיקו לצרכו עכ"ז ראוי שלא יסיקנו אלא בתנור של לחמי שבת או יו"ט או לצורך הגעלה של פסח. עכ"ד. ובודאי שכל דבריו ז"ל אינם מעיקרא דדינא אלא רק ממדת חסידות. דלפי עיקר הדין מותר לזרוק ההדס של הבדלה לאשפה אחר שנגמרה מצותו וכ"ש אחר שנתייבש, וכדין שפסק מרן השו"ע בסי' כא סעיף א' בענין חוטי ציצית שנפסקו שיכול לזורקן לאשפה. וכן כתב בסעיף ב' שטליתות של מצוה שבלו אדם בודל עצמו מהם ואינו מותר לקנח עצמו בהם ולא לייחד אותם לתשמיש המגונה אלא זורקן והם כלים ע"כ. [ועי' בברכי יוסף (סי' טו סוף סק"ד ד"ה ומאי) שכתב שמה שפסק מרן השו"ע בסי' כא ס"א שחוטי ציצית שנפסקו זורקן לאשפה היינו מעיקר הדין, ומה שכתב בסעיף ב' בטליתות של מצוה שבלו אין לייחד אותם לתשמיש מגונה הוא רק מנהג חסידות בעלמא שנהגו בו ישראל עי"ש]. וכן משמע מלשון השו"ע בסי' תרס"ד סעיף ח' שהושענא שבלולב מותרת בזריקה, רק שלא יפסע עליה בדרך בזיון. אם כן הוא הדין בהדס של שבת אחר שבירך עליו בהבדלה ואין לו בו צורך יותר שמותר לזורקו לאשפה. [ועי' בב"ח (סי' תרע"ד) דנר של הבדלה קרוי נר של מצוה קודם שהבדיל, אבל אחר שהבדיל כבר עבר ויכול להדליק ממנו לצורך הדיוט. והובא בשיירי כנה"ג

וראיתי למהר"ש ויטאל ז"ל בשו"ת באר מים חיים (סי' נט) שנשאל בחולה מעים שסידרו לו הרופאים לשתות מי עלים לחים ויבשים לצורך הקאה אם מותר להשתמש בעלי ערבה שבלולב ובהושענא לבשל אותם לצורך תרופה זו, והשיב לאסור על פי שיטת השאלות ופסק הבית יוסף בסי' כא שאסור להשתמש בדבר העומד למצוה לצורך אחר, וכל שכן כאן שמשמש בערבה זו תשמיש של מיאוס (הקאה). וכן מבואר ממה שפסק השו"ע בסי' תרס"ד הנ"ל שאין לפסוע על הושענא שבלולב אעפ"י שנזרקת, שלא התירו להשתמש בהם תשמיש מגונה או תשמיש של מיאוס. ובסוף דבריו כתב ואם אי אפשר בלאו הכי והחולה מצטער, נלע"ד להתיר לעשותו, ועדיף משריפת החמץ בו. עכ"ד. עי"ש.

וראיתי עוד בשו"ת תורה לשמה (סי' קיג) שנשאל על ענין ההדס של שבת אחר שמריחין בו במוצ"ש ומתייבש אם מותר לזורקו לאשפה בכלל הזבל של החצר, וכן הסכך של הסוכה שעושין אותו מן ההדס או משאר עשבים אם מותר לזורקו אח"כ. והשיב שההדס של שבת יצניענו במקום מיוחד ואחר שיתייבש לגמרי אז יסיק בו תנור של לחמי שבת, כי כן ראוי להיות זה ההדס הבא מן מצות וקדושת שבת יהיה נאפה בו לחמי שבת. וגם הסכך של הסוכה

שכתבו הפוסקים דביזוי מצוה דאורייתא, אפשר לומר דגם אחרי שנעשה מצותן להשתמש בהם תשמיש בזוי הוי חששא דאיסור דאורייתא. עי"ש. במחכ"ת הא ליתא, דחפצי מצוה אין בהם קדושת הגוף דתשמישי מצוה הם ואין בגופם קדושה כמ"ש בשו"ע (סי' כא ס"א) לענין ציצית, ובהדיא תנינן במגילה (דף כו ע"ב) תשמישי מצוה נזרקין. וגם קדושת קיום המצוה לא שייך בהם עוד מאחר שנגמרה מצותן, כי מיד כשנגמרה המצוה פסקה הקדושה מהחפץ. אם כן על שום מה יעבור על איסור דאורייתא דביזוי מצוה אם כבר נגמרה המצוה ואין כאן לא קדושת הגוף ולא קדושת קיום המצוה. ודברי הרמב"ן הנ"ל הויין תיובתיה. ואכמ"ל. אשר על כן בנידון דידן מותר מעיקר הדין לזרוק ההדס לאשפה אחרי הבדלה, בפרט אם נתייבש לגמרי ונמר ריחו, ואין בזה חשש איסור.

ג- ליכנס לבית הכסא בציצית
וטלית שעליו אי חשיב כעושה
מצוה דרך בזיון

פסק מרן בשו"ע (סי' כא סעי' ג) מותר ליכנס בציצית לבית הכסא. ומקורו מהרמב"ם (פ"ג מהל' ציצית הל' ט) ורבינו ירוחם (נתיב יט. דף קסט ע"ג) ונמוקי יוסף (הל' ציצית. דף יב ד"ה ונהגו) בשם גאון. הובאו בבית יוסף. וראה בשו"ת פאר הדור להרמב"ם (סי' ז) שכתב שאין לרקם פסוקים בטלית לפי שהוא מביא פסוקי תורה לידי זלזול, כי

(סי' קנר הגב"י אות ד) ושאר אחרונים שם].

וכל שכן לדעת הסוברים שכל חפץ של מצוה שנגמרה מצותו מותר להשתמש בו אפי' תשמיש של ביזוי. וכן משמע מהרמב"ן המובא בר"ן בסוכה (ריש פרק ג) שפירש בהאי דאמרינן (סוכה לא:): דאנשי כרכום היו מורישין לולביהן לבניהן לאו לקיים בהם מצוה קאמר אלא הנחילו אותם כשאר כל הנכסים, ושמא הנחילו אותם לבניהם כדי לעשות מהם חבלים וקופות ולכבד בהם את הבית. עי"ש. משמע מדברי הרמב"ן שאחר שנגמרה מצות הלולב מותר לעשות בו כרצונו ואפי' תשמיש של ביזוי. ובאמת כבר ראיתי בשו"ת שואל ומשיב חמישאה (ריש סי' מז) שכתב בפשיטות שלולב שעבר זמנו מותר להשתמש בו אפי' תשמיש מבזוה כגון לעשות ממנו מטאטא לכבד בו את הבית, ונסתייע מדברי הרמב"ן אלו. עי"ש. וכן ראיתי בספר "חידושי מהרי"ו" (על שו"ע או"ח סי' כא) שהקשה על הט"ז שם (סי' כא סק"ב) מדברי הרמב"ן הנ"ל, דמבואר דהלולב אחר סוכות יכול לעשות ממנו מכבדות לכבד הבית. עי"ש.

וכל זה דלא כמו שכתב בשו"ת בית אב קמא (חלק חיי אברהם סי' יא. ד"ה ואולם) דלהשתמש בחפצי מצוה בתשמיש בזוי גם לאחר שנגמרה מצותן יש בו חשש איסור דאורייתא, דביזוי מצוה דאורייתא. ורצה לחדש שכשם

אהרן ואליה רבה והגר"ז (סק"ג) וחיי אדם (כלל יא סעי' לו) ומשנה ברורה (ס"ק יד) וכה"ח (ס"ק יג).

ונראה שמה שאסר הט"ז ליכנס לבית הכסא בטלית גדול המיוחד לתפלה לאו מדינא קאמר אלא ממידת חסידות וחומרא בעלמא, דמעיקר הדין גם בטלית גדול המיוחד לתפלה מותר ליכנס בו לבית הכסא. וכן מוכח מתשובת הרמב"ם בפאר הדור הנ"ל שאסר לרקם פסוקי תורה בטלית היות ומותר ליכנס בו לבית הכסא, ומסתמא היו עושים כן בטלית גדול המיוחד לתפלה להתנאות בו, כי מה תועלת לנאות ולרקם ציצית קטן המכוסה מתחת לבגדים, לכן נראה שגם בטלית גדול מותר ליכנס בו לבית הכסא. ועוד, שהרי כתב הרמב"ם דטעמא הוא משום שמביא פסוקי תורה לידי זלזול, ואם מדובר בטלית קטן המכוסה מתחת הבגדים, הא אין זלזול בכך כיון שהפסוקים מכוסים, וכמו שפסק מרן בשו"ע (סי' מג סעי' ד) לענין תפלין. אלא על כרחך הרמב"ם איירי בטלית גדול שהוא מגולה ואעפ"י כן התיר ליכנס בו לבית הכסא. וכבר ראיתי שכן כתב הגאון רבי מרדכי עבאדי בשו"ת מעין גנים (ח"א סי' ו. עמוד 46-47) להוכיח מדברי הרמב"ם אלו שאף בטלית גדול המיוחד לתפלה מותר ליכנס בו לבית הכסא. עי"ש. אלא שאפשר לדחות, דאין זו הוכחה כל כך, דאולי בזמן הרמב"ם גם הטלית קטן שאינו מיוחד לתפלה היו

הציצית תשמישי מצוה הוא ואין בו קדושת הגוף ולכך יכול לבוא בטלית מצוייצת לבית הכסא ולבית הטבילה ולהשתמש בו ולכסות בו את הערוה, ואין יביא כתבי התורה במקום טינופת וזלזול. ע"כ. והובא בבית יוסף ביורה דעה (סוף סי' רפג).

וכתב הט"ז (סי' כא סק"ג) שמה שמותר ליכנס בציצית לבית הכסא נראה היינו דוקא בבגד העשוי למלבוש ובו ד' כנפות ונתחייב בציצית, אבל בטליתות של מצוה שלנו שאינן רק להתפלל בהם אין נכון שיכנס בהם לבית הכסא, דומיא לדבר ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים, ודרשינן בגדים שבישל בהן קדירה לרבו אל ימזוג בהם את הכוס (שבת קיד.), וק"ו לציצית שמיוחד לדבר קדושה דוקא. מכל מקום הטלית קטן שלובשים תחת הבגד שאנו נוהגים בו בזה ודאי מותר ליכנס לצרכיו כיון שהוא מכוסה. עכ"ל. ופסקו האחרונים כדעת הט"ז שטלית גדול המיוחד לתפלה אין נכון ליכנס בו לבית הכסא. וכ"כ בשו"ת גנת ורדים (כלל ב' סי' כה) שכל ישראל נהגו סלסול ומעלה יתירה בטלית שמייחדים למצות ציצית, וכשפושטים אותו כופלים אותו ומצניעים אותו בכבוד גדול, ואין מי שיזלזל בו ח"ו. וכשרוצה האדם להטיל מים באמצע תפלתו פושט הטלית מעליו ומניחו על הספסל בדרך כבוד, וכשחוזר לובשו ומתעטף בו בחיבה יתירה. עי"ש. ועי' עוד בספר יד

הטלית קטן למעלה מבגדיו לא, ואין נוהגין כן. עי"ש. משמע דלפי הט"ז גם טלית קטן הלבוש כל היום שאינו מיוחד לתפלה אין נכון ליכנס בו לבהכ"ס כשהוא מגולה. מכל מקום סיים שלמעשה אין נוהגין כן, דהיינו שנכנסים לביהכ"ס עם טלית קטן גם כשהוא מגולה. וכן ראיתי בשו"ת לבושי מרדכי (מהר"י תליתאי סי' יא) שכתב דכמה אנשי מעשה לובשים ט"ק בגלוי ואינם נזהרים ליכנס בם לבהכ"ס. עי"ש. משמע דס"ל דמדינא מותר ליכנס בט"ק לבהכ"ס בין אם הוא מכוסה או מגולה, ורק נזהרים בטלית גדול המיוחד לתפלה. וכן ראיתי עוד להרב ישראל לאנדא בשו"ת בית ישראל (ארגנטינה תשי"ד. סי' קח ד"ה עכ"פ) שמעשים בכל יום ויום שנכנסין לבהכ"ס מלובש בטלית קטן עם הציצית ולית מאן דחש להפשיט מעליו הט"ק בעת שנכנס לבהכ"ס. ומתוך נידונו של הרב שם משמע שנתכוין על ט"ק מגולה על בגדיו, כאשר יראה המעיין בתשובה.

ויש לדון במנהג אחינו האשכנזים שלובשים טלית קטן מתחת הבגדים אבל חוטי הציצית עצמם הם תלויים ועומדים מחוץ לבגדים, אי אריך למיעבד הכי ליכנס בהם לבהכ"ס כשהם מגולים. וראיתי להרי"ח הטוב בספר בן איש חי (פר' בראשית אות ט) שכתב שאם נכנס לבהכ"ס ואין עליו בגד עליון המכסה את הטלית קטן אז יכסה ויצניע הציציות שבו שלא יהיו תלויים להדיא

לובשים אותו על בגדיהם, כמ"ש השו"ע סי' ח סעיף יא שעיקר מצות טלית קטן ללבושו על בגדיו כדי שיראהו תמיד ויזכור המצות, ואולי היו אלה שרקמו פסוקים גם על הטלית קטן שעל בגדיהם. א"כ אין הוכחה כל כך דהרמב"ם איירי דוקא בטלית גדול המיוחד לתפילה. אמנם בטלית קטן המכוסה מתחת לבגדים כמנהגינו היום שלובשים טלית קטן מתחת לבגדים אין שום איסור ליכנס בו לבהכ"ס כיון שהוא מכוסה, וכמו שכתב הט"ז בסוף דבריו.

והנה לכאורה יש לעמוד על דברי הט"ז הנ"ל, דבתחילת דבריו כתב שמה שהתיר השו"ע ליכנס לבהכ"ס בציצית היינו דוקא בבגד שעשוי למלבוש ובו ד' כנפות, אבל בטלית של מצוה המיוחד לתפלה אין נכון שיכנס בו לבהכ"ס כיון שמיוחד לדבר שבקדושה, דוגמא לדבר ופשט את בגדיו. משמע מזה דטלית קטן שמנהגינו ללבוש כל היום שאינו מיוחד לתפלה אין בו חשש ליכנס בו לבהכ"ס גם אם לובשו מגולה על בגדיו כמנהג החסידים. ואילו בסוף דבריו כתב שטלית קטן שלובשים תחת הבגדים שאנו נוהגים בו ודאי מותר ליכנס בו לצרכיו כיון שהוא מכוסה, משמע דוקא אם הוא מכוסה, אבל אם מגולה על בגדיו אין נכון ליכנס בו וכדין טלית המיוחד לתפלה. וראיתי בפרי מגדים (מש"ז סק"ג) שמשמע מדבריו שדייק דוקא מסוף דברי הט"ז, שכתב שמשמע שאם

להכניס ולהוציא הציצית כל פעם, לכן נהגו שתמיד יהיה הציצית בפנים ע"ש. עוד כתב שם שלפי מנהג האשכנזים שמוציאים הציציות בחוץ אעפ"י כן מותר ליכנס בהם לבהכ"ס ואינם צריכים להחמיר להכניס הציציות בפנים, כיון שהטלית קטן עיקר מצותו ללובשו כל היום גם כשעוסק במלאכה בזויה, לכן אין בזה ביזוי מצוה כשאינו מכסה כשנכנס לבהכ"ס או במקום מטונף, שעיקר מצותה גם בביזוי. עכ"ל [וקרוב לדבריו האחרונים כתב גם בשו"ת אז נדברו (ח"ח סוף סי' נ)].

וכל הרואה יראה שדבריו תמוהים. כי מה שכתב בתחילה שטעם הספרדים שנהגו תמיד שלא להוציא הציציות בחוץ הוא משום זהירות של בית הכסא, לא ידעתי מי גילה לו רז זה, דלפום קושטא אין זה הטעם האמיתי שהספרדים מצניעים הציציות בפנים, ואכמ"ל. גם מה שכתב אחר כך סברא חדשה להיתר כניסה לבהכ"ס בטלית קטן כיון שעיקר מצותו ללובשו כל היום אז נחשב שמצותה גם באופן בזוי, אני שמעתי ולא אבין, דמה ראה על ככה להמציא סברא חדשה ולא הסתפק בטעם שכתבו הראשונים כמלאכים שטעם היתר כניסה לבהכ"ס בציצית מפני שהוא תשמישי מצוה ואין בו קדושה, וכמו שכתב בטור (ריש סי' כא), דהכי פתח לה להאי פרשתא דציצית, ציצית אין בהם משום קדושה דתשמישי מצוה הן ויכול לזורקן

בגלוי ע"כ. משמע שהקפידא היא בחוטי הציציות עצמם ולא בבגד. ולפי"ז אם חוטי הציצית מגולים בחוץ אף אם הבגד עצמו מכוסה מתחת לבגדים לא מהני ולא מידי. וראיתי להרב יצחק ברדא בשו"ת יצחק ירנן (ח"א סי' יז) שכתב שדברי הבן איש חי הם רק חומרא בעלמא ולא מדינא, דמעיקר הדין אין צורך לכסות הציציות. ע"ש.

ולמעשה כבר נהגו אחינו האשכנזים ליכנס לשירותים כשחוטי ציציותיהם בחוץ ולית מאן דחש לה. גם החסידים ואנשי מעשה הנוהגים בקביעות ללבוש הט"ק על בגדיהם גם הם נכנסים לשירותים כדרכם ולית מאן דחייש לה אפי' ממשנת חסידים. ולנו הספרדים אין דין זה נוגע לנו למעשה כל כך, כי מנהגינו ללבוש הט"ק מתחת לבגדים תמיד, הן הבגד עצמו והן הציציות, ובאופן זה שרי לכו"ע גם לדעת הט"ז ולית מאן דפליג, כיון שהטלית עצמו והציציות מכוסים.

וכאן המקום להעיר על מה שראיתי להגראב"ד הר"ם שטרנבוך שליט"א בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' ז) שכתב בזה כמה דברים מחודשים. בתחילת אמריו כתב דמה שלא נהגו הספרדים להוציא הציציות לחוץ כמנהג האשכנזים הוא מכיון שנכנסים לבית הכסא ומרחץ ומקומות המטונפים, ואם הציצית בחוץ הוי כעין ביזוי מצוה, ועל כן לדעתם צריך להכניסם בפנים, וקשה

בגמ' שבת (דף קנ ע"א) למדו זה מקרא דוהיה מחניך קדוש. ובברכות (דף כד סע"ב) אמרו שהקורא ק"ש במבואות המטונפות עליו הכתוב אומר כי דבר ה' בזה. עי"ש. [ועי' ברמב"ם (פ"ג מק"ש ה"ד), ובריטב"א ורבינו יונה וראש יוסף בסוגיא דברכות שם, ובס' ראשון לציון (בחי' למגילה דף כח.). ובחיי אדם (כלל ג סעי' ו) כתב שהוא איסור מהתורה]. ולא עלה על דעת אדם לומר כיון שחובתינו לעסוק ולהרהר בד"ת תמיד אז תהיה עיקר מצות ת"ת גם בביזוי ח"ו. ועוד קשה טובא על דבריו, דלפי דרכו דלא דרי"ש טעמי הראשונים הנ"ל ולא סבירא ליה לחלק בין תשמישי מצוה לתשמישי קדושה, אלא הכל תלוי ועומד באופן ודרך עיקר קיום המצוה, אם כן קשה טובא, דהא גם מצות תפילין עיקר מצותו שיהיה חופף עליו כל היום ובין עיניו שכן, ואעפ"י כן צריכים גוף נקי כאלישע בעל כנפיים שאסור להפיח בהם וצריך שלא יסיח דעתו מהם בעודן עליו. ולא יעלה על הדעת לומר מפני שעיקר מצות תפילין שיהיו עליו כל היום תיחשב עיקר מצותן גם בביזוי ותותר הרצועה לעשות בהם מלאכה בזויה או שאר צרכי צרכי הגוף הנגוף. דאילו לפי סברתו היה לו להתיר גם כניסה עם תפילין לבהכ"ס מאותו טעם. אלא ודאי שאין זה תלוי בדרך ואופן עשיית המצוה כמו שחשב הגראב"ד הרמ"ש. אלא מאי אית לן למימר לחלק בין מצות ציצית שמותר

ולכנס בהן לבית הכסא. וכן כתב הרמב"ם בהדיא בשו"ת פאר הדור (סי' ז) הנ"ל. וכך כתב הנמוקי יוסף (מנחות, הל' ציצית דף יב ע"א), שמותר לאדם ליכנס בטלית מצוייצת לבהכ"ס ועושה צרכיו, שלא אסרו אלא תפילין שיש בהם משום קדושה וצריכין גוף נקי שלא יפיח בהם ושלא יישן בהם, וכן כתב הגאון ז"ל. עכ"ל. ובאמת טעם זה שייך בכל המצות שאין בהם משום קדושה ולא דוקא ציצית, שמותר מדינא לקיימם אפי' במקום שאינו נקי, כמו שעמדו על זה גדולי האחרונים, כמו שמתבאר בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' נז), ובספר טוב עין להחיד"א (סי' יח אות לז), ובשו"ת תורה לשמה (סי' קלב). אם כן הא טעמא טעים טעמי אמ"ת דעיקר היתר כניסה לבהכ"ס בציצית הוא משום שאין בהם קדושה, ולא היה מן הצורך להמציא טעם חדש בזה.

ועוד, אמת אגיד שסברא מחודשת זו לא ידעתי מה טיבה לפי עניות שכלי. וכי מפני שיש חיוב לקיים מצוה מסויימת בתמידות אז משום זה תיחשב המצוה כראויה לקיימה גם באופן מבוזה? ומה לנו גדול ממצות תלמוד תורה כי היא חיינו ואורך ימינו, דכתיב בה והגית בו יומם ולילה ובכל רגע ורגע מחוייב לעסוק ולהגות בתורה לא תרפני עד בלעי רוקי, ואפי' הכי תנינן בבחירתא שאסור אפי' להרהר בדברי תורה בבית המרחץ ובית הכסא ובמבואות המטונפות, וחז"ל

ליכנס בו לבהכ"ס ואילו תפילין ודברי תורה אסורין בבהכ"ס, על כרחין מוכרחים אנו לחזור לטעמם של הראשונים טעם כעיקר שחילקו בין מצוה שהיא בסוג תשמישי מצוה בלבד כציצית ולולב וזולתם שמותר לקיימם אפי' במקום שאינו נקי, ובין מצוה שיש בה קדושה כתפילין ודברי תורה ושאר דברים שבקדושה. והרי הוא כמבואר.

ולא אכחד שראיתי להגר"ש פוללאק בשו"ת שם משמעון (סי' ט. בד"ה ומה שהק' המהרש"א) שגם הוא דרך בדרך מחודש, קרוב לדרכו של הגראב"ד הר"ם שטרנבוך, שכתב להוכיח שמותר ליכנס לבהכ"ס ולבית המרחץ בציצית שעליו ממה דאיתא במנחות (דף מג ע"ב) אצל דוד המלך שבשעה שנכנס לבית המרחץ וראה עצמו עומד ערום נצטער שיעמוד ערום בלא מצות, וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתיישרה דעתו. וכתב על זה הגר"ש פוללאק וז"ל, דלכאורה למה נצטער כלל במרחץ שהוא ערום מן המצות, הא אם מותר להיות מלובש בטלית קטן בבית הכסא מכ"ש שראוי להיות מלובש בו במרחץ, וא"כ לא היה ערום כלל מן המצות. אך באמת מאן יימר שראוי להיות בטלית קטן בבהכ"ס, דילמא אין היתר בזה וממילא הוא הדין שאין היתר בזה גם במרחץ. ונהי שהב"י בשם הנמוק"י הביא ראיה להיתר מרב יהודה במנחות (דף מג ע"א) דלא שרי לגלימיה כולי יומא, מ"מ הא רב יהודה

גופא מנין היה לו זה. אך באמת יש ראיה לזה ממצות מילה שניתנה בבשרנו אף שנכנסים בה לבהכ"ס ולמרחץ, וממילא הוא הדין בטלית קטן שראוי ג"כ ליכנס בו במקומות הנ"ל. וזהו שאמרו שם כשבא דוד הע"ה למרחץ נצטער שיעמוד ערום מן המצות לפי שחשב שאין היתר לרחוץ בטלית קטן שלו, אמנם כיון שנסתכל במילה שפיר נתיישרה דעתו שראה והבין ממנה שלדבר הנצרך להיות על האדם תמיד יש צד היתר להיות בו אף במקומות הנ"ל, וממילא הוא הדין לטלית קטן שיש בו ג"כ צורך להיות על האדם תמיד שמותר ג"כ להיות עליו אף במרחץ, וממילא לא היה ערום מצד מצות ציצית שעליו אף בעודו במרחץ. עכ"ל.

ובאמת גם עליו ז"ל יש להעיר, שמה שכתב שדוד המלך דימה ענין ט"ק במרחץ למצות מילה, לא ידעתי איך ייחס דמיון זה לדוד המלך דהא רב המרחק ביניהם, דהרי מצות המילה היא ברית כרותה בבשר ומוכרח לעשות צרכיו וליכנס בה למרחץ דאי אפשר בלאו הכי, מה שאין כן בטלית קטן דאפי' אי נימא שיש בו צורך שיהיה עליו תמיד מ"מ אפשר לפושטו מעליו, ומאן לימא דשרי ליכנס בו למרחץ בכי האי גוונא היכא דאפשר לפושטו. ועוד, הרי מצות מילה היא חובת הגוף, משא"כ מצות ציצית שאינה חובת הגוף אלא חובת הבגד, ואם אינו לובש טלית בת ד' כנפות אינו חייב בה מעיקרא, וגם אם היה עליו בגד

לבהכ"ס כמו שפסקו הראשונים והשו"ע כיון שהציצית הוא רק תשמישי מצוה ואין בהם שום קדושה. ואף אם הט"ק על בגדיו או אם חוטי הציצית מגולים מדינא אין איסור בכך, מכל מקום המחמיר לכסותם כדעת הט"ז תבא עליו ברכה. ועי' בשו"ת חמדת אברהם (ח"ב סי' ד) שהביא שהרה"ג ר' יעקב קנייבסקי ז"ל לא היה פושט את הטלית קטן בהכנסו לבהכ"ס אף לצרכים גדולים, אפי' שהיה לובשו על כותנתו וגדול עד ברכיו, ורק היה משליך כנפיו על כתפיו. והביא עוד שם בשם הגאון ר' בן ציון אבא שאול ז"ל שהיה מחמיר לכסות הציציות של הטלית קטן בבהכ"ס. עי"ש. ועי' עוד בשו"ת חמדת אברהם הנ"ל (ח"א סי' א), ובספר שארית יוסף (ח"א עמוד רעד), ובספר והאיש מרדכי (סי' ה).

ד- בענין גרירת חוטי הציצית על הקרקע בעת לבישתו, וגרירת רצועות התפילין

פסק בשו"ע (סי' כא סעי' ד) יש ליזהר כשאדם לובש טלית שלא יגרור ציציותיו. ע"כ. ומקור דין זה מספר האגור (סי' ו) שכתב בשם הגהות מרדכי כל המגרר ציציותיו עליו הכתוב אומר וטאטאתיה במטאטא השמד. ע"כ. וכן מובא בספר דעת זקנים לרבותינו בעלי התוס' על התורה (ריש פר' עקב) על הפסוק והיה עקב תשמעון, פירש"י מצות שאדם דש בעקביו. אי נמי מצות ציצית שאדם גורר אחריו כמנהג העולם. אמנם

מצויין ופשטו ליכנס למרחץ מיד נפטר מהמצוה ואין עליו שום עון אשר חטא, ומה לו לדוד המלך להצטער כל כך על מה שלא חייבה התורה. ועוד יש לתמוה, היכן מצא הגרש"פ ז"ל בדברי הגמ' שדוד המלך חשב על מצות ציצית דוקא ולא מצוה אחרת, כי בגמ' אמרו בכללות שראה עצמו עומד ערום מן המצות ולא פירטו ענין ט"ק דוקא, ולא ידעתי מנין לו הא. ועוד, דלפי דבריו שדוד המלך נתיישרה דעתו בזה שלמד ממצות מילה שלדבר הנצרך להיות על האדם תמיד יש צד היתר להיות בו אף במקום הטינופת וממילא הוא הדין לטלית קטן, קשה טובא למה בחר דוקא במצות ציצית ולא שאר מצות כגון מצות תפילין שיש מן הצורך להיות עליו תמיד ג"כ, או עדיפא מיניה מצות ספר תורה של המלך שמצותו והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו שיהיה קשור בזרועו תמיד, כמו שדרשו חז"ל בסנהדרין (כא:): שמן הצורך הוא שיהיה עמו תמיד, ולא הקיש אותם למצות מילה, ומה יש בציצית יותר ממצות אלו שנצטער עליו כו"כ עד שנתיישרה דעתו שלמד מן המילה שגם ציצית מותר ליכנס בו למרחץ. אלא על כרחך דאין ראיה מגמ' זו לענין היתר כניסה לבהכ"ס עם ציצית. ויש עוד לעמוד על דבריו ואכמ"ל. ועי' בפרי מגדים (א"א סי' כא סוף סק"ב).

על כל פנים, מתבאר מכל זה שמעיקר הדין מותר ליכנס בטלית קטן

שמעתי שכל המגרר ציציותיו עליו הכתוב
אומר וטאטאטיה וכו', אלא משליכן על
כתף ונוטלן ביד. עכ"ל. וכתבו האחרונים
שטעם האיסור משום בזיון שמתבזין
הציציות כשנגררים על הארץ. וכן כתב
הלבוש (סעי' ד), והגר"ז (סק"ה), וביאור
הגר"א, וחיי אדם (כלל יא סעי' מ)
שהטעם משום בזיון שלא יהיו מצות
בזויות עליו. וכן משמע מספר הרוקח
(הל' ציצית סוף סי' שסא) שכתב וישמור
שלא ידרוך על ציציותיו כדאמר בפרק
ב"מ אבוהון דכולהו דם, שלא יכסנו
ברגל שלא יהיו מצות בזויות עליו. עכ"ל.
אמנם בספר מצת שמורים (סוף הל'
ציצית. דף כט ע"ב) כתב משם מהר"ם
לונזאנו בספרו עדי זהב (השגות על
הלבוש בכת"י), שאין איסור זה משום
ביזוי מצוה שאין איסור בגרירת חוטי
הציצית, אלא הטעם הוא שלא ידרוס
עליהם ויפסקו. ע"ש. והובא בספר
שלמי צבור (דף לה ע"ג) ובבאר היטב
(סק"ה). וכבר העיר עליו הא"ר (סק"ו)
מדברי האגור והב"י. ועי' במחזיק ברכה
(סק"ב). ועי' במאמר מרדכי (סק"ד)
שהוכיח מלשון הרוקח הנ"ל דאינו אסור
אלא לדרוך עליהם דאז איכא ביזוי מצוה
משא"כ במגרר לבד, והאגור אפשר
דחומרא בעלמא קאמר. ע"ש. ועי'
בשו"ת יביע אומר (ח"ט סי' פה אות ב)
מה שכתב בזה בקצרה.

חייא ור' יונתן הוו שקלי ואזלי בביה"ק,
הוה קשדיא תכלתא דר' יונתן, א"ל ר'
חייא דלייה כדי שלא יאמרו למחר באין
אצלנו ועכשיו מחרפין אותנו. ונפסק
בשו"ע (סי' כג ס"א) מותר ליכנס בביה"ק
והוא לבוש ציצית והוא שלא יהיה נגרר
על הקברות, אבל אם הוא נגרר על
הקברות אסור משום לועג לרש. ע"כ.
משמע דבעלמא אין איסור בגרירה, רק
על הקברות משום לועג לרש. ותירץ
המג"א ב' תירוצים, אחד שהקברים היו
גבוהים מן הארץ והיו ציציותיו דר' יונתן
נגררים עליהם דאז יש איסור משום לועג
לרש, אבל משום ביזוי מצוה ליכא כיון
שלא היו נגררים אלא במקום גבוה. אי
נמי יש לומר דדוקא כשנגררים בשעת
לבישה הוי ביזוי דנראה כאילו מכבד
בהם הבית, אבל אם נגררים דרך הילוכן
אין קפידא. עכ"ל. הנה לפי ב' תירוצי
המג"א יוצא נפ"מ לדינא, דלפי תירוצ'
ראשון אם נגררים חוטי הציצית בשעת
הילוכו אסור. ולפי תירוצ' שני שאין
איסור גרירה אלא בשעת לבישה בלבד,
א"כ אם נגרר אח"כ דרך הילוכו אין
קפידא. ולכאורה תירוצו השני של המג"א
קצת קשה, דאי אתינן עלה משום ביזוי
מצוה כמו שכתב הלבוש ושאר אחרונים
הנ"ל א"כ אין חילוק בין גורר חוטי
הציצית בשעת לבישה לגורר אותם בשעת
הילוכו כשכבר לבוש בו. ועוד, שמקור
דברי השו"ע הם מהאגור, ולא משמע
מדבריו שיש חילוק בין שעת לבישה או

והנה המג"א (סק"ג) הקשה על דין זה
ממה דאיתא בברכות (דף יח.) ר'

משיב דבר (ח"א סי' מז. ד"ה שם במ"א סק"ג) מ"ש ביישוב קושיית המג"א.

ובספר יד אהרן אלפנדארי (סי' כא הגב"י) תירץ על ההיא דר' חייא ור' יונתן על פי דברי הט"ז בסק"ג דהא דמותר ליכנס לבהכ"ס בציצית היינו בבגד שעשוי למלבוש וכו' ד' כנפות, אבל טליתות של מצוה המיוחדים לתפלה אסור, ובוה מתורץ דמ"ש האגור דאסור לגרור הציצית היינו בטליתות של מצוה שאנו מתפללים בהם ואינו ראוי והגון שיהיו ציציותיו נגררים בארץ, וההיא דבית הקברות מירי בציצית שבבגדיהם. עי"ש. ועי' להמהר"א די בוטון בשו"ת מחזה אברהם (סי' יב אות ז) דקילסיה לתירוצו הרב יא"ה ז"ל.

וראיתי עוד להגאון ר' דוד הכהן סקלי ז"ל מרבני אלג'יר בשו"ת קרית חנה דוד (ח"א סי' א) שכתב ליישב פסק השו"ע שלא יגרור ציציותיו עם ההיא עובדא דברכות בר' חייא ור' יונתן, דפסק השו"ע שלא יגרור ציציותיו איירי בזמנינו שנוהגים לעשות כריכות הציצית בחשבון שם הוי"ה ב"ה דהוי כבזיון לשם ה' כשנגררים על הארץ, משא"כ בזמן הש"ס שלא היו נוהגים לעשות הכריכות בחשבון שם הוי"ה לא אסרו בגרירה אלא משום לועג לרש. עי"ש. ואחר המח"ר אין דבריו ז"ל נראים. שהרי פסק השו"ע מקורו מהאגור והרוקח ובעלי התוס', ומניין לו שגם בזמנם של הראשונים עשו כריכות הציצית בחשבון שם הוי"ה. ועוד,

אח"כ, רק כתב בסתם כל המגרר ציציותיו עליו נאמר וכו'. ובאמת ראיתי לכמה אחרונים שאחזו עיקר בתירוצו הראשון של המג"א. עיין להגאון ר' מאיר מרגליות בשו"ת מאיר נתיבים (סי' ב) שכתב שנראה דיפה תירץ המג"א דהקברים היו גבוהים מן הארץ ואסרו משום לועג לרש, אבל משום ביזוי מצוה ליכא כיון שאין נגררים אלא במקום גבוה, ודלא כמ"ש עוד שם דדוקא כשנגררים בשעת לבישה הוי ביזוי מצוה, אלא באמת אפי' דרך הילוכן איכא קפידא דמחזורתא כשנוי"א קמא. עי"ש שסיים בסוף דבריו דבאמת אף דרך הילוכן איכא משום ביזוי מצוה כשנגררין ע"ג קרקע ושומר נפשו ירחק מזה. עכ"ד. וכן כתב הגאון ר' בצלאל שפראן בשו"ת הרב"ז (ח"ג סי' נה) דאפי' דרך הילוכו איכא איסור משום ביזוי מצוה, ונסתייע מדברי הרב מאיר נתיבים הנ"ל. ובהגהת בן המחבר שם הביא סמוכים לדברי הרב מאיר נתיבים מספר דעת זקנים לרבותינו בעלי התוס' הנ"ל, דמוכח דאפי' דרך הילוכו איכא איסורא משום ביזוי מצוה כשנגררין הציציות ע"ג קרקע. עי"ש. וכן כתב עוד בשו"ת עמודי אש (קונטרס קבוצת נדחים סי' ו סוף אות ב. דף מג ע"ב) דאם נגררים על הקרקע דרך הילוכו נמי אסור. עי"ש. מתבאר מדברי האחרונים הנ"ל דכל שהציציות נגררים על הארץ איכא איסורא. ועי' בשו"ת

ומיניו עם האתרוג מרומזים כנגד ד' אותיות השם, כמ"ש הט"ז (סי' תרנ"א סק"ד) בשם הריקנטי. [עי' זוה"ק (פר' שלח לך. דף קעה ע"ב) שלולב מרומז בו שמא קדישא]. ועוד כתב שם (בד"ה ונחזור) דהוא הדין דמותר ליכנס להבכ"ס עם ציצית אעפ"י שיש בהם כריכות כמספר השם. עי"ש. הראת לדעת שאין ענין איסור גרירת הציצית משום חשבון שם הוי"ה שבכריכות כמו שכתב הרב סקלי ז"ל, אלא משום ביזוי גוף המצוה עצמה, כמ"ש האחרונים הנ"ל.

ונראה לעניות דעתי לומר דאיסור זה הוא דוקא אם נגררים ממש דרך הילוכו דאיכא בזה בזיון, אבל אם יושב על כסא או ספסל בשעת התפלה ובלתי מתכוין נשמטים חוטי הציצית למטה על הקרקע אין קפידא בזה, דלא אסרו אלא כשגורר הציציות דרך בזיון, אבל אם רק נוגעים בארץ בשעת ישיבתו אין זה בזיון כל כך. וכן ראיתי מפורש למרן החבי"ב בשיירי כנסת הגדולה (הגב"י סק"ג) אחר שהקשה על האגור מההיא דר' יונתן, כתב דיש לומר דלא אסר האגור אלא דוקא במהלך וציציותיו נגררין אחריו, אבל ביושב במקום אחד אעפ"י שציציותיו נופלין לארץ ליכא איסורא. עי"ש. ונראה שיש לצרף בזה שיטת הפוסקים הסוברים כתירוצ' השני של המג"א דכל האיסור הוא כשנגררים בשעת לבישה דנראה כמכבד את הבית, אבל אם נגררים דרך הילוכן אין קפידא,

דאפי' אם היו עושים הכריכות בחשבון שם הוי"ה כמנהגינו אעפ"י כן מי אמר שאסרו לגרור הציצית מטעם זה, הרי אין כאן כתיבת שם השם ממש אלא גימטריא ורמז בעלמא. וכעין זה כתב בשו"ת בית יהודה עייאש (ח"א סי' כה) שמותר להתיר כריכת הציציות הכרוכים בחשבון שם הוי"ה ואין בזה משום מוחק את השם ח"ו. והביאו הרב הד"ס ז"ל עצמו. ואף שנראה מתוך דבריו כחולק על פסק הרב בית יהודה, שכתב דהא דמותר להתיר ציצית מבגד לבגד היינו דוקא בזמן הש"ס שלא עשו הכריכות בחשבון הוי"ה אבל אנן דנהגין בהכי אפשר שראוי לחוש שלא להתיר הציציות, מכל מקום לדינא אין דבריו ז"ל מוכרחים, והעיקר כדברי הרב בית יהודה שאין איסור בהתרת חוטי ציצית הכרוכים בחשבון שם הוי"ה. וכבר הובא להלכה באחרונים. עי' בברכי יוסף (סי' יא סק"ט), ובשע"ת (סי' טו סק"ב), ובשלמי צבור (דף לה ע"ד. ודף לח ע"ג), ולהגר"ח פלאגי בשו"ת לב חיים (ח"א סוף סי' צד), ובבן איש חי (פר' לך לך הל' ח). ובכיוצא בזה דן המהר"ם אלפאסי ז"ל בספר משחא דרבוותא (סי' כז), בענין מה שנוהגים לכרוך צורת שי"ן על הקבורת בתפילין של יד, והעלה שאין איסור בהתרת הקשר. עי"ש שהאריך בזה. וכ"כ הרב ישראל לאנדא בשו"ת בית ישראל (סי' קח) שמותר לשמש מטתו בחדר שיש בו לולב ומיניו, אף שהלולב

רק בשעת לבישה. וכתב עוד שיש שתוחבים קצוות הטלית בחגורתם ואני לא ראיתי לגדולים שעשו כן ואין בזה שום חשש אם במקרה נגררים על הארץ. עכ"ל. לכן נראה דאפשר לסמוך ע"ד האחרונים הנ"ל ביושב דוקא וחוטי הציצית נוגעים בארץ, אבל במהלך ודאי יש ליזהר בזה כפסק השו"ע וכדעת רוב הפוסקים שאסרו בזה. ועוד אפשר לומר דאולי איסור זה הוא רק אם נגררים על קרקע עולם או ריצפה מלאה אבק ועפר שמתלכלכים חוטי הציצית ונראה כמכבד בהם את הבית, אבל במקום נקי או במקום שיש שטיח שאין חוטי הציצית מתלכלכים בכך אולי אין קפידא, וכ"ש אם אינם נגררים כלל רק נוגעים בארץ בשעת ישיבה. והנה בימינו רובא דרובא דבתי כנסיות שלנו רצפותיהם מכוסות בשטיחים הפרוסות לאורך ולרוחב המקום, ואפשר שהאגור לא היה מזהיר בכגון זה. ונראה להביא ראיה לזה ממה שאמרו בגיטין (דף נו). בבן ציצית הכסת שהיתה ציציתו נגררת על גבי כרים וכסתות, שלא היה בו צד איסור אלא מחמיר היה על עצמו שלא יגררו ציציותיו ע"ג קרקע. ועי' במג"א (סק"ג) שהביא גמ' זו. לכן נראה לענ"ד שאפשר לסמוך על הנ"ל להקל ביושב דוקא וחוטי הציצית נוגעים בארץ שאין צורך ליזהר להגביהם כל פעם, וכ"ש שלא להעיר לאחרים שציציותיהם נוגעות בריצפה בלתי מתכוין בעת ישיבתם.

וכל שכן אם יושב ואינם נגררים כלל רק נוגעים בארץ דודאי מותר לפי תירוץ השני של המג"א והנמשכים אחריו. ואעפ"י שהבאנו לעיל משם הרב מאיר נתיבים והרב"ז והרב אמרי אש שכתבו שהעיקר כתירוצו הראשון של המג"א, מכל מקום מצאנו גם לכמה אחרונים שכתבו שהעיקר כתירוץ השני. וכן כתב הגאון ר' ישעיה פיק בספר הפלאה (ערך צץ) שנראה תירוץ שני שכתב המג"א עיקר, והוא מתקבל על פי האמת לאמתו, ועפ"י זה מתבאר היטב דברי המחבר שבב"י העתיק דברי האגור כל המגרר וכו', ובשו"ע העתיק כשאדם לובש טלית וכו' ושינוי מדעת קונה למי שיש בו בינה דדוקא כשלוש יש ליזהר דנראה כאילו מכבד הבית וכו'. עכ"ל. [ויש לדחות דאין זה מוכרח, וכמ"ש. ועל השנו' לשון השו"ע מהב"י כבר עמד ע"ז הרב נהר שלום עי"ש]. ועיין באליה רבה (סק"ו) שהביא מהמג"א רק תירוץ שני בלבד. ועיין בביאור הגר"א שכתב לעיין במג"א, וביאר דבריו בספר דמשק אליעזר (סק"ט) דדוקא בשעת לבישה אסור, אבל בהליכה אין קפידא. עי"ש. [ואינני יודע איך ידע שהגר"א התכוין לתירוץ שני של המג"א]. וכן משמע מהרב ערוך השלחן (סק"ז) שדעתו נוטה כתירוץ שני שאין איסור גרירה אלא בשעת לבישה, שכתב דאפשר דהקפידה הוא רק בשעת לבישה כשאומר הברכה ולא אח"כ. וכן משמע מלשון המחבר "כשאדם לובש טלית" דמשמע

שמורים (סוף הל' ציצית. דף כט ע"ב) אחרי שהאריך לדחות דברי הלבוש להוכיח שאין איסור בגרירת חוטי הציצית משום ביזוי מצוה כתב בזה"ל: ואולם מה שכתב ועליו הכתוב אומר וטאטאתיה וכו' הא ודאי ליתא, וחלילה מלהאמין בזה, מאריה דאברהם אפשר העונש שניתן לבבל על שהחריבה עירנו ושרפה מקדשינו והגלתנו מארצנו יותן למי שגורר הציצית שמותר ליכנס בו לבהכ"ס אתמהה, וכבר הפחידו דברים אלו את ההמון וגם קצת מן הלומדים עד שאם יראו בבית הכנסת ציצית נוגע בארץ יחרדו כולם חרדה גדולה כאילו היה ס"ת בארץ וירוצו גדולים וקטנים להגביהו, ואם יראו רצועת התפילין גוררת בארץ אין חוששין לה כלל כאילו היתה רצועת הסנדל, ולא עוד אלא שרבים מעמי הארץ משליכים אותה לארץ בכונה בחשבם שאין בכך כלום ואין מוחה בידם, ונהפוך הדבר ויהיה להיפך. עכ"ל. והביא דבריו בספר קיצור של"ה (מס' חולין סוף הל' תפילין). וכן הזהיר רבינו מהרח"ו שיזהר שלא יגעו רצועות התפילין בארץ, כמ"ש בשער הכונות (דף י ע"ג), ובספר שער רוח הקודש (דף יב ע"ב). וכ"כ המהר"ח בכרך בעל חות יאיר בספר מקור חיים (סי' כה סעי' יא) שצריך לזהר מאד שלא יגררו את הרצועות של יד על הארץ. ע"כ. ועי' בספר מאסף לכל המחנות (סי' כז סק"פ), ובכף החיים (סי' כה סק"ט), ובערוך השלחן (סי' מ סעי' א). וכן ראיתי

וכאן המקום להביא מה שכתבו הפוסקים להזהיר בענין רצועות התפילין שלא יגעו או יגררו על הארץ בשעת הנחתם וחליצתם, שיש רבים שאינם נזהרים בזה וזורקים הרצועות על הארץ. וזה נלמד מדין הציצית מכל שכן, שהציצית הוא רק תשמיש מצוה ואין בו קדושה והזהירו שלא יגרר בשעת לבישתו, כל שכן רצועות התפילין דהוו תשמישי קדושה כמו שפסק מרן בשו"ע (סי' קנד סעי' ג) דרצועות תפילין יש בהם קדושה וצריך לגונזן. והיינו לאחר שבלו ואינם עומדים לתשמיש, כל שכן אם עומדים למצותן או בשעת הנחתן דאסור לזלזל בהם או להשתמש בהם תשמיש אחר כמו שפסק השו"ע בסי' כא סעי' א בדין ציצית דהוי בזוי מצוה, הוא הדין לרצועות התפילין. וכן פסק במשנה ברורה (סי' מב ס"ק יז) שאם ירצה לכרוך איזה דבר ברצועה הקבועה בתפילין שעליו דלא מהני משום בזוי מצוה. עי"ש. א"כ פשוט שגרירת רצועות התפילין הוא ביזוי וזלזול לרצועות שיש בהם קדושה. ועי' בביאור הלכה (סי' מב סעי' ג ד"ה לגוף) שכתב דלדעת רש"י דין הרצועות הוו גוף קדושה מחמת קשר של יו"ד ודל"ת, וחושש לדעתו לכתחילה. ושם מיירי בדין הזמנה שעדיין אינם קבועים בתפילין, א"כ כ"ש אם הרצועות כבר מחוברים לקציצה. עי"ש. וכבר ראינו שהתריע על זה המהר"ם לונזאנו בעל ספר שתי ידות, הביא דבריו בספר מצת

מגמ' שבת (דף כב.) שאמרו אסור להרצות מעות נגד נר חנוכה שלא יהיו מצות בזויות עליו. וכן מגמ' סוכה (דף כט.) מאני מיכלא בר ממטללתא, קערות לאחר שאכלו בהן צריך להוציאן חוץ לסוכה משום מיאוס. וראיתי להמהר"י חאגיז בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' קפב) שתמה על דברי הרמ"א שנוהגים לכסות הקטנים בפני נר של שבת מההיא דשבת (שם) ממה דאמר שמואל וכי נר קדושה יש בו, ואע"ג דמסקנת הגמ' דאסור להרצות מעות נגד נר חנוכה שלא יהיו מצות בזויות עליו היינו דוקא גבי נר חנוכה מפני שהוקצה למצותו, אבל נר שבת דלשימוש עביד אין בו משום ביזוי. ואפי' בסוכה דהוקשה לחג כדאמרין בסוכה (דף ט.) חג הסוכות שבעת ימים לה', אפי"ה אמרין (שם כח:) דומיא דבית איש ואשתו. [עי' רמ"א סי' תרל"ט ס"ב]. עיין שם. ונראה שמתמיהת הרב הלק"ט על הרמ"א מנר חנוכה וסוכה יש לדחות את הסמוכין שהביא הגר"א לדברי הרמ"א מנר חנוכה וסוכה ג"כ. כי מ"ש הגר"א סעד לדברי הרמ"א מנר חנוכה שלא יהיו מצות בזויות עליו יש לדחות כמ"ש הלק"ט דהיינו דוקא בנר חנוכה שהוקצה למצותו משא"כ נר שבת. וכן הסמוכין מסוכה. וכתב עוד הרב הלק"ט הוכחה נגד פסק הרמ"א מההיא דשבת (דף יב.) דאין פולין לאור הנר, ושקיל וטרי בגמ' אי טעמא משום שמא יהרג כינה או שמא יטה, ולא קאמר טעמא

בספר דינים והנהגות למרן החזון איש (פ"ג מהל' תפילין אות א) שהחזו"א הקפיד מאד שהרצופות לא יגיעו לרצפה. ועי' בספר דרכי חיים ושלום (בהשמטות בסוף הספר עמוד שעח) שהיה מנהג האדמו"ר ממונקאטש כשהסיר הרצועה מתפילין של יד השליך הרצועה בפתיחתה קצת על הארץ והגביה אותה מיד. עי"ש.

ה- עשיית מעשה בזוי לפני חפץ מצוה כגון לעמוד ערום בפני נר מצוה אי אסור משום בזיון מצוה. ובענין אם מותר להחליף חיתול לתינוק מול ארון ספרי קודש

כתב הרמ"א בדרכי משה (סי' רע"ה סעי' ד) בשם הרוקח (סי' מה) מצאתי כתוב מה שרגילין לכסות קטן בפני הנר היינו משום ביזוי מצוה. ע"כ. והביאו הרמ"א להלכה בהגה (סוף סי' רע"ה) נהגו לכסות הקטנים שלא יהיו ערומים בפני הנרות משום ביזוי מצוה, וכן כתב הרוקח. ע"כ. והובא להלכה באחרונים. וראיתי לרבינו הגר"ח פלאגי ז"ל בספר רוח חיים (סי' רע"ה סעי' ג) שהוסיף ע"ד הרמ"א דאפילו אינו ערום, אם משתין לפני הנר או עושה צרכיו יש בו משום ביזוי מצוה. עי"ש. וכן כתב מדנפשיה הגר"י סופר בספר כף החיים (שם ס"ק מב) דכל שכן שלא להשתין או לעשות צרכיו או להניח דבר מטונף בפני הנרות משום ביזוי מצוה. עי"ש. ועי' בביאור הגר"א שהביא סמוכין לדברי הרוקח

ובתוך הדברים כתב שפסק הרמ"א כאן משם הרוקח אינו מעיקר הדין אלא מנהג של חומרא וחסידות, דבאמת אין בנרות שבת שום קדושה דלשימוש עבידי כמ"ש הלך"ט, ואפשר שגם הרמ"א עצמו מודה בזה אלא שכתב שכן נהגו מטעם חומרא. עי"ש באורך.

ובר מן דין ראיתי להאחרונים שהעירו ע"ד הרוקח ממה דאיתא בפסחים (דף קיב:) העומד בפני הנר ערום הוי נכפה, א"כ ל"ל טעם ביזוי מצוה, תיפוק ליה משום סכנה דאתי לידי נכפה. כן הקשה הדרישה ועוד אחרונים. ועי' באליה רבה (ס"ק יד) שחילק בין אדם גדול לקטן, דבש"ס משמע דמיירי בגדול עי"ש. אלא שהרב תוספת שבת (ס"ק טז) דחה קושיית הדרישה, דאין זו קושיא דכבר איתא בכמה דוכתי דעכשיו נשתנו הסגולות והטבעים שהיו בזמן הש"ס וגם הכל לפי טבע הארצות כמ"ש המג"א (סי' קעג סק"א) בענין אכילת בשר אחר דגים, ולהכי קמ"ל הכא דמ"מ אסור משום ביזוי מצוה. ובספר א"ר ראיתי שמחלק בזה בין קטן לגדול, ולפי מה שכתבתי אין צורך בכך. עכ"ל. וכיוצא בזה כתב הגר"ש טבאק בשו"ת תשורת שי (ח"א סי' נא אות ב) דלפי מה שכתבו התוס' ביומא (דף עז: ד"ה משום) לענין רוח רעה של שובתא שאינה שורה עתה באלו המלכיות כמו שאין נזהרין על הגלוי ועל הזוגות. והובא בשו"ת יד דוד (סי' יט) לענין כמה דברים שאמרו בגמ' סוכה

משום כבוד, דגם לפלות כליו אינו דרך כבוד, אלא שיש לדחות. עכ"ל.

והנה יש להעיר עוד ע"ד הרמ"א כאן מפסק הרמ"א עצמו בדיני ק"ש (סי' עה ס"ד) שכתב שמותר לקרות ק"ש נגד ערות קטן כל זמן שאינו ראוי לביאה. והוא מהרא"ש ורבינו ירוחם. עי"ש. ולכאורה זה תמוה מאד ששם התיר לקרוא ק"ש שהיא מ"ע מן התורה ודברים שבקדושה נגד ערות קטן, ואילו כאן מזהיר שלא יהיו התינוקות ערומים נגד נרות שבת משום ביזוי מצוה, והוא תימה. ואחר החיפוש מצאתי ראיתי שכן הקשה הרב פסח אליהו פאלק ז"ל רבה של גייטסהיד אנגליה בשו"ת מחזה אליהו (סי' ה אות ד). עיין שם מה שכתב ליישב, ולענ"ד הוא תירוץ דחוק מאד כאשר יראה המעיין. עי"ש. ואכמ"ל.

ויש להעיר עוד ע"ד הרמ"א כאן ממה שפסק השו"ע (סי' מג סעי' א) שמותר להשתין בתפילין כשהם בראשו בבית כסא עראי. והרמ"א שם לא הגיה כלום ע"ד השו"ע. וכאן פסק דאפי' לעמוד ערום בפני הנרות אסור משום ביזוי מצוה, וכ"ש להשתין בפני הנרות כמ"ש הגר"ח פלאגי. א"כ איך יתכן שיהיה מותר להשתין בתפילין על ראשו ואסור להשתין נגד נרות שבת. הרי זה מן יציבא בארעא וגיוורא בשמי שמיא. שוב ראיתי שכן הקשה השואל בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יח סי' ד), עיין שם בתשובת הרב שתירץ בכמה אופנים,

מפני רוח רעה עי"ש, א"כ י"ל מה שאמרו חז"ל דהעומד ערום לפני הנר נכפה הוא ג"כ מפני רוח רעה, ומדאין נזהרין עכשיו ש"מ דאינו במלכיות שלנו. עי"ש. וכתב עוד הרב תשורת שי ליישב דהא דאמרו חז"ל אל תעמוד בפני הנר ערום דסכנה הוא היינו ערום כולו, וא"כ אם הקטנים מכוסים קצת ליכא חשש זה, אבל מפני ביזוי מצוה אפי' גופם מכוסה רק ערום מגולה כדרך הקטנים הוי ביזוי מצוה דמסתמא הביזוי מצוה רק משום גילוי ערוה וכו' עי"ש. וכדברי הרב תשורת שי מצאתי ראיתי לרבי אליהו מני ז"ל בספר זכרונות אליהו (שבת מע' נ אות ג) שהביא דברי הרמ"א ומה שהעיר עליו בבאר היטב (סק"י) דבלאו הכי הוא סכנה גדולה דאתי לידי נכפה אפי' בלא נר של שבת. וכתב עליו הגר"א מני דלפי קוצר דעתי אחר המחילה דכונת מור"ם ז"ל הוא לאסור אפי' גילוי הערוה דוקא, שהמנהג הוא ללפת הילדים בלילה שמסירים הבגדים שלהם עד חצים וכורכים אותם במטלית כדי שלא לטנף בגדיהם, וע"ז אמר שאם היא עושה לו כן נגד הנר צריך לכסות הערוה שלהם, ואיסור סכנה לא שייך כי אם בערום לגמרי, ואפי' אם נאמר שאין הלשון של מור"ם מורה כן, מ"מ לשונו מורה על הרגיל בשאר הימים, ונהגו למונעם מהרגילות בעבור נר שבת, ואין רגיל להיות הקטנים ערומים לגמרי כ"א לפעמים בעבור שלא יטנפו בגדיהם

והנה מדברי הרמ"א אלו שלומדים שצריך ליזהר שלא לגלות ערות הקטנים בפני נרות שבת, יש ללמוד מזה גם לענין ספרי קדושה, שיש ליזהר שלא יהיו התינוקות ערומים או לגלות ערותם בפני ספרי הקודש, כי לפי טעם הרמ"א שהוא משום מעשה גנאי וביזוי מצוה אין מסתבר לחלק בין נר שבת וספרי הקודש. וכן ראיתי בשו"ע הגר"ז (סי' מה סעי' ג) שכתב ולכן צריך ליזהר לכסות הקטנים שלא יהיו ערומים בפני ספרים, עי' סוף סי' רע"ה עכ"ל. והביא דבריו להלכה הרב כף החיים (סי' מה סק"ה). [ועי' בשו"ת מעין גנים עבאדי (ח"א סי' ו) שמצדד דאסור מדאורייתא לעמוד ערום בפני תפילין]. כן מפורש יוצא מדברי הרמ"א לפי מה שפירשו בדבריו הרב תשורת שי והרב זכרונות אליהו, דלאו דוקא ערום אלא אפי' גילוי ערות הקטנים בלבד ג"כ אסר הרמ"א.

בהרבה מראיותיהם, אלא שאין בידי ע"ט רצון להאריך, כי במקום שאמרו לקצר ע"ט לקצור, ועוד חזון למועד. וכבר ראיתי בשו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ג סי' ה) שהשיג על הרב מחזה אליהו ודחה ראיותיו. עי"ש. ואכמ"ל. ובעזרת ה' יתברך בקובץ הבא נוסף עוד בנדון זה.

כלל העולה מכל הכתוב לחיים, דהחי יתן אל לבו להיות זהיר במצות ה' יתברך לקיימם בכבוד ובהידור, ולא בזלזול ובביזוי חלילה. וכבר כתב הרמב"ם (סוף הל' שחיטה) שאין הכבוד לעצמן של מצות אלא למי שצוה בהן ברוך הוא, והצילנו מלמשש בחשך וערך אותם נר ליישר המעשים ואור להורות נתיבות היושר. וכן הוא אומר נר לרגלי דברך ואור לנתיבותי. ה' יאיר עינינו במאור תורתו הקדושה. אכ"ר.

ולפי זה נראה שאסור להחליף חיתולים לקטנים בפני ספרי הקודש, דמלבד דאיכא גילוי ערות קטנים לפני הספרים, עוד בה גילוי צואה וריח רע בפני ספרי הקודש. ואין זה מכבוד הספרים לעשות מעשה בזוי בפניהם. וכן ראיתי להרב מנשה קליין בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' כד) שפסק שאסור להחליף חיתולים מטונפים לתינוק נגד ספרים או מזוזה עי"ש. אלא שראיתי עוד להרב פסח אליהו פאלק ז"ל בשו"ת מחזה אליהו (סי' ה אות ד והלאה) שהאריך לצדד כמה צדדים להתיר להחליף חיתולים מול ספרי קודש. עיין לו עוד שם מסימן ה' עד סימן ח'. וכן דרך בדרכו הרב משה לוי ז"ל בשו"ת תפלה למשה (ח"ג יו"ד סי' ל) שדן באריכות בזה, והעלה להתיר כדעת הרב מחזה אליהו ז"ל. ובאמת יש הרבה להעיר על דבריהם ויד הדוחה נטויה





מגיד מישרים



דברי זכרון לע"נ מו"ר הגה"צ ר' אליהו מנחם מרגליות זצ"ל (בעמח"ס אמונת אליעזר)

הרב מיכאל עובדיה

מח"ס בר בבר וחבר בית מדרש גבוה ליקווד

דברים אלו נאמרו בליקווד לקראת השלשים בהשתתפות בניו שיחיו, ובתוספת נופך

זכרונות

תחילת כניסתי לידעת בית רבי היתה בימי בחורוטי בישיבת מיר בירושלים. היה אז הג"ר אשר וויס שליט"א (כעת ר"י במאנסי) המשיב בסדר ג' בשיעורו של מו"ר הגאון ר' אשר אריאלי שליט"א, ואמר לי ולכמה חברים, שכדאי לנו ללכת בבין הסדרים לוועד של הרב מרגליות, שמשבח בו הגאון ר' משה שפירא זצ"ל שהוא אדם גדול. והוסיף שיהיה זה גם חיזוק לו. לא ידענו בשעתו עד כמה נשאל חיזוק וחיידוש וגדלות לאורך ימים. (מעין זה שמעתי שמתחילה שאל את הג"ר אשר שליט"א איך לקרא לספרו אמונת אליעזר על שבת, והציע לו את השם 'גדולה בחרו'. ואם השם מורה על האדם, הרי שזו המדה שראה ר' אשר שליט"א במו"ר, דהיינו גדולה, כמו שראו בו הגדולים).

כשסערת אצלו פעם ראשונה בליל שבת הזהירו אותי שלא לצחוק בשעת הקידוש. אכן האריך בקידוש בכל מילה ומילה באופן יוצא מן

מה נדבר ומה נצטדק, לא נוכל דבר מאומה. הן מצד המקום, כמו שאמרו במקום גדולים אל תעמוד, הן מצד הזמן, שהוא פרוס עצרת, ואין ראוי לדברים המעוררים בכי, הן מצד עצמי, אשר נפשי יודעת מאד כי לא איש דברים אנכי. ובפרט מאחר שאחד מן הדברים העיקריים שלמדתי ממו"ר זצ"ל היא השתיקה.

אמנם הרבה שנים זכיתי לילך לאורו של מו"ר זצ"ל, וכבר אמרו חז"ל, אין סותמין אורו של אדם בפניו ושותק... א"כ לא עת לחשות. אלא לידע ולהודיע ולהוודע, לגלות ולהכיר בקרני הוד גדולת מו"ר, שעכשיו העת המסוגל לקלוט האור הגדול שהשאיר אחריו. וכמו אור השמש האדיר, שבחלל שמעבר לרקיע הוא חושך גמור, מפני שאין מי שיקבלו, כן הדבר הזה. וא"כ הבה ונתחזק לקלוט מן האור המתוק, ולילך לאורו לאורך ימים שנים, אמן.

אותו. אישיותו כללה מדאי הרבה לשיוכלו לשרטט על ספר מי הוא היה. לכן אין כוונתנו רק להעביר הלאה רק מעט מן האור שעשה עלינו רושם במשך השנים.

עמקות ואהבת התורה

בשבעה פגשתי את הרב דב פינק שליט"א ר"מ בישיבת רבינו חיים ברלין, שהיה ידידו מנוער בישיבה. סיפר לי שהיה מו"ר בקי בכל הלומדות ועומק הסוגיות, ולא נסתר ממנו מאומה. ושהיה הכל בעמילות עצומה. פעם שלח לו חצי עמוד בענין מתעסק, ומו"ר שלח לו בחזרה כמה וכמה עמודים בעומק הסוגיא. גם היה מתמיד גדול, וכפי שעולה זכרוננו לפני כל באי ישיבת מיר הק', שהיה הוא העמוד הקבוע בביהמ"ד המרכזי. וכן סיפרו עליו שבעודו בחור היה משקיע גדול בלימוד, גם בבין הזמנים כשהיו נופשים, אמנם בסוף היום אחר שכל אחד התקפל למיטתו היה מו"ר מתגבר כארי ומכניס עוד ארבע שעות לימוד ברציפות (כפי שסיפר אחיו ר' שמחה). גם זכורני שאמר לי על יבלחט"א מו"ר הג"ר קלמן שווארץ שליט"א שהוא מתמיד עצום, וכן סיפר לי בהזדמנות אחרת על הנהג שהיה לוקח אותו כאן, שהיה ידוע כהמתמיד הגדול ביותר בליקוואוד. ומסתמא איך ידע מי הם המתמידים, אם לא שהיה קבוע בביהמ"ד כמותם... דבר זה היה מתבטא באהבתו

הרגיל. עד היום לא נודע טעמו אפי' למקורביו, יש שסברו שהיה מדקדק בברכה להגות אותה באותיותיה, או בכוונה להוציא אחרים. עתה אוכל לגלות, כי אחרי מופלג שאלתי אותו אם הוא מכווין כוונות ע"פ סוד בקידוש היום, ואמר לי ודאי שלא, ואין לו עסק בזה. אמנם אחר זמן גילה לי שאכן המשיך מן המחשבה אל תורת הסוד (ואמר לי הרב שניאור קוטלר שליט"א שאכן היה מכוין בקידוש והבדלה). - התחילו בזמירות שבת, ובאמצע אמר לבחורים, לא צריך לשיר כמו 'פרחי מיאמי', זה בסדר אם מזייפים קצת. כך הוא היה. כולו פנים. ועבודתו עבודה פנימית, לא חיצונית.

וכן המשיך הקו הלאה, שברבות הזמן נקשרה נפשי בנפשו, ונשאיתי עמו תמיד בקשר משך השנים הארוכות שאנו מתגוררים כאן בחו"ל.

קשה מאד לתאר את מו"ר, וגם קוים לדמותו אי אפשר לתת. היה בו מיזוג גדול של כל כך הרבה תכונות ומעלות, וכלל הכל יחד בשילוב מופלא. ובודאי הרבה יותר ממה שהיה נראה לעין היה עוד טמון בתוככי לבו. בזה היה מעין דוגמת רבו הגאון רבי יצחק הוטנר זצ"ל, וכפי ששמעתי מת"ח אחד שביקשו ממנו להשתתף בעריכת קורות חייו של הגר"י הוטנר, שהיה זה כמעט מן הנמנע, גם המשפחה לא הסכימה שיכתבו עליו לבסוף, כי לא היתה באמת דרך לתאר

שמעתי מקרוב שהיתה קביעות לג"ר שלמה קרליבך שליט"א (משגיח

בישיבת רבינו חיים ברלין) עם הגר"י הוטנר זצ"ל, שהיו לומדים בחברותא אחת לו' חדשים, לערך שעה או שעה וחצי. למדו ספד"צ. היה אפשר לחשוב, כמה אפשר להספיק בזמן כה קצר, ובהפלגות כל כך גדולות. אך כיום הוציאו לאור את הרשימות של אותה קביעות כביאור וספר שלם על ספד"צ (מלבד הרבה יותר בכתי"י שלא נדפס כיון שלא היה נוגע לעצם פירוש הספר). ויש להסביר ע"פ הגמ' חגיגה (ה:): גבי רב אידי אבוה דר' יעקב בר אידי שהיה מהלך ג' חדשים מביתו לבהמ"ד, והיה נוסע מביתו אחר הפסח, ולומד יום אחד, ומגיע בחזרה לביתו לחג הסוכות לשמח את ב"ב. והיו קורין לו 'בר בי רב דחד יומא', וחלשה דעתו מזה, שנעשה כשחוק בפני העולם. נפק ר' יוחנן ודרש, ואותי יום יום ידרושון וכו', אלא לומר לך וכו' כאילו עסק כל השנה כולה. והביאור בזה נראה, כי כפי ההשתוקקות להשיג החכמה כך ישיגה וישמח בה. ואם נוסע ג' חדשים כדי ללמוד, וחוזר ג' חדשים, ודאי שהלימוד חביב עליו ביותר, וא"כ שפיר יוכל להשיג מה שהשאר משיגים בשנה שלימה.

כך היה מו"ר, תמיד חיפש להבין עוד. ולהעמיק יותר. לשמוע עוד סברא, ועוד ביאור. היה חכם הלומד מכל אדם. ותמיד היתה לו התחדשות וחיות חדשה, בבחינת נער ישראל ואוהבהו.

הגדולה ללומדי ועמלי תורה, והערכתו אליהם.

ונראה שזה היה סוד הצלחתו בחכמת המחשבה, אחר שהיה הלימוד מושתת על יסודות נאמנים של עיון עמוק, ובעמל התורה, וההתמדה בה.

פעם שאלתי אותו על איזה ענין במחשבה, ושלח אותי לעיין בחידושי ר' ראובן במקום פלוני... וכך סיפר לי, שבאמת מתחילה היה עיקר עסקו בלומדות ועמל הסוגיות. ואפי' כשלמד אצל הגר"י הוטנר זצ"ל בישיבת פחד יצחק בשנתו האחרונה, ושמע מאמרים מפיו, עדיין לא עשו עליו רושם. כאשר שאל אותו הגר"י הוטנר אם יש לו הנאה מן המאמרים ענה בכנות שאינו מוצא בהם ענין, ושעיקר הנאתו בשיעורי הגמרא. רק לאחר פטירתו של הגר"י הוטנר אז היחל מו"ר להתעניין בחכמת המחשבה, ונעשה תלמידו על ידי ההקלטות שסידר כידוע, והיה יודע את המאמרים ישר והפוך. אמר לי שזה שינה לו את המהלך ביהדות, ונתן לו טעם חדש בכל. אמר, בתהלוכת החיילים של ממלכת אנגליה מפגיזים כ"ד תותחים. למה? בדת משה וישראל אין כזה דבר. הכל במדה במשקל ובמנין, והכל מקושר זה בזה, וטעם פנימי יותר מפנימי.

בו נתלכדו שיבה ובחרות. עם רוב חכמתו תמיד היה מבקש לדעת עוד ולחדש עוד, עד בלי די.

ענוה – במקום שאתה מוצא גדולתו שם אתה מוצא ענוותנותו

היה קשה מאד לתת כבוד למו"ר, כיון שלא היה לו בית קיבול לזה, והיה סובל מתארים וכו'. הציב לעצמו כמו מגן משוח בשמן נגד חיצו הכבוד, שלא יעשו רושם עליו כלל ועיקר. וכך היה מתהלך בפשטות עצומה כאחד העם. (והן עתה פגשתי אחד מותיקי לומדי פורת יוסף שגר ברמת שלמה, ושאלתינו אם הכיר את הרבי שלי, מתחילה לא ידע מי הוא הרבי, עד שהבין שהיה פוגשו מידי יום ביומו במקוה, אמר 'לא ידעתי שמסר וועדים בשיבה' היה מנהיג עצמו בפשטות עצומה). אכן, מו"ר נהג אל כל אחד כידיד נאמן. אפי' שהיה מושלם בחכמה ובמדות, עכ"ז לא הסתלסל בעצמו לנהוג בגבהות כלפי אחרים, רק כמו חבר וידיד ותיק, ומדבר אל כל אחד כאילו הוא עמו שוה בשוה. (אחר הפטירה בא יהודי מעט מבוגר אצל המשפחה, ושאלוהו איך הכיר את מו"ר, אמר שפגש אותו פעם במנחה בביהכ"נ, ואהב אותו, אמר עליו שהוא הסגנון שלי [my cup of tea]. כך היה מהלך כנגד רוחו של כל אחד ואחד ונגיש לכל אחד).

תמיד היה מבטל עצמו, לא רק כלפי רבותיו, אלא גם כלפי חביריו. ולא זו אף זו, שגם כלפי תלמידיו היה מנהיג עצמו בביטול, והיה רגיל לקרא לתלמידיו 'רבי', אפי' בפני אחרים, והיה אומר הנה זה ה'רבי' שלי. לפני כמה שנים היתה תקופה של כמה שבועות שנסע לחו"ל ולא יכל למסור את הועד

השבועי שלו, וביקש מאחד מן התלמידים שימסור את הועד במקומו. [כשנמסרה לו שמועה (אמיתית, או לא), שאחד מהחברים מוסר שיעורים בפנימיות התורה, היה אומר לו 'בבקשה תלמד אותי, אין לי שום שייכות לעניינים הללו'].

היה מדקדק גדול בשמועותיו, והתבטל אצל ר' משה שפירא זצ"ל. אמר לי שהיה עמו בקשר כ"ח שנה. ולהבדיל בין החיים היה הולך לשמוע המאמרים של הג"ר יונתן דייויד שליט"א. גם כשהיה בליקוואוד הגיע במיוחד לשמוע את שיחתו של הרב מרדכי זילבר שליט"א, שהכיר בו והעריך אותו.

הנהגת הרב עם התלמיד

יותר ממה שהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק, כך הרב עם התלמיד. ואין הכוונה שריבוי החכמה מצער את הרב, ומוכרח למצוא לה מוצא. רק שהקב"ה ברא טבע בפרה שתרצה להיטיב עם הולד, יותר ממה שהולד מבין שצריך לינק כדי לחיות (כמו שאמר הג"ר ירוחם זצ"ל לר' שמחה ווסרמן זצ"ל בהיותו בחור, הובא בס' מאורי האש למו"ח שליט"א). וכך היה מו"ר, כי היה נותן דעתו לגדל התלמידים, ולא בהשמעת הדברים לחוץ גרידא. רק היה מכניס דבריו אל התלמידים, ונותן משלים פשוטים ביותר כדי שיבינו, ועי"ז כרה אזניים לתורת המחשבה. היה נותן את כל ריכוזו במסירת הועד, שבשיא תקופתו היו לערך 25-30 משתתפים בקביעות,

הלימוד. היה מעודד אותי ללמוד מחשבה, ועוד הציע יותר מפעם לעשות קביעות בטלפון פעם בשבוע (איני יודע אם היה רציני, וכך גם הציע לתלמידים אחרים כפי ששמעתי). פעם שאלתי, מאחר שסדרי הישיבה והחיוכים בבית כ"כ עמוסים, האם נכון להקשיב למאמרים של הג"ר יונתן דייויד בשעת הנסיעה ברכב? התשובה: צ"ע. היה מאד מציאותי. כשאמרתי לו שאני רוצה לעלות לאר"י אמר 'עזוב, זה יצר הרע'.

צדקתו עומדת לעד

מעשה צדקותיו מפורסם עד מאד. זוכרים איך שהיה מגיע פעמיים בשנה (בסביבות חנוכה, ובין פורים לפסח) לארה"ב, ושוהה קצרות בליקוואוד. לא היה פחות מכבודו ליסע באוטובוס מניו יורק לליקוואוד, וכך טלטל עצמו הלוך וחזור. בקושי רב היה אפשר לשכנע אותו שיקחו אותו ברכב. זכורני איך שהיה מכתת רגליו לבתי הגבירים נדיבי עם לתמוך בקרן שלו עבור נצרכים. היו לו פגישות עד שעות מאוחרות בלילה, והיה מסתובב ממש עד כלות הכחות. בקושי רב היה מטפס ועולה בהגיע סוף סוף לאכסניא שלו. ועכ"ז היה לו הכח לשמוח ולהרנין בראותו אחד מתלמידיו.

ועם כל הרצון שלו לתת ולהשפיע מרובי תורותיו שהיו בוקעים לחוץ מעצמם, עכ"ז דאג מאד על הזמן ושלא יסדרו את הועד ח"ו בזמן שראוי ללכת

אבל אפי' כשהיו רק מעט שומעים, והיה מתחיל אט אט, עכ"ז היה מוסר את הועד עם כל הכחות, וכל הריכוז, ומגיע לצמצום המחשבה. היו עיניו נשואות למרום כאילו משוטט בים החכמה, ומוריד משם את ה'ווארט', במלא העצמה.

היה רוצה להשפיע הטוב, ולהעמיד התלמיד על רגליו. כשהייתי אומר לו רעיונות במחשבה אמר לי שאין לומר דבר בלי מקור, וצריך לעיין בכל דבר. אבל לא בתורת ביטול, לא בפה ולא בלב, רק בגדר סתירת זקנים בנין. ביקש ברוב ענוותנותו שאשלח לו החידושים במחשבה, והיה נותן לי ביקורת עליהם. ואם נמצא שם דבר אמת היה אומר, כנים הדברים, אבל מה שלא ישר בעיניו אמר שאין לומר. וכך לימד אותי מה שאומרים בישיבות, שתשעים אחוז מן הלימוד הוא 'מה לא לומר'. אמנם לא זכיתי לשמוע הרבה מתורתו כמו שאר התלמידים הקבועים, רק ממה שנמצא בספריו, והשיחות שהיה מוסר בהגיעו לליקוואוד, אבל הרבה מהמה למדתי לשתוק.

היה בגדר 'פרשת דרכים' המציל מכולם. כל אימת שהגעתי לפרשת דרכים התייעצתי עמו, לדעת איזו הדרך תשכון אור. מה לקרב, ומה לרחק. נתן הדרכה תמיד בעבודת ה', ואיך להתכונן לחגים. איך ליטול לולב, איך לתקוע בשופר, איך להדליק נרות חנוכה. ואיך להסתדר בישיבה והלימודים שיהא מרוצה מן

לנדיבים. היה אומר, אי אפשר לקחת מהעניים.

פעם היה מאד מותש מקיבוץ צדקה, אמר לו ר' משה זצ"ל, שלך גדולה משלי, הרי בשיעורים שאני מוסר איני יכול לדעת אם הבינו דברי, ואפשר שאפילו אחד מן השומעים לא הבין פשוטן של דברים. אמנם הדאלאר שאתה נתת לעני, בודאי יודע אתה כי קלע אל המטרה ולא החטיא.

גם לימד את תלמידיו לעשות צדקה, ולהיות נדיבים. היה מבקש שיתרמו את המעשר של מתנות החתונה עבור קרן הצדקה. ובזה היה מחנך את תלמידיו ומכניסם למושג של צדקה ביד רחבה.

שמחה וקבלת היסורים

היה שמח בשמחת אחרים כמו שהיא שמחה שלו בעצמו. כל אימת שאחד מתלמידיו קיבל שטעלער היה ממש שמח והולך ומשתבח, השמעתם, פלוני נעשה ר"מ במקום פלוני. אם סיפרו לו על צרות חלילה, היה מבקש שמו של הזקוק לישועה, ומתפלל עבורו. עכ"ז סיפר לי על הצלחות, שאין ראוי להגיד לחברים שום הצלחה פרטית, רק לאביו ולחמיו, או לרבו, וכפשט הגמרא שבכל אדם מתקנא חוץ מבנו ותלמידו (וחתנו כבנו). וכנראה שכך נהג בעצמו, וכך נשאר כל כך חבוי, ובלתי מוכר לרבים.

היתה בו תמימות. אפי' שהיה מבין בסקירה אחת את כל אשר נעשה, ויורד לסוף כל הענין לאשורו, בין במילי דעלמא, ובין במילי דשמיא, ומבין בתוכיות כוונות בני אדם, אבל ידיעה זו לא שללה ממנו את הכבוד והערכה שהיה נותן לכל אחד כפי מה שהוא אדם. גם צער הזולת הכיר היטב, ויט שכמו לסבול ולשאת בעול עם אחרים בעת צרתם. ואמנם אמר החכם מכל אדם יוסף דעת יוסף מכאוב, וכאן היה דוה לבו כל היום בצרת הכלל והפרט. ועם כל זה קיים מו"ר מילי דחסידותא, כמאמר החסיד 'צהלתו על פניו ודאגתו בלבו'. וכך נתקיים בו מקרא שכתוב, חכמת אדם תאיר פניו. כי אכן בקרבו שכנה חכמה עצומה וטעם זקנים, באר מים חיים. וכך התרומם כעמוד אש ויאר את הלילה, כולו בחרות וחיות ושמחה, עד שנדמה כבחור שלא טעם שום סבל ויסוריץ מעודו.

פעם בליל שבת בדרך לביתו אחר התפילה עבר על ידינו אחד משכניו, עצר אותו מו"ר וביקש ממנו, בבקשה תברך את האורחים שלי, הלה נתן לנו ברכה לבבית והמשיך בזריזות לדרכו. פנה אלינו מו"ר ואמר לנו, דעו לכם שאדם זה יש לו שלשה ילדים אוטיסטים ל"א ברמה חמורה, ועל אף כל זאת לעולם לא תמצא אותו בלא חיוך על הפנים. זה מה שהעריך מו"ר. ואגב אזכיר מה שסיפר לי כמה פעמים, איך שר' משה

ומציאות היא מקור השמחה. עכת"ד מהר"ל.

ויש להוסיף ביאור, שכלל ישראל מיועדים הם אל עולם הנצחי, ותמיד הם במהלך המתקדם אל התכלית. ועלייה לרגל בפסח שבועות וסוכות, מורים על כך. נמצא שהג' רגלים הם המציאות האמיתית, וזה מורה על נצח ישראל שהם חיים וקיימים לעד. ועפ"ז נוכל להבין מה שאמרו בגמ' עירובין פרק עושין פסין, לא התירו פסי ביראות אלא לעולי רגלים בלבד. היינו אע"פ שמן התורה נחשבות לד' מחיצות גמורות, אבל כיון שנראה כפרוץ ממש לכן אסרו. רק בעולי רגלים התירו להשקות מים לבהמתם. והכוונה, שע"י עלייה לרגל ישראל מגלים את הנצחיות שלהם, ומה שכל השנה ממשיך ועובר תחת הנהגה רגילה, ונראה כאילו פרוץ מרובה על העומד חלילה, ברגל נתגלה שהכל הולך אל תכלית אחת. ולכן התירו לעולי רגלים. כמו ג' רגלים, יחד עם שמיני עצרת שהוא רגל בפנ"ע, והם ד' רגלים המורים על כל השנה, שכולה מכוונת אל התכלית, דהיינו מועדי ה', שכלל ישראל מיועדים אליהם. כן הד' קרנות של פסי ביראות, שהם הנקודות שסביב הבאר, מתאחדות ונראות כאחד, ומה שהיה נראה כפרצה באמת הריהו גדור ועומד. עד כאן הבא מן החדש.

ואלקטה בשבולים מלא האומר, מן המונח אצלנו למשמרת בענין

זצ"ל אמר לו, שעד כמה שיש לו יסורים וצער גידול בנים מבנו החולה ל"א, אבל צריך לדעת שבנו הוא סובל יותר ממנו (ונראה שהוא יסוד גדול בחינוך בכלל, אם יש להורה איזה סבל או צער מן הילד, שידע שהילד סובל יותר ממנו).

הרי ג' מתנות טובות נקנות ביסורים. תורה, אר"י, ועוה"ב. תורה ואר"י היו אחד אצלו, שכן סיפר לי בכנות שכל זמן שהותו בארץ העמים לא היה לו 'אפילו חידוש אחד'. ואכן על התורה ועל הארץ ודאי ששילם במיטבא. ומוכרחים לומר שגם זכה בזה לעוה"ב.

חיי נצח

ברצוני לסיים במחשבה אחת, שהגם שלא הצעתי אותה לפני מו"ר, אבל נתחדשה היום, ואני משער שמו"ר היה מסכים. רגיל היה לומר דברי המהר"ל, שאמרה האתון לבלעם (במדבר כב, כח) כי הכיתני זה שלש רגלים, ופרש"י ז"ל: רמז לו, אתה מבקש לעקור אומה החוגגת שלש רגלים בשנה. וביאר המהר"ל (גו"א, שם) שלא תוכל לה, כי ג' רגלים מורים על נצחיות האומה, כי הזמן יש לו ראשית אמצעי וסוף (והם ג' תקופות הקיץ, מתחיל בפסח ומסיים בסוכות, ועצרת באמצע שהוא תחילת תוקף הקיץ, והחורף אינו בכלל, ע"ש), כך ישראל הם בתחילה ובאמצעי ויהיו לבסוף, וכן יש להם ג' זמני שמחה המורה על מציאות. כי כל העדר והפסד יביא עצב, ולהיפך הויה

באה"ע סי' קכ"ו בהל' גיטין לענין כתיבת מספר השנה או החודש, שבלשון זכר אומרים שלשה ארבעה חמשה, ה"א בסוף תיבה, משא"כ בלשון נקבה, שאומרים שלש ארבע חמש, כידוע. והזכירו שם הפוסקים דמספר שמונה הוא יוצא מן הכלל, שבו אין חילוק בין זכר לנקבה, אלא שניהם נכתבים בה"א - שמונה, והחילוק רק בנקודות. ולהנ"ל יש לבאר, כי שמונה הרי מורה על עולם בלי גבול, למעלה מן הטבע, כידוע. לכן עד ד' מונים באופן שיש חילוק בין זכר ונקבה. אחד, אחת. שנים, שתיים... שבע, שבעה. וזה מורה על גבולות, שהנקבה מגבילה את הזכר, עזר כנגדו, וכן מצדו. אבל כיון שהגענו למספר שמונה, שהוא למעלה מז' ימי בראשית, שוב אין חילוק זכר ונקבה. ומורה על הנ"ל, שהוא עולם של בלי גבול. כנ"ל בס"ד. וכשהרציתי הדברים לפני מו"ר שליט"א נהנה מאד.

ונוסף גם הוא, כי פסח מורה על נצחיות כנ"ל, והוא התחלה לג' רגלים (וענין נצח גופא מורה על הליכה, דכי מסגי איניש עקר רגליה דימינא ברישא). אבל כנגד זה מצינו ענין פיסח, שהוא מי שנקטעה רגלו, ופטור מן הראייה ועלייה לרגל. ומה נפלא המראה, כי תיבת פיסח כתובה חסר במקרא - פסח, רק שהיא בחיריק תחת הפ"ה, שהיא נקודה אחת. אבל פסח בניקוד סגול תחת הפ"ה, ומורה על המשכיות ונצחיות כנ"ל. וזו טענה שפתחה בה האתון, ויפתח ה' את פי

זה של ג' רגלים. כי פס"ח גי' נצ"ח, והוא התחלה להג' רגלים. וכל רגל בפני עצמו אינו רק נקודה אחת כנ"ל, אבל בהצטרף אליו עוד רגל אחד כבר רואים המשך, וכל שכן בהצטרף הרגל השלישי שמורה על קו והמשכיות, אז נתגלה ענין נצח ישראל. כי יש כאן הליכה ועתיד. ובג' רגלים מצוות העלייה לרגל, שהיא חזרת כל איש ישראל אל שרשו, דהיינו מקום המקדש, ובו אבן השתייה שמשם הושתת העולם (ע' כלי יקר עה"פ לך לך, שפי' לעצמך, כמו אלך לי אל הר המור). ויתבאר עם הכתוב נצח ישראל לא ישקר, כי ידוע מה שארז"ל גמ' שבת דהשקר אין לו רגליים, שכל אות בתיבת שק"ר עומדת על רגל אחת. ולהיפך אותיות נצ"ח יש להם עמידה וקיום, וכן נצח ישראל לא ישקר ולא יכזבו מימיו. והיינו שרמזו לבלעם שאינו יכול לאומה הישראלית שחוגגת ג' רגלים. וכשהצעתי דברים אלו לפני מו"ר זצ"ל האי"ר לי, כי נקודת הסגול מורכבת מג' נקודות, וההוראה בזה, כי אף שיש קיום ועמידה גם בשתי נקודות, אבל עם הקיום הרי גם יש הגבלה, שהרי כל אחת מגבילה את השניה. אבל בתוספת נקודה ג' שהיא למעלה מהם ואינה שוה להם, בזה כבר יש הוראה על קיום שאין לו הגבלה. [וכמדומני שאמר שזה ענין האבות, אברהם בראש יצחק מנגד, יעקב בינתיים. שעי"ז החוט המשולש לא במהרה ינתק]. עכ"ד מו"ר. וחשבתי בשעתו שענין זה רמוז במה שנזכר

השלימות הדביקות בו יתברך, ע"ש. וגם התורה היא שלימות העולם, ובלא היא הרי העולם היה חוזר ח"ו לתהו ובהו. ושנה שם הענין שהג' מועדים נקראים זמני שמחה, כי כל הויה גורם שמחה וכל הפסד גורם צער, כדכתיב ישמח ה' במעשיו, והיפך זה ויתעצב ה' אל לבו. עכ"ד.

ולכך ראוי לבאר ענין השמחה בקבלת התורה, שהיא שלימות פרטית לאדם, ושמחה גדולה ועילוי אליו. ויבואר ע"פ הגמ' חגיגה ה': ג' הקב"ה בוכה עליהן בכל יום וכו', וע' ביאור מאמר זה בפ' הגרי"א חבר זצ"ל לס' מעלות התורה לר"א אחי הגר"א. ולפי"ז נוכל להבין שכמו כן אצל האדם עצמו, אין שמחה כתורה, והיא היא מקור השמחה והחיות האמיתית. והלומד תורה מתוך הדחק הוא שמקרב את הגאולה, כמו שנזכר בעירובין עה"פ לכה דודי נצא השדה וגו'. ועל פי זה מצינו תוספת אור במה שנאמר עוד בפסי ביראות, שלא התירו אלא באר של רבים, ולא התירו פסי ביראות אלא בבאר מים חיים. כי הרבים גם כן מורים על נצח ישראל כמו שכתב מו"ר זצ"ל בספרו, שכן אמרו חז"ל אין ציבור מת, כי תמיד יש לו המשך. והביא מו"ר משם ר' צדוק הכהן ז"ל שזה ביאור יעקב אבינו לא מת, שיעקב אבינו הוא שורש כלל ישראל גם בחיצוניותם, היינו הגוף, ונמצא שהוא חי

האתון לפרש מעשיה, שעשאתו פיסח, ובזה נתבאר לו לבלעם הרשע מה שלחצה רגלו אל הקיר, מחצה ריקותו, להודיעו חסרונו, שהוא כרות ונתוק, ואין לו המשך, יורד לבאר שחת. לא כן האומה הישראלית, אוכלים בעוה"ז ונוחלין העוה"ב. וזה כפתור ופרח. ובשפת אמת פר' בלק הביא דברי הבעש"ט שתלמידי אאע"ה אוכלים בעוה"ז היינו במעשים גשמיים, ונוחלין העוה"ב, הכוונה שממשיכים קדושה וחיות ופנימיות בכל דבר לקשרו אל שרשו. ובזה נוכל לבאר גם הלשון, לא התירו פסי ביראות אלא לעולי רגלים בלבד להשקות מים לבהמתם, שהם אוכלים עוה"ז ונוחלין עוה"ב, היינו שעל ידי שהם עולי רגלים בזה ממשיכין מים אפי' למדרגה של בהמה, ומעלים את החומר ומזככים אותו. היפך בלעם הרשע (ע' שפת אמת) שהחמור חומרי וגם מכל הבהמות, ובלעם הרשע ירד למדרגה זו.

ונתוסף עתה בזמן מתן תורתנו הקדושה, השמחה המיוחדת שיש בחג השבועות יתר על שאר ימים טובים, והוא הקשר עם התורה הקדושה, שהיא מציאות גמורה ושלימות ושמחה. וכמו שכתב מהר"ל שם בס' גבורות ה' (פרק מ"ו), שעל ג' עמודים העולם עומד, והאחרון הוא תורה, כנגד זמן הקציר שהתבואה נשלמה וגדלה כל צרכה והגיעה אל תכליתה, ועל ידי אותה

אל תכלית אחת, וכמו שיאמרו לעת"ל על הכל הטוב והמטיב.

כך היו חייו של מו"ר חיי נצח. וחיי עולם נטועים בקרבו, כל פריו קודש הילולים לה' בעמל התורה הקדושה, ומחדש בטובו כל יום תמיד, ובכל יום היו בעיניו כחדשים. היה ממש בן עזה"ב. ותמיד מקושר למהלך הפנימי של הבריאה, ומוצא בכל השגחה פרטית, וחיזוק בבטחון ובאמונה.

יחי רצון שנזכה לחיות לאורו, ויתקיים בנו מקרא שכתוב תודיעני אורח חיים, שובע שמחת את פניך, נעימות בימינך נצח.

וקיים לעד כמו שכלל ישראל חיים וקיימים לעד. ע"ש. ויובן שלכן היתר פסי ביראות דוקא בבאר של רבים, שהם מורים על נצחיות. וגם סביב באר מים חיים, היא התורה הקדושה, אשר בה יברך ישראל, איש כברכתו, אשר נתן לנו את תורתו וחיי עולם נטע בתוכנו. היא השופעת חיים ממקור החיים לכל חי. וזהו שאמרו חז"ל לא התירו פסי ביראות אלא לעולי רגלים בלבד, ודוקא של רבים, ודוקא באר מים חיים. שענין כל אחד מורה על נצח ישראל. על ידי מבט זה של נצח יכולין אנו להמשיך את הקו הלאה ולחבר הפסי ביראות לשיהיו נראין כאחד, ואין פרץ ואין העדר ביניהם. הכל מכוון



מאמר חנוכה ומעשי האבות*

מוה"ר אליהו מנחם מרגליות זצ"ל

מח"ס אמונת אליעזר, ירושלים ת"ו

מעשה יון. ומזה נראה שמעשה דינה הוא
השורש והמשקיף על מעשה יון.

ג. ונראה לבאר זאת בפשטות הדברים,
דהרי בשניהם היה בעיה של
פסולי עריות שאצל דינה היה מעשה
שכם, וכן ביון כמ"ש ברש"י (שבת כג.)
"שגזרו יונים על כל בתולה הנשואות
להיבעל לטפסר תחילה" נדלכך נשים
חייבות בנר חנוכה שאף הם היו באותו
הנס'.

ד. ויש לבאר זאת בעוד אופן, מהגמ'
במגילה יא. דדרשין עה"פ
(ויקרא כו, מד) "ואף גם זאת בהיותם בארץ
אויביהם לא מאסתים ולא געלתים
לכלותם" ד'לא מאסתים' בימי יוונים,
ומקשה המהרש"א שם שהרי גלות יון
היתה בא"י ולא בגלות וא"כ מה שייך
לקרא לזה ארץ אויביהם. ומתרץ שאם
כלל ישראל נמצאים בארץ ישראל ואינם
יכולים לקיים תורה ומצוות אז זה נקרא
בארץ אויביהם. ודבר זה מקושר הן

א. נראה מפרשת וישלח רמז למועד
דחנוכה, והוא מדברי
הרמב"ן (ל"ב פסוק כו) שמביא מדרש רבה
"ויגע בכף ירכו" נגע בכל הצדיקים
העתידים לצאת ממנו זה דורו של שמד
שזה מרמז על הגזירה של יון שהייתה
גזירת שמד.

ב. וכן החת"ס מביא שמעשה דינה זה
השורש למעשה יון. ובאור
גדליהו מביא לזה מקור מצירוף ב'
מדרשים, שעה"פ (איוב ג, כו) "לא שְׁלֹתִי
וְלֹא שִׁקְטִיתִי" דרשין במדרש רבה (ריש
פרשת וישב) "לא שְׁלֹתִי מִעֲשֹׂי, וְלֹא
שִׁקְטִיתִי מִלִּבְּךָ, וְלֹא נִחַתִּי מִדִּינָה, וְיָבֵא רִגְזוֹ,
כָּא עָלֵי רִגְזוֹ שֶׁל יוֹסֵף. ובמקו"א דרשין
(שמות רבה פרק כ"ו) וְיָבֵא עֲמֶלֶךְ, הֲדָא הוּא
דְּכָתִיב לֹא שְׁלֹתִי וְלֹא שִׁקְטִיתִי וְלֹא נִחַתִּי
וְיָבֵא רִגְזוֹ. לֹא שְׁלֹתִי, מִפְּבֹל. וְלֹא שִׁקְטִיתִי,
מִמְּדִי. וְלֹא נִחַתִּי, מִיֵּינִן. וְיָבֵא רִגְזוֹ, פְּאֵדוֹם.
עכ"ל, ונראה מזה שהפסוק "לא נחתי"
הולך גם על מעשה דינה וגם אח"כ על

א. המאמר נכתב ונמסר לנו ע"י בניו שליט"א, ותשו"ח להם.

שחטא ישראל הוא. [ומבאר הפחד יצחק (סוכות מאמר טז, אות ג), כי זה שייך למה שיעקב אחז הן במידת החסד של אברהם והן במידת היראה דיצחק].

ובביאור הדבר שמיעקב שהוא המקשר בין האבות 'החוט המשולש' לא במהרה ינתק' נתחדש שישראל אע"פ שחטא ישראל הוא יש לבאר, שהרי מאברהם יצא ישמעאל ומיצחק יצא עשיו, ואילו מיעקב ואילך החוט המקשר בין הג' אבות לא במהרה ינתק, ועל כן כל מעשה חטא בישראל אינם מועילים לנתק את השם של כלל ישראל מהחוטא.

ח. בפחד יצחק (סוכות כא, ו) מבאר את ההבדל בין אהבה ליראה, שהמאפיין של אהבה זה התבטאות בהשפעת השפע כלפי חוץ, כלומר שאדם שהוא במצב של אהבה הוא מראה ורוצה להראות את מה שהוא מרגיש לסוכבים אותו ולשתף אותם ברוח נפשו הטובה עליו. ומאידך, יראה היא בדיוק הפוך, שאדם שהוא נמצא במצב של יראה ופחד מדבר המטרידו, אז הוא מסייג זאת לעצמו בתוך תוכו, ואינו רוצה להראות לאחרים את מצפונות ליבו.^ב

ובתכונות הנפש של האדם לא שייך שיהיו בו בד בבד ב' תכונות

במעשה דינה והן בגלות יון שזה נקרא גלות דא"י שלא נותנים לקיים את תורת ה' בארץ ישראל וממילא זה נקרא בארץ אויביהם.

ה. אך נראה בס"ד להעמיק ולבאר עוד את ההקשר בין המדרשים באופן נוסף.

בתפילת השבת במנחה אומרים יעקב ובניו ינוחו בו. ויש לבאר מה הייחוד של יעקב ובניו ל'ינוחו בו'.

ו. ונראה לבאר זאת ע"פ דברי מורי ורבי מרנא בעל הפחד יצחק זצ"ל. שהנה כידוע מהלך האבות הוא שאברהם השריש את המידה של חסד-אהבה, (כדכתיב במיכה ז, כ 'חסד לאברהם') ויצחק את המידה של גבורה-יראה (כדכתיב בבראשית לא, מב, ופחד יצחק), ואילו מידתו של יעקב הייתה מיוזג של שניהם יחד, גם אהבה וגם יראה. וזה הנקרא שיעקב היה איש אמת, כמו שנאמר (מיכה ז, כ) "תתן אמת ליעקב". והיא הדבקות בה' אחד. וע"כ יעקב היה נקרא השלם שבאבות.

ז. וכן כתוב שיעקב אבינו מיטתו שלמה, וזהו מה שנאמר עליו ש'החוט המשולש לא במהרה ינתק'. כי ממנו ואילך נתחדשה הדרגה של ישראל אע"פ

ב. ונראה לומר מלשון הלל "מן המיצר קראתי קה" ענני במרחב קה" שנראה מזה שאדם שנמצא במצב של מיצר זה מלשון צר אז דעתו היא צרה וכשדעתו היא צרה אז היא נכללת בתוך עצמו, בשונה מאדם שהוא נמצא במצב של טוב אז הוא במצב של מרחב.

הדבקות בו יתברך. וזה עיקר המדרגה שיעקב אבינו השריש את שורש ה' אחד.

י. **ונראה** עוד להביא בעניין מידתו של יעקב בדבקותו בה' אחד את

דברי הגמ' (פסחים נ.) שמביאה עה"פ (זכריה יד, ט) "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" 'אטו האידנא לאו אחד הוא, אמר רבי אחא בר חנינא לא כעולם הזה העולם הבא, העולם הזה על בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב ועל בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת, לעולם הבא כולו הטוב והמטיב'.

והנראה מדברי הגמ', שבעולם הזה לא שייך לברך על בשורות רעות הטוב והמטיב כי עדיין לא הגענו לכוח הגילוי של ה' אחד, שזה יהיה רק לעתיד לבא שאז יתבהר הכוח של הגילוי שגם מידת הדין זה מידת הרחמים והכל זה טוב מהקב"ה, אבל היום לא שייך לברך על זה.^א

יא. **ויש** לבאר הדבר, שברכת הנהנין מברכים על דבר שאני נהנה

אלו יחד, שהרי הם סותרות זו את זו. ורק כלפי שמיא שייך אהבה ויראה שלובות יחדיו. ואלא שא"כ יש לבאר כיצד שייך ביעקב אבינו שיהיו אצלו אהבה ויראה ביחד.

ט. **ונראה** לבאר, כי עיקר תכלית האדם וחיי הנצח הוא להיות בדרגה של "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום", להיות דבק במידותיו של הקב"ה (עי' סוטה יד ע"א וכתובות קיא ע"ב). **ומעתה** יש לבאר את המהלך של הג' אבות, שאברהם רצה במידת החסד שבו לידבק במידת האהבה של הקב"ה שזה רחמים, ויצחק במידת היראה שלו רצה לדמות במידת הדין של הקב"ה. ויעקב רצה להיות "דומה לו" ואצל הקב"ה זה גם מידת הרחמים וגם מידת הדין.

ולפי זה יבואר דברי רבינו הפחד יצחק, שאין סתירה בכוח של תכונות הנפש דאהבה ויראה אצל יעקב אבינו, כי הוא רצה בזה להיות דומה להקב"ה זה שניהם שרצה להיות דומה לו שזה

ג. ונראה להוסיף עוד בדבריו מה שכתב בקונטרס אמונת אליעזר (שבט התשס"ד) שמביא את דברי הגמ' בסוף תענית "אמר רבי אלעזר עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בגן עדן, וכל אחד ואחד מראה באצבעו זה ה' קוינו לו שנאמר "ואמר ביום ההוא הנה אלוֹקינו זה קוינו לו ויושיענו זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו". וכתב שם המהרש"א שכפילות הלשון היא ללמדנו כמו שכתוב (ברכות נד.) שיש לאדם לברך במידת הדין כמו במידת הרחמים, וזהו שכתוב כשהוא אלוֹקינו במדת הדין קוינו לו ויושיענו וזה ה' במידת הרחמים עלינו קוינו לו, עכ"ל. והבאור מדוע דווקא מחול נראה שבמחול-מעגל כולם שווים במרחקם מהנקודה האמצעית, שבחול שיהיה לעתיד לבא הנקודה האמצעית זה הקב"ה, וזה הגילוי של לעתיד לבא שיוברר שכל מה שהיה זה היה באותה הנהגה של הקב"ה, שבאותה אהבה שנוהג עימנו במידת החסד היא אותה הנהגה שנוהג איתנו במידת הדין.

ונראה לבאר את המו"מ בין יעקב לבניו, שהשבטים אמרו ליעקב הרי אתה היית שורש הגילוי של ה' אחד בעולם, ואתה הרי אמור להשריש ולהעביר את זה דרכינו, שהרי האבות הם השורש והבנים הם בפועל להוציא את מה שהאבות השרישו כדי להעביר זאת הלאה, וממילא אם חלילה יש בזרעך זרע פסול אז הוא פוגם בשלימות של העברה של הגילוי שגילית את השורש של ה' אחד בעולם. אך אתה אבינו יעקב זכית שאין בזרעך זרע פסול, ואנו השבטים אומרים לך 'כשם שאין בליבך אלא אחד', שהיא הדבקות בה' אחד, 'כך אין בלבנו אלא אחד' שאין בזרעך זרע פסול, וכולם הם חלק מהשורש של ה' אחד. ואנו השבטים נעביר הלאה את מה שהשרשת לנו את השורש של ה' אחד, שזה נצח ישראל ו'ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא', שאצל הקב"ה מידת הדין ומידת הרחמים לא סתרי ההדדי.

יג. וידועים דברי הגמ' בפרק יש נוחלין (ב"ב קטו:) 'גמירא דלא כלו שיבטא', ורש"י שם מביא את הפסוק במלאכי (ג, ז) "כי אני ה' לא שניתי ואחם

ממנו עכשיו ולא על דבר שאני איהנה ממנו לאחר זמן. ולכך אם אני מברך הטוב והמטיב על בשורות רעות הוא ברכה לבטלה.

וכנמ' בברכות (ס:) שאת ברכת 'דיין האמת' צריך לברך בשמחה, ופרש"י 'לברך על מדת פורענות בלבב שלם'. ולכך בעוה"ז לא מברך הטוב והמטיב על בשורות רעות, כי כל עוד שאין לנו את הגילוי הנ"ל לא שייך לברך בשמחה ובקבלה ובלב שלם.^(ד)

יב. בגמ' (פסחים נו.) על שעת פטירתו של יעקב כתוב (בראשית מט, א) "ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם" ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה, אמר שמא חס ושלום יש במיטתי פסול כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו, אמרו לו בניו "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד אמרו כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד, באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

ד. ונראה להביא ראיה לדבר מהר"מ בהלכות ברכות פ"י ה"ד, הגיעה אליו טובה או ששמע שמועה טובה אף על פי שהדברים מראין שטובה זו תגרום לו רעה מברך הטוב והמטיב וכן אם נגעה אליו רעה או שמע שמועה רעה אע"פ שהדברים מראים שרעה זו גורמת לו טובה מברך דיין האמת שאין מברכין על העתיד להיות אלא על מה שאירע עתה. עכ"ל. ונראה לדקדק מלשון הר"מ שאין מברכין על העתיד זה כמו מה שביארנו שרק לעתיד לבא יהיה את הגילוי של ה' אחד ושמו אחד ולא על מה שאירע אתה כשעדיין לא זכינו לגילוי.

תורה (וזה מה שאומרים ישמח משה במתנת חלקו, שלכו"ע בשבת ניתנה תורה לישראל), ואילו תפילת מנחה בשבת זה כנגד שבת דלעתיד לבא, (ונראה לומר שזהו ג"כ בנוסח התפילה שאומרים 'אתה אחד ושםך אחד' שזה הגילוי של לעתיד לבא שיתגלה שכיום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד).

ולפי"ז יבואר מה שנאמר בתפילת מנחה בשבת 'מנוחת אהבה וכו' ינוחו בו' שזה הולך על העולם של לעתיד לבא שזה עולם המנוחה.

ולפי זה יבואר למה נאמר שדווקא יעקב ובניו ינוחו בו, לפי שהם היו אלו שהשרישו את הגילוי של ה' אחד, שזה הגילוי של לעתיד לבא ולכך עליהם נאמר שינוחו בו.

טו. וידועים דברי מרנא בעל החזו"א (קוב"א ח"א, לו) שאין כל עצב בעולם למי שמכיר באור האורות של האמת של האמת, והחזו"א אומר שאור האורות של האמת זה הולך על העולם הבא, ולמי שתופס את כוח הגילויים של לעתיד לבא גם בעוה"ז הוא כבר במנוחה ושוב אין לו כל עצב. וכל זה הוא חלק מההשרשה של יעקב,

טז. מובא בספרים ששכם זה ר"ת ש"ם כ'בוד מ'לכותו. והנראה בשייכותם, שאם הייתה מזימתו של שכם

בני יעקב לא כליתם", שיש הבטחה מהקב"ה שהי"ב שבטים שורשם לעולם לא יכלה. ומזה נראה שמה שהשבים אמורים להנחיל הלאה את מה שיעקב השריש להם לא יכלה לעולם.^(ה)

היוצא מדברים האלו שהג' אבות הם התוו לנו את שורש הדרך בה נלך (ולא בחרו לנו, כי לא ניטל ממנו כוח הבחירה), ואברהם השריש בנו את מידת האהבה של הקב"ה שהיא מסמנת את מידת החסד של הקב"ה, ויצחק את מידת היראה שהיא מסמנת את מידת הדין של הקב"ה, ויעקב את שורש הגילוי של דביקות בקב"ה שהוא ה' אחד, שלכך ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא.

יד. ידועים הדברים שהעולם הזה נקרא עולם העבודה, ואילו עולם הבא נקרא עולם המנוחה.

ונראה לבאר זאת על פי דברי הטור באו"ח ריש סימן רצ"ב שמבאר את החילוק בין תפילות יום טוב לשבת, שביום טוב כל הג' תפילות נתקנו באותו לשון, ואילו בשבת נתקנו בג' תפילות שונות. שהוא משום שהג' תפילות של שבת הם כנגד ג' שבתות, ליל שבת זה כנגד שבת דמעשה בראשית, (שכן נראה בנוסח התפילה שמזכירים את מעשה בראשית), תפילת שחרית דשבת זה כנגד שבת דמתן

ה. ונראה בלשון שכתוב דווקא בני יעקב ולא כתוב בני ישראל, שדווקא דרך בני יעקב יושר החלק של נצח ישראל וזה ההבטחה שאתם בני יעקב לא כיליתם.

אחד.

יח. ולפי"ז יבואר דברי המדרש שלא נחתי קאי גם על דינה וגם על יון, משום שאם הקב"ה היה מניח לנו ולא היה מצילנו מעצת שכם ומגזירות יון ח"ו, אז היה חסר בשורש הגילוי של ה' אחד בעולם,¹ שזהו מה שיעקב השריש לנו את הגילוי של ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא, ורחמים ודין אצל הקב"ה זה אחד.

יט. ולפי זה יבואר באופן נוסף דברי הר"מ המפורסמים שמצות חנוכה חביבה היא עד מאוד, כי בחנוכה התגלה בישועת יון שורש הגילוי של ה' אחד, שהוא המשקיף ממעשה דינה, וזה חביב עד מאוד.

יוצאת לפועל במעשה דינה אז זה היה פוגם בזרע כשר של יעקב, [וכדביארנו לעיל מהגמ' בפסחים], וזה היה פוגם בשורש הגילוי וההשרשה של יעקב, שהוא הגילוי של ה' אחד. ולכך אחר שהוברר שאין בזרעו זרע פסול, אז יעקב אמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

יז. ושמעתי ממו"ר מרן הגאון ר' יונתן דיוויד שליט"א, על זה שכשיעקב פגש את יוסף במצרים יחד עם כל הי"ב שבטים אמר אז בדווקא שמע ישראל, כי אז כשראה את כל השבטי ק-ה ביחד, הוא הרגיש את ה"אחד" ובכך הוא הרגיש שלא חסר בשלמות של הגילוי שגילה את השורש של ה' אחד בעולם, ולכן אמר אז שמע ישראל ה' אלוֹקינו ה'



ו. ובספר באר משה (אזכור) מבאר את שני המדרשים הנ"ל וז"ל "ללמדך שמעשה שמעון ולוי נעשה כדי לשמור על טהרת בנות ישראל בימי החשמונאים"

הספר על מרן ראש הישיבה, חכם שלום כהן זלה"ה

הרב מיכאל פרץ

מח"ס אהלי שם ועוד רבים, דומ"ץ בעי"ת מכסיקו

שלא מש מתוך האהל. ולו נאמר הפסוק הזה המפורסם "והגית בו יומם ולילה" כי הוא מתאים לזה וזהו העצלות. היה להם לשים תורה לוחות הברית על המציבה ולא שמש. זהו הפירוש של מתעצל בהספדו של חכם לידע מה הוא הנקודה העיקרית שלו. כל חייו היה מרביץ תורה ברבים כראש ישיבת פורת יוסף והעמיד תלמידים לאלפים. זו היא גדלותו וזכה לבנים ת"ח מרביצי תורה בעולם הישיבות.

ג. בסוף שנותיו נשא בעול של הציבור הלא כתוב שהיה משה רבינו נושא בסבלותם של עם ישראל. וכך בסוף ימיו כשנגזרו גזירות ע"י המלכות בכשרות, ובגיוור, הפקיעו זכות ההחלטה לרבנים. בפסקים על הגיוור והכשרות, וכן בתמיכה בלומדי התורה, הוא הצטער והתפלל להקב"ה בקול בוכים. רחם, רחם, רחם. על עמך מהגזירות הוא צעק בקול בכי. ואכן הקב"ה שמע לתפילתיו שנאמרו ממעמקי הלב ושבוה לאחר מכן הממשלה התמוטטה. ורוב

א. שבת קד: כל המתעצל בהספדו של חכם ראוי לקוברו בחייו. וראיתם מיהושע כד-ל, ויקברו אותו בגבול נחלתו בתמנת סרח אשר בהר אפרים מצפון להר געש. מלמד שגעש עליהם ההר להורגן וברד"ק שם הביא לשון המדרש, ר' ברכיה ור' סימון בשם ר' יהושע בן לוי חזרנו על המקרא ולא מצאנו מקום ששמו הר געש אלא מה הוא הר געש. ע"י שנתרשלו בו ולא הספידוהו כראוי רצה הקב"ה להגעיש עליהם ההר.

ורש"י שם פירש, ויקברו אותו בגבול נחלתו בתמנת סרח, כן שמה, ובמקום אחר (שופטים ב-ט) הוא קורא אותה תמנת חרס על שם שהעמידו תמונת חמה על קברו, לומר הרי זה שהעמיד את השמש וכל העובר עליה אומר חבל על זה שעשה דבר גדול ומת.

ורש"י פירש הפסד וחבטה לעולם שאדם כזה מת, ולזה קוראים מתעצל בהספדו של חכם. ומדוע?!

ב. ואמנם משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע. וגדלותו של יהושע

כמה הורגשה במוחש האבידה גדולה הוא לישראל.

ה. **שלום** ואמת שני דברים שהם יסוד האדם. וצונו לברך את עמו ישראל באהבה. בברכת כהנים לברך באהבה ואם הכהן עצוב שלא יברך. ואם יש לו שינאה שאינו רוצה לברכו שלא יברך כלל צריך לברך את כולם. וצריך לברך בשמחה.

מצד שני אוהב שלום ורודף שלום ולא בחינם שמו שלום. כי לא ביקש בקורת וטעויות אצל אחרים. הוא היה בשלום גם עם מי שנהג אתו שלא כשורה, במחתרת ותרעומת. הלא ידוע שאהרן לא התפלל להכנס לארץ, ואילו משה הרבה בתפילות 515 תפילות, מה הסיבה שאהרן לא התפלל. וי"ל שטעמו של אהרן, "וידם אהרן" מקבל באהבה את הדין מסכים עם גזירת בוראו, אף אם בלבו אינו רוצה בכך, אין לשנות אפי' ע"י תפלה, רק כשראה גזירות על הצבור שקשה לעמוד בהם ביקש רחם, רחם. ונענה מיד. כי מי שרודף את האמת נענה מיד.

ו. **"אחרי ד'** אלקיכם תלכו ואותו תיראו ואת מצותיו תשמרו ובקולו תשמעו ואתו תעבודו ובו תדבקון". תמהו. אמאי נקטו במילה "אחרי" שהוא מופלג לדבר שאינו סמוך ממש אלא מעט מופלג ולא במילה אחר שהוא סמוך ממש.

המציקים ורודפי התורה נפלו למעמקים בצורה מדהימה. כי כחו בתפילה היה גדול ממעמקים בלב. מהרגש הכאוב שהרדיפה הזאת מציקה והורסת. והיתה צעקה זאת זקוקה לתפילה ממעמקים שאכן נענתה מיד והקב"ה שומע תפילה.

ד. **ראה** אנכי נותן לפניכם היום ברכה וקללה. ששה שבטים על הר גריזים הר הברכה וששה שבטים על הר עיבל הר הקללה, הכהנים הלויים והארוץ עמדו למטה באמצע בין שני ההרים הפכו פניהם כלפי הר גריזים ופתחו בברכה. וכן הפכו פניהם כלפי הר עיבל ופתחו בקללה.

ותמהו רבים מדוע לחלק את השבטים. מדוע לא לאסוף את כל העם יחד ולומר את הברכה והקללה מה טעם להפרדה הזאת.

וי"ל כדי להמחיש שיש בזה ברכה וקללה, והכל תלוי בכך, חצית השבטים גורמת להרגיש בחוש שאכן מצוות גורמות לברכה והעבירות לקללה. ההמחשה מרשימה ומשאירה עקיבות. מגלה את האמת המוחשית הזאת כמו כן, ההספדים עליו היו מרשימים, בוכים בדמעות שליש. בכו בעינים זולגות דמעות, דברים היוצאים מהלב ההרגשה היתה מוחשית שאבד ת"ח לעולם. שאבד איש האמת והשלום. כפי שהעידו עליו גדולי עולם, הרוצה בטובתם של עם ישראל רצף וחיפש את האמת הצרופה

וי"ל שהכונה בהדרגה, בתהליך, תחלה רחוק מעט, אחרי זה תראו תשמרו. תשמעו תעבודו ובסוף תדבקון. כן היתה דרכו בחיים בהתחלה ראש ישיבה ואחרי זה לצרכי צבור לסייע לצבור. ואחרי זה להשכין שלום בין גדולי הדור, ולבסוף ובו תדבקון שנשא את משא העם. כי לכל דבר יש תהליך, איך להלך ולכן נקטו בפסוק אחרי בתחילה שאינו סמוך ממש.



בענין נס חנוכה

הרב דניאל שלמה אוחנה

חבר כולל ג'רזי שור, דיל

אלא הקופסא/ארגז. [ועי' ברש"י ד"ה בחותמו וז"ל בהצנע וחתום בטבעתו והכיר שלא נגעו בו. וע' בבית יוסף סי' תער שלמד מלשון רש"י שמשמע כהתוס' שהפך הוי במקום מוצנע דהוי מונח בתוך הקרקע, וע"ע שם שפירש דאולי אפשר לפרש הכונה של רש"י על דרך הר"ן הנ"ל שהפך מונח במקום הצנע, דאל"כ הוי בגלוי ובזה בודאי היוונים ישברו את הפך.]

ועי' בחידושי חת"ס שבת דף כא. שלמד הענין, שלאחר שגברו החשמונאים נסתפקו חז"ל אם לעקור את התקנה שיש לעכו"ם טומאת זב, וממילא אין כאן טומאה אצל השמנים, ובזה הראה הקב"ה לכלל ישראל פך של שמן, שיש עליו חותם של הכה"ג לומר דאין לעקור טומאת זב מהעכו"ם, ועל זה הקשו התוס' דמהיכן ראו שלא הסיטו בה, ותירצו דהוי מונח בקרקע וכו'.

ב. הנה רואים מדברי החת"ס הנ"ל ענין החשיבות במצות וגזירות דרבנן, דהיינו שנעשה נס בפך של שמן אחד

א. איתא בגמ' שבת כא: מאי חנוכה, ופירש רש"י על איזה נס קבעוה וכו'. ושם, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כה"ג ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו ח' ימים וכו'. והקשו בתוס' דמאי מהני אי יש כאן חותמו של הכה"ג אם כבר גזרו על העכו"ם טומאת זבים, א"כ יש לחשוש דילמא היסט את הכלי והרי זה טמא? ותירצו דמצאו הפך מונח בתוך הקרקע ולכך לא חיישינן להיסט של הכלי.

אכן הר"ן תי', דהוי כעין חזקה דאי נמצא הרי היוונים היו שוברים אותה, דהם רוצים לחפש מה מונח בתוך הפך דדילמא יש מרגליות וכסף, ולכך אי לא הוי שבור לא חיישינן דדילמא מצאו היוונים והסיטו אותה. והרא"ה תירץ דהפך של שמן הוי מונח בתוך קופסא ועל גבי הקופסא היה מונח חותם של הכה"ג, וא"כ אפילו אם הסיטו הרי סוף כל סוף היוונים לא הסיטו הפך עצמו

בדבר שאינו שלו? ועל זה תירץ דהעדשים שבישל יעקב היו לסעודת הברה, והדין דבסעודת הברה צריך להיות משלו ולא משל נכסי האבל, וע"י מצוה זו זכה יעקב אבינו לקנות הבכורה מעשו מכיון דהעדשים היו שלו. אלמא ע"י המצות דרבנן זכו כלל ישראל לברכות של יצחק אבינו.

וכן אנו רואים לקמן בפרשת תולדות, שעשו ביקש מיצחק אבינו לברך אותו והשיב יצחק אבינו בא אחיך במרמה. והגר"ח יוסף זוננפלד זצוק"ל אמר שהגמטריא של המילה "במרמה" אפיקומן. ר"ל שיצחק אבינו אמר לעשו מכיון שהוא אכל שני גדיי עזים, א' כנגד הקרבן חגיגה וב' כנגד הקרבן פסח, אז הדין שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, וממילא אין אני יכול לברך אותך כיון שאני לא יכול לאכול. (דבעי נפשו קשורה בנפשו כדי לברך את בנו, והרמב"ן והאור החיים פ' דע"י האכילה נעשה קשר נפשי בין שניהם, ועי"ז יש מקום לחלות של הברכה לחול על המתברך.) אלמא ע"י האיסור מדרבנן לאכול אחר האפיקומן, הרי זה הציל את כלל ישראל ולא יכול עשו לקבל ברכה כדבעי מיצחק אבינו.

ג. ועל דרך דרש יש לפרש שיעקב אבינו אחז בהעקב של עשו ולכאורה למא דוקא בעקב ולא מקום אחר כגון באמצע הרגל? אולי יעקב בא לרמז כדי להיות קיום בשמירת כל התורה כולה

שלא היה בו טומאת זבים מהעכו"ם והדליקו ממנו ח' ימים, ואע"פ שיש להשתמש בשמנים אחרים, ואע"ג דהסיטו היוונים וטמאו אותם, הרי אפשר על ידי שיעקרו הגזירה דרבנן של טומאת זבים אצל עכו"ם, אלא ש"מ דהקב"ה מראה לכלל ישראל החשיבות של גזירות ומצוות דרבנן, וטוב שיעשה נס ולא יעקרו גזירה דרבנן.

ובאמת יש לומר דזו היתה הנפילה של עשו, כיון שהוא לא היה מקפיד על איסורים קלים ואיסורי דרבנן, ועי"ז לא היה קיום לשמור שאר המצוות.

ויש להביא ראיה לזה, שיעויין בפרי מגדים ס' תעז שהביא שיעקב האכיל לעשו לחם ונזיד עדשים, וביאר שעשו עבר על האיסור של אכילת מצה בע"פ, והרי אמרינן כל האוכלו בע"פ כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו. (ובזה מיושב קושיית התוס', דבבן נח שאין שום איסור שמקרי בועל נערה המאורסה, ואם כן למה חז"ל מנו אחד מן האיסורים שעבר עליהם עשו באותו היום, הוא שבעל נערה המאורסה. ולפי הנ"ל א"ש דאין האיסור שעשו עבר שבעל נערה המאורסה ממש, אלא שהוא אכל מצה בע"פ, והאיסור הוי כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו).

וגם יעויין בהחת"ס (בספר תורת משה) פ' תולדות, שהקשה דאין קנה יעקב הבכורה מעשו הלא יעקב היה סומך על שלחן אביו, ואין שייך לקנות הבכורה

למסקנא העלו הרבנים שצריכים לשמוע לדברי החת"ס, וכולם לא שתו מהחלב שעל השלחן. המלך ראה שהרבנים לא שתו מהחלב, שאל מהרבנים למה לא שתו. והשיבו לו הרבנים הענין של חלב עכו"ם וסיבת האיסור לזה. והמלך ענה, שהוא רק שותה חלב פרה, ולא מבהמה אחרת, וא"כ בודאי שיכולים הרבנים לשתות מהחלב.

לבסוף התברר למלך שהמשרת שחולב הבהמות, מאיזה סיבה לא היה יכול למצוא פרה (או בהמה טהורה) ולכך חלב מבהמה שמצא, והיתה בהמה טמאה. המלך השתומם מחכמת הרבנים, איך שהם לא שתו מהחלב, כיון שסוף כל סוף החלב היה מבהמה טמאה. ובגלל זה היתה תשועה גדולה לבטל גזירות מהיהודים בהונגריא.

אנחנו לומדים מזה כמה החשיבות לשמוע לדברי חכמים, אפילו אם אנחנו חושבים שאין הסיבה נוגעת לנו.

ולפ"ז י"ל שזהו הענין של היו"ט דחנוכה, שהוא יו"ט של תורה שבעל פה, כמו שפירש החת"ס בחידושי למס' שבת, דנסתפקו ביה חז"ל אם לעקור התקנה של טומאת זב בעכו"ם, כדי להדליק הנרות של המנורה בטהרה, ובזה הראה הקב"ה לכלל ישראל כמה חביבין דברי סופרים לשמוע ולקיים אותם.

צריך אדם להיות מקפיד אפילו על איסור קלות ואיסורי דרבנן. וזה מה שפירש רש"י בפרשת עקב, והיה עקב תשמעון דהיינו המצוות שאדם דש בעקביו. וה"נ י"ל ע"פ החת"ס במס' שבת שחז"ל נסתפקו כדי להדליק הנרות אז לכ' יש לעקור הגזירה של טומאת זב אצל עכו"ם, ובזה הראה הקב"ה פך של שמן שזה גילוי שאין ליעקר התקנה, ובפרט זה נוגע להמנורה שהיא הסמל של חכמה ובפרט לתורה שבע"פ כמבואר בספרים הקדושים.

ד. ויש להוסיף מעשה שהיה בכינוס רבנים אצל מלך הונגריא, ושאלו הרבנים להחת"ס עצה כיצד לנהוג לפני המלך. והשיב החת"ס שלא לנטות מכל מצוה ואיסור אפילו אי הוי מדרבנן. וכשהרבנים ישבו על השלחן עם המלך, הגישו המשרתים לכל אחד כוס חלב, ודנו בזה הרבנים אם יש כאן איסור של חלב עכו"ם. צד אחד להתיר החלב מטעם דיש ענין של מירתת דהיינו שיפחדו משרתי המלך להגיש לשלחן המלך חלב שהוא מבהמה טמאה, ולכן סברי כמה פוסקים דאין לאסור החלב מטעם גזירת חלב עכו"ם. וכידוע שיטת החת"ס שבכל אופן אם אין שום השגחה וראיה של ישראל מקרי חלב עכו"ם, וא"כ החלב שהוגש לפני הרבנים אסור לשתותו, דלא היה שם שום השגחה וראיה בשעת החליבה.

[ועי' בנצי"ב בספרו עה"ת העמק דבר, להעמיק עצמו בתורה, כדי להבין תורה
סוף פרשת נשא, כשרצה משה שבע"פ מהתורה ששמע מעל הכפורת,
רבינו להעמיק עצמו בתורה ולהתבונן כיון שהמנורה היא יסוד של תורה שבעל
בדבר ה', היה עומד אצל הנרות והיה פה, והנרות היו ההשפעה של התורה
מביט בנרות, ובכח הנרות היה יכול שבעל פה לכלל ישראל].



בענין גודל מעלת הצדקה

הרב יהודה אריאל עובדיה

רב דמנין אברכים ספרדי, וחבר בית הוועד, ליקווד

דקדוקים בלשון הרמב"ם וטוש"ע
במה שהזהירו על מעלת נתינת
הצדקה

שאת 'ומאד מאד צריך אדם לזהר בה, כי אפשר שיבא לידי שפיכות דמים כו', ומלשונות אלו משמע דעיקר הזהירות במצות צדקה היא רק שמא יבוא לידי שפיכות דמים, וא"כ באופן שלא נוגע כ"כ לענין שפיכות דמים לכאור' אין לחשוש בזה יותר משאר מצות עשה.

משא"כ לשון הרמב"ם הנ"ל שהזהירות במצות צדקה היא מחמת עצם מעלתה, וכמ"ש חייבין אנו להזהר במצות צדקה כו' שהצדקה סימן לצדיק כו', ולא ייחס את מעלתה לגודל הנזק שיכול להגרם מחמת ההתרשלות בה. וכן יל"ע אם בא להשמיענו חידוש לדינא במה שאמר דחייבין אנו להזהר במצות צדקה יותר מכל מצות עשה, וגם אם לדעת הטוש"ע תהיה קדימה למצות צדקה על פני שאר מצוות מלתא דשפיכות דמים.

לשון הטור שצריך להזהר במצות
הצדקה 'מאוד מאוד', ודברי
הפרישה והב"ח

וע"ע בטור שהאריך בגודל מעלת מצות
הצדקה ולקראת סוף הסימן כתב
'ועוד כי היא דוחה את הגזירות הקשות

בכמה דוכתי בש"ס מבואר גודל מעלת הצדקה, 'עו' בבא בתרא ח:-יא. באריכות ובעוד דוכתי, וברמב"ם הלכות מתנות עניים פרק י הלכה א-ג, וטוש"ע יו"ד סי' רמז. והנה, לשון הרמב"ם שם ה"א היא, חייבין אנו להזהר במצות צדקה יותר מכל מצות עשה, שהצדקה סימן לצדיק זרע אברהם אבינו שנאמר כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו לעשות צדקה כו'. ע"כ. וגם לשון הרמב"ן בדרשתו לקהלת (כתבי רמב"ן ח"א עמ' רד, ובמהד' חזון יואל סי' סו) היא כעין דברי הרמב"ם, וז"ל, וכן הצדקה חמורה מאד, והיא מצותו של אברהם אבינו לזרעו, כי בצדקה יכון כסאו וינצלו מעול מלכויות, שנא' כי ידעתיו כו'. ע"כ.

אמנם, לשון הטור וש"ע אינה כן, דהשו"ע רק כתב 'ומאוד צריך לזהר בה כי אפשר שיבא לידי שפיכות דמים שימות העני המבקש אם לא יתן לו מיד כעובדא דנחום איש גס זו (תענית כא.). והיינו ע"פ לשון הטור, שכתב ביתר

נקט כן משום חומרא דפקוח נפש, יעו"ש.

ויש להעיר בדבריו דגבי צדקה לכא' גם נקט כן הטור משום חומרא דפקוח נפש, וכמו שפירש שיחתו שיכול לבוא לידי שפיכות דמים כעובדא דנחום איש ג'ז, ולמה הוצרך לומר טעם אחר [נאולי יישב בזה את מה שהטור חזר ואמר שיזהר באופן נתינת הצדקה 'מאוד מאוד', ויל"ע עוד, וכן יש להעיר במה ששינה הטור בסוף הסימן שצריך להזהר מאוד מאוד 'ליתנה כראוי' - אם היינו שיעשה צדקה באופן הראוי, או שיתן בכמות הראויה, ויל"ע עוד]. שו"ר שהב"ח כאן כתב דהטעם דהזהיר הטור 'מאוד מאוד' היינו משום שיכול לבוא לידי שפיכות דמים, וממש כדבריו גבי רפואה ביו"ד סי' שלו, ודלא כהפרישה אלא כנ"ל, וע"ש עוד, ובדבריו בחו"מ סי' ט'.

עכ"פ העולה מן האמור דלדברי הרמב"ם הזהירות במצות הצדקה היא מחמת מעלתה בהתייחסנו כזרע אברהם אבינו ע"ה, ועל כן צריך להזהר בה אף יותר משאר מצוות עשה, וגם הטוש"ע נקטו שיש להזהר בה יותר משאר מצוות עשה אך הטעימו דבריהם דהיינו משום שיכול לבוא לידי שפיכות דמים - והערנו דלכא' לא יהיה שייך זה היכא דאין חשש שפיכות דמים. והטור הוסיף שוב להזהר בה מאוד מאוד כי מצילה ממוות

וברעב תציל ממות כאשר אירע לצרפית בשביל עוגה קטנה שנתנה לאליהו, ומניעתה תרחיק הקרובים לשכינה ממנה ומן התורה כאשר אירע לעמון ומואב שהיו קרובים אלינו ונתרחקו על אשר לא קדמו אותנו בלחם ובמים, ומקרבת הרחוקים לחסות תחת כנפי השכינה כאשר אירע ליתרו על אמרו קראן לו ויאכל לחם, ע"כ צריך אדם ליזהר מאוד מאוד ליתנה כראוי כו', ע"ש.

הרי שחזר על דבריו ואמר דצריך ליזהר מאוד מאוד בנתינתה, ואך הפעם לא כתב דהיינו משום הסכנה שבאי-נתינת הצדקה רק מחמת גודל מעלתה לדחות גזירות קשות ולהציל ממות וכו', ומשמע דאכן הזהיר בה הטור יותר מהרגלו וכתב שצריך להזהר בה 'מאוד מאוד' מחמת עצם מעלתה, רק שלא חזר בסוף דבריו ואמר שוב שצריך להזהר בה 'יותר משאר מצוות עשה'.

ובפרישה ציין לדברי עצמו בחו"מ סי' ט' גבי שוחד, שם ביאר את לשון הטור 'מאוד מאוד' גבי שוחד, וביו"ד סי' קס גבי רבית, ובסי' שלו גבי רפואה, וגם גבי עריות באהע"ז סי' כא, וביאר הפרישה דבשוחד וברבית ובצדקה בני אדם להוטים מאוד אחר חמדת הממון, ומש"ה צריך להזהר בהם מאוד, וכן באהע"ז גבי ההתרחקות מעריות, הואיל ובנ"א להוטים אחר העריות הלכך צריך זהירות יתירה, וגבי הלכות רפואה

וראיתי בקוני' ישועות חיים על הל' צדקה להגרי"ח סופר שליט"א (ח"ב סי'

ג') שהקשה מגמ' זו דמשמע רק שמצות צדקה 'שקולה' ככל המצוות ולא שהיא 'גדולה' משאר המצוות. ואולם לענ"ד יש לומר דהרמב"ם רק כתב להזהר בה יותר משאר מצוות עשה, ועוד דסו"ס אם היא שקולה ככמה מצוות עשה ודאי שיזהר בה יותר ממצוות עשה השווה רק כמצוה אחת. וידועי' דברי הר"ן לענין הקל הקל תחילה, דכמה וכמה איסורי נבילה חמירי מאיסור שבת של שחיטה אף שיש בו כרת וסקילה, וע"כ שוחטים לחולה הצריך בשבת ואין מאכילין אותו נבילה. ולענין נפקותא לדינא, יש להעיר דהרמב"ם כתב בפרקי אבות דהוי זהיר במצוה קלה כבחמורה היינו במצוות עשה, ואפשר דס"ל דלענין דינא לעולם לא תהיה קדימה למצוה אחת על חבירתה מחמת ערכה, רק אם יש דינים כחובת הגוף, או תדיר וכיו"ב, ויל"ע עוד. אולם זיל בתר טעמי' דהרמב"ם שם, דאי אתה יודע מתן שכרן של מצוות, וכאן הלא נאמר להדיא שצדקה שקולה כנגד שאר מצוות התורה, א"כ ע"כ שמעלתה גדולה מהן. רצ"ע. א)

שוב ראיתי במהר"י קורקוס שכתב בענין מקור דברי הרמב"ם האלו בזה"ל, 'זה מסידור רבינו הנכון ושכלו הזך'. הרי

ומקרכת הרחוקים וכו' אך לא חזר ואמר שמעלתה יותר משאר מצוות עשה.

מקור דברי הרמב"ם, אם הוא מהגמרא או מסברא

והנה, לכאור' היה מקום לומר דמקור דברי הרמב"ם הוא מהגמ' ב"ב ט. ואמר רב אסי, שקולה צדקה כנגד כל המצוות, שנאמר, והעמדנו עלינו מצות וגו', מצוה אין כתיב כאן אלא מצות, ע"כ. וע"ע בירושלמי ריש פאה (פ"א ה"א, ג.) גם בכעין זה, דצדקה וגמ"ח שקולים ככל התורה כולה. אלא דברמב"ם לכאור' מדויק דאין מקורו מהירושלמי מדלא כתב לשון 'שקולה צדקה כנגד כל המצוות', וגם מדלא מייתי לה מקרא [אף דלפעמים מביא הרמב"ם פס' אחר מהפס' שמוכא בגמ' וא"כ אין כ"כ ראייה מזה], רק הוכיח שצריך להזהר במצוות צדקה כי 'נתייחס בה זרע אברהם וכו'', ולא משום ששקולה כנגד כל המצוות.

וע' תוס' שם (ד"ה שנאמר וכו') שהקשו דפס' זה נאמר על בנין ביהמ"ק, ותי' דאם נאמר על בדק הבית כ"ש לענין מצות צדקה, יעו"ש. ואולי אפשר לומר דלכן לא הביא הרמב"ם מקור זה דסו"ס חזינן דיש שאר מצוות בכלל, כמצות בנין ביהמ"ק, והרמב"ם רצה להוכיח דמצות צדקה בפרטות גדולה משאר המצוות.

א. וע' רמב"ם פ"ג מהל' ת"ת ה"ג, שכתב לענין תורה ששקולה כנגד כל המצוות והלכך דוחה שאר מצוות, ואפשר לומר דס"ל להרמב"ם דלשון שקולה משמע שדוחה שאר מצוות וע"כ לא נקטיה הרמב"ם

היותר שקולה כנגד תרי"ג מצות, וכן אמרו (סוטה ד:), מי שיש בו גסות הרוח הוא ככופר בעיקר וראוי לגדעו כאשירה כו', וכאלה רבות, עכ"ל, וראה שם עוד באורך בענין זה. ואפשר דע"ד זה כיון הרמב"ם לומר, שחייבין אנו להזהר במצות הצדקה יותר משאר מצוות עשה, הואיל והיא תלויה במדות האדם - והנותן משפר את מדותיו, ואילו הנמנע משחית את מדותיו.

ובאורח זה מצאתי דברים נפלאים מהגר"י הוטנר זצ"ל, בספרו מאמרי פחד יצחק (סוכות, מאמר כ), ולחיבת הקודש אציגה את לשונו שם [הואיל ואין ספריו מצויים תחת יד כל אדם], וז"ל, כתב הרמב"ם חייבים אנו להזהר במצות צדקה כו' שהצדקה סימן לצדיק זרע אברהם אבינו כו', וקשה הלא ברמב"ם בפ' המשניות לחולין, פ' גיד הנשה, מבאר שאין אנו מקיימים המצוות משום שנצטוו אברהם במילה או יעקב בגיד הנשה, אלא משום שכך בא לנו הצינוי ממש רבינו, ואם כן היאך יכול ה' כי ידעתיו למען אשר יצוה' שהוא לאברהם, לשמש מחייב במצות הצדקה? קודם נבאר בשפה ברורה הא דאמרו ז"ל חייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי, והלא אין החיובים שלנו נובעים ממעשי האבות, ומהי, א"כ החובה

להדיא דלמהריק"ו אין הבבלי או הירושלמי הנ"ל מקור לדברי הרמב"ם, ולכאור' היינו כפי מה שנתבאר.

מעלת הצדקה מצד שהיא תלויה במדות, חידוש הגר"י הוטנר זצ"ל בזה

ויתכן לומר, שסברת הרמב"ם שאליה נתכוין מהריק"ו היא דמצות צדקה היא מצוה התלויה במדות, וכדמוכח מקרא ד'כי ידעתיו כו' גבי אברהם אבינו ע"ה, ומצד זה צריכה זהירות יותר משאר מצוות עשה, וכמ"ש מהרח"ו בשערי קדושה (חלק א, שער ב) וז"ל, והנה, ענין המדות הן מוטבעות באדם בנפש השפלה הנקראת יסודית כו' והן כסא ויסוד ושורש אל הנפש העליונה השכלית אשר בה תלויין תרי"ג מצוות התורה, כנ"ל בשער א', ולפיכך אין המדות מכלל התרי"ג מצוות, ואמנם הן הכנות עיקריות אל תרי"ג המצוות בקיומן או בביטולם, יען כי אין כח בנפש השכלית לקיים המצוות על ידי תרי"ג איברי הגוף אלא באמצעות הנפש היסודית המחוברת אל הגוף עצמו כו', ולפיכך ענין המדות הרעות קשים מן העברות עצמן מאוד מאוד, ובוזה תבין ענין מה שאמרו רז"ל (שבת קה:): כל הכועס כאילו עובד ע"ז ממש, שהיא

בהל' צדקה דאיכ"ז נפקותא לדינא, ורק משום שמעלת הצדקה גדולה מאוד אמרו חז"ל ששקולה כנגד כל המצוות, משא"כ מצות ת"ת דבאמת שקולה כנגד כל המצוות ודוחה אותן.

כל זה יפה עם סדר בנין קומת כנסת ישראל, אשר שרש חיובי המדות שלנו הוא מאבותינו, אשר מהם הוא ירושת המדות, ונכלל כל זה ב'למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך השם'. עכ"ל.^א

הרי שפירש דמעלת הצדקה לדעת הרמב"ם על שאר מצוות עשה היא מפני שהיא תלויה במדות, וכפי שהעלנו, אך הוסיף נופך דיש למדות מחייב נוסף על על המצוות, דהיינו ירושת המדות

להדמות אליהם במעשינו ולהגיע למעשיהם. בכאן טמון הוא חידוש הדברים. באמת, דא"נ שאין שום חיוב מצוות שלנו בא מכח ציווי לאבות. אלא שכל זה אמור הוא רק לגבי מצוות, אבל לגבי המדות של האבות, בודאי שהם מחייבות אותנו. ובמאמרם ז"ל חייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי הכוונה היא למדות. וכמו כן בחייבין אנו להזהר במצות צדקה, פירוש מצד מדת הצדקה ולא מצד מצות הצדקה. ועולה

ב. עוד הוסיף שם בזה"ל, ועכשיו, יש לנו להוסיף חידוש ע"ג החידוש הראשון, שאם מדת הצדקה הנלמדת מן האבות מחייבת אותנו, כל שכן שמחייב אותנו עצם ענין החינוך שנזכר ב'למען אשר יצוה את ביתו' שהוא המקור 'לעשות צדקה'. ולפי זה אפשר לבאר מה שבכל מקום נחשב חינוך כדרכנו, ולא נזכר שהוא מדברי קבלה, אע"ג שמקרא מלא הוא 'חנוך לנער ע"פ דרכו', אלא כנ"ל, משום ש'חנוך לנער ע"פ דרכו' מתיחס לחינוך במדות שהוא בעצם מדאורייתא, 'למען אשר יצוה'. ואם כן החינוך למצוות הוא כולו מדרבנן. דבר זה נאמר בדרך יתכן ועוד טעון ביאור. עכ"ל.

הרי שחידש דבר גדול, שאף שחינוך למצוות הוא מדרבנן, חינוך למדות הוא מדאורייתא, דילפי' לה מ'אשר יצוה'. [ומש"כ שם 'דבר זה נאמר בדרך יתכן ועוד טעון ביאור', לא ברור לי אם כוונתו על חידוש זה האחרון או אף על חידושו הכללי בענין צדקה.] והנה, מש"כ דדין חינוך למדות הוא מדאורייתא מקרא ד'אשר יצוה', היינו לכא' רק לפי חידושו הקודם, דמעלת הצדקה וחייבנו בה בהיותנו מזרעו של אאע"ה היינו משום שהיא מדה. אולם, אפי' בלא חידוש זה, אם נאמר כפי שבי' הגר"י הוטרט את הפס' ד'אשר יצוה' דחזינן מכאן שיש חיוב חינוך מדאורייתא, אפשר לומר דלכא"פ למצות צדקה יש חיוב חינוך דאורייתא. ולענין חינוך למדות באופן כללי עדיין אפשר ללמוד מקרא ד'חנוך לנער', באופן שעדיין קיים חידושו דלכל המדות חיוב החינוך הוא מדברי קבלה יותר מהחיוב חינוך למצוות שהוא רק דרבנן. אלא דיש להעיר, דקרא ד'אשר יצוה' אפשר דמייירי כבר בגדולים, ומנ"ל למילף מהא חיוב חינוך לקטנים. ובקרא דחנוך לנער יל"ע אם כפי פשוטו היינו דוקא בקטן, או בגדול.

וע"ש בסוף המאמר שנשאר בשאלה, דהלא בפסוק נזכר 'לעשות צדקה ומשפט', וגם משפט היא מדה, כמו צדקה אם כן למה לא כתב הרמב"ם דבריו גם על משפט כמו על צדקה. ולא תירץ את קושייתו זו. ואכמ"ל בכל זה.

וע"ש עוד במאמר ס', שהוסיף על דרך זו הערה חריפה זו"ל, אמנם יש להעיר בדברי הרמב"ם שהמזלזל בצדקה יש לחוש ליחוסו, איך יתכן תיקון ע"י תשובה לחטא ולזול בצדקה, שאפילו אם החטא עצמו יתוקן איך תעזור התשובה לסלק חשש ייחוס, שכבר נולד בו, ולומר שלא תועיל בודאי קשה לחרוץ משפט כזה בלי מקור וראיה מפורשת, וצ"ע. עכ"ל. ובסוף המאמר הסיק שודאי שאין לדרון הלכה למעשה ע"פ חששות אלו, ואפי' הערב-רב אין חשש ליחוס, ע"ש.

המצוות דהיינו תרי"ג, ואע"ג דאיתא בגמ' פ"ד דנדרים דף לב ע"א, ד"א גדולה מצות מילה ששקולה ככל המצוות, הטור לא ס"ל כד"א הנ"ל, ולכן לא הביאו בטור בסי' זה, וגם הגירסא במשנתנו (שם לא, ב) ג"כ אינו כן, ואף שתוס' ז"ל (שם ד"ה הנה) ורבינו נסים כתבו במשנה פירוש עלה ששקולה כנגד כל המצוות מ"מ במשנה שלפנינו אינו וק"ל. עכ"ל.

ואמנם תמוה על דברי הב"ה, דהרי הטור עצמו כתב להדיא דמילה עדיפא מתפילין וציצית, וכ' דמילה היא בגופו ממש משא"כ תפילין וציצית. גם בס' יד אברהם הרבה להתמיה על הרב ב"ה, וז"ל, ואי"ז נכון, דאיך אפשר דציצית גדולה ממילה שיש בה כרת ודוחה שבת, משא"כ ציצית, ועוד, דבספרי פר' שלח (פיסקא קטו) אי' בזה"ל, וראיתם אותו וזכרתם מגיד שכל המקיים מצות ציצית מעלים עליו כאלו קיים כל המצוות, וסיים דק"ו לכל מצוות שבתורה, וא"כ אדרבה, משמע דציצית קילא משאר מצוות עשה. וכן אי' במנחות (מד.) וע"ש בצ"ק (ד"ה גמ' צא ולמד). וע"כ הסיק ביד

מאבותינו, ה'עולה יפה עם סדר בנין קומת כנסת ישראל', ולא ביאר את מעלת המצוות הנעוצות במדות כפי שביארנו ע"פ השערי קדושה. ודבריו מתיישבים היטב עם לשון הרמב"ם.^ג

דברי הפוסקים בשאר מצוות השקולות כנגד שאר מצוות התורה

ולענין אם יש מעלה במצוות שצויינו בש"ס כמצוות השקולות כנגד כל מצוות התורה כלפי שאר מצוות, יעו' בריש הלכות מילה (י"ד ס' רט), שם כתב הטור וגדולה מצוה זו משאר מצוות עשה, ואינה כשאר כל המצוות כמו התפילין והציצית שאינן קבועים בגוף, וכאשר יסירם יסיר האות, אבל המילה היא אות חתום בבשרינו כו'. ובבית הלל שם העיר וז"ל, ונראה חוץ ממצות ציצית, משום דכתב הטור באו"ח סי' כד גדולה מצות ציצית ששקולה כנגד כל המצוות כו', וא"כ דברי הטור סותרים זא"ז, לכן צ"ל מה שכתוב כאן יותר משאר מצוות עשה איירי חוץ מציצית שהיא גדולה ככל

ג. ולול"ד הפחד יצחק, היה נלענ"ד בסגנון קצת שונה, דהק' לי חכ"א על דברי הפחד יצחק הנ"ל, דהלא אם החיוב להתנהג במדות טובות נלמד מקרא ד'והלכת בדרכיו', הלא חיוב זה הוא שנתנהג במדותיו של הקב"ה, ואינו מכח ירושת מדות האבות. ולפ"ז הדרא קושיית הפחד יצחק על מאמר חז"ל מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי, דיש לו לשאול עצמו מתי יגיעו מעשי למדות הקב"ה, אלא דאפשר שגדרי ו'הלכת בדרכיו' נלמדים בתורה מהליכות האבות [וע"ע ברמב"ם בר"פ יד מהל' אבל, ואכמ"ל], שהאבות הם המרכבה, וכל הליכותיהם בקודש הם הליכות קונם, וכזה א"ש קרא דיוכי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחרי, ושמו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט', וא"ש גם לשון 'לשמו את דרך ה'', ואכמ"ל, ועוד חזון.

שהם חובת הגוף, וכמב' בהל' תפילין דחמירי מציצית הואיל ואינה חובת גברא, ד' משא"כ במילה או שבת או צדקה דאין טעדיקי להפטר ממצוות אלו, אבל עצם המצוה שקולה כנגד כל מצוות שבתורה, וע"כ לענין נפקותא לדינא שאר מצוות שהן חובת הגוף קודמות למצוות ציצית.

עו"ל דכוונת חז"ל היא דשקולה ככל המצוות היינו שמביאה לידי קיום כל המצוות, וכלשון הברייתא במנחות וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה' שקולה מצוה זו כו', וכן מייתי לה הש"ס לאחר כל הבריות דע"י ראיית מצוה זו יזכור מצוה אחרת, ק"ש, כלאים וכו'. וכן משמע מלשון הרמב"ם (פ"ג מציצית הי"ב) לעולם יהא אדם זהיר במצוות ציצית, שהרי הכתוב שקלה ותלה בה כל המצוות כולן, שנאמר וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה'. עכ"ל. ה).

צדקה לעומת חסד, איזה גדול יותר

והנה, יעו' בירושלמי פאה (פ"א ה"א), אין אנו יודעין איזה מהן חביבה צדקה או גמילות חסדים, כשהוא אומר

אברהם דע"כ כוונת הטור דשקולה מצוות ציצית כשאר מצוות עשה אינה לומר שגדולה מהן 'אלא דמ"מ קיומא חשוב כאילו מקיים כל המצוות, ולא דגדולה מהן קאמר, ולזה נתכוון הטור באו"ח, ולשון זה מצינו בב"ב (ט). גבי צדקה ששקולה כו', וגבי שבת בירושלמי (ברכות פ"א ריש ה"ה, נדרים פ"ג ה"ט), וכן גבי ת"ת (פאה פ"א מ"א), עכ"ל. וע"ע בברכ"י שם אות א'.

וקצת קשה להבין למאי נפ"מ אם מה שגדולה היא במה שקיומה חשוב כאילו מקיים כל המצוות, סו"ס לכאו' יש לו להקדים מצוה זו ע"פ מצוה אחרת שאין בקיומה כאילו מקיים על המצוות. ויעו' ברמב"ן פר' יתרו שביאר הטעם דעשה דוחה לא תעשה, אף דלא תעשה חמור בביטולו מ"מ קיום העשה חביב על פני שמירת הלאו, יעו"ש, וא"כ אף אנו נאמר דלדינא יהא קיום מצוות ציצית שקול כנגד כל מצוות עשה ויתחייב לקיימה יותר משאר מצוות.

ואפשר לומר דאף דציצית שקולה כנגד כל מצוות שבתורה, סו"ס הואיל ויכול להפטר ממנה אם לא לובש את הבגד, לא יתכן להחמיר בה יותר ממצוות

ד. ויש להעיר דאם נימא סברא מעין זו, אפשר להעיר גם גבי צדקה, דאם אומרים חייך קודמין בצדקה, ובשאר מצוות עשה לא שייך לומר כן [רק יש דין חומש, ואכמ"ל בענין אם חומש קיל או חייך קודמין קיל] וא"כ איך נאמר דמ"ע דצדקה קודמת למצוות עשה של אחרים.

ה. וע"ע שפת אמת (משפטים שנת תרנ"ז) שכתב עהפ"ס ששת ימים תעשה מעשיך כו' ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו, רמז שהמקיים השבת כאלו קיים כל התורה ומצוות. ובאוה"ח פ"י כי כל מצוה מתקן אבר

שפיכ"דן לעומת מצות צדקה לכאור' יש להקדים את מצות הגמ"ח.¹

אלא דבכל הנ"ל יל"ע לדינא אם אפשר להקדים מצוה שתלוי בה שכר נשגב יותר. ועוד יל"ע דבמצות צדקה תלויות אזהרות רבות, כמו אזהרת לא תאמץ ולא תקפוץ ולא ירע לבבך ויל"ע אם עדיף להקדים מצות חסד או לא, ואפשר לומר כפי שכתבו כמה אחרונים, דרק היכא שנצטוו בעשה דנתינת צדקה הוזהר בל"ת, ולכן מצות תפילה דוחה מצות צדקה וכן מצות השבת אבידה, וכדקי"ל גבי פרוטה דרב יוסף בכמה דוכתי, ושוב יל"ע בכל הנ"ל אם אכן פטור מצדקה אף כשיש לתא דשפיכ"ד, ואכמ"ל עוד.

סוף דבר

כלל העולה, דמצות צדקה גדולה עד מאוד, להרמב"ם והרמב"ן היינו משום שבזה אנו מדביקים במדותיו של אאע"ה, ועוד שלל מעלות טובות. ובגמ' ב"ב (ט.) אי' דשקולה צדקה כנגד כל המצוות, וכ"ה בירושלמי. והטוש"ע כתבו

וחסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו, וצדקתו לבני בנים, הדא אמרה שגמ"ח חביבה יותר מן הצדקה (שבצדקה לא נאמר אלא לבני בנים). וע' ס' שמירת הלשון (חתימת הספר פרק ז') שציין מרנא הח"ח לילקוט שמעוני (תהלים רמז תתנט), א"ר יצחק בר מריון בשם ריש לקיש, החסד היא מעולם ועד עולם (עד סוף כל הדורות), אבל הצדקה עד ג' דורות, שנאמר וצדקתו לבני בנים. ע"כ.

ולהמבואר, אפשר לומר דיש בזה נפ"מ בין הרמב"ם והרמב"ן להטור וש"ע. דלהרמב"ם והרמב"ן דעיקר מעלת הצדקה היא משום דידעתיו למען אשר כו', ודאי דהיינו גם גמ"ח דתרווייהו איתנהו ביה באאע"ה. וכן אפי' נילף מהגמ' ב"ב ט' דשקולה צדקה כנגד כל המצוות, אפשר לומר דכ"ש גמ"ח. אולם, להטור והשו"ע ודאי צדקה דיש בה משום חשש שפיכות דמים, קשה לומר דהיינו הך אף בכל גמ"ח. מיהו י"ל לדידהו, דכשיש לפניו מצות חסד שתלוי בה ספק פקו"נ [כמו בקור חולים ולויה ועוד דמבו' בש"ס דיש בהם משום

מיוחד, ולכן צריכין לקיים כל המצוות כדי להיות נשמרים כל האברים, וז"ש, ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו, וכמו"כ בשמירת שבת כיון ששקול ככל המצוות נשמר כל האדם, וכן אמר מו"ז ז"ל (בעל חי' הרי"ם) כי המצות שאמרו חכמים ששקולין ככל המצוות היינו שמתקנים כל האדם, ובאמת ע"י שבת זוכין לקיים כל המצוות כו'. ע"ש.

ו. אלא דאם אתינן עלה מלתא דפקו"נ, יהיה תלוי בדיני קדימה דפקו"נ ובמי התחיל להציל לפני חבריו, וילע"ע.

דיכול לבא לידי שפיכות דמים. ומ"מ
 לדינא נראה דאין להקדים מצוה על פני
 חבירתה רק מפני שנאמר בה שהיא
 שקולה או גדולה משאר מצוות, וכמו
 שציצית אינה קודמת לתפילין אף
 ששקולה כנגד כל המצוות. ואם כבר
 עוסק במצוה אפי' במצוה קלה מצינו
 שפטור ממצות צדקה, ויש לנו בזה עוד
 אריכות, בס"ד. ומ"מ אם נזדמנה לו מצות
 צדקה לעומת מצות גמ"ח, לכאור' יש
 להקדים מצות גמ"ח כששניהם לפניו.
 ואם חושש לבא לידי שפיכות דמים
 במניעת הצדקה לכאור' דוחה בזה את כל
 המצוות ואפי' עוסק במצוה, כנ"ל.^(ז)



ז. וליתר עיון, ע' פני דוד לג"ע החיד"א זיע"א, וישלח אות ז' על הפס' 'עם לבן גרתי ותרי"ג מצוות שמרתי' שפי' דהיינו שעשה צדקה השקולה כנגד כל המצוות. וע"ע ס' מעיל צדקה (דף שטו אות תשלז) ע"פ דברי הרב יפה עינים פרשת וישב, בענין הקדמת מצוות מחודשות, ואם צדקה קודמת לכל אלו. וע"ע ספר החינוך מצוה סו ותעט דמצות צדקה תלוי בה קיום העולם. יעו"ש.



בדק הבית



[א]

הנהות והערות בס"ד בספר עתרת החיים למרן החב"ף ז"ל^א

הרב איתמר שאול עובדיה, חבר בית מדרש גבוה,
ליקווד

[א] בהקדמה (עמ' ט)

ד"ה והלא תראה. האריך לבאר דתפלה מסוגלת להאריך ימיו של אדם (וללא כונה גורם ההפך ח"ו) וכתב שם וז"ל, ומרובה מדה טובה ממידת פורענות, דכשהתפלה היא בכונה אזי יזכה בה לאורך ימים ושנות חיים. ע"כ.

ובזה יש נותן טעם לשבח באמרם ז"ל אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים, דדוקא בתפלה יתחזק כי סגולתה להאריך ימים. וק"ל ב).

(ומש"כ שם אם הוא בפיו ובשפתיו כבדוני ולכן רחק ממני ע"כ. נדצ"ל ולבו רחק תחת ולכן רחק).

[ב] סימן ב (עמ' ח)

גם יאמר קודם כל תפלה פסוק זה, הביאה לי ציד ועשה לי מטעמים. והטעם כי מלאך מזלו של אדם הוא מתפלל עליו שישמע הקב"ה לתפלתו וזהו עדיך כל בשר יבואו. כן כתב בספר זכירה משום ספר חסידים. ע"כ.

נראה שכאן צריך להפסיק, ומתחילה פסקא חדשה קבלה מרבי יהודה החסיד ז"ל שכל האומר כו', דאל"ה הגיעני כפול באומרו כן כתב בספר זכירה משום ספר חסידים קבלה את מרבי יהודה החסיד. מה גם שכתב שכל האומר פסוק זה וכו' וקאי אפסוק אתה סתר לי, המובא אחריו, ולא אפסוק הביאה לי מטעמים כמוכח בפנים. גם בספר זכירה הנ"ל מובא ענין זה של מלאך מזלו וכו', ותו לא, ע"ש.

א. ע"פ מהדורת י. י. כהן תשנ"ד.

ב. גם יש להמתיק בזה ענין נתינת צדקה לפני התפלה דמישך שייכי אהודי, דגם הצדקה מארכת ימים, כדכתיב וצדקה תציל ממות. וק"ל.

ובעצם הענין,

(אור חדש) (סדר ברכות) ג' ורמזים

סי' ז' שבעים שנה עיז הרע בני לא

ג' סימן ז

תפלה נאה ומסוגלת מאד, הובא מארץ ישראל כו'.

גדע"ל הובאה.

שם. ויאריכו ימיהם ושנותיהם כמו שנאמר ימי שנותינו בהם שבעים שנה.

כמדור' שכבר עוררו על כך שלא לומר מנין שנים ביהי רצון שאומרים לפני אמירת תהלים, ואם כן גם כאן לכאורה יותר טוב לא להגביל במספר שנים. ובתפילה המודפסת בסידור אוצר התפילות כנוסח תפילה זו לא כתבו כמו שנאמר ימי שנותינו בהם שבעים שנה ה"ל.

שם. שלא ימותו לא בני בחיי ולא בחיי אשתי. נדצ"ל שלא ימותו בני, לא בחיי ולא בחיי אשתי (וכמדרומה שכן הוא באוצר התפילות הנ"ל).

ד' סימן ח

סגולה לבטל מחשבות רעות בתפלה יאמר פסוק זה ז' פעמים אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה. קבלו מאליהו.

נדע"ל קבלה מאליהו.

ה[סימן ט

כאן צריך אות אחת משמו, כגון חיים נרשם בכל ראש מאות השם קר"ע שט"ן וכו', וכן ירשום כל אות ואות שמו בשם קר"ע שט"ן. אנה השם הגדול קר"ע שט"ן ה קר"ע שט"ן י קר"ע שט"ן י קר"ע שט"ן ה קר"ע שט"ן כו'.

צ"ע מה כוונת אמרו אות אחת משמו נרשם בכל ראש מאות השם כו' וכן ירשום כל אות ואות שמו בשם כו', האם הם שני דברים, ואם כן למה נכתב כאן רק אופן אחד של צירוף, ועוד למה נכתב שם זה לפני ואחרי שמו. ואם הם דבר אחד והוראת וכן ר"ל וכך, עכ"פ יש לשאול כנ"ל מדוע נכתב שם זה לפניו ואחרייו.

ויל"ע בספר שם טוב קטן שהזכיר בתחילת הסימן שבו מודפסת תפילה זו אם יש

שינויים⁵).

שם. שם המפורש של שם ע"ב ויס"ע ויב"א וי"ט.

יל"ע אם באמת צריך לשים גרשיים בתיבות ויסע ויבא ויט דלכאורה אינן שמות רק השם יוצא מפסוק הנ"ל.

[ו] סימן יא

בסימן זה סידר רבינו ז"ל פסוקי תהלה ע"פ ראשי תיבות של י"ג מדות באות מ', מתיבת אפים, מודפס פס' מה תשתוחחי נפשי ותהמי עלי הוחלי לאלקים כי עוד אודנו ישועות פניו אלקי. ותיבת אלקי שבסוף נדפסה בטעות לכאו', שהרי פס' זה הוא בתהלים מב, ו, ומסתיים בתיבה פניו, ומילה שאחריו אלקי, אא"כ נאמר שבאמת צ' להדפיס פה פס' הדומה אליו בסוף המזמור שהוא פס' י"ב, דאז צ"ל מה תשתוחחי נפשי ומה תהמי עלי הוחלי לאלקים כי עוד אודנו ישועות פני ואלקי.

שם. הודינו לך אלקים כו' ספרו נפלאותיך.

צ"ל ספרו נפלאותיך בחיריק הסמ"ך.

שם. ואילו חיים אנחנו כו' ואבדנו כל שנותינו וכל ימינו כו'.

כ"ה גם בס' ימצא חיים לרבינו ז"ל סי' ס"ג, וצוין שם לישעיה לח, טו, דע"פ פס' זה נכתב כאן ואבדנו ורש"י פירש שהוא מלשון ותדד שנתי מעיני להלל לה'. ע"ש.

שם. ואם יש פינו כחרב חדה.

בימצא חיים סי' סג כתוב ונשים פינו ואולי כאן הוא מלשון הפסו' לו יש חרב בידי. ועי'.

שם. ומה נוסף עוד עבדך לדבר אליך ואתה ידעת את עבדך.

בימצא חיים סי' סג (מכון שובי נפשי) מודפס בשתי הפעמים עבדך לשון רבים.

שם. גם אנחנו נחשוך פינו ולשוננו נשמרה דרכינו מחטוא בלשונינו חלילה, והנה שפתינו לא נכלא תהלותיך רבו למעלה ראש כו'.

לכאו' אמרו והנה שפתינו לא נכלא יושב בסתר למש"כ לעיל נחשוך פינו. אא"כ נפרשו דאעפ"כ לא נכלא שפתינו לגמרי. ועי'.

ג. גם צריך לבדוק אם מש"כ שהיא לרבי ישמעאל כהן גדול ר"ל התנא או רבי ישמעאל טנוגי הכהן, וספר זה אינו אצלי לעיין בו.

ז. סימן יב

בנוסח מהרב חיד"א ז"ל נגד עין הרע.

שתסורו ותערקו ותבריחו ותרחיקו.

נרצ"ל ותברחו ד'.

שם. בלחש מס' מפעלות אלקים.

אחת אומרת חולה ואחת אומרת אינה חולה ואחת אומרת אינו חולה.

יל"ע אם לא צ"ל אינו בשתי הפעמים, ואין ס' מפעלות אלקים הנ"ל תחת ידי. גם יל"ע אם פעם הראשון חולה בלשון זכר או נקבה.

שם. בתפילה מר"י החסיד.

כן תפרוש עלינו ברחמיך הרבים להיותנו מכוסים במכסה ובהנהגה בשמותיך הקדושים מכל עינא בישא. ע"כ.

יעוין בספר ליקוטי מוהר"ן ז"ל סי' ריג וז"ל (בקיזור) דע שיש שם שכשהקב"ה רוצה לכסות ולהסתיר את האדם מן הבעל דבר להציל אותו ממות שנגזר עליו אזי הוא מסתיר ומכסה אותו בזה השם, ואזי הבעל דבר כו' תכף כשמביט עליו נסתלק ואין לו כח מחמת זה השם כו', ויוצא מפסוק א'תה ס'תר ל'י כו'. ע"ש עוד מה שכ' בזה.

והנה, כמדו' שנוסח תפילה הנ"ל נדפסה גם כן על שם ר"י החסיד אחרי אמירת פס' אתה סתר לי וגו' ג"כ ישר והפוך, ולפי זה יובן מה שאמר להיותנו מכוסים במכסה, אך מה שאמר ובהנהגה הגם שיש לישבו, אולי צ"ל ובהגנה, דאז שפיר הוי מענין שם זה. וברוך היודע.

(וכמדו' שאף בנוסח הנ"ל באו אחרי אמירת פסוקים המתחילים בנו"ן ומסיימים בנו"ן, ובה נראה בס"ד בנותן טעם ע"פ מה שמובא כאן בשם החיד"א ז"ל מריה"ח עצמו, שפסוקים הנ"ל שלא יש סמ"ך בהן, שהקורא אותן מבריש שטן ממנו. ע"כ ה'). וא"כ נרמז כאן גם כן שם הנ"ל דהנה הוא אותיות לא ס', רמז דע"י פסוקים אלו מבריש שטן ואין ס', וזוכה להגנה ומכסה של שם סאל⁽¹⁾. וגם בזאת אינני יודע בין ימיני ושמאלי, רק אמרתי להעיר ואולי יודיעוני הלומדים פשר דבר.)

ד. וכן נדפס בלקוטי תהלים (הנקרא תהלים החיד"א) הוצאת רמת הספר בני ברק (תשנ"ח).

ה. אמנם יש בהן אות שי"ן שמאלית כמה פעמים. ויל"ע בזה.

ו. ויש להוסיף ג"כ שהוא בגי' סוכה וכד"א כי יצפני פִּסְפָּה ביום רעה יסתירני וגו'.

שם. 'יאמר ז' פעמים פסוק זה, והיו מלכים אמניך וכו', ויכון בשם המפורש היוצא ממנו, ובשם הוי"ה נקוד יִשְׁחָק ותהיה תפלתו מרוצה וגם יהיו דבריו נשמעים. וטוב לאומרו כשיבקש משר וכיוצא איזה בקשה^ז. (ספר שרשי השמות להרמ"ז כ"י הביא החיד"א בס' שומר ישראל).

תחיל' לא גלה לנו רז זה, מהו שם המפורש היוצא ממנו. וכנראה צריך לעי' בספר שרשי השמות.

[ח] סימן יג

תפלה למצוא אשה הגונה.

איזה היא ראויה והגונה.

נרצ"ל איזו.

שם. ואל תקחני מפני שום בריה שבעולם.

צ"ע. ואולי צ"ל ואל תדיחני מפני שום בריה שבעולם. כמו שכתוב בתפילה לפתיחת ההיכל במנחה של יום כפור, ואל תקחנו מהעולם הזה קודם זמננו וכו' ואל תדיחנו מפני שום אדם שבעולם באופן שנוכל לתקן את אשר שחתנו. (שו"ר שגם לקמן סי' כ' כתוב לאמר ואל תדיחנו מפני שום בריה שבעולם).

[ט] סימן יד

יעוי' מש"כ בתפילה לחתן קודם הנשואין, שבתוכות הרי את מקדשת לי בטבעת זאת כדת משה וישראל יש ל"ב אותיות. וכו' עוד אח"כ יאמר בקול רם כו' בטבעת זאת כו' (וצוין לשער הגלגולים ע"ש שנראה שאף אמירה זו נמצאת שם). וא"כ נראה שצריך לו' זאת ולא בטבעת זו. ויש לבדוק אם נהגנו כך.

שם. בסוד שם ע"ב, יו"ד ה"א וי"ו ה"י.

לכאורה טעות וצ"ל ה"י, דעולה יחד בגי' ע"ב.

[י] סימן טז

תפילה לשליח ציבור לאומרה קודם שבע ברכות. רבש"ע, הנה אנכי בא לברך שבע ברכות כו'.

ז. ואולי לכן יכוון בנקוד ישחק על שם יושב בשמים ישחק, על עצת המלכים והרוזנים. וק"ל.

י"ל"ע אם נהגו בדוקא שרק אדם אחד מברך את כל הברכות, שכאן משמע שהשליח צבור לבדו מברך, ואין איש אתו.

יא] סימן יח

כוונת שבע הברכות. בא"י משמח חתן עם הכלה ומצליח.

נראה מדבריו ז"ל דתיבת ומצליח היא חלק מהברכה.

יב]. סימן יט

תפלה לחתן. ובכך כתבת בתורתך ע"י הנביאים רבותינו ז"ל כי החתן שנושא אשה מיד עוונותיו מתכפרין כמלך. עד כאן.

ואחשבה לדעת זאת מנין שמלך מתכפרין עוונותיו. וצ"ע.

שם. שתמחול ותסלח ותכפר כו' מיום שיצאתי לאויר העולם עד היום הזה. ואם נתחיבתי ארבע מיתות בית דין בזכות אברהם יצחק ויעקב אשר המה בצדקותם מיום היותם מסרו עצמם כו' וכאלו נסקלתי ונשרפתי וכאיל הרגוני וכאלו חנקוני כו'.

ראשית, נראה דהך תיבת ואם, פרושו ואף אם, וכדרך קדמונינו לכתוב ואם לרבותא, ולפי זה יש להסיר את הנקודה מבין תיבת הזה ולתיבת ואם, דאל"ה לא ירוץ הקורא בה. ודוק.

עוד שם. תיבת וכאיל הרגוני נראה דטעות הדפוס וצ"ל וכאלו.

שם. והיו למאורות ד' וה' ספריך.

צ"ע כונתו.

שם. ויתאו המלך יופיו ובין כתפיו שכן, שמאלה תחת לראשה וימינו תחבקנה.

הנה לא באתי בסוד קדושים, אך אולי צ"ל ויתאו המלך יופיה, כו' שמאלו תחת לראשה, וברוך היודע.

יג] סימן כ

תפלה שיהיה זוגו עולה יפה.

בדחילו ורחימו ודחילו ליחדא כו'.

נראה שנשמטה תיבת ורחימו וצ"ל בדחילו ורחימו ורחימו ודחילו.

[ב]

מדוע לגבי נרות חנוכה יש חשד בשני פתחים, ולגבי בית הכנסת שיש לה
שני פתחים אין חשד

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס גם אני אורך,
ופרדס יוסף החדש על המועדים, ועל שבת קודש

בקובץ הנפלא והבהיר "האיחוד" שמוציא לאור הגה"ח הרב יהודה פישמן שליט"א
גליון טז (עמוד לו אות ג') שאלו בזה הלשון, או"ח (סי' צ' ס"ח) אסור לעבור חוץ
לבית הכנסת בצד שהפתח פתוח בו בשעה שהציבור מתפללים, מפני שנראה ככופר,
כיון שאינו נכנס להתפלל, ומ"מ כתב המחבר (שם) שאם יש לבית הכנסת פתח אחר
מותר, וצ"ע מדוע בהלכות חנוכה (סי' תרעא ס"ח) מבואר שחצר שיש לה ב' פתחים
מב' רוחות צריך להדליק בשניהם מפני החשד, שיאמרו שכמו שלא הדליק בצד זה,
כך לא הדליק בצד אחר? עכ"ש שם.

והנה בקובץ "קול אמונים" (גליון כב עמוד ט') ערך להפליא אחי הגאון הבהיר רבי
אליעזר הכהן רבינוביץ שליט"א, (מח"ס "חינוך הבנים כהלכתו", וש"ס נכבדים) י"ג
תירוצים מהאחרונים על קושיא זו, ואעתיק לשונו,

מבואר בגמרא שבת (כג.) ובשו"ע (סימן תרעא ס"ח) דחצר שיש לה שני פתחים משני
רוחות צריך להדליק בשניהם, מפני החשד של העוברים ושבים, שעוברים
אצל פתח אחד ויאמרו, כשם שכאן לא הדליק כך לא הדליק גם בצד השני.

והקשה הבית יוסף (בסימן תרעא) מהא דאיתא בגמרא ברכות (ח: ס"א.) שאסור לעבור
אחורי בית הכנסת בשעה שהציבור מתפללים, מפני שחושדים אותו שאינו
מתפלל, והני מילי כשיש לבית הכנסת רק פתח אחד, אבל אם יש לבית הכנסת שני
פתחים מותר, דליכא חשדא שיאמרו שהוא נכנס בפתח השני, ומה נשתנה הדלקת נרות
חנוכה מתפילה, דבחנוכה אמרינן שיחשדו אותו דכיון דלא הדליק כאן לא הדליק גם
בפתח השני, ולגבי בית הכנסת אמרינן דליכא חשד, מפני שיתלו שנכנס בפתח השני,
ויש ע"ז הרבה תירוצים באחרונים, ונסדרם כאן בקצרה.

א. תפילה שאני, דמי שאינו מתפלל הרי הוא פורק עול מלכות שמים מעליו, ולכן כשיש פתח אחר לבית הכנסת אין חושדין אותו, דזהו חשד רחוק לחשוד שאינו מתפלל כלל, משא"כ לגבי נר חנוכה (בית יוסף).

ב. הדלקת נר חנוכה שאני, שיש בה הפסד ממון, ולכן חושדין אותו יותר, משא"כ לגבי תפילה דליכא הפסד ממון לכן ליכא חשד כשיש שני פתחים (בית יוסף).

ואולם המגן אברהם (ס"ק יב) הקשה על זה דאטו לגבי בית הכנסת ליכא הפסד ממון, והרי בזמן שהוא בבית הכנסת הוא מתבטל מלישא וליתן בשווקים, ותירץ האליה רבה (ס"ק טז) דמ"מ הוי רק ספק אם יש לו בזה הפסד ממון, ומשום הכי ליכא כ"כ חשד, משא"כ בנרות חנוכה דהוי ודאי הפסד ממון, ומשום הכי יש יותר חשד. [ועיי' בהגהות ר"ב פרנקיל עוד תירוץ על קושיית המג"א].

ג. תפילה שאני, שזמנה מרובה, ומשום הכי ליכא חשדא, שיאמרו שיכנס אח"כ בפתח השני, משא"כ נר חנוכה שזמנה קבוע משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, ולכן יש יותר חשד (ב"ח).

ד. נרות חנוכה שאני, שיש בה פירסום, והעובר בפתח זה אומר, אילו היה מדליק בפתח השני היה מתפרסם ונודע לכל, וכיון שאינו יודע מסתמא לא הדליק כלל, משא"כ בבית הכנסת אין הדבר מתפרסם כשנכנס בפתח השני, ומשום הכי ליכא חשד (ב"ח).

ה. נרות חנוכה שאני שמצותם בפתח, ולכן כל מי שרואה שלא הדליק בפתח זה חושדו שמא לא הדליק כלל, משא"כ בבית הכנסת דליכא מצוה שיכנס בפתח בית הכנסת, רק שיהיה בבית הכנסת, ולכן גם אם רואים אותו עובר ואינו נכנס אין חשד, שיאמרו שנכנס בפתח השני. (מהר"ח).

ובשו"ת אגרות משה (אבהע"ז ח"א סל"ו) הוסיף בזה ביאור דבנר חנוכה כיון שהמצוה בפתח אז תיכף כשרואים שלא הדליק עולה בליבם החשד, ושוב אינו מסתלק מליבם, אף שנזכרים שיש לו שני פתחים, ודוגמא לדבר הא דאסור לדיין לשמוע דברי בעל דין אחד משום שנקבעים דבריו בליבו, ע"ש.

ו. החשד בנרות חנוכה הוא שבני העיר יחשדו אותו, שכשם שלא הדליק בפתח זה מפני אנשי עיר אחרת שאין יודעים שלבית זה יש שני פתחים, כך מסתמא לא הדליק כלל גם בפתח השני, משא"כ בבית הכנסת שכל הנמצאים יודעים שיש לה

שני פתחים, ממילא ליכא חשד (מהרל"ח, ובאליהו זוטא סק"י כתב שלתירוצ זה נתכוין הלבוש שם).

ובע"ז כתב בשו"ת חכם צבי (סימן צא) דהחשד בנרות חנוכה הוא מפני הטועים שסוברים דמדינא צריך להדליק בכל הפתחים משום פירסומי ניסא, וכיון שרואים שלא הדליק בפתח זה, יאמרו, כשם שלא קיים מצוה מן המובחר להדליק בכל הפתחים, כך מסתמא לא הדליק כלל, משא"כ בבית הכנסת דודאי סגי במה שנכנס באחד מהצדדים.

ובשו"ת אגרות משה (שם) הוסיף בזה עוד, דלפעמים צד זה שלא הדליק יש בו יותר עוברים ושבים, ואז ודאי יש יותר הידור להדליק כאן, וכיון שלא הדליק שם יחשדוהו שלא הדליק כלל.

ז. העובר סמוך לבית הכנסת אין חשד שאינו נכנס לבית הכנסת להתפלל ולא חששו לזה כלל, רק הטעם הוא דהוי בזיון שעובר סמוך לפתח ואינו נכנס, דאם אינו יכול להכנס, יתרחק לפחות מן הפתח ויתבייש בזה שאינו יכול להכנס, משא"כ כשיש לה שני פתחים ליכא כלל בזיון, דהרי אפשר שיכנס בפתח השני (מג"א ס"ק יב, ועיין בפמ"ג סימן צ' א"א סק"ד מה שהעיר בזה, ועיין גם בחכמת שלמה).

ח. בית הכנסת שאני, שיש סברא למה נכנס דוקא בפתח השני, וכגון שמקומו בבית הכנסת סמוך לפתח ההוא, או כדי שלא לעבור נגד המתפללים, ולכן ליכא חשדא (ט"ז סק"ט, והוסיף בזה עוד סברא דיש רבים שאינם נכנסים בפתח זה, וכל הנעשה לרבים אין בו חשדא, ועיין בפמ"ג ובלבושי שרד ובחכמת שלמה מה שפירשו בכוונתו).

ט. תפילה שאני שהוא מדאורייתא לדעת הרמב"ם ומשום הכי אין בזה כ"כ חשד שהוא עובר אדאורייתא, משא"כ נר חנוכה שהוא מדרבנן לכן יש יותר סברא שיחשדו אותו (חכמת שלמה למהרש"ק ע"ש).

י. תפילה שאני שיש בה שכר פסיעות, ולכן יתלו לומר שמאריך את דרכו להכנס בפתח שני משום שכר פסיעות, משא"כ בנרות חנוכה דלא שייך סברא זו (ספר יהושע אות א', והובא בהגהות הכת"ס).

וכן תירוצ המהרש"ק בחכמת שלמה, והוסיף דלפי זה ה"ה בנרות חנוכה באופן שבצד השני יש יותר עוברים ושבים וא"כ יש הידור להדליק שם, נמי ליכא חשדא שיתלו לומר דמשום הכי לא הדליק כאן רק שם.

ושב ראיתי בספר דרשות המראנ"ח הנקרא הנותן אמרי שפר (בסו"פ וישב) שאף הוא עמד על קושיא זו, ותירץ דנרות חנוכה שאני שאין טעם למה ידליק דוקא בפתח

השני, ואדרבא משום הידור ראוי להדליק בשניהם, ולכן יחשדו אותו שלא הדליק כלל, משא"כ בבית הכנסת דיש לתלות שרוצה ליכנס בפתח השני משום שכר פסיעות (עכ"ד), והרי ששילב בזה שני תירוצים יחד.

יא. נרות חנוכה שאני, דכיון שהיא באה מזמן לזמן ממילא יחשדו אותו ששכח לקיימה, משא"כ בתפילה שהיא מצוה תדירית (פרי חדש)

יב. תפילה בבית הכנסת הוא רק מדרבנן, ולכן לא חששו כ"כ לחשדא, משא"כ נרות חנוכה דהוי פירסומי ניסא לכן החמירו בו כדאורייתא וחששו יותר לחשדא (הגהות רבי עזריאל, וזהו להיפך מתירוצ' המהרש"ל הנ"ל באות ט).

יג. כיון דקי"ל דהרואה נרות חנוכה צריך לברך שעשה ניסים, לכן יחשדוהו שלא הדליק כלל, ומסתמך על ברכת הראייה, ואינו מקיים את עיקר המצוה, משא"כ בתפילה דליכא כ"כ חשד שאינו מתפלל כלל (שו"ת שבות יעקב ח"ג סמ"ח). עכ"ל אחי הגר"א שליט"א.

ושמעתי עוד לתרץ מאמור"ר הגה"צ רבי אלחנן הכהן רבינוביץ שליט"א, מח"ס מועדי קדשיך ושא"ס נכבדים, דהנה בתפילה לא יחשדוהו, דיתכן שהוצרך לנקביו, ואינו יכול להתפלל כעת (כשו"ע או"ח סימן צב סעיף א'), או ששתה יין וצריך להסיר יינו מעליו, לפני שמתפלל (כשו"ע או"ח סימן צט סעיף א'), או שיש לו מנין אחר בבית פרטי, כגון בבית האבל רח"ל, ולכן לא יחשדוהו שלא נכנס בפתח זה לבית הכנסת, אבל בנר חנוכה אין במה לתלות למה לא הדליק בפתח זה, ולכן יחשדוהו, עכ"ד.

וע"ע בספר חנוכת אברהם (ספר זכרון, חנוכה תש"ע) עמודים קח-קט, מה שכתב עוד לתרץ על קושיא הנ"ל ע"ש.

ועיין עוד בגליון הנפלא ביותר "פנינים", ל ידידי הגה"צ מגדולי מזכי הרבים בדורנו, רבי מרדכי חיים שליט"א, גליון מ' מא, שהאריך טובא ביותר בזה, והביא ח"י תירוצים, עיין שם.

ולענ"ד נראה לתרץ בס"ד, ע"פ מש"כ בשו"ע יור"ד (סימן רמד סעיף ו') "אין ראוי לחכם שיטריח על הציבור לכוין לעבור לפנייהם שיעמדו מפניו, אלא ילך לו בדרך קצרה, כדי שלא ירבו לעמוד, ואם יוכל להקיף הדרך כדי שלא יעבור לפנייהם, זכות הוא לו". עכ"ל.

ולפי זה י"ל שלכן בתפילה ליכא חשדא שלא נכנס בפתח זה, דיתכן שמקיף הדרך להיכנס בפתח אחר, כדי שלא להטריח הציבור לעמוד מפניו, משא"כ בחנוכה אין סיבה לתלות למה לא הדליק בפתח זה, ולכן יחשדוהו, והבן.

[ג] בענין כתיבת שם Craig בגט

הרב מרדכי הלל ג'ואהרי, מחבר ספר ברכת רבקה
על סידור קידושין ושבע ברכות, וחבר כולל להוראה
שע"י ישיבת ר' יצחק אלחנן

שם הבעל Craig, ולא ברור איך מבטאים את שמו, עם צירי ליטאי תחת הרי"ש (קריג) או סגול (קרעג). אשתו שגם היתה שם אמרה שיש ככה ויש ככה, ותשובת הבעל לאיך מבטאים את שמו גם לא הועיל כל כך. ובבתי דין אחרים ברור שהיו כותבים קריג דמתקרי קרעג, ולמעשה הרב המסדר וגם הרב הסופר החליטו לכתוב קריג עם י' בלבד ולא קריג דמתקרי קרעג.

נראה לי שצדקו דבריהם שנד"ד היינו ממש כמו פאלומה-פאלומבה של מהריב"ל ח"ג סי' ט"ז שהכשיר למי שקהילה א' קוראים לו הכי וקהילה ב' קוראים לו הכי, וכולי עלמא יודעין שהם כמעט אותו שם ואינם מדקדקין בזה (ועפ"י מש"כ המהדיר במהדורת זכרון אהרן שם דוקא כשבאותו עיר קיימים שני ההגייות). ויותר מזה שבנד"ד הבעל עצמו נראה שנקרא בשניהם. ולכן אין צורך לכתוב קריג דמתקרי קרעג, שהרי נד"ד דומה ממש לזה של מהריב"ל.

וע' בקובץ על יד ח"ב בקונטרס השמות שרצה לכתוב קרעג. וכנראה שכ"כ בספר שם משמואל ושמות חיים בשם הרב שמואל חיים הכהן כ"ץ.

והראתי את מה שכתבתי לרב שמואל אברהם חזן שליט"א, חבר בית הדין הרבני בחיפה ומומחה גדול בתורת השמות, והסכים לכל דברי.

הצב"י מרדכי הלל ג'ואהרי

