

רב פעלים מקבצאל, שריבה
וקבץ פועלים לתורה (ברכות ח"י)

גליון תורני

פעלים לתורה

יו"ל ע"י

איחוד תלמידי הכוללים בלאנדאן יצ"ו



גליון כ"ד
כסליו תשע"ו

יו"ל ע"י:

הוצאת דרך המלך

לפניות למערכת נא להתקשר

בירופ: הרב דובעריש כהן רפאפורט 02036672747

בארה"ב: הרב שרגא פייש הערצאג 8453250854

בארץ ישראל: הרב יעקב עבדלחק 0548526426



כל הזכויות שמורות למערכת

Copyright © 2015



כתובת המערכת:

PEOLIM LATORAH

58 Forburg Rd

LONDON N16 6HT

Email: Peolim@gmail.com



המערכת מתנצלת על חידו"ת שנשלחו ולא נדפסו

מחמת חוסר מקום וכו' ועוד חזון למועד

מועד האחרון להעביר חידושי תורה

לקובץ הבא הוא ר"ח אדר א' הבעל"ט

עימוד ע"י:



845.510.2203

תוכן הענינים

מדור גנזי ישנים

- הג"ר אברהם דובער כהנא שפירא – אב"ד סמאלעוויטש וקאוונא
בדין קנין אגב קרקע דאורייתא או דרבנן..... ה
- הרה"ק רבי יואל טייטלבוים זצ"ל – אב"ד דק"ק סאטמאר
דרושים ואגדות בענינים שונים..... יב
- הרה"ק רבי אליעזר זוסיא פארטוגאל זצ"ל – אדמו"ר מסקולען
אם לזמר ניגון בלא מילים נקרא הפסק..... כב

מדור ימי שמונה

- הרב משה חיים שמערלער – אב"ד דק"ק מחזיקי הדת ציריך
מי שבירך על נר חנוכה ואחר הברכה ראה שלא הניח שמן אם צריך לחזור ולברך..... כו
- הרב אברהם גורביץ – ראש ישיבת בית יוסף גייטסהעד
בדין הדלקת נרות חנוכה בערב שבת..... ל
- הרב איתמר גרבוז – ראש ישיבת ארחות תורה - בני ברק
בעניני טומאת שמנים..... מב
- הרב שמעון הירשלער – מרביץ תורה בעירנו
בדין שיעור השמן..... מט
- הרב שלמה פרישוואסער – רב דביהמ"ד סאסוב וראש ישיבת חיי עולם
קדושת בית המקדש אחר כיבוש יוונים..... נג
- הרב ישראל פאללאק – כולל מנחת יצחק
בענין מקום הדלקת נ"ח בזה"ז..... סא
- הרב אביגדור יונגער – כולל דרכי הוראה
חקירה בחיוב להמציא שמן לחבירו למצות נ"ח..... עא
- הרב שרגא פייש הערצאג – חבר המערכת
דרוש בסוגיא דכבתה..... עה

מדור בירורי הלכות

הרב שמעיה לעוו – דומ"ץ וראה"כ דקהל יטב לב דסאטמאר

בדין כיבוד זקינו.....עכ

הרב יעקב דוד שמאהל – דומ"ץ דק"ק שומרי הדת אנטווערפן

בענין דינא דמלכותא (לגבי חוקי הממשלה באנגליה בליע"ס ופריהאל"ד).....צח

הרב צבי שרייבער – סופר – כולל הרבנים היכל המשפט

שליח לקניה המקבל מתנה מהמוכר.....קט

הרב מנחם מענדל גראסבערגער – ר"מ בישיבה גדולה תורה ויראה דסאטמאר

בענין מצות מעקה.....ק"ט

הרב משה אורי שלעזינגער – כולל חיי עולם

בגדר פסול שינוי מראה לענין מקוה ולענין נט"י.....קכה

מדור קורות הדורות

הרב בן ציון פרענקל מב"ח

הקדמה לפירוש משניות להרמב"ם.....קלג

מדור בירורי הנוסחאות

הרב חיים ישראל טעסלער - לאנדאן יצ"ו

ולכפרת פשע.....קלז

מדור מכתבים למערכת

בדין הבדלה בתפלה – **הרב יעקב אייזנבאך** ◊ בדין עירובי חצירות בסוכות / בדין אופן שכירות רשות מגוי לעשות עירוב / בדין טלטול חפצי אדם שהם חוץ לתחומי בעיר מוקפת מחיצות – **הרב משה באש** ◊ בענין עירובי חצירות בסוכות – **הרב יואל צבי פאללאק** ◊ בענין איסור תחומין בכלים / בענין השוכח טל ומטר במנחה ערב שבת אם יתפלל בליל שבת תפלת תשלומין – **הרב אליעזר ראזענבוים** ◊ בענין ההידור למלוח הרבה חתיכות זו על גבי זו – **הרב שמחה בונם זבולון ווייס** ◊ בענין תליית ההנחה בסיבות אחרות / בענין מש"כ דנידון כמוכר מיד ואין כאן אגר נטר – **הרב בנימין פינקלשטיין**

מדור גנזי ישנים

הג"ר אברהם דובער כהנא שפירא זצ"ל

אב"ד סמאלעוויטש וקאוונא

ובעחמ"ס דבר אברהם

הגאון ר' אברהם דובער כהנא שפירא זצ"ל נולד לאביו הגאון ר' זלמן סענדער זצ"ל במוצאי יוהכ"פ שנת תרל"א לפ"ק בעיר קאברין יע"א, למד וגדל בתורה בישיבת עת חיים בוואלאזשין, שנוסדה על ידי זקן זקיניו הגאון רבי חיים מוואלאזשין זצוק"ל, עוד בימי נעורו היה ידוע בשם 'העילוי מקאברין'. כשהגיע לפרק האיש מקדש נשא בת הגאון ר' ירוחם לייב פערלמאן זצ"ל המכונה 'הגדול ממינסק, ולאחר פטירתו בשבת תרנ"ו, עלה על כס הרבנית בסמאלעוויטש במקום גיסו הגאון ר' אליעזר ראבינאוויטש שנקרא למלא מקום חותנו במינסק. כבן ל"ו שנה היה בעת הדפיס את ספרו 'דבר אברהם' שהסעיר את לומדי התורה בליטא [כרך השני הוציא לאור בשנת תרע"ג, וכרך השלישי נערך ונסדר לדפוס על ידו, אך יצא לאור אחר פטירתו בארה"ב]. כשהיה בן מ"ב נתמנה לראב"ד העיר הגדולה קאוונא, ובמשך ל' שנה עמד בראש רבני ליטא. בין תלמידיו המפורסמים, היה הגאון הגדול ר' פנחס עפשטיין זצ"ל ראב"ד ירושלים, והיה לו היתר הוראה ממנו. בשנת תרצ"ט נסע לשווייץ לצרכי רפואה, אך עם פרוץ מלחמת העולם השנייה חזר לעירו להיות יחד עם עדתו, באמרו כי קרבניט הספינה הוא האחרון לעזוב את ספינתו הבווערת, ולא הראשון. שהה בגעטא קאוונא, ולא יכל לראות בסבל עמו, ובשבת קודש כ"ב אדר א' תש"ג לפ"ק עלתה נשמתו השמימה, ולמרות סכנת נפשות שבדבר, ליווהו עשרת אלפים איש למנוחתו. תודתנו נתונה להרה"ח ר' מנחם מענדל לנדא הי"ו אב"י בעירנו שמסר לנו את המכתב הזאת, ולהרב שלמה יהודה לנדא הי"ו חבר המערכת - שפענח את הכתב יד, נערך ונסדר ע"י הרב שרגא פייש הערצאג הי"ו חבר המערכת.

בדין קנין אגב קרקע דאורייתא הוא או דרבנן

ב"ה יום י"ט לחודש אלול תרס"ז סמאלעוויטש

י"טיב ה' הכתיבה והחתימה לכבוד ידידי הרב הגאון המפורסם הגביר מאחיו כש"ת מוהר"ר יעקב גארדאן נ"י. א שלום ורוב ברכה!

אחדשה"ט, הגיעני מכתבו עם השלשה רו"כ. תודה לו. ועל דבריו בדברי תורה באתי עתה, שאף שאין הזמן גורם מפני טרדות הימים הקדושים וחבילי טרדין דמתא דעלי רמין כולהון, בכל זה מפני כבודו כי רם הוא מצאתי לי רגעי מספר להשיב מפני הכבוד, ולכן יהיה דברי קצרים הפעם עד עת מועד, עד חזון השני כי יבוא כבוד תורתו לענגני עוד בהערותיו.

מה שכתב ליישוב קושייתי (בדבר אברהם ח"א סי' א' אות ח' בהגה) על שיטת התוספות (ב"ק י"ב. ד"ה אנא) דאגב קרקע דרבנן^ב דהמקשן הוה סבר שהוא דאורייתא - שינויא דחיקא הוא למשווי למקשן טועה, ומכל שכן דסתמא דהש"ס הוא דפריך הכי.

ומה שכתב ראה לזה דבתר הכי פריך באמת על אגב קרקע "מנלן" ולא כן בקנין משיכה, דידוע ומפורסם מחלוקת דר' יוחנן וריש לקיש - כן הוא סגנון הש"ס לשאול "מנלן" גם על המפורסמות, ורבות הן בש"ס. וכן גם במשיכה פריך מנלן וכן בכסף וכו' וכו'.

א. עי' אודותיו בקובץ כ"ג עמוד ה'.

ב. ע"ש בגמרא דנחלקו אמוראי אי עבדי כמקרקעי דמי או כמטלטלי דמי, ואמר רב נחמן, אנא מתניתא ידענא, פרוזבול חל על הקרקע ואינו חל על העבדים, מטלטלין נקנין עם הקרקע, ואינו נקנין עם העבדים. וכתבו התוס', דאף על גב דבכמה דוכתינן אשכחן דכמקרקעי דמי, לענין אונאה ושבועה, אומר ר"י דהכא לא איירי אלא במילי דרבנן וכו', וקנין אגב דהוי נמי דרבנן, וקרא דערים מצורות, אסמכתא בעלמא היא, ע"ש. ועל זה הקשה רבינו שם, מהא דאיתא בקידושין (כ"ו). במתניתין, [נכסים] שאין להם אחריות אין נקנין אלא במשיכה. ובגמרא, מנלן, דכתיב וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך, דבר הנקנה מיד ליד. ולר' יוחנן דאמר דבר תורה מעות קונות מאי איכא למימר, [ומשני] תנא תקנתא דרבנן קתני, ע"כ. הרי דהוי סלקא דעתך דש"ס, דכל הקנינים שנשנו במשנתנו דאורייתא נינהו, דאי לאו הכי לא מקשי מידי אר' יוחנן, והרי קנין אגב נמי תנינן בה [להלן במשנה], ומוכח דהוי דאורייתא, ע"ש באורך.

ומה שכתב לתרץ בדרך חידוד, דכל עיקר הכריחו לתוס' לומר דאגב קרקע דרבנן, מפני הקושיא דהחזיק בעבדים לא קנה מטלטלין, והא עבדי כמקרקעי דמי, ומשום הכי כתבו שבמילי דרבנן כמטלטלין דמי, ומוכח דאגב דרבנן. ואם כן לר' מאיר דסבירא ליה דגם במילי דאורייתא כמטלטלי דמיג, ממילא יש לומר דאגב ניהוי דאורייתא. ואתי שפיר דסתם מתניתין בקידושין ד כר' מאיר הוא.

ימחול לי כבוד תורתו אם אומר שאין זה נכון כלל, ואינו מן השיטה הכבושה אצלנו. דהענין הוא - דהתוס' הוכיחו כן מבריייתא, וממילא נקטינן דכולי עלמא הכי סבירא להו, ואין זה שייך כלל לר' מאיר, דכיון דהכי מצינו לבריייתא דסבירא ליה הכי באין חולק, נקטינן נמי דר' מאיר מסתמא הכי סבירא ליה. ואם ירצה כבוד תורתו לומר דר' מאיר חולק, שפיר מצי למימר כן מנפשיה, אבל לתלות זה בשיטתו דסבירא ליה עבדי כמטלטלי דמי, אינו שייך כלל, דאטו ר' מאיר תלוי בבריייתא והוכחתה?

ועוד - דממקומו הוא מוכרע, דקאמר הש"ס בבבא קמא כתנאי כו', והתניא החזיק בעבדים קנה מטלטלין כו' ה - אמאי לא משני הש"ס דהאי תנא סבירא ליה כר' מאיר בחדא - דאגב קרקע דאורייתא, ופליג עליה בחדא - דסבירא ליה עבדי כמקרקעי במידי דאורייתא¹. אלא ודאי דזה אינו, דבזה לית

ג. עי' במתניתין (ב"ק צ"ו.) גזל בהמה והזקינה, עבדים והזקינה, משלם כשעת הגזלה. ר' מאיר אומר, בעבדים אומר לו הרי שלך לפניך, ופירש רש"י משום דכרקע דמי, וברשותיה דמריה קיימי. ולהלן בגמרא אמרין דבבריייתא איפכא תניא, ור' מאיר סבירא ליה דאינו אומר הרי שלך לפניך, והיינו משום דסבירא ליה עבדי כמטלטלי דמי.

ד. ר"ל דסתם מתניתין דקידושין דמוכח מסתמא דהש"ס שם דסבירא ליה דקנין אגב דאורייתא.

ה. בגמרא שם: לימא כתנאי, מכר לו עבדים וקרקעות, החזיק בעבדים לא קנה קרקעות, בקרקעות לא קנה עבדים. קרקעות ומטלטלין, החזיק בקרקע קנה מטלטלין, במטלטלין לא קנה קרקע. עבדים ומטלטלין, החזיק בעבדים לא קנה מטלטלין, במטלטלין לא קנה עבדים. והתניא החזיק בעבדים קנה מטלטלין, מאי לאו בהא קמפלגי, דמר סבר עבדים כמקרקעי דמי, ומר סבר עבדים כמטלטלין דמי, ע"ש מה דמתרץ.

ו. ר"ל דנימא דשני התנאים מודו דרק לגבי דיני דאורייתא עבדי כמקרקעי ודלא כר' מאיר, ואילו לגבי דינים דרבנן עבדי כמטלטלי דמי כמו שכתבו התוס', ומחלקותם הוא בקנין

מאן דפליגי. וממילא נפלו בזה כל מה שרצה כבוד תורתו ליישב על יסוד זה הרבה קושיות.

ודרך אגב אעמוד גם על מה שהביא קושית הגאון רבי עקיבא איגר ז"ל בתוס' קידושין דף ה' (ע"א ד"ה שכן פודין)¹, שהיא קושיא עצומה מאד, אין לנטות ימין ושמאל. דלענ"ד יש ליישב קצת, דכוונת התוס' הוא לאגב ממין אחר, כדאמרינן בקידושין כ"ז (ע"א) החזיק בקרקע קנה שטר בכל מקום שהוא, ואמרינן שם דשטרא אפסרא דארעא הוא², ובספרי סוף סימן ג' (אות ח') ביארתי שזה אינו מדין אגב אלא מחזקה, ושסברא זו קיימא גם למסקנא, יעויין שם³, והוא ענין דאורייתא⁴.

אגב, דחד אמר דהוא דאורייתא, וממילא דכמקרקעי דמי וקונה, וחד אמר דהוא דרבנן, וממילא כמטלטלי הוא.

ז. בגמרא שם: ומנין שאף בשטר [מקדשין], ודין הוא, ומה כסף שאין מוציא מכניס, שטר שמוציא אינו דין שמכניס. מה לכסף שכן פודין בו הקדש ומעשר שני, תאמר שטר שאין פודין בו הקדש ומעשר שני, ע"ש. והקשו התוס', דנימא קל וחומר מקרקעות שאינן מוציאות, אפילו הכי מכניסות, פירוש דאדם יכול לקדש אשה בקרקע, ואינה מתגרשת בקרקע וכו', ויש לומר דאיכא למיפרך, מה לקרקע שכן קונין מטלטלין אגבן, תאמר בשטר, ע"כ. ועל זה ציין הגרע"א בגליון הש"ס לדברי התוס' בב"ק הנ"ל, וכוונתו להקשות דמהכא מוכח דסבירא להו להתוס' דקנין אגב דאורייתא, דאם לא כן ליכא למיפרך מדינא דרבנן על קל וחומר דאורייתא.

ח. בגמרא שם מבואר דמי שהקנה את הקרקע לחבירו ועדיין לא הקנה את השטר, אע"פ שאינו יכול לחזור מקנין הקרקע, עדיין יכול לחזור מקנין השטר. אמנם כשקדם המוכר וכתב את השטר לפני שקנה הלוקח את הקרקע, כיון שהחזיק עמו בקרקע, נקנה גם השטר בכל מקום שהוא. ומזה הביא הגמרא ראיה, דעל כרחך הא דקונה את השטר היינו בתורת אגב, ואם כן מוכח דבקנין אגב לא בעינן שהמטלטלין יהיו צבורים בה. ומשני, שאני שטר דאפסירא דארעא הוא [שהוא כבית אחיזה לקרקע, והרי הוא כקרקע עצמה]. ומקשה, והא עלה קתני וזו היא ששנינו נכסים שאין להם אחריות נקנין עם נכסים שיש להם אחריות וכו', ומסיק שמע מינה לא בעינן צבורים, ע"כ.

ט. ע"ש באורך, ונעתיק תוכן דבריו, דעניינו של אפסרא דארעא הוא, משום שהוא חשוב כחלק מן הקרקע לגופה, וכשם שמחזיק במכוש אחד קונה כל חלקי השדה, הכי נמי קונה הוא גם לשטר לה שהוא גם כן חלק ממנה, ועוד עדיף מזה. אמנם כל זה לגבי גוף הנייר, אבל כדי לקנות אותיות השטר בעינן גם לקנין אגב, ורק בהוה אמינא סבירא ליה להגמרא דדי בקנין חזקה לחוד, ולמסקנא מסיק לסברא זו דעל כרחך בעינן גם לקנין אגב, אבל לא חזר מסברא דשטרא אפסרא דארעא הוא, ע"ש באריכות.

י. ר"ל דבזה הוסיף על חידושו שבספרו, דקנין אגב כזה שהוא מצורף עם קנין חזקה שפיר

ובזה יש ליישב נמי קושית כבוד תורתו שעמד עליה גם הגרש"ש, דנימא קל וחומר מעבדים יא. דיש לומר דסברא דאפסרא שייך לומר גם בעבדים יב, ודו"ק. אבל תירוץ דחוק הוא, ויש לדחותו, ורשמתי רק מקופיא בכדי למלאות רצון כבוד תורתו הרמה.

ומה שכתב כבוד תורתו על מה שכתבתי בספרי סימן [כ"א אות כ"א] על רש"י בבא קמא קי"ח (ע"א ד"ה פרה) בהיתה פרה רבוצה, דעל כרחך לאו מטעם חצר הוא אלא משום אגב יג. ועל זה תמה כבוד תורתו, דאם כן תקשה ממה שכתבו התוס' (ב"מ י. ד"ה ארבע אמות) דלא תקנו ד' אמות לגנב יד. הנה לא עלי תלונתו, כי אם על הקצות החושן (סי' ער"ה סק"א) שכן כתב הוא ז"ל, והנתיבות המשפט (סי' ר"ב סק"ב) באמת חולק שם עליו, ובארתי דבריהם בספרי איזה פעמים (ע"ש סי' ג' אות ה'). אך בעיקר קושייתו של כבוד תורתו כבר עמדתי בספרי סימן כ"א אות ל"ב, וכתבתי שם תירוץ נכון, יעיין שם כבוד תורתו וימצא עונג.

ובמה שכתב כבוד תורתו ליישב קושייתי (סי' א' אות י"א) על השיטה מקובצת בבא קמא (ל"ג. סוד"ה מתניתין מני) מסוגיא דתקפו כהן (ב"מ ו: טו). וכתב כבוד תורתו, דהכא שאני דספק ספיקא הוא טז – דבריו נכונים.

הוי דאורייתא, ועל כן שפיר כתבו התוס' דא"א לעשות קל וחומר מקרקעות, דמה למקרקעי שכן קנין מטלטלין אגבן, אע"ג דקנין אגב לאו דאורייתא הוא, מ"מ כיון דיש היכי תמציי שיהיה דאורייתא, מיפריך הקל וחומר.

יא. וז"ל הרש"ש: קשיא לי, נימא קל וחומר מעבדים דאין מטלטלין נקנין אגבן לכולי עלמא [וממילא לא שייך בזה תירוץ התוס'], ע"ש.

יב. ר"ל דמשכחת לה לקנין אגב בעבדים כשכתב את השטר בטרם קנה את העבד, דכשקונה את העבד, קונה אגביו את השטר, מכח סברא הנ"ל דאפסרא דארעא ניהו, דבכהאי גוונא קנין אגב דאורייתא, ולגבי דאורייתא כמקרקעי דמי כנ"ל.

יג. ע"ש בגמרא דבגול שדה מחבירו והיתה פרה רבוצה בו ושטפה נהר, לר' אליעזר דסבירא ליה קרקע נגזלת חייב להעמיד לו פרה, ורבנן סברי דאומר לו הרי שלך לפניך. וביאר רש"י דהיינו טעמא דר' אליעזר, משום דסבירא ליה שדה נגזלת, ומטלטלין נקנין אגב קרקע, ועל כן חייב לשלם את הפרה, ע"ש.

יד. ע"ש בתוס' דקנין ארבע אמות דקנין דרבנן הוא, לא תקנו קנינים דרבנן לגנב. ולפי זה מקשה השואל לדעת התוס' דקנין אגב דרבנן הוא, אם כן איך יתקיימו דברי רש"י דהגב קונה את הפרה בקנין אגב, הא לא תקינו רבנן קנינים בגניבה.

טו. וז"ל בדבר אברהם: מה שכתב השיטה מקובצת, דהא דגול ולא נתיאשו הבעלים, אין

ומה שהשיג עלי בחפצי להעמיס בכוונת השיטה מקובצת דקדוש רק מכאן ולהבא י', הנה באמת גם אנכי לא אמרתי לא להערה בעלמא, וכאשר סיימתי עם הספק שצריך ביאור. אך מה שהשיג עלי כבוד תורתו מגיטין (י"ג). אינה השגה י", חדא דמה שרצה להעמיס בלשון הגמרא דפסיל ליה כל היכא דאיתא, אינו נראה כן מלשון רש"י ותוס' רי"ד, דדייקי לומר בכל מקום דאיתיה קאי על ההקנאה (אך בזה יש להתעקש עוד לקיים דברי כבוד תורתו). ועוד דלרבנן דסבירא להו עבדי כמקרקעי דמי יש לומר דנחשב ברשותו, וכמו שתירץ ברש"ש יט, וכן נראה מהגאון רבי עקיבא איגר בגליונו לגיטין ל"ח (ע"א) דהקשה

הקדשו [של הנגזל] הקדש, לפי שאינו ברשותו, היינו דוקא היכא שלא הוציא אחר כך מיד הגזול, ולא בא עוד לרשותו, אבל אם העמיד את הגזול בדין והוציאו מידו קדיש, ונראה מדבריו שם דחל ההקדש למפרע. והוקשה לי על זה מבבא מציעא דף ר' ע"ב, מההיא מסותא [מרחץ] דהיו מינצי עלה בי תרי, האי אמר ידידי הוא, והאי אמר ידידי הוא, קם חד מינייהו אקדשה, פרשי מינה וכו'. ומסקינן מאי הוי עלה דמסותא, ופשטה מהא דאמר רב נחמן, כל ממון שאין יכול להוציאו בדיינין הקדישו אינו קדוש. [ומקשה] הא יכול להוציאו בדיינין הקדישו קדוש, אף על גב דלא אפקיה, והא אמר ר' יוחנן גזל ולא נתייאו הבעלים, שניהם אינם יכולין להקדיש, זה לפי שאינה שלו וזה לפי שאינה ברשותו. [ומשני] מי סברת במסותא מטלטלין עסקינן, במסותא מקרקעי עסקינן, דכי יכול להוציאה בדיינין, ברשותיה קיימא. והנה נראה דספיקא דרב אושעיא במסותא, היה אם לפרוש ממנה או לא, ופשטוה שאין ההקדש חל, לפי שאינה יכול להוציאה בדיינין, ובפשוטו יובן דכל שאינו יכול להוציאו בדיינין הוי גם בקרקע אינו ברשותו. ואם כן קשה להשיטה מקובצת דסבר דכשיבוא לרשותו חל ההקדש למפרע, מאי נפקא לן מינה שאינו ברשותו, הא מכל מקום צריך לפרוש מספיקא שמא יתפוס המקדיש אחר כך, ונמצאת הקדש למפרע.

בז. כנראה כוונתו, דגם אם יתפוס אותה המקדיש, אינו ברור דשלו הוא, ואם כן יש כאן ספק ספיקא, ספק אם יתפוס אותו, ואפילו אם יתפוס אותו מאן יימר דשלו הוא.

יז. וז"ל: ועוד יש לומר דמה שכתב הרא"ש [המובא בשיטה מקובצת] דחל ההקדש כשיבוא לרשותו, הוא רק מכאן ולהבא, ולא למפרע, והוי כדבר שלא בא לעולם למאן דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, וצריך לדחוק בלשונו דבמה שכתב רואין כאלו מעיקר כשהקדישו היה כבר בא ברשותו, אין כוונתו שיחול ההקדש גם מעיקרא, אלא דמשום האי טעמא חל מכאן ולהבא, וצריך ביאור וכו'.

יח. ע"ש בגמרא דעבד כהן שברח מאדונו יכול הכהן למישקל ארבעה זוזי מישראל, ופסיל ליה [לתרומה] כל היכא דאיתיה].

יט. ע"ש שהקשה דאין יכול להקנותו הלא דבר שאינו ברשותו אינו יכול להקנות, ומשני דעבדי כמקרקעי דמי.

רק מכח שאינו יכול להוציאו בדינין, אבל משום אינו ברשותו נוחא ליה למאן דאמר כמקרקעי דמי, כמבואר בדבריו שם כ.

ואבקש מכבוד תורתו לעיין עוד בספרי ולשמחני בדבריו, כי באמת לא רק החידוד כוונתי, כי אם ב"ה מבוארים בו הרבה ענינים בכל רחבם ועומקם, ואקה כי ימצא בו כבוד תורתו עונג.

ובזה הנני ידידו הדוש"ת באהבה
ומברכו בכתיבה וחתימה טובה ומאושרה
המוקירו ומכבדו
אברהם דובער כהנא שפירא

ומדי דברי אשאל את כבוד תורתו שאלה קטנה. את ספרי הדפסתי שלא לשם ריוח, כי לא אל זה אשא עין ח"ו, אך לסבול הרבה מהקצן אין בכוחותי, ומפני שהוצאות ההדפסה עלי למעלה ראש, כי המדפיסים הרבו עלי משאם, בהכירם בי איש שנקל להוציא ממנו, ותהיינה הוצאות אלף ומאתיים רו"כ, לכן הנני מוכרח נגד רצוני וטבעי להיות נדרש גם ללא שאלוני, ולשולחו לאנשים אמידים ומוקירי תורה או נדיבי עם, אשר לכל הפחות לא תצא מזה בזיון התורה ח"ו. ולזאת אבקש מכבוד תורתו הרמה, אולי יוכל להודיעני אנשים אחדים כאלה מגדולי ארצו, ממוקירי תורה או מעשירי עם, נדיבים אשר אינם בזים תורה, וקובצים להם ביבליאטקאות, אשר אוכל לשלוח להם ספרי, למען אמצא לכל הפחות קרני, כי לעת עתה עדיין חסרות לי איזה מאות רו"כ להקצן.

ואחזיקנא טיבותא לכבוד תורתו, בשגם שחפץ אני להדפיס עוד, אבל מחכה אני עד אמלא קרני מן הראשון.



כ. ע"ד שהקשה בהיכי תמצוי שהיה העבד תחת יד עובד כוכבים, ואין ביד הדיינין להוציאו משם, היאך היו יכולין לשחררו, דאף אם עבדא כמקרקעי דמי, מכל מקום אם אינו יכול להוציאו בדיינים, אינו יכול לשחררו, ע"ש.

הרה"ק ר' יואל טייטלבוים זצ"ל

אב"ד דק"ק סאטמאר

דברי תורה האלו אשר אנו נותנין לפניכם, הנם מהעתקת הרבני החסיד ר' יחזקאל שרגא הכהן כהנא ע"ה מעיר קרית יואל, אשר העלה עלי גליון מתורת רבינו בשנות תשכ"ו-כ"ז. רובם עדיין לא נדפסו, ויש מהם שמקצתם כבר נדפסו עם הרבה שינויים. ונביא בזה בקצרה דברי זכרון על האי גברא יקירא - נולד בשנת תש"ז לאביו יבלחט"א הרבני החסיד ר' צבי אלימלך כהנא שליט"א מגזע היחס נכד לבעל קונטרס הספיקות זצ"ל, בשנות ילדותו דר ביחד עם הוריו באוריוגוויי, בהיותו בן ט' שנה שלוחוהו הוריו לעואב"י וויליאמסבורג, שם היה מתגורר בבית זקינו הרה"ח ר' יוסף לייב כהנא ע"ה שהיה מראשי קהל יטב לב דסאטמאר, ועל ידי זה זכה להתקרב אל רבינו כבר בימי ילדותו. בימי בחורותו המשיך ללמוד בישיבת רבינו בשקידה עצומה, בתקופה זו העלה עלי גליון רבים מתורתו אשר שתר בצמא, והיה רגיל אחר התורה לילך מאחד לחבירו ולשקול ולמטרי בדברי רבינו, עד שהיו הדברים ברורים כשמלה. ובנוסף לזה זכה להיות נוכח בעריכת הסדר בליל פסח תשכ"ו, שעשו גורל לכל מי שנבחן על כל מס' פסחים, שעשרה בחורים יזכו להסתופף בצל הקודש בליל הסדר, והוא היה אחד מהם, וכמו כן היה בשנת תשכ"ז, בהיות שכבר בא בקשרי החיתון בעת ההוא. כשהגיע לפרקו נשא את בת הרה"ח יבלחט"א ר' פנחס יהודה פאזען שליט"א, בן הגה"ק משאפראן זצ"ל, אשר הגה"ק הנ"ל בחר בעצמו בו, באמרו שהוא 'אפגעהיטענע בחור', היה נזהר כל ימיו בדיבורו, ודבריו היו מעטים, ומדודים במשקל ובמשורה, יסד בקרית יואל חברת 'ביקור חולים', והיה פטרונה כל ימיו. ב"ג שנים האחרונים לימי חייו, פרש עצמו מכל עסקיו, וקבע כל היום בשיעורי תורה בלי הרף, וזכה לסיים כל הש"ס עם הראשונים. נפטר בשם טוב ביום כ"ט לחודש סיון תשע"ה לפ"ק, והשאיר אחריו בנין וחתנין רבנן. תודתינו נתונה לחתנו הרה"ג ר' יואל יצחק שטערן הי"ו ר"מ בשיבה גדולה דסאטמאר, ולבנו הרב יוסף אריה כהנא אב"י בעירנו, שהמציאו לידינו את כתבי ידיו, ונערך לדפוס ע"י הרב שרגא פייש הערצאג הי"ו חבר המערכת.

דרוש לחנוכה*

במס' שבת (כ"א:), תנו רבנן, נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ וכו', ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו. אמר רבא צריך נר אחרת להשתמש לאורה, ע"כ. ואיכא למידק בזה, דהא רבא על כרחך סבירא ליה דאסור להשתמש לאורה², דאי לאו הכי לא היה מצריך נר אחר, ואם כן למה השמיענו הך דינא דצריך נר אחר כשמדליק בפנים, הלא גם כשמדליק בחוץ צריך נר אחר כשרוצה להשתמש בו.

והר"ן הרגיש בזה וכתב, נראה לי דנהי דרבא מודה דאסור להשתמש לאורה, וכיון שכן פשיטא דצריך נר אחרת, הכא הכי קאמר, דאף על גב דבשעת הסכנה כיון דמניחו על שולחנו, על כרחך משתמש לאורה, אפילו הכי צריך נר אחרת לעשות הכירא בדבר, ע"כ.

אולם לענ"ד עדיין לא העלה ארוכה בזה, דהא מאחר דכבר ידענו דאסור להשתמש לאורה, אם כן מילתא דפשיטא הוא דצריך נר אחר, ומה לנו בזה שבעל כרחך משתמש בה, וכי משום כך נימא דהותרה הרצועה להשתמש לאורה לגמרי, וכי מי שאכל שום יחזור ויאכל שום, והוא תמוה.

וכדי לבוא אל הביאור נקדים קושיית הבית יוסף (סי' עת"ר) דלמה קבעו ימי חנוכה שמונה ימים, הלא השמן שבפך היה בו כדי להדליק יום אחד. ותירץ דלאחר שנתנו השמן בנרות המנורה כשיעור נשאר הפך מלא כבתחילה. והפרי חדש הקשה עליו, דאם כן לא היה שום נס בליל שמיני, דכבר נתמלא הפך בליל ז' כשיעור הדלקת ליל שמיני, ובליל שמיני לא היה צורך לנס עוד, דהא לליל ט' כבר היה להם שמן חדש וטהור, ע"ש.

א. הנה הדרוש הזה רובו נדפס בחידושי תורה לחנוכה (עמוד מ"ג), ולא נדפס בדברי יואל, ואמנם המעתיקים השמיטו חלק נכבד מדברי רבינו, ועוד זאת עשו שינויים בחלק אחד מדבריו, וכנראה נגרם להם זאת מפני שנתקשו בדבריו שבאו בקצרה, ולא ביאר היטב כוונתו, ולא מצאו מענה כי אם על ידי שינויים האלו שעשו, כאשר יראה המעיין היטב בדבריהם. אמנם מאחר שהדברים האלו יצאו מפי רבינו, יגענו הרבה ליישב דבריו, ותהלה לאל עלתה בידינו לסדר את המאמר על הדרך שאמרו, ומכל מקום לא ערכנו את כל הדרוש, מאחר שהדר כתוב עלי ספר הוא, רק מה שהיה בו צורך להבנת דבריו שבכאן.

ב. כן הוא לדעת רוב הראשונים, וכדברי הר"ן המובא להלן.

ואשר נראה לי בזה, דהנה מעולם תמהתי מאי טעמא קבעו חכמים במצוה זו פירסום רב להדליק בפתח ביתו בחוץ, ולא סגי להו כעין פירסום נס דאורייתא באכילת פסח וסיפור יציאת מצרים ומגילת אסתר שנעשה בתוך הבית, ולא על פתח הבית מבחוץ.

ואפשר לומר בזה, בשנקדים מה שכתב החת"ס בדרשותיו לחנוכה (שנת תקב"ץ) לתרץ קושית הזרע יעקב בפ"ק דשבת, שהקשה בנוסח ההודאה 'והדליקו נרות בחצרות קדשך', הא הדלקת המנורה היתה בפנים, ומאי טעמא שביק לשון היכל ודביר שהזכיר תחלה, ואמר בחצרות קדשך, הלא הנרות היו בפנים ולא בחצירות. ע"ש שחידש דלא יכלו להדליק בפנים מאחר שההיכל היה מלאה גלולים, ע"ש. וכבר תמהתי עליו בזה דמכל הפוסקים משמע ששפיר הדליקו בפנים.

וחשבתי לילך בעקבות צדיק באופן אחר, והוא על פי הידוע דקבלה היה ביד הכהנים שיעשה הקב"ה נס בנרות חנוכה, כמבואר ברמב"ן (ריש פ' בהעלתך), ועי' ברוקח שנס חנוכה יש לו רמז בתורה, ומה גם אז אחר שהעריכו את המנורה, וראו שנתמלא הפך בשמן טהור, הרי נוכחו לדעת שהקב"ה עושה להם נסים שיוכלו להדליק בשמן טהור, ואולם הנס הזה לא ראו בו אלא הכהנים הנגשים אל ה', ועל כן כדי לפרסם זה הנס לכל בני ישראל, שהקב"ה עזרם שיוכלו להדליק את המנורה בטהרה, הדליקו מנורה אחרת בחצר המקדש עם השמן שנתמלא בפך, כדי שיתפרסם הנס לכל בני ישראל, ואחר שמילאו את המנורה בחוץ, נתמלא הפך פעם שנית כדי שיוכלו להדליק את המנורה בפנים בליל שני, וכן היה בכל יום.

ומעתה מתורץ היטב קושיית הבית יוסף, דמה היה הנס ביום ראשון, דאף כי היה להם שמן על יום אחד, היינו דוקא על המנורה שהדליקו בפנים, אבל הקב"ה הוסיף להם חיבה יתירה לעשות להם נס אף לצורך המנורה שהדליק בחצר המקדש, כדי לפרסם הנס ברבים. ואתי שפיר מה שנשתנה מצות נר חנוכה לקיים מצוה זו בפירסום רב, ולהדליקו על פתח ביתו מבחוץ, והיינו כדי לעשות זכר לנס שנעשה להמנורה שהדליקו בחצר לפרסומי ניסא.

ועל פי דרכינו אלה יתורץ מה שנתקשיתי בנוסח ההודאה, 'ואחר כך באו בניך וכו' והדליקו נרות בחצרות קדשך', דמאי השמיענו בזה, וכי אילו לא נעשה להם הנס, רק היו מדליקין בשמן טמא, לא היה מתקיים 'והדליקו נרות

בחצרות קדשך', הלא בכל אופן היו מקיימין מצות הדלקת המנורה, ומאי רבותיה דהדלקת הנרות שהזכיר. אבל לדברינו אתי שפיר, דשפיר יש בזה רבותא, מה שהדליקו נרות 'בחצרות קדשך' דייקא, והיינו כדי לפרסם שנעשה להם נס שהדליקו את המנורה בטהרה.

עוד זאת נקדים מה שכתב הר"ן בטעמא דאסור להשתמש לאורה, דכיון שעל ידי נס שבמנורה תקנוה, עשאוה כמנורה שאין משתמשין בה כלל. ולכאורה לפי מה שכתב הבית יוסף דהנס היה בפך, דלאחר שנתנו את השמן בנרות המנורה נשאר הפך מלא כבתחילה, ולפי זה אנו עושין זכר לנס שנעשה בפך ולא במנורה, ומאי טעמא יהא אסור להשתמש לאורה, וכי בשביל שהיה הנס לצורך המנורה, נשוה דיניה למנורה^ג. ולדרכינו אתי שפיר טעם הר"ן, דהא בחת"ס שם כתב דצריך שמן יותר במקום שהרוח שולט ונושב בהאש, ממה שצריך כשעומד בפנים בחדר מכוסה, ע"ש. והנה הפך טהור שמצאו הכהנים שהיו בו להדליק יום אחד, מסתמא לא היה מחזיק רק כשיעור השמן שהיה צריך למנורה שבפנים, שהרי עשוי היה לכך, ועל כן בודאי לא היה מקום בפך רק כשיעור השמן שבמנורה שמדליקין בפנים. והנה כי כן נמצא, דבהמנורה שהדליקו בפנים, אכן לא נעשה הנס במנורה עצמה כי אם בהפך, אולם בהמנורה שהדליקו בחוץ, שלא היה די בשמן שבפך כשיעור שצריך כשהמנורה היא בחוץ, על כרחך שנעשה נס בהמנורה עצמה שדלקו הנרות כל הלילה. והיינו טעמא שאסור להשתמש לאורה, לפי שתקנו חכמים את מצות נר חנוכה זכר לאותו המנורה שהדליקו מבחוץ, ובאותו המנורה היה הנס בהמנורה עצמה ולא רק בהפך^ד.

ג. וביאור דבריו הוא, דהר"ן הלא בא לבאר בזה מה דקשה, דהלא כבר גמר עשיית המצוה במה שהדליק את המנורה, ואם כן למה נמשך דיני המנורה לאחר הדלקתה להיות אסור להשתמש כנגדה. ועל זה ביאר דמאחר שהנס נעשה 'במנורה', דהיינו שגם בהדלקת המנורה היתה הנס אחר שנדלק המנורה, במשך זמן הדלקתה. ועל כן לא יתכנו דבריו אם נימא דנתמלא השמן בפך מיד אחר שמילאו את המנורה.

ד. ואף שהמנורה שבחוץ לא היה בה מצוה, ואם כן אף המנורה עצמה היה מותר בהנאה, והדרה קושיא לדוכתה. יש לומר דמאחר שכל מה שהדליקו אותה היה כדי להראות לבני ישראל שהקב"ה עשה להם ניסים שיוכלו להדליק את המנורה בפנים בטהרה, על כן התנהגו עם המנורה שבחוץ, כהמנורה שבפנים, וכמו שאסור להשתמש עם המנורה שבפנים, כן לא השתמשו עם המנורה שבחוץ.

ומעתה יתיישב היטב דברי רבא, דשפיר הוצרך לחדש דבשעת הסכנה בעינן נר אחר, דהא היה מקום לומר דעד כאן לא אמרינן דאסור להשתמש לאורה, רק כשמדליקו בחוץ בפירסום רב, דאז יש בזה זכר להמנורה שהדליקו בחצר המקדש, ובאותו המנורה הלא נעשה הנס במנורה עצמה, ועל כן עשאוה כמנורה שאין משתמשין בה כלל. אבל בשעת הסכנה דמדליק בפנים, ואינו עושה פרסומי ניסא כלל, על כרחך דאינו זכר להמנורה שהדליקו מבחוץ, כי אם להמנורה שהדליקו מבפנים לקיים מצות הדלקת המנורה, ושם לא היה נס במנורה כלל כי אם בהפך, ואם כן הוה אמינא דבכהאי גוונא מותר להשתמש לאורה, ואין צריך נר אחר, לכן הוצרך רבא להשמיענו דאף על פי כן צריך נר אחר, והיינו טעמא מאחר דעיקר המצוה ניתנה בדרך זה לעשות פרסומי ניסא, ואז שפיר אסור להשתמש לאורה, לכן כל מה דיוכל למיעבד שלא להשתמש לאורה צריך לעשות. (ליל ב' דחנוכה תשכ"ז).



בענין מכת ארבה"

ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אותותי אשר שמתי במ וידעתם כי אני ה'. והקשו המפרשים, מה נשתנה מכה זו שיצטוו עליה בני ישראל לספר אותה לבניהם אחריהם יותר משארי המכות.

ואפשר לומר על פי מה שאמרתי לפרש מה שביקש פרעה ממשה רבינו שיסיר את מכת הארבה ממצרים, ואמר 'ויסר מעלי רק את המות הזה', ולכאורה הא כללא נקטינן דכל מקום שנאמר רק מיעוטא הוא, ואם כן מה בא פרעה למעט באמרו 'רק את המות הזה'.

והנראה בזה, דהנה כתיב (שמות י', יד) לפניו לא היה כן ארבה כמוהו ואחריו לא יהיה כן, והקשה רש"י ז"ל דהרי בארבה שהיה בימי יואל כתיב (יואל ב', ב') כמוהו לא נהי' מן העולם, למדנו שהיה כבוד משל משה. ותיירץ דאותו

ה. חלק מהדברי תורה שאמר בליל שבת, ועיקר הדרוש נדפס בדברי יואל (עמוד רצ"ג), אמנם שם חסר חלק נכבד מדבריו, וגם יש בו איזה שינויים, וע"ע בליקוטי אורה (פסח ח"ב עשר מכות אות ל"ט).

של יואל היה על ידי מינין הרבה שהיו יחד ארבה ילק חסיל וגזם, אבל של משה לא היה אלא של מין אחד, וכמוהו לא היה ולא יהיה. והקשה הרמב"ן ז"ל, שהרי כתיב (תהלים עח, מו) ויתן לחסיל יבולם ויגיעם לארבה, וכתוב אחר אומר (שם קה, לד) ויבוא ארבה וילק אין מספר, הרי שגם הארבה שבימי משה היה של מינים הרבה, ע"ש מש"כ בזה.

ואפשר לבאר את הענין, על דרך שמצינו במתן תורה (מכילתא יתרו בחודש פ"ה) כשעמד הקב"ה ואמר אנכי ה' אלהיך, באו ההרים תבור וכרמל, זה אומר אני נקראתי, וזה אומר אני נקראתי, וכיון ששמעו מפיו 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', עמד כל אחד במקומו, ואמרו לא עסק אלא עם מי שהוציא ממצרים, ע"כ. והוא פלא, דהאיך טעו כל אחד לומר 'אני נקראתי', בזמן שלא היו נקראים כלל, והלא הקב"ה לא קרא אלא לאחד. ועל כרחך צריך לומר דהקריאה היה רק שהקב"ה יתן את התורה על הר, ועל כן באו כל ההרים שכל אחד חשב שהוא ההר שעליו יתן הקב"ה את התורה.

ומעתה כמו כן יש לומר בענין מכת הארבה, שהקב"ה אמר 'ויבוא ארבה', ורצו כל מיני ארבה על ארץ מצרים לקיים ציווי יתברך, אבל לא ניתן רשות להשחית כי אם למין אחד, והוא מין ה'ארבה' לחוד. ועל פי זה אתי שפיר כל הכתובים שבענין, 'אמר ויבא ארבה וילק ואין מספר', שכל המינים באו על פי מאמרו יתברך שצויה שיבואו, ואולם 'ויאכל כל עשב בארצם' אמר בלשון יחיד, שרק מין אחד הוא שאכל כל העשב שבארצם. ומה שאמר 'ויתן לחסיל יבולם ויגיעם לארבה', היינו חסיל היינו ארבה, ומכנה אותו בשם חסיל, על שם פעולת ההשחיתה שחיסלו וכילו את הכל, ושפיר נתקיימו דברי רש"י, דהארבה שבימי משה לא הזיק אלא מין אחד, מה שאין כן אותו שבימי יואל.

והנה יש להוסיף דברים בביאור הכתוב 'ואחריו לא יהיה כן', דלכאורה איזה רבותא יש בזה שכל המכה היה על ידי מין אחד, והוא על פי מה שכתב הרבינו בחיי (שם) על הפסוק ויסר מעלי רק את המות הזה, דמזה מוכח שהיו בני אדם מתים במכת הארבה, כשם שהיו מתים במכת הברד, ואולי היה הארבה מסמא את עיניהם כענין הצירעה בזמן יהושע, ע"ש. והיינו כי שם היה הצירעא מטיל בהם ארס ומסמא את עיניהם ומיד מתים, והכי נמי היה במכת הארבה. אמנם במכת הארבה שהיה בימי יואל בודאי לא היה כדבר הזה, והארבה לא המית בני אדם כלל. וזה שאמר הכתוב 'ואחריו לא יהיה כן'.

והנה אמרו ז"ל במדרש (שמו"ר פ"ג ד'), אמר ר' יוחנן, כיון שבאו הארבה שמחו המצריים וכו', אמר הקב"ה רשעים, במכה שהבאתי עליכם, בה אתם שמחים, מיד ויהפך ה' רוח חזק וכו' לא נשאר ארבה אחד בכל גבול מצרים. ולכאורה למה שמחו במכת הארבה, הרי אכל הארבה כל יבולם, ולשמחה מה זו עושה. אמנם יובן על פי הנ"ל, דהיו הרבה מינין ארבה וילק ומכל המינים, ולא הזיק אלא מין אחד לבד, והם אמרו נקבוץ ונמלא מהם חביות, ועל כן שמחו דהיה הרייח יותר מההיזק, דריבוי הארבה היה ממלא חסרון התבואה, על כן שמחו. אבל שמחתם נהפכה לתוגה, שהיו מתים על ידי מכת הארבה כנ"ל.

וזהו שאמר פרעה והעתירו לה' וגו' ויסר מעלי 'רק' את המות הזה, ומיעט בזה, שלא יסורו כולם, רק אותם המזיקים והממיתים, כי רוב המינים לא הזיקו כלל ולא אכלו מיבול הארץ, ואפילו במין הארבה לא היו כולם מזיקים, וביקש פרעה שיתפלל מרע"ה שיסיר ממנו רק אותו מין הממית, ושאר המינים ישארו אצלם לטובתם. והקב"ה לא מילא שאלתו, רק הסיר מעליו כל מכת הארבה אף אותם שאינן מזיקים, ועל ידי זה יצאו המצריים ריקם מכל נכסיהם.

ועל פי זה יתבאר מקרא קודש (שמות טו, כו) כל המחלה אשר שמתני במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך. והקשו המפרשים, דאם לא ישים את המכה, מה צורך לרפואה. ואפשר לומר, דהנה יש ב' מיני מכות, יש מכה כזה אשר אם נחלה האדם בה אין רפואה למכתו, ויש מכות כאלו שמועיל להם רפואה. והנה בהמכות שבמצריים מצינו שהיו הורגים את האנשים, כמו שמצינו במכת הארבה, שהיה מסמאין את עיניהם ומטילין בהם סם כנ"ל, ומי שנלקה במכת ארבה כזה עד שיצאה נשמתו, שוב לא מועיל לו רפואה כמובן, מה שאין כן מכת הארבה שהיה בימי יואל שלא היה הורג בהם, רק הזיק את כל יבולם, שפיר מועיל לו רפואה, כמבואר בכתוב שם (יואל ב', כה), ושלמתי לכם את השנים אשר אכל הארבה, ע"ש באורך.

וזה שאמר הכתוב 'כל המחלה אשר שמתני במצרים', דהיינו מחלה כזאת אשר אין לה רפואה, 'לא אשים עליך', אבל מכה שיש לה רפואה אשים עליך 'כי אני ה' רופאך'.

היוצא לנו מכל זה, שבמכת הארבה היו נכללים בו שני מיני הזיקות, האחד מה שהזיקו וחיסלו כל יבול מצרים, ועוד בו זאת שגם הרגו רבים

מהמצריים. והנה ידוע מה שכתב האבן עזרא (שמות ז', כד) שמכת הארבה היו גם על שדות ישראל, דממילא היו עתידים לצאת ממצרים, ולא היה להם צורך עוד בשדותיהם, ע"ש. אמנם דעת לנכון נקל, דהפרש גדול היה בין מכת הארבה שבישראל לבין מכת הארבה של המצריים, שבשדות ישראל אכן חיסלו כל התבואה, אבל לא הטילו ארס בישראל ולא הרבו בהם אף אחד, מה שאין כן הארבה שהזיקו בשדות המצריים הרגו כל הבא לידם.

ומעתה יבואר היטב מאמר הכתוב 'ולמען תספר באזני בןך ובן בןך את אשר התעללתי במצרים ואת אותותי אשר שמתי בם', דבשאר המכות לא היה נגלה להדיא שהקב"ה משגיח על בני ישראל בכל רגע ורגע, ולא ראינו רק שלא שלח את המכות בארץ גושן, אבל במכת ארבה נתגלה בעליל לכל אחד שהקב"ה מבחין בין בני ישראל להמצריים, ואותו הארבה מאותו מין המזיק, כשהיה במקום המצריים הטיל בהם ארס והרגם, ואותן שהיו בשדות ישראל, לא הזיקו אותם כלל, ודבר זה אכן צריכין לספר בכל דור ודור לבנים ולבני בנים - חסד השי"ת עלינו ששמר אותנו לבלתי יהרג אף אחד מבני ישראל (ליל שבת קודש תשכ"ז).



ביאור הפסוק משלחת מלאכי רעים

ישלח בם עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים (תהלים עח, מט). ויש לדקדק, דתיבת 'משלחת' מיותר, דהא כבר כתב בתחלה לשון שליחות, והוה ליה למימר ישלח בם עברה וזעם וצרה מלאכי רעים.

ויתבאר על פי מה דאיתא במדרש (ילקוט רמז רל"ד) על הפסוק (שמות יד, כט) והמים להם חומה, חמה כתיב, שירד ס"מ וטען, רבונו של עולם לא עבדו ישראל עבודה זרה במצרים, ואתה עושה להם נסים, ונתמלא הים עליהם חימה להטביען. והשיב לו הקב"ה, הלא לא עבדו אלא מתוך שעבוד ומתוך טירוף הדעת, וכיון ששמע שרו של ים כן, מיד אותו חימה שנתמלא על ישראל החזירה על מצרים, ע"ש. וכתב בישמח משה (פ' שמות עה"פ ואמרת) דביאור דברי המדרש הוא, דמאחר שהמצריים הם הגורמים בדבר, וכמו שפירש השל"ה

הקדוש הפסוק (דברים כו, ו') וירעו אותנו המצרים, שעשו אותנו רעים וחטאים, על כן בדין הוא שיחזור החמה עליהם, ע"ש.

והנה ידוע שמכל מצוה שהאדם עושה נברא מלאך טוב, ומכל עבירה נברא מלאך רע, ומאחר שחטאו ישראל במצרים, נבראו מזה מלאכים רעים. אמנם מאחר שהחזיר הקב"ה החימה על המצריים, מאחר שהם היו הגורמים בדבר, על כן חזרו כל אלו המלאכים הרעים על ראש המצריים.

וזה שאמר 'ישלח בם וגו' משלחת מלאכי רעים', ששלח על המצריים אותם המלאכים הרעים שנשלחו על בני ישראל מחמת מעשיהם הרעים, שחזרו ונשלחו על ראש המצריים (ליל הסדר תשכ"ו).



ביאור הפסוק ואני אראה בשונאי

ה' לי בעוזרי ואני אראה בשונאי (תהלים קיח, ד').

ואפשר לומר על פי מה שכתב בישמח משה (פ' ראה) על הפסוק (דברים יג, ז') כי יסיתך אחיך, כי הרשב"ם כתב, כל עצה שסופה פורעניות, נקרא הסתה, אבל זולתו נקרא עצה. והנה אמרו חז"ל (כתובות ק"ה:), האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מתא וכו', משום דלא מוכח להו וכו'. ולפי זה יובן, שמי שמייעץ לאדם לשבר תאוותו, הוא מתרחק מעמו, אבל המייעץ לו לילך אחר תאוותו, מתחבר עמו ונדבק עמו כאח וכריע. והיינו 'כי יסיתך', דהיינו מה שסופו פורעניות, היינו לתאווה הנקרא הסתה, אז הוא תיכף 'אחיך', מה שאין כן המייעצו לדבר טובה, ע"ש.

היוצא לנו מדבריו, שהמסית הוא באמת שונא הוא לו, ורק מתחילתו נראה כאוהב. וזה שאמר 'ה' לי בעוזרי ואני אראה בשונאי', שהקב"ה הוא בעוזרי שאראה מי הוא השונא באמת ומי הוא האוהב באמת (ליל הסדר תשכ"ו).



ביאור בדברי רש"י

ויהי בנסוע הארון ויאמר משה קומה ה' ויפוצו אויביו וינוסו משנאיך מפניך. וברש"י, משנאיך, אלו שונאי ישראל, שכל השונא את ישראל, שונא את מי שאמר והיה העולם, ע"ש. והנה דרכי לדקדק בכל מקום שאמרו חז"ל בזה הלשון 'מי שאמר והיה העולם', למה דקדקו לאומרו בלשון הזה.

ונראה על פי מה שכתב רש"י (בראשית א', א') שבתחלה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים, הקדים מדת הרחמים ושתפה למדת הדין, ע"ש. עוד איתא במדרש (הובא ברש"י שם) בראשית ברא אלהים, בשביל ישראל שנקראו ראשית. וידוע דדיבור הוא לשון קשה, ומורה על דין, ואמירה הוא לשון רכה, המורה על רחמים וחסדים.

ועל פי זה יתבאר היטב דברי רש"י, שכל השונא את ישראל, ואינו רוצה בקיומן, נמצא שאינו רוצה בקיום העולם, שהרי העולם לא נברא אלא בעבורם, ועל כן הרי הוא שונא את 'מי שאמר' דייקא, היינו מה שיש להעולם קיום, שהוא על ידי שנברא בשיתוף מדת הרחמים שהוא אמירה רכה, והוא אינו רוצה בקיום העולם, מאחר ששונא את ישראל (תשכ"ט¹).



ו. בהעתקה שם כתב, שדבר זה אמר רבינו בעת שהקשה אותו תלמיד אחד הפירוש בדברי רש"י, דהלא דרכו של רבינו בכל מקום שיש לשון כזה לפרשו, ועל זה ענה אותו רבינו הפירוש הזה.

ז. דברי התורה האלו נדור ביותר, שמשנה הזאת כמעט שאינם נמצאים דברי תורה, מחמת גודל חולשתו.

הרה"ק ר' אליעזר זוסיא פארטוגאל זצ"ל

אדמו"ר מסקולען

הרה"ק ר' אליעזר זוסיא פארטוגאל זצ"ל נולד בר"ח חשון שנת תרנ"ח בעיירה סקולען שעל גבול רוסלאנד וראמעניא, לאביו הגאון ר' ישראל אברהם זצ"ל רבה של סקולען, שהיה תלמידו של הגאון ר' ישעיה שור אב"ד יאסי. בהיותו בן י"ז שנה נתייתם מאביו, ובני הקהלה בחרו בו כממלא מקום אביו בהסכמת ובעידוד גדולי המדינה, לאור הצלחתו הגדולה בסקולען הזמינו אותו ראשי העיר הגדולה טשערנאוויץ לבוא אצלם, והצליח לפעול שם גדולות ונצורות, במיוחד בשדה החינוך. אחר המלחמה עבר לבוקארעסט, שם התחיל בפעולות עצומות לטובת יתומי השואה, וכה המשיך להרבות פעלים לתורה במסירות נפש תחת ממשלת הקאמוניסטן, בעת שנעצר על ידיהם כמה פעמים ואף דנו אותו למיתה ר"ל, בשנת תש"כ הצליח לצאת מתחת כור הברזל, זכתה עירנו לאנדאן שגם לעסקניה היה יד בהצלחתו, ובאותו תקופה אף היה בעירנו לאנדאן, ואחר כך קבע משכנו בארה"ב, שם הקים את בית מדרשו, ובמשך הזמן הקים את מוסדות 'חסד לאברהם' בארץ הקודש. נתבקש לישיבה של מעלה ביום ערב ר"ח אלול שנת תשמ"ב לפ"ק.

וכאן המקום לציין עובדא נוראה בגודל כח הנגינה אשר היה לו כידוע, והוא ענינא דיומא. וכך כתב המוציא לאור ספר 'קדושת אליעזר' על חנוכה, בשנת תשמ"א אחרי ההדלקה כשהניח קצת בחדרו דיבר אז מענין כח הניגונים להכניס ולהשפיע בלב הזולת התעוררות לתשובה ולאהבתו ויראתו יתברך, ובתוך השיחים סיפר בזה"ל: פעם אחת הרגשתי על אחד הנוכחים בעת ההדלקה שהוא צריך סייעתא דשמיא מיוחדת שלא ליפול בהטומאה של איסור חמור. והייתי צריך לבקש ולהתחנן על נפשו ולהכניס בלבו רגשי התעוררות ורגשי תשובה וחרטה בקרבן, וכוונתי עליו בפסוק 'לא תאונה אליך רעה', ואמר אז הדברי תורה [הנדפסים בספרן], ואז העירו לי מן השמים את אחד מהניגוני התעוררות שהנני נוהג לזמר אצל פסוק זה, והרגשתי שזהו השפעה רוחנית כדי שאוכל להשפיע בזה על האיש הנ"ל, ובס"ד פעלתי. וסיים את דבריו הקדושים, והלא זהו עיקר התכלית של הניגונים להשפיע בלב יהודי אהבתו ויראתו יתברך.

המכתב הזאת שלח רבינו בתור שאלה להגאון הגדול בעל מנחת יצחק זצ"ל, אשר השיב לו ע"ז תשובה, והיא לו נדפסה בח"ז סי' ט' [הובא להלן בהערות]. והגיע לידנו ע"י הרה"ג ר' שלום ווייס שליט"א ראה"כ מנחת יצחק ודומ"ץ ביהמ"ד תהלות יואל, ונערך על ידי אחד מחברי המערכת, תשוח"ח להם.

אם לזמר ניגון בלא מילים נקרא הפסק

נסתפקתי אם במקום שאסור להפסיק כגון בין ברכת המוציא לאכילה או בק"ש ובתפלה היכי שאסור להפסיק וכדומה או בש"ע, אם דוקא בדבור אסור להפסיק, או גם לזמר איזו ניגון בלא מילים אם זה ג"כ בכלל הפסק, ודרך ב"א לפעמים כך.

ומצאתי דאתי לידי דיש ראי' לכאורה מהגמ' דגם ניגון חשוב הפסק, דראיתי בגמ' שבת דף ס"ג ע"ב דפריך הגמ' ושלשלת שבו משויא לי' מנא וכ"ת כרבי שמואל בר נחמני דאמר רבי שמואל בר נחמני א"ר יונתן מנין למשמיע קול בכלי מתכות וכו' שנאמר כל דבר אשר יבא באש אפילו דיבור במשמע, ובעין משפט ציין לעיל דף נ"ח ע"ב ששם מיירי בזוג שיש בו עינבל המשמיע קול, הרי דהשמעת קול הוא בכלל דיבור דיליף מכל דבר וגו' אפילו דיבור במשמע, הרי דקרי השמעת קול בלא מילים בלשון דיבור, וממילא כיון דמוכח דהשמעת קול הוא בכלל דיבור כפי הנ' אין להפסיק גם בקול נגינה בלא מילים^א, וצ"ע, דאולי אם מנגן משום דבקות שנתעוררה בו ע"י המצוה ע"י הק"ש ותפלה או ברכה הר"ל כאלו דבר באותו ענין, כמבואר בשו"ע

^א בבריייתא שם (נח:) זוג של בהמה מקבל טומאה - ובגמ' מוקים בזוג שיש בו עינבל דעינבל משוי ליה מנא, כדא"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן מנין למשמיע קול בכלי מתכת שהוא טמא שנאמר כל דבר אשר יבא באש, אפילו דיבור יבא באש. דמבואר בגמ' דמה שיש לה תשמיש של דיבור משוי ליה כלי אף שאינו תשמיש של מעשה. ועפ"ז הביא לראי' ממה דהשמעת קול מקרי דיבור הכלי, ה"ה באדם המשמיע קול אף בלי מילים מקרי דיבור האדם.

והנה עי' בחי' הרמב"ן שם שהקשה וז"ל ואי קשיא דהתם [בקרא איירי] תשמישי אדם והכא [בזוג] תשמיש בהמה [וכלי תשמישי בהמה קיי"ל דאין מקבלין טומאה], איכא למימר מדכתיב כל דבר אפילו דיבור בהמה. עכ"ל [וע"ש דמתרץ עוד באופן אחר]. ביאור כוונתו שנתרבה קבלת טומאה לכלי של דיבור בכל אופן של דיבור ואפילו דיבור בהמה, וממילא

או"ח סי' קס"ז לענין הפסק בין ברכת המוציא שאמר הביאו לי מלח וכו', אכן הלא גם שם פסק רבינו הרמ"א ז"ל שלכתחילה לא יפסיק כלל ב, ובמשנה ברורה ס"ק מ"א דאפילו בפת שאינו נקי שצריך להמלח ג"כ אסור להפסיק קודם שיבלע מעט, ואפילו תנו לבהמה, א"כ אפילו אם נימא דזהו בכלל אותו ענין ולא דיבור זר אין לעשות כן לכאורה לכתחילה, והעולם אין נזהרים בזה. וצ"ע.

ועלתה בדעתי העני בס"ד דאין למילף משם דהשמעת קול באדם בלא מילים נקרא דיבור די"ל ולחלק דשם מיירי בכלים שיש בהם עינבל ואין הכלים מסוג מדברים ממילא אם יש בהם עינבל המשמיע קול זהו הדיבור שלהם, שאין בהם הכח הדיבור ממש כבנ"א לזאת השמעת קול בהם הוא בכלל כל דבר וגו' בכלל דיבור, משא"כ אדם שחננהו השי"ת בכח הדבור ממש להשמיע קולו בכלים ודבורים נאים, י"ל שאין השמעת קול שלו כמו דיבור שלו, ובפרט שמי שמנגן בתפלה לכבוד השי"ת לקיים כבוד את ה' מהונך כמו שפירשו דז"ל א"ת מהונך אלא מגרונך ממה שחננך, שהוא בכלל מצוה וכמ"ש

דיצתה בגזוה"כ מכלל שאר כלי תשמיש בהמה. וצ"ב במאי נקרא דיבור בהמה לרבותו, והלא לכאורה בדיבור הכלי אין שום חילוק אם מיוחד לאדם או לבהמה,

ולכאורה מבואר ברמב"ן דס"ל דמה שאמרו בגמ' דכלי המשמיע קול מקרי דיבור אין הכוונה דמקרי דיבור הכלי דלפ"ז אין שום חילוק, אלא דמקרי דיבור למי שמשתמש בה, והיינו שהאדם המשתמש בה ומשמיע קול ע"י כלי מקרי דיבור האדם וכן במיוחד להבהמה להשתמש בה מקרי דיבור בהמה, ועפ"ז יש לנו מקום לדון אם יש לנו ראי' דגם בכה"ג שמשמיע קול ע"י כלי יהא הפסק.

ב. מקורו מגמ' ברכות מ. אמר רב טול ברוך וכו' הבא מלח וכו' גביל לתורי [פי' תנו לבהמה] אין צריך לברך ועי' פרש"י בא"ד הך שיחה צורך ברכה ולא מפסקא עכ"ל - וכן פסק בשו"ע (סי' קס"ז ס"ו) וכ' הרמ"א שם בהג"ה ומ"מ לכתחילה לא יפסיק כלל, ולפי הציון שם כוונתו הוא לדברי הכל בו (סל"ה) המובא בב"י, שכתב לאחר שהביא ל' הגמ' וז"ל וכולהו בדיעבד עכ"ל, וע"ש ביאור הגר"א שדייק כן מל' הגמ' 'אין צריך' לברך, משמע דלא הוי אלא שאינו חוזר ומברך אבל לא לכתחילה, וכן סתמו הפוסקים בשו"ע הרב ובמשנ"ב.

אבל ע"ש בפמ"ג (משבצ"ז סק"ז) הובא בבה"ל שכתב שאין כוונת הרמ"א אלא בכונן הבא מלח לפת נקי שלנו דא"צ למלח, דאף שדעתו על המלח ולא הוי הפסק לחייב לחזור ולברך אבל אינו צורך כ"כ ועל כן לכתחילה אסור, אבל בפת שאינו נקי' וה"ה תנו לבהמה אפי' לכתחילה מותר.

ג. פרק ל"ד.

בס' חרדים¹ שהנגינה שנפש אדם שורר לפני השי"ת הוא בכלל מצות ואהבת את ה' וגו' שהנפש הישראלי בהתעוררו לאהבת השי"ת שורר לפני השי"ת אין לאסרו, וכבר אמרו חז"ל בפ' לשמוע אל הרנה ואל התפלה ד, ויעויין בפרש"י ז"ל שכיון שרבים מתפללים יש שם רינה ומתקבלת התפלה ביותר. ויעויין בגמ' במקום רינה שם תהא תפלה ובפרש"י ז"ל ה.



ד. מלכים א' (ח' כח) – גמ' ברכות (ו).

ה. ועי' בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז ס"ט ט') מה שהשיב לאסור עפ"מ שכתב המג"א (בס"י קכ"ד סק"ד) לענין הפסק בין ברכה לעניית אמן, וז"ל: ואם החזן מאריך בנגון של ואמרו אמן, יאמרו אמן מיד, כי הניגון הוא הפסק, ועמ"ש סקכ"ח [מיידי לענין הרבון שאומרים הקהל בשעת נשיאת כפים, לא יאמרו אלא כשכהנים מאריכים בניגון, ואע"ג דבגמ' אמרין דיש לאומרו בשעה שהכהנים מברכים] דהאריכות הניגון מכלל הברכה היא, ומ"מ נ"ל דאם מאריך הרבה הוא הפסק, עכ"ל. אבל בניגון שמתחיל לאחר גמר הברכה אף במאריך קצת הוא הפסק, וכש"כ לענין הפסק שבין המוציא לאכילה דהוי הפסק, עכת"ד.

ולכאורה אין כוונתו להוכיח דהוי הפסק מדין דיבור, שהלא לענין אמן (יתומה) גם בשהייה בעלמא הוי הפסק, אלא כוונתו דאסור מדין המבואר ברמ"א (ס"ו ר"ו ס"ג) לענין הפסק שבין ברכה לאכילה דביותר משיעור תוכ"ד אף בשתיקה אסור, אבל אינו מחויב לחזור ולברך, וכמו שפירש שם הפמ"ג (א"א סק"ד) דכוונת הרמ"א אינו אלא לאסור לכתחילה אבל אינו חוזר ומברך [שלא כהציון שם שכוונת הרמ"א הוא לדברי השבולי הלקט המובא בב"י שכ' דצריך לחזור ולברך בשתיקה ביותר מתוכ"ד כמו בדיבור, וע"ש מג"א שהביא מח' הראשונים בזה אם שהייה יותר משיעור תוכ"ד אף חוזר ומברך], ולכאורה לפ"ז לא אסר אלא בין המוציא להאכילה, אבל לא באמצע קר"ש ותפלה, דלענין זה לא אסרו הפסק בשהייה, ואין איסור אלא להפסיק בדיבור.

מדור ימי שמונה

הרב משה חיים שמעורלר

אב"ד דק"ק מחזיקי הדת ציריך

ובעמח"ס שו"ת מחשבת חיים

אודות מי שבירך על נר חנוכה ואחר הברכה ראה שלא הניח שמן בנר, אם צריך לחזור ולברך

והערבה יקח אח"כ כמבואר במג"א
(סימן תרנ"א סקכ"ח).

אולם על טעמו השני יש לכאורה
לפקפק ולחלק, דהתם יש לו
מצוה של נטילת ד' מינים, ובנטלם בזה
אחר זה יצא, כמבואר שם בסעיף י"ב
בשו"ע, כי כל נטילה עשה בשלימות
כדינה, משא"כ כאן יש לו מצוה של
הדלקה אחת עם שמן כשיעור במעשה
אחד, וכשמדליק עם פחות מכשיעור לא
עשה מעשה ההדלקה בשלימות וכדין,
וממילא לא עשה אפילו חלק של
המצוה, ודו"ק.

אבל מטעם הספק שמא אין צריך
שיעור בוודאי א"צ לברך שנית,
היכא שהפתילות רטובות עם מעט שמן
באופן שיכול לקיים מצות ההדלקה
לזמן מועט, וכפי שהכריע המשנ"ב דלא
כהפ"ח, עיין בדבריו (סימן תרע"ד
סק"ח).

הנה במהר"ם שיק (או"ח סימן של"ד)
כתב דיכול להדליק בלא ברכה
כיון דהברכה קאי על המצוה, ויוסיף
שמן וידליק בלא ברכה. אמנם כפי מה
שהבנתי דסברת המהר"ם שיק הוא,
דכיון דאיירי [בעובדא דדידה] שהיו
פתילות ישנות מההדלקה של אתמול
[והיו רטובות עוד עם קצת שמן, דשייך
להדליקו לזמן קצר] הרי מצות הדלקה
יכול לקיים, וא"כ לא מיבעיא להסוברים
דלא צריך שיעור [ומשום כך פסק
בנשמת אדם (כלל קנ"ד אות א')] דאם
בשעת הדלקה לא היה שיעור יכבה
ויוסיף שמן וידליק אבל לא יברך, וגם
המשנ"ב פסק כן, ודלא כהפ"ח], וא"כ
פשיטא שהברכה שלו היתה כדין, וא"כ
מספק שוב אין לו לברך שנית.

אלא אפילו להסוברים שצריך שיעור,
ר"ל דמ"מ שפיר חלה הברכה על
ההדלקה בלי שיעור, כמו המברך על ג'
מינים שבלולב, שהברכה חלה עליהם,

אולם לפי"ז כשמברך על הדלקת נר חנוכה, הוא גם מברך על הדלקת פתילה עם שמן מסויימים שלפניו, דהלשון נר כולל השמן עם הפתילה.

אולם בכף החיים (סימן תרע"ו אות י"א) כתב וז"ל: הוה עובדא דהתחיל לברך הב' ברכות בחושבו שהיה שמן ולא נמצא כי שכחו מליתן שמן. ומצאתי להטו"ז (סימן רע"א סק"ט) ולהכר"ש בסימן זה דאם השמן היה לפניו א"צ לחזור ולברך, וענין כזה איתיה בפוסקים לענין ברכת הפרי בכמה סוגים עיין בהם, רו"ח אות א', עכ"ל.

ועל הראיה מהט"ז שכתב לענין קידוש שהיה מים בכוס, יפה כתבת שאינו דומה כיון ששם איירי בעומד על השולחן לשתות מהיין, משא"כ הכא שלא היה כוונתו להדליק היום על השמן שבבקבוק.

אולם אף שכאן אין הנידון דומה להא דטו"ז שם, מ"מ נראה לענ"ד שיש מקום לצדד היכא שמונח שמן לפניו בסמוך לו וכדלהלן. דהנה במחצית השקל שם (סימן תרנ"א סק"ה) כתב דרך היכא שלא היה בו ערבה כלל, פליג המג"א שם על הר"מ שהביא הא"ח, וס"ל שהברכה שעשה על הג' מינים חלה גם על הערבה שנוטל אח"כ, אבל אם היה בו ערבה ואח"כ ראה שהערבה פסולה וכו' אפשר לענ"ד צריך

אולם אם הפתילות יבשות ולא שייך לקיים מצות ההדלקה בכלל [דלחרוך פתילה יבשה בוודאי לא מיקריא הדלקת נר כלל] או שלא שם פתילות [ולא הרגיש עד אחרי הברכה] בזה לא כתב המהר"ם שיק שום סברא להתיר, כפי שהבנתי בדבריו.

ואת דעת המוצל מאש לא מצאתי לגבי שופר, אלא שבשע"ת (סו"ס ח') מביאו לענין שחטפו ממנו הטלית לפני העטיפה ונתנו לו טלית אחר, והעלה שספק ברכות להקל ולא הביא השע"ת את טעמו, אבל בדעת תורה שם מהגאון המהרש"ם הביא בשם הפת"ש החדש דבנידון המוצל מאש צריך לברך שנית, ודלא כהשע"ת שהעתיקו בסתם, עיי"ש.

אבל בכף החיים (סימן תקפ"ה אות ל"ז) כתב וז"ל [כנראה ד"ע] אבל אם תיכף אחר הברכה קודם שיתחיל לתקוע הרגיש בו שהוא פסול והביא אחר דא"צ לחזור ולברך כיון דאין הברכה על זה השופר עצמו כמו לולב ופרי, אלא לשמוע קול שופר יהיה איזה שופר שיהיה זה או אחר, עכ"ל.

והנה גם מצות לולב יכול לצאת בכל לולב יהיה מי שיהיה, ואולי כוונתו שמברך על השמיעה הרי אינו מברך על שופר מסויים אלא על שמיעת קול שופר יהיה מי שיהיה, משא"כ על נטילת לולב הוא מברך על הלולב המסויים שנוטל בידו.

עכ"ל השו"ע, הרי דברי המג"א מבוארים דכיון דהג' מינים היו לפניו וחלה הברכה עליהם שוב א"צ לברך על הערבה שהביאו אח"כ משום שגם על הערבה מברך אותה ברכה, ודו"ק. [ועיין שם במג"א שמביא באמת ראי' מס"ה שבסימן ר"ו].

ואף שרק אם ארבעת המינים מצויים אצלו שייך לברך אף שנוטלים בזא"ז כמבואר שם בשו"ע (סימן תרנ"א סי"ב) וכ"כ במשנ"ב (שם סקנ"ו), ועיין בשעה"צ (סקע"ה). מ"מ א"צ להיות לפניו ממש לענין זה וכמבואר במג"א (שם סקכ"ד) דרק כדי שלא יצטרך להפסיק ביניהם הצריך הרמ"א שיהיו כולם לפניו. ועיי"ש בשעה"צ סקס"ו. וא"כ חלה הברכה על הג' מינים משום שהיתה מצויה אצלו [בבית, כמ"ש המשנ"ב שם] גם הערבה, אבל אם כל הד' מינים לא היו לפניו, אף שהיו מצויים אצלו בבית, לא היתה חלה הברכה, משום ההיא דס"ה שבס' ר"ו, ודו"ק.

הנה לפי"ז בנידון דידן שלא היה כלל שמן בנר, לפי"ד המהמה"ש אין כאן חשש מטעם ההיא דס"ו שנפל הפרי ונמאס, אלא מטעם דס"ה, וא"כ אם השמן היה לפניו בסמוך לו, [אף שלא היה בנר] שפיר א"צ לברך שנית, דרק גבי קידוש שהיה בכוס מים הוי דינו כנפל הפרי, [כמ"ש שם במחצית השקל, שמזה הוכיח דבהיתה הערבה

לברך [היינו גם להמג"א] לפי מה שכתב סי' ר"ו סעי' ר' [כצ"ל] אם נטל פרי ובירך עליה ולא היה דעתו לאכול יותר ונפל הפרי מידו ונמאס אם רוצה לאכול מאחרים צריך לברך, והכא נמי כשבירך לא היה דעתו רק על ערבה שבלולב וכיון שהיא פסולה ולוקח אחרת שלא היה דעתו בשעת ברכה כ"א על ערבה שבלולב ראוי לברך שנית וכו', עיי"ש כל דבריו.

וצ"ל לפי"ד דכשא היה בו ערבה כלל לא שייך לומר שלא היה דעתו לברך אלא על ערבה זו שבלולב, כיון שאין כאן ערבה כלל, ובע"כ נתכווין לברך על ערבה אלא שטעה וחשב שהיא במקום זה ונמצאת במקום אחר, ודו"ק.

אלא שלפי"ז גם אם כל הד' מינים לא היו לפניו [לו היה מציאות של טעות כזה] היה ראוי שיצא בברכתו, ובמג"א מוכח שרק מפני שחלה הברכה על הג' מינים שהיו לפניו חלה הברכה גם על הערבה.

וצ"ל דהתם הטעם הוא לא משום הא דס"ו שבס"ו ר"ו שהביא המחצית השקל, אלא משום ההיא דסעיף ה' שם, וז"ל אין מברכים לא על אוכל ולא על משקה עד שיביאוהו לפניו, ברוך ואח"כ הביאוהו לפניו צריך לברך פעם אחרת אבל מי שברך על פירות שלפניו ואח"כ הביאו לפניו יותר מאותו מין או ממין אחר שברכתו כמין הראשון א"צ לברך,

דומה לנפל הפרי מידו או להיתת בו ערבה פסולה, ושפיר יש לצדד לסמוך על זה בספק ברכה, ודו"ק.

היוצא לנו מהנ"ל דאם נשפך השמן אחרי הברכה שדומה לנפל הפרי, צריך לברך שנית אם לא שנשאר עדיין מעט רטיבות של שמן שיהיה יכול לקיים מצות ההדלקה לזמן קצר, ואז יש ספק שמא א"צ שיעור, ואין צריך לברך, וכהכרעת המשנ"ב (סימן תרע"ד סק"ח).

אבל אם לא נשאר רטיבות שמן שיהיה בו כדי לקיים מצות ההדלקה, בפשטות נראה שצריך לברך שנית אף ששמן מונח בסמוך לו. דל"ד לההיא דטו"ז ומג"א (סימן רע"א) וכמו שכתבת שלא היה בדעתו כלל להדליק בלילה זה בשמן זה, וגם שאר הסברות של המוצל מאש וכף החיים כנראה אינם להלכה, עכ"פ לא לנר חנוכה.

אולם אם לא היה בו שמן כלל הרי לפי"ד המחצה"ש אינו דומה לנפל הפרי וא"כ היכא ששמן מונח לפניו שפיר יש לצדד שאין צריך לברך משום ספק ברכות וכסברת המחצה"ש, ואולי גם הא"ר וש"א אין חולקים עליו בסברא זו וכנ"ל. כנלענ"ד לכאורה ואולי עוד נוסף לעיין בזה.

והנני בזה דושה"ט באה"ר ובלונ"ח ויהפוך לנו ה' את צום העשירי לששון ולשמחה בביאת גוא"צ בקרוב במהרה בימינו אכ"ר.

פסולה נקרא כנפל הפרי אף שבהו"א היה לו מקום לחלק ביניהם, עיי"ש ודו"ק], אבל כשאין כאן שמן כלל הרי כאין בו ערבה כלל, [וכאן הרי כאין בידו שום מין מהד' מינים], וא"כ אם לא היה שמן לפניו היה צריך לברך שנית מטעם דס"ה שם, אבל כשהשמן לפניו שפיר יצא בברכתו, דלא מיקרי שלא רצה להדליק אלא בשמן שבנר ולא בשמן אחר, כיון שלא היה כלל שמן בנר, וכסברת המחצית השקל, ודו"ק.

אולם בשעה"צ (סימן תרנ"א סקע"ד) כתב שגם בלא היה בו ערבה כלל דמי לתורמוס שנפל מידו והוי כלא היה דעתו כלל לברך על ערבה אחרת, ותירץ בזה את דעת הר"מ, והביא את חילוקו של המחצה"ש אבל כתב ששאר האחרונים אין מחלקים בזה, עיי"ש.

אולם בא"ר שם (עיי"ש סקל"ד ול"ו) תירץ את דעת הר"מ [והלבוש שפסק כוותיה], דכיון שאינו מזכיר בברכה אלא לולב לא חלה הברכה על הערבה, אף שאם נוטלה ביחד היא בטלה בלולב.

הנה לפי"ז גם הר"מ והלבוש יכולים לסבור ביסוד הדברים כסברת המחצית השקל, וכל מחלוקתם היא רק אם ברכת הלולב חלה גם על הערבה היכא שאינה לפניו בשעת הברכה, וא"כ אין לנו כלל ראייה שהלבוש והא"ר והר"מ חולקים על חילוקו של המחצה"ש, שבאין בו ערבה כלל אינו

הרב אברהם גורביץ

ראש ישיבת בית יוסף - גייטסהעד

בדין הדלקת נרות חנוכה בערב שבת

דעבר אלאו מקיים עשה, אבל הכא הא קא מבשל ועבר אלאו קודם למיתת ב"ד" (ל' הרשב"א).

והנה הוה קשיא לי למה לא הוקשה להם להראשונים גם בהגמ' [בדף ו' ע"א], דאיך ס"ד דמחמר דוחה שבת הרי לא הוה "בעידנא", ובע"כ דכל עוד שלא ידענו שהכשר מצוה אין בכוחה לדחות, וס"ד דגם הכשר מצוה דוחה, כבר הוה נחשב "בעידנא", מדהוה בעידנא עם ההכשר מצוה, וא"כ למה הוקשה להם כן בסוגיין.^א

ועוד צ"ב, דהא הקשו קושיתם בסוגיין מכח סוגיית הגמ' בשבת [דף קל"ב ע"ב], דשם מבואר דינא ד"בעידנא", ולא הקשו מזה דמבואר במסקנת הגמ' [בדף ו' ע"א] דהכשר מצוה לא דחיא.^ב

א

הקדמה: בגדר דינא ד"הכשר מצוה" (ובדינא ד"בעידנא")

[מביא] שבמקום שהמעשה הוא צורך פעולת המצוה חשיב כ"גוף המצוה" והוי כבר שפיר "בעידנא", משא"כ כשאנו צורך פעולת המצוה, או כשקיום המצוה אינו צריך פעולת המצוה, אין בו דין "הכשר מצוה" אע"פ שהוא לצורך המצוה.

א) **יעויין** בסוגיית הגמ' בפ"ק דיבמות [בדף ו' ע"ב] דאיתא שם "מאי לאו ר' נתן היא וכו' וטעמא דכתב רחמנא לא תבערו הא לאו הכי דחי" ע"כ.

והקשו שם הראשונים (ע' רשב"א, מאירי, ועוד) "היכי הוה ס"ד דמשום דאתי עשה ודחי ל"ת הוא, והא קיי"ל [נב. שבת קלב: וביצה ח:] דכי אמרינן אתי עשה ודחי ל"ת, הני מילי כגון מילה בצרעת וכלאים בציצית, דבשעה

^א. והוה אפשר לומר דשם ס"ד דעצם השמיעה להאב הוה המצוה, ולכן בוודאי גם מחמר כשצוה לו לחמר הוה מצוה עצמה ובעידנא, וגם בבנין בהמ"ק י"ל דס"ד דכל מעשה המביא לידי זה שיהיה בית המקדש קיים ה"ז גוף המצוה, (כדמשמע באמת בשיטת הרמב"ם ז"ל [בריש הלכות בית הבחירה]).

^ב. אולם גם זה יש לישב, דהרי עיקר טעמא דלא מהני עשה דוחה לא תעשה בהכשר מצוה

דמיעקר לאו מקיים עשה", וכו', עכ"ל, ע"ש.

ואכתי צ"ב דבשלמא מה דשחיטה ובשול דוחה לא תעשה, כבר פי' הריטב"א דשא"ה דהואיל ול"ש קיום מצוה זו בלעדה שפיר חשיבא כגוף המצוה, אבל הרי דעת רש"י הוא שגם מחמר בכוחה לדחות לא תעשה, (ודלא כריטב"א שם), והרי במחמר בודאי לכ' חסר בעידנא.

ג) **ונראה** בביאור דבריו, שבגמ' שבת [דף קל"ב ע"ב] דמיירי בכהן הקוצץ נגע צרעת מעל ידיו כדי לעשות עבודה, דכל זמן

ב) **והנראה** בזה, ובהקדם שטת רש"י ז"ל [בדף ו' ע"א ד"ה אלא], שפי' סוגית הגמ' "מה להנך שכן הכשר מצוה", שבאמת שחוט לי ובשל לי לענין כבוד אב ואם, וכן בונה וסותר לענין בית המקדש, דוחין שבת (ודלא כשטת תוס'). ולכ' קשה דלא הוה "בעידנא", וכן דהוה מקום ללמוד מזה דכבוד אב ואם לא דחיא שבת דאין עשה דוחה לא תעשה בעלמא ולא נחלק בשטת תוס' דמחמר לא הוה בעידנא,^ג ד והנה במאירי כתב בזה [בדף ו' ע"א, בסוף ד"ה וקא בעי] בשטת רש"י ז"ל וז"ל "ולמדנו מפירוש זה דהכשר מצוה הואיל ולא אפשר למצוה בלאו הכי כגוף המצוה הוא וקרינן ליה בעידנא

הוא מדהכשר מצוה לא הוה כמצוה עצמה וכבר הוה חסרון של "בעידנא", וא"כ י"ל שהראשונים נקטו עיקר טעמא, ופשוט.

ג. וע' בחי' ר"א מן ההר דלמסקנא - וכן נראה בביאור שטת רש"י ז"ל - אין כיבוד אב ואם דוחה שבת בין בשחוט לי ובין במחמר ורק דאין ללמוד כבר ממחמר דאין עשה דוחה לא תעשה בעלמא דמדדייקנן מזה שחדשה תורה דכבוד אב ואם לא דחיא שבת בשחוט לי ובשל לי (דלהכי העמידה התורה בהלכות שבת דיש בה כרת ומיתה ולא בשאר איסורים וכמש"כ התוס') דבעלמא דחיא עשה לא תעשה שיש בה כרת דשאני כבוד אב ואם דגרועה כח דחיתה משאר מצוות, ודו"ק.

ד. ואף די"ל כנ"ל דלשטת רש"י ז"ל בכבוד אב ואם הוה קיום הצווי המצוה ולא רק ההנאה, וכן בבנין בית המקדש הוה כל המביא לידי הבנין עצם המצוה, וכמש"כ לעיל, די"ל כן לס"ד דגמ' בביאור שטת הרמב"ן והרשב"א ז"ל, אבל הרי כתב הערוך לנר בכוונת דברי רש"י ז"ל [בדף ו'] (אף שהריטב"א ז"ל שם לא פירש שטת רש"י כן ע"ש), בהא דאמר לו אביו "היטמא" שפרש"י דמיירי באמר לו כן להשיב אביו, וכתב הערוך דהוי משום דס"ל לרש"י דכל דליכא הנאה אין בזה כבוד אב ואם שבכוחה לדחות לא תעשה, (וע' מש"כ בזה בעז"ה בלקט הערות ליבמות פ"ק [בענין מצות כבוד אב ואם]), וכן בבנין בית המקדש כתבנו להוכיח בעז"ה דלדעת רש"י ז"ל הוה המצוה מה שיש לו ביהמ"ק בנוי ולא עצם הבניה (ע' מש"כ בזה בעז"ה בלקט הערות ליבמות פ"ק [בענין מצות בנין בית המקדש]), ודו"ק.

מעשה המצוה, דהיינו מעשה כסוי הדם, ודו"ק.

(ד) **והנה** יעויין עוד בסוגיית הגמ' [בדף ו' ע"ב], דאיתא שם "מאי לאו ר' נתן היא דאמר לחלק יצתה וכו' לא רבי יוסי וכו' ע"כ, ובמאירי שם כתב בזה וז"ל "והנה מצי לאקשווי ליגמר מיניה דלא דחי כדלעיל, ה' אלא דהוה אפשר לתירוצי שאני הכא דהכשר מצוה. ויש שואלים, דהיכי ס"ד דלידחי, והרי הלאו קודם למיתת ב"ד ואין זה בעידנא דמיעקר לאו וכו', ויש מתרצים בה שאפשר שתהא פתילת האבר בידו ופותח פיו של זה ונותן את האור תחת הפתילה והיא נתכת לתוך פיו, וכו', עכ"ל.

ומבואר דאפילו לאחר שביאר הס"ד דגמ' דידחה, משום דמיירי באופן שהוא "בעידנא" (שהיא נתכת לתוך פיו), עכ"ז נחשב "הכשר מצוה", (דמשו"ה לא הקשה הגמ' "ליגמר מיניה דלא דחי"), וכמש"כ המאירי בתחילת דבריו, וצ"ב.

ובביאור דבריו נראה, דס"ל דקיום המצוה הוה מה שהמחוייב

שהצרעת על בשרו "גברא לא חזי" כמבואר שם בגמ', אין לדון בזה כלל מדין "הכשר מצוה חשיב כגוף המצוה", וכדברי המאירי ז"ל הנ"ל, דהרי בכהן הקוצץ בהרתו עצם פעולת העבודה אפשר לו לעשות בלי קציצת הבהרת, ורק שכל שלא קצצו לא תוכשר עבודתו, ולכן אין לדון במעשה קציצת בהרתו דהוה התחלת מעשה המצוה של העבודה, ומשו"ה פשיטא לן שם דלא הוה בעידנא, (אף דשם יש מעשה מצוה שיש בעצמה קיום דהיינו עבודת בית המקדש), משא"כ במחמר (וכן בשחיטה ובישול, לענין כיבוד או"א, ובונה וסותר, לענין בית המקדש) דהוי צורך מעשה המצוה ממש, שפיר חשבין ליה להכשר מצוה כמצוה, ודו"ק.

וכן צ"ל גם בגמ' ביצה [דף ח' ע"ב], בכותש רגבי אדמה לעשות לו עפר תיחוח לקיים בה מצות כסוי הדם, דהרי שם כתישת רגבי האדמה אינה נצרכה לפעולת הכסוי, דגם ברגבי אדמה אפשר לכסות הדם שחיטה, ורק שלענין הכשר קיום מצותו בעינן שתהיה העפר עפר תיחוח, ולכן גם שם אי אפשר להחשיב המעשה כתישה כתחילת

ה. ובתוס' ישנים תי' דלעיל אין עשה רק לאו (והוא כשיטת הרשב"א שם בשם רבו דאין עשה ד"תשבות" במחמר) משא"כ לר' יוסי גם אם הבערה ללאו יצתה איכא גם עשה, והוא כשיטת תוס' בסוגיין [בד"ה לא כר' יוסי] (אולם התוס', לשטתייהו דס"ל לעיל [בדף ו' ע"א] דיש עשה גם במחמר, אין בזה חדוש) ודלא כמבואר בדברי הר"ח ז"ל לפסחים [דף ה' ע"ב], ושם ברש"י משמע שחולק על הר"ח ז"ל בזה, ע"ש היטב.

ד"בעידנא" אכתי י"ל דכל שהוא צורך המצוה ממש חשיב כתחילת המצוה וכמצוה גופה, וכן"ל) מ"מ מסקינן דבכ"ז הוי "הכשר מצוה" ולא גוף המצוה – וכשטת תוס' דלמסקנא דסוגיין גם צורך המצוה ממש לא חשיבא כתחילת המצוה וכהמצוה

מיתה מת, ולא פעולת ההריגה, ו' ולפיכך כל שגורם לו שימות הוה רק "הכשר מצוה", (וכדוגמת פרו ורבו שכתב המנ"ח [במצוה א'] שקיום המצוה הוה בזה שיש לו בנים^ז), וא"כ שפיר קאמר דאע"ג דס"ד דחשיב "בעידנא" וידחה, (שכן מדינא

ו. והנה הרשב"א הביא ג"כ תי' זה, דאין כאן חסרון של בעידנא משום דמיירי כשהיתה פתילת האבר בידו ופותח פיו של זה ונותן את האור תחת הפתילה והיא נתכת לתוך פיו, (וכן תי' גם הרמב"ן ז"ל), והקשה עליו וז"ל "ולא מסתבר, שאי אפשר שלא תהא הבערה ובישול הפתילה קודם בזמן, שאין הפתילה נתכת אלא אחר ההבערה זמן אחד, וכן בישול הפתילה עכ"פ קודמת בזמן לירידתה לתוך פיו, ואינו דומה לכלאים בציצית שאי אפשר לאחד מהם להיות קודם בזמן לחבירו" עכ"ל. והנה נראה דגם איהו נקט דקיום המצוה הוה בזמן מיתה הנדון, ולא פעולת ההריגה, ולכן אין קיום המצוה "בעידנא" לדחות הלאו, [ואף דיש להעיר מדהרשב"א ז"ל הוקשה לו לכ' רק ממה שהבשול וההבערה הויין לפני שהפתילה נתכת לתוך פיו של המחוייב מיתה, ולא ממה שמת רק זמן מה אחר שהפתילה נתכת לתוך פיו, אולם מזה אין קושיא, דבפשוטו מיד שניתן האבר לתוך פיו מת, ולכן נחשב זה מיתה יפה, ודו"ק]. ויעויין בשו"ת הרשב"א ז"ל [חלק א' סימן שנ"ז] שכתב וז"ל "חיי דמר שכך אני סבור, שיכולין בית דין לצוות לגוי לזרוק פתילה לתוך פיו, וכו', ואין מיתה בית דין צריך גופו של בית דין" וכו' עכ"ל, והיינו שאין עצם ההריגה המצוה, וכל מצותם היא שעליהם להשתדל שהמחוייב מיתה ימות, והוא להדיא כמש"כ לבאר שטתיה כאן, ודו"ק. ועוד נראה דלא ס"ל כחידושו של הקובץ הערות, דיש בכוח "מעשה" המצוה (אף שאין בו "קיום" המצוה), לדחות ה"ל"ת, אלא ס"ל כהמנחת חינוך.

אולם ראיתי בתוס' ישנים [בד"ה לא ר' יוסי היא] שכתב וז"ל "שאיין עיקר המצוה מבישול פתילה, דזריקת הפתילה בגופו היינו עיקר המצוה" עכ"ל, ונראה בדעתו דסבירא ליה דאין קיום המצוה בזה שהמחוייב מיתה כבר מת, אלא במעשה ההריגה, ונראה אם כן דגם ההבערה, מדעל ידי זה מת המחוייב מיתה, הוה חלק מהמעשה הריגה, ונחשב כעצם הקיום, בודאי הוה "בעידנא" לענין עשה דוחה לא תעשה, אף דהמיתה באה זמן אחר כן. ויש לומר דוהי גם סברת הרמב"ן ז"ל שהביא התירוצ' של היש מפרשים [הנ"ל בדברי הרשב"א והמאירין] ולא הקשה עליהם כמו שהקשה הרשב"א ז"ל, וגם לא תי' על קו' הראשונה של המאירי דהכא הוה רק הכשר מצוה, ע"ש, ופשוט.

ז. ואפילו גמר ביאה לא הוה אלא הכשר מצוה, והא דס"ל לתוס' בב"ב [דף י"ג ע"א] שבכוח הגמר ביאה לדחות לא תעשה, פי' בקובץ הערות [סימן ס"ט ס"ק כ"ו (וע"ע בקונטרס דברי סופרים סימן ג')] דנהא ד"קיום" המצוה הוה בזה שיש לו בנים אבל "מעשה" המצוה, (פי' הפעולה האחרונה שיש ביד האדם לעשות, ושממנה קיום המצוה באה ממילא) הוה הגמר ביאה, וגם זה סגי להחשב בעידנא.

גופה (ושוב אינו דוחה דכבר אינו "בעידנא") - ודו"ק. ח' וכוונת המאירי, שאם היינו מקשים שנלמד מכאן שאין עשה דוחה ל"ת היינו מתרצים שגם זה אינה אלא הכשר מצוה, אבל בוודאי יש ס"ד שתדחה וכמש"נ, ודו"ק.

ה) **ונראה** עוד דבזה מיתרצא גם קושיותינו הנ"ל על הראשונים, (במה דהקשו מדינא ד"בעידיניה" רק בדין הבערת בת כהן [בדף ו' ע"ב], וממה דהקשו מכח הגמ' במסכת שבת ולא מכח סוגיין דלעיל [בדף ו' ע"א]), דלפמש"נ דגדר של "הכשר מצוה" שדנין בה [בדף ו' ע"א] שיהיה בכוחה לדחות לא תעשה, הוה רק בהכשר כזה שיש להחשיבה כהתחלת מעשה המצוה, וכגוף המצוה חשיבא, (וכמש"כ המאירי ז"ל בדעת רש"י גם למסקנא), אם כן יש כבר מקום ליישב. והוא, דנראה לחדש דכל שקיום המצוה אינו במעשה המצוה אז אין הכשר המצוה דוחה, שכן אינו חשיב "תחילת המצוה", וא"כ י"ל דרק בדף ו' ע"א דשם יש מעשה שהוה קיום המצוה, [שכן בבנין בית המקדש עצם הבנייה לדעת הרשב"א והרמב"ן ז"ל הוה המצוה, וכן בכיבוד או"א עצם מעשה השימוש שמהנהג להאב הוה המצוה (ודלא כמש"כ הקרן אורה שם [בדף ו' ע"א]

בתוס']), לכן ס"ד שמזמן ההכשר מתחיל מעשה המצוה, וא"כ בוודאי הוה בעידנא, אבל ברציחה דקיום המצוה הוה בזה שהנדון למיתה מת, שאין כאן "מעשה" מצוה שהוא הקיום, ורק המציאות הוא הקיום, (לשטת הרשב"א ז"ל וכמש"נ לעיל בעזה"י), לא שייך לרון שההכשר הוה התחלת המעשה, דאין כאן "מעשה" שנחשב קיום המצוה, וא"כ כל שאין העבירה נעשית בזמן קיום המצוה לא הוה בעידיניה, לכן הקשו שם מכח דינא ד"בעידנא", ורק שם, דאילו לגבי מחמר הוי שפיר "בעידנא" וכנ"ל, ודו"ק. [אולם לשטת הרמב"ן ז"ל שכתבנו בדעתו שס"ל דבשריפה הוה המצוה המעשה הריגה, בע"כ לומר כמש"נ לעיל, ודו"ק].

ו) **[ונראה]** דחילוק זה (לחלק בין מצות שריפת בת כהן לבין מצות כבוד או"א ובנין ביהמ"ק, לענין דין "הכשר מצוה") מוכרח בדברי הריטב"א ז"ל, דהרי איהו חידש דלהלכה אף דמחמר הוה הכשר מצוה לענין כיבוד אב ואם ולא דחיא ל"ת, אבל שחוט לי בשל לי נחשב כהתחלת מעשה המצוה, (עי' קובץ הערות [סימן י"ג ס"ק ב'] וארזא דבי רב [בסוגיין]), ומשום דל"ש לעשות אותו כיבוד בלא

ח. והנה יש לדון דשמא למסקנת הסוגיא, דקרא לא איירי בלאו, כבר י"ל דלאו הכשר מצוה הוה, והמצוה היא פעולת ההריגה, או כסברת הקוה"ע דגם "מעשה" המצוה, פי' הפעולה האחרונה שביד האדם לעשות, ג"כ דוחה, ודו"ק.

בד"ה (לישא שפחה) ע"ש. ויש לחלק דהתם הביאה בעצמה אינה רק הכשר מצות פריה ורביה ואם כן העראה דלא יוכל להוליד אינה מצוה כלל, אבל הכא הביאה היא המצוה אם כן כל מה שעושה לגמור הביאה שייך להמצוה אף שלא נגמרה להיות נקנית לו עד גמר ביאה, והוי דומיא דהשבת אבדה דבליקחת האבדה מתחלת המצוה ובהשבתה נגמרת" עכ"ל, והוא להדיא כהסברה שביארנו בעזה"י, [אף כי יש להעיר בדבריו במה דפשיטא ליה דבייבוס הביאה היא המצוה ולא הקנין, וכן בזה דפשיטא ליה דיסוד היתירא דאיסורא דאשת אח ליבוס הוא בדין עשה דוחה לא תעשה, ואכמ"ל].

ב

במח' הט"ז והתרה"ד בהדלקת נרות חנוכה בערב שבת

[מביא דמה שנחלקו באם מעשה ההדלקה בע"ש לאחר הפלג ולפני השקיעה (דקיי"ל בזה שאם כבתה אין זקוק לה) אי הוי רק "הכשר מצוה" או שבע"ש תקנו שאותו הזמן הוא גופו זמן המצוה בליט ברירא, הוה פלוגתא בעיקר יסוד "קיום" המצוה בהדלקת נרות דעלמא אי יש בה פעולת האדם או שרק מה שהנרות דולקות זהו "קיום" המצוה - ועכ"פ מדייק מדבריהם כיסוד הנ"ל (באות א') דאין דין הכשר מצוה אלא כשהכשר חשוב חלק מן המצוה]

(א) יעויין בט"ז ז"ל [בשו"ע או"ח סימן תרע"ג ס"ק ט'] במש"כ שם בשו"ע "ואפילו כבתה בערב שבת קודם קבלת שבת שעדיין הוא מבעוד יום אינו

הכשר זו, משא"כ לענין מחמר הרי אפשר לעשות אותו כיבוד בלא הכשר זו, אם יבא האב להגוזלות או שהגוזלות יפרחו לאותו המקום, ע"ש ובהטורי אבן [לחגיגה דף ב'], ואילו בסוגיין, פשיטא ליה גם להריטב"א ז"ל דמבשל פתילה לא הוה בעידנא, אף דאי אפשר לקיים מצות שריפת בת כהן בלי שתוקדם לה בישול הפתילה, ובע"כ לומר כפמש"ג, דככיבוד אב דיש "מעשה" ובו הוי קיום המצוה י"ל דמתחילה המצוה מקודם וכמש"ג, משא"כ בשריפת בת כהן דאין שום "מעשה" שהוא קיום המצוה, אלא דבזה שהנדון למות מת, ורק בזה הוא הקיום, ודו"ק].

(ז) ושוב הראני אחד מתלמידי הישיבה יחי' את דברי הערוך לנר [בחדושי ליבמות דף נ"ה ע"ב בד"ה אלא יבמה ליבם מנ"ל], שכתב שם וז"ל "אלא יבמה ליבם מנ"ל [נ.ב. פי' מנ"ל דהעראה כגמר ביאה] ק"ק תיפוק ליה דע"כ קני בהעראה, דאל"כ איך משכחת יבום כלל, הא בהעראה עובר איסור כרת דאשת אח, ועשה דיבום לא מקיים עד גמר ביאה, ואין לומר כיון דאי אפשר גמר ביאה בלא העראה אתחלתא דמצוה היא וכמש"כ הרנב"ר (כפ"כ דב"מ) דלכך הוה אמינא דמותר לכהן לכנוס בביה"ק להשיב אבידה אף דלא הוה בעידנא, משום דמה דשייך למצוה אף דלא נגמר מכ"מ מקרי אתחלתא דמצוה, וא"כ ה"נ דכוותיה, דאם כן גם התוס' לא מתרצים מידי בחגיגה (ב):

זקוק לה" שכתב ע"ז הט"ז וז"ל "יש לי מקום עיון בדברים אלו שהם דברי התרומת הדשן [סי' ק"ג, נב. צ"ל ק"ב] ואעתיקם וז"ל יראה דאין זקוק לה אפילו כה"ג, ואע"ג דעיקר המצוה מצאת הכוכבים כמ"ש המרדכי, ולכך היינו יכולים לומר דאם כבתה קודם התחלת קיום המצוה זקוק לה, אמנם מדמברכים מבעוד יום להדליק נר של חנוכה, ואע"ג דליכא מצוה עדיין, מ"מ כיון דא"א בענין אחר חשיבא הכשר מצוה, כדפי' התוס' ריש יבמות גבי הכשר מצוה דכיבוד אב ואם וכו', [נב. יעויין בקובץ הערות [סי' י"ג] דכוונת התה"ד מבואר בדקדוק לשונו (ע' בדבריו בפנים) דהוה מקורו משחוט לי בשל לי ולא מהס"ד לענין מחמר והיינו וכו' כשטת הריטב"א ז"ל שם [ביבמות דף ו' ע"א] דאף דהדרנין בן ושלא שייך דמחמר תדחה לא תעשה מדלא הוה אלא הכשר מצוה, אבל שחוט לי בשל לי מדלא שייך מצות כבוד של מאכילו ומשקהו מאותו מאכל שברצון אביו אלא ע"י שחיטה ובשול הוה זה הכשר מצוה דאי אפשר לעשות המצוה בלעדה ושפיר דוחה לא תעשה ע"ש, וא"כ דברי

התרומת הדשן במש"כ מ"מ כיון דא"א בענין אחר" היינו דאי אפשר שיהיו לו נרות דולקות מבלי שידליקם מקודם, (ואף דאם כן תקשי לן לכאורה דגם בימי חול א"א שיהיו לו נרות דולקות מבלי מעשה הדלקה, ושוב יחשב כהכשר מצוה שהוה חלק מהמצוה, ויוכל לברך עליה גם בהדליק לפני צאת הכוכבים, (לשטת המרדכי), ואם כבתה לא יהיה זקוק לה, והרי לדינא קיי"ל [בשו"ע סי' תרע"ב סעיף א'], דאינו מדליק לפני שתשקע החמה, ורק כשהוא אנוס יכול לצאת בהדלקתו מפלג המנחה ולמעלה, כמו שאם הוא אנוס יכול הוא להתפלל תפילת מו"ש בשבת אחרי פלג המנחה ע"ש, ובביאור הגר"א ז"ל שם. אולם אין זה קושיא כלל, דהרי בימי החול לפני צאת הכוכבים לא חלה עליו עדיין מצות הדלקה, ובעשה מצוה לפני הזמן שנתחייב בה לא שייך שיחשב קיום המצוה, ורק בערב שבת, דאי אפשר להדליק אחרי צאת הכוכבים, בהכרח הקדימו חז"ל את הזמן שנצטוו בהדלקה, ואף דגם בערב שבת ס"ל להתה"ד שקיום עיקר המצוה הוה בזה שמשעה הנרות דולקות אחרי צאת

מ. דהרי הכא לא גרע מזה, ומהא דבעלמא יש להתפלל מעריב לר' יהודה מפלג המנחה ולמעלה, אינו חידוש כ"כ כמו הא דמתפלל מעריב של מו"ש בשבת, והוא משום דאפילו לר' יהודה דמפלג המנחה ולמעלה חשוב לילה לענין תפילת ערבית, אבל סוף סוף אינו עדיין חול, ובערב שבת ג"כ אין זה חידוש דהרי יכול לקבל שבת מבעוד יום, וגם בהדלקת נרות חנוכה הרי עדיין "שרגא בטיהרא מה חזי", כלשונו של התה"ד, ולכן דן דין זה רק מהא דמדליק של מו"ש בשבת, ודו"ק.

יפה], משא"כ קודם קבלת שבת, [ג.ב. פי' זמן גדול לפני קבלת שבת], שיש לו עדיין היתר להדליק, מי יאמר לן שאותה שעה הוה כמו אח"כ, ודאי אין דנין אפשר משאי אפשר, ואע"פ שנתנו לו חכמים רשות לברך קודם זמן של קבלת שבת, מ"מ לא הוה אז שבת ממש כו', וה"נ כאן לענין נר חנוכה, [ג.ב. בהדליק הנרות מיד סמוך לקבלת שבת], באמת דנימא שקיים המצוה במה שדלק באותה שעה, עכ"ל.

ומבואר דפליגי הט"ז והתרה"ד אם כשמדליק לפני השקיעה בערב שבת, אם יש בה כבר "קיום" מצוה, דהיינו שתקנו חז"ל בערב שבת להקדים זמן המצוה, ואותה שעה לפני השקיעה הוי ממש כמו בחול בסוף השקיעה. או לא, אלא ה"קיום" מצוה הוי לעולם לאחר צאת הכוכבים ורק דבע"ש מצד דינא ד"הכשר מצוה" חשבינן ליה כתחילת הקיום אף דעדיין ליכא עיקר ה"קיום".

ג) **והנה** לכאו' צ"ב, דהא זה מבואר מדבריהם דלא פליגי ביסוד הדין "הכשר מצוה", והן מדברי התרומת הדשן והן מדברי הט"ז מבואר דכדי שהכשר מצוה ידחה לא תעשה בעינן לזה שיחשב חלק מקיום המצוה, (וכנ"ל באות א'), ורק דלא ניחא ליה להט"ז לדון כאן לענין "כבתה" בדינא ד"הכשר מצוה" כדי שנימא דאין זקוק לה, ואולם צ"ע באמת מדוע לא ניחא ליה.

הכוכבים עד שתכלה רגל מן השוק, אבל מעשה ההדלקה, מדאי אפשר לן בלעדה, הוה כתחילת הקיום, ומהני ליה שאם כבתה שלא יהיה זקוק לה, וגם מהני ליה שלכן אפשר לו לברך עלה אף דעדיין ליכא עיקר קיום המצוה, (ופשוט), "ולכן מברכין עליה, ולהכי נמי אם כבתה אין זקוק לה, שהרי כבר הותחלה המצוה בהכשר".

ב) **וכתב** ע"ז הט"ז וז"ל "ולא נתיישבו לי דברים אלו, דלפי הנראה ודאי מ"ש כבתה אין זקוק לה, היינו אם דלק, (נר' דצ"ל "הדליק", וכן לקמן) עכ"פ בזמן החיוב, דהיינו משתשקע החמה, דאם דלק קודם לזה קצת וכבה באותו קצת ודאי זקוק לה, אלא דבשבת, שא"א להמתין עד שקיעת החמה בהדלקה, וצריך להתחיל קודם לו, מקרי אותה שעה זמן התחלה, כמו בחול מסוף השקיעה דהרי תיקנו חכמים שידליק בשעה שיש לו היתר להדליק, וזהו לא מיקרי הכשר מצוה, אלא מצוה ממש הוה, כיון דאותה שעה הוי כמו אחר שקיעת החמה, וע"כ מותר להדליק בשמנים הפסולים בשבת ולא חיישינן שמא יכבה אחר קבלת שבת, דאז הוה ממש כמו שבת עצמו, ואם ידליק בהם לפני קבלת שבת, [ג.ב. פי' סמוך מיד לקבלת שבת, וע' לבושי שרד], אה"נ דאין צריך לחזור ולהדליק [ג.ב. פי', גם אם הוה יכול אלולא האיסור של הדלקה בשבת], ואפילו בכל השמנים הדין כן, [ג.ב. פי', גם באותם שאינם נמשכים

כמצוה נאמר אלא כשקיום המצוה הוא במעשה האדם וע"י דחשוב ההכשר כתחילת המעשה), ולכן פירש הט"ז ז"ל שבערב שבת הקדימו חז"ל גם הזמן של קיום המצוה, דהזמן של אחרי קבלת שבת הוה כהזמן של אחרי צאת הכוכבים, ודו"ק, ואה"נ בככתה לפני זמן קבלת שבת בודאי הוה זקוק לה, ודו"ק. [והא דלהט"ז יכול לברך בזמן הדלקת הנרות בערב שבת גם אם מדליקים זמן רב לפני שמקבל שבת, בעל כרחך דסבירא ליה דבזמן מעשה המצוה אפשר לברך אף שעדיין אין זה זמן קיום המצוה, ופשוט].

ד) **ומה** שכתב שם הט"ז ז"ל בהמשך דבריו: וז"ל "ומה"ט נדחה נמי מה שכתב התרומת הדשן מההיא דשחוט לי בשל לי דחשיב קיום המצוה, דהתם נמי כיון שרוצה להאכיל לאביו צריך שישחוט לו תחילה וזה הוה כמו אחר קבלת שבת דהכא" וכו' עכ"ל, דלכ' לדברינו טפי הו"ל לטעון דבשלמא בכבוד אב ואם דקיום המצוה היא מעשה ההאכלה וההשקאה י"ל דגם השחיטה והבשול מדהוה הכשר לה חשוב כחלק מהקיום, אבל בהדלקת הנרות מדסבירא ליה להט"ז דהקיום הוה בזה שהנרות דולקות ל"ש שההדלקה יחשב כחלק מהקיום, (ואין לומר דהט"ז סבירא ליה כמש"כ הקדן אורה [בתוס' ד"ה שכן הכשר מצוה] דקיום המצוה בכבוד אב ואם הוה בזה שהאב נהנה ולא בהמעשה כבוד דאם כן בודאי אין לומר

ואשר נראה בזה הוא, דמבואר לכ' בכוונתו דס"ל להט"ז דאין הקיום מצוה במצות נרות חנוכה בעלמא (וכן החלק שפוטרו בככתה מלחזור והדליק למ"ד דככתה אין זקוק לה), על ידי דהוה כאן פעולת האדם שהיא קיום המצוה, וכמש"כ התה"ד וכמו שפי' דברדלק חצי שעה אחרי צאת הכוכבים הוה קיום המצוה בפעולת האדם בשב ואל תעשה בזה שהאדם השהה הנרות דולקות במשך זמן זה, וכן בדלק מקצת הזמן ע"י פעולת האדם בשב ואל תעשה שהשהה הנרות דולקות במקצת הזמן, וכן בהדליק לפני צאת הכוכבים בערב שבת דיש כאן מעשה האדם שנחשבה כחלק מקיום המצוה והוא ההדלקה דהוה הכשר וממילא נדון כחלק מפעולת האדם בשב ואל תעשה בהשהת הנרות אח"כ דולקות בזמן שכבר יצאו הכוכבים וכמש"נ לעיל, אלא ס"ל להט"ז דבנרות חנוכה הוה קיום המצוה בזה שהנרות דולקות ומעשה האדם הוה תמיד רק "מעשה" המצוה ולא ה"קיום", (ע' קונטרס דברי סופרים להגר"א ווסרמן זצ"ל [פרק ג']), וקיום המצוה שפוטרו למ"ד ככתה אין זקוק לה הוה במקצת זמן שהנרות דלקו אחרי צאת הכוכבים, ואם כן את"ל שבערב שבת הקדימו חז"ל רק הצווי ולא הזמן של קיום המצוה בודאי הוה דינא דככתה זקוק לה לכו"ע דבודאי לא שייך למידן מעשה ההדלקה כחלק מקיום המצוה, (וכנ"ל בהקדמה דאין דינא דהכשר מצוה

הברכה אם מברכין להדליק כנוסחא דידן או על מצות הדלקת נר חנוכה כמו שהביא הב"י בשם השבלי הלקט מהירושלמי, הרי כפשוטו הדבר תלוי אם מהני שליחות בנר חנוכה, וע' בזה בר"ן על הרי"ף פ"ק דפסחים [דף כ' ע"א], ובמאירי [שם בפסחים] ואכמ"ל].

ג

בראית התרומת הדשן מן הסוגיא בשבת

(א) **יעויין** בדברי התרומת הדשן בפנים [שם] שכתב בזה וז"ל "ונראה להביא ראיה לזה מדשרי רב התם להדליק בחנוכה בין בחול בין בשבת בפטילות ושמנים דאסרו חכמים להדליק בשבת דעלמא, ומפרש הטעם משום דקסבר אסור להשתמש לאורה וכבתה אין זקוק לה, פי' דאי הוה סבר כבתה זקוק לה לא הוי שרי להדליק באותם פטילות ושמנים שאסרו חכמים להדליק בשבת לפי שאינם נמשכין אחר האור דחיישינן דילמא כבתה והוא יהיה זקוק לה ודילמא פשע ולא מדליק בה, והרי סבר רב הונא התם דאסור להדליק באותם פטילות ושמנים משום דקסבר כבתה זקוק לה", והיינו דגם בימי חול דאין בזה חשש שמא יטה ויעשה מלאכה בשבת אבל יש לאסור להדליק באותם שמנים ופטילות מחשש דלמא כבתה ויפשע ולא יקיים חיובו דכבתה זקוק לה, וכן כתב שם ברש"י ז"ל.

והנה המשיך התה"ד וכתב וז"ל "והשתא ע"כ יש להוכיח

שהכשר ההנאה נחשב כחלק מהקיום), ברם נראה די"ל דאה"נ דזה גופא כוונת הט"ז ז"ל, דבשלמא בכבוד אם ואם שרוצה "להאכיל" לאביו (כלשונו של הט"ז ז"ל בזה), דהיינו שהקיום של המצוה הוא מעשיו של הבן בכבודו את אביו ומהנהו, שפיר יש לומר דמעשה השחיטה והבשול הויין התחלה וחלק של הקיום של אח"כ בהאכלה וההשקאה, משא"כ בהדלקת הנרות לדעת הט"ז דהקיום הוה בהמציאות שהנרות דולקות, ודו"ק].

(ה) **והנה** יעויין בשו"ע [בסימן תרע"ג סעיף ב'] שכתב שם "הדלקה עושה מצוה לפיכך אם כבתה קודם שעבר זמנה אין זקוק לה", וע"ש בט"ז שנתקשה בלשון זה ופי' בסוף שהכוונה דה"ק, "כיון שהדליק תיכף קיים המצוה ע"כ אם כבתה אין זקוק לה" ע"ש, ובשו"ת בית אפרים [סימן ס"ג] פי' הכוונה דהשו"ע בא לאפוקי מלומר דקיום המצוה הוה בזה שהנרות דולקות, אלא דהוה במעשה ההדלקה, ולכן כבתה אין זקוק לה, ובפשוטו הט"ז לא פי' כן משום דסבירא ליה דגם למ"ד כבתה אין זקוק לה אין הכוונה דאדם מקיים מצותו על ידי מעשה ההדלקה גרידא, אלא בזה שהנרות דלקו זמן מה, וכמש"נ, ופשוט לכ', אלא שראיתי שם בבית אפרים [בד"ה ונראה לישב בטוב כוונת הט"ז] במה שכתב שם לבאר דברי השו"ע שלא נקט כן, וצ"ע, (ומש"כ שם בשו"ת בית אפרים לדון ע"פ דבריו בנוסח

דחיישינן גם בחול דלמא פשע ולא ידליק ע"ש, אבל התה"ד שהביא לשונו אל ופירשם כרש"י, לעיל בדבריו, קשה למה דקדק להוכיח דינו רק מהיתר ההדלקה בשבת חנוכה, ופשוט).

ג) אולם מצאתי בעזה"י בשו"ת בית אפרים [חלק או"ח סי' ס"ג] שעמד על קו' זה, (וגם נתעורר על הקו' בדברי הרי"ף והרא"ש ז"ל ע"ש), ותי' דהא דחיישינן למ"ד דכבתה זקוק לה בהדלקה בימי חול דחנוכה דלמא יפשע ולא יקיים חיובו של כבתה זקוק לה, וכמו שפי' רש"י והתה"ד וכנ"ל, הוא משום "דאף דדינא הוא דכבתה זקוק לה, זהו חיוב אחר שהטילו חכמים שיהיה דולק והולך עד שתכלה רגל כו' ואם כבה קודם יחזור וידליק, ומ"מ אף אם לא חזר והדליק אע"פ שלא קיים תיקון חכמים בפרטי המצוה מ"מ הברכה שפיר חלה על המקצת שדלק בזמן חיובא" (וכלשונו של השו"ת בית אפרים [בד"ה ובזה]), "ולכן חיישינן כיון שכבר עשה קיום המצוה בהדלקה ודלק זמן מה בזמן חיוב, אפשר שיתעצל להדליק שוב כשיכבה ולא יגמור המצוה בכל פרטיה כתיקונה, ויאמר בלבו יש די במה שקיימתי ממנה, אבל אין לחוש שמא יפשע במה שע"י זה יהיה בטול המצוה לגמרי, זה לא חיישינן כמו דלא חשוד לן שלא ידליק כלל, ואם כן אין כאן הוכחה משמנים פסולים דניחוש שמא יכבה קודם קבלת שבת, ויפשע מלחזור ולהדליק וכו', דזה הוה אפשר

דאפילו בנדון דידן כשכבתה אין זקוק לה, [דאי לאו הכי] אמאי שרי רב להדליק בשבת בחנוכה באותם פתילות ושמנים, ליחוש דילמא כבתה אחר קבלת שבת שהיה צריכא להיות קודם בין השמשות וכו' ואיהו לא מצי להדליק משקבל שבת וכו' ונמצא בטל מן המצוה, וטפי איכא למיגזר בהכי דודאי לא מצי להדליקה ממאי דגזרינן (בימי החול) דילמא פשע ולא מדליק לה, והכי איתא בתוס' [ע' שבת דף כ"א ע"א תוד"ה ומותר] דגזרינן דילמא כבתה בשבת ולא מצי מדליקה" וכו' עכ"ל.

ב) ולכ' תמוהים הדברים, דמדבתחילת דבריו הביא לשון הגמ' דאם כבתה זקוק לה גם בחול אין להדליק מחשש דלמא יפשע, למה ליה להוכיח דינו מזה דבשבת לא יוכל להדליקה אם כבתה דיבטל המצוה, הרי ממילא יש ראייה מקודם קבלת שבת דאם כבתה זקוק לה למה יוכל להדליק בשמנים ופתילות שפסלו חכמים להדלקה בנר שבת דלמא כבתה ויפשע ולא מדליקה.

(ואף שקושיא זו יש להקשות גם על הרי"ף והרא"ש שם [בפרק במה מדליקין] שכתבו שהראיה שכבתה אינו זקוק לה הוה רק מהיתירא שהתירו להדליק בשמנים ופתילות אלו בשבת חנוכה, הרי אולי יש לדחוק דגרסו שם בגמ' כגרסת הכתב יד מינכן, וכמו שמובא בדקדוקי סופרים, דאין שם הלשונו שמהם הוכיח רש"י שם לפרש

דלמאן דאמר דכבתה זקוק לה הוה הכוונה רק שמחוייב לחזור ולהדליק אותה פתילה ואותו שמן שכבר הדליקם מקודם, והוה המשך להדלקתו הקודמת, (וכמו שהביא שם דמיון מגמ' סוכה [דף כ"ז ע"ב] לענין סוכה הראוי' לשבעה לר"א ע"ש), אבל בנשפך השמן ונאבדה הפתילה לגמרי אין צריך להדליק בשמן אחר ופתילה אחרת, ד"רק נר אחד ופעם אחד תיקנו ולא שני פעמים", נראה דכל זה בהדליק משחשיכה, למ"ד כבתה זקוק לה, אבל בהדליק בערב שבת ועדיין לא קבל שבת לס"ד דהתה"ד, ולשטת הט"ז אליבא דאמת, בודאי נתחייב לחזור ולהדליק גם בנאבדו הפתילה והשמן, דאז הוי זקוק לה מעיקר הדין כיון שמה שעשה לא חשיב כלום, ופשוט.

לדחות, דאימא איפכא דאם כבה מבעוד יום בטלה כל המצוה לגמרי ואם כן אין לחוש שיפגע ולא יחזור להדליק, שזהו סיבה לביטול המצוה לגמרי, וברכתו לבטלה, דלהא לא חיישינן וכו', לכך כתב התרומת הדשן הוכחתו דאם נימא דבכה"ג זקוק לה, דבהדלקה מבעוד יום אין כאן התחלת קיום המצוה, ניחוש שמא יכבה אחר קבלת שבת ולא יהיה אפשר לו להדליק שנית, ומצותו בטלה לגמרי על כרחו, אלא ודאי שבהדלקה מבעוד יום מתקיימת המצוה, וממילא שדי בהדלקה זו, ואין זקוק לה אם כבתה כמו בהא" (כלשון השו"ת בית אפרים [בד"ה ובמה] ע"ש).

ד) **ונראה** להוסיף בזה, דלפמש"נ יש לדון דמש"כ בבית הלוי



הרב איתמר גרבוז

ראש ישיבת ארחות תורה - בני ברק

בעניני טומאת שמנים

[ובקושיית הגאון מאוסטרובצה על הא דהוצרכו לנס חנוכה]

בענין "השמן תחילה לעולם"

א] **טהרות** פ"ג מ"א מתני' ר"מ אומר השמן תחילה לעולם וכו' ר"ש שזורי אומר אף היין, ובמנחות דף ל"א ע"א איתא (והובא בר"ש) דר"ש שזורי ס"ל דוקא יין ופליג על שמן דל"ה תחילה לעולם, ובביאור דברי ר"מ דשמן תחילה לעולם כ' רש"י שמן תחילה לעולם בין בשנטמא באה"ט או בראשון או בשני הוי איהו ראשון דקיי"ל כל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחילה, ושמן משקה, ומבואר בדברי רש"י דר"מ חידש דשמן הוי משקה, ובזה פליג ר"ש שזורי דשמן ל"ה משקה, וצ"ב דא"כ מה נקט השמן תחילה, הו"ל לחלוק אם שמן מק"ט או לא, עוד יל"ע דהר"ש במתני' ותוס' במנחות שם הק' כמה קושיות ע"ד רש"י דמבואר דשמן הוי משקה ומכשיר, והק' עוד מהא דמקשינן בפ"ק דפסחים על ר"ע דאמר מימיהם של כהנים לא נמנעו מלהדליק את השמן שנפסל בטבויי בנר שנטמא בט"מ, ופריך מאי איריא בט"מ אפי' בראשון

ושני נמי ראשון הוי דהא תנן כל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחילה, ומאי קושיא דלמא סבר לה כר"ש שזורי דלא חשיב שמן למשקה וכו' יעוי"ש בדבריהם, וצ"ע דא"כ איך נטמא כלל השמן כיון דל"ה משקה (ועמד בזה בשפ"א בפסחים דף י"ד ע"ב)

אמנם הביאור הפשוט בזה דרש"י ס"ל כדעת הראב"ד בריש הל' טו"א דגם מי פירות מקבלין טומאה, וכל הדין דז' משקין הוי רק לענין הכשר, ולכן גם לר"ש שזורי דשמן ל"ה משקה אבל ודאי מק"ט כשאר מי פירות, וכן הוכיח המשנ"א במשנה א' מדברי רש"י בחולין דף ק"כ ע"א דס"ל כשיטת הראב"ד, וכן נראה בדברי רש"י ברכות דף נ"ב ע"א סד"ה אם כלי מטמא אדם דתבשיל טופח אין תורת משקה עליו אלא אוכל, ועיין בדברי רש"י במג"א ס' קנ"ח סק"י ובביאור הגר"א שם, [וע"ע רש"י שבת קמ"ג ע"ב ובחידושי הריטב"א החדשים שם], אמנם לגבי הכשר קיי"ל דרק ז' משקין מכשירים, וכדאיתא בשלהי מכשירין ובשאר דוכתי

החזו"א ונראה דהא דחזור לטומאה ישנה הוא מדרבנן ולא גזור אם היה עליו תורת אוכל, עכ"ד, וצ"ע דבכלי מתכות מבואר בשבת ט"ז ע"ב טעם להא דגזור טומאה ישנה, אבל כאן מהכ"ת דיגזור טומאה ישנה, ולא הוזכר כלל דהוי גזירה טומאה ישנה, ופשוט הדברים משמע להדיא דהוי טומאה דאורייתא, וצ"ע טעמא דמילתא כיון דטהר אמאי חוזר להיות תחילה.

ונראה לבאר בזה בהקדם מה דמצינו כיו"ב בפרק י"ח דכלים משנה ז' דתנן כרע שהיתה טמאה מדרס וחיברה למטה טמאה מדרס, והרמב"ם שם מפרש דאיירי שהכרע לבדה היתה מיוחדת למדרס ודרס עליה הזב ונטמאה, אבל תוס' בסוכה ט"ו ע"ב, וכ"כ הר"ש והרא"ש שם דאיירי בכרע ממיטה שהיתה טמאה מדרס, ואע"ג דבנתפרקה המטה טהור הכרע (דק בנשאר בה קצרה ושתי כרעים טמאה), אפ"ה כשחוזר ומחברו למטה חוזר הכרע לטומאה ישנה שהיתה בו, ואפי' חזר וחברו למטה טהורה, והגר"א (בחידישי הגר"א שם ובא"ר) תמה דהא לא מצינו טומאה ישנה אלא בכלי מתכות.

ולכאוי' צ"ל בביאור דבריהם דס"ל דדוקא היכא דהיתה שבירה ונטהר הכלי אין חוזר לטומאתו כשעושה ממנו כלי אח"כ אלא בכלי מתכות מגזירה דטומאה ישנה, וה"ה אוכל שנפסל מאכילת כלב פרחא ממנו

(וכר' יהושע בפ"א מתרומות), וכן לגבי גזירת תחילה מודה הראב"ד דהוי רק בז' משקין, וזה כוונת המשנה בתרומות פרק י"א דאין מטמא משום משקה אלא ז' משקין, דהיינו גזירת תחילה, וכמבואר בצ"ח בסוגיא דר"ח סגה"כ אות פ"א, נאלא דהצל"ח שם ביאר דלראב"ד הוי מ"פ טמא מדין אוכל, אמנם המי נפתח פפר ס' כ' דטומאת מ"פ מתורת משקה, אבל הא ודאי דדין תחילה גזור רק בז' משקין, דמה דהוי הלכה רק במשקין הוי רק בז' משקין, וכש"נ בס"ד במס' מכשירין], ועפ"ז מבואר היטב דברי רש"י דהא ודאי דשמן מק"ט דלא גרע משאר מי פירות, וכל חידושא דר"מ דהוי משקה הוא רק לענין תחילה, דהוי דין במשקה, ובזה פליג ר"ש שזורי דל"ה תחילה, אבל ודאי מק"ט כשאר מי פירות, ומיושב היטב הא דתמהו התוס' והר"ש על הגמ' בפסחים דנימא דר"ע ס"ל כר"ש שזורי ושמן ל"ה תחילה, והיינו דודאי שמן טמא, אלא דל"ה תחילה.

בן **ותוס'** הביאו בשם ר"ת דהא דשמן תחילה לעולם היינו אפי' קרשו, והר"ש והרא"ש כתבו דהיינו בנימות, אבל כ"ז שהוא קרוש אינו לא אוכל ולא משקה וכדאיתא בתוספתא, ובנימות חוזר להיות תחילה, ומשא"כ במשנה א' כיון דבקרשו נעשה אוכל אינו חוזר לטומאה הישנה, ובחזו"א טבו"י (סימן ד' סק"ז) כ' דטעמא לא נתפרש הא דחזרו לטומאתו הישנה, וכ'

לא פקעה הטומאה, ולכן כשחוזר להיות כלי מטמא.

[אלא] דבסוכה שם משמע דאפשר לסכך בכרע, ורק בקצרה ושתי כרעים א"א לסכך, וצ"ב למש"נ דחשיב טמא ורק דאין לטמאות כשאינו כלי, א"כ איך אפשר לסכך בו, ולכאור' מוכח מזה דסכך הפסול משום דהוא מק"ט הוא דוקא כשהוא דבר המק"ט, אבל אם אינו מק"ט אע"ג דהוא טמא אפשר לסכך בו, (ונפ"מ דאפשר לסכך באוכל שנפסל מאכילת אדם, לשיטת הרמב"ם פ"ב מט"א ה"ד דאין מק"ט מכאן ולהבא, ואע"ג דלא פקע טומאתו, דמ"מ כיון דאינו מק"ט מסככים בו, ומבואר הדבר יותר עפ"מ"נ בארוכה במס' עוקצין (סימן א') דהא דאין מסככין בדבר המק"ט הוא משום דכ"ד דאית ליה חשיבות לענין קב"ט ל"ה דומיא דפסולת גורן ויקב, וזהו גדר הילפותא, וא"כ תליא אם אית ליה חשיבות כלי לקב"ט, ולא במה שהוא טמא].

ולפ"ז י"ל דזה גם הגדר בקרשו דאינן לא אוכל ולא משקה, דהיינו דחשיב דלא עומד לאכילה ולא לשתייה, אבל לא פקע טומאתו כיון דעדיין יכול לחזור להיות משקה לא פקע טומאתו, אבל עכ"פ אין מטמא עכשיו דל"ה לא אוכל ולא מקשה, (ודומיא דאוכל פחות מכביצה דאין מטמא דחסר לו חשיבות אוכל, אבל לא פקע טומאתו), ול"ד לאוכל שנפסל מאכילת כלב דפרחה טומאתו

טומאתו, וגם כשיחזור ויתקנו להיות אוכל לא יחזור לטומאתו דפנים חדשות באו לכאן, אבל מטה שנתפרקה שאני, דמאחר דכל החלקים קיימים לא חשיב שבירה בהכי, אלא דאפ"ה אין חלק מהמטה לבד מטמא, דרק כלי מטמא, וחלק ממטה אינו כלי בפנ"ע, ודוגמא לדבר מצינו באוכל שנפחת שיעורו לפחות מכביצה דלא פקע טומאתו, אך מ"מ אינו מטמא אחרי דחסר לו שיעור כביצה לטמא, [ונתבאר לעיל בפ"ק מ"ה דגם בנוגע אוכל בב' חצאי כביצה טמאים אין נטמא האוכל, ואע"ג דאיכא שיעור טומאה, דהא קיי"ל יש נוגע וחוזר ונוגע אפ"ה אינו מטמא דליכא בכ"א חשיבות אוכל לטמא, דפחות מכביצה ל"ל חשיבות אוכל, וחסר לכ"א כח המטמא] ה"נ כאן אע"ג דהכרע שנתפרקה טמאה דליכא הכא שבירה, (והוסיפו התוס' דאיירי דכל החלקים קיימים וכולה של אדם אחד, והיינו דבלא"ה חשיב כל חלק כשבר), מ"מ אינו יכול לטמאות דל"ה כלי שלם, ולכן בחזר וחיבר הכרע למטה, ואפי' למיטה טהורה, מטמאה, כיון דבאמת עדיין הכרע קאי בטומאתו, ורק דאינו מטמא דאינו כלי, ולכן בחזר להיות כלי מטמא אחרים, [ועמש"כ לעיל פ"ק מ"ה דבנתחברו שני חצאי כביצה טמאים עם עוד חצאי כביצה טהורים דנעשה כ"א אוכל מטמאים אחרים ודומיא דהכא בנתחבר למטה טהורה], ומיושב קושית הגר"א דל"ה מדין טומאה ישנה, אלא דמעולם

ונימוח חוזר להיות תחילה), אמנם ר"ש שזורי חולק דרך יין חוזר לטומאתו, אבל שמן אין חוזר לטומאתו, ומבואר בדברי הר"ש והתוס' דהלכה כר"ש שזורי, והנה דעת המג"א בס' קנ"ח סק"ז להלכה כדעת התוס' דשמן שקרש אינו משקה ואפי' בחזר ונימוח ל"ה משקה, וכן פסק שם המ"ב בס"ק י"ד, ול"ה דבר שטיבולו במשקה, (וה"ה דלא יכשיר), דס"ל דדעת ר"ש שזורי דשמן שקרש וחזר ונימוח לא חוזר להיות משקה, דפקע מיניה שם שמן זית, ואין חוזר להיות משקה, נובשמת אדם כלל ל"ו אות ג' נקט דדינו דהוי כאוכל, והיינו דגם לאחר שקרש חשיב כאוכל, ולכאור' יש לדון לפ"ד הרמב"ם פ"א מטו"א דמי פירות אין מק"ט, וא"כ ה"ג י"ל כיון דלא חשיב משקה, אין מק"ט כלל].

אמנם יש לפרש דודאי ר"ש שזורי מודה דבחזר ונימוח חוזר להיות משקה, אלא דס"ל לר"ש שזורי דשמן הוי כמו רוטב וגריסין דבקרשו נעשה אוכל ובחזר ונימוח אם הוי יתר מכביצה טמא, ואם הוי כביצה מכון טהור, וכ"כ החזו"א בטבוי"ס ד' סק"ז, אבל עכ"פ ודאי הוי משקה וחשיב דבר שטיבולו במשקה, (ומכשיר אוכלין), ויעוי"ש בחזו"א ס"ק י"ז שחלק לדינא ע"ד המג"א והמ"ב, נ"יש עוד לתמוה בדבריהם דגם אם דעת התוס' והר"ש דהלכה כר"ש שזורי, (ועיי"ש בחזו"א שדן בזה מדברי התוס' בחולין ע"ה ע"ב) אבל

דאין עומד לחזור ולהיות אוכל ולכן חשיב פנים חדשות, ומשא"כ כאן עדיין עומד בטומאתו, ולכן בחזר ונמחה חוזר ומטמא, כיון דטומאתו לא פקעה ממנו (ודומיא דכרע דמטה), ומשא"כ במשנה א' ברוטב וגריסין כיון דנעשה אוכל, הא גופא משוי ליה פנים חדשות דפקע טומאתו הקודמת, אבל אם ל"ה אוכל ולא משקה לא פקעה טומאתו, אבל אין מטמא דעכשיו אינו אוכל ומשקה, [ואין להקשות דא"כ אם יהא תרומה או מע"ש וקרש יהא האוכל ממנו חייב בטומאה דהא לא פקע טומאתו, דל"ק דכיון דעכשיו אינו אוכל אע"ג דהוא טמא ליכא חיוב משום טומאה ופשוט], ומבואר היטב הא דחוזר לטומאתו ישנה דהוי מה"ת וכדמצינו כן בכרע של מטה וכש"נ.

ונמצא דהר"ש והרא"ש דפירשו כן בשמן שקרש דחוזר להיות תחילה אזלי לשיטתם דפירשו כן בכרע דמטה דחוזר לטומאתו הישנה והוי דין דאורייתא וכש"נ, אמנם הרמב"ם מפרש במתני' דגם כשהוא קרוש עומד בטומאתו וכן פירש הגר"א כדברי הרמב"ם, דאזלו לשיטתם דבכרע נמי ס"ל דליכא כהאי דינא דחוזר לטומאה ישנה, ולכן גם כאן לא פירשו כן, אלא דגם בעוד שקרשו חשיב שמן ומטמא.

ג) **והנה** לפירוש הר"ש והרא"ש דמתני' איירי בשמן שקרש ונימוח וס"ל לר"מ דהוא תחילה לעולם, (דבחזר

הרמב"ם הא פסק להדיא בפ"ט מטו"א ה"א כרבנן דר"ש שזורי וכש"כ שם הר"מ], והנה דנו להלכה אם אפשר להדליק לכתחילה נרות חנוכה בשמן זית קרוש, אם יש בזה ההידור דשמן זית, ובשו"ת שבט הלוי ח"ט סימן קמ"ד כ' כיון דע"י הדלקתו חוזר ונמחה, חשיב כמו שהדליק שמן שנמחה, ובתשובות ונהגות ח"ג ס' רי"ח כ' כיון דהדלקה עושה מצוה א"כ בשעת הדלקה הרי הוא קרוש ול"ה למצוה מן המובחר, אמנם הנה לפ"ד המג"א והמ"ב הרי לא מהני גם בחזור ונמחה, כיון דל"ה שמן זית ואין ראוי להדלקה, ועיין לקמן מש"כ בזה.

ד] **והגאון** מאוסטרובצה בספר אור תורה בעניני חנוכה הקשה קושיא נפלאה בהא דמבואר בשבת כ"א ע"ב דכשנכנסו יוונים להיכל טמאו את כל השמנים שבהיכל, והא יש עיצה פשוטה לטהר את השמן ע"י שיקרישו את השמן ויפקע טומאתו ואח"כ כשחזר ונמחה אין חוזר לטומאתו לר"ש שזורי, והנה לדברי המג"א לכאור' ל"ק קושיתו כיון דס"ל דאין חוזר להיות משקה, א"כ אין כשר להדלקה דל"ה שמן זית, [ואמנם מצינו בדברי הרמב"ם פ"א מטו"א ה"ה שכ' זיתים וענבים שלא הביאו שליש משקין היוצאין מהן אינן מכשרין ולא מקבילים טומאה אלא הרי הן כשאר מי פירות שהן טהורין לעולם, ומבואר דשמן היוצא מזיתים שלא הביאו שליש ל"ה

שמן לקב"ט והכשר, ואילו בפ"ו מאיסור"מ הי"ד נראה ששמן זה כשר למנורה, ויעוי' בזה בסוגית הגמ' מנחות דף פ"ו ע"א, ולכאור' היה משמע דגם שמן דל"ל תורת משקה אפ"ה כשר למנורה, אמנם כבר עצמדו בזה בקר"א במנחות שם ובחידושי הגרי"ז שם, דלא יתכן דל"ה משקה וכשר להדלקה, וע"כ צריך להדחק שם בדברי הרמב"ם בהל' איסור"מ דאין כוונתו באופן דלא הביא שליש, או ישוב אחר, (ועיי"ש בס' המפתח), ועוד דכאן בחזר ונמחה אם ל"ה משקה, דחשיב כפנים חדשות או משום דהוי כאוכל וכש"כ הנשמת אדם א"כ ודאי דפסול למנורה], אלא דהקושיא תיקשי לפמ"ש"כ החזו"א דגם לפ"ד ר"ש שזורי חוזר להיות משקה, והוי שמן זית, אלא דאין חוזר לטומאה הישנה, א"כ הרי יתכן לטהר את השמן ע"י שיקרישו ויחזור וימחה ויטהר, [ועיי"ש בדברי הגאון מאוסטרובצה דנקט כדברי החזו"א, והק' דיעשו פחות מכביצה דכה"ג אין חוזר ונטמא, ומשא"כ ביותר מכביצה הרי חוזר ונטמא].

והנה לדעת הר"ש במשנה א' דגם בחזר ונימוח עדיין קאי בטומאת שני א"כ ל"ק כלל דעכ"פ ישאר שני ופסול להדלקה, אבל הקושיא תיקשי לדעת הרא"ש דס"ל דפקע טומאתיה לגמרי, וכ"ד הרמב"ם כש"כ ביתרון אור במשניות וא"כ לשיטתם תיקשי דאמאי לא טיהרו השמנים ע"י שיקרישו ויחזור

(דכיון דהוי בהיכל מסתבר ודאי דהקדישו זה דאל"כ אין להכניס חולין לעזרה), וא"כ איכא דיחוי ולכן לא מהני הא דיקרישו ויחזור ונמחה, [אלא דצ"ע טעמא דמילתא דהא ליכא דיחוי בקדו"ד, ועיי"ש בס' אבן האזל ועוד אחרונים], ועוד העירו לדון די"ל דיפסל משום דיחוי במצוות.

[ובעיקר] האי מילתא דבכל טמא שקרש ונמחה דגם אם טהר מטומאתו יש לפוסלו משום דיחוי, יש לדון בתירוק הגר"ח זצ"ל בכתבים על קושית האו"ש פ"א מטו"א דמשכח"ל דם טמא (למ"ד משקי בי מטבחיא דכן) בדם שנקרש, ות' האו"ש דבעי מחשבה, ובשל הקדש ליכא מחשבה, והגר"ח תמה דהא איכא חיבה"ק, וחידש הגר"ח דדם קרוש אין ראוי לזריקה רק לאחר שנמחה [והא דמבואר במנחות כ"א דבחיצונות כשר היינו דליכא פסול בחפצא ולכן ל"ה דחוי, אבל א"א לזרקו כ"ז שלא נמחה], וכשחזר ונמחה פקע טומאתיה, וביארו כוונתו דגם לפ"ד הר"ש דאמרינן טומאה שבהן להיכן הלכה, אבל בדם קדשים דמשקי מטבחיא דכן פקע טומאתן לגמרי כיון דל"ה משקה לקב"ט, ועיין בזה בחידושי ר' שמואל פסחים סימן י' אות ג', (ובמק"א נתבאר דבזה יש ליישב ק' הגרעק"א פסחים י"ז ע"ב לפ"ד תוס' דדם קדשים אין מק"ט מגה"כ דל"ה נשפך כמים, א"כ אמאי לא הקשו בגמ' דאין דמשכח"ל דם שנטמא, ולדברי הגר"ח י"ל דמשכח"ל בקרש, ובזה לא פקע טומאתיה דהוי גה"כ דאין דם

וימחו ויטהרו מטומאתן, [והרב ארלנגר שליט"א טען דגם לפ"ד הר"ש יקשה דאחר שחזרו ונימוחו והוי שני, יחזור ויקרשו ושוב לא יהא טמא כיון דשני אין מטמא אוכלין ופקע טומאתן, אלא דיתכן דעדיין ישאר הטומאה משום טומאה שבהן להיכן הלכה וישאר בטומאת שני, אמנם במשנה א' נתבאר בדעת הר"ש דיתכן דבנעשה ממשקה לאוכל לא אמרינן טומאה שבהן להיכן הלכה, אלא דאכתי י"ל דכיון דאיירי בנעשה על טהרת הקודש וא"כ יש בהם שלישי וא"כ יחזור ויעשה שלישי, אלא דא"כ יכול לחזור ולהקרישו עוד פעם עד שיטהר לגמרי].

ואאמו"ר שליט"א תירץ דברמב"ם פ"ו מאיסורי מזבח ה"ו מבואר דמי החג שהקדישן ואח"כ נטמא לא מהני הא דמשיקן משום דהואיל ונדחו ידחו, והמקור הוא ירושלמי פ"ט דתרומות ה"ג, ומבואר דכיון דנפסל משום טומאה לא מהני השקה דהוי דחוי, וא"כ ה"נ כאן יפסל משום דיחוי, דבזמן שהיה טמא נפסל א"כ הוי דחוי, (ואין הכוונה משום דחוי דהוי קרוש ואין ראוי למנורה דזה י"ל דלא חשיב דחוי דהוי רק חסרון היכי תמצא אלא הכוונה משום פסול טומאה דאית ביה, ויש להאריך בזה בסוגיות של דיחוי), ובמנ"ח מצוה ש"כ כ' דנראה בדברי הרמב"ם דגם היכא דהוי רק קדושת פה איכא דיחוי, וא"כ הרי הכא נמי בזמן שמצאו בהיכל הרי פשטות כבר הוי קדוש קדושת פה למנורה,

קדשים מק"ט והוי רק דין בקב"ט], ויש לעיין בדברי הגר"ח דעכ"פ יפסל משום דיחוי כיון שנדחה בעודו טמא, ובזה בעי לריצוי ציץ להכשיר הפסול דיחוי שנעשה מחמת הטומאה, ועיין בזה בחידושי ר' שמואל פסחים סימן י"ג אות ז'.

והנה בתש' תשובה מאהבה ח"ב על או"ח תר"ע כ' לבאר הא דטמאו כל השמנים והרי משקי בי מדבחיא דכן

ותירץ דהיה שמן קרוש דהוי כאוכל ונטמא משום אוכל, וציץ לדבריו המהרש"ם בס' תר"ע, ולכאור' צ"ע דהא הר"ש כ' דלר"מ שמן קרוש ל"ה לא אוכל ולא משקה, וא"כ אם הוי קרוש הרי לא נטמא כלל, ונראה די"ל דכיון דהשמן נתקדש כבר קדושת פה, א"כ איכא חיבה"ק (וכמבואר במנחות דף ק"א ובתוס' שם דגם קודם קידוש כלי איכא חיבה"ק), וא"כ טמא מדין אוכל משום חיבה"ק ולכן נפסל למנורה, וצל"ע בזה.



הרב שמעון הירשלער

מריץ תורה בעירונו

בדין שיעור השמן

ולענ"ד נראה לתרץ קושייתו, דמבואר בגמ' להלן (שבת כג:) הטעם שאין מדליקין בשמן שריפה בשבת, דמכיון שמצוה לבערו חיישינן שמא יטה הנר כדי שיתבער יותר מהר, ע"כ. ולפי זה י"ל דה"ה בנר חנוכה אסור להדליק בשמן שריפה מאותו הטעם, דמכיון דבעינן שידלוק חצי שעה, איכא למיחש שימהר להבעירה ולא ימלא זמן הדלקתו, וזה פשוט ונכון בעזרת השי"ת. ואמרתי הדבר לפני נבונים והסכימו לדברי.

והנה בעירובין (דף פ:) איתא, דלרב חייא בר אשי עושין לחי מעצי אשירה, אבל קורה לא, משום דכתותי מיכתת שיעוריה. ופירש"י, דקורה יש לה שיעור, שצריכה להיות ברוחב טפח ובריאה כדי לקבל אריח, ולכן ס"ל דאי אפשר לעשותה מעצי אשירה דכתותי מיכתת שיעוריה, ולא שיעורא הוא.

והקשו התוספות (שם בד"ה אבל קורה) דהא לחי בעי נמי שיעורא ד' טפחים בגובה, וגם ברוחב צריך להיות לכה"פ משהו, ומדוע בזה לא אמרינן שאין עושין מעצי אשירה.

איתא בגמ' (שבת כא.) דרב הונא סבר כבתה זקוק לה, ולכן שמנים ופתילות שאין מדליקים בהם בשבת אין מדליקים בהם בחנוכה, דצריך מלכתחלה לעשותן יפה, דילמא פשע ולא מתקן לה.

והקשה בשו"ת שער אפרים (סי' ל"ח), דבשלמא אותן השמנים שאינם נמשכים אחר הפתילה, שפיר יש לאסור להדליק בהן בחנוכה מטעם זה, אבל שמן שריפה שמוזכר גם הוא במשנה שאסור להדליק בו בשבת, והוא שמן תרומה שנטמאת, מדוע אין מדליקין בו בחנוכה, דאף אם נקטינן כבתה זקוק לה, הרי השמן הזה דולק יפה. ועיי"ש שתירץ, דשמן שריפה פסול להדליק בו נר חנוכה מטעם אחר, דמכיון שאסור בהנאה כיתותי מיכתת שיעוריה, ונר חנוכה בעי שיעורא שידלוק חצי שעה. ולפי זה נתקשה, לדידן דקיי"ל להלכה (ארי"ח סי' תרע"ג ס"א) דכבתה אין זקוק לה, ושמנים ופתילות שאין מדליקין בהם בשבת מותר להדליק בהן בחנוכה, מדוע מדליקין בשמן שריפה, הרי כתותי מיכתת שיעוריה.

מכיון שאין שיעור לעובי הפתילה, ופתילה דקה דולקת במשך חצי שעה אפילו עם מעט שמן, א"כ אין כאן שיעור חשוב בכמות השמן, רק באיכות שידלוק חצי שעה, ומעתה שלא הקפידה תורה בשיעור הזה על חשיבות, אתי שפיר דלא אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה.

ועיין בהגהות הגאון רבי שמואל שמעלקא טויבש שנדפסו בש"ס וילנא, על הגמ' שבת שם, שמיישב את קושיית השער אפרים, ע"פ דברי הגאון רעק"א (בתשובה סי' קמ"ה) דלא שייך דין כתותי מיכתת שיעוריה רק בדבר שצריך שיעור כמו בשופר ולולב, משא"כ בשחיטה שאין שיעור בעביו ורחבו של הסימן^ג.

ולפי זה כתב הגרש"ש טויבש, דכן י"ל גם בנר חנוכה, דאם כי שיעור חכמים דבעי ליתן שמן שידלוק במשך זמן של חצי שעה, אבל הכל תלוי בעובי הפתילה, דאם ירצה יעשה פתילה דקה מן הדקה ולא יצטרך ליתן רק שמן מועט, ממילא נמצא שאין שיעור כלל בשמן, וממילא לא שייך לומר כתותי מיכתת שיעוריה. עכ"ד הנצימים.

ועם כל התירושים הללו עדיין לא נתיישרה לי לגמרי קושיית התוס'

ותירצו^א, דמכיון שלחי דלא בעי אלא שיעור זוטא לא החמירו בו. ע"כ.

ולכאורה אינו מובן, דמה בכך דבעי שיעור זוטא, הרי סוף סוף צריך שיעור, ומכיון דכתותי מיכתת שיעורא נחשב כאילו אין בו שום שיעור כלל, וא"כ מאי שנא מקורה דאי אפשר לעשותה מעצי אשירה מטעם זה. וכמו שכתב השער אפרים דאף בנר חנוכה דבעי שמן בשיעור מועט שידלוק חצי שעה, אם השמן אסור בהנאה נחשב כלא נתן בו שום שיעור כלל.

אמנם האחרונים^ב ביארו את תירוץ התוספות הנ"ל, דהטעם של כתותי מיכתת שיעוריה הוא, דמכיון שהתורה נתנה בו שיעור א"כ בעינן חשיבות, ומכיון שאשירה עומדת לשריפה וכיתותי מיכתת שיעוריה, ממילא חסר בה החשיבות ואי אפשר לעשות ממנה קורה, אבל בלחי מכיון דלא בעינן רק שיעור זוטא, א"כ אנו רואים דהתורה לא הקפידה על חשיבות, ולכן בזה לא אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה.

ולפי זה נראה לפענ"ד לומר כן גם בנר חנוכה, דאפי' נימא שיש שיעור בשמן שצריך ליתן בנר חנוכה, מיהו

א. ותי' זה מובא להלכה במגן אברהם או"ח סי' שס"ג ס"ק ז'.

ב. כמדומה דכן הוא בשו"ת עונג יו"ט.

ג. ורעק"א מיישב בזה דברי הש"ס חולין פא: בדין אותו ואת בנו, עיי"ש.

אשירה מועילה בתורת לחי, דאע"ג דכתותי מיכתת שיעוריה, אבל אם באנו לדון על המקום נמצא שבכל גובה עשרה יש לו במקומו מחיצת לחי, כיון שישנו בעין. עיי"ש.

ונראה דלפי דבריו נוכל ליישב שפיר את קושיית השער אפרים, דגם בנר חנוכה הדין שצריך לדלוך במשך חצי שעה אינו שיעור בעצם מדת השמן, אלא הוא רק שיעור במשך זמן הדלקת הנרות, וא"כ אין כאן חסרון של כיתותי מיכתת שיעוריה, כי אע"פ שהשיעור מיכתת, במציאות השמן ישנו כאן והוא דולק כפי שיעור הזמן הנצרך, ולכן לדידן דנקטינן כבתה אין זקוק לה ומותר להדליק נר חנוכה בכל השמנים, ה"ה בשמן שריפה דכתותי מיכתת שיעוריה נמי שריה.

ואולי אפשר לתרץ עוד את קושיית התוס' בענין אחר, דהא דבעינן י' טפחים באורך הלחי, אינו דין בשיעור עצם החפץ כמו בשופר ולולב, רק משום דפחות מזה אינו ניכר לבני רשות

אמאי בלחי לא איכפת לן שהוא מעצי אשירה, ולא אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה, דהא לולב שיעור ארכו רק ד' טפחים ואעפ"כ אמרו דשל אשירה פסול משום דכתותי מיכתת שיעוריה, ולמה בלחי ששיעור ארכו עשרה טפחים לא אמרינן דכתותי מיכתת שיעוריה ד'. ואי תימא משום שבלחי אין שיעור ברוחב, מי הגיד לנו שיש שיעור ברוחב הלולב. וצ"ע קצת.

אמנם י"ל כמו שכתב בחי' הגר"ח הלוי (בפ' י"ז מהל' שבת הל' י"ב-ג), דמדברי הרמב"ם והראב"ד מתבאר, דמצד רוחב הלחי שדי לו במשהו, לא איכפת לן דכתותי מיכתת שיעוריה, וע"כ מוכח דעדיין מועיל בתורת לחי, דרק היכא דבעינן שיעור אז אי אפשר לעשות בעצי אשירה דכתותי מיכתת שיעוריה, אבל היכא דדי במשהו, אע"פ דמיכתת שיעוריה, סוף סוף עצם הדבר ישנו בעין ולא בטל.

ולפי זה מחדש הגר"ח מבריסק, דאע"פ שבאמת באורך גם הלחי צריך שיעור של י' טפחים, מכל מקום גם

ד. וכדהקשה הראב"ד על הרמב"ם (פי"ז מה' שבת הי"ב), דאע"פ שרחבו כל שהוא, גבהו מיהת צריך שיעור עשרה טפחים.

ה. וכעין זה מתרץ בשו"ת שב יעקב (ח"א סי' נ') את קושיית השער אפרים, דשאני נר חנוכה דהוא מדרבנן, שנתנו שיעור זה לראות אותם דולקים עכ"פ זמן זה כדי לפרסם הנס ע"י הדלקתו, וכיון שמותר להדליק באיסורי הנאה משום דמצות לאו ליהנות ניתנו, מה איכפת לנו שעומד לישרף וכתותי מיכתת שיעוריה, עכ"פ השתא דרואין הנרות דולקים הוא פרסום הנס בזמן הזה, עיי"ש.

הרבים, ואם נאמר דכל פסול כיתותי
 מיכתת שיעוריה הוא מטעם חוסר
 החשיבות, א"כ אין מקום לפסול בלחי
 של אשירה משום כתותי מיכתת
 שיעוריה, מכיון שהתורה לא הקפידה
 כאן על חשיבות, רק על היכר, והשתא
 אתי שפיר קושית התוס', ולא קשה
 מלולב והדומים לו.



הרב שלמה פרישוואסער

רב דיהמ"ד סאסוב

וראש ישיבת חיי עולם

קדושת בית המקדש אחר כיבוש יוונים^א

המקדש נעשה בית לעכו"ם, דא"כ הרי היה נאסר מדין משמשי עבודה זרה, והאיך שוב השתמשו החשמונאים בבית המקדש, ובעל כרחך שלא עשוה בית לע"ז.

והנה בעיקר דברי התוספתא דהנכנס לבית עבודה זרה טמא נחלקו הראשונים דהר"ש (פרק ה' זבים משנה י"א) מפרש משום דמסתמא איכא שם תקרובת ובדין תקרובת עבודה זרה נחלקו ר' יהודה בן בתירה ורבנן אי מטמא באהל והתוסתא סב"ל כריב"ב, אולם ברמב"ם מבואר דהיא דין מיוחד בבית עבודה זרה דהא אל הבית הווי כנוגע, ונראה דהפר"ח הבין דכוונת הרא"ם לדברי הרמב"ם ולכו"ע נטמא מדין הנכנס לבית עבודה זרה ולכן הק' הפר"ח דכיון שנעשה בית ע"ז, נפסל מדין תשמישי עבודה זרה, אולם באמת ברא"ם עצמו משמע דכוונתו לתרץ אליבא דריב"ב (ובאמת כן תי' בלבוש סי' תר"ע ס"א ועיי"ש בא"ז) ולפי"ז י"ל דסב"ל דלא נפסל ביהמ"ק מדין בית ע"ז, דלא

הנה הרא"ם [בהגהותיו לסמ"ג הלכות חנוכה כה, ב אות כ - ל] עמד בהא דנטמא כל השמנים, האיך נטמאו השמנים, והא לא מצינו שום טומאה לגויים מחיים, דאין גוים מטמאין בזיבה, (כדתניא [נדה לד, א] דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם איש איש כי יהיה זב, בני ישראל מטמאין בזיבה ואין גויים מטמאין בזיבה) ואף על גב שגזרו עליהם שיהיו כזבים לכל דבריהם, הך גזירה הויה אחר הנס יותר ממאה שנה. (עיי"ש בדבריו ועי' בתוס' כא: ד"ה שהיה ובמהרש"א שם)

וצידד ליישב שמסתמא הכניסו שם עכו"ם, וכדתנן (מדות א, ו), מזרחית צפונית בה גנזו בני חשמונאי את אבני המזבח ששקצום מלכי יון, ומפרש רב ששת (ע"ז נב, ב) ששקצום לעכו"ם, משמע שהבית המקדש נעשה בית ע"ז, ומביא תוספתא (זבים ה, ז) "המכניס ראשו ורובו לבית עבודה זרה טמא כלי חרס שהכניס אויר לבית עבודה זרה טמא". והפרי חדש (אור"ח תרע, א) השיג עמש"כ הרא"ם שביט

א. הערת המערכת: עי' בענין זה עוד בפעלים לתורה (קובץ ו' עמוד ט"ו).

הווי משמש עבודה זרה וכמבואר במס' ע"ז מז: שלשה בתים הן הכניס לתוכה עבודה זרה והוציאה הרי זה מותר ובראשונים ביארו מ"ט לא יאסור מדין משמשי עבודה זרה מחובר לא נפסל, וברש"י שם מבואר דלא נעשה אלא לתשמיש עראי, וע"ע בהשגות הראב"ד על הבעה"מ שם דבית לא הווי משמשי עבודה זרה דקרקע עולם שוויה ועי' בר"ן שם שחולק על זה, עכ"פ נוכל לומר דהרא"ם מירי באופן דלא נאסר הבית משום משמשי עבודה זרה, והטומאה הוא רק משום דעבודה זרה מטמא באוהל ולא קשה מש שהק' הפר"ח, (ובאמת גם בדעת הפר"ח צ"ב שגם לפי"ד דהבית נעשה משמש עבד"ז יש עצה לכפות לנכרי לבטל העבד"ז וממילא יפקע דין משמש עבד"ז מועיל גם לגבוה, ואינו דומה למחובר שנעבד, שהגם שמותר להדיט כדילפינן מאלהיהם על ההרים ולא ההרים אלהיהם, אסור לגבוה, דע"י ביטול שאני כמבואר בע"ז נב, ב לענין אבני מזבח ששקצום היונים, שהקשה הגמ' ניתברניהו וביאר רש"י (ד"ה ניתברניהו) "על יד עובד כוכבים כדי לבטלן", והגם שא"א לשבור חומות

בית המקדש, אכן יכול לכוף לנכרי לבטלו ואז גם המשמשים מותר, וצ"ע. אכן בריטב"א שם ולהלן נד, א מבואר דהיה יכול לתרץ דמאוס לגבוה, והגם שביטול מועיל להדיט, לגבוה לא מועיל. נזיע' במדרכי ע"ז פ"ד סי' תתמ"ג, מובא בשו"ע יו"ד קלט, יג. וע"ע שו"ע אור"ח (קנד, יא), ובמג"א שם ס"ק יז, ויש לדון בזה ואיכמ"ל.)^ב

וליישב הרא"ם י"ל בהקדם הסוגיא (ע"ז נב, ב), בעא מיניה ר' יוסי בן שאול מרבי כלים ששימשו בהן בבית חונוי מהו שישתמשו בהן בבית המקדש וקא מיבעיא ליה אליבא דמ"ד בית חונוי לאו בית עבודת כוכבים היא דתנן כהנים ששימשו בבית חונוי לא ישימשו במקדש שבירושלים... כהנים הוא דקנסיהו רבנן משום דבני דעה נינהו אבל כלים לא או דלמא לא שנא א"ל אסורים הן ומקרא היה בידינו ושכחנהו.

ובגמ' נקט לשון קנסינהו, אבל בראשונים ביארו שספיקת הגמ' אם מאיסי לגבוה או לא.^ג

ב. ובבית מאיר (תרע, א) הביא הרא"ם, וכתב עמש"כ הרא"ם שכבר נהיה הבית ההיא בית ע"ז "ר"ל לפי שעה אבל ודאי לא נאסר במחובר".

וע"ע מגן אברהם (קנד, יז) מהרא"ם ח"א סי' ע"ט דאפי' נעבד בבית ע"א בקבע מותר להתפלל בתוכו, וכתב המג"א דאפשר דס"ל דמחובר שאני, ואף על גב דבית דינו כתלוש, מ"מ דמי למחובר, והגם דגם מחובר שנעבד נאסר לגבוה כדאיתא בע"ז מו ומז, הכא שאני דלא עבד הבית עצמו.

ג. כ"כ הבעל המאור (בדפי הרי"ף כד, א) "פירוש דאע"ג דמותרין נינהו מאיסי לגבוה", וכ"מ ברמב"ן (ע"ז מז, א) ובריטב"א (ע"ז נד, א). ולדבריהם לכאורה לשון הגמ' קנס לאו דוקא.

הקדשות כגון אבני מזבח וכספה וזהבה של ירושלים יצאו לחולין על ידי ישראל דבני מעילה ניהו, אבל ע"י עובדי כוכבים דלאו בני מעילה ניהו לא.

והשיג עליו הרמב"ן במלחמות, דלומר שפריצי ישראל מחללין הקדש לא צריך קרא, וגם מנין לו לבעל המאור ז"ל שנשתמשו בהן בעצמם, שאני אומר עבדום ולא נשתמשו בהן, ואפילו אם נשתמשו בהן לעצמם לא יצאו בכך לחולין שהרי מזידין היו הפריצים והקדש במזיד אינו מתחלל, ועוד אבני מזבח דהיינו כלי שרת ממש, ועוד שהרי בית המקדש עצמו יצא מקדושתו על ידם ונעשה חול דהא בבית דכתיב ובאו בה פריצים וחללוה והתם אין בו מעילה, וע"כ פ"י הרמב"ן שיש גזה"כ שעכו"ם שנכנסו לביהמ"ק שיפקיעו קדושת המקדש.

וחשבתי תלית"ב לומר בדעת הבעל המאור שגם לדעתו יש גזה"כ וחידוש בפסוק של ובאו פריצים וחללוה, דהגם שבכ"מ ליכא מעילה במזיד, מ"מ כאן חידשה התורה, שאפילו בכה"ג יש מעילה וע"כ צריך ע"ז פסוק, אכן בכלי שרת ובעכו"ם דלא שייך מעילה לא חידשה התורה דין זה,^ד

והביא הגמ' ראייה מהמשנה דמדות הנ"ל שגנזו בני חשמונאי את אבני המזבח ששקצום מלכי יון לעכו"ם, וביאר רש"י דש"מ שכמו שלא נאסר מעיקרא דינא שהרי של קודש היתה ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ומ"מ נאסר משום קנס נור"ל מאוס כנ"ל, כמו כן בית חוניו נמי אף על גב דלאו בית עבודת כוכבים ולא מיתסרי כלים ידידיה מדאורייתא, גזור בהו רבנן. ודחה הגמ' אמר רב פפא התם קרא אשכח ודרש נדמדאורייתא אסירי אפי' להדיוט] דכתיב ובאו בה פריצים וחללוה [מכיון שנכנסו עובדי כוכבים להיכל יצאו כליו לחולין וכיון דנפקי לחולין קנינהו בהפקירא והוו להו ידיהו וכשנשתמשו בהן לעבודת כוכבים נאסרו].

והנה פליגי בעה"מ ומלחמות בדין באו פריצים וחללוה, הבעה"מ (בדפי הרי"ף כד, א) פירש שהפריצים היו רשעי ישראל שמעלו בהקדש ויצא לחולין ע"י מעילה, והנביא התנבא שפריצי ישראל יחללו קדושת בית המקדש ואבני המזבח ע"י מעילה, וזה דוקא באבני מזבח, אבל כלי שרת לא יצאו לחולין וכדתנן אין מועל אחר מועל במוקדשים אלא בהמה וכלי שרת, אבל שאר

ד. ולפי המאור כלי שרת נשתיירו בקדושתן, ולפי המלחמות כל הכלים נפקעו מקדושתו. וכן משמע מרש"י ע"ז, נב, ב ד"ה דכתיב ובאו בה פריצים וחללוה - מכיון שנכנסו עובדי כוכבים להיכל יצאו כליו לחולין, ומשמע כל הכלים.

דהגם שעכו"ם קונה ע"י כיבוש, מ"מ
א"א לקנות בכיבוש מרשות גבוה.

ואפשר לומר שגם הרמב"ן מודה שאין
הפסוק של ובאו פריצים
ויחללוה גזיה"כ בלי הגדרה, אלא
נתחדש בפסוק שקנין כיבוש מהני
להפקיע קדושת גבוה, כמו דמהני
מהדיוט, ולא אמרינן בזה לה' הארץ
ומלואה. וזה החידוש שקנין כיבוש
מועיל אפילו בהקדש וזה גופא חידוש
של הפסוק. ו¹.

והקשו אחרונים על הרמב"ן שסובר
שפקע קדושת בית המקדש
ע"י הגוים, א"כ כדי להחזיר קדושתה,
היה צריך לחזור ולהקדישה, וצריך שתי
ותודת ולא מצינו שחשמונאים עשו
כן. ה

והנה בבהע"מ שם כשהוכיח דדוקא
ע"י ישראל נתחלל מקדושתו,
כתב "דאע"ג דעובד כוכבים מישראל
קני דכתיב וישב ממנו שבי אבל מגבוה
לא דכתיב לה' הארץ ומלואה", ר"ל

ויע' בשו"ת דברי חיים (או"ח ח"ב סי' ט"ז) תשובה לבעל כוכב מיעקב, שכק"ז הגה"ק
זצ"ל מביא ראיה לבעל המאור ממה דכתיב בעזרא "אתם קודש לד' והכלים קודש וכו', ודייק
זק' זצ"ל שכיון שאומר שהכלים קודש הרי לן שלא יצא מקדושתן כיון שהם כלי שרת, ודלא
מלחמות שכל הכלים נטמאו, ולדידיה צ"ל שכונת הכתוב שהיו קדושים.

ויע"ע בתשובה הנ"ל שהכוכב מיעקב הקשה על בעל המאור מגמ' נדרים סב דכלים
שבלשצר השתמש בהסעודה נפקע קדושתם ע"י הפריצים שחלו אותו, וכק"ז זצ"ל הוכיח
שם דלא היו כלי שרת יעבדה"ק.

ה. והנה דין זה שצריך תודות הוא כדי לקדש מקום, וכגון להוסיף על ירושלים, וכעין זה
עושין להוסיף על העזרה ע' ברמב"ם בית הבחירה פרק ו יב-יד, אבל לקדש כלים אין
צריך לזה, וא"כ המקשים על הרמב"ן משמע דסב"ל דלגמרי נפקע הקדושה וגם קדושת
המקום נפקע [וכשיטת הראב"ד (בית הבחירה ו, יד)], ויע' בזה בשו"ת ח"ס (יו"ד רלג), ובת'
שאילת דוד (או"ח ג). אבל בדעת הרמב"ן אפשר לומר שפקע רק קדושת הכלים והחומות
אבל קדושת המקום לא נפקע, ולכן לא היה צריך לחזור לקדשו בתודות, שהרי כלי שרת
שפקע קדושתן אין צריך לקדשם במיוחד, אלא כולן כיון שנשתמשו בהן במקדש במלאכתן
נתקדשו כדמבואר ברמב"ם כלי המקדש א, יב, ואפשר שגם קדושת החומות שעבודתו
מחנכת.

ו. והעיר ח"א ראיה לזה ממש"כ בשיטה מקובצת (ב"מ כד, ב): ובתשובת שאלה להרמב"ם
כתוב, שאלת מי שקנו מן השוללים ספרי קדש לקצת בתי כנסיות שבמדינות אם נאמר
שקנה או אם נכפהו על לקיחתו ממנו... תשובה אם ביזה זו היתה במצות המלך קנה ובטל
דין הקדש, ואפילו כלי המקדש כשנשללו בטלה קדושתן, אמרו ובאו בה פריצים וחללוה.
אמנם אם שללו בלי רשות המלך או נגנבו ישבע בנקיטת חפץ כמה הוציא ויטול ויחזור זה
הספר למקומו כדין מי שנתברר לנו בו שנגנבו לו כליו וספריו..., עכ"ל. הרי שסובר שהגוים

שיהיה בית ע"ז היה על הזמן שהוא שלהם, וכיון שכיבוש הוא קנין לזמן, למה שנוגע לאחר שיגמר קנינים, אין להם שום זכות, ועל זמן לאחר הכיבוש איכא דין של אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אבל השמן שקבל טומאה, טומאה זו לא נפקע. [אכן הבית שהוא מחובר לא קיבל טומאה.]

ולפי"ז כל הדין הזה של ובאו פריצים ויחללוה י"ל שהוא מדין כיבוש, ופקע הקדושה רק לזמן שהוא כבוש בידי היונים, אבל כשחזרו חשמונאים וכבשו ביהמ"ק מידי היוונים, ואז ממילא נעשית של ישראל וחזרה הקדושה הישנה וניעור למקומה, ולהכי לא הוצרכו לחזור ולקדשה. ויע' בשו"ת בית יצחק או"ח סי' כז שכתב על דרך זה. אכן לא הסביר הטעם, ולפי"ד נ"חא. ח

ולפי"ז יש לפרש מה דאיתא בעל הניסים וְאַחַר כֵּן בָּאוּ בְּנֵי־

והנה נלע"ד לומר דקנין כיבוש הוא קנין לזמן ונקנה רק כ"ז שהוא תח"י בכיבוש, אבל אם אחר כך חזרו הראשונים וגברו על הכובשים ומה שנכבש חזרה לידם, נגמר קנין כיבוש וחזור וניעור הקנין דמעיקרא, ונעשה שלהם גם בלי קנין כיבוש חדש. וכן מצאתי בשו"ת דבר אברהם ח"א סי' יא אות ח' שחידש דקנין כיבוש אינו קנין עולמית אלא שקנוי לו רק לזמן הכיבוש, וכשנפסק הכיבוש נפקע זכותו של הכובש ממילא ואין צריך שום קנין.

ולפי"ז מיושב קושית הפר"ח על הרא"ם, דנראה שאם יהיה לאחר דבר הקנוי לפי זמן יכול לאסרו בתוך הזמן אבל כשיעבור הזמן יופקע מאליו, דעל הזמן שאינו בעלים יהיה דין של אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, וע"כ הגם שבשעת שהיונים היו בבית המקדש והיה תחת שלונם היה בית ע"ז, אבל כששוב נצחו את היונים, נפקע דין בית ע"ז, דכל זכותם של היונים לקבוע

הם שהפקיעו הקדושה כפירוש הרמב"ן, וסובר דרק אם נעשה במצות המלך נתחלל הקדושה, אבל לא נתחלל הקדושה אם לא נעשה במצות המלך, ובפשטות בעינן מצות המלך כדי שיחשב כיבוש ולא סתם גניבה, וא"כ דין ובאו גוים וחללוה הוא בכלל דין וישב ממנו שבי. ז. ואולי יש להמתיק בזה שנתיישב מה שיש להק' שאין נביא רשאי לחדש, וא"כ האיך היה ביד הנביא להפקיע קדושת המקדש, ולהנ"ל נ"חא, שהדברי קבלה גילה שקנין כיבוש מהני גם בהקדש.

ח. ויע' בשו"ת צפנת פענח (סי' קמב אות ב') שכתב גם כן כיסודו של הבית יצחק דכשחזרה ליד ישראל חזר הקדושה מאליו, אכן לא נראה מדבריו שזה מטעם שהקנין היה רק קנין לזמן וכמו שכ' בפנים, אלא שזה חידוש בדין חילול הקדושה שנתחלל רק לזמן שהוא ביד עכו"ם.

לְדַבֵּר בֵּיתָךְ. וּפָנּוּ אֶת הַיְכָלְךָ. וְטָהֲרוּ אֶת מִקְדָּשְׁךָ, דַּע"י שְׂבָאוֹ הַחֲשֹׁמוֹנָאִים לְבֵית הַמִּקְדָּשׁ וְחִזְרוּ וּכְבֹּשׁוּהוּ, ע"ז חל בחזרה קדושה הראשונה ופקע ממנו שם בית ע"ז, ונטהר מדין ע"ז.

והנה על עיקר הענין שחזרת הקדושה כשחזרו וכבשו, צ"ב ממש"כ הגמ' להדיא שהמזבח נשאר חולין ולא חזר קדושתו, דהקשה הגמ' אמאי גנוזהו, ליתברינהו ולישקלינהו לנפשייהו וביאר רש"י שהרי חולין הן וכדקאמרת ובאו בה פריצים וחללוהו, ותי' הגמ' כיון דאשתמש בהו לגבוה

לאו אורח ארעא לאשתמושי בהו הדיוטא, הרי מוכח להדיא שלא חזרה קדושתה. ^ט והנה הדבר אברהם (ח"ב סי' יא) חילק בדין זה דכיבוש הוא רק לזמן, שזה רק במחובר אבל בתלוש הוי כיבוש קנין ממש, ויש לדון אם המזבח דינו כתלוש או כמחובר, והנה בתוס' יו"ט (כלים יז, י) כתב שחיברו המזבח להריצפה, ^י ומ"מ מסתבר דלגבי דין זה של כיבוש היה לו דין מטלטלים ולא קרקע, ולכן לא חזרה קדושתה, ובפרט לפי מה שמבואר בראשונים (מובא בהערה) שהיונים סתרו ותלשו המזבח. יא, יב

מ. ובצ"פ (סי' קמב אות ב הנ"ל) כשכתב שהקדושה חזר מאליו כשבא ליד ישראל, הוסיף "אם לא שקצו לע"ז", וכנראה שדעתו ליישב קושיא זו דחזוין שהמזבח לא חזרה לקדושתו, אכן כ"ז לשיטתו שמה שחזרת להקדושה הוא משום דהקדושה לא נפקע רק לזמן. ובזה חידש שאם שקצום אין הקדושה חוזר, אבל לפי"ד שהכיבוש הוי קנין לזמן ולא היה בידם לאסור על הזמן שיחזור הכיבוש ליד ישראל משום דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, וכשנשלם זמן הכיבוש נעשה ממון הקדש ונפקע כל האיסורים שהיה ביד העכו"ם, בזה לכאורה לא שייך לחלק דבשקצום לע"ז לא נפקע קנינים וחוזר לממון הקדש.

י. ויעו' חגיגה (כו, ב) תנן כל הכלים שהיו במקדש טעונין טבילה חוץ ממזבח הזהב ומזבח הנחשת מפני שהן כקרקע דברי רבי אליעזר וחכמים מפני שהן מצופין, ובגמ' (כו, א) חוץ ממזבח הנחשת דכתיב מזבח אדמה תעשה לי, ורבנן לרבי אליעזר קאמרי מאי דעתין [דילפת טעמא מדקרינהו אדמה, הא לאו הכי טמאין], אף על גב דעשוין לנחת משום דמצופין [ובעי למימר שהציפוי מבטלן, והוי להו ככלי מתכות] מיבטל בטיל צפויין גבייהו, ע"כ. אכן מה שנחשב למחובר שם לענין קבלת טומאה הוא משום גזירת הכתוב דמזבח אדמה ואין מזה ראייה שיש לזה דין מחובר לענין חידושו של הדבר אברהם בדין כיבוש בחילוק בין מחובר למטלטלין.

יא. ועוד יש לחלק בין השמן והמזבח לבין הבית, לפי המבואר עוד בשו"ת דבר אברהם ח"ב סי' ו' אות ג' שהגם שבקרקע קונה בכיבוש רק לזמן הכיבוש, אבל במטלטלין שיש בהם יאוש נקנים לעולם.

יב. אכן עדיין צ"ע מאבני מזבח שנאסרו משום משמשי ע"ז, ואי נימא שלא היו יכולים לאסור על הזמן שלא יהיה שלהם, א"כ כשכבשו חשמונאים לבית המקדש חזרה

אמרו בע"ז דף מ"ב דבאו בה פריצים וחללוה דמכיון שבאו בה פריצים נתחלל מקדושתו ועיין בר"ן שם דאף קדושת הגוף הי' לו פדיון כיון שבא אחז וחללה, וא"כ שפיר נפקע הקדושה ושוב נטמאו כל השמנים, וכ"כ הקהלת יעקב (ח"ה סי' יט). יג

והנה בספר חשב סופר על חנוכה כתב לבאר השיר "יונים נקבצו עלי אזי בימי חשמנים ופרצו חומות מגדלי וטמאו כל השמנים", וכתב לפי הפר"ח הנ"ל דע"י שפרצו החומות נתחללו השמנים מקדושתם, וכשעבדו בהם לע"ז נאסרו משום תקרובת ע"ז וחלה

ובפזמון מעוז צור: תפון בית תפלתו וְשֵׁם תוֹדָה נִזְבַּח. לְעֵת תִּכְיֶן מִטְבַּח מִצָּר הַמִּנְבַּח. אֲזִי אֶגְמֹר בְּשִׁיר מִזְמֹר חֲנֻכַּת הַמִּזְבֵּחַ, ור"ל שלעת"ל כשנזכה לבנין בית המקדש נאמר שירה על בנינה, וצ"ב למה נקרא שיר ההיא גמר השיר של חנוכת המזבח.

ובשו"ת שואל ומשיב (מהדורה א חלק ג סימן מב) נשאל בהא דטמאו כל השמנים, והלא למ"ד (פסחים טז א) העיד רבי יוסי בן יעזר איש דצירה על משקי בית מטבחיא דכן, א"כ היאך נטמאו השמנים הא הוה בעזרה והוה משקה בית מדבחיא, והשיב דהרי

לרשותם, מ"ט נשאר המזבח באיסורו. ויע' מש"כ לעיל דלהמזבח היה דין מטלטלין ולא אמרינן שהיה ביד היונים בקנין לזמן. ועוד י"ל דהאיסור הוא משום מיאוס, כיון ששקצום לע"ז, ע"כ נמאס לגבוה, וע"כ אפילו אם יחזרו לרשות ישראל מ"מ פסולים לגבוה. ולא מיבעי לפי מה שמבואר לדעת ר' יוסי בן שאול שאפילו ליכא איסור של נעבד מ"מ מאוס לגבוה, אלא דגם לפי ר"פ שסבר שנאסר מה"ת לפי שבאו גוים ויחללוה, ולדעתו ליכא מקור דאיכא איסור דרבנן במקום שלא נאסר, נו"ל דהיינו דוקא בנידון של בית חונוי שלא היה ע"ז כלל או במקום שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, דדוקא בזה סבר דלא נפסל אפילו מדרבנן משום קנס או מאוס דלא חל בכלל דין ע"ז ולא שייך מיאוס, אבל היכא שבשעה שנעבד נאסר מה"ת מדין ע"ז, בנד"ז הגם שכשחזר ונכבש, חזרה לרשות ישראל, מ"מ עדיין פסול משום דנמאס לגבוה, ובזה לא אמרינן הכלל דאין אדם אוסר, כיון שבשעה שנאסר ונמאס משום משמשי ע"ז היה שלהם, נשאר מאוס גם לאחר שפקע קנינם. [וטומאה ע"י אהל לא שייך במזבח שהיה בחצר ולא באהל עם תקרובת ע"ז].

וכ"ז בנוגע למזבח ולשמן שהקריבו עלי' לע"ז, אבל כותלי בית המקדש שלא עבדו עליה ליכא ע"ז פסול דרבנן של מאוס או קנס.

יג. אמנם כתב שהקושיא מעיקרא ליתא, וכמוש"כ בהגהות הגר"ש טוביב בשבת דף כב ליישב הקושיא, דמבואר בפסחים ד"ח דלמד"א דגם שמן ויין הוי בכלל משקה בית מדבחי' הא סובר דטומאת עצמן יש להם, ומד"א דאפילו טומאת עצמן אין להם הא סובר דדוקא דבית מטבחי' טהור דהיינו דם ומים ואל דבית מדבחי' דהיינו שמן ויין וא"כ ממנ"פ נטמא השמן גם כשהוא קודש ושפיר הוצרך הנס.

עליהם טומאת ע"ז, וזהו טמא כל השמנים, עכ"ד. והעיר ח"א דלפי השואל ומשיב והקה"י י"ל באו"א שהכונה שמשקה בית מטבחיא דכן, אכן כיון שנפקע הקדושה ע"י שבאו פריצים וחללוה, והיינו שפרצו חומות מגדלי, ע"ז לא הוי משקה בית מטבחיא וע"כ טמא כל השמנים.

והנה לכו"ע, בין לבעל המאור שסבר שרק קדושת המזבח נפקע ולא

קדושת בית המקדש, ובין למלחמות שגם קדושת המקדש נפקע, שניהם מודים שהחשמונאים חידשו רק המזבח ולא המקדש, דלא היה כח ביונים לאסור בית המקדש שהיה להם רק קנין לזמן, וע"כ אז היה השיר רק שיר על המזבח, י"ד אבל לעתיד לבוא שנזכה במהרה בימינו שהשי"ת יזכה אותנו שנזכה לבית המקדש, אז נגמור אותו שיר, לא רק על המזבח, כי אם על הבית כולו בב"א.



יד. ויע' במהרש"א שבת (שבת כא, ב ד"ה מאי חנוכה) שכתב דנראה לפרש דנקרא חנוכה ע"ש חנוכת המזבח כדאמרי' בפרק ר' ישמעאל דבית חשמונאי גנוזו אבני מזבח ששקצו אנשי עו"ג לע"ז והוצרכו לבנות מזבח חדש ולכך נקרא חנוכה, ולא קאמר הכא מאי חנוכה אלא מאיזה נס קבעו אותו להדליק בו נרות, ע"כ. ויע' רש"י (מגילה ל, ב בחנוכה בנשיאים - "דהוי נמי חנוכת המזבח". [ואולי זה גם כונת רש"י שם "מאי חנוכה - על איזה נס קבעוה"].

הרב ישראל פאללאק

כולל מנחת יצחק

בענין מקום הדלקת נ"ח בזה"ז

דצריך נר אחרת אפי' איכא מדורה באדם חשוב ומפ' רש"י כדי שיהא היכר, והטעם בזה דכל ענין של נ"ח, הוא ענין של פרסומי ניסא, ע"כ צריך להיות ניכר שהוא נר מצוה, ופרסומי ניסא זו אינו לאחרים, דאפי' אדם יחידי אסור להשתמש לנר, דגם לעצמו שייך הענין של פ"נ, כמו בליל פסח החיוב ד' כוסות אמרינן בפסחים קי"ב שהוא משום פ"נ, אמנם אצל נ"ח הוסיפו חז"ל לחייבו לפרסם הנס גם לבני רה"ר ומש"ה תקנו להדליק מבחוץ וכן דוקא עד שתכלה רגל מ"ה, ואשר ע"כ י"ל דחלק זאת לפרסם הנס לבני רה"ר אינו לעיכובא וממילא יכול להדליק אף בביתו, ובאופן אחר יש לבאר צדדי השאלה דאפי' את"ל דענין של פ"נ לאחרים מעכב אמנם גם בביתו יש פ"נ לבני ביתו כדמבואר בתוס' ד"ה דאי דאדלקה, דבביתו יש היכר לב"ב, או י"ל דפ"נ לבני רה"ר דוקא צריך וממילא הדליק על שלחנו לא יצא, ואפי' אם הדליק בחלון דהתם יש פ"נ לבני רה"ר גם בזה י"ל דלא יצא, דכיון דחזינן דלכתחילה תקנו שידליק מבחוץ ולא

ראיתי לבאר מנהגינו שאנו מדליקין בפנים הבית ולא בפתח ביתו מבחוץ כדינא דגמ', ראשית צריך לברר אם מקום הדלקה מעכב דאם שינה מקומו לא יצא או אינו מעכב ורק מצוה לכתחילה הוא,

(א) **אמרינן** בגמ' ת"ר נ"ח מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ וכו', מבואר בברייתא דחז"ל תקנו ג' סוגי מקומות להדליק נר חנוכה, (א) על פתח ביתו מבחוץ (ב) בחלון הסמוכה לרה"ר להדר בעלייה (ג) מניחה על שלחנו ודיו לשעת הסכנה,

(ב) **ויל"ע** אם מקום הדלקה מעכב או אינו מעכב דהיינו הדליק בחלון או על שלחנו האם יצא בדיעבד וכן הדר בעלי"י שהדליק על שלחנו האם יצא,

וצדדי השאלה הוא דהנה זאת וודאי דנר חנוכה צריך שיהא ניכר שהוא נ"ח כדאי' בגמ' דאסור להשתמש לאורה ופי' רש"י הטעם שיהא ניכר שהוא נר מצוה, ועוד אמרינן בגמ'

בחלון על כרחך דבחוץ יש יותר פ"ג, וא"כ י"ל דדרגא זו של פ"ג לרה"ר מעכב, ולא סגי בדרגא של מניחה בחלון כשיכול להדליק מבחוץ,

(ג) **ונראה** דאין לדייק מלשון הגמ' 'מצוה', דמצינו מצוה דאינו מעכב, דקאמר לקמן מצוה להניחה בתוך י', ומצד שני מצינו מצוה להניחה בטפח הסמוכה לפתח דפשטות מעכב, דהא טעמא דלא ניכר שבעה"ב הניחו שם [רש"י], וממילא אינו ניכר שהודלק לשם נ"ח [ד"מ תרע"א סק"ט].

(ד) **ויש** לכאורה לפשוט מגמ' מפורשת דף כב' ע"ב, אמר רבא הדליק בפנים והוציאה לא עשה כלום, ומקשה הגמ' אא"ב הדלקה עושה מצוה הדלקה במקומה בעינן מש"ה לא עשה כלום, אלא אי אמרת הנחה עושה מצוה אמאי לא עשה ולא כלום, חזינן בהדיא דבפנים לא מקרי מקום הדלקה ואף בדיעבד לא יצא, ואף דבגמ' מסיק דיש עוד טעם דפסול, משום הרואה הוא אומר דלצרכו הוא דאדלקה ועל כן אתיא ברייתא אף למ"ד הנחה ע"מ, ברם מהיכי תיתי דאדחי מטעמא הראשון דלמ"ד הדלקה ע"מ מקרי הדלקה שלא במקומה,

(ה) **אולם** ראיתי בשפת אמת שנקט דמקום בחוץ אינו לעיכובא, ולמסקנת הגמ' הטעם דלא עשה כלום אינו אלא משום הרואה אומר וכו', ודוקא המקשן דלא ידע

טעמא דהרואה, אידחק לומר דמקום מבחוץ מעכב בדיעבד, [נאח"כ ממשיך דאפ"ל דאפי' להמקשן מקום הנחתה אינו מעכב ואפ"ה לא עשה כלום עיי"ש שמפרש כוונת המקשן], ועפ"ז כתב ליישב אמאי כל הפוסקים [רי"ף רא"ש ועוד] נקטו הטעם דהרואה אומר לצרכו היא דאדלקה, ולא משום דהדלקה ע"מ אף דהלכה הדלקה ע"מ, כיון דלמסקנת הגמ' אידחי הטעם משום הדלקה ע"מ כיון דגם מבפנים מקרי מקום הדלקה בדיעבד, וכן רצה חתנו של רעק"א ליישב דברי הפוסקים עיי' ברעק"א דף כא' ע"א ד"ה מה דהק' - שו"ת ח"ב סי' קכ"ה, ובאמת יש לדחות עוד ראי' זו באו"א, דאפשר דבדיעבד אינו מעכב ואה"נ דיצא, אך הוא מוציאה הנרות לחוץ כדי לקיים הלכתחילה של המצוה דהיינו שיהי' בחוץ, ע"ז קאמר הברייטא דלא הועיל כלום במה שעשה ולא קיים הדין לכתחילה משום דהדלקה ע"מ, אך לפי"ז אינו דומה למימרא דרבא הקודם הי' תפוש בנ"ח וכו' דהתם לא יצא דקאמר הוא דכלל לא יצא,

(ו) **אך** מדברי כל הפוסקים בשו"ע סי' תרע"ה מבואר דלא כדבריו אלא כהפשטות, דגם למסקנת הגמ' מקרי בפנים מקום פסול להמצוה וה"ה הב"ח והט"ז ומג"א פ"ח וגר"א ופרמ"ג דהם תירצו על הקושיא הנ"ל אמאי נקט הטור והמחבר הטעם דהרואה, או משום דלמס' הגמ' אף אם הדליק שלא במקום המצוה כל זמן שהעביר למקום המצוה

די"ל להתקנה של שעת הסכנה אינו דוקא על זמן שהוא מצב סכנה אלא הוא תקנה כלליות דעל כל אופן של אונס יכול להדליק בפנים, או אפ"ל דהוא תקנה דוקא על מצב של סכנה אבל בזמן שצריך להדליק בחוץ והוא במקרה א"י להדליק בחוץ אין לו תקנה להדליק בפנים.

ט) **לכאורה** יש לנו ראי' דאינו דומה לשעת הסכנה ואינו יוצא בפנים, דקאמר בגמ' אי לא אדליק מדליק, ומפרש תוס' אבל מכאן ואילך עבר הזמן, ואח"כ מביא תוס' מחלו' ר"י פורת עם הר"י אי בזה"ז שמדליקין בפנים יש בהו הזמן הנזכר, דר"י פורת סובר דאף בפנים מדליק אלא עד שתכלה רגל מן השוק ור"י סובר דמדליק כל הלילה, ויש להק' לשי' הר"י דבפנים לא שייך הזמן של תכלה רגל מ"ה, אמאי מפרש התוס' מתחי' דברי הגמ' דלאחר הזמן עבר הזמן דמשמע דלא מדליק כלל, הא עדיין יכול להדליק בפנים, ומצאתי בשפ"א קושיא זו בשם מהר"ל, וצ"ל דסבירא ל' לתוס' דהמקום מבחוץ מעכב ואפי' בשעת הדחק דא"י להדליק בחוץ ואינו דומה לשעת הסכנה דיצא בפנים וכ"כ בשפ"א [והוא שלא כדבריו בדף כב' ע"ב שהבאוני לעיל], וכדברי התוס' כתב הר"ן וריטב"א החדשים וס' התרומה וסמ"ק ורא"ש ומרדכי, ואין לדחות דמש"כ התוס' אבל מכאן ואילך עבר הזמן כתבו אלא אליבא דר"י פורת ולא

אינו מעכב או דלפי הטעם דהרואה, אף בזה"ז אם הדליק במקום אחד והעביר למק"א פסול,

ז) **וכן** קצת משמע מרש"י דבפנים מעכב, שכתב על מ"ש בגמ' והוציאה לחוץ, דהטעם שעשה כן משום דאמר לעי' דצריך להניחה על פתח ביתו מבחוץ, ובאמת בגמ' איתא 'מצוה להניחה', ונראה הטעם ששינה הלשון דרצה לפרש אמאי לא עשה כלום ע"פ מה שמפרש הגמ' דהדלקה ע"מ, ומדפירש כן בברייתא מיד ולא לקמן בדברי המקשן משמע דכ"ה אף למסקנת הגמ' דצריך להניחה מבחוץ ומעכב,

היוצא לנו מכ"ז דפשטות הגמ' בדברי המקשן מעכב אם הניחה בפנים אך ממסקנת הגמ' וכן בדברי הראשונים אין ראי' ואפשר דאינו מעכב, ובדברי האחרונים השפ"א סובר דאינו מעכב ושאר כל האחרונים דהיינו הנו"כ בשו"ע סוברים דמעכב.

ח) **עכשיו** יש לנו לברר הדין בזמן הגמ' דצריך להדליק מבחוץ אם אינו יכול להדליק בחוץ אלא מפנים אם יש קיום מצוה, ודהיינו אפי' מה שנפשטו אחרונים דמעכב כ"ז מיירי שיכול להדליק בחוץ ולא עשה כן רק הדליק בפנים, אבל אם א"י להדליק בחוץ אפשר דהוה כמו שעת הסכנה דיכול להדליק בפנים ויש בזה קיום מצוה וסגי בפרסומי ניסא לו או לב"ב,

לשיטת הר"י, דהא בשאר הראשונים מביאים אלא שיטת הר"י ואפ"ה כותבים דלאחר הזמן אינו מדליק בזמן הגמרא,

י) אך מצאתי דברים נפלאים בריטב"א [החדשים] מתחילה מפרש הגמ' דאי לא אדליק מדליק דמכאן ואילך אינו מדליק [וכדברי התוס'] וממשיך דכתב בעל התרומה ז"ל דה"מ דלידהו אבל דידן דהיכר לב"ב מדליק כל הלילה [כדברי התוס' בשם ר"י], וע"ז כתב הריטב"א דלפי"ז יל"פ הגמ' דאי לא אדליק מדליק בחוץ עד ההיא שעתא אבל בתר הכין אינו מדליק אלא בפנים, אך כבר הבאתי דבראשונים מפרשים הגמ' דלאחר מכן אינו מדליק ואפ"ה מביאים דברי הר"י, ובאמת אף בס' התרומה בעצמו מפרש הגמ' דאחר הזמן 'אין מצוה בהדלקתה' ודלא כדברי הריטב"א ז"ל,

יב) וכן משמע מדברי מג"א בס' תרע"ג סק"ב שמביא רא"י דאף תשמיש מצוה אסור לעשות בפני נ"ח, דאל"כ אמאי אמרין נר ביתו ונ"ח נ"ב קודם, ידליק נר אחת לשניהם, אע"כ משום דאסור להשתמש לאורה, מבואר דאי לאו משום דאסור להשתמש יכול לקיים הנ"ח בפנים, ולא משמע מלשונו דקאי אלא על זה"ז דמדליקין ממילא בפנים אלא משמע דקאי על דינא דגמרא, ומוכרח כן מבס' תרע"ח שכתב דבזה"ז באמת יכול להדליק נר אחת לשניהם וכן מפרש המחז"ש דברי מג"א, וע"ע בפנ"י דף כ"ג ע"ב שכתב דבאמת צריך להכניס הנר ולהדליק לשם חנוכה ולשם שבת, והא דקאמר בגמ' דנר שבת קודם, הכוונה דקודם לעיקר התקנה של נ"ח שיהי' בחוץ, מבואר אף מדבריו דסובר דאינו מעכב ויכול להדליק בפנים,

יג) אך האלי' רבה סובר כצד האחר דאף במקום אונס א"י להדליק בפנים, שמביא בשם הראב"ד שמוכח כדברי מג"א הנ"ל דאף תשמיש מצוה אסור להשתמש מדאמר דנר ביתו קודם, וע"ז כתב דוודאי כוונת הראב"ד על זמה"ז דממילא מדליקין בפנים, דעל זמן שמדליקין בחוץ בוודאי אין מקום לקיים המצוה בפנים, וכן ראיתי בפרי חדש בס' תרע"ג כמש"כ הא"ר הנ"ל,

יד) ובאמת הי' ניתן להיאמר דשאלה זו כשאינו יכול להדליק

יא) אמנם מדברי הרשב"א יש רא"י שסובר כשיטת הריטב"א, והוא ממש"כ הרשב"א להביא רא"י דשיטת רבא דאסור להשתמש לאורה מהא דאמר נר ביתו ונר חנוכה נר ביתו קודם, ואם איתא דמותר להשתמש לאורה עושה נר אחד ועולה לכאן ולכאן ומניחה על שולחנו ודיו כדרך שאמרו בשעת הסכנה, חזינן בהדיא דסבירא דבאופן שא"א להדליק בחוץ כגון שאין לו בוודאי יכול להדליק מבפנים ומקיים המצוה,

עדיין פרסומי ניסא קצת לבני רה"ר
דכה"ג אפשר דיוצא,

(טו) **והנה** כתב בדרכי משה סי' תרע"א
סק"ט דבזמן הראשונים הי'
השינוי להדליק מבפנים הפתח הסמוך
לחצר, ומש"ה סבירא להטור דעדיין יש
היכרא לעוברים ושבים משא"כ בזה"ז
שמדליקין בפנים ממש בבית החורף
וכו', וצ"ע דהאיך הי' יכולים לשנות
בזמן הרמ"א להדליק בפנים ממש, הא
בזמן שמדליקין סמוך לפתח החצר יש
בזה היכר לעוברים ושבים ונתקיים
עיקר התקנה ועכשיו לא, ואפשר כיון
דהי' הפתח פתוח עדיין הי' שכיח
שיבואו גוים לכבות או להזיק וע"כ
הצריכו לשנות ולהדליק לגמרי מבפנים,
אך אינו נראה דבב"ח ס"ס תרע"א
מבואר דדלת הי' סגור, ואפ"ה מקרי
היכרא לבני רה"ר כיון שלפעמים פתוח
והיינו כשנכנסים ויוצאים, וכ"כ בפרמ"ג
תרע"א א"א סק"י, וכן משמע בטור סי'
תר"פ שהי' הדלת סגור רק הי' פותחין
וסוגרין בזמן כשהי' נכנסים ויוצאים
וא"כ לא מסתבר שיהא גדר ששכיח
גוים וכו', ועוד אטו הי' יותר גוים
וגנבים בזמן הרמ"א מזמן הטור,

(טז) **אך** מצאתי בגר"א בסי' תרע"ה ס"א
דברים חדשים ומאירים שכתב
דאם מדליק ממילא בפנים אין נפק"מ
לענין דיעבד אם מדליק סמוך לפתח או
בפנים ממש, כיון דממילא לא עשו כדין
הגמ', ולפי"ז יתיישב שפיר מה שהי'

בחוץ, תלוי בב' תירוצים של הגמ' על
הברייתא מצותה משתשקע החמה,
דלתי' הב' דפ"נ לבני רה"ר מצד הזמן
אינו לעיכובא ודהיינו אפי' אין שום
פירסום הנס לשום אדם יצא נכן מבואר
בתוס' דלתי' ב' יוצא אף לאחר שתחלה
רמ"ה], וודאי דאין שום עדיפות
להדליק בחוץ יותר מבפנים, ואדרבה
מבפנים יהי' עכ"פ פ"נ לו ולב"ב,
ולאשר ע"כ י"ל דיוצא גם בפנים, ועיי'
בחי' הרשב"א שם דגם לתי' א' יוצא
בדיעבד לאחר הזמן ודלא כתוס' שם,
וא"כ שפיר י"ל דהרשב"א לשטתי' למה
שהבאתי לעי' מדבריו דבדיעבד יכול
להדליק מבפנים, אך יש לדחוק ולדחות
דכיון דתקנו חז"ל המקום של הדלקה,
מעכב מקומו, אף דלמעשה אין שום
עדיפות באותו מקום, אך יל"ע בסברה
זו דכמו שמצינו לגבי זמנו שאינו מעכב
ויכול להדליק כל הלילה, א"כ גם לגבי
מקומו מסתבר דאינו מעכב, וצ"ע בזה,

**המבואר מכל הנכתב לעי' שי'
הריטב"א ורשב"א וכן**
פשטות מג"א ושי' פנ"י דבאופן שא"י
להדליק בחוץ מדליק בפנים, ושי' הא"ר
והפר"ח דאינו מדליק בפנים, וכ"ה
סתמת רוב הראשונים שכותבים דבזמן
הגמ' לאחר שתכלה רגל אינו מדליק.

עד כאן דיברנו באופן שהדליק מבפנים
ממש במקום שהי' צריך להדליק
מבחוץ אמנם עדיין לא נפשוט
כשהדליק מבפנים אך אצל החלון שיש

(יח) **ובאמת** מובן דברי הגר"א ז"ל כשצריך להדליק בחוץ והוא הדליק מבפנים דבה"ג אמרינן דאין שום נפק"מ אם הדליק אצל פתח או חלון או בפנים ממש, אולם מבואר בדברי הגר"א דגם בזה"ז שמקום ההדלקה מפנים ויכולים להדליק אצל הפתח או חלון ג"כ אינו מעכב, וזאת צ"ע דהא באופן שאין יכול להדליק בחוץ כגון הדר בעליה יש תקנה מיוחדת להדליק בחלון, ואמאי לא יהא אמרינן דתקנה זו מעכב בדיעבד, ולכאור' משמע מיני' דתקנה זו של הדר בעלי' המוזכר בגמ' אינו מעכב בדיעבד,

(יט) **ומצאתי** בעז"ה במג"א סי' תרע"א סק"ו שכתב נ"ל אם דר בעלי' מניחה בחלון ואפי' הוא למעלה מ' עכ"ל, ועיי"ש בפרמ"ג ומחה"ש דוודאי בזמן הגמ' הדין נותן כמג"א כיון דאי אפשר לו להדליק מצד הדין כי אם בחלון ולא במקום אחר א"כ אפי' יותר מ' שפיר דמי אמנם אפי' בזה"ז ג"כ עדיף שידליק בחלון מלהדליק בפתח אף שהוא למטה מ' עיי"ש,

עכ"פ מבואר בדבריהם דוודאי בזמן הגמ' הדר בעלי' שתקנו להדליק בחלון מעכב מקום ההדלקה ולא יוצא על שלחנו ודוקא בזמן הזה אינו מעכב כלל והענין של להדליק בחלון בזה"ז באמת אינו מעיקר דינא של הגמ',

(כ) **ובביאור** הדבר נראה ע"פ מש"כ המחמה"ש דהמדליק

יכולים לשנות לבפנים ממש דבאיזה הידור או סיבה שיהי' מותר לשנות, כיון דממילא לא יצאו התקנה של פ"נ לבני רה"ר, ועכ"פ נחזור לענינו שנפשט השאלה מדברי הגר"א זו דכשיכול להדליק מבחוץ גם כשהדליק אצל החלון או פתחו עדיין לא יצא,

(יז) **ולפי"ז** צ"ל דמש"כ הטור בס"ס תרע"ב דאף לדידן צריך לדקדק להדליק בזמן של עד שתכלה רגלכיון שמדליקין בפתח הבית והוא פתוח יש היכרא לעוברים ושבים, היינו דוקא לכתחילה אבל בדיעבד בוודאי יכול להדליק אח"כ, דהענין של היכר לבני רה"ר בזמן שמדליק בפנים אינו אלא לכתחילה וכמש"כ הגר"א, ואדרבה יתיישב יותר שפיר בזהדברי הטור, דהא הראשונים מביאים בשם הר"י דבזה"ז שמדליקין בפנים הפ"נ הוא רק לב"ב, ואף הראשונים שחולקים וסוברים דאף בזה"ז צריך להדליק עד שתכלה רמ"ה אינו אלא משום דחז"ל לא פלוג, וא"כ תמהי' מאוד דהטור חולק על כל הראשונים ועל אביו הרא"ש ז"ל, ועוד אטו הנידון הוא בהמציאות אתמהה, אך לפי הנ"ל אתיא שפיר דוודאי מודה הטור דבזה"ז עיקר הפ"נ לב"ה כיון שמדליק מבפנים, אך הטור טוען דכיון דמדליקין אצל הפתח א"כ יש למעשה פ"נ אף לבני רה"ר, וע"כ כתב דוודאי נכון ליזהר לכתחילה להדליק בחצי שעה שיהא גם פ"נ לבני רה"ר,

יותר הענין של מסובב במצות, ויש לו סמוכין בדברי רבינו ירוחם שאעתוק לקמן בטעם ששינו מקום הדלקה שבחוץ,

(כ) **וע"ע** בפרמ"ג על המג"א סק"ו שהבאתי לעי' שגם שם חולק קצת על המג"א וסובר דעדיף שידלוק בפתחו ויהי פחות מ"ט, והוא לשטתי' לכאן שסובר שיותר טוב להקפיד שיהא צורת המצוה בשלימות דהיינו מסובב במצות ולמטה מעשרה משיהי' גם קצת היכרא לרה"ר, ומג"א סובר דכל זמן שיוצא המצוה יותר טוב לקיים גם הענין של היכא לבני רה"ר, והשעה"צ בס"ק ל' סובר כהמג"א עיי"ש בדבריהם.

(ג) **ועכשיו** יל"ב מה שאנו מדליקין מבפנים בזה"ז והנה בגמ' אמרינן בשעת הסכנה מניחה על שלחנו, ופליגי רש"י ותוס' מה הי' הסכנה הנזכר בברייתא, רש"י פי' דפרסיים שדרו בבבל (גיטין י"ז) הי' להם חוק ביום אידם (חגם) שלא יבעירו נר אלא בבית ע"ז שלהם, ותוס' על אתר מפרש כרש"י רק חולק דאינם פרסיים אלא אומה אחרת הקרוי חברא ובאו לבבל בזמן ר' יוחנן, אבל לקמן בדף מה' מביא תוס' בשם הר"י פי' אחר דקאי על סכנת שמד שגזרו שלא להדליק נ"ח, וכן הטור מביא פי' זה, ובאיזה מקום הי' גזירת שמד בזמן התנאים איני יודע, ויל"ע בהגדר של

בחלון ליכא רק קצת היכר לבני רה"ר, ומשמע דכוונתו דוקא בזה"ז, והטעם י"ל דצורת התקנה של היכרא לבני רה"ר היתה כשכל אחד מדליק בחוץ וכל הרחובות ומבואות וחצרות מלאים עם נ"ח, ובכה"ג אמרו דגם הדר בעליי' יטפיל וישתתף עם הפרסומי ניסא לבני רה"ר אף דאצל חלון ליכא רק היכרא קצת, משא"כ בזה"ז שכ"א מדליק מבפנים נתבטל כל הענין פ"נ לבני רה"ר, דבאופן שכ"א מדליק מחלונו או מפתחו מבפנים שיש רק קצת היכר על אופן זו לא היתה כלל הכוונה של התקנה, וכש"כ כשרק יחידים מדליקין בחלון ורובם מדליקין מפנים ממש, וכל הענין של להדליק בפתחו או בחלון הוא מדעת עצמינו לעשות גם היכר לבני רה"ר אם יכול, דענין זה רצה חז"ל מעיקר התקנה על כן יש לעשות ענין זה הגם אינו יוצא למעשה חיוב זאת,

(דא) **ולפי"ז** יתבאר דמש"כ המג"א בסי' תרע"א סק"ח דהדר בבית אבל יש לו חלון אצל רה"ר ידליק אצלו ולא בפתח אצל המזוזה אינו רק לכתחילה אבל בדיעבד בוודאי יוצא גם כשלא הניח בחלון, וכ"מ לשון משנ"ב שמעתיק דברי המג"א בזה"ל ומ"מ אם יש לו חלון הסמוך לרה"ר "נכון יותר" שניחנו שם וכו', וע"ע בפרמ"ג שכתב על דברי מג"א כן נוהגים מקצת בנ"א ע"כ, והוא כדברינו, ויוצא עוד מדבריו דלא נהגו כו"ע כדברי מג"א, והטעם שלא נהגו רוב בנ"א כן, נראה דהעדיפו

שעת הסכנה, ולכאורה כמו בסכנה ממש שאינו מחויב להדליק תקנו שיכול להדליק בפנים, כמו כן אם הוא מצב ששייך היזק של יותר מחומש, דהיינו ששכיח שגויים כשרואים נ"ח מזיקים הבית וכו', יכול להדליק בפנים, [שוב ראיתי לציין השמטות רעק"א סי' תרע"א דחולק על פרמ"ג וסובר דנ"ח מחויב אף יותר מחומש], וכמו כן פשוט דאם שכיח שהגוים מכבים הנרות אף בכה"ג מקרי שעת דאין יכול להדליק בחוץ וממילא יכול להדליק בפנים ואפשר שכזה הי' בזמן הפרסיים לשי' רש"י,

(כד) והשתא בכל הראשונים מבואר בדומניהם הי' מדליקין בפנים, ובאמת באור זרוע מתמה על המנהג על מה אנו סומכין להדליק בפנים הא לא הוה שעת הסכנה דהיינו לא הי' שעת גזירת שמד ולא חק פרסיים והניחו בצ"ע, ואין לתרץ דמשעת הסכנה עקרו את התקנה מלהדליק בחוץ וממילא אפי' זמן שאין סכנה כבר אין חיוב להדליק בחוץ, דהא ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו המוזכר בגמ' הוא מבריייתא דהוא בזמן התנאים, וא"כ אתיא דכבר מזמן התנאים עקרו להדליק מבחוץ, והא כל ראשונים כתבו 'דבזמן הזה שמדליקין בפנים', ולפי הנ"ל אינו כן אלא כבר נהגו אלף שנים מזמן התנאים ואין זה במשמע דבריהם כלל, ועוד דהי' לו להתנא לומר ומעכשיו מזמן הסכנה מניחה על שלחנו ולא

לסתום ובשעת הסכנה וכו', אך ראיתי שמביאים בשם בעל העיטור וז"ל ואחר שנהגו על הסכנה נהגו, ובס' פתח הדביר בהערותיו לעיטור מסביר דאע"פ שיכול להדליק בחוץ אפ"ה נהגו, [בעל העיטור בעצמו מסיים ומי שיכול להניחו מבחוץ מניחו בחוץ ואם לאו על פתחו עכ"ל. משמע דעדיין אמרינן דלכתחילה ידליק בחוץ], ובכל אופן בדעת הטור והמחבר וודאי לא משמע כסתירת דברי בעל העיטור, דהא הם פוסקים מפורש דצריך להדליק על פתח ביתו מבחוץ ודוקא בשעת הסכנה מדליק בפנים,

(כה) אמנם בדברי הראשונים מבואר טעמים ע"ז, ברבינו ירוחם כתב הטעם משום דשכיחי גוים וגנבים, ובשו"ת ריב"ש סי' קי"א [מבוא בב"י סי' תרע"א ס"ו] כתב הלשון כיון שעתה יד האומות תקפה עלינו [ע"ש דמ"שה תקנו להדליק בבה"כ], ובכל בו כתב שמדליקין מבפנים מפני חשש שמא יכבוה הגוים הדרים בינינו, במואר מכל הלין דאף דרש"י ותוס' מפרשים דברי הגמ' למצב שאין יכול כלל להדליק נר חנוכה, מ"מ א"צ להיות כן, אלא כל זמן שאין יכול להדליק בשופי ונחת נכנס בגדר של שעת סכנה, ומצאתי כן מפורש בריטב"א (החדשים) שכתב על הגמ' ובשעת הסכנה, דלא סוף דבר סכנות נפשות דא"כ פשיטא דעל מצות עשה לא יהרג, אלא אפי' סכנת צער או איבה כמו בצרפת, אך קצת צ"ע אמאי

הוה ההיכר לבני רה"ר אלא לכתחילה
ובדיעבד יצא בכל גונא,

(כו) **ובזמן** הזה שנהיגו שמדליקין
בפנים, תלוי, במקומות

שאנו דרים בין הגוים כמו באיראפע
וכדומה הוה כזמן הרמ"א דמדליקין
בפנים דשייך הטעמים הנזכרים לעיל,
אך במקומות שדרים בין יהודים ואין
שם גוים בכלל כמו באר"י ובאמעריקא
בקצת מקומות, צ"ע אמאי לא ידליק
בחוץ ממש ודין זה לכאורה מעכב,

(כח) **וראיתי** בספר נמוקי אור"ח
להגה"ק ממנוקאטש

זצ"ל שמקשה כנ"ל והניח בצ"ע,
ובערוך השלחן כתוב דבזה"ז מן הנמנע
להדליק בחוץ מפני ימי סגרור גשם
ושלג ורוחות חזקים וא"א להניחו בחוץ
אם לא להסגירם בזכותי, וכולי האי לא
אטרחוהו רבנן ועוד דבזה לא יהי' היכר
למצוה כ"כ, אך עדיין אינו מיושב
באותם מקומות שאין שם גשם ושלג
וכו', ואם אתה אומר דבכל המקומות
לא שייך להדליק בלא כלי זכוכית מפני
הרוח א"כ ע"כ צריך אתה לומר דגם
בימי חז"ל הי' כן, דמאי פסקה, ואפ"ה
חייבו להדליק בחוץ, וראיתי בשו"ת
מנחת יצחק ח"ו שמביא ממה שכתבתי
לעיל, ועוד מביא משו"ת אמרי נועם
(ח"ב סי' כ"ט) שמיישב ע"פ מש"כ
במגילת תענית וזה"ל מצוה להניחה על
פתח ביתו מבחוץ, ואם מתירא מן
הלצים מניחה על פתח ביתו מבפנים,
ומבאר המנח"י שגם בזה"ז הרי הוא

הוצרך רש"י ותוס' לפרש הגמ' דקאי על
איזה סכנה, ובפרט שהטור והמחבר
מעתיקים הסכנה של גזירת שמד, משמע
דוקא כה"ג ולא סגי בפחות מזה,

(כו) **ונראה** לחשוב ולומר דיש להשוות
דברי הראשונים עם דברי
בעל העיטור שהבאוני לעי', דהיינו
באמת מטעם זה לחדוד דיד האומת
תקפה ושכיחי גוים לא סגי שידליק
בפנים, אלא כיון דמתחילה הי' נוהגין
להדליק בפנים משום גזירת שמד או
משום חק פרסיים, הניחו אח"כ כן אף
לאחר שביטלו הגזירה וחק, כיון
דממילא עדיין אין אנו יכולים להדליק
בחוץ כרגיל כזמן התקנה, דהא עדיין
שכיחי גוים וגנבים שגונבים ומכבים,
וזה כוונת בעל העיטור וראשונים,
ועפ"ז מובן שמביא הטו"ה הסכנה של
זמן הגמ' כיון שמכח זאת התחילו
להדליק בפנים ובלא"ה גם בזה"ז לא
הי' מדליקין בפנים, [ויעיי' ברבינו
ירוחם שכתב עוד טעם וסניף, דכיון
שאין מניחין מזוזה בפתח לרה"ר אין
יכול לקיים מזוזה בימין ונ"ח משמאל
מש"ה מדליקין בפנים.

העולה מכל הנ"ל בזמן שיכול להדליק
בחוץ והדליק בפנים אף
בדיעבד לא יצא, בזמן שבמקרה אין
יכול להדליק בחוץ והדליק בפנים
מחלוקת בזה, בזמן שאין יכול לקיים
המצוה בחוץ משום גוים וגנבים מדליק
לכתחילה בפנים, בזמן שמדליק בפנים

כמו דור לצים, אך צ"ע אם יש לסמוך ע"ז גרידא כיון דלא העתיקו הפוסקים, עוד חפשתי וראיתי בשו"ת שבט הלוי ח"ז שהולך בדרך שכתבתי, ואף גם הוא מחפש הישוב על אותן השכונות שגרים רק יהודים, וכתב דכיון דאנו נוהגין להדליק בביה"כ א"כ כבר אנו יוצאין הפ"נ לרבים, אך בעצמו מסיים שהוא רק על דרך לימוד זכות, דוודאי אין אנו יכולין לקיים בזה עיקר החיוב להדליק בפתח ביתו מבחוץ,

כט) **ולמעשה** נראה דגם לגבי הני מקומות אמרינן ע"ז שיד האומות תקפה עלינו כמ"ש הריב"ש, שהכוונה בזה דאין אנו יודעין מה יולד יום, דאפשר שביום אחד יהי' חוק שלא להדליק נרות בחוץ וכדומה, ופשוט דמה שאנו צריכין לטרוח הוא רק לבאר מנהגינו דיהא ע"פ עיקר הלכה אבל וודאי למעשה אין לשנות מעצמינו ממנהג אבותינו ורבותינו דתורה הוא.



הרב אביגדור יונגער

כולל דרכי הוראה

חקירה בחיוב להמציא שמן לחבירו למצות נ"ח

לחבירו בכסף מלא משום חובת ערבותו משדליקנו בעצמו להידור מצוה שלו אבל אם אין לו לשלם לא אמרינן מוטב שיתן לחבירו רק יקיים בעצמו הידור מצוה.

ולכאור' היה נראה דאף דחיוב ערבות עדיף מהידור מצוה מ"מ כמו שאין חייב להוציא ממון ע"ז כמו כן אינו חייב למכור שמנו הצריך לו לאיזה צורך שיהי', רק הרוצה לזכות במצוה אמרינן ל' דערבות עדיף מהידור מצוה (ואולי י"ל דכיון דבין כך ובין כך יוציא שמנו למצות נ"ח כבר מחויב להמציאו לחבירו משום ערבות וצ"ע) ועוד יתבאר ענין זה לקמן בעז"ה.

וכה"ג מצינו במג"א סו"ס תרנ"ח וז"ל אדם שיש לו אתרוג מיוחד ובעיר אחרת אין להם כלל מוטב שישלחנו לשם והוא יברך על של הקהל עכ"ל וכפי הנראה לא היה הקושי בימים ההם להשיג ד' מינים משום חוסר ממון רק משום שלא היו שיירות מצויות כ"כ להביא המינים ממדינות שגדלים שם.

עוד נפקא מינה אם כונת המג"א הוא משום ערבות לחוד דאז י"ל

כתב המג"א סי' תרע"א סק"א בא"ד, ואם יש לו שמן בצמצום ולחבירו אין לו כלל מוטב שידליק בכל לילה א' ויתן גם לחבירו דהא מדינא אי"צ אלא א' עכ"ל ויש לדון מאיזה טעם כתב דמוטב שיוותר על הידור מצוה שלו כדי לתת לחבירו לקיים עיקר המצוה וי"ל בזה ג' טעמים לשבח בעז"ה.

א' משום חיוב ערבות וקמ"ל דחובת ערבותו בעד עיקר מצות נ"ח עדיף מהידור מצוה שלו, אמנם אם רק בשביל זה אינו מחויב להוציא ממון ע"ז כמבואר ביו"ד סו"ס של"ד דאע"פ שחייב אדם למחות בעוברי עבירה וכל מי שאינו מוחה ובידו למחות נתפס באותו עון מ"מ אין אדם חייב להוציא ממון ע"ז עכ"ל (ומקורו במהר"י ווייל סי' קנ"ז ושם מבואר באריכות ויע"ע בסי' קנ"ז פת"ש סק"ה) וכ"כ בשעה"צ סי' תרנ"ה דמי שהוא חוץ לתחום ואין לו ד' מינים שחייבין מטעם ערבות לשלוח לו ע"י גוי והוא ישלם עבור השליחות את"ד וא"כ לא מיירי המג"א במי שאין לו ממון לקנות שמן רק בשיש לו ממון אך מאיזה טעם שהוא א"א לו להשיג שמן דאז אמרינן מוטב שימציא השמן

דבנשים וגרים אין לו לוותר על הידור מצוה שלו לדעת הפוסקים שאין ערבות לאלו ולדעת הצ"ח (ברכות מה). דלא שייך ערבות במצוה דרבנן אין להחמיר בכל אופן.

הדרך הב' מטעם פרסומי ניסא או צדקה דהנה בביאה"ל סי' תרע"א ד"ה ואפי' עני וכו' הביא מהחמד משה דכיון דאנו למדין מדין ד' כוסות דאפי' עני המתפרנס מן הצדקה חייב בנר חנוכה דזה וזה הוי משום פרסומי ניסא, א"כ ה"ה דהגבאים מחוייבים ליתן נרות לעניים להדליק כמו בד' כוסות עכ"ד ומבואר ביור"ד סי' ר"ן ס"א דאם אין גבאים או רבים מצויין אצל העני מחויב היחיד ליתן לו די מחסורו אם ידו משגת וא"כ י"ל דזהו כונת המג"א דמוטב שיקיים תקנת חז"ל להספיק לעניים נ"ח משיקיים הידור מצוה.

ברם האי דינא גופא דהגבאים נותנים לעניים נ"ח צ"ע משני טעמים א' דבדין ד' כוסות גופא מצינו מחלוקת בזה דתנן ולא יפחתו לו מד' כוסות של יין ואפי' מן התמחוי ופי' הרשב"ם והתוס' והמרדכי דקאי על הגבאים שהם מחוייבים ליתן (ואם אמנם מחולקים בפי' ואפי' מן התמחוי עכ"פ שוין בזה שהגבאים

מחויבים ליתן) אבל הריטב"א הביא בשם הר"י מפאריז וכן פי' הטור בס' תע"ב דקאי על העני שהוא מחויב לבזבז כל ממונו לקנות יין לד' כוסות ואפי' שתי סעודותיו האחרונות חייב למכור להשיג יין אף שעי"ז יצטרך להתפרנס מן התמחוי (ואף כי באופן ששתי סעודותיו האחרונות מספיקין לקנות מהן יין אין נפ"מ אם הגבאים יתנו לו יין או מזון שתי סעודות מ"מ נ"מ להיכא דאין מספיקין שצריך למכור מלבושו או ישכיר א"ע) אבל אין הגבאים אחראים ע"ז, ואולי הכריע החמד משה כדעת הרשב"ם ודעימי'.

ב' דאף לדעת הרשב"ם ודעימי' שפיר יש לחלק בין ד' כוסות לנ"ח דהא מבואר ביור"ד סי' רנ"ו דקופה ותמחוי מיוחדין לצורך מזונות לעניים ולא לשאר צרכיהם וא"כ יש לומר דהא דמחלקין יין לצורך ד' כוסות נכנס בגדר מזונות וכמו שמצינו (בסי' ר"ן ס"ד) דלעני ששבת נותנין של"ס ודג וירק למצות עונג שבת, אבל נ"ח אינו בגדר מזונות וא"כ מה"ת שנותנין להם*, ולכאודעת החמד משה לדייק מהא דאמרינן בפסחים קי"ב. דאף לר"ע דס"ל עשה שבתך חול וכו' הכא משום פרסומי ניסא מודה אלמא דמחייבין הגבאים משום פרסומי ניסא וצ"ע וגם יש לחלק

* ובקובץ מבקשי תורה (פסח תשנ"ד ק' י"א ע' תעא) הובא שהגאון ר' איצ'לע פאניוויזשער ששלח שליחות להח"ח שיש לו השגה על ספרו מ"ב על שפסק כהחמד משה בזה מכח טענה זו.

פטורין מלתת לו (יעו"ש בדבריו הק' שהרבה יש להעיר) ונמצינו למדים דבנר חנוכה וכדו' שאף הוא חייב לבזבז ע"ז כל ממנו אף אנו חייבין לתת לו משום צדקה אע"פ דעל שאר צרכי מצוה פטורין. (ויעו"ע באהבת חסד להח"ח פ"א ס"ג בציונים שכתב דמה שאחז"ל וצדקתו עומדת לעד זה הכותב ספרים ומשאלין לאחרים התם באמת לאו צדקה הוא דאין זה בכלל די מחסורו וצ"ע כונתו).

הדרך הג' דהעדיפות אינו שבזה יזכה הוא למצוה גדולה מזו אלא שבזה ששני בני אדם יצאו יד"ח עכ"פ עיקר המצוה יהי' נח"ר בשמים יותר משאחד יצא יד"ח בהידור וכעין מש"כ בקדו"ל פ' קרח ד"ה או יבואר כי יש צדיק שעובד רק לעשות תענוג להבוב"ה ואצל זה הצדיק אין חילוק אם הוא עושה תענוג להבוב"ה או צדיק אחר עושה תענוג להבוב"ה אבל מי שרוצה לקבל שכר על עבודתו זה רוצה שהוא בעצמו יעשה תענוג להבוב"ה והדבר מבואר בהרבה ספרי קודש.

ולאמיתו של דבר יש להסתפק אי אמרינן דחיוב ערבות עדיף טפי משל הידור מצוה דהא ודאי דחיוב ערבות אינו על חשבון חיובו הפרטי וא"כ אינו כ"כ חיוב כמו חיוב עצמו ואולי אף לענין הידור מצוה אמרינן דהוא קודם, ואף שבשו"ע הרב (סי' רס"ג בקונ"א אות ה') השוה חיוב ערבות לחיוב עצמי לענין ברכה ובשו"ת חת"ס סי'

מסברא בין ד' כוסות לשל"ס ודג וירק דמצות עונג שבת הוי מצות אכילה לכן נכנס בגדר מזונות משא"כ ד' כוסות הויא מצות פרסומי ניסא שמקיים ע"י שתי' ולכן אלולי חומרא דפרסומי ניסא לא הוו מחלקין.

אמנם אף אם נניח שאין הגבאים אחראים לחלק לעניים נ"ח מן הקופה והתמחוי אכתי צריך לבאר אי יש בזה משום מצות צדקה דא"כ על כל אופן חייב היחיד ליתן לו די מחסורו אם ידו משגת והנה בהל' צדקה סי' ר"ן אינו נזכר בין צרכי העניים חפצי מצוה כגון תפילין ומזוזה וכיו"ב אבל מצינו בפמ"ג בסי' ל"ז שהקשה ע"ד רמ"א (שכתב דקטן פחות מבן י"ג שנים ויום אחד אין אביו חייב לקנות לו תפילין) דאם הוא י"ג שנה איזה חיוב יש על אביו דאיש בפ"ע הוא ואם הוא עני כל ישראל מצווין להחיותו עכ"ל משמע דיש בזה משום מצות צדקה וכן יש לדייק מתשובה אחת בחת"ס (לקוטי תשובות הנדפס ע"י ר"י שטערן ז"ל סי' כ"ט).

ולעומת זה מצינו בשו"ת חתן סופר סי' צ"ב שכתב מסברא שאין צרכי מצוה בכלל צדקה והביא רא' ע"ז ושוב יצא לחלק דלהצילו מן החטא יש בה משום צדקה כיון שהעני בעצמו חייב לבזבז ע"ז כל ממנו כדקיי"ל בס' תרנ"ו משא"כ לסייעו לקיים מ"ע כיון שהוא עצמו פטור שהרי אינו חייב לבזבז רק עד חומש מממנו אף אנו

קס"ז ס"ל דכל זמן שהוא מחויב מחמת ערבות נקרא תוך זמנו עכ"פ לענין הקדמה לא קתני.

ובדומה לדברי המג"א כתב בשע"ת בהל' פסח לענין מצה בסי' תפ"ב וז"ל אך עדיין יש להסתפק כשלכל אחד יש חצי כזית מצה לפי מש"ל סי' תע"ה בשם מחזיק ברכה דעכ"פ קצת מצוה איכא בחצי שיעור דלפי"ז י"ל שיהי' כל אחד עומד בשלו לקיים קצת מצוה עכ"פ ואין רשאי האחד לוותר על חבירו שהוא יקיים כל המצוה ואיהו גופי' לא יקיים כלל אך נראה דאפי' לפי"ד זו עדיף טפי שיטילו גורל ואם שיזכה האחד לקיים המצוה בשלימות יהי' חלקו עמו בשכר מצוה

שעל ידו נגמרה ולולא הוא לא היתה המצוה נעשית בשלימותה ודמי לההוא דיששכר וזבולון ופשיטא דשכר מצוה בשלימותה הוא יתר גדול מאד מהשכר דקצת מצוה שיקיים בעצמו ולכשתתקיים ע"י האחד הרי הוא זוכה ומזכה אחיו עמו ואי"ז כמוותר המצוות שיש לו לעשות כיון שהוא עושה ע"פ גורל וגם כשנותן חלקו לחבירו ע"י פיוס וריצוי נראה דלית לן בה כיון שזה גורם לקיום המצוה בשלימותה עכ"ל.

ומדבריו נראה שהעדיפות להטיל גורל הוא כדי שיתקיים מצוה שלימה עכ"פ ע"י אחד וזהו כדרך הג' שכתבנו רק דס"ל דהוי כאילו שניהם קיימו המצוה וקצ"ע.



הרב שרגא פייש הערצאג

- חבר המערכת

קרית יואל

דרוש בסוגיא דכבתה

לאורה, ובודאי שימש לאורה, והשתא הוא דהדר ביה, ונצטער על העבירה, ע"ש. ובשלמא בשאר הדברים דהיינו בדינא דפתילות ושמונים שאסרו חכמים להדליק בשבת, או בדינא דכבתה זקוק לה, לא איכפת לן, דאף אם נימא דעד השתא סבר כרב הונא, אם כן החמיר על עצמו מה שאינו צריך, ואין בזה שום גריעותא, אבל בדינא דשימוש לאורה הלא הקיל עד עכשיו שלא כדין.

והנראה בזה בדרך דרוש, בשנקדים דברות קדשו של רביה"ק מסאטמאר זי"ע [נהובא לעיל במדור גנזי ישנים באורך בדרוש לחנוכה, תקחנו משם], והיוצא לנו מדבריו, דבזמן ההוא הדליקו שני מנורות, מנורה אחת הדליקו בפנים, ומנורה אחת בחוץ, ובמנורה שהדליקו בפנים, לא היה הנס כי אם כפך ולא במנורה, ועל כן לזכר המנורה ההוא, לא היה לנו לאסור להשתמש לאורה, לפי מה שכתב הר"ן בטעמא דמילתא דאסור להשתמש לאורה, דכיון שעל ידי נס שנעשה במנורה תקנוה, עשאוה כמנורה שאין משתמשין בה כלל, ע"ש. וביאור דבריו,

במס' שבת (כ"א.) אמר רב הונא, פתילות ושמונים שאסרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת, אין מדליקין בהן בחנוכה בין בשבת בין בחול. אמר רבא, מאי טעמא דרב הונא, קסבר כבתה זקוק לה [הלכך צריך לעשות לכתחילה יפה, דילמא פשע ולא מתקן לה, רש"י], ומותר להשתמש לאורה [הלכך בשבת אסור, שמא יטה לצורך תשמיש, רש"י] וכו'. אמר ר' זירא וכו' אמר רב, פתילות ושמונים וכו', מדליקין בהן בחנוכה בין בחול בין בשבת. אמר ר' ירמיה מאי טעמא דרב, קסבר כבתה אין זקוק לה, ואסור להשתמש לאורה. אמרוה רבנן קמיה דאביי משמיה דר' ירמיה ולא קיבלה, כי אתא רבין אמרוה רבנן קמיה דאביי משמיה דר' יוחנן וקיבלה. אמר אי זכאי גמירתיה לשמעתיא מעיקרא. [ומקשה] והא גמרב, נפקא מינה לגירסא דינקותא.

והחת"ס בחידושו שם הקשה, דמאי פריך הש"ס אאביי שאמר אי זכאי גמירנא לשמעתיא מעיקרא - הא קיבלה ומאי נפק"מ, דהא עד השתא הוה סבירא ליה דמותר להשתמש

ישראל על אויביהם ואבדום, בכ"ה בחודש כסליו היה, ונכנסו להיכל וכו'. ומבואר דעתו שהדלקה הראשונה היה בבין הערבים של יום כ"ה, ומה שאנו מדליקין בליל כ"ה, היינו לזכר הנס שנעשה ביום כ"ה בין הערבים, וכן הוא בכל יום, וז"פ.

והנה רב הונא דאוסר להדליק בפתילות ושמנים שאסור בשבת, לא מיירי מידי מדין היתר להשתמש לאורה, אלא רבא הוא דאסברא לדבריו דאוסר להדליק בהם בשבת, משום דסובר דמותר להשתמש לאורה. ומעתה יש מקום לומר, דעד כאן לא סבירא ליה לרב הונא דמותר להשתמש לאורה כי אם ביום השבת, והיינו טעמא, דמאחר דכל הטעם של האיסור להשתמש לאורה, הוא משום שבהמנורה שהדליקו בחוץ נעשה הנס במנורה עצמה, אם כן בהדלקה שאנו מדליקין בערב שבת, שהוא לזכר הנס שנעשה בעצם יום השבת, ובהמנורה שהדליקו אז לזכר הנס ההוא, לא היה הנס כי אם בהפך, שוב יש מקום לומר דלא שייך ביה טעם הר"ן לאסור להשתמש לאורה, ועל כן סבירא ליה לרב הונא דמותר להשתמש לאורה. ואע"פ שבכל שנה יום השבת הוא ביום אחר, מ"מ מאחר שאז בזמן הנס היה הנס ביום השבת באופן אחר מכל שאר ימי הנס, על כן יש לומר דביום השבת הדבר תלוי. ועל כן אין לנו ראייה מזה דסבירא ליה לרב הונא דגם בימות החול מותר להשתמש

דמה שאסרו להשתמש לאורה אף אחר גמר עשיית מצותה, היינו דוקא לפי שגם במנורה היה הנס באופן זה, שהיה הנס נמשך אחר הדלקתה, וזה לא היה במנורה שבפנים כנ"ל. ורק במנורה שבחצר שלא היה די בשמן שבפך שידלוק כל הלילה בחצר, דהא האויר נושב שם, ועל כן היה הנס בגוף המנורה, ועל כן לזכר הנס של הפרסומי ניסא אסרו להשתמש לאורה, ע"ש באורך.

והנה מעתה נחזי אנן, הנה זמן הדלקת המנורה בבית המקדש בכל יום, היה בבין הערבים, דהיינו מבעוד יום, והדלקת המנורה של ליל שבת קודש, הדליקו בערב שבת מבעוד יום, והדלקת המנורה של מוצאי שבת הדליקו בשבת, דהדלקת המנורה הרי דוחה את השבת. אמנם זה ודאי דהדלקת המנורה שבחצר שהדליקו לפרסם הנס של המנורה שבפנים [לפ"ד הרה"ק מסאטמאר כנ"ל], לא יכלו להדליק מבעוד יום, דהא הדלקת המנורה ההיא לא דחתה את השבת, ואם כן בודאי לא הדליקו את המנורה ההיא, רק אחר צאת השבת, ואם כן מקום יש לומר, דבליל מוצאי שבת לא היתה הנר בהמנורה גם במנורה שבחוץ, דמאחר שלא הדליקוה מבעוד יום, שפיר היה די בשמן שבפך, שיהיה דולק כל הלילה, ודו"ק.

עוד זאת נקדים מה שכתב הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ג ה"ב), וכשגברו

לאורה, ורק דהחולקים עליו סבירא להו, דלא פליגו חכמים בתקנתם, ומה גם דבכל שנה הרי השבת חל ביום אחר. ומ"צ יצא לנו, דיש לומר דכל מחלקותם אינו רק ביום השבת.

ומעתה יתורץ היטב קושיית החת"ס, דהא מקום הדלקתה היה בחוץ אצל הפתח, כדנפסק בגמרא ובשו"ע, ואם כן איזה תשמיש היה יכול אביי להשתמש לאור הנר, אם יעשה סעודתו שמה, הלא הסעודה לא היה

אצל הפתח, ואם יעשה שם איזה תשמיש אחר, הלא אביי בודאי היה עוסק בתורה בכל יום השבת, ובלאו הכי אסור ללמוד לאור הנר ביום השבת, דהא חיישינן לשמא יטה, ובשלמא אם היה סובר דמותר להשתמש לאורה בחול, היה לומד נגדה לאורה, אבל אחר שביררנו ע"ד הדרוש דכל הנידון היה רק ביום השבת, וביום השבת בלאו הכי לא היה עוסק בתורה כנגדה, שפיר מקשה הגמרא דמאי נפקא מינה.



מדור בירורי הלכות

הרב שמעיה לעוו

דומ"ץ וראה"כ דקהל יטב לב דסאטמאר

בדין כיבוד זקנו

(לע"נ עט"ר ר' ישעיה זאב בן ר' ישראל ישכר ע"ה הכ"מ)

בשום מקום שיתחייב, אלא בכבוד האב והאם ואשת אביו בחייו ובעל אמו בחייה ואחיו הגדול, ומוכח להו מקראי וכו'. אבל בן הבן בכבוד הזקן זה לא מצינו בשום מקום, ואם כן אין לו לומר יותר קדיש מאדם אחר, אלא שנהגו כן. והא דאמרינן דבני בנים הרי הם כבנים, היינו דוקא לענין פריה ורביה, דאהא קתני לה כדאיתא ביבמות (ס"ב.), אבל לא לענין אחר. ותדע דכן הוא, שהרי בן הבן כשר להעיד לזקנו לדברי מר בר רב אשי, כדאיתא פרק יש נוחלין (קכ"ח.), ואף על גב דלית הלכתא כוותי', מ"מ פשיטא הוא שצריך ליישב הברייתא דמייתי פרק הבא על יבמתו, דבני בנים הרי הם כבנים, אלא ודאי לענין פריה ורביה דוקא אתמר כדכתבתי לעיל. ומ"מ אמת הוא שנהגו שאפי' איש נכרי שאין קרוב כלל אומר קדיש בשביל אחר, ואפילו במקום שיש אומרים בשביל אב ואם, אלא שאין

מחלוקת המהרי"ק והרמ"א

כ' הרמ"א (סי' ר"ם סעי' כ"ד), יש אומרים דאין אדם חייב בכבוד אבי אביו (מהרי"ק שורש מ"ד), ואינו נראה לי, אלא דחייב אדם בכבוד אביו יותר מאבי אביו (וראה ממדרש גבי ויזבח זבחים וגו'), ע"כ.

וז"ל המהרי"ק: נראה לענ"ד דאפילו היינו אומרים שיש לומר קדיש בעבור זקנו או זקנתו, דבני בנים הרי הם כבנים, מ"מ לא הוו כבנים ממש, ויש לו לבן ליטול יותר מבן הבן, וזה דבר פשוט. וכל שכן דלפי הנראה לענ"ד אין לבן הבן לומר קדיש בשביל זקנו יותר מאדם אחר, שהרי מצינו שאמירת הקדיש תלוי בחיוב הכבוד, שהרי אמרו הפוסקים ששני אחים נוטלים שני חלקים בקדיש, משום שכל אחד חייב בכבוד אביו, ומאחר שהדבר תלוי בכבוד אביו, א"כ נראה שבן הבן שאין חייב בכבוד זקנו, שהרי לא מצינו

אביו, וכן כתב רש"י פרשת ויגש. ומדקאמר 'יותר מכבוד אבי אביו', משמע דחייב בכבודו, דבלאו הכי לא שייך למימר 'יותר', והוי להו למימר חייב בכבוד אביו ולא בכבוד אבי אביו, והוא מבואר נגלה שלא כדברי המהרי"ק, ע"ש מה שמסיק לדינא. וכ"כ בדרכי משה (סק"ז), ע"ש.

מו"מ בראיית הרמ"א מהמדרש

ומקודם נרחיב הדיבור קצת בראיית הרמ"א מדברי המדרש, שתמהו הב"ח והטורי זהב (סק"כ) שהיאך נעלם מהמהרי"ק דברי רש"י המפורשים בזה.

הנה ברמב"ן שם כ' על דברי רש"י, ואינו מספיק, שהראוי לומר 'אלהי אבותיו' בלי שייחד אדם, כמו שאמר 'האלהים אשר התהלכו אבותי לפניו אברהם ויצחק', ובתפלתו אמר 'אלהי אבי אברהם ואלהי אבי יצחק וכו', וע"כ מסיק דהפסוק הזה יש לו סוד, ע"ש באורך. ועי' ברא"ם מה שנדחק בזה. וע"ע מש"כ הנחלת יעקב בזה.

ובס' לית חן (פ' ויגש) כ' בזה"ל: ונראה לי ליישב זה, דהא דהזכיר יעקב שם שנים, לפי דאז היה יצחק עדיין חי, ולא היה בדין שיחייב בכבוד אביו יותר מכבוד זקינו, מטעם דאתה ואביך חייבין בכבודי, כמו דאמר בפ"ק דקידושין וכו'. אבל כאן כבר היה יצחק מת,

נוטל כל כך כמו מי שאומר בשביל אב ואם, ותמיד עושים פשרה שיטול הנכרי שלישי או רביע, והשאר יטול [האומר] בשביל אביו ואמו, וכל שכן האומר בשביל זקנו שיטול גם הוא חלק אפילו במקום שיש אומר בשביל אב ואם. ואי לדידי צייתיתו אמינא דרך פשרה, שהאומר על אביו יאמר ב' פעמים, והאומר על זקנתו יאמר פעם אחת, עכ"ל לענינינו.

ובשו"ת הרמ"א (ס"י קי"ח) כ', נתבקשתי מהזקן וכו' לחוות לו דעתי, אם אפשר שכן בתו יוכל לומר לו קדיש אחרי מותו, מאחר שהוא גדלו בביתו והשכיר לו רבי והביאו לחיי עוה"ב. ואמרתיו לו כן, וביקש ממני להורות לו בכתב, כדי שיהיה לבן בתו לראי' בכל מקום אשר ילך. והנה באתי למלאות רצונו, והנה גלוי ומפורסם בתשובת מהרי"ק שכתב כן בהדיא שיוכל לומר קדיש במקומו, ואף במקום שאר אבלים המגידים על אביהם ועל אמם יש לו חלק, ואין הולכים בזה אחר המנהג כדאיתא התם בתשובותיו [צע"ק שבמהרי"ק שם כ' כן על ענין אחר, ע"ש.]. ואני באתי להוסיף על דבריו, כי מהרי"ק כתב שם, שלא מצינו שכן הבן חייב בכבוד אבי אביו, ולכן הרחיק קצת בתחילה, שכן הבן כאחר יחשב. ולא כן הוא עמדי, דהרי אמרו במדרש (ב"ר פצ"ד ה'), ויזבח יעקב זבחים לאלהי אביו יצחק, ולא לאלהי אבי אביו, שחייב אדם בכבוד אביו יותר מבכבוד אבי

מו"מ אם יש לחלק בין אם אביו חי או לא

ובשולח רבי טיאה ווייל (ס"ו נ"ט) כתב שם לפי דרכו, דחייב כיבוד אבי אביו נובע מחיוב כיבוד אב, דזה כבוד האב שמכבד את מי שהוא מחוייב לכבוד, דלפי זה נראה דחייב זה לא שייך רק כל זמן שאביו חי, משא"כ לאחר מיתת אביו, שפטור מכל המצות, שוב אין בן הבן חייב בכבוד זקנו. וזה באמת ראיית המדרש מדלא הזכיר יעקב את אברהם כי אם בחיי אביו, אבל את יצחק הזכיר אף לאחר מות יצחק, מוכח דחייב אדם "יותר" בכבוד אביו, דהיינו אף לאחר מותו, מכבוד אבי אביו, שאינו חייב בכבודו לאחר מות אביו.

ולפי"ן מסיק הרי"ט ווייל, דגם המהרי"ק אינו חולק על דברי המדרש, דהא עובדא דהמהרי"ק מיירי כשאביו אינו חי, ובן הבן רוצה לומר קדיש במקום האב, וע"כ בזה שפיר כ' דאינו חייב בכבוד זקינו. וכדבריו כתב בס' ברית יעקב (דרוש ו' לכיבוד אב ואם), חוט המשולש (שער הקטן פ' ויגש), כלי חמדה (פ' ויגש).

אמנם מדברי הרמ"א מוכח להיפוך, דאף כי דבריו בתשובתו מיירי בבן הבן והאם קיים, מ"מ ממה שכתב להשיג על דברי המהרי"ק מוכח דס"ל דחייב בכבוד זקינו גם לאחר מיתת אביו, דא"כ מפני מה השיג ע"ד המהרי"ק, וכבר הרגיש בזה הרי"ט ווייל בעצמו.

ונעשה יצחק חפשי מן מצות כיבוד אב, דכיון דאדם מת נעשה חפשי מן המצות, ולא היה מוטל כבוד אברהם כי אם על יעקב לבדו, וכיון דחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקינו, לכך תלה כאן ביצחק אביו ולא באברהם, ע"כ.

והנה באמת הקשו האחרונים עוד, דאיה"נ שהרמ"א הביא ראי' נכונה מדברי המדרש, דחייב אדם בכבוד אבי אביו, אבל על ר' יוחנן גופיה קשה, דמנא ידע דחייב אדם בכבוד אבי אביו, דילמא באמת אינו חייב רק בכבוד אביו. וכמו כן קשה לדברי הלוי' חן, דמנא ידע ר' יוחנן דלאחר מיתת האב עדיין חייב בכבוד אבי אביו, דילמא אינו חייב כלל. ורק צ"ל דאזיל כפי דעת האחרונים שיתבאר להלן, דחייב כיבוד אבי האב, נלמד מהכתוב כבוד את אביך, דאבי אביו בכלל אביו הוא, כאשר נאריך להלן בהאי כללא, וע"כ לא בא המדרש להביא ראי' כי אם למעט כבוד אבי האב שהוא פחות מכבוד האב, דזה נלמד מיעקב, וא"ש.

והיוצא לנו מזה דדעת הלוי' חן בביאור דעת המדרש הוא, דבחיי האב כיבוד שניהם שוים, וע"כ עליו להקדים כיבוד הזקן לכיבוד האב, ודברי המדרש אינם נאמרים רק לאחר מיתת האב, דאז חייב לכבוד יותר את אביו המת מזקנו החי, ודיעה יחידאה הוא.

לומר דאינו חייב כלל בכבוד אבי אביו. וע"ש שכ' ישוב אחר בדברי המדרש.

ובס' שמן המור (דף ק"י) כ' דאין להביא רא"י מדברי המדרש, דמצינו לדחוקי אנפשינן, דהרצון בו, דאף בכבוד זקנו חייב לעשות לו הידור וכבוד כמו זקנים וחכמים דעלמא, וכלפי זה אמרו דחייב בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו. וכעין זה כ' בשאלת יעב"ץ (ח"כ סי' קכ"ט), דראיתו של רמ"א אין בו ממש, דאטו מאברהם ניקו ונגמר, דזקן ויושב בישיבה ה', וכל אדם חייב בכבודו בלא"ה, אף כי נכדו, ע"ש שהאריך בזה.

וקרוב לזה כ' הבית הלל (יו"ד שם), דו"ל: ומה שכתב במדרש וכו', נראה דהכי פירושו, דאף דאבי אביו הוא יותר גדול וחכם מאביו, אעפ"כ אביו קודם לכיבוד יותר מאבי אביו, ע"ש. וכ"ה בשו"ת זרע אמת (יו"ד סי' קמ"ח).

שו"ט אי אמרינן בכ"מ

בני בנים ה"ה כבנים

והנה עתה נחזור לדברי המהרי"ק במה שכתב להעיר מדין בני בנים כבנים. דהנה במס' יבמות (דף ס"ב:) א", בני בנים הרי הן כבנים [כגון מי שהיה לו זכר ונקיבה, ומת הזכר, והיה לו בן, הרי הזקן מקיים מצות פריה ורביה, דבני בנים הרי הם כבנים] וכו'. אמר ליה רבה לרבא בר מארי, מנא הא מילתא דאמור רבנן בני בנים הרי הם כבנים [אבני בתו קאי, דבן בנו פשיטא לן,

שוב כ' הרי"ט ווייל ליישב דברי רש"י לדעת הרמ"א, דהנה עכצ"ל כדברי הרא"ם דהכא לא היה רוצה להזכיר שניהם, וע"כ כל הנידון הוא אם יזכיר את אברהם או את יצחק. רק דעדיין קשה דא"כ נימא דכיבוד שניהם שוין, ויכול לכבד איזה מהן שירצה. אמנם אם נימא דחייב שניהם שוה, קשה דהא אמרו בגמרא דאתה ואמך חייבין בכבוד אביך, והיינו דכיון דחייב שניהם שוין עליו, ואמו חייבת בכבוד אביו, צריך שיקדים את אביו, ורק במקום שאין חייב שניהם שוה לא אמרינן הך סברא. וא"כ הכי נמי אי נימא דחייב שניהם שוין עליו, הו"ל לכבד את אבי אביו ולא את אביו, וע"כ שפיר הביא המדרש הרא"י דחייב יותר בכיבוד אביו, דאל"כ היה צריך להזכיר את אברהם ולא את יצחק, עכ"ד. וע"ע בשו"ת שתי הלחם (ס"ס מ"ג), ובשאלת יעקב (סי' ע"ט אות א') מש"כ בזה.

דעת הפוסקים דאין רא"י מהמדרש

איברא דדעת כמה פוסקים דאין רא"י כלל מדברי המדרש, חדא דאין למדין הלכה מאגדה, ומאחר דמוכח באיזה מקומות בש"ס דליכא חיוב כיבוד באבי אביו כדיתבאר להלן ראיתם, ע"כ לא אזלינן בזה בתר המדרש.

ובאליה זוטא (בסוף או"ח תשובה ד' כ'), דלשון יותר דנקט המדרש, לאו דוקא הוא, וכוונת המדרש הוא

מותר בבני בנים. וכ' הרשב"ם, אבל לענין פריה ורביה חשיבי כבנים בפרק הבא על יבמתו, ע"כ. הרי מפורש בדברי הרשב"ם כדעת המהרי"ק, דרך לגבי פריה ורביה הוא דנאמר הך כללא דבני בנים הרי הם כבנים.

אמנם הלא בקידושין (ד'). מבואר להדיא בהא דכתיב וזרע אין לה, דזרע זרעה לא איצטרין קרא, דבני בנים הרי הן כבנים. וברש"י שם, נפקא לן במסכת יבמות בפרק הבא על יבמתו. הרי מפורש דעת רש"י דבכל מקום אמרינן דבני בנים הרי הן כבנים. והרשב"ם יסבור דיש חילוק בין היכא דכתיב 'בנים' להיכא דכתיב 'זרע', כמו שכתבו התוס' בבבא בתרא (קט"ו. ד"ה בן הכן), וביבמות (כ"ב. ד"ה בן אין לו), דזרע משמע בני בנים, ע"ש. ודעת רש"י הוא דאין סתירה מסוגיא דבבא בתרא הנ"ל, דרק בלשון בני אדם הוא דבני בנים אינם נחשבים לבנים, אבל בלשון תורה שפיר נחשבים לבנים, וא"כ אין צורך לחלק בין פריה ורביה לשאר דברים.

ראיות מכמה מקומות בתורה דאבי אביו בכלל אב

אמנם האחרונים הרבו להקשות מכמה מקומות בתורה שמצינו שבני בנים הרי הם כבנים, וכן אבי האב נחשב לאב, ונפרט מקצתם: בב"ח הביא ראי' דזקינא נקרא אב, דהלא כתיב אני ה' אלהי אברהם אביך, וכן הקשו ממה דכתיב (בראשית לא, מב) לולא אלהי אבי

רש"י], אילמא מדכתיב הבנות בנותי והבנים בני, אלא מעתה והצאן צאני הכי נמי, אלא דקניית מינאי, הכא נמי דקניית מינאי. אלא מהכא, ואחר בא חצרון אל בת מכיר אבי גלעד ותלד לו את שגיב, וכתיב מני מכיר ירדו מחוקקים [ולא מצינו למימר מבני בניו אלא מבני בתו, דהא כתיב קרא אחרינא יהודה מחוקקי, ולא משכחת לה דליתו מתרוייהו אלא הכי, דנפקו מחוקקים מחצרון מבתו של מכיר, אלמא בני בתו כבניו, רש"י], ע"כ. ועכ"פ מבואר מדברי הגמרא דבני בניו ובני בנותיו הרי הם כבנים, ולזה קאמר המהרי"ק דרך לגבי דינא דפריה ורביה הוא דאיתא להאי כללא, ולא לגבי שאר דברים.

ובחרידים כ' בזה"ל: וכתב נמי הר' ישראל בס' מגן אביו בכלל אביו, וכן אם אביו ואם אמו בכלל אמו, ע"ש שהביא ראי' מדברי המדרש הנ"ל.

לכאן' כבר נחלקו בזה רש"י והרשב"ם

איברא דבס' אהל יעקב [שנת תקצ"ב] (מערכת הכ' אות כ"ו) כ' דדבר זה במחלוקת רש"י והרשב"ם הוא שנוי. דהנה במס' בבא בתרא (קמ"ג:) א', ההוא דאמר להו נכסאי לבנאי, הוה ליה ברא ובר ברא, קרו אינשי לבר ברא - ברא, או לא. רב חביבא אמר קרו אינשי לבר ברא ברא, מר בר רב אשי אמר לא קרו אינשי לבר ברא ברא. תניא כוותי' דמר בר רב אשי, המודר הנאה מבנים

בלשון בני אדם אין קורין לאבי אבא - אבא סתמא

ובטרם כל, יש להביא דברי הרשב"א בתשובותיו (ח"א סי' אלף קנ"ט), וז"ל: ואם נפשך לומר שלא נתכוין אלא לאביו הראשון דהיינו זקנו, וכדכתיב אבי אברהם, זה אינו, דלא קרו אינשי לאבא דאבא - אבא סתמא, אלא אומרים אבא רבא, אי נמי אבא פלוני, וכדכתיב אלהי אבי אברהם, אבל אבא סתמא לא קרו ליה, ע"ש. ועפ"ז א"ש הכתובים דלולא אלהי אבי אברהם, בעבור אברהם אביך, וכן ותבואנה אל רעואל אביהן, דאם מזכיר שמו שפיר יכול לקראו אבא, משא"כ אבא סתם לא קאי על אבי האב כדברי הרשב"א.

ומ"מ אין קושיא על דברי הרשב"א מהך קרא דכי יסיר ומהך דלאביו ולאמו לא ראיתיו, דהא הרשב"א לא קאמר רק דבלשון בני אדם הוא דאין קוראין אבא סתמא, אבל בלשון תורה שפיר איכא למימר דס"ל דגם אבא סתמא קאי על אבי האב.

יישוב על כל הראיות הנ"ל

ובס' אהל יעקב הנ"ל הביא מקצת מהראיות הנ"ל, וכ' דאין מזה רא' נגד דעת המהרי"ק, דכיון דלענין פריה ורביה בני בנים חשיבי כבנים, משום הכי נקרא זקינו - אביו בתורה. ור"ל דבכל מה שנוגע לדינא, לא אמרינן דבכלל אב הוי גם אבי האב, ורק כיון דלגבי פריה ורביה בני בנים הם כבנים,

אברהם, וכתוב (שם כו, כד) בעבור אברהם אביך. וכן כתיב ותבואנה אל רעואל אביהן, ורבים המה.

ובמס' יומא (ס"ו:), אמר רב יהודה, שבטו של לוי לא עבד עבודת כוכבים וכו'. איתיבי, האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו [במעשה העגל נעשו אכזרים עליהן לנקום נקמתו של מקום, אלמא אבי ואמו אחיו ובניו עבדו ע"ז, רש"י]. אביו - אבי אמו מישראל, אחיו - אחיו מאמו מישראל, בניו - בני בתו מישראל, ע"כ. הרי מפורש יוצא דגם בני בנים ובני בנות נקראו בנים.

ובמס' קידושין (דף ס"ח:), אמר ר' יוחנן משום רשב"י, דאמר קרא, כי יסיר את בנך מאחרי, בנך הבא מישראלית קרוי בנך, ואין בנך הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה. וברש"י, לעיל מיניה כתיב בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך, וסמך ליה כי יסיר את בנך, ומדלא כתיב כי יסיר את בתך, משמע דבן הנולד לעובד כוכבים מבתך קאמר שיסירנו העובד כוכבים מאחוריו, ושמענין דבן בתך אפילו מן העובד כוכבים קרוי בנך, ע"כ. הרי הכתוב קרא לבן בתו 'בנך'. אולם עי' בתוס' שם, דרבינו תם מפרש ליה לבנך ממש, ע"ש. ולאמיתו של דבר שני הקושיות האחרונות קשה גם על סוגיא דיבמות, דלמה הוצרך להביא ממרחק לחמו, והביא רא' מקרא דמני מכיר, ולא הביא רא' מקרא דכי יסיר או מקרא דהאומר לאביו ולאמו.

בנו לבן בנו, ובן בנו לבן חבירו, ע"כ. הרי להדיא דלאו משום דנחשב לו לבן חייב ללמדו תורה, דהא בן חבירו נמי חייב ללמדו תורה, ע"ש.

שו"ט אם יש ראי'

דלא אמרינן ב"ב ה"ה כבנים

ונחזור לענייננו במחלוקת הנ"ל אי אמרינן בכל מקום דבני בנים הוי כבנים. ולכאורה יש להביא ראי' דלא אמרינן דבני בנים הרי הם כבנים, דהלא בקידושין (ל:) א', ואבי אביו מי מחייב, והתניא ולמדתם אותם את בניכם, ולא בני בניכם, ומה אני מקיים והודעתם לבניך ולבני בניך, לומר לך שכל המלמד את בנו תורה, מעלה עליו הכתוב כאלו למדו לו ולבנו ולבן בנו עד סוף כל הדורות. [ומשני] הוא דאמר כי האי תנא, דתניא ולמדתם אותם את בניכם, אין לי אלא בניכם, בני בניכם מנין, תלמוד לומר והודעתם לבניך ולבני בניך, אם כן מה תלמוד לומר בניכם, ולא בנותיכם, ע"ש. הרי מבואר מזה דלכו"ע משמעותא דבניכם הוא – ולא בני בניכם, רק פליגי אי ילפינן בני בניכם מקרא דוהודעת לבניך ולבני בניך, או לא, והוא קו' עצומה, ועי' בס' מקנה אברהם [שנת תרי"ח] (מערכת הב' אות ס"ה) שהעיר בכ"ז.

ועי' באור חדש שם, שכ' ליישב למ"ד הראשון דממעט בניכם ולא בני בניכם, דאע"פ דבני בנים בכלל בנים הם, מכל מקום כיון דשינה הכתוב ולא

והוא הדין דאבי האב הוי כאב, ע"כ שפיר קרא התורה בכמה מקומות לאבי האב בשם אב, ולבן הבן או לבן הבת בשם בן, ובזה מיושב כל הקושיות הנ"ל.

איברא דעדיין לא נתיישב לפי זה הקושיא על סוגיא דיבמות למה הביא ממרחק לחמו וכנ"ל, ועי' בגליון הש"ס שם. ובס' ביכורי אביו (פ') ויצא אות ח' הביא הך קושיא מקרא דכי יסיר בשם השער המלך (פט"ו מהל' איסורי ביאה ה"ג) שהניחה בצריך עיון, וע"ש שהאריך ליישב סוגיית הגמרא ביבמות, ע"ש.

הערה על דברי הב"ח בזה

והנה הב"ח הרבה להוכיח דאבי האב בכלל האב הוא, ע"ש שהאריך בזה, וכ' בזה"ל: ותו כיון דזקינו חייב ללמדו תורה כדאיתא פרק קמא דקידושין (דף ל:) היאך סלקא אדעתין דהוא נחשב לו לבן ללמדו תורה, והוא אינו נחשב לו לאב לענין כבוד, ע"ש. ובאהל יעקב הנ"ל כ' עליו, דדבריו נפלאו ממנו, דהא דרשינן בספרי, ושננתם לבניך אלו התלמידים, וכן פסק הרמב"ם (פ"א מהל' תלמוד תורה) כשם שחייב אדם ללמד את בנו כל הוא חייב ללמד את בן בנו וכו', ולא בנו ובן בנו לבד, אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינן בניו, שנאמר ושננתם לבניך, א"כ למה נצטוו על בנו ועל בן בנו, להקדים

מוכח דבכה"ת כולה אבי אביו בכלל אביו הוא, וא"כ נימא דכהן הדיוט יטמא עצמו לאבי אביו. ועי' במאמר המלך (פ"ה מהל' ממרים ה"ג), ובמנחה חדשה (מצוה ל"ג) מש"כ בזה.

דעת הפוסקים דבאמת

כיבוד אבי האב מדרבנן הוא

ולאמיתו של דבר, עי' בשו"ת מהרש"ג (סי' ר') שהכריח מזה דעכ"ח כיבוד אבי אביו לאו דאורייתא הוא, דכיון דלא כתוב אלא כבוד את אביו, מהכ"ת נרבה גם בכבוד אבי אביו, ואם נימא מצד דבני בנים הרי הן כבנים, פשיטא דאין זה אלא דרך אגדה, וא"א ללמוד מאגדה זו חיוב גמור מה"ת, דהגע עצמך בטומאת כהנים דכתיב כי אם לאביו ולאמו, היעלה על הדעת שיהי' כהן מותר לטמא לאבי אביו, הא ודאי פשיטא דלא כן, ועכ"ח דאין החיוב כי אם מדרבנן, ע"ש [ועי' בפנים שמצויין עוד פוסקים דס"ל הכין]. ולדבריו צ"ל דתלמודא דידן ל"ל לדרשת התורת כהנים, ומ"מ צ"ע לדבריו איך יתיישבו דברי התורת כהנים, וכן קשה לכל הדיעות דס"ל דחיוב זה מה"ת הוא.

מהלך אחר בביאור דעת הסוברים

דחייב בכיבוד זקנו

ואמנם הברור בזה, דכו"ע מודו דהך מילתא דבני בנים הרי הם כבנים לאו כללא הוא בכל מקום שיש

אמר כי אם בניכם, ולהלן קאמר והודעת לבניך ולבני בניך, עכ"ח דלמעט בני בניכם אתי, ולהלן קאמר דחשוב כאילו למדו תורה, ע"ש. וכמו כן למ"ד השני אמרינן דראשון למעט בנותיכם קאתי, והשני לרבות בני בנים, ע"ש.

ראיה עצומה דלא אמרינן בכה"ת

בני בנים ה"ה כבנים

ועכ"פ יצא לנו מכל הנ"ל, דיש פנים לכאן ולכאן, והסוברים דחייב אדם בכבוד אבי אביו, ס"ל דהא דבני בנים הרי הם כבנים, ואבי האב ה"ה כאב כללא הוא בכה"ת. ולכאורה א"א לומר כן כלל וכלל, דא"כ נימא שכהן הדיוט יטמא עצמו לאבי אביו, דהא בכלל אביו הוא, ומקלל ומכה אבי אביו יהא בכלל מכה אביו ואמו, ובודאי לא אמרינן הכי.

אמנם ממקלל אבי אביו לא קשה,

דאדרבא מזה יש ראי' לדבריהם, דבתורת כהנים (פ' קדושים פ"ט) איתא להדיא דילפינן ל' מקרא, וז"ל: איש, אין לי אלא איש, אשה מגין, תלמוד לומר איש איש איש כי יקלל את אביו, ולא את אבי אביו. את אמו, ולא את אבי אמו. ופי' הקרבן אהרן, דמיתורא דקרא דריש לה, דכבר כתיב בפרשת משפטים ומקלל אביו ואמו, אלא על כרחך אתיא קרא למידרש ביה אביו דוקא ולא אבי אביו, ע"ש. הרי לנו מפורש יוצא דאי לאו קרא יתירא, הוה אמינא דאבי אביו בכלל אביו הוא, וא"כ

מטמא עצמו לאבי אביו ולא לבן בנו, וא"ש.

ביאור מחלוקת הפוסקים לפי זה

ובכן א"ש מה שהצריך התורת כהנים לימוד מיוחד למעט אבי אביו ואם אביו מחיוב קללה, דגם בקללה הוה מדמינן אבי אביו לאב, דהיה סברא שיהיה חייב בקלתם, כיון דהם הביאוהו לעולם הזה, וע"כ ילפינן מיתורא דקרא למעטס מדין קללה. ולפ"ז י"ל דפלוגתת הפוסקים אם נוהג מצות כיבוד באבי אביו תליא בהא, ד"ל דמקשינן כיבוד לקללה, וכיון דגילתה התורה דאינו חייב בקלתם, ה"נ אינו חייב בכיבודם, והיינו דגילה לן קרא בקללה, דלא אמרינן הך סברא דמשום שיש לו חלק בהבאתו לעולם, יהיה דינו שוה לדין האב. או י"ל דגזירת הכתוב הוא דוקא בקללה וכן בהכאה, דמקשינן הכאה לקללה, ע"י היטב בסוגיא דסנהדרין (פ"ה:), אבל מצות כיבוד דאינו סמוך לקללה לא ילפינן מיני'.

מהלך אחר בביאור חיוב כבוד זקנו

ובאו"א קצת י"ל, עפ"מ שכ' הרי"ט ווייל וכמה אחרונים בביאור חיוב הכיבוד שיש לאבי האב, דהיינו משום שיש כבוד להאב אם מכבד את מי שהוא חייב לכבד, ע"כ. והנה זה ברור דמטעם זה לחוד לא שייך לחייבו, דהא אין חיוב על הבן לעשות כל דבר

דינים הנוהגים על הבן להאב, וכן בדינים הנוהגים על האב להבן. ומה שהביאו ראי' ממה שכ' רש"י בדין בת כהן שמתה בעלה, דאם יש לה בנים אינה אוכלת בתרומה, ואמרינן בגמרא דבני בנים הרי הם כבנים, וכ' רש"י דזה נלמד מהלימוד דיבמות, ולא כתב כדברי התוס' דזרע כולל גם בני בנים. היינו דס"ל לרש"י דכל שנקרא זרע לגבי פו"ר, הרי זה זרע לעבכה מן התרומה, כיון דנחשב הזרע לפו"ר, ואינו חשוב כאילו אין לו בנים, ופליג אדברי התוס' דיש חילוק בין זרע לבנים. אבל במקום דלא שייך הך סברא כדנבאר ואזיל, גם רש"י יודה דלא אמרינן בני בנים הרי הם כבנים.

וכן נראה פשוט, דאף הסוברים דיש חיוב כיבוד אב גם לאבי האב, היינו דוקא הכא, דטעם הכיבוד הוא מפני שהוא הביאו לעולם, ולכן כיון ש'אב' אפשר שיכלול בתוכו גם אבי האב, אף דבמקום שאין לנו ראי' לא אמרינן הכי, מ"מ בדין כיבוד מיסתבר הכי, כיון גם באבי האב שייך הך סברא דהוא הביאו לעולם, מסתבר דגם בכיבודו הוא חייב.

ועפ"ז מיושב היטב הקושיא מטומאת כהנים, דהתם לאו בכבוד תליא מילתא כי אם בקירבה, והא ראי' דהא האב מטמא עצמו לבנו אע"פ שאינו חייב בכיבודו, וע"כ שפיר אמרינן אביו ואמו דוקא, וכן בנו ובתו דוקא, ואינו

דברי רע"א בדין אבי האב בפדיון נכדו

וע"ע בשו"ת רע"א (סי' מ"ב), שהביא מ"ש הצידה לדרך (פ' בא) בדין פדיון הבן, אם מת האב, אם אבי האב הוא קודם לכל אדם, שכ' בזה"ל: וק"ו שאם מת האב קודם הפדיה שיוכל אבי אביו לפדותו, שהרי הוא עדיף טפי לפדותו מאחר דבני בנים כבנים, ע"ש. ולפ"ז כ' רע"א שם דגם בדין מילה אם מת האב, אבי אביו קודם, ע"ש. אמנם המעיין שם היטב יראה דכל כוונתו מאחר דהאב ליתא לפנינו, ומצינו במקום אחר דבני בנים הרי הם כבנים, מסתברא דיש להם דין קדימה, אבל אין כוונתו לחייב את אבי האב בחיוב גמור כחיוב האב, וכן מוכח בדברי הצידה לדרך שהאריך לפלפל בדברים אחרים, ורק לבסוף כתבו לסניף בעלמא, וז"ב.

מחלוקת הפוסקים בדין כיבוד זקנו לאחר מות אביו תלוי בשני המהלכים הנ"ל

והנה כבר הבאנו לעיל דעת הפוסקים הסוברים דאינו חייב בכבוד אביו אביו רק בחיי אביו ולא לאחר מותו, ודעת הפוסקים החולקים עליהם. ולפי דברינו ה' אפ"ל דדבר זה תלוי בשני המהלכים הנ"ל, דלטעם הדבר דגם הוא הביאו לעולם, אין חילוק בין אם אביו חי או מת, משא"כ לטעם דמקיים בזה מצות כיבוד אב, י"ל לפמש"כ הגרע"א דאחר מיתת אינו מרגיש שום הנאה מכל

שיודע שיהי' הנאה לאביו אם יעשנו, ורק אם מקיימו עשה הנאה לאביו, וקיים מצות כיבוד, וכן אם אביו ציוהו להדיא על כך חייב בזה, אבל אם אביו לא ציוהו על זה, ורק יודע שיהיה לו הנאה לאביו מכך, אין עליו חיוב לעשותו, וא"כ אכתי חיוב הכיבוד מנא לן.

ועכצ"ל דבצירוף שני הטעמים הוא דאמרינן הכי, והיינו דכיון דתיבת 'אב' יכול לכלול בתוכו גם אבי האב, רק בסתמא אמרינן דקאי רק על אביו, אבל הכא שאם יכבד את אבי אביו, הרי מכבד בזה גם את אביו, ונמצא שקיין כבד את אביך גם לחפי פשוטו, ע"כ שפיר מפרשינן ל'אב' דהכוונה גם לאבי האב, וחייב בכיבודו, ודו"ק.

ולפ"ז יומתק מאוד התירוצ' הנ"ל במה דמצרכינן קרא בקללה, דלולא הך קרא הו"א כסברא ראשונה, דכיון דגם אבי אביו יש לו חלק בהבאתו לעולם, ע"כ בכל הני דינים דינו שוה, ולכן גילתה לן התורה בל"ת דמקלל, דלא אמרינן הך סברא. אמנם עדיין י"ל כסברא השני', דמ"מ אם כשמכבד את אבי אביו הרי מקיים בזה מצות כיבוד אביו ממש, בכה"ג לא מצינו מיעוטא, דבמקלל לא שייך למימר הכי, דהא כשמקלל את אבי אביו, אינו נחשב כמקלל אביו, ורק צער הוא דאית לי', וע"כ שפיר אמרינן דחייב בכבוד אבי אביו, ודו"ק.

להלקותו ולא לגדותו חוץ ממסית, רש"י]. אלא לא קשיא הא בבנו והא בבן בנו. ופירש רש"י, הא דתניא אין בנו נעשה גואל הדם, בבנו של רוצח קאמר, והא דתניא בנו נעשה לו גואל הדם, בבנו של הרוג קאמר, שהוא בן בנו של רוצח, ואינו מזהר על כבודו, ע"כ.

והנה טרם נבוא להקשות, חובה עלינו לברר למה באמת אמרין דאין הבן נעשה שליח להכותו ולקללו, דהא לאו בדבר הרשות איירינן, דא"כ כל אדם נמי אסור, ורק במילי דמצוה מיירי, כגון שהוא שליח ביד, וא"כ מה נשתנה דין הבן מאיש אחר, דהא גם אחר אסור בהכאה וקללה, ועכ"ז בכה"ג מותר, ולמה לדידי אסור.

ועי' בקובץ הערות (סי' י"ז) שרצה לומר מתחילה, דכיון דבמצות כיבוד אמרין, דאם אפשר לעשות המצוה ע"י אחרים, עליו לקיים מצות כיבוד, א"כ הכי נמי יכול לאחר להיות שליח ביד, ע"ש. ובאמת עכ"ח א"א לומר כדבריו, דהא הכא אמרין דאינו נעשה גואל הדם, ובכל גוונא מיירי, אף כשאין אחר היכול להיות גואל הדם, דאל"כ הו"ל להגמ' ליישב הסתירה, דשני הברייתות בבנו מיירי, והא בדאיכא בן הבן, והא בדליכא בן הבן, ועכ"ח דרק איסור קללה והכאה ליתא במקום מצוה, אבל בן דיש עליו מצות כיבוד אסור להיות שליח ביד או גואל הדם אף אם מצוה הוא. וכ"מ בשו"ת חת"ס (יר"ד סי' שמה),

זה, וע"כ באמת ס"ל להרמב"ן דלאחר מיתת האב אינו חייב בכבוד אחיו הגדול. ואף דלא קי"ל כהרמב"ן, היינו טעמא משום דלא דרשינן טעמא דקרא, וע"כ אין לחלק אם אביו חי או לא. משא"כ בנ"ד דרק מחמת הכ טעמא הוא דאמרין דאביו כולל גם אבי אביו, א"כ אפשר דרק בחיי אביו הוא דחייב בכבוד אבי אביו ולא לאחריו, ודו"ק.

קושיית הפוסקים מסוגיא דמכות

בס' בית הלל כ' להשיג על פסק הרמ"א מסוגיא דמכות (י"ב), ונעתיק מקודם סוגיית הגמרא. במתניתין (י"א:), רוצח שיצא חוץ לתחום ומצאו גואל הדם, רבי יוסי הגלילי אומר מצוה ביד גואל הדם ורשות ביד כל אדם. ר' עקיבא אומר רשות ביד גואל הדם, וכל אדם חייבין עליו. ולהלן בגמרא, תנו רבנן, ורוצח גואל הדם את הרוצח, מצוה ביד גואל הדם וכו', דברי ר' יוסי הגלילי, ר' עקיבא אומר רשות ביד גואל הדם וכו'. תני חדא, אב שהרג בנו נעשה לו גואל הדם, ותניא אידך אין בנו נעשה לו גואל הדם. לימא הא [דתניא נעשה] רבי יוסי הגלילי [היא דאמר מצוה לגואל הדם], והא ר"ע. ותסברא בין למ"ד מצוה בין למ"ד רשות מי שרי, והאמר רבה בר רב הונא וכו' לכל אין הבן נעשה שליח לאביו להכותו ולקללתו חוץ ממסית שהרי אמרה תורה לא תחמול ולא תכסה עליו [לכל עבירות אין הבן נעשה שליח ביד על אביו לא

הדם, משום דאינו מוזהר על כיבודו, מוכח להדיא דטעם האיסור בכך משום כיבוד הוא, וע"כ הוכרח לומר דבן הבן אינו מוזהר על כיבודו, ולכן דינו שוה לכל אדם,

ומעתה הקשה הבית הלל בזה"ל: א"כ נשמע בהדיא דבן בנו אינו חייב בכבוד אבי אביו, וכמו ש' מהרי"ק, ולא הרגישו בזה שום אחד מן האחרונים, וגם מהרי"ק כתב בסתמא, ולא הביא רא' מהגמרא הנ"ל וכו'. וגם מצאתי ברמב"ם בהל' ממרים פ"ה ד"ג וז"ל: וכן המקלל אבי אביו ואבי אמו הרי זה כמקלל אחד מהקהל. וכתב בכסף משנה, ונראה שלמד כן מגמרא דאיתא במכות פרק אלו הן הגולין, תני חדא אב שהרג בנו וכו', ופירש"י וכו' ואינו מוזהר על כבודו, עכ"ל. וזה מבואר בהדיא כדעת מהרי"ק ודלא כמור"ם בהג"ה, עכ"ל הבית הלל.

והנה בעיקר הקושיא ממס' מכות קשה ביותר, דלפי זה הרי סתר רש"י את משנתו בפ' החומש, ששם הביא לדברי המדרש הנ"ל שחייב אדם בכבוד זקינו, והכא משמע שאינו מוזהר כלל.

איברא דמה שהקשה מדברי הכ"מ בביאור דברי הרמב"ם, כבר נתקשו כמה אחרונים בדברי הכ"מ, דבפשטות מקור דברי הרמב"ם הוא מדברי התורה כהנים, ולפי זה ליכא שום ראיה מדברי הרמב"ם, כמו שהארכנו לעיל בביאור החילוק שבין

ע"ש. וע"ש בקובץ הערות שביאר עוד, דעד כאן לא אמרין דכיבוד אב אינו נוהג במקום מצוה, רק כשהוא בשב ואל תעשה, אבל לעבור על כיבודו בקום ועשה לא התירו לו אף במקום מצוה.

ובבית מאיר (סי' ר"ם סעי' כג) ביאר לענינו, דטעם דין זה הוא משום מורא, ע"ש שביאר דע"כ באחיו הגדול דלית ב' משום מורא, כי אם משום כבוד, לא שייך הך דינא, ע"ש.

ובקובץ הערות שם כ' עוד באופן אחר, די"ל דהיינו טעמא משום דבן הוא בארור מקלה אביו ואמו, וכל שהוא מזלזל בו הרי הוא בארור, ואני ה' דמיני' ילפינן דאין מצות כיבוד נוהג במקום מצוה, בכבוד דוקא הוא דכתיב ולא בארור, ע"ש. ולדבריו צ"ל דמורא הוקש לכבוד, אבל לא איסורא דארור מקלה אביו ואמו, וכבר מצינו כן במקום אחר.

ויצא לנו מזה דא"נ כדעת הבית מאיר דהך דינא משום מורא הוא, או כדברי הקובץ הערות דהך דינא משום ארור מקלה אביו ואמו הוא, לאו קושיא מכרחת הוא, דאיכא למימר דרק בכיבוד הוא דמחייבין לבן הבן ולא במורא [כאשר יתבאר להלן בדברינו דיש מקום לחלק בזה], וכן י"ל דהך ארור מקלה אביו ואמו לא נאמר כי אם בבן ולא בבן הבן, כדנבאר להלן.

איברא דמדברי רש"י הנ"ל שביאר דלכן בן הבן יכול להיות גואל

גואל הדם, ע"ש. ולדבריו עדיין לא נתיישבה הסתירה שישנו בדברי רש"י.

ובשערי דעה הלך בדרך הראנ"ח רק באופן אחר, והיינו דלמסקנא אתיא שני הברייתות כר' יוסי הגלילי דמצוה להיות גואל הדם, רק הא דתני אינו נעשה היינו בבנו, ומטעם דאינו נעשה שליח להכותו, והא בכך בנו דנעשה שליח להכותו אף דמוזהר על כבודו, דמ"מ מצוה הוא. וכ' עוד השערי דעה דגם מדברי רש"י אין ראיה, ואדרבא איפכא משמע מפ' רש"י, מדלא כתב ואינו חייב לכבדו, אלא כתב דאינו מוזהר על כבודו, נראה דכוונתו דאין בו אזהרה מפורש, ודוקא בנו שיש בו אזהרה מפורשת אף דמצוה ביד גואל הדם אפילו הכי אין נעשה גואל הדם, אבל בן בנו דאין בו אזהרה מפורשת, לכן כיון דמצוה ביד גואל הדם, שפיר נעשה לו גואל הדם, ע"ש.

וכ' עוד דלדרך זה מבואר היטב דברי הרמב"ם שכ' בפ"א מהל' רוצח ה"ג בדין רוצח בודון, האב שהרג את בנו, אם היה בן לנהרג, הרי זה הורג אבי אביו מפני שהוא גואל, ואם אין לו בן, אין אחד מן האחין נעשה גואל הדם להמית את אביו, אלא בי"ד ממיתין אותו, ע"כ. ואילו להלן בפ"ה בעסקו בדיני הורג בשגגה לא כ' כלום. ולכאורה הלא סוגיין במכות איירי בדין השוגג ולא בדין המזיד, דהא פלוגתייהו דר' יוסי הגלילי ור"ע בשוגג הוא

קללה לכיבוד, דבקללה גזירת הכתוב הוא, ע"י בכנה"ג (כללים ולשונות) מש"כ בזה. ובדרך עץ החיים שהבאנו לעיל כ', דעיקר דיוקו של הכ"מ הוא ממה שכתב הרמב"ם 'הרי הוא כשאר בני אדם', דאם נימא דחייב בכיבודו א"כ הרי מוזהר על כבודו, וא"כ אף דאין עונשו שוה כדן המקלל את אביו, מ"מ עונשו חמור יותר משאר העם, כיון דהוא מוזהר על כיבודו, ע"ש.

ובעיקר הקושיא ממס' מכות, האריכו האחרונים בכמה תירוצים, ונביא בזה עיקר דבריהם, ויש כמה נפקותות לדינא בזה כדלהלן.

כמה תירוצים על הקושיא

בס' אמרי שפר [למהראנ"ח] פ' תולדות, דקדק מדברי רש"י דיש גירסא אחרת בגמ', דלא גרסינן 'אלא' הא בבנו והא בכך בנו, רק דעל מה דהקשה הגמרא - ותסברא דגם למ"ד מצוה אסור להיות גואל הדם, ע"ז מתרץ הגמרא דהא דאסור לבן להיות שליח להכותו מיירי בבנו, והא דתני בנו נעשה גואל הדם מיירי בכך בנו, ולמ"ד מצוה להיות גואל הדם, ובאמת לא אתי הברייתא כמ"ד רשות, והיינו משום דגם בן הבן מצווה בכבוד אבי אביו, ורק שאין חיובו דומה לחיוב כיבוד אב ממש, וע"כ לא נאמר הך דינא בכך הבן במקום מצוה, וע"כ למ"ד גואל הדם רשות הוא, באמת אסור לבן הבן להיות

שיישב דברי הרמב"ם, מ"מ איך יתיישב דברי הגמרא.

מיהו בשו"ת כנסת יחזקאל (כהגהותיו אחר חיו"ד סי' שע"ו) כ' לתרץ, דאף ההורג בשגגה רשע הוא, דמגלגלין חוב על ידי חייב, וא"כ אינו עושה מעשה עמך הוא, ואינו חייב לכבדו, ורק חומרא בעלמא הוא דאיכא שלא יצער את אביו, וע"כ שפיר מחלקינן בין בנו לבן בנו, דבבן בנו נחתינן חד דרגא, ואינו חייב לכבדו כלל, ע"ש. וע"ע בשאלת יעב"ץ (ח"ב סי' קכ"ט) מש"כ בזה [ומילתא אגב אורחי' - ע"ש בדברי היעב"ץ שקרא לקושיא זו 'קושיא בלוי' וישנה', וביד דוד כ' עליו, ואחר המחילה - גדולי ישראל הביאו ראיה זו, ע"ש].

ולפי סגנון הזה נצטרך להעמיס בדברי רש"י, דמה דקאמר שאינו מוזהר על כבודו, היינו דוקא בכה"ג, כיון דאינו עושה מעשה עמך הוא. וע"ע במגן גבורים (סי' קל"ט סק"ב) מש"כ בזה.

וע"ש עוד במגן גבורים שכ' לתרץ ע"ד השערי דיעה הנ"ל, דלמסקנא כר' יוסי הגלילי מוקמינן לה דמצוה הוא, וע"כ דוקא בבנו שמצות כיבוד שלו שקולה כנגד כל המצות, הוא דמצות גואל הדם אינו דוחה, משא"כ מצות כיבוד שעל בן הבן אינו חמור כ"כ, ואינו כי אם מדרבנן, וע"כ פשיטא שבשבייל זה לא נדחה מ"ע מה"ת, ע"ש.

כמבואר להדיא במתניתין, ומדטרח הגמרא להעמיד הברייתא כדבריהם, ש"מ דהברייתא מיירי אף בשוגג, וא"כ למה לא הזכיר הרמב"ם הך דינא דבן הבן הורג את אבי אביו, כשזקינו הרג את בנו בשוגג, דהשתא משמע מדברי הרמב"ם שרק אם הרגו במזיד הוא דמותר להרגו, ולא כשהרגו בשוגג, ואילו מדברי הגמ' משמע דאף בשוגג דינא הכי.

אמנם לדברינו הנ"ל א"ש, דהרמב"ם לטעמ' אזיל דפסק כר"ע דגואל הדם רשות הוא, ונתבאר לעיל דלר"ע גם בן הבן אינו רשאי להרוג את אביו, דהא מצווה על כיבודו, וגואל הדם לאו מצוה הוא. ורק במזיד ס"ל להרמב"ם דאף ר"ע מודה דמצוה הוא, וע"כ לא הזכיר הך דינא דבן הבן מותר להרוג את אבי אביו, רק במזיד, דגואל הדם מצוה הוא, ע"ש שהאריך עוד בזה.

בחות המשולש (פ' ויגש שער אשר) כ' דהגמרא איירי באב שהרג את בנו במזיד, ורשע הוא, ואינו עושה מעשה עמך הוא, ורק ס"ל להרמב"ם דאף דבאביו רשע מחוייב לכבדו, מ"מ כ"ז באביו ממש, אבל באבי אביו גם הרמב"ם מודה דאינו חייב בכיבודו, וע"כ שפיר מחלקינן בגמרא בין בנו לבן בנו, וע"כ לא העתיק הרמב"ם דין זה רק במזיד, ע"ש. ודבריו צ"ע דהא כבר הוכחנו לעיל דעכ"ח ס"ל להג' דהברייתא מיירי אף בשוגג, וא"כ אף

כיבוד אבי אביו, כיון שמקיים בכך מצות כיבוד אב, משא"כ בן אחיו של הנרצח אינו רשאי לעבור על מצות כיבוד אבי אביו, ע"ש.

שו"ט אם יש בגואל הדם משום כיבוד אב

מיהו במאמר המלך (על הרמב"ם פ"ה מה' ממרים ה"ג) כ' על עיקר התירוץ הזה, ואינו נ"ל, דמה כבוד איכא אם בנו נעשה גואל הדם, כיון שאין זה מגוף הכבוד, דמאי דאמרינן שחייב בכבודו, היינו אם הכבוד הוא בגוף אותו דבר, אבל בכה"ג ליכא צד כבוד, ואינו חייב בכבודו, ע"ש. אמנם בשו"ט ר' ידידיה טיאה ווייל (סי' ט"ז) הוסיף תבלין לדבר, לפי מה שכתב המגן אברהם (או"ח סי' ש"ו ס"ק כ"ט) בשם גימוקי מהר"ר מנחם מירזבורק (דיני בושט ד"ה דין גואלי) [הנדפס בסוף שו"ת מהר"י ווייל], דללכת חוץ לתחום בשבת לנקום נקמת אביו שרי, ע"ש. וביאר הרי"ט ווייל דהיינו טעמא משום מצות כיבוד אב, הרי לנו שבנקמו נקמת אביו מקיים בזה מצות כיבוד אב. ואולם דבריו צ"ע, דהמעין בדבריו יראה דמיירי ממצות גואל הדם, אבל לא מיירי ממצות כיבוד אב כלל, לא במ"א ולא בהנימוקים שם.

ועי' עוד בדרך עץ החיים (שו"ת סי' ד') שכ' להשיג ע"ד הגופי הלכות במה שהעמיס תירוצו בדברי רש"י בזה"ל: ולע"ד אחר המחילה דבריו אינן

מתרץ דהתם שאני דמקיים בזה מצות כיבוד אביו

ובגופי הלכות [למהר"ש אלגזין] (כלל קע"א) כ' לתרץ בפשטות, דהלא מבואר במדרש דחיוב כיבוד אביו הוא יותר מחיוב כיבוד אבי אביו, וא"כ אם בן הבן יהרוג את זקינו הרי קיים בזה מצות כיבוד אב שגאל את דמו, וכיבוד אב עדיף מכיבוד אבי אביו, והיינו דכ' רש"י 'ואינו מוזהר על כבודו', היינו במקום כיבוד אביו, ע"ש. וכ"כ בשו"ת טוב טעם ודעת (סי' רי"ג), וע"ע ביד דוד (מכות י"ב.), זכור לאברהם (שם).

ובמנחה חדשה (מצוה ל"ג) תי' ג"כ כעין זה, והוסיף ליישב בזה מה שיש לדקדק בדברי הברייטא דאמר בנו נעשה גואל הדם, ומפרשין דבבנו של ההרוג קאמר, דלכאורה הלא משכחת לה גם כשאינו בנו של ההרוג, כגון ראובן שהרג את בנו שמעון, יהי' בן לוי בן אחיו של ההרוג גואל הדם להרוג את אבי אביו הרוצח, ומדוע לא תניא בברייטא בפירוש - אב שהרג, בן בנו נעשה לו גואל הדם, דיהי' משמע דגם אם יש בנים לנרצח, בן אחיו נעשה גואל הדם לזקינו, אבל מלשון הברייטא משמע דדוקא בן הנרצח הוא דנעשה גואל הדם, אבל לא בן אחיו, וטעמא מאי. אמנם לפי הנ"ל א"ש, דעד כאן לא התיר לעבור על כבוד זקנו, רק אם מקיים בזה מצות כיבוד אב, וע"כ דוקא בן הנרצח הוא דשרי לעבור על מצות

אבל לאחיו הדבר פשוט דאפי' גדול ממנו בחכמה ובמנין נעשה לו גואל הדם, ע"ש.

איברא דאי משום הוכחה זו, אכתי הוי מצינו למימר דדוקא במקום כיבוד אב הוא דדחינן למצות כיבוד אחיו, וכנ"ל כתירוצו של הגופי הלכות ודעימי'. אבל היכא דאחיו הגדול הרג לאחד משאר אחיו, דאינו מקיים מצות כיבוד בגאלו את הדם, א"כ נמצא דיהיה אסור לאחיו הקטן להרוג את אחיו הגדול.

אמנם במאמר המלך הוסיף להקשות, דמדברי הירושלמי (מכות פ"ב ה"ה) מבואר בסתמא דאח שהרג את אחיו, אחיו השני נעשה לו גואל הדם, ולא חילקו כלל אם הרוצח היה אחיו הגדול או לא, ומשמע דבכל אופן יכול להרוג את אחיו, דהא הירושלמי חילק שם בין בן לאביו לבין אח לאח, ואת"ל דגם באחיו עצמו יש חילוק, הו"ל לחלק בין אח לאח, ואנן הוה ידעינן דאינו הורג את אביו מק"ו, אלא עכ"ל דבכל אופן יכול להרוג את אחיו, ע"ש שהאריך בזה.

מתרץ דאינו חייב בכיבוד זקנו כשאביו אינו חי

ובשו"ת רי"ט ווייל הנ"ל כ' תירוצ' אחר בזה, לפי מה שכבר הבאנו לעיל בריש המאמר, דיש לומר דאינו חייב לכבד את אבי אביו רק כשאביו

מוכרחים, רש"י ז"ל כתב 'ואינו מוזהר על כבודו', ולשון מוזהר משמע בשום צד ואופן, ואף בדבר דאינו נוגע בענין אביו כלל וכלל, ע"ש.

בן הבן אינו חייב רק בקצת כבוד

ובס' אהל יעקב (מערכת הכ' אות כ"ו) כ' בזה"ל: ואנכי תולעת יעקב נוראות נפלאותי וכו', דהא ודאי משם ראיה שחייב אדם בכבוד זקנו, ממה שפי' רש"י 'ואינו מוזהר על כבודו', ודעת שפתיו ברור מללו דהכי קאמר, דנהי דמיחייב שפיר ביקריה, מ"מ אינו מוזהר על כבודו כבן לגבי אביו. ודייקא נמי דקתני בנו נעשה לו גואל הדם, והיינו בבנו של הרוג, ואם אינו חייב בכבוד זקנו כלל, צריכא מימרא דנעשה לו גואל הדם, דהא פשיטא, דמהיכי תיתי למפטריה, ע"ש. וכנראה מדבריו דסברא זו מהני להתיר לבן הבן להיות גואל הדם, אף למ"ד רשות הוא. [וע"ע בשו"ת חת"ס (י"ד סי' שמ"ה) שכ' ג"כ כתי' הזה בקצרה.]

הוכחה ממה שאח הקטן יכול להרוג את הגדול

והמשיך להוכיח דעכ"ל אין חיוב כבוד זקנו מעכבתו מלהיות גואל הדם, דהרי אם אחיו הגדול הרג לאביו, אחיו הקטן ממנו אינו נעשה לו גואל הדם, שהרי הוא חייב בכבוד אחיו הגדול ככבוד אביו, והא ודאי ליתא, דדוקא לאביו אינו נעשה גואל הדם,

עדיין חי, כיון דטעם החיוב הוא מחמת שאתה ואביך חייבין בכבודו, וע"כ כשאביו אינו חי דשוב אינו חייב בכבוד אביו, אין עליו חיוב לכבד את אביו. וא"כ הכא דזקנו הרג את אביו, נמצא ששוב אינו מוזהר בכבוד זקנו, וע"כ שפיר יכול להיות גואל הדם. וכ"כ בחוט המשולש (שער הקטן פ' ויגש), יד אברהם (י"ד סי' ר"ט), שו"ת טוב טעם ודעת (סי' רי"ג), יד שאול (שם).

קושיא על התירוץ הזה

וגם על תי' זה יוקשה, דא"כ לדעת הסוברים דחייב בכבוד אחיו הגדול אף לאחר מיתת אביו, א"כ כשאחיו הגדול הרג את אביו, יהיה אסור לו להרוג את אחיו, כיון דחייב בכבודו. וכן קשה לכו"ע ממשמעות דברי הירושלמי, דכשאח הרג את אחיו, אחיו נעשה לו גואל הדם, ולא חילקו בין קטן לגדול כנ"ל. אשר מכל זה מבואר דלאו ראי' אלימתא הוא, וי"ל דשפיר חייב בכבוד אבי אביו גם לאחר מיתה, והא דמותר לו להיות גואל הדם, הוא כאחד מהני טעמים הנזכרים, או משום דאינו עושה מעשה עמך הוא, או משום דגואל הדם מצוה הוא, וכנ"ל באורך.

בקושיית הפוסקים מגמרא דמס' סוטה

באליה זוטא (בשו"ת שבסוף חאו"ח סי' א') כ' להחזיק דברי המהרי"ק, והביא ראי' מש"ס סוטה (מ"ט), דאי'

שם, רב אחר בר יעקב איטפל ביה [גידלו בביתו, רש"י] ברב יעקב בר ברתיה, כי גדל אמר ליה אשקיין מיא, אמר ליה לאו בריך אנא, והיינו דאמרי אינשי רבי רבי בר ברתך אנא. ופירש רש"י, גדל גדל אותי ואעפ"כ איני בנך. בר ברתך אנא, ואין עלי לכבדך כבן, ע"כ. ובפשטות ר"ל שאינו מחוייב לכבדו כלל, וכ' האליה זוטא דהא ודאי לדעת הרמ"א חייב בכל הדברים לאבי אביו כמו לאביו, דמי מפס, ומה שכתב רמ"א דחייב יותר, היינו כשיש לו לכבד אביו ואבי אביו, אביו קודם לאבי אביו, אבל כשאין לכבד אביו, חייב בכבוד אבי אביו כמו אביו ממש, וכן מבואר בדברי הב"ח והש"ך. ואין לחלק בין בן הבן לבן הבת בזה כדמשמע בש"ס, ע"ש. וכ"כ בשו"ת טוב טעם ודעת (סי' רי"ג) דאין מקום לחילוק הזה.

וכ"כ המהרש"א שם להדיא, וז"ל: אע"ג דבני בנים הרי הן כבנים, ואפילו ברא לברתא, כדאמרינן בפרק הבא על יבמתו, היינו לענין מצות פריה ורביה, והיינו טעמא משום דלשבת יצרה והאיכא, אבל לענין כיבוד אב אינו כבנים, וק"ל, עכ"ל.

דעת הפוסקים דיש לחלק

בין בן הבן לבן הבת

אמנם דעת הגר"א בביאוריו משמע דנוטה לחלק בין בן הבן לבן הבת, דז"ל: ומגמ' דסוטה דף מ"ט ע"ט ראי' להמהרי"ק. ונראה לי דלאבי אמו

בשב ואל תעשה הניחו הא עובדא בקרן
זוית, ע"ש.

וכעין זה כ' בשו"ת שבות יעקב (ח"ב
סי' צ"ד) בהביאו דברי הא"ז,
וכתב עליו, ואדרבא מסוגיא זו דסוטה
דף מ"ט ופירוש רש"י שם נראה כדעת
רמ"א בתשובה, דאפילו בכך הבת חייב
בקצת כיבוד, וכל שכן בכך הבן דקם
תחת אביו בכל מילי, ליכא מאן דפליג
דחייב בכבודם, והתם בסוטה מיירי בכך
הבת, ע"ש.

והנה כדברי השתי לחם והשבות יעקב
בביאור דברי רש"י, דרק קצת
כבוד הוא דחייב, כן כתב הראנ"ח
באמרי שפר (פ' תולדות). ולכא' אינו
מבואר בדבריהם מהו הקצת כבוד
דחייב, אם אינו חייב לשמשם כלל, אפי'
להביאו מים לשתות כשמבקש ממנו.
וצ"ל דס"ל כדעת השאילת יעב"ץ דאינו
חייב רק בקימה והידור, ואינו חייב
לשמשו כלל. [נע"י מש"כ להלן (סעי'...)]
ביישוב הקושיא דאי אמרינן דאביו
כולל גם אבי אביו, איך אפ"ל דאינו
חייב רק במקצת כבוד.]

ולפ"ז יש להעיר דהלא נידון השבות
יעקב והמהרי"ק והרמ"א הוא
לענין אמירת קדיש אחר אבי האב, ואם
נימא דאינו חייב רק בקימה והידור, מה
מהני מה שחייב בכבוד אבי אביו לענין
אמירת קדיש. אמנם הדבר פשוט, דאף
דאינו חייב רק בקימה והידור, מ"מ זה
ודאי שכל שמשמשו או שמהנהו הרי

פטור, וכמו שכתב בבראשית רבה פצ"ד
בני בנות אינן כבנים, ע"כ. ובגוף דברי
הבר"ר עי' ביפה תאר שם שהאר"ן בזה.
ועכ"פ מבואר דעתו דס"ל דבני בנות
בודאי אינן חייבות בכבוד אבי אמם.

ובכלי חמדה (פ' ויגש) כ' לבאר המקום
לחלק בין בן הבן לבן הבת,
דכיון דבת בעצמה בעודה נשואה
לבעלה פטורה מכיבוד, הוא הדין בנה
דאתי מחמתה, ואע"פ שיש לחלק, דהא
באמת אף היא חייבת, רק שמשועבדת
היא לבעלה, אבל לא נפקע חיובה, מ"מ
י"ל כן, וע"ש שכ' סברא אחרת בזה.

איברא דבדברי הרמ"א מבואר דאין
שום מקום לחלק, דהלא דבריו
בתשובתו הנ"ל סובב והולך במי שרוצה
שבן בתו יאמר קדיש אחריו, ולזה קאמר
דיכול לומר מדין כבוד, הרי מבואר
להדיא דאין חילוק בין בן הבן לבן הבת.

דעת הפוסקים דחיוב הכיבוד אינו לשמשו

ובשו"ת שתי הלחם (סי' מ"ג) כ' בזה"ל:
וממשמעות הדברים שכתב
רש"י ז"ל, בר ברתך אנא ואין עלי
לכבדך ככן, משמע דס"ל דודאי שחייב
בכבוד זקנו, אך לא כמו הבן נוכ"כ
בשו"ת תשובה מאהבה (סי' קע"ח). ועוד
יש לחלק מבין הבן לבן הבת היורדת
מדריגה אחר נישואיה, וזה יענה
מהרמ"א למהרי"ק ז"ל אם היה
מסתייע מהאי עובדא, ולפיכך שניהם

חי האב או לא, לא קשה מידי, דהכא איירינן שכבר מתה אמו, וע"כ כ' רש"י דאין עליו חיוב כיבוד, וכ"כ ביד שאול, שו"ת טוב טעם ודעת (סי' רי"ג).

במקום מצוה אינו חייב בכיבוד זקנו

ושוב כתב דאע"פ דדעת רש"י והרמ"א הוא דאף לאחר מיתה חייב בכבוד אבי אביו, מ"מ יש לדחות קושיא זו, דהא יש להבין על רב יעקב בר ברתיה דרב אחא היאך זלזל כל כך בכבוד גדול הדור ובעל מעשים כמוהו, ובפרט דהיה מיוצאי חלציו, דלא רצה להשקות לו מים. ונראה עפ"מ דאיתא בקידושין דף ל"ב ע"א, אבא אומר השקיני מים ומצוה לעשות איסי בן יהודה אומר אם אפשר לעשות המצוה על ידי אחרים תעשה על ידי אחרים, וילך הוא בכבוד אביו. לפי זה יש לומר, דהיה לרב יעקב איזו מצוה לעשות בשעה שאמר לו רב אחא זקנו להשקות לו מים, ואילו היה בנו, היה מחוייב לבטל המצוה ולעסוק בכבוד אביו, משא"כ בבן הבת דאינו חיוב כל כך, אז המצוה קודמת לכיבוד שלו, והיינו דקדייק רש"י בלשוננו הצח 'ואין עלי לכבדך כבן', ע"ש.

וכעין זה כ' המטה אפרים (אלף למטה דיני קדיש יתום שער ד' סק"ה), וז"ל: ודברי הש"ס דסוטה צריך ליישב, דבלא"ה תמיה על ר' יעקב שלא נשא פנים לרב אחא בר יעקב שהיה מיוצאי חלציו וגדלו מקטנותו והי' מופלג

קיים מצות כיבוד, כיון דמצות כיבוד קאי גם על אבי האב, רק שאינו חייב רק בקימה והידור, ועי' בשו"ת רע"א (סי' ...) שכ' כע"ז גבי כיבוד אב במקום חסרון כיס. וע"כ שפיר יש לו זכות לומר קדיש, כיון שמקיים בזה מצות כיבוד, ודו"ק.

דעת הפוסקים דחייב לשמשו

ואמנם בדברי החרדים מבואר להדיא דחייב באבי אביו בכל מה שחייב באביו, דז"ל (בפי"ב אות ג'): וכתב נמי הרב רבי ישראל בספר מנורת המאור נתיב י"ד, דאבי אביו בכלל אביו וכו', וטעמא דכולהו משום דבני בנים הרי הם כבנים. ולהלן (פט"ז אות ג') כ', כבר כתבנו למעלה שבכלל אביו ואמו זקנו וזקנתו מצד האב, וזקנו וזקנתו מצד האם וכו', וכתבנו חיוב כל אלה בענין כבוד התלוי בדבור, והוא הדין לענין כבוד התלוי במעשה דאין לחלק. וכ' עוד (פי"ח אות א'), ונראה דגם בכיבוד של קימה זו חייב אדם בקנו וזקנתו וכו', ע"ש. ומבואר להדיא דחייב בכל כיבוד התלוי במעשה, ולא רק בקימה והידור. וכן מוכח דעת הב"ח והש"ך שחייב לכבד את אבי אביו בכל מה שחייב לכבד את אביו, ע"ש.

מתרין דאינו חייב בכיבוד לאחר מות אמו

ובשו"ת רי"ט ווייל (סי' נ"ט) כ' בישוב הקושיא, דאם נחלק בין אם

במקום ביטול ת"ת

אינו חייב בכבוד זקנו

והחת"ס בתשובותיו (יו"ד סי' שמ"ה)
חילק באו"א קצת, וז"ל:
נראה לי דע"י מילוי המים היה מתבטל
מתלמוד תורה, ואלו גבי אביו חייב
להתבטל קצת, ע"ש. ויומתקו הדברים
לפ"מ שהבאנו להלן דיש אומרים
דבמורא לכו"ע אינו חייב, וידוע דעת
המקנה דהא דיש לבטל ת"ת מפני כיבוד
אביו הוא רק מכח עשה דמורא, אבל
מחמת עשה דכבוד לא, וע"כ נקט הא
גוונא דייקא, דבזה אינו חייב באבי
אביו, כיון דהוא משום עשה דמורא.

בחסידות כדאיתא בקידושין בעובדא
דתנינא דו' רישא, ואיך מנע עצמו
שימוש קל לשמשו להשקותו מים,
וביותר תמוה על הש"ס למה השמיענו
כזאת. וצ"ל שהי' עסוק באיזה מצוה,
אלא שאינה מצוה עוברת, או אפשר
לעשותו ע"י אחרים, דבכך כה"ג אם אמר
לו אביו השקיני מים, צריך להניח
המצוה ולעסוק בכבוד אביו, ולכן השיב
לו לאו ברך אנא, ופירש רש"י שאיני
מחוייב לכבודך כבן, ור"ל אע"ג דבכך
כה"ג חיובי מחייב, הכא כיון דבר ברתיה
הוא, איני מחוייב להניח עסק המצוה
כלל, אפי' אם הי' איש אחר בביתו, ע"ש.



הרב יעקב דוד שמאהל

דומ"ץ דק"ק שומרי הדת - אנטווערפן
ובעמח"ס כסאות לבית דוד

בענין דינא דמלכותא

(לגבי חוקי הממשלה באנגליה בליע"ס ופריהאל"ד)

נשאלתי לברר ההלכה אודות החוק האנגלי, הקובע שיש זכות לכל אלו שיש להם ליע"ס (חכירה - Lease) בדירות, להכריח את בעל הקרקע למכור להם הקרקע בתנאים מסויימים, ונפשם לדעת האם על פי הלכה יש להכריח את בעל הקרקע למכור להם דבר שאינו רוצה א.

א

תורתנו הק' אי אפשר להכריח את מאן דהו למכור נכסיו נגד רצונו, וכמבואר בארוכה בסי' שנ"ט סעיף י"ב, ועיקר השאלה הוא, האם בנד"ד נאמר שדינא דמלכותא קובעת וההלכה נמשכת אחריו או לא.

ומצינו שישבו הפוסקים על דינא הנקרא "חוק הגנת הדייר", שבו נאמר שלשוכר יש זכותם, שאי אפשר להוציאו כלל, וכן שא"א להעלות דמי השכירות, מיוסדים על פי החוק של הגוים, וחוקים אלו נוגדים את ההלכה הברורה בהלכות שכירות (סי' שי"ב סעיף א' וסעיף ט'), בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' קנ"ב אות ב') דן בזה וכותב בשם השואל

תשובה: הנה גופא דעובדא הכי הוא, שבעל הבית מוכר להקונים "חכירות" למשך תשעים ותשע שנה, וזה נקרא ליע"ס, ומשייר בעלות הקרקע וגוף הבית לעצמו, והוא נקרא פריהאל"ד (Freehold), ובעלי הליע"ס משלמים כל שנה סכום מסויים בעד החזקת הקרקע וכו', ולאחר תשעים ותשע שנה אפשר לחדש הליע"ס. והנה החליטו אנשי החוק לפני כעשרים שנה שאם כל אלו שקנו ליע"ס מתאחדים יחד, יכולים להכריח את בעל ה"פריהאלד" למכור להם גוף הקרקע לפי שויתו עפ"י שמאים, ומובן שעפ"י

א. הערת המערכת: ועי' בפעלים לתורה (קובץ י"ג עמוד ג') מש"כ בזה.

ברם נקודה זו הצריכה בירור, היא דוקא לשיטת הר"ן הנ"ל, משא"כ לפי דעת הרשב"ם (בבא בתרא נ"ד ע"א ד"ה והאמר שמואל) שמפרש יסוד האי הלכה באופן אחר וז"ל, כל מסים וארנוניות ומנהגות של משפטי מלכים שרגילים להנהיג במלכותם דינא הוא, שכל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו, והלכך דין גמור הוא ואין למחזיק בממון חבירו על פי חוק המלך הנהוג בעיר משום גזל עכ"ל, ודבריו ברורים שהאי הלכה נובעת מרצונם של בני המדינה להתנהג כפי חוקי המלך, וזה שייך גם בזה"ז, דאף שאין למלך אותו תוקף שהיה לו בזמנים קדומים (כדברי הר"ן), עדיין שייכים דברי הרשב"ם לחייב אנשי המדינה לקבל חוקי המדינה, וכן כותב הגאון בעל ציץ אליעזר (חלק ט"ז סי' מ"ט).

וכן מצאתי בשו"ת מראות ישרים ל ידידי הגאון הרב יחיה טובול שליט"א רב אב"ד ליאון (בח"ב סי' מ"ד), שכותב שעל פי דברי הרשב"ם הנ"ל והרמב"ם והריטב"א והמאירי ואור זרוע והתשב"ץ, כולם מתנבאים בסגנון אחד דהיסוד להאי הלכה נובע מקבלת בני המדינה, ולכן שייך שפיר גם היכא שיש ממשלה שנבחרת מחדש לפי חוקיהם, ועוד, והוא העיקר, שהחתם סופר (חזו"מ סי' מ"ד) מבאר, דעד כאן לא פליגי הר"ן ודעימיה נגד שאר רבוותא (בטעם של דינא דמלכותא), אלא לענין

הרב הגדול מוה"ר מנחם זאב גרלנר מו"ץ בבארדיוב, שלכאורה תלוי בדעות בין הרמ"א והש"ך לגבי דינא דמלכותא, דהיינו מתי נאמר דינא דמלכותא דינא, דהרמ"א (סי' שס"ט סעיף ח') מביא ב' דעות ומכריע דנאמר בכל דבר, ודעת הש"ך (סי' ע"ג ס"ק ל"ט) דהדבר מצומצם ביותר, ולכן לפי הרמ"א שפיר יש תוקף לחוק הגנת השוכר, משא"כ לפי הש"ך אין זכות זו להשוכר, ולכן תלוי אם אמרינן שהמשכיר מוחזק או השוכר מוחזק, והאמרי יושר כותב דהשוכר מוחזק, ועוד שבנדון קרקע ולתקנת בני המדינה כולה, אפשר שגם הש"ך מודה בקרקע, כיון דהקרקע שלהם, אף שאינו נוגע למסים, לכן לענ"ד אין להוציא מיד השוכר ע"כ עיי"ש.

ומינה לנד"ד, שבעלי הליע"ס באים להכריח בעל הבית והקרקע למכור להם נכסיו, תלוי ג"כ בדעות בין הפוסקים, דלפי הרמ"א אולי אפשר להכריח, ולפי הש"ך אין להם הכח, כי הוא נגד ההלכה המפורשת שאין אדם מוכר נכסיו אלא בנפש חפצה, ומה שכתב באמרי יושר שבנדון קרקע שייך דינא דמלכותא כי הקרקע שלהם, כוונתו להמלך (כמו שמבואר בר"ן נדרים כ"ח ע"א), והיות שהיום ברוב מדינות העולם אין להמלך אותו כח שהיה לו מקדמת דנא, יש לברר אצל יודעי החוקים, האם על פי חוקיהם עדיין שייכת קרקע המדינה למלך או שנפקעה בעלותו ממנה (ראה בהערה בסוף התשובה).

המחיר שקבע בעת שנכנס לתוכו, משא"כ בנד"ד רוצה בעלות על דבר נוסף ממה שיש לו עד עכשיו.

ב

עוד מצינו בנידן של חוק הגנת הדייר, שיטת בעל חבצלת השרון (ח"א סי' ח') וז"ל (בד"ה ואמנם בלא"ה), וכיון דעיקר תלוי אם אמרינן בזה דינא דמלכותא דינא, נחזי אנן האיך נדיינינא, הנה הב"ב בס"י שס"ט בח"מ הביא דעות שונות בזה, ולדעה אחת לא אמרינן דינא דמלכותא דינא רק במסים וארנוניות, שהוא דבר הנוגע למלכות בעצמה, ולדעה שניה גם בדברים הנוהגים לתקנת בני המדינה וכדומה אמרינן דינא דמלכותא דינא, וברמ"א שם בס"ח הביא ב' הדעות בזה, ובש"ך חו"מ סי' ע"ג ס"ק ל"ט האריך להוכיח דגם בדבר שהוא לתקנת בני המדינה לא אמרינן דינא דמלכותא דינא, רק בדבר שאין מפורש בדיננו איך דינו, אבל בכמו נידן דידן, דבדיננו איסורו לדור בחצר חבירו בעל כרחו שלא מדעתו, לא אמרינן בזה דינא דמלכותא דינא לדעת הש"ך, ואמנם כיון דיש דעה אחת שהובא ברמ"א הנ"ל דבכל מילי אמרינן דינא דמלכותא דינא, א"כ ודאי במטלטלין, המוחזק בהם יכול לומר קים לי, אך בנד"ד נ"ל דאף לדעת הקצות החושן והנתיבות הנ"ל דגם בקרקע אמרינן קים לי, מ"מ בשכירות י"ל דכו"ע מודו דלא אמרינן קים לי, עכ"ל לעניננו.

המסים והמכס שמטיל על כרחם, דבאלו ס"ל דלא שייך לומר בני מדינה ניהא להו, ואז צריך לומר שיסודו מבוסס על זה שהוא אדון הארץ, אבל בשאר מנהגים ונימוסים מודה הר"ן דהטעם משום דניהא להו, ולכן אין לחלק בין מלכי ישראל בארץ ישראל לבין מלכי אומות העולם.

ומדברי החתם סופר בתשובה הנ"ל מובן, דגם בחוק חדש שנתקן, נמי אמרינן שיש לו תוקף של דינא דמלכותא, ואין צריך לבדוק אם החוק מקובל על העם או לא, דהיינו האם העם מקבלים את החוק החדש ומתנהגים לפיו, ויש לומר הטעם בזה, כי היות שבדרך כלל אין דרך להעם לבטל חוק חדש, והמושל יש בידו להכריח העם להתנהג כפי החוק, ע"י שוטריו ועבדיו, לכן מן הסתם יש לומר שהחוק נתקבל, וממילא שפיר יש לו תוקף של דינא דמלכותא, וכן מובן מדברי האמרי יושר הנ"ל שקבע ההלכה בחוק הגנת הדייר גם בחוק שנתחדש על ידי הממשלה בזמנו, ולא עלה בדבריו שיש כאן חסרון של חוק חדש שלא היה בזמן שעבר.

ומכל מקום י"ל שבנד"ד יודה האמרי יושר, שלא שייך לפסוק לטובת בעלי הליע"ס היות שאינם מוחזקים בגוף הבית, רק בהשתמשות, ואינו דומה לשוכר שמוחזק בהשתמשות הבית ובוזה הוא רוצה להמשיך לפי

להעלות השכר או להוציא השוכר בגמר הזמן המוסכם ביניהם, יש לו הזכות הזאת, ובפרט שבאותו זמן שכתב (בעל האמרי יושר) התשובה, היה החוק הזה גורם הפסד הן לבעלי הקרקע והן לאנשים שחיפשו לשכור ולא היה בנמצא בתים לשכור, ודוקא בכה"ג אם לא היו מתנהגים על פי החוק היו הרבה שוכרים מושלכים ברחוב, אז יש לומר שדעתו של האמרי יושר להכריע לטובת השוכרים.

ולכן לפי דברי החבצלת השרון, בנד"ד שמדובר שבעצם בעלי הליע"ס יש להם זכות בדרך כלל להשאר עם הליע"ס, ובסוף הזמן אפשר לחדש הליע"ס לעוד הרבה שנים, ולא יהיו מושלכים ברחובה של עיר, לדעת החבצלת השרון אין ללכת אחר דינא דמלכותא להכריח בעלי הפריהאל"ד למכור ביתם לבעלי הליע"ס, ולדעת האמרי יושר ג"כ אי אפשר להכריחם על פי דינא דמלכותא, היות שבעלי הפריהאל"ד הם ודאי מוחזקים בבתיהם, ובכה"ג אין להוציא מהם.

ג

שוב אינה ה' לידי ספר דבר יהושע חלק ו' לתלמידו של האמרי יושר, ה"ה הגאון הגדול מו"ה יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל אב"ד בתל אביב, ובסי' י"ד מבאר בארוכה גדולה האי חוק של הגנת הדייר כלפי דינא דתורתנו הקדושה, ובתוך דבריו מבאר איך שיש

ושוב כותב בשולי הגליון וז"ל, אחר כתבי כ"ז הראו לי בתשובת אמרי יושר מהרב הגאון דק"ק טארנא ז"ל, עכ"ל לעניננו, והחבצלת השרון חולק על דבריו, ולקראת סוף הקטע כותב, ולכן אנכי על משמרת אעמודה דאין בלאקאטארען-שוץ (הגנת השוכר) משום דינא דמלכותא, והוסיף, ונראה דהרב מטארנא ז"ל כתב זאת בשעת המלחמה, דאז היה באמת עת לחץ ודוחק גדול, והוצרך להפך בזכותם של השוכרים, אבל עכשיו השכל גזור להיפך, שזה עוול גדול נגד בעלי בתים, שמתקיים בהם שורך טבוח וכו' וזרים שולטים ברכושם ואין להם מושיע, וגם להשוכרים אין זה תקנה, רק להשוכרים הישנים, אבל הרי בכל יום מתרבים אנשים חדשים שצריכים לשכור דירות, ולהם התקנה הוא קלקלה, שע"ז מתייקרים הדירות ביותר, ואין למצוא דירה, מה שלא היתה זאת קודם המלחמה, ובפרט שידוע לנו שעיקר החזקת החלק הזה הוא בא על ידי איזו נבחרים חפשיים שיש בהם דעות ושיטות הקאמוניסטען וסאציאליסטען, ללחוץ את העשירים ולקחת ממונם, שכל אלו השיטות הם נגד דעת תורה, וחלילה לומר בזה שזה מקרי דין גמור על פי דתה"ק וכו', לכן אינני זו מדעתי בזה, עכ"ל לעניננו.

ודבריו ברורים, שבעצם ההלכה תלויה בדעות הרמ"א והש"ך, והמשכיר מוחזק, לכן אם הוא רוצה

וממשיך לבאר שיטת הש"ך, שכתב דאין לקיים דינא דמלכותא שהוא נגד דין תורה מפורש, וז"ל בא"ד, והש"ך נמי לא קאמר רק דומיא דהני דמייתי התם (בסי' ע"ג ס"ק ל"ט) בשם העיר שושן, כגון שהם מכשירים עד אחד ואפילו הוא קרוב או פסול, דזה לא משום שהפקיעו המלכות את הממון על ידי עד אחד, אלא משום שלפי דעתם סגי בעד אחד מן הדין, ולא ס"ל דבעינן שנים, וכן הא דלפי דינם אין הבעל יורש את אשתו, לא משום שהפקיעו זכות הבעל, אלא משום שלפי דעתם אין שום זכות להבעל לירש אותה, וכן הא דאין המלוה יכול למכור המשכון לאחר ל' יום, לפי דיניהם, לא משום שהפקיעו זכות המלוה, אלא משום שלדעתם אין זכות להמלוה בכך עכ"ל.

ובאור כוונתו, שיש לחלק בין מה כוונת הדינא דמלכותא בחוקם, אם כוונתם לעקור זכות שלפי דעתם יש לפלוני, רק שהם החליטו שלטובת בני המדינה יש לעקור אותה זכות, או שחוקם מבוסס על הבנתם שאין זכות כלל וכלל, ודהיינו שהחלטתם מייצר הזכות או מגלה שאין זכות זו קיימת, ובכה"ג אם החלטתם היא נגד הלכה מפורשת בתורתנו הק', אין לנו להתייחס לחוקם, ולכן בנידון להוצאי ממון ע"י קרוב או פסול, או ע"י עד אחד, הם הבינו שהעד מגלה המציאות, ועפ"י עדותו מוציאים ממון מהנתבע מאחר שברור שהוא חייב,

שני חלקים שיש לדון בהם: א) שאין זכות להמשכיר להוציא השוכר מביתו. ב) שאין להמשכיר הזכות להעלות דמי השכירות. ולגבי חלק א' כותב (כדף נ"ט ע"א) וז"ל, ברם עיקר הדבר, שזה הוא כנגד דין תורה לא נהירא לענ"ד, דאטו החוק אומר שמותר לדור בחצר חברו בעל כרחו, החוק רק הפקיע זכות המשכיר להוציא השוכר מדירתו כשכבר דר בו ונכנס בו ברשותו, והו"ל מעתה לענין זה כאילו דר בחצר של עצמו, ולפיכך אין לנו לדון אלא אם יש כח בדינא דמלכותא להפקיע ממון של זה וליתנו לזה כשהוא לטובת בני המדינה, והרי ודאי דאותם הפוסקים דסוברים דדינא דמלכותא דינא בכל דבר ולא רק בהנאת המלך ס"ל דיש להם כח להפקיע ממון, והרמ"א בסי' שס"ט התנה שיהיה לטובת בני המדינה, אכל עכ"פ כשהוא לטובת בני המדינה יש להם כח להפקיע ממון מחמת הטעמים שכתבו הראשונים, והדין תורה (לפני האפקעתא דמלכותא) הוא רק כשלא הפקיע דינא דמלכותא את חצירו, אז אסור לדור בו בעל כרחו משום גזל, ואחרי דינא דמלכותא שוב ליכא גזל עכ"ל.

ובאור דבריו, שלאחר שהמלכות הפקיעה בעלות של המשכיר מדירתו לגבי הזכות הרגילה שיש לו (להוציא השוכר מביתו בכלות זמן השכירות), ממילא אין איסור להשוכר להמשיך לדור בדירה, כי התורה מסכימה לדינא דמלכותא.

לגבי חוקם של כלות זמן השכירות, אבל בחלק השני של החוק, שלפיו אין להעלות דמי השכירות, בזה דעתו שזה נגד דין תורתנו הק', ואינו בגדר הפקעת זכות המשכיר, וז"ל (בדף ס"א ד"ה רק בזה), רק בזה שהוסיף החוק לומר שאסור לו לבעה"ב להעלות שכר להדירה מכפי מה ששילם עד עכשיו, או כפי מה שישומו השמאים הרשמיים, זה לכאורה כנגד דין תורה שרשאי בעה"ב להעלות שכר דירה כמה שירצה, ובפרט אם כשזה (השוכר) יצא, יכול להשכירו במחיר יותר גבוה ממה שמשלם זה, הרי מחסרו ממחון במה שנהנה, וא"כ חייב לשלם לו כפי מה שיכול המשכיר להשכירו לאחרים והו"ל הדינא דמלכותא נגד דין תורה, עכ"ל לענינו, (וראה שם המשך דבריו, שמבאר אין שבאמת יש רשות לבני העיר לקצוב מחיר לכל דבר שרוצים, כולל גם שכר דירה).

ודבריו ברורים למדי, דהיכא שהמלכות הפקיעה זכות של מי שהוא, שפיר מותר לאחרים להנות ואין בזה גזילה, כי זה גופא הוא ההלכה של דינא דמלכותא, שבידם להפקיר ממונו של אחד מבני המדינה, ולאחר פקיעתו ממילא מתבטל איסור גזל, משא"כ היכא דלא הפקיעו זכותו, רק החליטו לפי שכלם שאין לו זכות כלל, אם החלטתם היא נגד דין תורה מפורש, מתבטלת החלטתם.

ונמצא שהחלטתם וחוקם הוא נגד הלכה מפורשת בתורתנו הק' של על פי שנים עדים יקום דבר, וכן הא דהחליטו שאין הבעל יורש את אשתו, וקבעו זה בחוקיהם, נובע מהבנתם שאין להבעל זכות כלל וכלל בנכסי אשתו ולכן לא שייך ירושה, וזה נוגד את ההלכה שבעל יורש את אשתו מן התורה, לכן אין לנו להתייחס לחוקם, ועל דרך זה לגבי הזמן שמותר להמלוה למכור המשכון, לפי הבנתם מתחילה זכות זו רק לאחר שנה, וזה נוגד ההלכה המפורשת שיש זכות למכור המשכון לאחר ל' יום, לכן בכה"ג היות משה אמת ותורתו אמת, אין לנו להתייחס לחוקם.

משא"כ בנידון של הגנת הדייר, הם יודעים היטב שיש זכות מהותית לבעל הבית להפסיק השכירות לאחר כלות הזמן המוסכם בין הצדדים, רק שהם החליטו מחמת סיבות שונות לבטל הזכות העצמית הזו ולומר לבעל הדירה אנו הפקענו זכות זו ממך, ובכה"ג אין זה סותר ההלכה, אלא הוא בגדר שאר חוקי הממשלה כמו מסים למלך וכיוצא בזה, שנובעים מגדר של הפקר ב"ד הפקר או שאר טעמים המבוארים בראשונים, ולאחר החלטתם השוכר שממשיך לדור בדירה אינו נחשב כגזול, שהרי המלכות הפקיעו זכות זו מהמשכיר.

וממשיך הדבר יהושע בנידון של חוק הגנת הדייר, דכל זה שייך

וממשיך שם באריכות לבאר מי נחשב כמוחזק, אם הוא המשכיר בעל הקרקע או השוכר הגר בתוך הבית, ומובן מדבריו שיש ביכולת בעל הבית לטעון קים לי כהני פוסקים, ומיניה לנד"ד בחוק האנגלי, אף שאינו מתנגד לתורתנו הק', מ"מ עדיין תלוי במחלוקת הפוסקים ומי הוא המוחזק, וכפי שכתבתי לעיל בעל הפריהאל"ד הוא המוחזק, ונמצא שאי אפשר להכריחו למכור הפריהאל"ד.

אולם לא זכיתי להבין דבריו בזה, שהרי הרמ"א מכריע מפורשות בס' שס"ט שהעיקר הוא דשייך דינא דמלכותא בכל הדברים, ולא דוקא במסים וארנוניות, ולבני אשכנז היוצאים ביד רמ"א א"א לטעון קים לי כהמחבר, לאחר הכרעת הרמ"א, ואולי הגאון זצ"ל כתב דבריו לבני ארץ ישראל הספרדים, ולהם שפיר שייך לומר קים לי כהמחבר. ואם כנים הדברים נמצינו למדים דבנד"ד שפיר יש ללכת אחרי הדינא דמלכותא ושפיר יש זכות לבעלי הליע"ס להכריח בעל הפריהאל"ד למכור להם גוף הבנין.

ברם ראיתי בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' ע"ו) שדן בענין אחד ששכר דירה לאחר שיצא חוק הגנת הדייר, אולם הסכים לשלם שכר דירה גבוה יותר מזכותו עפ"י החוק, וככה נמשך הדבר ד' שנים, ושוב התעורר השוכר לשלם פחות ולסמוך על החוק, והוא

ולאחר דאתינא להכי יש לנו לחזור ולברר לנידון דידן בהחוק שאומר שיש זכות לבעלי הליע"ס להכריח בעל הבית למכור להם גוף הבית, אם זה נכנס לגדר של הפקעת זכותו של בעה"ב, או בגדר שאין לו זכות כלל, ונראה פשוט דהיות שלפי חוקם חייבים לשום שויות גוף הבית כדי לדעת כמה לשלם לבעל הבית על מה שהוא מוכר לבעלי הליע"ס, הרי זה סימן ברור שיש לו זכות ובעלות בגוף הבית, רק שעפ"י החוק מפקיעים החלק של בעלותו בבית, שאומר שאי אפשר להכריחו למכור את ביתו נגד רצונו, אבל שאר בעלותו בהבית משאירים לו ומשלמים לו בעד מכירת גוף הבית לבעלי הליע"ס, נמצינו למדים שאנשי החוק הבינו שפיר שיש לבעת הבית זכויות בביתו והפקיעו חלק מהם, ובכה"ג לדעת הדברי יהושע אין זה בגדר נוגד לדברי התורה ושפיר יש בזה דינא דמלכותא.

ד

אלא שלאחר שהגיע הדבר יהושע למסקנתו שאין חוק הגנת הדייר נוגד לתורתנו הק', עדיין המשיך לכתוב שתלוי במחלוקת הפוסקים מתי נאמר דינא דמלכותא דינא, שיש פוסקים שדעתם דהוא דוקא במסים וארנוניות וכיוצא בזה, ונמצא שיכול המשכיר לטעון קים לי כהני פוסקים דלא שייך דינא דמלכותא דינא בשכירות בתיים,

שירצה וכו' בדברים שיש בהם חיי נפש כגון יינות וסלתות. הרי לפנינו שהב"ד ראוי שיפקחו שיהיה אפשרי לאנשים רגילים לחיות, ועד"ז מובן שיהיה לו מקום ג"כ ללון הוא וב"ב, ולכן מובנים דברי הדובב מישרים שבעצם אין החוק של הגנת הדייר נוגד את רוח תורתנו הק', כי בעל הבית המשכיר לא יפסיד מהקרן מזה שהשוכר ממשיך לשלם כפי המחיר הנקבע ע"י השמאים של המדינה, (אף שבעצם היתה לו אפשרות להרויח יותר).

והיוצא מדברי הדובב מישרים, שאין לטעון קים לי כהש"ך, ושפיר שייך דינא דמלכותא בכל הדברים שאינם נגד התורה, ולכן יש לומר בנד"ד לפי דברי הדבר יהושע הנ"ל, שאין בנד"ד הלכה נגד דברי תורתנו הק', ובצירוף הכרעת הדובב מישרים, דשפיר יש לתת זכות לבעלי הליע"ס להכריח בעל הפריהאל"ד למכור להם גוף הבית.

ה

ברם כל הנ"ל בענין דינא דמלכותא דינא הוא, היכא שאלו שרוצים לקנות הבית קנו הליע"ס לפני שנתחדש החוק, משא"כ אם קנו הליע"ס מבעל הפריהאל"ד לאחר שכבר נכנס החוק לתוקף, אז יש ללמוד מדברי הגאון רבי משה ז"ל באגרותיו (חלק ח"מ א' סי' ע"ב) בנידן חוק הגנת הדייר, שלאחר שמביא דברי השואל בענין דינא דמלכותא כותב וז"ל, אבל לע"ד בעובדא זו דעשו

כתב שבעיקרון יש לצדד שהחוק תקף מצד דינא דמלכותא, ואין לטעון קים לי כדעת הש"ך שכותב שהעיקר דדינא דמלכותא דינא הוא דוקא בדברים הנוגעים למלך ממש, כי שיטת הש"ך היא יחידאה נגד רוב הפוסקים, ומציין לעיין בשו"ת החתם סופר הנ"ל, (ורק בנידון שלו מחל השוכר על זכותו להשתמש עם החוק).

ומסתימת דבריו של הגאון מטשעבין זצ"ל, שלא מביא כלל שחוק הגנת הדייר הוא נגד ההלכה, ורק מביא דברי הש"ך שמכריע דדינא דמלכותא דינא נאמר דוקא בדברים הנוגעים למלך, משמע שהגאון הבחין שאין החוק מנוגד להלכה, וכנראה שזה היה תקנה לטובת בני המדינה, וע"ד דברי החתם סופר שיש לקהילה לתקן תקנות לטובת הכלל, ותקנות כאלו מתאימים לדברי תורתנו הק'.

ויש להוסיף שמצינו הלכה מפורשת שאין בעל הבית יכול להוציא השוכר בלי הודעה מוקדמת של שלשים יום, כדי שיוכל לבקש מקום אחר ולא להשאר מושלך ברחוב, ובימות הגשמים אינו יכול להוציאו כלל מהחג עד הפסח, ובחנות צריך להודיעו שנים עשר חודש, ובחנות של נחתומין וצבעין ג' שנים, וכמבואר כל זה בס' שי"ב סעיף ה' ואילך, וכן מצינו בס' רל"א שב"ד חייבים להעמיד ממונים על השערים שלא ירויחו כל אחד מה

ולכן בעת קנין השוכר נכללים גם אלו הזכויות, וממילא חלים על המשכיר, משא"כ בנד"ד אפילו את"ל שבעת שנקנה הליע"ס היתה גם הסכמה שיש זכות בעתיד לקנות גם גוף הבית, מ"מ אין זה אלא הסכמה למכור, והוא בגדר קנין דברים שאינו מחייב את בעל גוף הבית, כמבואר ברמ"א (סי' ר"ו סעיף ד' בסופו) וז"ל, אבל לא מכר מעכשיו, אע"פ שקנו מידו שכשימכור יהא מכור לו, לא קנה, דהוי קנין דברים כמו שנתבאר לעיל סי' כ"ג.

ו

ולאחר דאיתנא להכי נראה שיש בכח בעל הליע"ס להכריח את בעל גוף הבית למכור לו, וזאת מכמה טעמים. א) היות שאין זה נגד תורתנו הק' וכנ"ל מהדבר יהושע, ושאין לטעון קים לי כהש"ך שהוא דעת יחידאה (כדברי הדובב מישרים).

ומדי דברי עם הגר"ח הכהן שליט"א אב"ד בד"צ עץ חיים ברוקלין וראש מכון לחושן משפט, שמעתי דעתו בכללות ענין דינא דמלכותא בזמן הזה, שיש סדר של זכות בחירה לכל או"א מתושבי המקום, והם בוחרים שלוחים שייצגו אותם בהפארלאמענט של המדינה, והם קובעים חוקים לפי הבנתם לתועלת בני המדינה, ואשר בכה"ג זה בגדר שותפות ושליחות לעניני הכלל והפרט, וחייבים לשמור החוקים מצד

מדינא דמלכותא שהמשכיר אינו יכול להוציא את השוכר וכו', אין הנדון כאן מצד דינא דמלכותא אלא לאלו ששכרו קודם שנעשה הדין, שאז היתה השכירות בסתם רק להזמן שהתנו וכו', אבל לאלו ששכרו אחר שכבר נעשה הדין מהמלכות, ולא התנו בפירוש שכשיבא הזמן יהיה מחוייב לצאת, אלא סתם, הוי כהתנו שאדעתא בדין המלכות השכירו לו וכו', שכל זמן שירצה השוכר לדור שם ידור, וא"כ ה"ה גם מדין התורה ממילא כבתוך הזמן, עכ"ל לעניננו, וכ"כ הערך ש"י בקיצור (בסי' שי"ב סעיף ה'), ומביאו הציץ אליעזר (ח"ה סי' ל').

ומבואר מדבריהם, שאילו בנדון דידן קנו בעלי הליע"ס לאחר שכבר קבעה המלכות את החוק, יש להם הזכות להכריח בעל גוף הבית למכור להם כפי החוק, אולם יש להדגיש שזה דוקא היכא שהם קנו מבעל הבית, דהיינו שנגמר הליע"ס הישן, ובעל הבית מכר לאלו ליע"ס חדש, אבל אם אלו קנו הליע"ס מאחד שהיה לו הליע"ס לעוד זמן, כגון באמצע הצ"ט שנים, אז לא שייך דברי האגרות משה לנד"ד, שהרי לא קנאו מבעל גוף הבית, ופשוט הוא.

שוב התבוננתי שיש לחלק בין דברי הגאון רבי משה ז"ל לנד"ד, דבשלמא התם בעת התחלת השכירות כבר הסכים המשכיר על דעת המנהג,

ושוב שמעתי שאחד הרבנים העיר על דברי, היות שיש איסור דאורייתא של לא תחמוד על בעלי הליע"ס, שהרי הם חומדים הפריהאל"ד ומכריחים את בעליו למכור להם נגד רצונו, וגם עברו על איסור חמסנות, המבואר בגמרא (בבא קמא דף ס"ב ע"ב).

ולענ"ד זה אינו, שהרי אם יש בזה דינא דמלכותא, מחוייב למכור להם, ודומה לאחד שמוכר שדהו אבל אינו רוצה למכור להמצרן בשום אופן, ואומר, אם מוכרח אני למכור לו, לא אמכור כלל, ואפילו הכי קיי"ל שאם מכר לאחר, יש להמצרן זכות לקחתה ממנו, אף שהמוכר לא רצה למכור לו כלל וכלל, וגילה דעתו שלא היה מוכר כלל, ובודאי לא אמרינן שעבר המצרן על האיסור של לא תחמוד, מאחר שזה זכותו עפ"י תיקון חז"ל, וכן הוא בנידון דינא דמלכותא. ועוד מאחר שהופקעה בעלותו של הפריהאל"ד כלפי בעלי הליע"ס ע"י החוק, עפ"י דברי הדבר יהושע הנ"ל (אות ד'), נמצא דלא שייך איסור לא תחמוד לאחר שהופקעה בעלותו של הפריהאל"ד, וממילא בעלי הליע"ס חומדים דבר שיש להם זכות בו. ועוד, בדרך אפשר, באופן שהפריהאל"ד רשום ששייך לחברה בע"מ וכיוצא בזה, אשר לפי חוקי הגוים זה נחשב כגוף בפני עצמו, ואין היהודי בעליה של הפריהאל"ד, אשר לפי דעות יחידות יש מושג כזה גם בהלכה, ולפיהם אפשר לומר דלא שייך האיסור

הסכמת תושבי המקום לנהוג כפי המחליטים, ע"כ תוכן דבריו.

ושוב ראיתי שכבר קדמו הגאון בציץ אליעזר (ח"ה סי' ל'), כשכותב לגבי חוק הגנת הדייר, והזכות למשכיר להעלות דמי השכירות עד סכום מסוים, וז"ל, עוד זאת בכגון הנהוג כאן, באופן קבלת ההחלטות בכנסת, עדיפא קבלת החוקים ותקפם עוד יותר משאר דוכתי של דינא דמלכותא דינא, כי הרי החוקים מתקבלים אחרי הצבעת ההסכמה עליהם ע"י רוב חברי הכנסת, וכידוע חברי הכנסת המה נבחרים שנבחרו ע"י רובו ככולו של הציבור בארץ, ונבחרו לשם ענינים כאלו בעמידה על המשמר לטובת אנשי המדינה ולטובת האינטרסים של בוחריהם, וא"כ הרי כל חק המתקבל ע"י החלטת רובם, נחשב זה כנתקבל ברצון ע"י קהל שולחיהם הבוחרים, וכל בכה"ג דהוו כסברו וקבלו, בודאי יודו כו"ע שמהני דבר ההסכמה לכך, גם כשזה נוגד דין תורה, ונחשב כמחלו זל"ז זכותם שמגיע להם עפ"י דין תורה, דומיא דמצינו בבבא בתרא (ח' ע"ב) בלהסיע על קצתן, וכפי שהארכתי זה בבאור הסוגיא (שם) ודברי הפוסקים בספרי שו"ת ציץ אליעזר (ח"ב סי' כ"ג) עיי"ש, עכ"ל לעניננו, ולפי דברים אלו נמצינו למדים דשפיר יש זכות לבעלי הליע"ס להכריח את בעלי הפריהאל"ד למכור להם גוף הבית, לאחר שיתברר שהחוק מיוסד לתועלת בני המדינה.

וסמכה דעתם שהוא אדוניהם" עכ"ל, וכותב בעל המאמר (שם הערה 32) וז"ל, ההדגשה דהכא באה לרמוז את דעתם של כמה אחרונים, שגם על שליטי האומות כיום בזמננו, שהרבה מקומות וארצות אינם קבועים ועומדים כל ימי חייהם, אלא מתחלפים בבכירות דמוקרטיות כל כמה שנים, שייד כל הדינים, משום שבחירתם נעשית בהסכמת העם, עכ"ל לעניננו.

ויק"ק לומר שכך היא כוונת אדמו"ר הזקן זי"ע, שהרי דבריו הם לשון הרמב"ם שדעתו דגם במלך ממש שיש לו כל הכחות (בזמנים הקדומים), נובע הדינא דמלכותא מצד קבלת העם את חוקי המלך, ולכן לא מסתבר שהרב התכוין למצב שהשתנה בימינו אלה, או אפילו בימיו, ודו"ק.

של לא תחמוד, היות שהגוף באופן משפטי, דהיינו החברה, אינו בגדר "רעך".

הערה א': שוב נתברר לי ע"י דרישות וחקירות אצל יודעי החוק באנגליה, שעדיין ישנה בעלות מסויימת להמלכה גם בזמן הזה, ושפיר שייד לומר שיש דינא דמלכותא גם לפי דברי הר"ן.

הערה ב': וראיתי בקובץ אור ישראל (מונסי שנה י"ג ג' דף קפ"ז) שמציין לדברי הזהב של אדמו"ר הזקן בשלחן ערוך הלכות גזלה וגנבה (סעיף ט"ו), שמסביר שיטת הרמב"ם שיש איסור בהברחת סחורה בלי לשלם המכס עליה, ובא"ד כותב וז"ל, ועוד שהמלך מוחזק במה שמגיע לו מעבדיו "הואיל והסכימו עליו בני אותו הארץ,



הרב צבי שרייבער - סופר

כולל הרבנים - היכל המשפט

שליח לקניה המקבל מתנה מהמוכר

הכל שייך למשלח, ואין השליח יכול לקחת לעצמו את ההפרש בין המחיר הרגיל לבין המחיר המוזל שקנה, כי יד השליח כיד המשלח והמשלח זכה בכל. יתירה מזו, גם אם השליח השקיע מאמצים וזמן בקניית הסחורה הזולה, וכגון שדיבר על לב המוכר להוזיל את המחיר - הכל למשלח. ואפילו אם הטעה השליח את המוכר בחלקת לשונו שאין החפץ שוה את המחיר שהוא דורש עבורו ומשום כך הוזיל לו המוכר אפ"ה הכל למשלח, וכן הוא הדין באם המשלח שלחו למכור חפץ מסויים, והשליח מכרו במחיר גבוה מהרגיל - הכל למשלח (כן מבואר בש"ע סי' קפ"ב ס"ה ובש"ך שם).

[ויש מקום לבאר בזה, דלכאורה באם הטעוהו הרי עשה בזה מעשה עבירה, ואין שליח לדבר עבירה, די"א דאפילו בפחות משתות איכא איסור הונאה, עי' סי' רכ"ז ס"ד, וספיקא דאורייתא לחומרא, ועכ"פ השליח יכול לטעון קים לי כמחמירים וממילא מכר לעצמו. אמנם יש אומרים דגם בשליח לד"ע המעשה קיים ומתייחס למשלח,

במאמר דלהלן ניסיתי בס"ד לרכז ולברר נקודה אחת בענייני שליחות, בנושא שליח שקנה למשלחו והשליח קיבל איזה הנחה, הוספה או מתנה מהמוכר, האם יכול להחזיקו לעצמו או שצריך להעבירו למשלחו, והוא נושא שכיח שלא נתברר כראוי ולא נידון בהרחבה בספרי ההלכה והפוסקים. מאמר זה כמובן אין מטרתו לפסוק הלכות בנושא זה אלא רק ללקט להרחיב ולעורר כמה נקודות בהלכה זו. וכמובן שעדיין יש עוד נקודות לעיון בנושא זה, אבל כבר אמרו חכמים לא עליך המלאכה לגמור.

שלוחו של אדם כמותו לכל דבר, לכן האומר לשלוחו צא ומכור לי קרקע או מטלטלין או קנה לי, הרי זה מוכר ולוקח לו ועושה שליחותו וכל מעשיו קיימין (לשון הטור ריש הלכות שלוחין, וכן הרמב"ם שם).

שליח שקנה חפצים בזול

כיון שהשליח כיד המשלח לכל דבר, הרי גם אם השליח קנה את החפצים שנשלח לקנות במחיר מוזל

אפילו נתכוין השליח לעשות את גוף מעשה השליחות חנם, אבל יש לומר דעל המאמץ הנוסף שעשה אם יטען השליח שעשה כן אדעתא שיקבל שכרו יש מקום לומר שצודק בתביעתו, או דילמא יש לומר שכיון שקיבל עליו לעשות שליחותו חנם הרי כל מה שהוסיף להצלחת שליחותו הכל נכלל במעשה השליחות שנתכוין לעשותו חנם. וכן יש להסתפק כה"ג בשליח בשכר, שלקח שכר על גוף השליחות, ואח"כ הוסיף מאמצים להצלחת השליחות כנ"ל, האם יכול לתבוע הוספה על שכרו בגלל העבודה הנוספת שעשה.

ומצאנו בזה דברי הש"ך (סי' קפ"ג ס"ק ט"ו), שדן גבי שליח שבערמתו וחכמתו הבריא את הסחורה של המשלח מהמכס, וממילא הציל לו חלק מהסחורה שהמכס נוטל כרגיל, ופסק שם בשם המרדכי ומהר"א ששון דכיון שהפסד המכס הוא הפסד ברור צריך המשלח לשלם לשליח שכר ההנאה שהנהנו. ונראה לכאורה דמכס לאו דוקא אלא כל דבר שבריא לן שמטבע הדברים לא היה קורה לולא זה שהשליח הקדיש מזמנו ואונו הרי המשלח צריך לשלם לשליח עבור טירחתו. אמנם יש מקום לחלק, דהנה השליח קיבל על עצמו לעשות שליחות זו שהוטלה עליו, וכיון שכן יש לומר דכל מה שעושה לשפר את ביצוע מעשה השליחות נכנס בכלל פעולת

עי' תוס' ב"מ י' ע"ב, ובנתיבות רס"י קפ"ב, אבל י"א דהמעשה בטל, ויכול השליח לטעון קים לי. ויש לומר דגם אם השליחות בטלה מ"מ השליח קיבל המעות עבור החפץ של המשלח, ולא נתכוין השליח למכור לצרכו, וגם אי נימא דכיון שהשליחות בטילה ממילא נמצא שהשליח הוא זה שמכר וקיבל המעות לעצמו (עי' תוס' ב"ק ק"ב ע"ב ד"ה מ'), ושוב אחר שמכר השליח וקיבל המעות לעצמו מכרו למשלח במחיר המקובל, אבל זה אינו דהא פסקינן (סי' קפ"ה ס"ב) דאין שליח יכול לקנות לעצמו אפילו באותם דמים שהרשהו בעלים למכור. ובאם היה שליח לקנות חפץ וקנאו במחיר מוזל, בזה פשיטא שאינו יכול להחזיק ההפרש לעצמו דהא הכסף של המשלח הוא ומעולם לא יצא מרשותו, וכמבואר להדיא בש"ע סוף סי' קפ"ג, ואין השליח יכול לומר שקנה לעצמו וזקף הכסף עליו במלוה (קפ"ג ס"ג), וממילא אין יכול בנ"ד לטעון שקנה במעות אלו לעצמו ושוב מוכרן למשלח].

שכר טירחא לשליח

ויש לדון באם השליח השקיע מאמץ וזמן לברר ולקנות הסחורה במחיר מוזל במקום פלוני דייקא, נהי דהמעות מעולם לא יצאו מרשות בעליו המשלח, מ"מ לא גרע מכל יורד שנוטל כאריס, הכי נמי השליח השקיע כח וזמן בכדי להנות את המשלח בחסכון כספו. ולכן

השליח יגלה דעתו לפני עדים קודם מעשה השתדלותו שאינו עושה כן אלא עבור תשלום אזי פשוט שהמשלח צריך לשלם עבור כך.

הוספה שניתנה לשליח - דברי הגמ' והפוסקים בזה

איתא בגמ' (כתובות צ"ח ריש ע"ב), הוסיפו לשליח דבר שיש לו קצבה (כגון קטנית הנמכר בחנות במדה מלא כלי בפרוטה, אם הוסיפו אחת יתירה) חולקין, דבר שאין לו קצבה (כגון טלית וחלוק וירק הנמכרים באומד, פעמים מוותר למכור בזול ופעמים בצמצום), הכל לבעל המעות (שאין כאן מתנה אלא מכר - רש"י), ע"כ דברי הגמ' עם פירש"י. ונחלקו הראשונים אמאי חולקין בדבר שיש לו קצבה, רש"י פירש דאנו מסופקים למי התכוין המוכר ליתנו, לשליח או לבעל המעות, לפיכך חולקין. וכן נקט הרשב"א בתשובה (המיוחסות לרמב"ן סי' ס'), וכן דעת רב האי (הובא בד"מ סי' קפ"ג ס"ק ד').

[ובאמת צריך להבין שיטת רש"י הא כללא הוא בכ"מ שהמוציא מחבירו עליו הראיה, וכיון שיש ספק למי נתכוין המוכר ליתן האיך אפשר להוציא חצי מהשליח דילמא נתכוין המוכר ליתן לו, וכבר עמד הט"ז על זה ומכח זה נתקשה בהבנת שיטת רש"י. ואולי יש לבאר דעת קדושים רש"י ז"ל, לפי מה שכתבו תוס' בפ' יש נוחלין (קכ"ו ע"א ד"ה ובמלוה), לבאר פסק הגמ' שם דבכור נוטל פי שנים במלוה, אבל

השליחות שקיבל על עצמו, ושאינו הברחה ממכס שיש לומר שאינו חלק מגוף השליחות אלא הצלה מהיזק חיצוני שבא עליו ממק"א והוא פעולה חדשה שהשליח עושה כאן ואינו בכלל שליחותו.

ויש להביא ראיה דאין השליח יכול לבקש תשלום עבור עבודתו הנוספת, מדברי המרדכי בשם רב צמח, שהעושה סחורה עם הגוי ובא חבירו וסייעו בין בשכר בין בחנם, והטעה את הגוי כו' חולקין, משום דאלמלא מעותיו של זה לא היה זה מטעה לגוי, ואלמלא היה זה מטעה לגוי לא היה שם אותו ריוח הלכך חולקין, עכ"ל. ונפסק בסגנון זה להלכה בש"ע (סי' קפ"ג ס"ז). ויש לדקדק אמאי כתב דבריו באופן שבא 'חבירו' וסייעו, ולא דיבר בהווה היכא שהשליח עצמו הטעה, ש"מ דבכה"ג אין השליח נוטל חלק, דאמרינן שהשליח נתכוין לעשות שליחותו נאמנה עצהיו"ט. [וראה דברי התיבות (סי' קפ"ב סק"ד), כפי שמבאר פסקי הגמ' והש"ע שבאם השליח עוית המקח (ולא הודיע למוכר שהוא שלוחו של פלוני) המקח קיים והשליח צריך לתקן כלפי משלחו את העיוות "דודאי דעת השליח שיהיה המקח קיים ושהוא יתקן אשר עיוות", והכי נמי יש לומר כע"ז בנ"ד דאנן אמדינן שהשליח נתכוין לקיים שליחותו עצהיו"ט "ותבוא עליו ברכה שעשה שליחותו בנאמנות" (לשון הרא"ש הובא בטור סי' קפ"ה ס"ג)], וצ"ע. אמנם אם

במלוה שעמו (שהבכור נתחייב לאביו) פלגי (חלק בכורה יחלקו ביניהן, איהו מעכב פלגא ונותן לאחיו פלגי - רשב"ם), לא משום דקיימא לן ממון המוטל בספק חולקין דהא לא קיי"ל כסומכוס, אלא תקנת חכמים היא הכא, ובמקום שמפורש להדיא דחולקין, עכ"ל התוס', מבואר דיש מקומות שמכח ספק הטילו חכמים פסק של יחלוקו. ואפשר דזהו גם שיטת רש"י כאן. שוב מצאתי במאירי בסוגיין שכבר עמד ע"ז, וביאר שיטת רש"י דהוי ליה ממון המוטל בספק במקום שאין חזקה לא' מהם וחולקין עכ"ל, ודבריו צ"ב ואכ"מ].

ושיטת הרי"ף הרא"ש ובעל העיטור בטעם החלוקה דהמוכר באמת נתכוין ליתן רק לשליח, אמנם כיון שהנהגה בא לשליח ע"י בעל המעות חייבו את השליח לתת מחציתו לבעל המעות. [נהנה שיטת הרי"ף טעון ביאור, דאין לומר דכיון שהשליח נהנה מהמעות הוי כשותפות בין שניהם, בעל המעות מחד והשליח המשתמש במעות מאידך, ולפיכך חולקין, מלבד דלשון הרי"ף מבואר לא כן, דמשמעות דבריו דמדינא הכל שייך לשליח אלא כיון שנהנה ממעות המשלח צריך ליתן לו מחצית הריווח, אמנם גם מדינא קשה להבין הסברא בזה, דהא לשליח בודאי מותר ליהנות ממעות חברו באופן זה, דהוי זה נהנה וזה לא חסר כלל, וביותר כנ"ד שאינו נהנה מבעל המעות אלא מאדם אחר. ועיין תוס' ושיטת

ב"ק (ק"א ע"א ד"ה או), והובא בש"ך (סי' רצ"א סק"ב), דרק היכא דממונו נהנה מממון חברו ע"י מעשה של ממונו (כמו אכלה בהמתו פירות חברו) חייב, אבל נהנה ממונו ע"י חברו ממילא (ללא מעשה ממונו) פטור, ואפילו לתי' שני בתוס' שם דחייב בכל אופן היכא שנהנה ממונו מממון חברו יש לומר היינו דוקא היכא דממונו נהנה ומפסיד בעליו מהנאה זו שנהנה חברו, אבל כנ"ד הוי בגדר זה נהנה וזה לא חסר. ואין לומר דחייב מצד עושה סחורה בפרתו של חברו (ב"מ ל"ה ע"ב), דשאני התם משתמש בממון חברו לעשות רווחים, אמנם כאן אין השליח משתמש כלל בממון חברו לצרכו, אלא להיפך הוא משתמש בהם לצורך ולטובת חברו המשלח, אלא דא"ג קיבל איזה מתנה לבסוף מהמוכר, וגם אי נימא דהוי בגדר עושה סחורה בפרת חברו א"כ היה צריך לתת הכל לבעל המעות. ואולי יש לומר דבנידון דידן הוי במדה מסויימת עושה סחורה בפרת חברו, כיון שבעל המעות עשאו לקונה ע"י מעותיו, ולכן אמרו שיתן חצי לבעל המעות, וצ"ע].

והנ"מ בין שני הטעמים, באם המוכר אמר בפירושו שנותן ההוספה לשליח דייקא, דלשיטת רש"י ורשב"א אינו צריך ליתן המחצית למשלח, ולשיטת הרי"ף ובה"ע צריך גם בכה"ג ליתן מחציתו לבעל המעות (כן כתב הר"ן בסוגיין, הובא בב"י).

את ההטבות הנ"ל, ע"כ דכונת המוכר הוא להנות את בעל המקח שעל ידו הוא המוכר מרויח.

אמנם יש מקום לומר שכונת בעל העסק לתת את ההטבה לזה שבא בפועל לקנות בחנותו, ולא לבעל המקח, דהנה הסברא נותנת שהטעם שבעל העסק נותן הטבות ללקוחות הוא בכדי לתת להם הרגשה טובה שהם מרויחים כשהם קונים סחורה בחנות שלו, וממילא יבואו שוב לקנות אצלו. ומכיון שכן יש לומר שמתכוין להנות את זה שבפועל קונה אצלו, ואפילו אם הוא שליח ואינו בעל המקח, מ"מ הוא השליח יבוא שוב לקנות בחנותו, כיון שנהנה מהקניה אצלו. ועי' בחי' ריטב"א בסוגיין שביאר שיטת רבי שהכל לשליח "דמסתמא דעתו ליתן לשליח כדי שיחזור ויקנה ממנו פעמים אחרות".

והנה כיון שיש לנו ספק למי נתכוין המוכר ליתן לשליח או למשלח, אז לפי רש"י נשאר כדין הרגיל שחולקים מחמת ספק, ולפי הרי"ף הגם שיש צד לומר שנתכוין ליתן הכל למשלח מ"מ זה ספק והשליח יכול לטעון קים לי שנתכוין ליתן לי (וכהסבר הריטב"א), ולכן אין השליח צריך ליתן למשלחו יותר ממחצית ההוספה שקיבל, אמנם באם השליח כבר העביר הכל למשלח אין השליח יכול לתבוע ממנו שיחזיר לו מחציתו, דהמשלח יכול לומר קים לי שנתכוין המוכר ליתן עבור המקח.

ולהלכה, המחבר נקט כשיטת הרי"ף רא"ש ובה"ע, ורמ"א פסק כשיטת רש"י ורשב"א. אמנם הסמ"ע למרות כן פסק שיש לפעמים ללכת בזה לפי ראות עיני הדיין ויכול לפסוק כשיטת המחבר, הש"ך תמה על הרמ"א שהכריע בפשיטות כרש"י מאחר וכמה גדולי הפוסקים לא נקטו כן, ואילו הט"ז הכריע לגמרי כשיטת הרי"ף והמחבר. כך שלדידן בני אשכנז אין הכרעה ברורה בנידון.

הטבות הניתנות לכל קונה

ועתה נבוא לחלק ההלכה המעשית, הנה מצוי בזמנינו בהרבה חניות ובתי מסחר שהקונים מקבלים הטבות בקניה, כגון הקונה ממוצר מסויים מקבל מתנה, או שעל כל סכום שקונים מקבלים נקודות (וכל נקודה יש לה שווי כספי מסויים), וכשקונה שוב בחנות זו מקבל הנחה לפי שווי הנקודות, ויש לעיין למי שייך הטבה והוספה זו. ובפשטות נראה דהכל שייך למשלח, דהא דאמרינן דנתכוין המוכר ליתן לשליח היינו כיון שבאופן כללי אין המוכר נותן ללקוחות הוספה מסויימת וכאן בכל זאת נתן הוספה, על כן חזקה שהשליח נשא חן בעיניו ורצה להנות את השליח דייקא, ראה לשון התוס' רי"ד בסוגיין שביאר דיש מקום לומר שנתכוין לתת לשליח דפניו נשא, (ורש"י ס"ל דהוי ספק למי נתכוין), אבל בזמנינו שנותנים לכל לוקח - יהיה מי שיהיה -

וכל דברינו אלו אמורים רק באם אין הוספה או ההטבה שהחנות נותנת היא מכח התחייבות, אלא ברצותו נותן ובאם אינו רוצה לתת אינו נותן, ואי אפשר לתבוע ממנו ההוספה, אבל באם ההטבה שהחנות נותן ללקוחות הוא התחייבות גמורה, ואם לא יתנו אז עפ"י דין יהיה ניתן לתבוע זאת מהם, בכה"ג נראה דנחשב לדבר שאין לו קצבה, דנחשב כחלק מגוף המכירה, והכל שייך למשלח.

עוד נראה לעורר נקודה אחת בזה, דמצוי בחנויות שעושים מבצע שכל הקונה שתי יחידות ממוצר מסויים מקבל עוד יחידה שלישית חנם, ונראה דבכהאי גוונא אינו נחשב למתנה הניתן ללוקח, אלא נחשב להוזה, דהיינו שכל הקונה שלשה יחידות ממוצר זה מקבל הנחה והורדה במחיר בשליש מערכו, ורק כדי למשוך הלב ניתן הדבר בסגנון שמקבל הקונה יחידה שלישית חנם, וכיון שכן ממילא הכל שייך למשלח.

הטבה שבאה ע"י פעולת השליח

יש לעיין האיך הדין בהוספה שנתן המוכר ללוקח גם עקב מעשה השליח, והמשל לזה הוא באם המשלח שלחו לקנות עשרה יחידות ממוצר מסויים, והשליח הוסיף וקנה גם לעצמו עשרה יחידות ממוצר זה, ומכיון שקנה כמות גדולה מהמוצר נתן לו המוכר הטבה או הוספה מסויימת, האם גם כן נימא שצריך ליתן מחצית למשלח,

דבזה יש לומר דלשיטת רש"י השליח מקבל שלשה חלקים והמשלח רביע, דהא מספקא לן למי נתכין המוכר ליתן ההוספה לבעל המעות או לשליח, ובנ"ד שהשליח הוא גם שותף במעות לכאורה צריך לחלק כנ"ל, אבל לראשונים הסוברים דצריך ליתן למשלח משום שבא לו הנאה ע"י בעל המעות, יש מקום לומר דבכה"ג אינו חייב ליתן למשלח, דהא המשלח מצד עצמו לא היה מקבל ההוספה, ואם כי המשלח היה מסייע לשליח לקבל את ההטבה, מנא לן לחדש דגם בכה"ג צריך השליח ליתן מחציתו לבעל המעות.

סימוכין לכך ניתן להביא מדברי התוס' בסוגיין בשם הר"י, שדן גבי ראובן ששלח את שמעון לקבל מעות מן הגוי, וטעה הגוי ונתן לו יותר, המותר למי, ופסק הר"י דהכל לשליח, שהרי אם גנב וגזל והטעה את הגוי מה טיבו של בעה"ב, ואפילו חולקין לא שייך לומר משום דע"י מעותיו נשתכר וכו' דטעות בעלמא הוא עכ"ד, והיינו דהר"י אזיל בשיטת הראשונים דהשליח צריך ליתן מחצה לבעל המעות הואיל ובא לו הנאה על ידו, ולפ"ז היה מקום ספק דגם בטעות עכו"ם נהנה השליח ע"י בעל המעות, דלולא בעל המעות ששלחו לא היה השליח מקבל מעות אלו, ועל זה פסק הר"י דיש חילוק ביניהם, דדוקא היכא שהעסק עצמו הביא להוספה בזה אמרינן דבא לו הנאה ע"י בעל המעות, אבל היכא

המוכר נושא פנים ואינו מוסיף כלום, ש"מ שנותן את ההוספה בגלל הנאתו שהרויח מקניה גדולה זו, וא"כ הכל למשלח. אולם לטעמא דריטב"א שהסביר דהמוכר נתכוין ליתן לשליח כדי שהשליח יתרגל גם להבא לבוא לקנות אצלו, יש לומר דזה שייך גם בנ"ד, שרוצה שהשליח יבוא אליו שוב לקנות קניות גדולות. וא"כ השליח צריך עכ"פ להעביר למשלחו מחצית מההוספה שקיבל. ובאם כבר העביר למשלחו את כל ההוספה שוב אין יכול השליח לתבוע ממנו שיתן לו מחציתו, דהמשלח יכול לומר קים לי שנתכוין המוכר ליתן ההוספה עבור המקח.

וכל זה איירי בהוספה שהמוכר מדעתו החליט מרצונו הטוב ליתן לו, אבל אם יש התחייבות גמורה מצד המוכר שעל קניה גדולה מקבלים הוספה, הרי זה נחשב כחלק מהמקח, והוי כדבר שאין לו קצבה, ולכ"ע הכל שייך למשלח.

שליח לרבים

באם הוא נעשה שליח לקנות סחורה עבור עשרה אנשים נפרדים, ומכיון שקונה כמות גדולה של סחורה מוזיל לו המוכר מחיר הסחורה, דהגם שכל אחד מהקונים לכשעצמו בודאי לא היה מקבל הנחה עבור קצת הסחורה שקונה, מ"מ כיון שהשליח לא קיבל הוספה מסויימת אלא רק הוזילו לו את מחיר הסחורה, והוי רק מניעת הוצאה,

שהגוי טעה, לא העסק של המשלח הביא לכך, אלא טעות בעלמא הוא, והגם דהעסק גרם לזה שהשליח ירויח מטעות הגוי, מ"מ זהו גרמא בעלמא, ובכה"ג אין השליח צריך ליתן מחצית לבעה"ב. וכפי דברי ר"י אלו הוכרעה ההלכה בש"ע (סי' קפ"ג ס"ז). והכי נמי י"ל בנ"ד, שהעסק של בעה"ב לא היה מביא את ההוספה אלא רק סייע לכך, ובכה"ג י"ל דלא חייבו את השליח הנחנה ליתן מחצית לבעה"ב.

וכל הספק הנ"ל הוא רק באם המוכר הוסיף לשליח הוספה בגלל קנייתו הגדולה, אבל באם המוכר הוזיל לו מחמת זה את המחיר אז בודאי שהמשלח זכה בחלקו, דהוי רק מניעת הוצאה, שלא הוצרך השליח להוציא כל המעות של המשלח עבור הקניה, ומה שנשאר עודף ממעות המשלח נשאר ברשות המשלח, וכמבואר כ"ז להדיא בטור וש"ע סוף סי' קפ"ג.

שליח למקח גדול

יש לעיין באם היה שליח לקנות מקח בכמות גדולה, ומכיון שכן נתן לו המוכר הוספה, ובקניות רגילות של כמויות קטנות אין המוכר נותן הוספות, נראה דזה תלוי במחלוקת בהבנת הטעם אמאי אנו תולים לומר שהמוכר נתכוין ליתן ההוספה לשליח, התוס' רי"ד הסביר משום שהמוכר "נשא פניו", וא"כ בנידון דידן אי אפשר לומר כן, דהרי על קניות רגילות לעולם אין

צריך השליח ליתן לו חצי ההוספה, ולא גרע ממתנה שנתן המוכר בפירוש לשליח דאפ"ה צריך השליח ליתן מחציתו למשלח כיון שנהנה ע"י מעותיו.

איברא דיש מקום עיון בעיקר הענין בכה"ג שהשליח מקבל רק נקודות או הנחות וכדומה שעי"ז יודילו לו את המחיר כשבא לקנות שוב בחנות, דיש מקום לומר דרק היכא שהשליח מקבל דבר בעין צריך ליתן מחציתו לבעה"ב, אבל בכה"ג שלא קיבל דבר ממשי רק הנחה כשיבוא לקנות שוב, אולי בכה"ג א"צ ליתן מחציתו לבעה"ב, דהרי לא קיבל שום דבר בעין ומנא לן לומר שהשליח צריך להוציא מעות מכיסו לשלם לבעל המעות עבור ההנאה שקיבל. וכן יש לעיין אולי הנקודות שמקבל נחשב רק כפורע חובו של חבירו, שיצטרך לשלם פחות על חוב שיבא מחמת הקניה שיקנה בחנות בפעם הבא, וא"כ בעל המעות רק הבריח ארי ממנו ואינו חייב לפרוע לו על זה.

קניה בכספי השליח

הנה מבואר בהלכה (סי' קפ"ג ס"ד), דהשולח שליח לקנות עבורו, והשליח הוא זה שנתן את התשלום מכיסו למוכר, בכ"ז הכל שייך למשלח, ומה שהשליח פרע למוכר נחשב בזה כמלוה למשלח ששלחו לקנות. ויש לדון באם השליח בכה"ג קיבל הוספה

ומעות הבעלים שנחסכו מחמת ההנחה מעולם לא יצאו מרשות בעליהם, וכל הריווח מההנחה שייך למשלחים. אבל אם מחמת קניה גדולה זו קיבל השליח הוספה או הטבה מיוחדת, בזה הדין דיחלקו ביניהם (וכדנתבאר לעיל בסמוך גבי שליח למקח גדול).

הוספה שהמשלח אינו יכול לקבלו

אם החנות נותנת נקודות ללקוחותיה הקבועים, ולמשלח אין כרטיס של לקוח בחנות זו וממילא אינו יכול לקבל נקודות, אזי אפילו אי נימא שהמוכר התכוין ליתנו למשלח, דבכה"ג הרי זה שייך למשלח, מ"מ בכה"ג שלא שייך שהמשלח יקבלו ממילא זכה השליח בכך (וכל זה בקונה אצל גוי דאז הוי בגדר טעות עכו"ם וזכה השליח בזה, אבל בקונה מישראל אזי צריך השליח להודיע למוכר שאין ביכולת המשלח לקבל את הנקודות ויחליט המוכר מה ברצונו לעשות, אבל בלא"ה הוי ספק גזילה דאולי כונתו ליתן למשלח דוקא). ואולי יש לומר יותר דהחנות מעיקרא אינה מקפדת ונותנים לכל חבר בחנות שהוא בעל כרטיס נקודות וכדומה גם אם הוא שליח. אמנם לראשונים הסוברים דצריך השליח ליתן מחצה למשלח הואיל ובא לו הנאה ע"י מעותיו של המשלח, אין לומר דאינו צריך ליתן מחצית למשלח, דהא המשלח אין ביכולתו לקבל הטבה זו, א"כ הוי בגדר זה נהנה וזה לא חסר, דסוכ"ס כיון שהשליח נהנה ע"י מעותיו של המשלח

המעות לשליח נראה שהוא מצד חיוב ערבות, כמו תן מנה לפלוני ואשלם לך. נמצא לשיטה זו השליח הוא זה שמסר מעותיו למוכר ואינו משתמש ונהנה ממעותיו של המשלח, אם כי המוכר גרם לו שהוא יהיה כאן קונה אבל זהו רק גרמא בעלמא ולא נראה שנימא בזה שצריך ליתן מחציתו למשלח הואיל ובא לו הנאה ממעותיו של המשלח. ולשיטת רש"י גם בכה"ג צריך השליח ליתן מחציתו למשלח.

ובאם השליח לא אמר למוכר שהוא שליח לקנות (אשר כן הוא עפ"י רוב), דבזה לכ"ע (אפילו לסמ"ע ונתיבות), אין זה נחשב כמעשה הלואה מהשליח למשלח כמבואר בש"ע, ובפרט למה דס"ל לרבינו ירוחם, והביאו הש"ך (סי' קפ"ג סק"ב, וכתב הש"ך דגם ברא"ש מבואר כן), דבכה"ג לא זכה המשלח, ואפילו אם השליח נתכוין לזכות להמשלח, ואומר כן בפני עדים, דכיון שלא הודיע למוכר לא נתכוין המוכר לזכות למשלח, עכ"ד. אם כן יש לומר דכיון שהמשלח לא זכה במה שקנו מכיון שהמוכר לא נתכוין לזכותו במקח הרי בודאי שלא נתכוין לזכותו בהוספה, נמצא דהשליח עצמו נחשב כאילו קנה לעצמו וממילא ההוספה ניתנה לו. וכן לטעמא דרי"ף יש לומר דבכה"ג לא שייך לומר שבא לשליח הנאה ע"י מעותיו של המשלח, דהרי השליח הוא זה שהמציא את המעות ועל ידי כך התבצע העסקא.

או הטבה מסויימת מהמוכר דבר שיש לו קצבה האם גם בכה"ג הדין שחולקים ביניהם.

ונראה דענין זה תלוי במחלוקת גדולי האחרונים בהבנת מסירת מעות השליח עבור הקניה של המשלח, אי נחשב כהלואה ממש או לא, דהנה הנתיבות (ס"ק ה'), ביאר בדעת הסמ"ע, דכיון שהשליח אומר למוכר הילך מעות והקנה השדה לפלוני הוי כאילו זיכה מעותיו ע"י מוכר להמשלח (רעיון זה נשנה ע"י הנתיבות ברס"י קצ"ה וברס"י ש"מ), והיינו דמיד שנתן הכסף למוכר נחשב שהמוכר קיבל בידו מעות של המשלח, נמצא דהגם שהשליח היה זה שהמציא למשלח את המעות מ"מ סוכ"ס המשלח הוא זה שנתן מעותיו למוכר, והשליח צריך ליתן מחצית ההוספה למשלחו הואיל ובא לו הנאה ע"י מעותיו.

אבל הט"ז, וכן הקצות החשן כאן חולקים על הסמ"ע, וס"ל דבאם השליח בא לקנות עם מעותיו שלו הגם שאמר למוכר שבא לקנות בשם פלוני ששלחו, אין הכסף נקנה למשלח כשהמוכר מקבל המעות, לפיכך ס"ל דכל זמן שהשליח לא משך וקנה הסחורה יכול לחזור בו משליחותו, הגם שמסר כבר המעות למוכר מ"מ מעות שלו מסר (ולפי הסמ"ע אינו יכול לחזור דהמעות כבר שייכים למשלח), וכן החזיק בשיטה זו המחנה אפרים (הל' שלוחין סי' י"ח), ומה שהמשלח צריך אח"כ להחזיר

דהשליח צריך ליתן מחצית ההוספה הואיל ובא לו הנאה ע"י מעותיו של המשלח, בזה הסברא נותנת דבנ"ד שהשליח היה זה שהמציא את המעות, ולולא מעותיו אין כאן מקח כלל, בכה"ג אין השליח צריך ליתן למשלח כלום.

אלא דיש לעיין באופן שלמשלח יש מעות ברשותו, אלא שמחמת סיבה כל שהוא יצא להם יותר נוח שהשליח יפרע המעות מכספו, דבזה יש לומר דגם לולא מעותיו של שליח היתה העיסקא מתבצעת, ואם כן לשיטת רש"י יש עדיין לומר דשמא המוכר נתכוין ליתנו למשלח, שהוא בעל המקח, דגם לולא מעותיו של השליח הוא היה עושה את המקח, אלא שמסיבות טכניות בעלמא הלוח השליח מעותיו. אבל לשיטת הרי"ף נראה דאין מקום לחלק, דסוכ"ס לא נהנה השליח ממעותיו של בעה"ב.

וכן באם השליח שהלוה את המעות אינו מלוה מעות בעין, אלא ממציא המעות למשלחו ע"י כרטיס אשראי או המחאה בנקאית וכדומה, שבכה"ג לא שייך לומר שהמוכר זיכה המעות למשלח (היינו לשיטת הסמ"ע ונתיבות), הגם שהשליח אמר לו שבא לקנות בשליחות פלוני, נמצא שקיבל המעות מהשליח. וכן נוגע שאלה זו באם המוכר הוא גוי, וכללל הוא דאין שליחות לגוי, וממילא לא זיכה המוכר הגוי את המעות למשלח, ונמצא שקיבל המעות מהשליח.

והנה לטעמא דרש"י דשמא נתכוין המוכר ליתן ההוספה ללוקח היינו למשלח, יש מקום לומר דהיינו דוקא ללוקח שהוא בעל המעות, אבל בנ"ד שהלוקח בעצמו אינו בעל המעות אלא השליח הוא זה שהמציא המעות, יש לומר דבזה אין המוכר מתכוין ליתן ללוקח. ולטעמא דרי"ף



הרב מנחם מענדל גראסבערגער ר"מ בישיבה גדולה תורה ויראה דסאטמאר

בענין מצות מעקה

שותפות ישראל וגוי

(א) **כתב** המחבר בשו"ע חו"מ סי' תכ"ז ס"ג וז"ל, בית של ב' שותפים חייבים במעקה שנאמר כי יפול הנופל ממנו לא תלה אלא בנופל, וכתב הש"ך, וז"ל, ובשותף עכו"ם פסק ביש"ש דחייב, אמנם לפי מה שפסק הרמ"א בסי' רפ"ו במזוזה דפטור אפשר דה"ה במעקה, ולפי המדרכי דע"ז יש להסתפק, עכ"ל, והטעם במזוזה שותפות ישראל וגוי פסק הרמ"א דפטור ומקורו במדרכי פ"ק דע"ז, יש כמה טעמים, ורע"א בשו"ת ח"א סי' ס"ו כ' דשוכר בית חייב במזוזה לאחר ל' ויש מחלוקת ראשונים או משום דמזוזה חובת הדר וחייב לאחר ל' מה"ת ורק עד ל' יום אינו בית דירה שלו, או דלאחר ל' ג"כ פטור מדאורייתא דבעינן ביתך ושוכר אינו נקרא ביתך ורק מדרבנן חייב לאחר ל' משום דמחזי כשלו, וכ' רע"א שותפות גוי תלוי בזה אם החיוב מזוזה הוא משום חובת הדר א"כ אפילו בשותפות ג"כ חייב שדר שם, אבל אם אמרינן דצריכין ביתך א"כ בשותפות נכרי אינו ביתך המיוחד לך ופטור, וכן פסק הרמ"א שצריכין ביתך,

היות שראיתי לעורר בענין מעקה בקובץ כ"ב מהרה"ג ר' ישראל מאיר פריעדמאן שליט"א וזכה להיות ממזכי הרבים, אבל יש להרחיב הדברים שכתב באות ד' בדין גדר בעלות המחייב במעקה, ממה שהיה אצלי בנידון זה שאלה למעשה.

חצר גדולה שיש לו כמה בניינים פתוחין לו ובכל בנין יש כמה דירות של יהודים וגוים וכמה מהדירות פתוחין להחצר ולאחרים יש להם רשות השתמשות בהחצר ע"י כניסה מהרחוב להחצר, ובהחצר יש בור גדול מצד הבנין בעומק י' טפחים. נוכח האריך הנ"ל לבאר שבור בחצר חייב במעקה ויש מחלוקת לענין הברכה], והשאלה כאן מי חייב במעקה כיון שהחצר שייך לישראל שיש לו "הפריהאלד" Freehold, והדירות הם או "ליסהאלד" Leasehold או שהם שוכרים מהישראל.

ויש לדין כאן (א) בית שיש לו שותפות עם גוי אם חייב במעקה (ב) מי חייב המשכיר או השוכר, (ג) אותן שיש להם רק זכות השתמשות בהחצר ואין להם דירה פתוח להם אם חייבין.

ולכאורה לפ"ז במעקה ג"כ צריכין ביתך וא"כ בשותפות עכו"ם פטור במעקה.

וצ"ב למה הש"ך כ' "אפשר" דה"ה במעקה, ונראה כיון שיש עוד טעמים לפטור במזוזה כמש"כ שם בש"ך והט"ז משום למען ירבו ימיכם ובגוי אין לומר כן וג"כ שגוי חייש לכשפים וזה הטעמים אין שייך במעקה וא"כ אפשר במעקה יהא חייב. עכ"פ לדינא במזוזה פסקינן ששותפות עם גוי פטור, ובמעקה מספק יהא חייב.

שוכר בית

(ב) **בגמ'** ב"מ קא: תנו רבנן המשכיר בית לחבירו וכו' השוכר חייב לעשות לו מעקה, וכן פסק המחבר חו"מ סי' שיי"ד ב', ובהגהות מיימנית פי"א הל' שמירת הנפש א' כ' ונראה כשאדם שוכר בית מאחרים פטור מן המעקה מן התורה מדלא מרבינן בספרי אלא לוקח יורש ונותן לו במתנה, ושכירות לא מרבינן והא דאמר בגמ' דשוכר חייב לעשות מעקה היינו מדרבנן מפני שדר בבית פן יבוא להתרשל בדבר" וכו"כ הסמ"ג שהשוכר חייב רק מדרבנן אבל בכנה"ג ומובא בפתחי תשובה סי' תכ"ז כ' ולי נראה דבכלל לקח היא לקח בשכירות וחייב מדאורייתא.

וצ"ב סברת הכנה"ג דמהיכי תיתי ששכירות יהא כקנין לחייב במעקה מה"ת, וראיתי בשו"ת שבט

הלוי הלוי ח"ה סי' רכ"א שמביא השטמ"ק בשם רבינו יהונתן שכ' "אע"פ שיש מקצת מאלו שצריך מעשה אומן אפ"ה השוכר עצמו שאם ירצה להשתמש בגג כדי שלא יפול ממנו יעשה לו מעקה שאם לא היה דר בו לא היה צריך למעקה", מבואר דאין סיבה לחייב המשכיר כיון שאין שום חיוב במעקה רק אם יש מי שדר שם וא"כ השוכר שמחדש החיוב במעקה א"א לחייב המשכיר בזה. אבל הסמ"ג לומד שהחיוב מעקה הוא ביתך הבעלים על הדירה שהוא שלו ואע"פ שנתחייב ע"י השוכר. (ועי' דבר אברהם סי' ל"ז שהאריך בדברי השטמ"ק).

והנה לשיטת הסמ"ג שהשוכר חייב במעקה מדרבנן שכ' הסיבה פן יבוא להתרשל בדבר דהיינו בעצם המשכיר עדיין חיובו עליו מדאורייתא ורק שלא יתשל חיבו חז"ל להשוכר, אבל ביראים סי' רל"ד כ' "שהעומד בבית אחרים פטור העומד מן המעקה וכו' והא דתניא שוכר חייב לעשות לו מעקה יש לומר מדרבנן הוא דעקרוהו רבנן ממשכיר ואוקמוהו אשוכר". ועי' בתועפות ראם שמעורר החילוק וכו' כמה נ"מ לדינא.

במנחת חינוך תקמ"ו דן לפי השיטה שהשוכר חייב מדרבנן מה הדין אם שניהם לפנינו המשכיר והשוכר ורוצים לעשות המעקה, אם המשכיר עדיין חייב ורק שמא יתשל חייבוהו

ואת"ל כיון שיש בית דירה למטה חייב הגג במעקה המשתמש על הגג צריך לעשותו שהוא השוכר ולא המשכיר. ומסיים דבריו וה"ה שאין בעה"ב חייב במעקה.

והחזו"א ליקוטין סי' י"ח כ' דפליגי הגה"מ והמבי"ט, דהגה"מ סובר ששוכר חייב במעקה רק מדרבנן כמבואר הטעם פן יבוא להתרשל בדבר וא"כ זהו רק באפן שיכולין לחייב השוכר אבל השכיר גגו לחבירו שאין לו רק השתמשות עדיין חיובו על המשכיר והשוכר פטור. והמבי"ט סובר דבעה"ב אין לו גג ובעל הגג אין לו בית, ואת"ל דחייב, חייב בעל הגג. שהשוכר חייב מה"ת וא"כ חייב על כל אופן ואין סיבה לחייב המשכיר.

אבל בחת"ס שו"ת יו"ד סי' ר"פ ביאר המבי"ט שמשכיר בית לחבירו על השוכר לעשות מעקה שהפקיעו חכמים החיוב מהמשכיר, והשוכר הרי אין לו בית דירה כי אם גג ומי שאין לו דירה פטור ממעקה ומשו"ה שניהם פטורים ושפיר סיים המבי"ט וה"ה שאין בעה"ב חייב במעקה כיון דבעצם המשכיר חייב מה"ת אבל הפקיעו ממנו החיוב ופטור.

ובתועפות ראם ביאר בהחקירה הנ"ל אם חיוב השוכר הוא רק כדי שלא יתרשל כדברי הסמ"ג או שהפקיעו מהמשכיר וחייבו השוכר כיון שהוא דר שם, וא"כ באופן שהשוכר פטור כיון שאין לו רק השתמשות בלי

השוכר א"כ אם רוצה לעשות בוודאי המשכיר זוכה בזה אבל אם עקרוהו מהמשכיר א"כ אין לו זכות לעשות המעקה אפילו אם רוצה.

עוד נפק"מ כ' בדבר אברהם ח"א סי' ל"ז ענף ד' בשוכר בית מגוי אם החיוב בעצם על המשכיר ורק שלא יתרשל חייב השוכר א"כ זהו רק כשהמשכיר בעצם מחוייב אבל אם המשכיר גוי אין חיוב שהשוכר יעשה מעקה, אבל אם עקרוהו מהמשכיר א"כ השוכר חייב ממילא כיון שדר שם. [נוצי"ש בסוף התשובה שכ' על התועפות ראם שאין יסוד לחלק בין הסמ"ג והרא"ם אבל ביסוד השאלה אם חיוב של השוכר הוא רק משום שמא יתרשל המשכיר או שיש חיוב על השוכר כ' באריכות ונ"מ לגבי משכיר שהוא גוין ועי' בשו"ת מהרי"ל דיסקין קו"א סי' ה' אות רנ"ו דמחלק בין מזוזה למעקה במשכיר גוי ואין חיוב על השוכר ישראל לעשות מעקה.

חיוב מעקה בחצר שיש לו רק השתמשות

(ג) **בשו"ת** מבי"ט סי' ק"י מי שיש לו חזקת שטיחת בגדים בגג של חבירו נסתפק אם יהיה חיוב עשיית מעקה ומי חייב לעשות המעקה והשיב לו הב"י שאין בזה חיוב מעקה כיון שאינו בית דירה וכיון שאין לו רק השתמשות בהגג אינו חייב במעקה

בית דירה אם המשכיר חייב, דלהסמ"ג
חייב אבל להמבי"ט פטור.

שכתבתי כבר וגם לענין מעקה על
המדריגות.

ונמצא שוכר שיש לו זכות השתמשות
בחדר להגה"מ והסמ"ג ודאי
חייב המשכיר דעדיין יש לו החיוב, אבל
לדעת המבי"ט להחת"ס פטור כיון
שאינן לו רק השתמשות, אבל להחזו"א
אפשר השוכר יהא חייב, והשוכר חייב
במעקה מה"ת וזה כשיטת הכנה"ג
לעיל.

(ד) **ובנידון** דידן לרוב ראשונים
המשכיר חייב מה"ת
ולא השוכר, ומדרכנן חייבוהו השוכר
או משום שמא יתרשל המשכיר או
שהפקיעהו מהמשכיר, ונ"מ באופן
שהשוכר פטור שעדיין המשכיר מחויב,
וכאן יש כמה סיבות לפטור השוכר,
שותפות עם גוי בחדר, וגם שיש כמה
דירות שיש להם רק זכות השתמשות
בהחדר וא"כ המשכיר מחויב, ועוד
שבמשכיר ישראל ושוכר גוי ג"כ סיבה
לחייב המשכיר, ובמהרי"ל דיסקין כ'
שאפשר דבביתו של עכו"ם אין
ישראלים רגילים בו ומשו"ה פטור, אבל
כאן שיש כמה ישראלים דרים שם א"כ
יכולין עדיין לחייב המשכיר משום דירת
הגוי.

מעקה בחלונות

עוד כתב הרה"ג רבי ישראל מאיר
שליט"א, כתב בדין מעקה
בחלונות, ואפשר להוסיף על דבריו מה

בעמק ברכה מעורר שחלון שהוא
למטה מ' טפחים מהרצפה
חייב במעקה, והגרח"ק מביא מהחזו"א
שא"צ מעקה דכמו במעקה שמותר
להניח פתחים לעלות ולירד וא"צ שיהא
המקום מוקף לגמרי וא"כ החלונות הם
ג"כ פתחים, והר"ר ישראל מאיר הוקשה
בצדק שאין רא' מפתח לעלות ולירד
דשם מזהיר זהיר בזה כיון שהוא מקום
המיוחד לילך שם בזהירות ויש שם
סולם או מדריגות אבל סתם להניח
פתחים במעקה הגג שיש שם סכנת
הנופל מהכ"ת שמותר.

ויש להוסיף עוד דכבר ביאר החזו"א
בדין מעקה על גג הבית שהחיוב
הוא אע"פ שאין שם סכנה ורא' שרק
בית שיש לו שם בית כמו ד' על ד' חייב
והוא דין התורה שגג הבית חייב וא"כ
אפילו פתח של הגג ג"כ היה צריך
מעקה אע"פ שזהיר שם שאין נ"מ לגבי
כל הגג שבעצם יש זהירות שלא ליפול
ואפ"ה חייב במעקה, אלא ע"כ שיש
היתר מיוחד לפתח שא"צ מעקה.

והנה בספרי איתא "אין לי אלא גג מנין
לרבות בורות שיחין ומערות
חריצין ונעיצין ת"ל ולא תשים דמים
בביתך, א"כ למה נאמר גג פרט לכבש"
ובפשטות המיעוט של פרט לכבש הוא
מיעוט בהחיוב של גג וזה אע"פ שאין
בו סכנה כ"כ אפ"ה גג חייב וכבש

שעולים ויורדים בו רק פליגי אם המיעוט ג"כ על צדדי הכבש אם צריך מעקה, [ומש"כ העמק ברכה מהמלבי"ם יש לדין שזה רק על עליה וירידה בכבש שזהיר בו ואין ממש ראי' על הצדדים שג"כ זהיר]. ויש לבאר שלכאורה תלוי האיך לומדין המיעוט של גגך אם הוא מיעוט דווקא בדבר שאין בו סכנה כ"כ כמו גג וא"כ זהו רק המקום עליה וירידה אבל על הצדדים חייב מדין לא תשים דמים אבל אפשר שנתמעט מכל הפסוק ואפילו במקום סכנה פטור.

ומאד תמהתי על הגאון בעל מחזה אליהו שמבאר שהמקום שעולים ויורדים בכבש א"צ פסוק למעט שזהו מסברא והפסוק ממעט צדדי הכבש, ומדחיק בדברי החיי אדם דאירי בראש המדרגות מימין ומשמאל שרק שם חייב במעקה [Half landing] אבל המדרגות בבית א"צ מעקה על הצד [Banister] וכ' שם שמורה שהלשון הח"א לא משמע כדבריו. וכן כ' כשיטתו בענין החלונות שמסברא פתח הגג א"צ מעקה ומשו"ה א"צ מעקה בחלונות ולא גרע מפתח, וכ"ז צע"ג דכמו שיש בור שהשיפוע הוא ד' אמות ל' טפחים שיש בו דין מחיצה הוי בור שחייב במעקה וא"כ למה יהיה מסברא שכבש פטור על השיפוע? ורק המיעוט הוא כיון שעולים ויורדים בו אין בו דין בור וזהיר בו, ועל הצדדים הוא בור בלי שיפוע ורק ע"י המיעוט לדעת העמק ברכה א"צ מעקה.

פטור, אבל אפשר שהמיעוט הוא ג"כ מהלאו של לא תשים דמים דאע"פ שיש בו סכנה ג"כ פטור, אבל עכ"פ מבואר שכבש פטור אע"פ שהכבש בעצם הוא ירידה של י' טפחים ויכולין ליפול אפ"ה א"צ מעקה וא"כ הפתח של הגג יהיה פטור רק כשיש סולם שם וכמו הדין של כבש שהוא פטור מהחיוב מעקה שיש בגג. ובעצם משמע מהספרי דלא כהחזו"א שיכולין ללמוד מלא תשים שגג צריך מעקה עיי"ש בדברי הגרי"ם פריעדמאן שהאריך בזה. אבל בחלונות שהם סתם פתחים בהבית אין מקור שיהא פטורים מחיוב מעקה.

מעקה במדרגות

ובעצם מועט למעט כבש יש מחלוקת באחרונים, החיי אדם כ' "וכשהוא יוצא מפתח ביתו אם הוא דר בעליה ישים אל לבו להשגיח אם יש מחיצה סביב המדרגות שיורד בהן כדין מעקה, דאע"ג דאיתא בספרי פרט לכבש, ג"ל דר"ל המקום שעולים ויורדים בו אבל שאר הצדדים חייב דלא גרע מבור". וכ' עליו העמק ברכה "דלשון הספרי לא משמע כן אלא לגמרי פטור והטעם כמש"כ הגאון מלבי"ם ז"ל בביאורו על הספרי שטבע האדם להשמר בעלותו עליו ולא צריך שום שמירה".

ולכאורה נראה שהמיעוט של גג פרט לכבש הוא למעט המקום

עכ"פ לדינא לכאורה החלונות צריכין על ימין ושמאל צריכין מעקה כשיעור מעקה [כשהן פתוחין] ומדריגות י' טפחים לדעת החיי אדם.



הרב משה אורי שלעזינגער

כולל חיי עולם

בגדר פסול שינוי מראה לענין מקוה ולענין נט"י

וי"ל בזה דהנה בפשוטו הי' נראה דיסוד פסול שינוי מראה אין זה לפי שהדבר המשנה שנפל לתוכו פוסלו אלא הוא דין מחמת עצם השינוי שכיון שנשתנו ממראה המים נפסלו, ומה שחילקו בזה הראשונים דאינו פוסל אלא כשנתן למקוה מגוף הדבר ששינוהו מדתנן הדיח בו סלי זיתים וכו' כשר, אין זה אלא תנאים בעלמא באופן השינוי, אבל עצם הפסול הוא מה שהמי מקוה נשתנו ממראה מים, אכן בראב"ד (הובא בב"י) כ' וז"ל עוד למדנו מכאן שאין לשינוי מראה שיעור אלא אפי' אם מלוג א' נשתנה מראיו פסול עכ"ל, עוד כ' וז"ל עוד יש הפרש בין פסול ג"ל לשינוי מראה כי הג"ל אינו פוסל אלא בשאובין ושינוי מראה פוסל אפי' שלא בשאובין וכו' שלא מתוך כלים ממאי דתניא וכו' עכ"ל, ולכאור' אם יסוד הפסול הוא לפי שנשתנה מראה המקוה מאי שייך זה לדין ג' לוגין ומאי צריך הפרש כלל שהרי התם הג"ל הוא שפוסל את המקוה וממילא שייך בזה שיעורא ושאר דינים, משא"כ הכא הכל תלוי אם נשתנו המים, וא"כ מאי רבותי'

רבי יוסי אומר מי הצבע פוסלין אותו בג' לוגין ואינם פוסלים בשנוי מראה נפל לתוכו יין או מוחל ושנו את מראיו פוסל, והנה איתא במכות דף ג' ע"ב ואר"י א"ר שלשת לוגין מים שנפל לתוכן קורטוב של יין ומראה כמראה יין ונפלו למקוה לא פסלוהו מתקיף לה ר"כ וכי מה בין זה למי צבע דתנן רי"א מי צבע פוסלין את המקוה בג"ל א"ל רבא התם מיא דצבעא מיקרי הכא חמרא מזיגא מיקרי, ולכאור' הסוגיא תמוה מאוד דמאי פריך ר"כ אדר"י א"ר והא ממתני' גופא מוכרח ג"כ לחלק בין מי צבע ליינ דהא תנן גבי מקוה דמי צבע אינו פוסל בשינוי מראה ויין פוסל, ולכאור' פסול שינוי מראה במי המקוה ודין שינוי מראה לענין פסול ג' לוגין יסוד דינם א' הוא דגם במקוה יסוד החילוק הוא דכיון דחמרא מזיגא מיקרי אין עליו דין מים אלא חמרא ולכן המקוה פסולה משא"כ מי צבע דמיקרי מיא אין המקוה נפסל בשינוי למראה הצבע וצ"ע, וכן הקשה החזו"א בליקוטים מכות וע"ע בשיעורי ר' שמואל שם.

אלא דס"ל דגם למסקנא אליבא דר"פ יסוד הפסול הוא כמו בשאובין דהן פוסלין את המקוה וה"נ המשקה פוסל אלא דשיעורו הוא בנשתנה מראה המקוה, אך א"כ צ"ב אמאי פוסל מקוה שלם דמ"ש משאובין.

ונראה לפרש עפ"י דברי הראב"ד בתו"כ (שמיני פרשה ט' ה"ד) דקתני התם דין מי צבע דמתני' בפלוגתא, דר"מ אומר כל הפסול בג"ל פוסלין אותו בשינוי מראה מי כבשים ומי צבעים פוסלין אותו בג"ל מים ופוסלים אותו בשינוי מראה ר"א כל פוסל בג"ל אין פוסלין אותו בשינוי מראה, וכ' שם הראב"ד ולא תימא משום דקסבר ר"מ המים שנשתנו מראהן שלא ע"י תערובות אלא ששרה בהן ירקות או סממנים פוסלין בשינוי מראה דזה דברי הכל הוא דכשר אלא דאיירי בשאובין וקסבר כיון שאלו המים שאובין הן וראוי ליפסול ע"י ג"ל חל עליהן כ"כ פסול המראה כאילו הן יין ופוסלין אפי' בפחות מג"ל^א עכת"ד, וכונתו דס"ל לר"מ דיסוד פסול שינוי מראה הוא שהיין או שאר משקה שנופל לתוך המקוה פוסלו ועושהו כדין המשקה שנפל בה היכא ששינה את מראיו, וה"נ כשהן פסולין מחמת שאובין כיון ששינה את מראיו נעשה

שלא ניתנה לזה שיעור, וכן מש"כ שם וז"ל המקוה השלם אע"פ שאינו נפסל בשאובין נפסל בשינוי מראה, ועוד כ' ולמדנו עוד כי פיסול מראה חוזר להכשירו משא"כ בשאובה עכ"ל, גם זה צ"ע דמאי שייך דברים אלו גבי שינוי מראה דהכל תלוי אם המים נשתנו ומאי נפ"מ אם הוא מ"ס ואמאי לא יחזור נמי להכשירו היכא שאין בו עוד שינוי מראה וצ"ע.

ולכא' מוכח בדברי הראב"ד דיסוד הפסול שינוי מראה הוא מחמת שהיין שנופל לתוך המקוה הוא הפוסל את המקוה, וביסוד הדבר מצינו עוד בחי' הר"ן בשבת דף קמ"ד ע"ב דאיתא התם דאר"ח תרדין שסחטן ונתנן במקוה פוסלין את המקוה בשינוי מראה והא לאו בני סחיטה נינהו וכו' כיון דאחשבינהו הוה להו משקה וכו' ר"פ אמר משום דהוי דבר שאין עושין ממנו מקוה לכתחילה וכל דבר שאין עושין וכו', וכ' שם הר"ן דס"ל לר"ח דלא פסלי אלא במקוה חסר כדאמר' בג"ל מים שאובין ומשו"ה דוקא משום דהתרדין אית ל' דין משקה מים משום דאחשבינהו, ואתא ר"פ למימר דלעולם לא מהני מחשבתו לשוויי משקה אלא דפוסל מחמת שינוי מראה ואפי' במקוה שלם עכת"ד, וה"נ י"ל לדעת הראב"ד

^א. ויש שם ט"ס דמש"כ שם אח"כ וכיון שהן כמים וכו' קאי על דברי ר"י וכדמבואר בפי' הח"ח על התו"כ, וכבר מצאתי להביא גי' אחרת.

פעלים לתורה • בגדר פסול שינוי מראה לענין מקוה ולענין נט"י קבו

המי פירות שנפל דע"ז חל דין מי פירות על המקוה א"כ בעינן דוקא משקה שיש עלה שם מקוה פסולה אבל בגוף הענבים ל"ש זה.

וממילא נתיישב שפיר הסוגיא דמכות דאינו דומה הפסול שינוי מראה גבי מקוה ודין שינוי מראה הג' לוגין, דגבי פסול שינוי מראה במקוה שפיר ה' פשיטא ל' לר"כ לחלק בין נפל לתוכו מי צבע או יין וכדתנן במתני' ומשום דהנידון הוא על המשקה שנפלה שהוא הפוסל את המקוה וכיון שנפל לתוכו יין אף אם נימא דלאחר שנפלה למקוה תו לאו יין מיקרי מ"מ בשעת נפילה הרי יין הוא ופוסל את המקוה, משא"כ מי צבע בשעת נפילה נמי מיא דצבעא מיקרי ושם מים עלה ולכן אינו פוסל את המקוה, אבל בדין ג"ל שהנידון הוא על המים שנשתנו שאין עליו תורת מים בזה הוי ס"ד דהכל תלוי אם נשתנה ממראה המים, ולכן פריך שפיר דמ"ש מי צבע מיין דבתרווייהו נשתנו ממראה המים, ומשני דלא תלוי במה שאין עליו מראה מים אלא דבעינן נמי שלא יהא מיקרי מים ובנפל בו יין לאחר שנשתנה חמרא מזיגא מיקרי ואין עליו שם מים כלל.

ואין להקשות ממאי דקאמר ר"י בתו"כ כל הפוסל בג"ל אינו פוסל בשינוי מראה, דכל שחשיב מים לענין ג"ל אינו פוסל בשינוי מראה משום דמיא היא, וכן משמע שם בראב"ד וכמש"ב הח"ח,

כולו כשאובין, ולא צריכין לזה שיעור ג' לוגין אלא כיון שניכר במקוה מחמת שנשתנה מראיו נפסל, וגם ר"י ס"ל דיסוד הפסול שינוי מראה לאו מחמת שנשתנה מראה המקוה הוא אלא שהמשקה שנפל לתוכו הוא הפוסל את המקוה דנותן עליו שם יין או שאר משקין, אלא דס"ל דרך במשקין אמרי' הכי שהוא דבר שאין עושין ממנו מקוה לכתחלה משא"כ שאובין אינו פוסל אלא במקוה חסר ובג"ל, וממילא ניחא אמאי פוסל גם מקוה השלם משום דלזה אינו מועיל זריעה דכיון ששינה את מראיו וניכר בה הדבר הפוסל ממילא נעשה כאילו כולו שאוב לר"מ או מי פירות לכו"ע, וניחא נמי מה שהוצרך הראב"ד לחדש דלמדנו מכאן דלאחר שחוזר למראה המקוה חוזר להכשירו דהוי קס"ד דהוי כפסול שאובין דמאחר שנפל לתוכו הג"ל ונעשה כולו שאוב תו אינו חוזר להכשירו.

ועכ"פ נתבאר דיסוד הפסול שינוי מראה אין זה מחמת שנשתנה מראיו אלא שהמשקה שנפל לתוכו הוא פוסל את המקוה אם הוא דבר שאין עושין ממנו מקוה לכתחלה, וכן יש להוכיח ממה שמדייק במשנה אחרונה במתני' מדברי הראב"ד דאין שינוי מראה פוסל אלא כשנפל לתוכו משקה אבל בנפל לתוכו הזיתים או הענבים עצמן ונשתנה מראיו אינו פוסל ע"ש, (ומיהו בב"ח לא משמע הכי ע"ש), ולדברינו מובן היטיב דכיון דיסוד הפוסל הוא

שינוי מראה המקוה דיסוד הפוסל הוא היין שנפלה וא"כ תו ליכא שיעור לעצם שינוי המראה אלא כל שנשתנה מכמות שהי' וניכר בו היין פסול, ואולי דחלוק נמי לענין דין הדיח בו סלי זיתים וענבים דגבי פסול שינוי מראה הוא דנאמרה בה דבעינן גוף הדבר שמשנה דהרי הנידון הוא על הדבר שנפלה שהוא הפוסל, משא"כ גבי ג' לוגין דיסוד הדין משום דחמרא מזיגא מיקרי א"כ אע"פ שלא נתערב בו גוף הדבר מ"מ כל דמראהו כמראה יין פסול וא"כ אפי' הדיח סלי ענבים ונשתנה למראה יין פסול.

אכן במשנ"א שם כ' דמדברי הרשב"א משמע שכל שנפל לתוכו גוף הדבר המשנה ואפי' אינו משקה אלא הזיתים או הענבים והסמנין עצמן נמי פסול, מלבד בהדיח בו סלי זיתים או נפל לתוכו מי צבע שלא נשתנה ע"י גוף הדבר המשנה אינו פוסל (וע"ש מה שמדחיק בדבריו), ולכא' לפי"ז משמע דלא ס"ל להרשב"א עיקר היסוד שבארנו בדעת הראב"ד דהמי פירות הוא הפוסל אלא יסוד הפסול הוא עצם הדבר שנשתנה מראיו, אלא דנאמרה בזה תנאים באיזה אופן נעשה השינוי דבעינן גוף הדבר המשנה, וכן בצבע היכא שנפל לתוכו גוף הצבע ונמוח נמי פוסל, וכן איתא במ"ב סי' ק"ס סק"ד להדיא, וכן מוכח בט"ז ומג"א שם וכמו שיתבאר לקמן (ומיהו בחזו"א או"ח סי' כ"ב סק"ט נקט דצבע לעולם לא חשיב גוף הדבר

ומשמע דמיתלי תלויין אהדדי, דאי"ז קושיא דאף דב' נידונים נינהו מ"מ תרומיהו תליא אי איכא עלה תורת מים, דגם גבי פסול שינוי מראה רק מה שאין עליו תורת מים פוסל את המקוה בנפילתו, דהרי יסוד הפסול הוא דכיון שנפל לתוך המקוה משקה או דבר שאין עושין ממנו מקוה לכתחלה וניכר בתוך המקוה סברי אינשי דעושין מקוה גם משאר משקין, ומשו"ה ל"ש פסול זה רק כשנפל לתוכו דבר שלא חשיב מים כלל, ומשו"ה קאמר ר"י דמי צבע דמיקרי מיא דצבעא ושם מים עלה לענין ג"ל אינו פוסל נמי את המקוה, אבל מ"מ חלוקין הן ביסודם דהכא הנידון הוא קודם נפילה על הדבר שנפל לתוך המקוה אם הוא משקה או מים ולא על המקוה לאחר שנשתנה מראיו משא"כ בג"ל הנידון הוא על המים לאחר שנשתנה מראיו אי איכא עלה תורת מים וכש"נ.

וכן מוכח עוד ממש"כ שם הראב"ד וז"ל עוד נראה כי שינוי מראה אין לו שיעור אלא כל שנשתנה מראיו מכמות שהי' פסול מדלא קאמר ושינוי מראיו למראה יין עכ"ל, ולענין דין ג' לוגין שנפל לתוכו יין כ' האחרונים דמודה בה הראב"ד דצריכין להשתנות למראה מים ממש וכדאמר ר"י אמר רב ומראהו כמראה יין, ולדברינו מובן היטיב לחלק ביניהם דגבי דין ג' לוגין בעינן שיהיו נקראין חמרא מזיגא ולכן בעינן מראה היין ממש, משא"כ בדין

פעלים לתורה • בגדר פסול שינוי מראה לענין מקוה ולענין נט"י קבט

ע"ש), והרי לדעת הראב"ד אין גוף הצבע יכול לפסול דהרי בעינן משקה הפסול למקוה וכמש"ב, וע"כ דהרשב"א סובר דגם בשינוי מראה הפסול הוא מה שנשתנה מראיו.

ומ"מ גם לסברתו יש ליישב היטיב הסוגיא דמכות דמ"מ חלוק הפסול שינוי מראה דיסוד פסולו הוא לאו משום דבעינן מראה מים דהא חזינן דבעינן דוקא שישתנה מגוף הדבר ועוד כמה תנאים אלא ע"כ הפסול הוא מה שנעשה בו מעשה השינוי, ולכן צריך לדון בה על שעת נפילתה לתוך המקוה, וממילא שפיר יש לחלק בזה בין מי צבע לין דאף דתרוייהו שם מים עלייהו מ"מ איכא תנאי שכל שנשתנה שלא מחמת גוף הדבר אינו פוסל ויין גוף הדבר בשעת נפילה, משא"כ בדין ג"ל אין נפ"מ בכ"ז דהכל תלוי לאחר נפילה לתוכה אם יש תורת מים עלה דכל שיש

עליו שם מים עליו לאחר נפילה פוסל את המקוה, ומשונה פריך מ"ש מי צבע דשם מים עלה ומ"ש יין, ומשני דיין אף לאחר נפילה לא מיקרי מים אלא דחמרא מזיגא מיקרי, ולפיכך הוצרך בזה ריא"ר שיהא נשתנה למראה היין לגמרי וכשנ"ת, וכן מדויק בדברי הר"ש במשנתנו דגבי דין מי צבע פוסל בג"ל הביא טעמא דאיתא במכות לחלק בין מיא דצבעא לחמרא מזיגא משא"כ גבי פסול שינוי מראה כ' טעם אחר משום דצבעא ליי"ל מששא, והן הן הדברים שכתבנו דשני דינים וב' טעמים להו וכש"נב.

ועתה נבאר לענין פסול שינוי מראה בנט"י

הנה איתא בחולין דף ק"ז ע"א א"ל רב ששת לאמימר קפדיתו אמנא א"ל אין אחזותא א"ל אין, ובתוס' הק' מהא דתנן נפל בהן דיו או קנקנתום ונשתנו

ב. ואולם הלבוש כ' (בסכ"ה) גם לענין פסול שינוי מראה הטעם משום דחמרא מזיגא מיקרי, וכ"כ החזו"א או"ח סי' כ"ב סק"ט ומוסיף דה"ה שאר מי פירות לאו מים מיקרי, והיינו משום דס"ל דאין הפסול מחמת שנשתנה בלבד אלא שצריך שיפקע ממנה שם מים, וא"כ לשיטתו ודאי הוי קשיא ל' הסוגיא דמכות דמאי פריך אריא"ר הא במתני' מוכרח יסוד דינא דרבא דיין חמרא מזיגא מיקרי, ואולם בדברי הראב"ד לכא' מוכח דלא כן דהא מחלק בין ג"ל דתלוי בשיעור חמרא מזיגא [כדאיתא בגמ'] דבעינן שיעור מראה יין ממש, משא"כ שינוי מראה פוסל אף בלא נשתנה למראה יין ממש, וע"כ דלא בעינן בזה שיהא מיקרי חמרא מזיגא, וכן מוכח בלבוש (שם בסכ"ג) דמפרש הא דבג"ל שנשתנו למראה יין אינו פוסל משום דאינו פוסל אלא דומיא דמקוה שהן מים, ומשמע דעד שלא שנשתנה לשיעור מראה יין אכתי מים מיקרי ולא חמרא מזיגא ולפיכך עדיין הוא פוסל במראה זו, [אך לפ"ז צ"ע האיק הביא בהגהות מהר"א אזולאי על דברי הלבוש שם דעת הראב"ד דשינוי מראה אף בלא נשתנה למראה יין ממש פסול].

מראהן פסולין, ותי' דלמא הני מילי לתרומה, והנה בטור רס"י ק"ס כ' צריך שיהא במים מראה מים שאם נשתנו מראהן בין מחמת עצמן וכו' פסולין כדתנן נתן לתוכן וכו', וכן פסק בשו"ע (שם) דאף שנשתנו מחמת עצמן פסולין, והק' הט"ז דבמשנה לא הוזכר מחמת עצמן, נע"י באחרונים דגם על מחמת מקומן שייך קושיא זו וצ"ע בט"ז וכ"ת דחד דינא אית להו, דהא גבי מקוה איתא ביו"ד דשינוי מראה מחמת דבר שנפל בו פסול ואלו נשתנה מחמת עצמן כשר, א"כ ק"ו כאן לנט"י דמדרבנן וכו' עכ"ל, הנה מה שכ' ק"ו לנט"י שהוא דרבנן יש לתמוה דהרי מצינו בכמה דברים שהחמירו בנט"י טפי ממקוה וכמו בנפסל משתיית בהמה או בחמין לש"י רש"י, ובגמ' לא נאמרה ק"ו זו רק לענין טבילת ידים, וכבר תמה זה בפמ"ג (מש"ז סק"ו) וצ"ע.

ולכא' נראה בזה עפ"מ שהארכנו לעיל ביסוד פסול שינוי מראה גבי מקוה דאין זה משום דבעינן מראה מים, אלא יש בזה ב' דרכים, או כהראב"ד דיסוד הפסול מחמת המשקה שנפל לתוכו שהוא פוסל את המקוה כאילו נעשה כולו משאר משקין שאין עושין ממנו מקוה, או דהפסול הוא מה שנעשה בו מעשה שינוי, ולכן שפיר חלוק גבי מקוה בין נפל בו דבר או נשתנו מחמת עצמן, משא"כ גבי נט"י הא כ' הטור דיסוד הדין הוא שצריך שיהא בו מראה מים, [וכדמצינו שהקפידו בו גם על שאר שינויים וכדפרש"י גבי חמין דנשתנו מתורת מים, וכן פ"י הר"ש גבי פסול נעשו בו מלאכה מחמת שנשתנו, וכ"ז לא הקפידו גבי מקוה] וע"ז הביא הב"י בשם הרא"ה דטעמא משום דבעינן דומיא דקידוש יו"ר מן הכיור דמים בהוייתן בעינן, ולכן כיון דיסוד דינו הוא דבעינן שיהיו בהוייתן שפיר כ' הב"י דפשוט דאין לחלק בה בין נשתנו מחמת עצמן או ע"י דבר אחר, ותו לא קשה נמי מה שהק' הט"ז דכיון דבמקוה כשרה ק"ו לנט"י, דהרי בארנו דל"ש ק"ו זו רק אי מצינו יסוד הפסול גבי מקוה וא"כ דין זה דבעינן מראה מים הרי לא מצינו כלל גבי מקוה ממילא

ולכא' נראה בכונת הט"ז דודאי בהנך פסולין שלא נאמרה כלל גבי מקוה ליכא למימר ק"ו בנט"י, דשפיר תקנו דינים גבי מים לנטילה משא"כ בטבילה, אבל פסול שינוי מראה דמצינו שתקנו פסול זה גם במקוה, בזה מסתבר לומר דגם בנט"י לא החמירו בזה טפי ממקוה שהוא דאורייתא.

אך עיקר קושית הט"ז ודאי צ"ע דכיון דמצינו גבי מקוה לחלק בזה מנ"ל גבי נט"י לפסול, ולא עוד אלא דבב"י כ' בזה דפשוט הוא דכיון דכשנשתנו

פעלים לתורה • בגדר פסול שינוי מראה לענין מקוה ולענין נט"י קלא

נמי מה שנעשה בו מעשה שינוי, וכן משמע נמי ל' הר"מ שכ' בפ"ו מהל' ברכות ה"ז ד' דברים פוסלין את המים, שינוי מראה, וגלוי, וכו', עכ"ל, ולכן ס"ל להט"ז דבעינן שיפסול ע"י דבר אחר כמו גבי מקוה [אבל הב"י הביין גם בכונת הר"מ כמו בטור דיסוד הדין הוא דבעינן מראה מים ולכן כ' דפשוט דאין לחלק בין מחמת עצמן או מחמת שנפל בו דבר אחר וכש"נ], וע"ע במג"א סק"ט דהיכא דאישתני לעילויא לא חשיב שינוי וכשר, ולכא' ג"כ מוכח כהט"ז דיסוד הדין הוא דין שינוי וממילא שייך בזה תנאים מה מיקרי שינוי, וע"ע בדבריו סק"ב דמדמה נט"י למי חטאת.

ולכא' נראה להוכיח עוד דע"כ הט"ז לא אזיל כשי' הראב"ד שם גבי מקוה, דהרי גבי נט"י תנן נפל דיו פסול, ולדעת הט"ז דמדמה בזה נט"י למקוה נמצא דגם במקוה פסול בנפל בה גוף הצבע, והא דתנן בפ"ז דמקואות מי צבע כשר אינו אלא במי הצבע בלבד ומשום דלי"ל מששא וכמש"ב הר"ש שם, וכן כ' להדיא במשנ"ב סק"ד דבנפל במקוה גוף הצבע ונימוח בתוכו פסול, ומעתה הרי לדעת הראב"ד דיסוד הפסול הוא מה שחל על המקוה תורת שאר משקין ופסולין לפי שאין עושין מהן מקוה לכתחלה לכא' ל"ש זה רק במי פירות בלבד ולא בגוף הצבע [וכמו שהארכנו לעיל, ובאמת בחזו"א ידים ס"י ה' חולק להדיא על המשנ"ב בזה] אלא ע"כ

ל"ש ק"י, [ויש ליישב בזה גם ל' הב"ח שכ' ודע דכל נשתנה מראה דפוסל בכלי אבל לא במקוה, והק' בפמ"ג (שם) דלשון כל אינו מדוייק דמצינו שינוי מראה גם במקוה, ולדברינו יש לדחוק דהתם לאו מטעם נשתנה מראיתו הוא וכש"נ] וע"ע אג"מ יו"ד ח"א עמ' רל"ו.

והנה בביאור הגר"א כ' דמקורו של הטור הוא ממה ששאל ר"ש מאמימר קפדיתו אחזותא וא"ל אין והק' התוס' והרא"ש דמתני' מפורשת היא, אבל להטור אתי שפיר אי גם מחמת עצמן נמי פסול דזה לא תנן במתני' ע"ש, [ובאמת במג"א סק"ב נמי כ"כ דלהטור אתי שפיר הסוגיא אלא שהוא כ"כ להוכיח מהרא"ש דלא כהטור] ולדברינו מדוייק הטיב להטור לשון האיבעיא דקפדיתו אחזותא דהיינו דלא הוי פסול שינוי בעלמא אלא דמבעיא ל' אי איכא נמי דין דבעינן מראה מים, ונפ"מ בנשתנה מחמת עצמן וכש"נ.

ואולם דעת הט"ז הרי מבואר להדיא דמדמה לגמרי פסול שינוי מראה גבי מקוה ונט"י, והנה אם נימא דיסוד הדין גבי מקוה הוא כהראב"ד דנעשה כשאר משקין לכא' ל"ש לדמותו לנט"י ועכ"פ לשי' הסוברים בסעיף י"ב דשאר משקין כשרין בה, אלא לכא' ס"ל להט"ז כפי' השני דהפסול במקוה הוא מה שנעשה בה שינוי וזה שייך שפיר גבי נט"י דפסולו

מוכח דלא ס"ל כהראב"ד אלא דהפסול נעשה ע"י גוף הדבר או לא וכדמבואר
הוא מה שנשתנה אלא דחלוק בזה אי שם בראשונים וכש"נ.



מדור קורות הדורות

הרב בן ציון פרענקל

מב"ח

הקדמה לפירוש המשניות להרמב"ם

דיבנה ואחריו בנו רבן שמעון בן גמליאל ואחריו בנו רבינו הקדוש, וגם קרוב לבסוף ההקדמה בד"ה הפרק הששי כותב ורבי הוא רבינו הקדוש והוא ר' יהודה הנשיא הששי להלל הזקן, וזה אינו שהיה השביעי להלל הזקן, כן כתוב היוחסין, ובסדר הדורות כתוב כמו משה היה שביעי לאברהם כן רבי שביעי להלל כמו נר המערבי וקדוש כמו שבת וקשה מאוד להבינו אם הרמב"ם כתבו, וגם אחרי זה כתוב שם בהקדמה והם מאנטיגנוס איש סוכו והוא משמעון הצדיק והוא מעזרא שהיה משירי אנשי כנסת הגדולה (וזה אינו כי עזרא היה מאנשי כנסת הגדולה ולא משירי אנשי כנסת הגדולה פרק א' משנה ב' שמעון הצדיק היה משירי אנשי כנסת הגדולה, וכן משמע מגמרא יומא סט' ע"ב) ועזרא מברוך בן נריה רבו וברוך מירמיה וכן קיבל ירמיה בלי ספק מאשר קדמוהו, ובודאי אין זה לשון הרמב"ם וכן איתא בהגה"ה שם בצד שמביא לשון הרמב"ם בהקדמתו לספר יד

הקדמה על משניות להרמב"ם הוא מלא טעותים וכמה מהם נגד גמרות מפורשות וקשה לקבל שהרמב"ם כתבו. או אפשר שידי זרים משלו בו ונשתנה צורתו ממה שכתוב הרמב"ם אם יש קבלה שהרמב"ם כתבו, וכן נראה מכל ההגהות שם למטה כמעט בכל עמוד, ובחלק שבע בהקדמה ד"ה וכאשר מת יהושע בן נון: בכל החלק הזה יש בו גמגום לשון ונראה שאין זה לשון הרמב"ם בכלל וכתב שם שרבי קבל משמעון אביו ושמעון מגמליאל אביו והוא משמעון והוא מהלל וחסר שם שני דורות בשלשלת זו כן כתוב בהגה"ה למטה בשם היעב"ץ, שהרי מפורש בגמ' שבת טו סע"א והתניא הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן בפני הבית מאה שנה, ואחר החורבן נהג רבן יוחנן בן זכאי שנה או שנתים (רש"י ר"ה לא' סע"ב ד"ה ותנן משהרבה בהמ"ק התקין. וגם בתוס' שבת נד ע"ב ד"ה הוה מעשר ר' אלעזר בן עזריה כל שתא ושתא), ואחריו רבן גמליאל

החזקה ותכף נראה החילק בלשון של שתי הקדמות, ועוד דלא מצינו שהראב"ד ישיג על הקדמה זו כמו שמשגי כמה וכמה פעמים על הקדמת הרמב"ם על היד החזקה ובכל ספרי הרמב"ם ונקרא השגת הראב"ד ובאם הרמב"ם כותבו בוודאי היה הראב"ד רואה אותו וצועק זעקה גדולה ומרה על כמה וכמה ענינים שם, כדרכו בקודש, ולכן לולי דמסתפינא שאכזה בגזלתו אמרתי דאין הרמב"ם כתבו.

ובתחילה בהקדמה להקדמה בד"ה התקבצו חכמים נראה שהרמב"ם בעצמו כתבו ואחר כך בס' יד ד"ה וכאשר חשב המחבר נראה שאין הרמב"ם כותבו שהכותב מדבר על המחבר, וכן להלן כותב והחלק הששי בענין טהורות והפכם גם כאן מדבר על מי שהפכם. וכן להלן כותב וקרא כל חלק מהם סדר, וכמו כן כותב אח"כ כמה פעמים לשונות כאלו, וכן נראה מס' כ"ג בסופו, וקבצתי כל אשר בא לידי מפירושי אדוני אבי ז"ל וזלתו עד רבינו יוסף הלוי ע"כ. וגם מזה נראה שמא אחר כותבו.

וגם הרב חוות יאיר בספרו חוט השני סימן כ' כותב שהרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה הוא היה מונה כמה תנאים שלא נזכרו כי אם פעם אחת במשנה והוא מצא כמה מהם שנזכרו פעמים אחרות ע"כ, וספר היוחסין כבר קודמו ביתר שאת להשיג

על הרמב"ם בדבר זה, ועוד כותב באריכות דברק ראשון מעשרה פרקים בסוף הקדמה זו מנא צ"א תנאים שנזכרים במשנה ואחר זה בפרק שני מנא ל"ז תנאים שנזכרים במשניות משום איזה סיבה ס"ה קכ"ח תנאים והוא (היוחסין) מצא קמ"ו תנאים וברוב ענותנותו כותב ולפעמים הנר הקטן יותר טוב לחפש בחורין ובסדקין מהמאור הגדול והאבוקה כמו שאמרו רז"ל ע"כ, ולא עלה על דעתו לומר שלא הרמב"ם כתבו, ואנא אני בא והוא פלא על הרמב"ם, וראיתי עוד כמה שהקשו על הקדמת הרמב"ם על משניות בכמה ענינים שהם נגד גמרות,

ובסדר הדורות אצל ר' חנניא בן חכנאי הרמב"ם בהקדמה זו כתב שלא נזכר במשנה רק בכלאים והוא מצא שנזכר עוד בפרק ג' דמכות כג' ע"ב, ובכתובות סב' ע"ב רבי חנניא בן חכנאי הוה קאזיל לבי רב בשילהי הלוליה דרשב"י יתיב תרי סרי שני בבי רב, ובמדרש רבה פרשת אחרי מות פ' כא' ר' חנניא בן חכנאי ורשב"י הלכו ללמוד תורה אצל ר"ע בבני ברק שהו שם יג' שנים ובחגיגה יד' ע"ב הרצה לפני רבי עקיבא ובתוס' שם וחנוניא בפני רבי עקיבא רבו, מכל זה נראה פשוט וברור שרבי חנניא בן חכנאי היה תלמידו של רבי עקיבא וחבירו של רבי שמעון בן יוחאי, ובן גילו דהיה השמיני בעשרה הרוגי מלכות ליהרג (כן הוא בפיוט מוסף של יום כפור וקנינות לתשעה באב)

בנו ועוד, והלא רבי חנניא בן חכניאי ורבי שמעון בן יוחאי היו חבירים בגיל אחד ואיך מפרידם בשלשה דורות, וגם האיך מונה אותו ביחד עם רבן גמליאל הזקן שמת יח' שנים קודם החורבן, וגם מפריד רבי שמעון בן יוחאי מחביריו בדור אחד, מכל זה קשה לקבל שהרמב"ם כותבו, ובסדר הדורות הרבה להקשות על מה שחשב גם רבי אליעזר בן יעקב בדור הזה, וגם בקונטרס בשער המלך שבספר שיח השדה מר' חיים קניבסקי שליט"א מביא כמה ראיות שראב"י היה תלמיד רבי עקיבא חביריו של ר' מאיר ור' יהודה ור' יוסי ור' שמעון ור' אלעזר בן שמוע, ויש בידי עוד כמה ענינים קשים כזה על הקדמה זו של הרמב"ם,

וגם בספר שיח השדה מהרה"ג ר' חיים קניבסקי שליט"א בקונטרס הנפלא בשער המלך על הקדמת הרמב"ם ז"ל שהרמב"ם עשאו בתורת פתיחה ושער לספרו הקדוש (יד החזקה) וכמעט שאינו מזכיר שם הקדמת הרמב"ם על משניות בכל הספר. ומה שכתוב בספר הנ"ל כמעט בסופו ד"ה ורבינא ב"ק י"ז ב' א"ל רבינא לרבא ובכ"ד לרוב מיהו בתוס' חולין מ"ח א' ד"ה אמר. כתבו דתרי רבינא הוו והוא מוכח שם בסוגיא דהא רבינא הורה ורב יוסף בא להקשות על דבריו ומשמע שהיה כבר גברא רבה בימי רב יוסף ואיך יהי' תלמיד חבר של רב אשי כדא' עירובין ס"ג ב',

כשהיה בן תשעים וחמש שנה כן איתא במדרש ונהרג בימי רבינו הקדוש דהא רבי נולד ביום שמת רבי עקיבא נב' שנים אחר החורבן ורבי היה תלמיד רבי אלעזר בן שמוע האחרון מעשרה הרוגי מלכות ליהרג לפי זה משמע שרבי היה כעשרים או עשרים וחמש שנים כשנהרג רבי חנניא בן חכניאי וכבן שלשים שנה כשנהרג רבי אלעזר בן שמוע דאנטונינוס היה אוהבו של רבי וכשנעשה מלך ברור שלא הרג מעשרה הרוגי מלכות נמצא שנהרג רבי חנניא בן חכניאי שבעה ושבעים שנה אחר החורבן בן תשעים וחמש שנים א"כ נולד כשמונה עשר שנים לפני החורבן כמו רבי שמעון בר יוחאי, ובהקדמה זו בפרק הרביעי מונה אותו בדור של החורבן רבי אליעזר בן יעקב ורבי צדוק ור"א בנו ורבן יוחנן בן זכאי ותלמידיו ורבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול אבא שאול ור"א המודעי ורבי חנניא סגן הכהנים ורבן גמליאל ור"ש בנו ורבי חנניא בן אנטונינוס ורבי חנניא בן דוסא ורבי חנניא בן תרדיון ושמואל הקטן ור"א בן פורטא ורבי אלעזר בן דמא וחנניא בן חכניאי ורבי יהודה בן אבא, ואח"כ מונה הכת השניה ואח"כ מונה החבורה השלישית כל תלמידי ר"ע רבי מאיר רבי יהודה רבי יוסי ורבי יוחנן הסנדלר ועוד, ולפלא גדול שרבי שמעון בן יוחאי לא מונה שם כי אם בחבורה הרביעית ר"י הנשיא ורבן גמליאל ור"ש בנו ורבי שמעון בן יוחאי ורבי אלעזר

ורבינא השני (בר רב הונא) בר אחתיה דרבינא הראשון הנ"ל מכתובות ק' ע"ב עמד בראש מתיבתא סורא כו' שנים והוא השלים וחתם התלמיד ועליו נאמר ב"מ פו' ע"א וסימנך אבינה לאחריתם ומת בשנת ד'רס אגרת רב שרירא גאון וזהו רבינא סתמא שהלכה כמותו בכל הש"ס, ובזה יכולים להבין דברי התוס' חולין הנ"ל ושמא אין זה רבינא סתמא שהוא בכל הש"ס, ועוד שלא זכיתי להבין דברי התוס' ריש פרק אין מעמידין ע"ז כב סע"א ד"ה אין מעמידין. (על מחלוקת רבי פדת ורבינא) דהא רבי פדת קודם לרבינא ימים רבים שהיה בנו של ר"א ע"כ, והלא רב יהודה ורבי יוחנן מתו בפרק אחד ואולי ביום אחד כן משמע בכתובות קיא' סע"א שלחו ליה אחוהי דרבה וכו' אע"פ שחכם גדול אתה אינו דומה לומד מעצמו ללומד מרבו וא"ת אין לך רב יש לך רב ומנו רבי יוחנן, ועד שלא עלה רבה לא"י מת גם רבי יוחנן, ור' אלעזר בן פדת חי והיה ממלא מקום אחר רבי יוחנן ומסתבר שגם בנו רבי פדת חי אז, וביום שמת רב יהודה נולד רבא קדושין עב' רע"ב א"כ חי רבי פדת אחרי מות רבי יוחנן ורב יהודה ביומי דרבא ורבינא, ומה שכתוב התוס' דהא רבי פדת קודם לרבינא ימים רבים גם על רבינא השני נאמר, וא"ש ההי"ב.

ויש לי עוד כמה וכמה קושיות על הקדמות המשניות להרמב"ם ועוד חזון למועד.

שהיה ד' דורות אח"כ עכ"ל, וכנראה הוסיף שם על דברי התוס' דברים שאינם מכרחים, ותוס' שם כותב ושמא (כמסופק בזה) אין זה רבינא סתמא שהוא בכל הש"ס, מפני תשובת רב שר שלום גאון שם (שכתב) שאין הלכה כרבינא, וגם אינו מתחשב בכאן עם גמרא מפורש שהוא עצמו מביאו שם להלך כתובות ק' ע"ב רבינא הוה בידיה חמרא דרבינא זוטי יתמי בר אחתיה הוה לדידיה נמי חמרא הוה קמסיק ליה לסיכרא אתא לקמיה דרב אשי א"ל מהו לאמטויי בהדן א"ל זיל לא עדיף מדיך, מכאן מפורש דתרי רבינא הוה, שניהם בימי רב אשי אלא הראשון חיה בזמן רב נחמן רב חסדא ורב ששת ורב יוסף שהיו תלמידי רב והיו מבוגרים מרבינא וכולם חיו עד זמן רבא, ורבינא הצעיר שלא היה תלמיד רב חי עד זמן רב אשי ומת חמש שנים קודם לרב אשי בשנת ד'קפב אגרת רב שרירא גאון וכן משמע מגמרא מו"ק כה' ע"ב שמת קודם לרב אשי, והיה תלמיד חבר וכפוף לרב אשי שאפילו הונא בר נתן הריש גלותא שדר בנהרדעא ובדרך כלל היה אסופת ירחי כלה בבית הריש גלותא אבל הוא היה כפוף לרב אשי והניח שהירחי כלה יהיה בסורא בבית רב אשי, ובקל יכול להיות רק דור אחד ביניהם, ובמנחות סז' ע"א ועוד איתיביה רבינא לרבא נראה שהיה תלמידו, ואין הכרח למה שכתוב בשער המלך ד' דורות אח"כ.

מדור בירורי הנוסחאות

חיים ישראל טעסלער

לאנדאן יצ"ו

ולכפרת פשע

ענף א

נוסח ברכת 'חדש עלינו את החודש הזה'

נוסח סוף ברכה הרביעית בתפילת המוספין בר"ח

בתפילת המוספין בראשי חדשים אחר הזכרת ענין הקרבת קרבני מוסף של ר"ח [ופסוקי קרבן מוסף] בסיום הברכה הרביעית (ברכת קדושת היום) בתפילת 'חדש עלינו את החודש הזה', אנו מסיימים הברכה בבקשות שונות עבור החודש הבעל"ט. בנוסח ומנין בקשות אלו כבר מצינו נוסחאות שונות מתקופת הגאונים והראשונים ז"ל.

בסדר רב עמרם גאון (מהד' גולדשמידט אות מו) איתא הנוסח:

'חדש עלינו את החדש הזה, לטובה ולברכה, לששון ולשמחה, לישועה ולנחמה לפרנסה ולכלכלה, למחילת חטא ולסליחת עון ולכפרת פשע, כי בישראל עמך בחרת מכל העמים, וחקי ראשי חדשים להם קבעת'.

בסדר רב סעדיה גאון (עמ' קכט) איתא הנוסח:

'חדש עלינו את יום ראש החדש הזה, לטובה ולברכה, לחן ולחסד ולרחמים, לחיים ולשלום, לגאולה ולישועה, לסליחות חטא ולמחילות עון, חדשהו עלינו לטובה כרוב רחמין, כמו שנכון זרע אברהם לפניך, בגלל שמך הקרוי עלינו, ויהיה יום החדש הזה קץ וסוף לצרותינו, תחלה וראש לרוחתנו, כי בישראל עמך בחרת מכל האומות, וחקי חדשים להם קבעת'.

בסדר התפילות להרמב"ם ז"ל איתא הנוסח:

'שתחדש עלינו את ראש החדש הזה, לטובה ולברכה, לחן ולחסד ולרחמים, לחיים ולשלום, ויהי ראש החדש הזה קץ וסוף לכל חטאתינו וצרותינו, תחלה וראש לפדות נפשנו, כי בעמך ישראל מכל האומות בחרת, וראשי חדשים להם נתת'.

ב'סדר התפילות והברכות לכל השנה' בספר 'עץ חיים' לר' יעקב חזן מלונדרץ ז"ל א (ח"א עמ' קו) איתא הנוסח:

'חדש עלינו את יום ראש החדש הזה, לטובה ולברכה, לששון ולשמחה, לישועה ולנחמה, ולפרנסה ולכלכלה, לריוח ולהצלחה, לקיום תורה ומצות, לחיים טובים ולשלום, למחילת חטא ולסליחת עון ולכפרת פשע, כי בישראל עמך בחרת מכל האומות וחוקי ראשי הדשים להם קבעת, ויהי רצון לפניך שתהא ראש חדש זה קץ לכל צרותינו, תחלה וראש לרווחתינו, ותרצה לפניך תפלת עמוסיך כתמידי יום וכקרוב מוסף'.

באבודרהם בפירושו על תפילת ר"ח מובא הנוסח:

'חדש עלינו את החדש הזה, לטובה ולברכה, לששון ולשמחה, ולישועה ולנחמה, לפרנסה ולכלכלה, למחילת חטא ולסליחת עון, ויהי ראש החדש הזה סוף וקץ לכל צרותינו, תחילה וראש לפדיון נפשנו, כי בעמך ישראל מכל האומות בחרת וחוקי ראשי חדשים להם קבעת'.

היוצא מזה שנוסח וענין בקשות אלו נשתנו בין הקהילות הקדושות להשי"ת, ומנהג קהילה זו שונה ממנהג קהילה האחרת, והצד השווה שבהן ענין בקשות על החדש הבעל"ט, ולא מצינו בנוסחאות השונות הנ"ל שום חשבון או ענין מסויים במספר הבקשות.

נוסחת בעל הרוקח ז"ל וחוג חסידי אשכנז - י"ב בקשות

בכתבי רבינו אלעזר מגרמיזא בעל הרוקח ז"ל וחוג חסידי אשכנז על סדר ופירושי התפילות מובא לדייק ולומר בנוסח הבקשות בברכה זו דווקא י"ב תיבות:

א. ר' יעקב ב"ר יהודה חזן ב"ר יעקב הארוך מלונדרץ שימש כחזן פה עיה"ב לאנדאן יצ"ו בתקופת הראשונים ז"ל לפני גירוש היהודים מבריטניה. בחיבורו 'עץ חיים' הביא את נוסח התפילה כפי הנהוג בקהילתו ע"פ מנהג צרפת ואנגליה (היהודים שהתגוררו באנגליה בתקופת הראשונים ז"ל הגיעו מצרפת, ועל כן נהגו כמנהג צרפת).

ועי' במחזור ויטרי מהדו' אוצה"פ (ח"ב עמ' שלא) שהביא ג"כ כמה נוסחאות שונות לסדר הבקשות ע"פ כת"י השונים של מחזור ויטרי שנוסח התפילה בהם ע"פ נוסח התפילה הנהוגה בקהילות שונות בצרפת (עי' במבוא למחז"ו מהדו' אוצה"פ שהוכיח שנוסח התפילה שבמחזור ויטרי הישנה (מהדו' הורוויץ - שנדפס ע"פ כת"י של ביה"ס הבריטי) המכונה אצל ההמון 'נוסח מחזור ויטרי' אינו הנוסח שיצא מבית מדרשו של רש"י, כי אם הנוסח של אחד מהקהילות בצרפת ואכמ"ל).

'חדש עלינו את החודש הזה, לטובה ולברכה, לששון ולשמחה, לישועה ולנחמה, לפרנסה [טובה] ולכלכלה, לחיים [טובים] ולשלום, למחילת חטא ולסליחת עון, כי בעמך ישראל בחרת מכל האומות וחוקי ראשי חדשים להם קבעת'.

בענין דיוק הנוסח של י"ב בקשות דווקא, כתב הרוקח נ"ע (פי' סידור התפילה להרוקח, מהדו' הרש"ר ס' קיח):

'לטובה ולברכה לששון ולשמחה, י"ב דברים^ב, נגד י"ב חדשים, י"ב שעות ביום^ג, י"ב מזלות^ד, י"ב שבטים^ה.

וכ"ה בסדור ר"ש מגרמייזא (מהדו' הרש"ר, עמ' קצג):

'לטובה ולברכה, י"ב דברי בקשה יש כאן, כנגד י"ב חדשי שנה'.

כן מצינו בתשב"ץ קטן לרבינו שמשון ב"ר צדוק נ"ע בשם רבו מהר"ם בר ברוך מרוטנבורג נ"ע^ו (מהדו' מכון י-ם, מילואים ג):

'לכך אנו אומרים בר"ח י"ב מינין, כגון חדש לנו את ראש חדש הזה למחילה ולסליחה וכו', כנגד י"ב מועדות.^ז

ב. פי' י"ב בקשות שונות.

ג. פי' י"ב שעות של יום י"ב שעות של הלילה, שלעולם היממה מתחלק ל"ב שעות של יום וי"ב שעות של לילה בין בקיץ ובין בחורף כנודע.

ד. שהי"ב חדשים הם נגד הי"ב מזלות, וכן לענין הי"ב שבטים.

ה. בהמשך דבריו שם כתב הרוקח ז"ל בכלליות על מנין התיבות שבברכה הרביעית בר"ח, וז"ל: 'ובו קע"ג תיבות, נגד קע"ג תיבות מן את קרבני לחמי עד ונסכו והקריאה, הרי קע"ג, וי"א קע"ב נגד דברות ראשונות'. מנין תיבות אלו מיתוקמא בכמה דרכים (החסרת 'אלקינו ואלקי אבותינו' מן החשבון, או בחסרת או הוספת תיבת 'כאמור' או תיבות 'טובה' אצל פרנסה ו'טובים' אצל 'לחיים'), אך בכולן צריך להחסיר הנוסח שנדפס לאחרונה בסידורי 'נוסח ספרד': 'יהר"מ יאו"א שתעלינו לשמחה לארצנו ותטענו בגבולנו' לפני 'והביאנו לציון עירך', שנתשרבבה בטעות ע"י המדפיסים מנוסח הספרדים שאומרים נוסח זה במקום הנוסח 'והביאנו לציון עירך ברינה ולירושלים בית מקדשך בשמחת עולם' שהוא נוסח האשכנזים, ובסידורי 'נוסח ספרד' הדפיסו שני הנוסחאות (בתצאי עיגול) יחד, ואכמ"ל בענין (ועמש"כ לקמן בענף ד' בענין הנוסח 'ויהי החודש הזה סו"ק לכל צרותינו וכו').

ו. מהר"ם ב"ר ברוך מרוטנבורג נ"ע נולד בעיר וורמיישא בשנת ד'תתקע"ה ונכלא במבצר ענזיסהיים שבעלזא בשנת ה'מ"ו שם נסתלק ביום י"ט אייר שנת ה'נ"ג, ונקבר בוורמיישא אחר שפדאו את גופו הטהור ביום ד' אדר שנת ה'ס'. מהר"ם היה בן דורו הצעיר של ר' אלעזר בעל הרוקח מוורמיישא שנולד בשנת ד'תתקכ"ה ונפטר בתחילת האלף הששי ומנו"כ בוורמיישא.

ז. דבריו אלו קאי אמש"כ מקודם: 'אלמא דכל ר"ח דן הקב"ה ויושב בדין עם פמליא שלו

היוצא מדבריהם שיש לומר דווקא י"ב לשונות של בקשה, וכנגד י"ב חדשי השנה"י, ואין לפחות מהם או להוסיף עליהם, וכדרכם בקודש של חסידי אשכנז שעל פיהם נתייסדו סדר ונוסח התפילה בארצות האשכנזים, שדקדקו מאוד בכל תפילה בענין מנין התיבות בכל תפילה וברכה שצריך לאומרו ע"פ מנין מספר תיבות מדוייק במנין במשקל במידה ובמשורה, שעליו אין להוסיף או לגרוע, ורבות התרעמו חסידי אשכנז על אלו שלא דקדקו בסדר מנין התיבות בתפילתם והוסיפו וגרעו כפי העולה על דעתם^ט.

וכן כתב הטור מל' אחיו רבינו יחיאל ז"ל בענין נוסחת האשכנזים: 'דורשי רשומות הם חסידי אשכנז אשר היו שוקלין וסופרין מספר מנין תיבות התפלות והברכות וכנגד מה נתקנו'.

וכן מצינו בדברי רבינו אלעזר בעל הרוקח ז"ל (שם, סי' לז) אחר שפירט סדר קבלתו מאבותיו ורבותיו עד הגאונים ז"ל, וז"ל:

'אכתוב סוד התפלות, למען ידע כל אדם מה סוד בברכות, ויכוין לבו לעבוד להק' ביראה ואשריו. והנה עדי וסהדי במרומים, שלא דברנו בדברים האלו, לא לכבודינו ולא לכבוד בית אבותינו, אלא שלא יחלוק עלינו החוטא בנפשו, כי החולק ע"ז כחולק על דברי תורה שניתנה מסיני, כי סוד התפלות קבלנו רב מרב עד נביאים וזקנים וחסידים ואנשי כנסת הגדולה שתקנוה, והמוסיף והמגרע אות אחת או תיבה אחת אוי לו בזה ולבא, כי אין להוסיף ואין לגרוע, כי לא יסדו בחנם תיבה אחת ואפילו אות אחת, כאשר נבאר בעזרת הבורא המלמד לאנוש בינה'.

וכן נתקבל המנהג אצל בני אשכנז מתקופת הראשונים ז"ל ואילך, להקפיד לומר י"ב בקשות דווקא בברכה זו, וכן מצינו הנוסח בכל הכת"י הישנים וכל סידורי אשכנז המדוייקים.

והוא מועד, תדע שכל ר"ח נקרא מועד ובדין היה לעשותו מועד אלא שלא רצה הקב"ה להטריח לישראל אבל לעתיד לבא יהיה לנו כל ר"ח מועד כדכתיב (ישעי' סו, כג) והיה מיד חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו אלמא דאיכרי מועד, וכן נמי היה לישראל בירושלים, דכתיב (מלכים ב ד, כג) מדוע את הולכת היום לא חדש ולא שבת, וכתיב (שמואל א כ, כט) כי זבח משפחה לנו בעיר, לכך אנו אומרים בר"ח י"ב מינין כגון חדש לנו את ראש חדש הזה למחילה ולסליחה וכו' כנגד י"ב מועדות'.

ה. כאמור בדברי הרוקח מובא עוד כמה ענינים ברמז המספר של י"ב שלא הובאו בשאר מקומות, והכוונה בכולן אחת.

ט. וכדעת גדולי ספרד וצרפת שלא דקדקו כלל בענין מספר התיבות, ולדעתם העיקר ענין תוכן הברכה, ואכמ"ל (וראה כל הענין באריכות במאמר נוסח התפילה).

ענף ב

הוספת 'ולכפרת פשע' בשנת העיבור

הוספת בקשה י"ג כנגד חודש העיבור

הנה בדברי הרוקח הנ"ל לא מצינו כי אם ענין י"ב בקשות כנגד י"ב חדשי השנה, מיהו כבר מצינו שמשלהי תקופת הראשונים ז"ל ואילך כבר נהגו בשנת העיבור להוסיף עוד בקשה 'ולכפרת פשע' אחר 'למחילת חטא ולסליחת עון' ובס"ה י"ג בקשות, כנגד חודש אדר השני שהוא החודש הי"ג הנוסף בשנה זו יא.

מקורו של הנוסח 'למחילת חטא ולסליחת עון ולכפרת פשע' כבר נמצא בתפילות יום הכיפורים (בשחרית מוסף ומנחה) בחזרת הש"ץ בברכה הרביעית [ברכת קדושת היום] בפיוטים שלאחר הוידי לפני סיום הברכה שאומרים הנוסח:

'ומאהבתך ה"א שאהבת את ישראל עמך, ומחמלתך מלכנו שחמלת על בני בריתך נתת לנו ה"א את יום (השבת הזה לקדשה ולמנוחה ואת יום) צום הכפרים הזה, למחילת חטא ולסליחת עון ולכפרת פשע.' יב.

המקור הראשון להוספות 'ולכפרת פשע' בשנת העיבור נמצא בכתבי רבינו זעליקמאן מבינגא ז"ל שהיה תלמידו ומחותנו של רבינו המהרי"ל, שכתב (חי' מהר"ז בינגא, עמ' קפט, הגהה עח):

י. בענין אי יש לומר 'פשע' עם קמ"ץ תחת הפ"א או סגו"ל תחת הפ"א, נחלקו בזה המדקדקים רז"ה ורש"ס, דלדעת רז"ה יש לאומרו בקמ"ץ ולדעת רש"ס בסגול, ועי' בסידור רש"ס מהדו' ס"ץ. ועי' בס' טל אורות (סוף כרך ב, עניני ר"ח, אות קג) דכיון דעיקר אמירת 'ולכפרת פשע' הוא מפאת ענין תיקון היסוד בימי השובב"ם ת"ת (ועי' לקמן בענף ג' כל הענין באריכות), דכן פשע עולה בגימ' עם הנקודות [פשע גימ' ת"ן (054) ובניקוד סגול ל' (03) וניקוד הפת"ח של השי"ן הוא ו' (6), וביחד רפ"ו (684)] נגד הקליפה לילי"ת [שבגימ' רפ"ו עם האותיות והכולל] ובכדי להכניעה, ולכן יש לאומרו דוקא בניקוד סגו"ל.

יא. יצויין שענין הוספת בקשה כנגד החודש הנוסף לא יתכן כי אם לטעמא של י"ב בקשות כנגד י"ב חדשים, משא"כ לשאר הטעמים שהביא הרוקח שהרי גם בשנה מעוברת אין כאן כי אם י"ב שעות ביום וי"ב מזלות (משא"כ חודש אדר השני דאין לו מזל - וכבר האריכו בספה"ק בענין), וכנראה שענין הי"ב חדשים הוא העיקר, ולעולם בכל הספרים מובא אך ורק הטעם של י"ב בקשות שהוא כנגד י"ב חדשים (ומ"מ לענין הי"ב שבטים אפשר לחלק את שבט יוסף לב' שבטים בכדי להגיע למנין י"ג).

יב. נוסח זה הוא כנראה שריד של ברכת קדושת היום ארצי-ישראלי ישנה, ומצינו נוסח זה לענין תפילה קצרה בערב שבת בתוספת ברכות פ"ק הל' יא.

'[מנהג] כשר לומר כשהשנה מעוברת ... [ולכפרת] פשע.'י

אחריו מצינו המנהג מובא בסידור 'מלאה הארץ דעה' י' להמקובל ר' נפתלי הירץ טריווש ז"ל ש"ץ בק"ק פראנקפורט יצ"ו, וז"ל:
'רוקח. י"ב דברים נגד י"ב חדשים. ואני מצאתי לשנת העבור יאמר ולכפרת פשע, וכך נוהגין בורנק"בורט' טי.

גם באליה רבה (סי' תכג, סק"ו) הביא המנהג, וז"ל:

'ביש נוסחאות כתב בשנת עיבור ולכפרת פשע, ושמעתי טעם דיש י"ב לשונות (נגד) לטובה ולברכה וכו' נגד י"ב חודש, לכך אומרים עוד ולכפרת פשע נגד עיבור. ואני לא מצאתי נוסחא זו באבודרהם טי ושום מקום, גם טעם י"ב לשונות הנ"ל לא ראיתי, ובאמת בכל חודש צריכין לכולן.'

מנין י"ב בקשות כנגד י"ב צירופי שם הוי"ה ב"ה

בסידור שער השמים לבעל השל"ה הק' בתפילת מוסף לר"ח (בד"ה לטובה ולברכה) מבאר באריכות ענין הי"ב בקשות שהם כנגד י"ב צירופי שם הוי"ה ב"ה ז', שהם מסודרים באופן של ששה בבית שהם כנגד ששה קצוות באלכסון זו לעומת זו, באופן שבכלל הגבולים האלה יש ששה לדין וששה לרחמים, ובכל ששה בבית סוג הבקשות הם אחד, וכגון טובה וברכה שהם אחד, וכן ששון ושמה שהם אחד וכו'.

יג. יצוין שחי' מהר"ז בינגא נדפסו לראשונה מבכת"י בשנת תשמ"ה, ולא היה תח"י של האחרונים ז"ל, שהביאו את המקור הראשון להמנהג מסידור ר' הירץ ש"ץ שנדפס בשנת ש"ך.

יד. סידור 'מלאה הארץ דעה' לר' נפתלי הירץ אשכנזי ממשפחת טריווש ז"ל ששימש כש"ץ בק"ק פפד"מ נדפס לראשונה ע"י בנו ר' אליעזר בטיהנגין בשנת ש"ך. הסידור הינו ליקוט מפרד"ס מדרשי הקבלה וספרי המקובלים הקדמונים ובראשם כוונות התפילה בעל הרוקח מוורמיישא נ"ע שר' הירץ ליקט מכתבי יד של חוג חסידי אשכנז מיסודו של בעל הרוקח שהיו תח"י. הסידור היה לעיני כל גדולי המקובלים בארצות אשכנז, והשלה"ק מזכיר הסידור כמה פעמים בספרו.

טו. וכ"כ בפי' במחזור הדרת קודש דפו"ר וינציאה שנ"ט, שכנראה העתיקו מסידור ר' הירץ.

טז. נוסחת האבודרהם הובא לעיל בריש היריעה, ובאמת לק"מ בזה שבאבודרהם לא הביא ענין הוספת 'ולכפרת פשע' בשנת העיבור, שהרי לפי האבודרהם כלל א"א י"ב לשונות של בקשה (וכפי שיטתו של האבודרהם שלא הקפיד כלל על ענין מנין התיבות וכדעת חכמו ספרד).

יז. וכמבואר בכתבי האריז"ל שיש לכוון צירוף השם של אותו חודש בתפילת המוספין בר"ח חתימת ברכת מקדש ישראל וראשי חדשים (וכנדפס בסידורים, וע' בבני יששכר בכל חודש ביאור הענין).

(ועיי"ש באריכות דבריו הנפלאים בביאורו מענין השפעת הטובה משה הגבולים), ובסוף דבריו קמסיים (בדפו"ר אמשטרדם תע"ז, דף רלט ע"ב):

'הרי לך י"ב עניינים, שהם זוגות ל"ב צירופי שם הוי"ה, ובשנת העיבור מוסיפין עוד ולכפרת פשע זהו נגד הכולל י"ח, כי י"ב צירופי שם הוי"ה עם הכולל הרי י"ג, והם סוד י"ג מידות של רחמים'.

ובדבריו מבואר שענין י"ב הבקשות מכוונים כנגד י"ב צירופי שם הוי"ה ב"ה בסדר של ששה זוגות, ובשנת העיבור מוסיפים בקשה נוספת כנגד הכולל.

והנה מתוך ביאורו נראה גם טעמא למנהגנו לענות 'אמן' בחזרת הש"ץ בתפילת המוספין בר"ח רק אחר כל ב' תיבות, דהיינו לאחר 'לטובה ולברכה', ואחר 'לששון ולשמחה' וכו' עד סוף הסדר, ואין עונים 'אמן' אחר כל בקשה ובקשה, למרות שאומרים י"ב בקשות המכוונים בדיוק נגד י"ב חדשי השנה. והוא מטעמא שהבקשות נסדרו בששה זוגות שע"י הגבורות מתמתקות, ולכן עונים 'אמן' אחר כל זוג וזוג ובס"ה ששה אמנים. ובשנת העיבור שמוסיפים לומר בקשה י"ג 'ולכפרת פשע' כנגד הכולל, נראה שצריך לענות 'אמן' אחר 'למחילת חטא ולסליחת עון' (וכבכל השנים), ושוב לענות 'אמן' אחר 'ולכפרת פשע' י"ט שהוא ענין בפנ"ע וכנגד הכולל.

וכע"ז מצינו בסידור שערי שמים להיעב"ץ ז"ל (בדפו"ר אלטונא תק"ה, ח"ב דף ט:):
דכתב בזה:

יה. ובשנת העיבור בר"ח אדר השני יש לכוון כל י"ב צירופי שם הוי"ה ושם אה"ה וכמבואר בסידור האריז"ל לר' שבת, ועי' בשער יששכר (מאמר חודש אדר שני) מה שביאר בענין ובהג"ה שם, ואכמ"ל בענין.

כן יצויין שהפעם היחידה בה מכוונים צירוף שם הוי"ה של חודש בסיום ברכת קדושת היום של תפילת המוספין הוא רק בר"ח אדר השני בשנה מעוברת, שהרי בר"ה שהוא ר"ח תשרי אין מכוונים השם של צירוף החודש בברכה של 'בא"י מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הזכרון'. ועי' מש"כ רבינו בעמנח"א זיע"א בספה"ק דברי תורה (ח"ו, י) ממה שנתגלה אליו בענין כוונת צירוף שם הוי"ה של חודש תשרי בר"ה, מצדיק א' שהיה משובתי שבת אצלו בחיים חיותו [ה"ה הרה"ק אדמו"ר רד"מ מטשארטקוב זיע"א]: 'הלא זה היום תחילת מעשיך בהשתלשלות הבריאה לאדם (תכלית כונת הבריאה), ועד שנשתלשלו בהתגלות צירופי אותיות וי"ב צירופי הוי"ה כביכול הוא ג"כ ענין גדול ונורא בכוללות ראשית התחלת הבריאה, ואינו ענין לכוון אז בר"ה לפרט צירוף אחד המיוחד רק לחודש הזה כמו בחשון או כסלו וכדומה'.

יט. ודלא כ"א לכלול יחד ג' הבקשות של 'למחילת חטא ולסליחות עון ולכפרת פשע' קודם עניית 'אמן' בכדי לכלול יחד ענין מחילה סליחה וכפרה, שהרי בקשת 'ולכפרת פשע' הוא בקשה הי"ג שהוא בקשה בפנ"ע נגד הכולל של י"ב צירופי שם הוי"ה.

'לטובה ולברכה וכו'. י"ב לשונות, נגד י"ב חדשי השנה, שסודם בי"ב צירופי הוי"ה ובי"ו שבו המלאה בעצמה, ובמעוברת מוסיפין אחת נגד מלואה בא"י.

החדשים שמוסיפים לומר 'ולכפרת פשע'

הנה בדברי מהר"ז בינגא נ"ע שהוא המקור הראשון להוספת 'ולכפרת פשע' בחודש העיבור לא נתבאר כלל באיזה חדשים בשנת העיבור יש להוסיפו. מיהו, מתוך דברי ר' הירץ ש"ץ בסידורו שכתב 'בשנת העיבור' נראה שכוונתו שמוסיפים לומר 'ולכפרת פשע' במשך כל שנת העיבור, דהיינו עד סוף השנה. וכן הובא המנהג בסידור ר' שבתי סופר מפרעמישלא כ"א (מהדו' סף עמ' 984) שכתב אחר 'למחילת חטא ולסליחת עון':

'בכל י"ג ראשי חדשים כ"ב של כל שנות העיבור מוסיפין כאן ולכפרת פשע'. כ"ב

וכ"כ באליה רבה (שם, בהמשך דבריו):

'לנוסחא זו ראוי לאומרו בכל חודשי אותו שנה, כמו שאומרים י"ב לשונות בכל חודש, וכן משמע לישנא דנוסחא בשנת עיבור ולא נקט בחודש עיבור' כ"ד.

כ. ביאור דבריו - שבשנה פשוטה אומרים י"ב בקשות המכוון כאות ו' במלואה שהוא ו"ו ובגימט' י"ב. ובשנה מעוברת מוסיפין בקשה אחת כנגד אות ו' במלואה באות א' שהוא וא"ו ובגימט' י"ג.

כא. הסידור ר' שבתי סופר נערך בין השנים שע"ד-שע"ח לפ"ק, ע"י ר' שבתי סופר מפרעמישלא שהיה תלמידו של בעל הלבושים, והיה חכם הבקי בכל חדרי התורה ובעיקר בחכמת הדקדוק ומפורסם בחסידותו. בעקבות שיבושי הסידורים בימיו נתבקש להגיה סדר התפילות ע"י ועד ד' ארצות וזכה להסכמות כל גדולי דורו ועל צבאם רבותנו הסמ"ע, המהרש"א, השל"ה, הב"ח, המגלה עמוקות, הכלי יקר, ועוד (ועי' כל הענין באריכות מבוא לסידור מהרש"ס מהדו' סף).

כב. דבריו אלו הם לרווחא דמילתא שהרי אין י"ג ראשי חדשים בשנה מעוברת בהם מתפללים תפילת המוספין של ר"ח, שהרי בראש השנה כלל א"א הנוסח של ר"ח וגם אין מזכירין פסוקי מוסף דר"ח בר"ה, רק אומרים הנוסח 'ואת מוספי יום הזכרון הזה' בל' רבים, ואחר פסוקי מוסף דר"ה אומרים 'מלבד עולת החודש ומנחתה'. טעמא דמילתא הובא בתשב"ץ קטן (סי' ק"ט): 'מהר"ם אמר, משל למלך בשר ודם שבא לעיר ובאו עמו דוכסים והגמונים, אין מזכירין כלל שום שר שבא עם המלך כ"א המלך, כמ"כ בראש השנה בשביל ראש חודש שבא עם המלך כלומר עם ר"ה אין מזכירין כלל משל ר"ח'.

כג. ועיי"ש בביאורים שהביא את דברי ר' הירץ ש"ץ בסידורו הנ"ל.

כד. מדבריו של הא"ר נראה שבא לשלול בזה מנהג בני אשכנז המערבית שנהגו לאומרו רק בחודש העיבור.

אמנם בפרי מגדים (שם, מש"ז, סק"ב) הביא המנהג לאומרו רק עד ר"ח אדר השני, וז"ל:

'בשנת העיבור אומרים לכפרת פשע היינו עד ר"ח אדר, ומר"ח ניסן אין אומרים עוד. ובאליה רבה אות ו' כתב בשנת העיבור משמע בכל השנה י"ל ולכפרת פשע, ומ"מ ראיתי המנהג רק עד ר"ח ניסן'.

מנהג נוסף בענין מצינו במקור חיים לבעל החות יאיר מוורמיישא ז"ל (שם) שיש לאומרו רק בחודש העיבור דהיינו בר"ח אדר השני בלבד, וכן היה המנהג הנפוץ בקהילות אשכנז המערבית כה.

היוצא מדברינו שיש ג' מנהגים שונים מתי יש להוסיף בקשת 'ולכפרת פשע':

א. משך כל שנת העיבור כי.

ב. מתחילת שנת העיבור עד ר"ח אדר השני ועד בכלל.

ג. רק בר"ח אדר השני שהוא החודש הנוסף בשנת העיבור כי.

ומנהגנו כמובא בפרי מגדים לאומרו מתחילת שנת העיבור ועד אחר ר"ח אדר השני, וכן נתפשט היום המנהג ברוב תפוצות ישראל, וכן נדפס בכל הסידורים כה. בביאור טעם מנהגנו כי כתב באדני פזל להג"ר אפרים העקשיר ז"ל דיינא דק"ק

כה. כ"ה מנהג פפד"מ כמבואר ביוסף אומץ סי' תרצ"א, ובנוהג כצאן יוסף הל' ר"ח סי' ז, ובדברי קהלת עמ' 934, וכ"נ בק"ק וורמיישא כמבואר במנהגי וורמיישא לר"י שמש סי' סב, וסי' רי"ד, ובמנהגות וורמייזא לר"י קריכום עמ' רי"ג.

כו. כ"ה דעת הבן איש חי, ועי' בכף החיים (שם סק"ח), וכן נתקבל בימינו המנהג אצל הספרדים (וללא קשר למנהג האשכנזים להוסיף בקשה י"ג על הי"ב בקשות, כי אם מטעמא דשנת העיבור מסוגל לתשובה וכפרה, ועי' לקמן בענין ג' כל הענין באריכות), וכ"נ המהר"ם א"ש ז"ל (עי' זכרון יהודה דף כ"ט).

כז. כ"ה מנהג בני אשכנז המערבית, וכ"ה דעת בעל ערוה"ש, (שם, ס"ה).

כח. ויצוין שהא דנהגו באיזהו מקומן לאומרו גם בר"ח ניסן של שנת העיבור טעות הוא בידם, דהרי כבר אין שום טעם לאומרו בר"ח ניסן, וטעותם נובע מהנדפס בסידורים שיש לאומרו בשנת העיבור עד חודש ניסן, והכוונה ועד שלא בכלל. ולא מצינו שום מקור בדברי הפוסקים או בעלי המנהגים לאומרו גם בחודש ניסן (חוץ מאלו הנוהגים לאומרו משך כל שנת העיבור).

כט. ועי' לקמן בענין ב', בביאור ענין כוונת 'ולכפרת פשע' דעל פיהם נתבאר טעמא דמנהגים השונים באשר לאומרו כל השנה או רק עד חודש ניסן.

ל. נדפס באלטונא ע"י המחבר בשנת תק"ג לפ"ק.

אלטונא יצ"ו, כיון דעיקר ענין הוספת 'ולכפרת פשע' בכדי לפרסם הענין שהשנה מעוברת וידעו לעשות את הפסח בזמנו, וזה אינו שייך רק עד חודש אדר, וז"ל:

'בשנת העיבור מוסיפים בי"ח ולכפרת פשע, ונוהגים שאין מוסיפים רק עד ר"ח ניסן. ונ"ל ליתן ע"ז דמוסיפים ולכפרת פשע כנגד חדש עיבור דלפרסומי מילתא דהוא שנת עיבור דלעשות פסח בזמנו, וכה"ג איתא בגמ' דאין מעברין רק עד הפורים דחיישינן לזה ע"ש, וא"כ בר"ח ניסן תו ליכא למיחש להא, דהכל יודעים וכבר עבר חדש עיבור' לא.

בדומה לזה כתב טעמא בענף יוסף (בסידור אוצר התפילות) בשם ר' ישעי' פיק ברלין ז"ל, לפי שהוספה זו נגד חודש הי"ג כמ"ש הא"ר, וכדי שיבינו שהשנה מעוברת אומרים זה, אך אחר אדר שני אין תועלת בהודעה זו לב.

וכן הובאו ג' מנהגים אלו במשנה ברורה (שם, סק"ו) שכתב:

'וכן י"א ולכפרת פשע, ויש שאינם אומרים רק בשנת העיבור, ואפי' בשנת העיבור יש שאינם אומרים אותו אלא עד כלות חודש העיבור דהיינו עד אחר חודש אדר, ובכל אלה נהרא נהרא ופשטיה, וכל אחד יעשה כמנהג המקום'.

והנה במש"כ המשנ"ב 'וכן י"א ולכפרת פשע, ויש שאינם אומרים רק בשנת העיבור', דמשמע מדבריו שיש נוהגים לומר תמיד 'ולכפרת פשע' ואפי' בשנים פשוטות, נראה דכוונתו להנוסח המובא בסרע"ג לגי, אך צ"ב שהרי במציאות כיום אין מי שנוהג לאומרו תמיד גם בשנים פשוטות, והרי במיוחד דקדקו לומר י"ב בקשות כנגד י"ב חדשי השנה כדעת חסידי אשכנז, ובנוסחת סרע"ג כלל אין י"ב בקשות, וגם לא מצינו מנהג כזו בפוסקים ובבעלי המנהגים.

לא. ועיי"ש בהמשך דבריו שיש המפקפקים ורוצים לשנות המנהג לאומרו בכל שנת העיבור, ומביא לראי' למנהגנו ממש"כ באלף המגן לר"י שפירא ז"ל (הובא לקמן).

לב. ועי' לקמן (שו"ת הריב"ד) ובענף ג' ביאורים נוספים למנהגנו לאומרו רק עד חודש ניסן ועד שלא בכלל.

א"ה: בספרי הדרוש מצינו כמה וכמה ביאורים למנהגנו זה, ולא איזיל כרוכלא לפרט את כולהון יען כי תקצר היריעה מלהכילן, ולא הבאתי כאן כי אם ביאורים אחדים מהנוגעים ישירות לעניננו, ובענף ג' הארכת ביאור עצם ענין בקשת 'ולכפרת פשע' בשנת העיבור שהימים מסוגלים לתשובה וכפרה, ולפי"ז יתבאר גם טעם מנהגנו לאומרו רק עד ניסן, עיי"ש.

לג. עי' שער הציון סק"ב.

בהגדרת שנת העיבור - מניסן או מתשרי - וביאור מנהגו

באלף המגן ל' להג"ר יצחק ב"ר אליעזר שפירא ז"ל נכדו של המקובל האלוקי מוהר"ן שפירא זי"ע (בעל מצת שמורים ומאורות נתן) כתב בביאור טעם מנהגו לומר 'ולכפרת פשע' מתשרי ועד ניסן, ע"פ הא דלענין שנת העיבור אמרין דתחילת שנת העיבור הוא בניסן שלפניו, דהרי רק לאחר חודש אדר מוסיפים חודש העיבור בכדי שלעולם חודש אדר יהיה 'חודש שנים עשר'. והטעם שאין מתחילים לומר 'ולכפרת פשע' מניסן מכיון דבי"ד לא היו יושבים לעיין אם צריך לעבר את השנה רק אחר ר"ה, כך דבניסן שלפניו עדיין לא ידעו אם השנה תהיה מעוברת, כי אם אחר ר"ה, וז"ל:

מה שמוסיפין בשנת העיבור ולכפרת פשע, המנהג הנכון הוא שלא יתחילו עד חודש תשרי ולא יאחרו עד חודש ניסן, הטעם שבאמת לענין עיבור מתחלת השנה מן ניסן ואדר הוא חודש י"ב כדאי' 'לחודש שנים עשר הוא חודש אדר' (אסתר ג, ז), ופירש"י רז"ל אם היו מעברין חודש אחר אז לא היה חודש י"ב חודש אדר משמע שתחילת השנה לענין עיבור הוא ניסן, ומה שאין מתחילין מניסן, הטעם דאי' בסנהדרין (יב.) שאין בי"ד יושבין לראות ולעיין אם השנה צריכה להתעבר אלא אחר ר"ח תשרי.

כדברים האלה מצינו בשו"ת שאילת יעקב להג"ר יעקב סג"ל פראגער זצ"ל אב"ד אדא ופעטראוואסעלע יצ"ו וחתנו של המהר"ם שיק (ח"א, סי' יט), שדן בענין הא דשנת העיבור מתחיל כבר מניסן שלפניו, מכיון דלענין חדשים מניסן מניסן והשנה מתעברת בסופה, וע"ז תמה דלפי דעת הא"ר שי"ל 'ולכפרת' פשע משך כל שנת העיבור, א"כ למה לא יתחילו לאומרו מחודש ניסן שלפני שנת העיבור ועד לאחר חודש העיבור לה.

ובביאור הענין כתב כנ"ל דמכיון דבי"ד לא היו יושבין לעבר את השנה לפני ר"ה

לד. נדפס בזאלקווא בשנת תצ"ב לפ"ק אחר פטירת המחבר.

לה. עיי"ש בריש דבריו דבתשובה זו משיב על תמיהת חמיו בעל המהר"ם שיק (או"ח, סי' קפ"ד - ועי' לקמן בענף ג' המשך התשובה), דתמה עליו בגלל שלא ראה כל דבריו. ומשה"ק עליו דלענין שנים נקטינן כר' יהושע דמונין מתשרי ולענין תקופות נקטינן כר' אליעזר דמונין מניסן לק"מ, דגם הוא מודה בזה, רק דדעתו דשנת העיבור קאי אחדשים, והשנה מתעברת בסופו דמוסיפין עוד חודש ה"ה חודש אדר השני, וא"כ לענין עיבור חזינן דריש שנת העיבור בחודש ניסן, אבל במהר"ם שיק חולק ע"ז ודעתו דשנת העיבור מתחיל ג"כ מר"ה.

א"ה: הרבה יש לפלפל בסוגיא זו זו של קביעות שנת העיבור מניסן או מתשרי ואכמ"ל, ועיי"ש בשאילת יעקב ובריש התשו' הנ"ל בשו"ת מהר"ם שיק, ובשו"ת ריב"ד דלקמן.

בכדי שלא יבואו לזלזל באיסור חמץ בפסח, מה"ט לא יתכן לומר 'ולכפרת פשע' קודם ר"ה של שנת העיבור, כיון דעדיין לא ידעו אז אם השנה מעוברת, וז"ל :

'דהנה בגמ' (סנהדרין יב, ר"ה יד.) מבואר דאין מעברין השנה לפני ר"ה, פרש"י בר"ה ויותר מבואר בסנהדרין דף י"ב, אין ב"ד יושבין לפני ר"ה לעיין אם תתעבר שנה זו מפני שיש שכחה בדבר קודם שיגיע ומזלזלי בחמץ עכ"ל, והנה הר"ן ר"פ מקום שנהגו כתב דאע"ג דבזמן הזה אין קרבן פסח, אפ"ה אסורים בעשיית מלאכה בערב פסח, דלא כרז"ה, אלא אעפ"י שבטל הטעם לא בטלה איסורא, וכ"כ הרד"א בשם הרמב"ם לענין חזרת הש"ץ התפילה ולענין קידוש בבהכנ"ס אע"ג דליכא אורחים, וה"ה כאן אע"ג דבזה"ז כבר נתקדשו החדשים מימי הלל, וגם א"א לבוא לידי שכחה, מ"מ כיון שבזמנם שקדשו ועברו השנים עפ"י ב"ד, ולא רצו להודיע קודם ר"ה שעיברו את השנה, ה"ה בזמנה"ז אעפ"י שבטל הטעם לא בטלה התקנה, ואין אומרים לכפרת פשע לפני ר"ה, כי עי"ז נודע ששנה מעוברת היא כנ"ל נכון בעזיה"ש.

[ו]אולי י"ל שהקפידו חז"ל שלא לגלות לפני יום הדין שהשנה מעוברת, כי ידוע שיש דאגה בשנת העיבור שלא יבוא לבני ישראל שום דבר רע, ע"כ שלא יקטריגו ביום הדין אם ידעו שהשנה מעוברת, לכן העלימו זה עד אחר ר"ה.

בענין דומה, כדברים האלה כתב הג"ר ליב פרידמאן זצ"ל ראב"ד פרעשבורג יצ"ו בשו"ת הריב"ד (סי' ל"ג), לי בביאור מנהגנו כדעת הפמ"ג לאומרו רק עד ניסן ודלא כדעת הא"ר לאומרו עד סוף השנה, וז"ל:

ונלפענ"ד דטעם המנהג ע"פ מה דאיתא במס' ר"ה דף ז', אין מעברין את השנה לפני ר"ה ואם עברו אינה מעוברת, אבל מפני הדחק מעברין אותה מיד אחר ר"ה, ואיתא התם דניסן ר"ה לעבורין, וקאמר מאי עבורין, להפסקת עבורין, דתנן הם העידו ר' יושוע ור' פפייס שמעברין את השנה כל אדר, וכתב רש"י שם בד"ה להפסקת עבורין, וז"ל שכיון שקדשו בי"ד את החודש לשם ניסן פסקה שנה שעברה מלהיות מעוברת עוד שאין רשאים לעשות ניסן אדר עכ"ל, חזינו מהתם

לו, בדבריו שם הביא את תשו' המהר"ם שיק ע"ד חתנו השאילת יעקב למה א"א מניסן, דא עקא שדברי השאילת יעקב הם בביאור למה אין מתחילין לאומרו מניסן העבר (וע"פ דעתו דשנת העיבור מתחיל מניסן העבר), דע"ז תמה המהר"ם שיק ע"ד חתנו באופן כללי וכו"ל ודעתו דשנת העיבור מתחיל מתשרי ולא מניסן, אבל ביאורו של המהר"ם שיק עצמו (דלקמן בענף ג') אכן בביאור מנהגנו לאומרו רק עד ניסן וכמ"ש הפמ"ג, ודלא כדעת הא"ר לאומרו בכל י"ב חדש שנת העיבור, דהיינו מתשרי [חשוון] ועד תשרי [אלול].

דכל הימים שהם מר"ה עד ר"ח ניסן המה ראויים לעבר בהם את השנה, אבל מר"ח ניסן וניסן בכלל אין מעברין.

א"כ עשו חכמינו ז"ל להיכירא שיאמר 'לכפרת פשע' דקאי על שנת העיבור שיהיו אומרים אותו כל ימות החורף, דראויים לעבר בהם את השנה, ומר"ח ניסן ואילך מפסיקין לאמרו, משום דמשם ואילך תו אין ראוי לעבר, ודו"ק.

ובדבריו נתבאר טעמא למה אומרים 'ולכפרת פשע' רק בימות החורף, כיון דרק הימים של ימות החורף ראויים המה לעבר בהם את השנה, משא"כ מר"ח ניסן ואילך דשוב א"א לעבר ניסן בניסן.

ביאור נוסף בהא דאין מתחילים לאמרו כבר מר"ח ניסן של השנה שעברה, כתב הרב מבוטשאטש ז"ל בפ" תפילה לדוד ל"ז על סדור התפילה ז"ל:

מה שא"א ולכפרת פשע עד חודש תשרי דשנת העיבור, הלא ניסן הוא ראש השנה לחדשים. הטעם הוא דילמא אתי משיח ולא יהיה השנה מעוברת, אבל אחר ראש השנה כיון שקבענו השנה בעיבור, שוב לא ישתנה כמ"ש חז"ל אתם אפ' שוגגים וכו' לח, משא"כ קודם ר"ה שאסור לעבר השנה א"א'.



ענף ג

ביאור ענין בקשת 'ולכפרת פשע'

בקשת כפרה אם טעו בעיבור השנה

בביאור ענין טעמא למה מוסיפים דייקא הבקשה 'ולכפרת פשע' בשנת העיבור לט, מצינו כמה וכמה טעמים בענין השתייכותו של כפרת הפשעים לשנה מעוברת.

לו. נדפס בסידור דעת קדושים.

לח. עי' במרגליות הים עמ"ס סנהדרין דף י"ב: בענין זה.

לט. למרות דבפשטות הענין יש לומר שהמדובר בהמשך של בקשות 'למחילת חטא ולסליחת עון' הסמוכות, ומש"ה מוסיפין 'ולכפרת פשע' דהיינו מחילה סליחה וכפרה, וכן מצינו בתפילת יו"כ הנוסח 'למחילת חטא ולסליחת עון ולכפרת פשע' וכו"ל.

יש שביארו טעמא דכיון דהוציאו השנה מהרגלה יש לחוש שמה טעו חכמים בעיבור השנה^מ ובאמת שנה זו אינה מעוברת [וא"כ נמצא שיאכלו חמץ בפסח מא] וצריך כפרה ע"ז, וכמו שאחז"ל בסנהדרין (יב:) לענין חזקיה המלך 'ה' הטוב יכפר' כשעיבר את השנה שלא כדין, וע"כ מבקשים 'לכפרת פשע', והוא מלשה"כ 'ה' הטוב יכפר' שמא עיברנו את השנה שלא כדין. מיהו לפי טעם זה נראה דא"כ צריך לומר 'ולכפרת פשע' משך כל שנת העיבור.

ענין סגולת שנה מעוברת לתשובה

ביאור נוסף מצינו בספה"ק בענין טעם מנהגנו לומר 'ולכפרת פשע' בשנת העיבור בחודשי תקופת החורף ועד ר"ח ניסן, והוא מענין גודל סגולת הימים האלו בשנה מעוברת לתשובה וכפרה. בכדי להבין את הענין על בוריו נקדים בזה את דברי השל"ה הק' בענין סגולת ימי השובבי"ם ת"ת מב (של"ה, תורה שבכתב, ריש ספר שמות) וז"ל:

'עתה הנני נותן טעם למה בשנת העיבור מהראוי לעשות תשובה ביותר משאר השנים, רבותינו ז"ל אמרו (חולין ס:) שני המאורות הגדולים חמה ולבנה שוים נבראו, היו משתמשים בכתר אחד, ואח"כ מחמת הקטרוג אמר לה הקב"ה לך ומעטי את עצמך. והנה רז"ל דברו בחמה ולבנה התחתונים הנראות לנו, אבל רומזים לחמה ולבנה העליונים וגבוה מעל גבוה, כמבואר לחכמי המקובלים.

עוד נודע ונתפרסם בספריהם, כי מכח ענין קטרוג הזה נמשך למטה קטרוג הקליפה, הוא היצר הרע, הוא השטן, היורד ומחטיא, ועולה ומקטרג. ולעתיד יהיה אור הלבנה כאור החמה, ויתבטלו הקליפות, ויהיו כולם יודעים את ה', ולא יהיה יצר הרע.

מ. כ"כ טעמא בנפש חיה (ס' תכג) לר"ר מרגליות, ובמרגליות הים (סנהדרין יב:) האריך במ"מ בהאי פולמוס האם אמרינן דמשאחז"ל 'אתם אפי' שוגגין' קאי רק על עיבור החודש או גם על עיבור השנה.

א"ה: לא מצאתי מקום ביריעה זו להאריך בפלפולים בענין הנ"ל ובכדי שלא להלאות את הקורא, וישמע חכם ויוסיף לקח.

מא. כ"כ בטעמי המנהגים בקונטרס אחרון.

מב. א"ה : באופן כללי ניתן להאריך טובא בענין סגולת התיקון בימי השובבי"ם ת"ת בשנות העיבור בזה שהם מועילים יותר מהתיקון של ימי השובבי"ם בשנים פשוטות, וכנראה להדיא מדברי השל"ה ק, וכ"כ החיד"א בצפורן שמיר (ס' ו, אות צח), ובברכ"י (ס' תרפה) בשם הרח"ו. דא עקא שמחמת קוצר היריעה, לא העתקתי כי אם מהנוגע לענינו באמירת 'ולכפרת פשע' בשנת העיבור, ועוד חזון למועד להאריך בענין בעזהש"ת.

ועתה אודיעך, אם לא היה ענין מיעוט הירח, לא היה עולמים שום עיבור, כי בודאי אם היו משתמשים בכתר אחד היה סיבובם ומהלכם שוה. ועתה נשתפרדו אז אין מהלכם וסיבובם שוה, וצריכין לעשות שבע עיבורים במחזור, כדי להשוות שנות הלבנה דהיינו י"ב חדשי השנה, שיבא בשנה לשנת החמה שהיא שס"ה יום, כדי שיבא פסח בחודש האביב, וסוכות בשעתו בזמן האסיף. נמצאו העיבורין שבאו מכח הקטרוג, הם גרמו שנתהוו קטרוג שלמטה המביא לידי חטא, על כן בשעת (נ"א בשנת) העיבור ראוי ביותר לתשובה'.

המורם מדבריו, שע"י ענין מיעוט הירח ^{מג} שבגללו נוצר הצורך לעבר את השנה, ירדה לעולם הקטרוג של היצה"ר המחטיא את האדם, ומש"ה בשנת העיבור שבה משתווים השמש והירח ראויים ביותר לתשובה ^{מד}. וע"פ יסוד דברים הללו ביארו בספה"ק ענין אמירת 'ולכפרת פשע' בשנת העיבור, מכיון דימים אלו מסוגלים ביותר לתשובה ולכפרה, וענין זה נמשך עד ר"ח סיון שבו נשלם ענין העיבור.

ביאורו של המהר"ם שיק בענין השלמת ההשגחיות והטבעיות ע"י העיבור

בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' קפד) דן בענין מנהג אמירת 'ולכפרת פשע' בשנת העיבור ודעתו של הא"ר (הנ"ל בענף ב') דיש לומר 'ולכפרת פשע' בכל חדשי שנת העיבור, ובהא דאין מתחילין לאומרו מחודש ניסן שלפני שנת העיבור, יען דלענין החדשים מונין מניסן ולענין השנים מונין מתשרי, כך דשנת העיבור מתחיל מתשרי ^{מה}. ובביאור הענין כתב וז"ל:

ונראה לפענ"ד הביאור שיש ב' הנהגות, הנהגות הטבעיות והנהגות ההשגחה כמ"ש הבעל עקידה ^{מי}, והנהגה הטבעית הוא ע"י הבריאה, והנהגה ההשגחיות הוא ע"י התורה וע"י ישראל המקיימים התורה, ועיקר קיום התורה הוא בגוף ובנפש, דהיינו במחשבה ובשכל, שהרבה מצות שא"א לקיימים אלא במחשבה. והיינו דאמר קרא

מג. שענין השעיר הקרב בר"ח בא לכפר על מיעוט הירח, כמשאחז"ל (שבועות ט.) 'מה נשתנה שעיר של ר"ח שנאמר בו לה', אמר הקב"ה, שעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח'. ומה"ט אומרים הנוסח 'זמן כפרה לכל תולדותם' בתפילת המוספין בר"ח, וכשחל ר"ח בשבת אומרים הנוסח 'וראשי חדשים לכפרה'.

מד. ועי"ש בהמשך דברי השלה"ק ענין סגולת התשובה בשבועות של פרשיות שובב"ם ת"ת ושייכותם של פרשיות אלו לענין התשובה, ואכמ"ל.

מה. תשו' זו של המהר"ם שיק נכתב כתגובה לדברי חתנו בעל שאילת יעקב, ועי' לקמן בענף ג' דברי השאלת יעקב במה שהשיב בזה ע"ד חותנו המהר"ם שיק.

מו. עי' בספר עקידת יצחק לרבינו יצחק ערמאה ז"ל, סדר בראשית, שער שלישי.

בראשית ברא אלקים ומפרש התרגום בחכמתא, וזהו כדי שלא יטעו דהעולם כמנהגו נהג. ולכך הסכימו ישראל שלא למנות השנים מניסן שבו נברא העולם, שע"ז יטעו לומר דהעולם כמנהג נהג ובאמת כי העולם נהג בהנהגה השגחיית, ולכך קבע הקב"ה בר"ה את יום הדין על כל השנה .. שאז הוא עת רצון לסליחה ומחילה ..

עכ"פ הש"י קבע מנין השנים עפ"י הנהגה השגחיית לדעת חכמי ישראל המאמינים בזה, והחדשים והתקופה שהם מעת הבריאה והנהגה הטבעיית, וכאלו אנו בני ישראל נבראו אז מחדש ע"י הנהגה ההשגחיית מיציאת מצרים. ועכ"פ מבואר דהשנים אנו מונין מתשרי. ואז נגמר הגז"ד על כל השנה, וביום ההוא תלויים העינים של כל השנה, והוא ענין המעמיד של כל השנה, והכל הולך בתר המעמיד. ועכ"פ מ"ש הא"ר דה"י ראוי לאמרו כל השנה, הכוונה עד תשרי מ"י, שאז צופה ומביט הקב"ה כל העינים עד השנה הבאה.

והנה ב' הנהגות דלעיל הם כחלוקים ומתנגדים זל"ז לפעמים, כשם שמתנגדים שנות החמה עם שנות הלבנה, ושלא יסתרו זל"ז, ושלא יפול שנה הלבנה ניסן ידי' בחורף, ולא יהא השנה שהי' בעת הבריאה שנבראו חמה ולבנה בניסן .. וכדי שתהא השוואה ביניהם, החדשים של החורף, ובפרט חודש העיבור הוא העושה השלום בין החמה והלבנה, דהיינו חדשי חשון וכסלו באו להשלים ע"י שלפעמים הם חסרין ופעמים שלמים ופעמים כסדרן, וחודש העיבור שהוא סוף זמן החורף. וא"כ התחלת החורף וסופו באים לעשות שלום בין החמה והלבנה שהם המנהגים הטבעיים, וכיון דהשנה היא, ובפרט חדשי החורף המה מיוחדים להתאחד שנות החמה והלבנה ולעשות שלום ביניהם, לכך ראויים ג"כ לעשות שלום בין הנהגה הטבעיית להנהגה השגחיות. ולכך חדשי העיבור מיוחדים לעשות בהם תשובה כמו שהאריך השל"ה הק' .. שרק ע"י תשובה אפשר לעשות שלום בין הגוף והנשמה.

ועי"ז נעשה שלום בין ב' ההנהגות וכמו שהאריך שם, דהנשמה כיון שהוא חלק אלקי ממעל היא מיוחדת להנהגה השגחיית, והגוף הוא ג"כ מיועד להנהגה הטבעיית, וע"י שעושין שלום בין הגוף להנשמה, והגוף מתנהג ע"פ רצון ותשוקת הנשמה, גם הגוף ראוי להשגחה ולהנהגה השגחיית ע"כ. לכך נקבע שנת העיבור לתשובה יותר משאר השנים כמ"ש השל"ה.

מז. עיי"ש בריש התשו' דהמהר"ם שיק הבין בדברי חתנו בעל השאילת יעקב, שלדעתו כוונת הא"ר שכתב שיש לאמרו כל י"ב חדשי שנת העיבור הכוונה מחודש ניסן עד חודש ניסן, יען ששנת העיבור מניסן לניסן.

ולכך אם אמנם שבשו"ע ובדברי הראשונים לא נמצא מקור לזה דבשנת העיבור יאמרו ולכפרת פשע, הנהיגו האחרונים הוא מנהג כל ישראל לומר ולכפרת פשע. ומבואר בספרים דתיבת פשע מרמז על חטא שז"ל ר"ל שהעבירה הזאת מרחיק את האדם מבוראו, והפרשיות שקורין בשובב"ם, וי"א גם בת"ת, וי"א גם ויקה"פ, הם מסגולים לתקון חטא זה .. ולכן נוהגין להתענות אז.

וגם באלו החדשים מרמזים בהוספות של ולכפרת פשע שהחטא ההוא נקרא פשע, וזהו כוונת הא"ר שכיון דשנת העיבור בא להשוות ולעשות שלום א"כ ראוי לומר בכל השנה, אלא שאין אנו נוהגין לומר כי אם עד ר"ח ניסן, שאז כבר נשלם השלום בין החמה והלבנה, וממילא ראוי ג"כ שתשלם עד אז שלום הגוף עם הנפש ע"י תיקוני תשובה להעבירה הנ"ל, כן נ"ל להסביר לענין הזה.

לכפרת פשע - לתיקון חטא הידוע ר"ל בשנות העיבור

בשער יששכר (מאמר הירחים, אות ח) מבאר כ"ק אדמו"ר בעל מנחת אלעזר זיע"א בביאור ענין הי"ב בקשות בברכת 'חדש עלינו את החודש' המכוונים נגד י"ב חדשי השנה, דהיינו 'לטובה' כנגד ניסן, ו'לברכה' כנגד אייר וכו' כל הסדר באריכות נפלאה מ"י. לענין הוספת 'ולכפרת פשע' כנגד חודש אדר השני בשנת העיבור מט כתב רבינו, וז"ל:

מח. א"ה: מרוב חיבת הקודש אעתיק כאן את תמצית דברי רבינו בקצירת האומ"ר, וראה בפנים ביאור הדברים באריכות כי נעמו.

'לטובה' כנגד ניסן שהוא חודש הגאולה שנקראת טובה כמ"ש ברות (ג, יג) אם יגאל"ך טו"ב. 'ולברכה' הוא לחודש אייר שבו ירד המן שהוא שורש הברכה ושפע בלי צמצום כנודע ושהוא מקור הפרנסה שנק' ברכ"ה כמ"ש תנו לי ברכ"ה (יהושע טו, יט). 'לששון' הוא לסיון שבו ניתנה תורה שנק' ששון כמ"ש בתהילים (קט, קיא) נחלתי עדותיך כי ששון לבי המה. 'ולשמחה' זהו תמוז כי ב"ז בו בוטל התמיד ונמצא שיהיה ב"ב לשמחה כשיחזרו התמידין בו, ואיתא בספרי פ' בהעלותך (פיסקא עז) וביום שמחתכם זהו התמידין. 'לישועה' זהו לחדש אב שבו יתגלה משיח צדקנו ב"ב שנולד בט"ב, וא"י בתנא דבי אליהו (פכ"ז) אין יש"ע אלא לימות המשיח. 'ולנחמה' נחמת ישראל וירושלים תלוי בתשובה, וכ"פ הרמב"ם בהל' תשובה (פ"ז ה"ה) שכיון שעושין תשובה מיד נגאלין, ועי"ז יהי דידן נצח וננצל ממלחמת גוג ומגוג שתהי' בחדש אלול, ותשובה נקראת נחמה שנא' כי נחמת"י כי עשיתם (בראשית ו, ז). 'לפרנסה' טובה זהו לחודש תשרי כמשאחז"ל (ביצה טז). כל מזונותינו של אדם קצובין לו מר"ה ועד ר"ה. 'ולכלכלה' לחדש מרחשון, דכלכלה בגימ' ב' פעמים ב"ן עם הכולל, לרמוז על אחדות היפך המריבה שנתחלקה מלכות בית דוד ע"י ירבעם, וחנוכת הבית השלישי יהא במרחשון. 'לחיים טובים' לחדש כסלו שמזלו קשת שנקרא בכתבי האר"ז ז"ל יסוד ויסוד בחי' צדיק ח"י העולמים וכו', וגם הנס בחנוכה בשמן רומז לחכמ"ה, ובסוד"ד החכמ"ה תחי"ה את בעליה, וגם האו"ר הגנוז נתגלה אז שהוא בסוד האו"ר כי טו"ב כמבור בבני"ש באורך. 'ולשלום' הוא כנגד טבת,

'ולכפרת פש"ע - כנגד חדש העיבור אדר ב' כי נודע שחודש העיבור הוא להשלים מיעוט הירח להשוותה לימות החמה, [ולעתיד כן יהיה במהרה בימינו והיה אור הלבנה כאור החמה (ישעי' ל, כו) ושניהם משתמשים בכתר א' בבית שני המאורות הגדולים] ולאשר ע"י חסרון המאר"ת (חסר כתיב) בא ר"ל בתינוקות כמו שפירש"י שם בבראשית, ולזהו התיקון בחי' יסוד שלא יהיו בכלל שוחטי הילדים ח"ו כשדרז"ל, ע"כ הוא אדר ב' חודש העיבור כי גם אדר א' הוא התיקון לזה (כמו שכתבנו במאמר לחדש אדר אות ח' עיי"ש¹) ובפרט החדש אדר ב' כפי שמקובל מצדיקים ז"ל מסוגל לזה ביותר עיי"ש בדברינו, וכן מחמירין בתענית שובבי"ם (שהם לתיקון עון היסוד) ביותר בשנת העיבור מטעם הנז', ע"כ אומרים כנגד חודש העיבור שהוא להשלמת הירח כנז' 'לכפרת פשע' שהוא כנגד פשע מזיד לנגד הנכשלים בזה לתקן בקרוב כיה"ר'.

המורם מכל הלין, שיש כאן כוונה מיוחדת בבקשת 'ולכפרת פש"ע' בשנת מעוברת, שענין זה שייך במיוחד לשנת העיבור שאז נעשה שלום בין החמ"ה והלבנ"ה והזמן גרמא ביותר לתשובה וכפרה על כל דבר פש"ע. ועל כן הנהיגו קדמוננו ז"ל להוסיף בקשת 'ולכפרת פש"ע' בתפילת המוספין בשנת העיבור, דא עקא שנחלקו בעלי המנהגים האם יש לאומרו כמנהגנו בקודש רק משך ימות החורף ועד חודש ניסן שבו נשלם התיקון הנ"ל, או שיש לאומרו משך כל חדשי השנה יא, וכ"ה מנהג הספרדים בימינו יב.

שהמת בו נדבק בשכינה הנק' את"י, ואמר' בסוף ברכות (סד.) כי הנפטר מן המת יאמר לך בשלו"ם ומן הח"י יאמר לך לשלו"ם, ע"כ מתפללים שיהי' לחי"ם ולא למות, ע"כ אומרים לשלו"ם. 'למחילת חטא' הוא כנגד שבט שהוא בחי' הוד הרומז על תיקון חטאים עפ"י האר"י ז"ל. 'ולסליחת עון' הוא כנגד אדר שהוא ביסוד, ונודע כי עו"ן במילואו בגי' רמ"ח כי העבירה נעשית ברמ"ח איברים והוא קלקול היסוד ח"ו, וע"כ אומרים לסליחת עון באדר.

מט. ועיי"ש בריש דבריו, לענין מנהגנו דאומרים 'ולכפרת פשע' רק עד ניסן, מכיון שאז הוא התחלת ראשון לחדשי השנה משנה אחרת, ודו"ק.

ג. עיי"ש מש"כ רבינו על המליצה 'כי לולא התמהמהנו כי עתה שבנו זה פעמים' דקאי על ענין סגולת התשובה מאהבה ותיקון היסוד בחודש אדר השני (ומשמיה דק"ז הרה"ק מהרצ"ה מרימינוב זיע"א קמתאמריה בזה טעמא להא דמוסיפים לומר 'לכפרת פשע' בנשנת העיבור).

נא. א"ה: בכדי שלא יהא מאמר זו לוקח בחסר, אעתיק כאן במאמר המוסגר מש"כ בספר חה"י בענין, יען שכפי הנראה דברי הח"י האלו הם המקור למנהג הספרדים (בדורות האחרונים) לומר 'ולכפרת פשע' משך כל שנת העיבור, וכבר ידוע ומפורסם דעת רבוה"ק בענין ספר זו שנתערב בו דברים זרים, ועי' מש"כ רבינו בענין באריכות במאמר מאמר מפני הכבוד. בח"י (ענין ר"ח, סוף פרק א) אחר שכתב בביאור ענין סגולת התיקון בשנת העיבור שבו משתווים ההמה והלבנה, כתב, וז"ל: 'ומורי נר"ו היה אומר שעיקר תקון השובבי"ם אשר תקנו

ענף ד

בענין הנוסח 'ויהי החודש הזה וכו'

ההוספה 'ויהי החודש הזה סוף וקץ לכל צרותנו, תחילה וראש לפדיון נפשנו'

כבר ביארנו לעיל (בענף א') שלפי מנהג האשכנזים בנוסח ברכת 'חדש עלינו את החודש הזה' יסדו במיוחד ובמדויק י"ב נוסחאות של בקשות שהם כנגד י"ב חדשי השנה (ובשנת העיבור כבר נהגו משלהי תקופת הראשונים ז"ל להוסיף בקשת 'ולכפרת פשע' כנגד חודש העיבור).

והנה בדורות האחרונים בסידורי 'נוסח ספרד' ('נוסח דרוקע"ר') הוסיפו המדפיסים אחר הי"ב בקשות ולפני 'כי בעמך ישראל בחרת מכל האומות וכו' וסיום הברכה, את הנוסח 'ויהי החודש הזה סוף וקץ לכל צרותנו, תחילה וראש לפדיון נפשנו'.

קדמוננו עיקרם בשנת העיבור, והוא היה אומר במוסף ר"ח של שנת העיבור למחילת חטא וסליחת עון ולכפרת פשע"ע"כ"ל.

והנה כבר נודע שהספר חה"י הינו בס"ה ליקוט של הנהגות וסגולות שנלקטו משאר ספרי קבלה מגורי האריז"ל וכדו' והוכנסו לפונדק אחד, וגם במקום שכתב שם 'מורי' הכוונה בדרכ' למורו ורבו של הכותב ממנו העתיק את הקטע המדובר, דא עקא שנתערבו שם בין הדברים גם ענינים זרים שמקורם טמא מכת ש"ץ ימש"ו (וכבר עמד ע"ז רבינו במאמר משיב מפני הכבוד), ולעניננו מש"כ בח"י בענין התיקון של שנת העיבור נראה ודאי שהעתיק את זה מדברי השלה"ק הנ"ל, וכהא דמצינו כמה פעמים בח"י שהעתיק מדברי השלה"ק ואף מכתבו בשם 'מורי נר"ו' (למרות שכבר לא היה אז בחיים חיותו בהאי עלמא), אמנם מש"כ בענין הוספת 'ולכפרת פשע' במשך כל שנת העיבור לא נמצא כלל בדברי השלה"ק (ורק בסידורו הביא השלה"ק את הענין של הוספת 'ולכפרת פשע' בשנת העיבור, אך שם כלל לא הזכיר מענין התיקון של שנת העיבור), ונכון לעת כתיבת שורות אלו לא עלתה בידי לברר מיהו ה'מורי' הזה המוזכר שם ומהו המקור ממנו העתיק הח"י את הקטע המדובר, ויתכן שכלל לא היה ולא נברא ה'מורי' הזה, והח"י כתב כן מעצמו, וכדרכו של בעל הח"י כידוע. ומ"מ כפי הנראה ע"פ דברי הח"י האלו נתקבל מנהג זה גם בעדת הספרדים להוסיף 'ולכפרת פשע' בשנת העיבור (למרות שהמדובר במנהג אשכנזי במקורו), וכן נתקבל אצלם המנהג כדבריו לאומרו בכל חדשי השנה ולא רק עד ניסן.

נב. וללא קשר לענין אמירת י"ב בקשות כנגד י"ב בקשות (למרות שברוב סידורי הספרדיים בני עדות המזרח בימינו כבר נדפס הנוסח של י"ב בקשות כמנהגנו, ובעבר היה חסר אצלם הנוסח 'לחיים טובים ולשלום') וכ"כ הבן איש חי בתיקון תפילה (דפוס י-ם תשל"ד, עמ' יב) וכתב דכ"ה בסידור הרש"ש (והכוונה לסידור הרש"ש בכת"י הרב היר"א, מיהו כוונתו לענין הנוסח בלבד, ואין שם שום כוונות על תיבות אלו, כך דא"א להביא ראו' מזה לנוסח התפילה של הרש"ש), וכ"ה דעת הכף החיים (שם, סק"ח), וכ"ה דעת החב"י"ף (ובמועד לכל חי (ס' כח סעי' יב) כתב בזה טעמא משום דהשמש והירח קרבו ויאתין זה לזה, ואנו חוששים דיתנו עדיהן ויעידו על העונות).

נוסחא זו ליתא בכל סידורי אשכנז המדויקים, וגם בכתבי האריז"ל ובסידורי האריז"ל נ"י (וכן בסידור היעב"ץ ובסידור התניא נ"י) לא יזכר ולא יפקד ענין הוספת נוסחא זו.

מקור הוספה זו נמצא בסידורי הספרדים (הפרענקי"ן) נ"ה, דא עקא שלפי מנהג הספרדים אין שום חשבון וענין מיוחד באמירת י"ב בקשות דווקא כנגד י"ב חדשי

נ"ה. א"ה: שונה בזה מכל סידורי האריז"ל הוא סידור ר' קאפל שבו אכן מופיע הנוסח 'ויהי החודש הזו וכו' אך ללא כוונות מיוחדות כלשהו ע"ז, וכבר כתב רבינו במאמר נוסח התפילה אות ד' שנוסח התפילה הנדפס בסידורי האריז"ל הוא מהמדפיסים ולפעמים מצינו שהנוסח הנדפס אף סותר להכוונות שם (יצוין שאותו תופעה מצינו לפעמים גם בכת"י של סידורי האריז"ל, ואכמ"ל) ואין להעמיד יסוד על נוסחתם. ובאופן כללי יצוין שסידור ר' קאפל שונה משאר סידורי האריז"ל בזה שדרכו בקודש של הרה"ק ר' יעקב קאפל זיע"א שהוסיף הרבה כוונות וענינים מדיליה שלא נזכרו כלל בכתבי האריז"ל, ואכמ"ל בענין.

ועי' בסדור תפילה ישרה בדפו"ר ראדוויל תק"פ שהוגה ע"י הרה"ק ר' מרדכי מקרעמניץ זיע"א (שהרבה להעמיד את נוסח התפילה ע"פ סדור ר' קאפל) בברכת 'חדש עלינו את החודש הזה' מש"כ שם בהג"ה 'איתא בספר חסידים שאין לקבוע בתפילה שום תיבה באופן 'ף' חוץ מתיבת מוסף, והכוונה בזה לכאורה לשלול את אמירת הנוסח 'סוף וקץ לכל צרותנו' שבתיבת 'סוף' יש את האות 'ף' (אות פ"א פשוטה).

והנה במש"כ בענין דברי הספר חסידים כוונתו למש"כ שם באות תתשנ"ד, וז"ל: 'לפי שאות הף' מצויה בשמן של מלאכי חבלה, כגון אף, זעף, שצף, קצף, נגף, אנף, רשף, לפיכך לא תמצא 'ף' בשום תפלה לבד מתפלת מוסף, שעל כרחק אתה צריך לומר מוסף יום פלוני הזה נעשה ונקריב לפניך'. וראיתי מקשים ע"ז אהא דבתפילת המוספין לר"ה מצינו בסדר זכרונות הנוסח 'סוף כל הדורות', וכן יש את 'ף' בתיבות 'בהתאסף' אף תכון תבל' 'ואף את ברית' 'טרף נתן' בתוף ומחול', וצ"ב (ויש שרצו לבאר בזה שמש"כ בספר חסידים הכוונה שבתפילת מוסף כיון דע"כ צ"ל 'מוסף' באות 'ף' מדלית ברירה, על כן כבר הותרה הרצועה לומר גם שאת תיבות עם אות 'ף', ולא נראה לומר כן שהרי לעולם לא מצינו גם בתפילת מוסף האות 'ף' חוץ מתיבת מוסף, ואולי יש לדחוק דכיון דבתפילת המוספין בר"ה לעולם אומרים הנוסח 'ואת מוספי יום הזכרון הזה' בל' רבים (כיון דבר"ה מקריבים גם את קרבן מוסף של ר"ח), וא"א תיבת 'מוסף', על כן כבר לא חשו להעמיד במקומו עוד תיבה עם אות 'ף' והעמידו הנוסח 'סוף כל הדורות', מיהו לענין שאר התיבות הנ"ל המסתיימות בף' לק"מ כיון דהמדובר בפסוקי מלכיות זכרונות ושופרות והרי א"א לשנות נוסח הפסוק. ולחילופין ניתן לתרץ דכיון דבר"ה ממילא הוכרחו בדלית ברירה לומר כמה פעמים אות 'ף' בפסוקי מלכיות זכרונות ושופרות, על כן כבר לא חשו להעמיד הנוסח בעוד תיבה עם אות 'ף', ועדיין צ"ע.

נד. יצוין שבסידור התניא ליתא גם ענין הוספת הנוסח 'ולכפרת פשע' בשנת העיבור, ואכמ"ל בענין.

נה. כ"ה בנוסח הרמב"ם ובאבודרהם ובכל סידורי הספרדים, ובדומה לזה כבר מצינו בסידור רס"ג ובנוסח הצרפתים (עי' לעיל בריש היריעה).

השנה, משא"כ לנוסחת האשכנזים שנתייחד בקודש ע"י רבינו אלעזר בעל הרוקח ורבותינו הראשונים כמלאכים אשר בארץ אשכנז נ"ע שמימיהם אנו שותים, והם יסדו את סדר נוסח התפילה אשר בידינו כפי המקובל בידם משמעון הפקולי ואנשי כנסת הגדולה, חשבון מדויק של מנין התיבות בכל ברכה וברכה במידה במשקל ובמשורה, ובברכת 'חדש עלינו את החודש הזה', קבעו לומר בדיוק י"ב בקשות שהם נגד י"ב חדשי השנה שעליהם אין להוסיף ולגרוע י. ולענינו ע"י הוספת הנוסח ויהי החודש הזה סוף וקץ לכל צרותנו, תחילה וראש לפדיון נפשנו וכו' נמצא א"כ איפה מנין של י"ד בקשות, ועי"ז קלקלו לגמרי את חשבון מנין המדויק של י"ב בקשות שהם כנגד י"ב חדשי השנה י. ולא זו אף זו אלא שלפ"ז מה הועילו חכמים בתקנתם שבשנת העיבור יש להוסיף הנוסח 'ולכפרת פשע' דהיינו בקשה י"ג נגד החודש הי"ג הנוסף בשנת העיבור, והלא ממילא כבר נאבד לגמרי החשבון המדויק של י"ב בקשות כנגד הי"ב חדשים ע"י הוספת הנוסח הנ"ל, ומה לנו אם נוסיף עוד בקשה ט"ו.

ולגופא דענין נראה להדיא שהוספה זו נשתרבה לסידורים שלנו ע"י מדפיסי סידורי 'נוסח ספר"ד' הראשונים, שדרכם היה להדפיס את נוסח הספרדים (פרענק"ן) בתוך נוסח אשכנז, והיו מציינים זאת בחצאי עיגול, עד שברוב ימים ושנים נתערבו יחד ב' הנוסחאות והיו לבשר אחד י, וכן לענינו הוסיפו כזאת את הנוסח ויהי החודש הזה וכו' הנמצא בסידורי הספרדים (בחצאי עיגול וכד' נט), עד שבימינו כבר פשתה המספח"ת ס בכל סידורי 'נוסח ספרד' הנמצאים. ובכונן דא כבר קיבלנו

נו. חוץ מבשנה מעוברת שקיבלנו מקדמונו להוסיף בקשה י"ג כנגד חודש העיבור.

נז. וביותר מה שנתשרש אצל ההמון באיזהו מקומן לענות 'אמן' בחזרת הש"ץ גם אחר אמירת 'ויהי החודש הזה סוף וקץ לכל צרותנו' וכן אחר 'תחילה וראש לפדיון נפשנו', שבזה ניכר להדיא שבכוונתם להוסיף עוד ב' בקשות בתוך הברכה, ועי"ז קלקלו לגמרי ענין הכוונה של י"ב בקשות כנגד י"ב חדשים (ובהא דאין עונים 'אמן' רק אחר כל ב' בקשות, עי' מש"כ לעיל בענף ב' ע"פ דברי השלה"ק), ובכונן דא כבר אמר החכם (קהלת יב, יב) ולהג הרבה יגיעת בשר.

נח. ועמש"כ לעיל בהערה (בענף א) גם לענין הנוסח 'יהר"מ יא'א' שתעלינו בשמחה לארצנו ותטענו בגבלנו' הנדפס באחרונה בסידורי 'נוסח ספרד', שנתשרבה בטעות ע"י המדפיסים מנוסח הספרדים שאומרים נוסח זה במקום הנוסח 'והביאנו לציון עירך ברינה ולירושלים בית מקדשך בשמחת עולם' שהוא נוסח האשכנזים, ובסידורי 'נוסח ספרד' הדפיסו נוסח הספרדים בסוגריים לפני נוסח האשכנזים, עד שברוב ימים ושנים נשטו הסוגריים ונתערבו ב' הנוסחאות, וקאמרי רבנן מילתא בכפילא.

נט. ולדוגמא עי' סידור משנת חסידים דפוס אמשטרדם תקכ"ד.

ס. עי' במס' שבועות ו:.

מרבנותנו הק' שבמקום שלא קיבלנו כן להדיא ממרן האריז"ל שיש לשנות הנוסח מנוסח אשכנז לנוסח הספרדים וכדו', אין לנו לשנות כלשהו מנוסח אשכנז, ואין לנו להוסיף כלל מנוסח הספרדים ממה שלא צוה האריז"ל סא.

וכבר עורר בזה רבינו בעל מנחת אלעזר זיע"א בשער יששכר (שם), וז"ל:

'ומה שנמצא בסידורים נוסחא א' שאומרים סוף וקץ לכל צרותינו תחלה וראש וכו', הוא דבר שאין לו שחר, כי לפי"ז הוא כנגד י"ד או ט"ו חדשים בשנה, וזה אינו, ובסידורי האריז"ל ובסידורים הפשוטים המדויקים לא נמצא תוספת זה סוף וקץ וכו', כלל ... ע"כ אין לאומרו, כי ממילא הוא נוסף על רמז מספר הירחים כנזכר ... הגם כי ברמב"ם בנוסח סדר התפלות הביא כעין נוסח זה סב, אמנם שם לא כתב כסדר י"ב ל"ב חדשים כלל, רק לטובה ולברכה לחן ולחסד ולרחמים לחיים ולשלום ויהי וכו' וממילא אין ראוי לנוסחא דידן'

וכ"כ ע"ז במאמר נוסח התפילה (אות מא):

'מה שנמצא בקצת סידורים 'ויהי החודש הזה סוף וקץ לכל צרותינו תחילה וראש וכו' אינו מנוסח הראוי, ומלבד שהוא נוסף על מספר הי"ב שם שהם כנגד הי"ב חדשי השנה, ובשנת העיבור יש מטעם זה נוסח ולכפרת פשע כנגד החודש הי"ג, וגם בסידורים המדויקים ובנוסחי סידורי האריז"ל סג לא נמצא נוסח כזה כלל.

והגם כי ברמב"ם בסדר תפלות כל השנה נמצא כעין נוסח זה, אמנם שם לא כתב כסדר י"ב ל"ב חדשים כלל, רק לטובה ולברכה לחן ולחסד ולרחמים לחיים ושלום ויהי וכו', וממילא אין ראוי לנוסחא דידן'.

סא. עי' כל הענין באריכות בשולח"ט סי' מו וסי' סו ובזר זהב שם, ובמאמר נוסח התפילה, ושו"ת מנחת אלעזר סי' יא, ואכמ"ל.

סב. ועי' לעיל בראש היריעה.

סג. במש"כ רבינו 'סידורי האריז"ל' לרווחא דמילתא כתב כן, דהרי א"א לסמוך על נוסח התפילה שבתוך סידורי האריז"ל השונים (וכמש"כ רבינו במאמר נוסח התפילה אות ד'), והכוונה שלא נמצא כוונת ענין נוסח זו בסידורי האריז"ל וכן בנוסח התפילה בסידורי האריז"ל ליתא (דהיינו סידור ר' שבת, סידור ר' אשר וסידור זאלקווא הישן, וכן ליתא בכל צילומי כת"י של סידורי האריז"ל שונים שתח"י), ואינו 'נוסח האריז"ל' כי אם הוספת המדפיסים מתוך סידורי הספרדים.

ועי' בייט"ל (פ' בא, בד"ה והנה האות והמופת בסוף הקטע, וע"ע בייט"פ (שירת דודי אות ו') שנוסח זו קאי אחודש אלול, וצ"ב איך קמתוקמא לפי"ד מנין י"ב בקשות כנגד הי"ב חדשים) דמכנה נוסח זו 'נוסח האריז"ל', ונראה דהכוונה בזה ל'נוסח ספר"ד' שבדר"כ סידורי נוסח ספרד אומרים להיות ע"פ 'נוסח האריז"ל', דא עקא שכאן מוכח להדיא שאין המדובר בנוסח האריז"ל כי אם שתיל זר מנוסחת הספרדים, ולק"מ (ואולי הכוונה שבסידור האריז"ל לר' קאפל נדפס הנוסח וכנ"ל)

הנוסח 'ויהי החודש הזה סוף וקץ לכל צרותנו'

וכן בענין עצם הנוסח 'ויהי החודש הזה סוף וקץ לכל צרותנו' כתב רבינו בשער יששכר (שם) שהנוסח אינו מבורר, וז"ל:

'והוא נראה כאלו מסכים שיהיה צרות ח"ו בחדש הזה הבא עלינו, רק שמבקש עכ"פ שיהיו אלו הצרות סוף וקץ לכל צרותינו, וכמו א' שבא עליו ל"ע צרה ומבקש שיהיה עכ"פ זה סוף וקץ לכל צרותיו, ואל תפתח פה, ועוד בתחלת החודש בר"ח'.

וכ"כ במאמר נוסח התפילה (שם):

'עוד זה נראה כאלו אחד שבאה עליו כבר צרה רח"ל, והוא מבקש שתהיה עכ"פ הצרה הזאת סוף וקץ לכל תרותיו, כן אם יבקשו מיד בתחילת החודש שיהיה החודש הזה סוף וקץ לכל צרותנו משמע (חלילה) שיבואו צרות רח"ל, רק שיהיה סוף וקץ וכו'ס', ואל תפתח פה לשטן, על כן אין לאומרו, רק כנוסח קדמונו, זכותם יגן עלינו בכל ענינו, ויגאלנו במהרה בימינו'.

והנה כבר ביארנו לעיל שמקור נוסח זו נמצא בסידורי הספרדים, וגם רבינו עצמו העיר בזה. ונראה לבאר בזה דעת רבינו ובמה שדייק רבינו בלשונו שבנוסח התפילות להרמב"ם נמצא 'כעין' נוסח זה, דהנה בנוסח של הרמב"ם איתא 'ויהי ראש החדש הזה קץ וסוף לכל חטאתינו וצרותינו', ובזה יש ב' שינויים מהנוסח שבסידורים שלנו. חדא, הנוסח 'ויהיה ראש החודש הזה', ועוד במה שהוסיף 'לכל חטאותנו', כך דלפי נוסחת הרמב"ם ניחא בזה תמיהתו של רבינו, כיון שמה שהזכיר ענין 'ראש החודש' נראה דאין כוונתו שהוא מסכים ח"ו שיהיה איזשהו צרה כלל בזה החודש ר"ל, כי אם בעומדו בר"ח בתוך צרת הזמן ושעבוד הגלויות ע"ז מבקש שיום 'ראש החודש הזה' יה' סוף וקץ להצרות. וכן במה שהוסיף 'לכל חטאותנו', והרי לב יודע מרת נפשו שגם היום כבר בתחילת החודש כבר חטא על הנפש זה כמה וכמה רח"ל, וע"ז מבקש מהבורא ית"ש שהיום יה' הסוף וקץ לכל חטאותיו, ועיקר הנוסח סוף וקץ קאי על ענין החטאים, וכיון דכבר הזכיר ענין סוף וקץ כבר הוסיף לבקש על סוף וקץ לכל הצרות. ונמצא לפי"ז דלפי הנוסח המדויק של הרמב"ם עצמו ליתא כלל

סד. עי בפר"ח (סי' תכ"ג, סעי' ג) שכבר עמד ע"ז ובביאור הענין כתב: 'ויהי החדש הזה סוף וקץ לכל צרותינו, פי' כיון שבתחלת החדש במקום צרה איכא פדיון, שייך שפיר למימר שהוא סוף וקץ לכל הצרות, דהא השתא מינכר שהצרות שעברו בחדש שעבר היה סוף הצרות'.

לתמיהת רבינו הנ"ל, כי אם לפי הנוסח הנדפס בסידורים שלנו שמקורו בנוסח סידורי הספרדים שאינם לפי נוסח הרמב"ם ז"ל.

וכן מדויק כנ"ל גם בנוסח של סדור רב סעדיה גאון (הנ"ל בענף א') שגרס 'ויהיה יום החדש הזה קץ וסוף לצרותינו', וגם הזכיר ענין יום ראש חודש, ולא החודש כולו, ולפי"ז לק"מ, וכנ"ל. וכ"ה בנוסחת האבודרהם (הנ"ל שם) שגרס ג"כ 'ויהי ראש החודש הזה סוף וקץ לכל צרותינו' שגם הזכיר ענין הבקשה על יום ראש חודש דייקא. ונראה להדיא בדעת רבינו שהנוסח המצויה בסידורי הספרדים נוסח מוטעה הוא, ואתה הראת לדעת שגם במקורות ספרדיים קדומים^{סה} ליתא לנוסח זו.

הנוסח 'תחילה וראש לפדיון נפשנו'

כן מצינו גם בדברי הרב מבוטשאטש ז"ל בפ' תפילה לדוד^{סו} על סדור התפילה, שפקק על הנוסח 'ויהי החודש הזה וכו' ועל הנוסח 'תחילה וראש לפדיון נפשנו', ודעתו שלא לאומרה בפה, וז"ל:

גם שכ' במוהר"ד אבודרהם, ויהי החודש הזה סוף וקץ לצרותנו תחלה וראש לפדיון נפשנו, מ"מ אני איני נוהג לאומרו בפה רק להרהר^{סי}, כי כיון שיש בנוסח זה של מדינות אלו לחיים טובים ולשלום, זהו כולל כל טובות, וכולל בזה ממילא בחי' ביום טובה היה בטוב, ומצד שיש גמגומים על לשון תחלה וראש לפדיון נפשנו, כיון שבכל יום אדם נפדה כמ"ש בתנ"ך^{סח}, וגם שיש ליישב הלשון ולומר, שהכוונה בזה שלגבי הצרות שלא היה עליהם פדות מגולה באשר הוא שם, לגבי זה מבקשים שיתחל אז פדות וגאולה על זה, עכ"ז כיון שיש צד גמגום בזה, וכעין מ"ש בזה"ק דצריך לפרטא הבקשות והמשאלות בשפוטא, כן נכון ממילא שהבקשות שאומרים תהיה מבוארת בלי שום צד גמגום כלל, לזה בחרו רבותינו מנהיגי מדינות אלו לסמוך א"ע על בקשת לחיים ולשלום מה שלא נזכר

סה. מיהו כבר מצינו להנוסח בסידור דפוס ליסבון ש"ן, ובסידור דפוס ויניציאה רפ"ד.

סו. נדפס בסידור דעת קדושים.

סז. וכדרכו ושיתטו של הרב מבוטשאטש ז"ל להרבות בנוסחאות בפה או בהרהור (ועי' מאמר נוסח התפילה אות ג').

סח. 'אמר דוד המלך אני אגיד צדקותי וחסדיו של הקב"ה, שהוא עושה עם ישראל בכל שעה ושעה ובכל יום ויום, בכל יום אדם נמכר ובכל יום נפדה, בכל יום רוחו של אדם ניטלת הימנו וניתנת לבעל הפקדון, ולבקר מחזירין אותה עליו, שנא' בידך אפקיד רוחי (תנא דבי אליהו, אליהו רבה, פ"ב).

במוהר"ד אבודרהם, שמשמע שאין אומרים זה בספרד סט, ובזה כלולים הבקשות כולם'.

סוף דבר הכל נשמע שהנוסח 'ויהי החודש הזה סוף וקץ לכל צרותנו, תחילה וראש לפדיון נפשנו' אינו נוסח מבורר ואין לאומרו, ומה גם שבאמירתו מקלקל בזה את החשבון המדויק של מנין י"ב בקשות שכנגד י"ב חדשי השנה, וי"ב צירופי שם הוי"ה ב"ה, וגם מבטל בזה ענין הוספת בקשה י"ג בשנת העיבור שהוא כנגד החודש הנוסף, וי"ב צירופי הוי"ה עם הכולל כפי שקבלנו מאבותינו ורבותינו ראשונים כמלאכים נ"ע, וכל המוסיף אינו רק מגרע. המקום ברחמי יעזרנו על דבר כבוד שמו א'.



נספח

נוסח תפילת המוספין בר"ח שחל בש"ק

אמר הכותב: לנעוץ סוף המאמר בתחילתו, ארשום כאן בשולי הגליון בקצירת האומ"ר מהשייך ליריעה זו, בענין הפולמוס הידוע על נוסח תפילת המוספין בר"ח שחל להיות בש"ק כמנהג האשכנזים שאומרים 'ישמחו' אחר פסוקי הקרבנות ואח"כ מסיימים 'חדש עלינו ביום השבת הזה את החודש הזה וכו' הי"ב בקשות, ומסיימים 'כי בעמך ישראל בחרת מכל האומות ושבת קדשך להם הודעת וחוקי ראשי חדשים להם קבעת, בא"י מקדש השבת וישראל וראשי חדשים', וא"א כלל הנוסח הרגיל של כל תפילות שויו"ט 'קדשנו במצותיך ותן חלקנו בתורתך וכו'. והוא בניגוד למנהג הספרדים ולמנהג צרפת דאחר פסוקי הקרבנות אומרים 'אוא"א חדש עלינו את החודש הזה כו' עד 'וחוקי ראשי חדשים להם קבעת', ואח"כ אומרים 'ישמחו במלכותך' ואומרים תורף הנוסח 'או"א רצה במנוחתנו קדשנו במצותך וכו' כבכל שבת, עד וינוחו בו ישראל מקדשי שמך' וחותרים בשל שבת ושל ר"ח. וידועים דברי הערוה"ש ע' בזה לענין מנהגנו (דא עקא שהמצאות הוכח אחרת, ולא נתקבלה דעתו כלל אצל ההמון) וכבר נתפלמסו כמה וכמה בענין זה בקובצים השונים במשך השנים, ואכמ"ל בענין.

סט. ואכן בכל סידורי הספרדים הישנים ליתא לבקשות 'לחיים טובים ולשלום' (כ"ה בדפוס ליסבון ר"ן, ובדפוס וינציאה רפ"ד), מיהו כהיום כבר הוסיפו תיבות אלו גם ברוב סידורי הספרדים.

ע. בערוה"ש (סי' תכה, סעי' ב) כתב, וז"ל: 'ודע שמעולם תמהתי על הנוסח שלנו שבסוף אתה יצרת, שאחר למחילת עון אומרים כי בעמך ישראל בחרת וכו' ושבת קדשך וכו', למה אין

ולעניננו נראה להדיא טעמא ע"פ מה שביארנו ביריעה זו הא דהקפידו מאוד אצל האשכנזים לומר במדויק מנין של י"ב בקשות בתפילת המוספין בר"ח ושלא להוסיף או לגרוע כלל ממנינו של הי"ב בקשות (חוץ מבשנת העיבור שמוסיפים עוד בקשה). ונראה ודאי דמהאי טעמא נהגו גם בר"ח שחל בשבת שלא לומר תורף הנוסח הרגיל של כל תפילות שו"ט 'קדשנו במצותינו ותן חלקנו בתורתך' וכו', והוא בכדי שלא להוסיף בשום פנים ואופן בבקשה כלשהו על מנין י"ב בקשות הנ"ל, ואפי' בתורף הנוסח הרגיל של כל שו"ט.

ומהאי טעמא מנהגנו לומר 'ישמחו במלכותך' מיד אחר פסוקי הקרבנות (וכמו ביו"ט שחל בשבת) ואח"כ חוזרים לתפילת 'חדש עלינו את החודש הזה' של ר"ח, ובכדי שלא להוסיף על מנין הי"ב בקשות. איברא מכיון שצריך גם להזכיר של שבת בברכת קדושת היום, על כן מוסיפים לומר בריש הברכה הנוסח 'או"א רצה במנוחתנו וחדש עלינו ביום השבת הזה את החודש הזה', וכן בסוף הברכה מוסיפים 'ושבת קדשך להם הודעת וחוקי ראשי חדשים להם קבעת', ובכדי שיהא סיום הברכה מעין החתימה, וחותרים בשל שבת ושל ר"ח. וכל זאת בכדי לקיים מנין הי"ב בקשות ושלא להוסיף עליהם או לגרוע מהם, כפי אשר קבלנו מרבינו אלעזר בעל הרוקח וחוג חסידי אשכנז נ"ע אשר לאורם אנחנו הולכים ואת מימיהם אנו שותים עד כי יבוא שילה ולו יקהת עמים בב"א.



אומרים קדשנו במצותיך ותן חלקנו וכו' והנחילנו וכו' וינוחו בו ישראל מקדשי שמך כי בעמך ישראל וכו', והרי כל יום טוב שחל בשבת ור"ה ויוה"כ שחלו בשבת אומרים בסוף הברכה האמצעית נוסח זה שזהו תורף קדושת שבת, ולמה לא יאמרו זה בר"ח שחל בשבת, ובנוסח ספרד ישנו באמת זה הנוסח, ולענ"ד בנוסח אשכנז חסר זה מהדפוס, ואני נוהג לאומרה, ואין שום טעם שלא לומר זה, ולא מצאתי מי שהעיר בזה. ומ"מ במציאות אנו רואים שבכל סידורי אשכנז הישנים ובכל הכת"י המדויקים ליתא לנוסח קדשנו בר"ח שחל בשבת (חוץ מכת"י א' או שתיים בהם נמצא הנוסח, ולית מאן דיעיד על מהימנותו של הסופר שכתבו, שהרי המציאות מוכיח שבכל הכת"י שהוגהו כדבעי ליתא, וכן לא נתקבל לאומרו בשום ממקום בארצות האשכנזים, ואכמ"ל, וטעמא יש לדבר.

מדור מכתבים למערכת

בדין הבדלה בתפלה

לכבוד מערכת הקובץ החשוב "פעלים לתורה"

בענין מה שכתב הגאון ר' אליעזר שלעזינגער שליט"א בקובץ כ"ב חודש סיון העעל"ט לברר בדברי הרמב"ם בפרק ב' מהלכות תפלה הלכה י"ב, דיש חילוק בעיקר דינם של הבדלה בתפלה של כל השנה שאומרים בו אתה חוננתנו לדין של ותודיענו שאומרים ביו"ט שחל להיות במוצאי שבת. דאתה חוננתנו הוי דין הבדלה שתקנו חז"ל שיבדילו בתפלה ואילו ותודיענו אינו אלא ככל הזכרה בתפלה [כמו יעלה ויבא וכדו'], וסיים שם בזה"ל, ועדיין צ"ע בטעמא דמלתא למה במוצא"ש שחל ביו"ט נשתנה עיקר הדין ותקנו שלא יהא מטעם הבדלה רק מנוסח התפלה וכו', עכ"ל.

ואולי יש לומר דהנה איתא בגמ' ברכות דף לג. בתחלה קבעוה בתפלה, העשירו קבעוה על הכוס, חזרו והענו קבעוה בתפלה, והם אמרו המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס, ע"כ. ולכן אע"פ שאומרים גם על הכוס כבר כתב שם הגאון שליט"א דמ"מ נשאר התקנה שיהיה מטעם הבדלה ולא ככל הזכרה בתפלה עיי"ש.

ונראה דכל זה בשאר מוצאי שבת אבל יו"ט שחל להיות במוצא"ש דאיכא חובת קידוש של יו"ט, ודאי דתקינו רבנן בכל זמן לאמרה על הכוס דוקא, וחמירא טפי מהבדלה, ולכן כיון שיש לכל אחד יין לא תקנו בשום זמן שיבדילו בתפלה אלא לומר ותודיענו, עיין ברכות שם בע"ב, והיינו כיון שאומרים ממילא ותתן לנו וכו' שמזכירים זמן תקנו נוסח מיוחד לומר בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת וכו' וזה הוי רק מנוסח התפלה, ודו"ק.

ואח"כ הצעתי הדברים לפני הגאון רבי אליעזר שליט"א והסכים לדברי.

יעקב אייזנבאך

כולל יטב לב דסאטמאר



נתכבדתי בקובצכם העבר קובץ כ"ג, והננו להציע כמה הערות שעלתה במצודתי בהיותי עובר בין בתרי הקובץ.

בדין עירובי חצרות בסוכות

במש"כ הרב עקיבא דוב שניטצער (עמ' ק) לצדד במ"ש המג"א דסוכת החג אינו אוסר, היינו לא רק על כשיש בתים קבועים, אלא גם סוכות אהדדי אינם אוסרים, הננו להעיר שבספר גנזי חיים (להגאון בעל חדרי דעה ואולם המשפט, או"ח סי' שסו) פשיטא ל' דהא דסוכת החג אינו אוסר היינו משום דאינה דירה קבועה ואינה אוסרת על דירה קבועה כדין אורח על בעה"ב, ולכן אינה אוסרת על הבתים הקבועים בחצר, אבל חצר שאין בו אלא סוכות ודאי אוסרין זה על זה וצריכין עירוב, ועפ"ז יישב קושיית הרעק"א עיי"ש.



בדין אופן שכירות רשות מגוי לעשות עירוב

במש"כ הרב פינחס ענגלענדער (עמ' ס) לדחות דברי החכמה"ל שרצה להוכיח מד' הב"י בס"י שפב דגם לענין להתיר טלטול בחצר צריך לשכור בית הגוי, ודלא כהריב"ש שהובא בב"י סי' שצב, ודחה מע"כ די"ל דכוונת הב"י כדי שיוכלו לטלטל בבית הגוי עיי"ש, אמנם תירוצו קצת דחוק, דהרי הב"י קאי התם ע"ד רש"י בההוא עובדא דהמן בר ריסתק שהיה אוסר על הישראלים לטלטל בהמבוי, וא"ל רבא דלישאל מיני' דוכתא, אבל טלטול בבית הגוי כנראה לא ה' איכפת להו להישראלים, וא"כ אינו מובן למה עלה ע"ד הב"י שכוונת רבא ה' להתיר להם גם בית הגוי ועפ"ז הקשה ע"ד רש"י דלא סגי בשכירות החצר.

ולכן נראה לומר בענין אחר בכוונת הב"י, דס"ל להב"י דגם לענין טלטול במבוי לא ה' סגי לשכור כי אם רשות חצרו, דגם אם ישכרו ממנו רשות חצירו מ"מ עדיין אוסר הוא על המבוי כיון שביתו פתוח להחצר והחצר פתוח למבוי, ויש לו דריסת הרגל והשתמשות במבוי ע"י ביתו הפתוח לאותו מבוי, ולכן אף אם שוכרים רשות חצרו אינו מועיל שלא יאסור הטלטול במבוי, ולכן נתקשה הב"י בד' רש"י והר"י דבכה"ג לא סגי שלא לשכור דוקא בית הגוי, אבל לענין להתיר הטלטול בחצר א"צ לשכור בית הגוי ושפיר מועיל לשכור כ"א רשות חצרו וכמ"ש הריב"ש, ודלא כמ"ש בחכמה"ל, וכן מטין הדברים, דדוחק גדול לומר שהב"י מדעת עצמו

חולק ע"ד הריב"ש שהעתיק הוא בעצמו לקמן בס"י שצא, ומבלי להזכיר שדבריו הם נגד דברי הריב"ש.



בדין טלטול חפצי אדם חוץ לתחומו בעיר מוקפת מחיצות

במש"כ הרב אברהם יצחק מילער (עמ' קלד) לתמוה ע"ד שו"ת שבט הלוי ח"ז סי' מו בדין חפצי אדם שהם חוץ לתחומו דאסור לטלטלם בעיר מוקפת מחיצות, והבין מע"כ דהשבה"ל אתי עלה מכח דברי הטו"ז בס"י תה ס"ק ו, אמנם ראה בשו"ת שבט הלוי (... סי' עט) שכבר תמה עליו השואל בזה מהא דקיי"ל בשו"ע סי' תא דגוי שהביא חפציו מחוץ לתחום מותר לטלטלם בעיר מוקפת מחיצות משום שכולה ד"א. והשבה"ל שם ביאר בסברתו דשאני ישראל שיצא לדעת והניח חפציו דהוי כמו יצא לדעת דלא מהני דיר וסתר כמבואר בס"י תה ס"ו עיי"ש, אמנם עיקר סברת השבה"ל תמוה ודבריו מחודשים הם עד למאוד לומר דזהו בכלל יצא לדעת, ומסברא נראה בפשיטות דאין זה בכלל יצא לדעת, דהרי הבעלים יצאו בהיתר מער"ש וחפציו נמצאו ממילא חוץ לתחום בשבת. ולהלכה חזר שם השבה"ל מדבריו הקודמים וכ' דיש מקום להתיר לטלטל בעיר המוקפת מחיצות מכח ס"ס, דדעת רש"י והתוס' דיש להם שביטה ממקומם, ואף את"ל דאסור להזיזם מ"מ איכא דס"ל דגם ביצא לדעת יש לו דיר וסתר עיי"ש. [וע"ע בקובץ מבית לוי (קובץ ג עמ' קיב-קטז, וקובץ ד עמ' קסז-קעב) חילופי מכתבים בזה בד' השבה"ל, וראה בקובץ זכרון - יחי ראובן עמ' סא-עא תגובת השואל לבעל שבה"ל].

ובשו"ת שאילת שאול להג"ר שאול ברייש (ח"א סי' ע) דעתו בנידון הנ"ל דאסור להזיזם אפילו במקום מוקף מחיצות, והשיגו עליו דלמה לא נימא שכל ההיקף כד"א כמו בכל יצא חוץ לתחום, וע"ז חזר והשיב (שם סי' עא) דדבריו הם עפ"י הטו"ז סי' תה הנ"ל, וכ' ליישב דלא יקשה על הטו"ז מהא דאר"פ פירות אנוסים הם, דהיינו דוקא בפירות שחזרו לתחומם, אבל אם לא חזרו לתחומם אלא שהבעלים עצמם הוציאו הפירות והם נמצאים במקום מוקף מחיצות, בזה כיון שאבדו את תחומם הראשון וצריכים לקבוע להם דין תחום חדש, הרי הם נגזרים אחר הבעלים ודינם כדין הבעלים, ולכן יש חילוק בזה בין שוגג למזיד, והוא דאם יצא בשוגג שכל היקף מחיצות נחשב לו כד"א ממילא גם הפירות מותרין, אבל ביצא במזיד כיון

שהבעלים אין להם אלא ד"א ממילא גם הפירות אסורים, וזהו כוונת הטו"ז, וכ"ז אם הבעלים עצמם הוציאם, אבל אם הוציאם אדם אחר והבעלים נשארו במקומם, בזה אפילו אם הוציאם אותו אדם בשוגג והם נמצאים במקום מוקף מחיצות אין להם רק ד"א, דדינם כרגלי הבעלים ובתרייהו גירי לכל דבר, וכיון שנשארו הבעלים במקומם הפירות נגררים אחרי הבעלים ואין להם אלא ד"א אפילו במקום מוקף מחיצות, ומעתה ה"ה בנידו"ד בכלים שיש לאדם בעיר אחרת אסורים בטלטול אע"פ ששבתו במקום מוקף מחיצות, ולא דמי להא דקיי"ל בחפצי גוי מותרים בטלטול בעיר המוקפת חומה, כיון שכל מה שחפצי עכו"ם קונין שביתה אינו אלא משום גזירה, ולא אמרו בזה שדינם כרגלי הבעלים, דהרי הבעלים עצמם שהם נכרים אין להם שביתה, ול"ש בהם לומר שהם נגררים בתר בעליהם, אמנם בעיקר דברי הטו"ז העיר דהמ"ב פסק דלא כוותי, ובשעה"צ (ס"ק מא) שהביא חבל אחרונים שחלקו על הטו"ז, אמנם הא"ר והפרמ"ג נקטו כהטו"ז עיי"ש.

ובעיקר הנידון יש לציין עוד לדברי המנחת פתים (סי' שצ"ז) נראה מד' דפשיטא ל' בנידו"ד דאם הם במקום מוקף מחיצות מותר לטלטלם, ואף מצדד דגם אם הם נמצאים בעיר שאינה מוקפת מחיצות מותר לטלטלם, כיון שמ"מ הפירות שבתו בעיר זה, ושבת באויר מחיצות כל העיר כד' אמות, אף שאינה מוקפת לדירה עיי"ש, ומבואר מדבריו דס"ל גם אם הם נמצאים בעיר שאינה מוקפת מותר בטלטול, ונראה בסברת המנ"פ דאע"ג דדיינין להנך פירות כנמצאים חוץ לתחום כיון שהם כרגלי הבעלים, מ"מ העיר נחשבת להם כד"א, כיון שמ"מ פירות אלו שבתו בעיר זו, ואף אם אין העיר מוקפת מחיצות, מ"מ לענין שבת הרי קיי"ל דגם עיר שאין לה מחיצות חשיב כד"א, אמנם לכא' יש לפקפק בזה, דהרי כיון דלענין תחום אלפים דיינין לפירות אלו שקנו תחום הבעלים, ולכן אסור להזיזם חוץ לד"א, כיון דהם נמצאים חוץ לתחום, א"כ גם לענין מקום שביתתם, אית לן למיחשב שפירות אלו שבתו במקום הבעלים, ומהיכ"ת נחשוב לומר דקנו שביתה במקום שהם נמצאים, ולחשוב כל העיר כד"א.

ואולי י"ל סברתו בזה, דאע"ג דאמרינן הכלים והבהמה כרגלי הבעלים, מ"מ שביתתן אינו מכח הבעלים, אלא שביתתן הוא מכח עצמן ובמקומם שהם נמצאים, אלא דמדידת תחומם הוא כתחום ורגלי הבעלים, אבל בעצם הם קונים שביתה מכח עצמן ובמקום שהם נמצאים, ויש סיוע לזה מדברי הרמב"ן במלחמות (י'): מדפי הרי"ף) שכ' להשיב ע"ד בעה"מ לענין ראיית הרי"ף שם משנים ששאלו חלוק וכו', דהחלוק תלוי בבעלים והבעלים יש להם תחומין, והרמב"ן השיב עליו ומ"ש

שהוא תלוי בבעלים וכו' ועל כרחך החלוק עצמו קונה שביתה עיי"ש, עכ"פ אי נימא דהחפצים יש להם שביתה עצמית, יתכן לומר דאע"ג דלענין תחום אלפים דיינינן לפירות אלו שקנו תחום הבעלים, ולכן אסור להזיזם חוץ לד"א, כיון דהם נמצאים חוץ לתחום, מ"מ מקום שביתתם אינו נגרר אחר הבעלים, והם קונים שביתה מכח עצמם במקום שהם נמצאים, וכיון ששבתו בעיר, חשבינן להו כל העיר כד"א ודו"ק. [וראה בקובץ קול תורה (קובץ סו עמ' של-שלא) שכבר העלה חכ"א כעין דברינו ועפ"י נקט ג"כ להקל אפילו בעיר שאינה מוקפת מחיצות, ומשום מקום שביתתן הוא בעיר שהם נמצאים שם, ולא הביא דברי המנח"פ עיי"ש].

וע"ע בחידושים וביאורים (עירובין עמ' עז: במכתב שם) דעתו לענין נידו"ד דבמקום מוקף מחיצות מותר להזיזם שכל העיר כד"א, אמנם בעיר שאינה מוקפת מחיצות אסור, דאין דין הפירות כשבתו בעיר כיון שדינם להגרר אחר שביתת בעליהן, ולכן יש לדונם חוץ לתחום והגיעו לעיר דלא שרי אלא בעיר מוקפת מחיצות עיי"ש.

נמצינו למדין לענין חפצי אדם ששבתו חוץ לתחומם: אם הוא בעיר מוקף מחיצות: דעת השאילת שאול לאסור [לדעת הט"ז א"ר ופרמ"ג, אמנם המ"ב נקט דלא כהט"ז], אמנם דעת המנ"פ שבה"ל והחוב"ב דמותרים בטלטול בעיר. ואם הוא בעיר שאינו מוקף מחיצות: דעת המנ"פ להקל גם בזה, אמנם דעת החוב"ב והשבה"ל דאסור בטלטול. ועוד יש להאריך בעיקר הנידון ובדעת הראשונים בענין חפצי בעלים הנמצאים חוץ לתחום, ולא עת האסף פה, ואסתגר בזה.

ואסיים בברכה לעורכי הקובץ תחזקנה ידיכם בעבודת הקודש לשמש כבית ועד לחכמים המחזדים זה את זה בהלכה, ויהא שם שמים מתקדש על ידכם

משה באש

כולל דמשק אליעזר, ברוקלין נ.י.



בענין עירובי חצירות בסוכות

אמע"כ מערכת פעלים לתורה אשר כשמו כן הוא, יתן ה' כה להלאה שיזכה להרבות פעלים לתו' ולהגדיל תורה ויאדיר.

הנני בזה להעיר על מה שנתברר בקובץ כ"ג בענין עירובי חצירות בחג הסוכות, ע"י הרב עקיבא דוב שניטצער שליט"א.

א] מתחילה כ' לבאר הא דאי' בפוסקים שסוכות החג בחג אינו אוסר, בפשוטו הפי' הוא שא"צ לערב כלל, דהיינו לא לבד דאינו אוסר על שאר הבתים שבחצר אלא אפי' כשליכא דוירים בבתים שבחצר רק דיירים בסוכות ג"כ אינם אוסרים זע"ז וא"צ לערב.

ב] אלא כ' לדון שמא צריכין לערב מכח דירת ביתם של כל השנה שאף שקיי"ל בעלמא שמי שהניח ביתו והלך לשבות אצל בתו באותו העיר אפי' לשבת א' אינו אוסר היינו דווקא בהלך לשבות בחצר אחרת אבל בננ"ד שהסוכה הוא בחצר של ביתו דכל השנה א"כ לא הסיח דעתו מביתו ושוב אוסר ביתו דכל השנה.

אכן עדיין מסתפק שאולי סוכות החג שאני שאף שלא הלך בחצר אחרת ג"כ הוי היסח הדעת מביתו שבאותו חצר כיון דהתורה מחייבו לישב בסוכה ואין לו יכולת לחזור לביתו אבל מאידך גיסא י"ל כיון שאם יורד גשמים וכדומה מותר לו לחזור לביתו א"כ אינו מסיח דעתו מביתו ואוסר.

והביא מהמאירי שמשמע מדבריו כצד הזה דאי' שם דאם כל בני החצר אוכלין בסוכה אחת א"צ לערב [כדין המבוא' בשו"ע סי' ש"ע סעי' ד' אנשי החצר שהיו כולם אוכלין על שלחן א' וכו' א"צ לערב] הרי משמע דאם אוכלין בסוכות מיוחדים שפיר אוסרין וקשה דקיי"ל דסוכות החג בחג אינו אוסר אלא ע"כ צ"ל כנ"ל שאוסרין מכח דירת ביתם משא"כ כשאוכלין בסוכה א' הרי הן כמעורבין.

ג] שוב כ' לדון בעיקר דברי המאירי שכ' דבאוכלין בסוכה א' א"צ לערב, דבס' חכמת הלב הוק' ע"ז דמה מועיל שאוכלין בסוכה א' נהי דמכח דירתם בסוכה א"צ לערב שהרי כולם בסוכה א' מ"מ לפי מה שנתבאר לעיל דדירת ביתם של כל השנה אכתי קיים שהרי לא הסיחו דעתם לגמרי משם א"כ יאסרו זע"ז מכח דירת ביתם דכל השנה ואי אמרת בשלמא שבסוכות החג נסתלקו לגמרי מדירת ביתם שהרי הלכו לשבות בסוכה היה ניחא אבל להאמור שא"א לומר כן דא"כ אפי' אוכלים כ"א בסוכות מיוחדים ג"כ לא יאסרו, קשה כנ"ל.

ד] וע"ז השיב הרב הנ"ל דדין זה המבוא' בשו"ע סי' ש"ע ס"ד דבני החצר שאוכלין על שלחן א' א"צ לערב יש לפרשו בב' אופנים, א] היות שקיי"ל שם בס"ה דמי שאוכל במקום א' וישן במקום אחר מקום אכילתו הוא העיקר ושם הוא אוסר א"כ באופן שכולם אוכלין על שלחן א' הרי אינן חלוקין במקום פיתא ולא שייך שיאסר זע"ז ב] אוי"ל דכשאוכלין על שלחן א' הרי הם כא' נתערבו וממילא הוי כחד כמו ע"י פת דעירובי חצירות והנפק"מ הוא דאם החליטו לאכול

ביחד בבית א' לשבת א' לדרך הא' עדיין אוסרין זע"ז שהרי לא נעקר דירת ביתם דכל השנה כיון שלא הלכו לדור בחצר אחרת אבל לדרך הב' דהוי כמעורבין א"כ שפיר מועיל זה גם לביתם דכל השנה כמו ע"ח בפת שע"י שמעורבין בפת נעשו כחד בכל הבתים ולפי"ז מיישב דברי המאירי שכ' דכשאוכלין בסוכה א' א"צ לערב אע"פ שעדיין לא נעקרו מביתם מ"מ מהני דירתם בסוכה להיות מעורב וזה מועיל גם לביתם.

ה] אך כ' שעדיין יש לפקפק בזה דהלא בעירוב קי"ל שצריך להניח הפת דווקא בבית הראוי לדירה ולמקצת הפוסקים אין להניח פת של עירוב בסוכה דלא מיקרי ראוי לדירה וכיון שכן האיך מהני אכילתם בסוכה יחד להיות מעורבין והא עירוב למקצת הפוסקים לא מועיל כשהניחו בסוכה ועז"כ דאולי כשאוכלין ביחד עדיף ומהני לכו"ע וגם דבר זה שסוכה אינו ראוי להנחת עירוב אינו ברור כ"כ ומצדד יותר ששפיר מהני.

ו] עוד כ' לדון דבשו"ת שו"מ העיר על פסק זה דכשאוכלין בסוכה א"צ לערב דהלא הנשים וילדים אוכלין בבית וא"כ אוסרין זע"ז מכח דירתם ולא מהני מה שאוכלין האנשים יחד בסוכה וכ"כ כמה אחרונים דאם הנשים אוכלין בבית אוסרין זע"ז.

ועז"כ דלפי מה שביאר דאכילתן בסוכה נחשב כעירוב א"כ שפיר יש להבין שמהני העירוב גם להם דהרי קי"ל בעלמא שאם א' מאנשי הבית נותן עירוב בחצר ה"ז מועיל לכולם דנחשבין כחד ושליחותא דכולהו עביד וה"נ בנ"ד ע"י שאנשים עירבו יחד ע"י אכילתן ביחד ה"ז מועיל ג"כ להנשים שאוכלין בבית וע"כ מש"כ האחרונים הנ"ל להיפך משום שהם סוברים ביאור הדין דשו"ע ס"ד אינו משום דהוי כעירוב אלא משום שאין חלוקין במקום פיתא וכה"ג שהנשים אוכלין בבית שפיר הוי חלוקין במקום פיתא וצריכין לערב.

ז] ולאחרונה כ' לדון דלפי היסוד שביאר שאכילתן יחד בסוכה הוי כמעורבין א"כ י"ל שכמו במניח פת עירוב קי"ל דצריך שלא יהא מקפידין על עירובם דהמקפיד על עירובו אין עירובו עירוב ה"נ באוכלין יחד בסוכה צריך שיהא אוכלין מקדירה א' דאל"כ אלא כ"א אוכל משלו בוודאי מקפידין זע"ז ולא מהני עירובם והביא שכ"כ המהרש"ם.

ולפענ"ד בעיקר הדין הנ"ל דבני החצר שאוכלין על שלחן א' דא"צ לערב ליכא לספוקי כלל בפירושו דבוודאי הביאור הוא שמהני אכילתם יחד להיות כחד ממם

[ולא רק שאינן חלוקין במקום פיתא] אבל לא כמו שהבין הוא דהוי כא' נתערבו יחד אלא דינן כאנשי הבית א' דנחשבין כחד בעצם ולא צריכין כלל לדיני עירוב לצרפם שתקנת עירוב שייך לב' בנ"א שהם בפועל חלוקין וע"ז מהני עירוב להיות נחשבין כחד משא"כ בדריים יחד מעולם לא היו נחשבין לב' רשויות.

ואי"ז כמו הדרך הא' שכ' הרב הנ"ל בביא' הענין שא"צ לערב משום שאינן חלוקין במקום פיתא דמשמעות דברים אלו הוא שבאמת הם שניהם אלא שחסר המציאות של ב' בתים שיהא שייך לאסור להוציא מרשות לרשות אכן לפי דברינו אי"ז סוף דבר אלא שע"י שדריים ביחד הם כא' ממש אפי' לו יהא שיש להם בתים בפנ"ע ג"כ, דלא נחתי כלל לתורת עירוב.

ובזה ההקדמה נפלו כל פקפוקיו א' מה שהעיר דלכא' כמו שבפת ע"ח צריך להניח בבית הראוי לדירה ולמקצת הפוסקים לא מהני להניחו בסוכה א"כ לשיטתם לא יועיל ג"כ אכילתן בסוכה להיות מעורבין יחד.

ז"א דמיון כלל דבאמת גוף שי' זו צ"ע אמאי לא יועיל להניח פת דעירוב בסוכה והא מקום דירה הוא לחג הסוכות וצ"ל דס"ל דסו"ס אינו בגדר בית הראוי לדירה אכן זה יתכן לומר בפת דעירוב אבל בננ"ד עיקר הענין הוא אם דרים ביחד דאז נחשבו כחד וזה פשוט שדירתם בסוכה ג"כ נחשב לדירה דע"כ לא נחלקו בש"ס רק אם סוכה הוי דירת עראי או דירת קבע אבל לומר שאינו דירה כלל לא אמר אדם מעולם דהרי התו' אמרה תשבו כעין תדורו וכיון דרחמנא חייבם לדור בסוכה לא שייך לומר דאינו נחשב לדירה וכיון שכן בוודאי לא גרע אכילתן יחד בסוכה מאכילתן יחד בבית [בשבת א'].

ב' מה שהעיר עוד עמש"כ השו"מ ושאר אחרונים דאם הנשים אוכלין בבית לא מהני מה שאנשים אוכלין יחד בסוכה אלא צריכין לערב וע"ז פקפק דלמש"כ לבאר דאכילתן בסוכה הוי כעירוב והרי קי"ל דבני החצר שעירבו א' נותן פת כולם וכ"ש א' מאנשי הבית נותן פת בעד כולם וא"כ ה"ה לענינינו מה שאנשים עירבו יחד יחשב גם להנשארים בביתם.

אין דמיונו עולה יפה דבוודאי בעלמא כשא' מאנשי הבית נותן פת מהני לכולם ה"ט משום דשליחותא דכולהו עביד ונחשבו כאילו כולם נתנו פת לערב יחד אבל בנידון דילן שאין העירוב ע"י פת אלא שבפועל עוקר דירתו מבני ביתו וקובע דירתו עם בני החצר ולהכי נחשב לחד עמהם וא"כ היאך אפ"ל שדבר זה מתייחס גם לשאר בני ביתו שנשארו בפועל לדור בבית ואי"ז דומה כלל לפת

של עירוב שהוא רק ענין כאילו דרים ביחד שהרי גם הנותן העירוב אינו דר בפועל עם בני החצר אלא נחשב כאילו דר שם וא"כ שפיר יוכל להתחשב דבר זה לכולם דמ"ש.

משא"כ בנ"ד הרי במציאות הוא אוכל שם והם לא והאיך שייך לומר דשליחותא דכולהו עביד ממילא צדקו דברי האחרונים שכ' שאם הנשים או הילדים אוכלין בבית צריכין לערב והמאירי שכ' שאם אוכלין בני החצר בסוכה א' אינם אוסרין זע"ז ע"כ איירי כשכולם אוכלין בסוכה אף הנשים והילדים.

ג] מה שהביא בשם שו"ת מהרש"ם שבע"י דווקא שיהא כולם אוכלין מקדירה א' דאל"כ אלא כ"א אוכל משלו א"כ הרי הם מקפידים על פתם ובעירוב קייל דמקפיד על עירובו אין עירובו עירוב וזה לא עדיף.

אני תמה הרי בפ"י כתבו הפוסקים לפסוק כדעת הב"י שאפי' כ"א אוכל משלו אם אוכלין על שלחן א' הרי הם כחד א"כ מוכח בהד' דזה עדיף מעירוב דבעירוב אינו מועיל בכה"ג ואיני מבין כלל האיך שייך לומר אחרת והסברא בזה ג"כ פשיטא דאינו דומה כלל לע"ח ששם במציאות אינם דרים ביחד ולהכי בעי שלא יהא מקפידים זע"ז אבל באופן שאוכלין במציאות יחד עדיף טפי וכמו שהביא בעצמו בשם שו"ת אבן יקרה.

ועיינתי בפנים בתשו' מהרש"ם וראיתי שהשואל לא נחית כלל לדון מהך הל' דמבואר בס"י ש"ע ס"ד דבני החצר שאוכלין על שלחן א' א"צ לערב אלא מסברא דנפשי' כ' לומר דאם אוכלין בחצר יחד יועיל כמו עירוב שהרי כולם יש להם פת בשותפות וע"ז שפיר השיב לו המהרש"ם שאין לדמותו שהרי מקפידין זע"ז.

והא גופא אמאי לא נחית לזה צל"ע ואולי סברי ששם לא איירי השו"ע מבני חצר שאוכלין ביחד לשבת א' אלא בתמידות אוכלין כן וא"כ אינו ענין לנ"ד אבל להל' מב' להד' שמועיל אף לשבת א'.

יואל צבי פאללאק

כולל תורת משה



בענין איסור תחומין בכלים

בענין אדם ששבת מחוץ לעירו והניח חפצים בעירו אם מותר לטלטל חפציו בכל הבית (או בכל העיר אם מוקפת באופן דהויא רשות היחיד) אם שאסור להוציאם חוץ מד' אמות של החפץ.

ושאלה זו נוגעת במיוחד בישיבות שלפעמים שבחור א' נוסע לשבת אם מותר לטלטל ספריו וחפציו בכל הביהמ"ד ובכל הבנין.

ע"י שו"ת שבט הלוי ח"ו ס' מ"ו אות ד' שז"ל הדבר פשוט דכיון דכלים כרגלי הבעלים, שאסורים בנ"ד גם הכלים גם בכל עיר המוקפת חומה כיון שהבעלים עקרו מכאן.

וראיתי בקובץ החשוב פעלים לתורה גליון כ"ג עמוד קל"ד שהקשה מהגמ' עירובין מ"ז: דהנהו דיכרי דאתו למברכתא... ליזדבנו לבני מברכתא דכולהו מברכתא לדידהו כד' אמות דמיא (וע"ש בתד"ה דכולה דמברכתא היתה מוקפת חומה)

והנה אישטמיטת' להרב הכותב שכבר שאלו להגאון בעל שבט הלוי זצ"ל מגמ' זו והשיב על זה בח"ט ס' ע"ט וז"ל (דמה שהוכיח השואל מגמ' הנ"ל) דאע"ג דהבעלים חוץ לתחום מכ"מ כל העיר לגבי דיכרי ופירות כיוצ"ב כד' אמות תמה אני שמדמה כבודו דין הנ"ל לדידן דהתם איירי בגוי שאין לו שביטה בעצמו (כמבואר בגמ' שם מ"ז: ע"כ כתבו הפוסקים דהפירות קונין שביטה במקומם וע"כ גם לענין כל העיר כד' אמות נחשבו הפירות כאלו יצאו באונס דמהני דיר וסרה והה"ד עיר אבל בישראל שיצא לדעת והניח חפציו י"ל דאסור להזיזן כמו יצא לדעת דלא מהני דיר וסרה כמבואר ס' ת"ה ס"ו עכ"ל.

ועדיין יש לעיין בכוונת הגאון בעל שבט הלוי זצ"ל דהנה אע"פ שגוי אין לו שביטה מ"מ קי"ל דחפצי גוי קונין שביטה גזירה אטו בעלים ישראל' כמבואר בגמ' שם ובשו"ע ס' ת"א ס"א וע"ש בבה"ל ד"ה קונין שהביא מחלוקת אחרונים באופן שהגוי בעל הכלים שבת חוץ לתחום של הכלים אם הכלים קונים שביטה במקומן או שאסור לזוז הכלים ממקומן כמו בישראל' (שהרי כל האיסור גזירה אטו ישראל'), וכנראה שהגאון זצ"ל נקט לדינא דקונים שביטה במקומן ואין נמשכין אחר הבעלים וגם מלשון הבה"ל משמע שזה מסקנתו שצ"י לעיין בבית מאיר שהביא כן מהריטב"א.

גם מה שהקשה הרב הכותב מהגמ' מ"א: דפירות שיצאו חוץ לתחום וחזרו דלא הפסידו מקומן מ"ט אנוסין נינהו ובעל שבט הלוי נתן להם דין יוצא במזיד הנה

השבט הלוי נראה מלשונו שטעמו שהכלים כרגלי הבעלים וא"כ לכאז' אין ראי' מכלים שיצאו וחזרו ששם אולי ואחר הוציאם והבעלים נשארו במקומן ומותרים בכל העיר.

אולם עי' במאמר מרדכי סי' ת"ה סוף ס"ק ו' (שנראה שהרב הכותב כיוון לציינו) שז"ל ויוצא לנו מזה שאם הוציאו פירות חוץ לתחומם במזיד והביאום לעיר המקופת מותר לטלטלם בכל העיר דכולה כד' אמות עכ"ל וזה לכאז' דלא כדברי הגאון שבט הלוי.

ובעיקר השאלה ע"ש בשבט הלוי ח"ט ס' ע"ט שחזר בו וס"ל שמעיקר הדין אפשר להקל ולטלטל הכלים הנ"ל בכל הבנין (או בכל העיר המוקפת חומה)

דהלא יש מחלוקת ראשונים בכלים ששבתו חוץ לתחום הבעלים אם אסור להוציאם ממקומן (וכן דעת הראב"ד המובא ברשב"א עירובין מ"ז ד"ה וכולם וע"ש ברעק"א ורש"ש דכן מבואר בביצה סוף דף ל"ט: וע"ש ברש"י שכתב דהכל כרגלי הבעלים). או שיש לכלים אלפים אמה ממקומן (וזה דעת תוס' בעירובין מ"ז: ד"ה והכלים וע"ש בשבט הלוי בשם המאירי שאין ראי' נגד זה מהמשנה בביצה)

ומלשון השו"ע סי' שצ"ז ס' י"ז אינו מבואר כמאן ס"ל.

ואפי' את"ל דקיי"ל לחומרא היינו רק להוציאן מן הבנין אבל להוציאן חוץ לד' אמות בתוך הבנין אע"פ שפסק השו"ע בס' ת"ה ס"ו דביצא לדעת לא אמרינן דכל הבית כד' אמות מ"מ כמה ראשונים מקילין בזה כמבואר שם בבה"ל והוי ספיקא דדינא ועל כן יש לצדד להקל בזה ומ"מ נראה מדבריו דלכתחילה יש מקום להחמיר בזה.



בענין השוכח טל ומטר במנחה ערב שבת אם יתפלל בליל שבת תפלת תשלומין

בחוברת החשוב פעלים לתורה גליון כ"ג עמוד מ"ג ציין שבישועות יעקב ס' קי"ז ס"ק ג' נקט שתלוי במחלוקת ראשונים שנזכר בשו"ע ס' ק"ח ס' י"א במי ששכח יעלה ויבא במנחה של ר"ח אם יתפלל ערבית שתים או דכיון שבערבית אינו אומר יעלה ויבא אין סיבה לחזור התפלה (וביאר האחרונים שהשאלה אם מי שלא

הזכיר ר"ח הוי כלא התפלל כלל או שידי תפלה יצא ומה שמתפלל עוד פעם הוא רק כדי להזכיר ר"ח ולדינא נקטינן דהוי ספיקא דדינא ויחזור ויתפלל ויתנה שאם הוא מחויב יהא לחובתו ואם אינו מחויב תהא תפלת נדבה ובשבת שא"א להתפלל תפלת נדבה לא יחזור ויתפלל וציין גם התהלה לדוד ס' ק"ח ס"ק י"ד שנסתפק בדין זה ע"ש טעמו.

אולם בחידושי ר' חיים (סטענסעל) חולק וס"ל דיחזור ויתפלל לכו"ע וז"ל משום דטל ומטר הוא מסדר התפלה וכשלא אמר הוי משנה ממטבע שטבעו חכמים וכאלו לא התפלל כלל אבל יעלה ויבא רק חיוב הזכרה היא.

ויש להעיר מדברי הרשב"א ברכות ל"ג ד"ה אלא אימא וז"ל וכתב רב סעדיה גאון (במי ששכח אתה חוננתנו במוצ"ש) שאם אין לו כוס חוזר ומתפלל. קשיא לי היך הוא חוזר בגשמים ובהבדלה בשטעה בזו ובזו ואי נמי בשקבעום בתפלה לבד והלא כלל אמרו בברייתא (שבת כ"ד.) כל שאין בו קרבן מוסף טעה אין מחזירין אותו. ולית' דלא שנו אלא בהזכרת המאורע כגון חנוכה ופורים ותענית של מעמדות אבל בגבורות גשמים ושאלה ברכות קבועות הן וצריך הוא לאומרן על כרחו כמו שהתקינו לומר כל שאר התפלה וה"ה להבדלה תקנה קבועה היתה עד שקבעוה על הכוס כקדוש...

והנה בקושיתו בוודאי לא ס"ל כר' חיים אלא דגם שאלת הגשם אינה מעיקר נוסח התפלה ואפי' בתירוצי לכאו' נראה שאין כוונתו ששאלת גשם היא מעיקר נוסח התפלה רק שהזכרת הגשם היא חובה וצריך לאומרן בעל כרחו שהרי כתב כן גם לענין הבדלה ובהבדלה אם יש לו כוס אינו צריך לחזור התפלה ובע"כ שאין אתה חוננתנו מעיקר נוסח התפלה וצ"ע.

ועוד הראינו שבספר הלכה ברורה בירור הלכה ס' ק"ח ס"ק כ"ט הביא שבספר ההשלמה ברכות ל': כתב בשם ר' אשר ששליח ציבור ששכח טל ומטר מחזירין אותו (אע"פ שאם שכח יעלה ויבא אין מחזירין אותו) משום דשאלה צורך העולם היא ואם נימא כדברי הגר"ח הול"ל שהטעם משום ששינה ממטבע שטבעו חכמים וציין גם שו"ת הר צבי שחולק על ר' חיים.

אליעזר ראזענבוים

גייטסהעד



בענין ההידור למלוח הרבה חתיכות זו על גבי זו

אמע"כ המערכת הנפלא המרבה חיילים לתורה בעירנו "פעלים לתורה" הע"י

קוד"כ אבא בזה במילין זעירין בדברי שבח על עבודתכם הנפלא להרים קרן התורה בעירנו יהי משכורתכם שלימה מעם ה' ובכל אשר תפנו תצליחו ותשכילו.

ואבא בזה להעירה במאמרו של הג"ר לייבל כהנא שליט"א בגליון כ' בענין מליחת בשר ע"ג בשר וכ' דלא נמצא שום מקור להחמיר בזה וראיתי בס' שערי מליחה אשר אדמור"י בעלזא זיעוכ"י הקפידו בזה וכן ראיתי בקובץ זרע יעקב דחסידי סקווירא אשר הרה"ק מסקווירא הקפיד ע"ז (וכן בשחיטה המהודרת בקרית יואל מקפידים ע"ז) ואכתוב מה שהעליתי במצודתי בענין זה.

(א) בפשטות ד' המחבר סי' ע' מבוא' דמולחין חתיכות ע"ג חתיכות דאידי דטריד למיפלט לא בלע ואף לאחר זמן פליטת דמו (היינו ח"י דקות ובפמ"ג מבוא' דעד שעה פולט דמו) מכ"מ פולט ציר ואידי דטריד למיפלט ציר לא בלע ובסעי' ו' (שם) מבוא' יש אוסרין ליתן בשר שלא נמלח או שנמלח ופלט כל דמו עם בשר שנמלח קודם פליטתו דם לפי שהבשר שלא נמלח או שפלט חוזר ובלע ממה שחבירו פולט ולא ס"ל כבולעו כך פולטו ואידי דטריד לא שייך כיון דאינו טרוד והמחבר מחמיר לכתחילה בכל זה ויעו"ש בפמ"ג שפ"ד סקכ"ו דמוסיף עוד גזונא דיש אוסרין בבשר שכבר פלט כל דמו והואיל דאינו פולט דם רק ציר לא אמרי' אידי דטריד למיפלט ציר יעו"ש ולפי"ז נמצא דהמחבר מחמיר לכתחילה באופן זה ולפי"ז נמצא לכא' דדברי המחבר סתרי אהדי דבסעי' א' כ' בפשטות דמותר למלוח זעג"ז אף שכבר פלט כל דמו כיון דעדיין פולט ציר וצ"ל דהמחבר איירי במקום הדחק ולכן הו"ל כדעבד (ויעו"ש בס' דברי סופרים דהמחבר לא פליג על הרמ"א שם דמצריך להפוך חתיכה שיש בו בית קיבול רק דהמחבר איירי במקום הדחק) ולפי"ז מובן שפיר מש"כ החכמת אדם כלל ל"ב סכ"א דלאחר פליטת דמו יש להחמיר לכתחילה שלא למלוח חתיכות ע"ג חתיכות והפוסקים נתק' בדבריו ולפי"ד חושש למהלכו של הפמ"ג בסעי' ו' וממילא יש ענין לכתחילה שלא למלוח חתיכות ע"ג חתיכות לאחר שפלט דמו ולפי"ז יש מקום לקיים החומרא דכשמולח הרבה חתיכות ולוקח הרבה זמן ויכול להיות שמולח חתיכה לאחר שעה ועכ"פ לאחר ח"י דקות וכבר

פלט הראשונה כל דמו ומניחו ע"ג לכן שפיר יש מקום שלא למלוח חתיכות ע"ג חתיכות.

(ב) ברמ"א סי' ס"ט סט"ז כ' דכשמולחין בכלי מנוקב יזהר לכתחילה שיהיו הנקבים פתוחים ולכא' כשמולחין הרבה חתיכות זע"ז נמצא דהחתיכות סותמים את הנקבים וכן הוא המציאות כי מרוב החתיכות נמצא דהחתיכות התחתונות סותמים הנקבים בפני העליונות.

(ג) בקובץ זרע יעקב הנ"ל במאמרו של הגר"י אייזענבערגער שליט"א כ' בזה עפ"ד הטו"ז סי' ע' סק"ח דמביא טעם הרא"ש להתיר בחתיכות ע"ג חתיכות דכיון דדם שמלחו מדרבנן לא הטריחוהו רבנן יותר מדאי שלא למלוח זע"ז נמצא דעכ"פ יש מקום להחמיר בזה היכי דלא טריחא לי כ"כ עפ"י טעם זה.

(ד) בטו"ז סק"א כ' דלרמ"א הטעם דמולח זע"ז הוא מטעם כבולעו כך פולטו ולכא' אי הטעם משום כבכ"פ צריך מליחה שנית כמבוא' ברמ"א סעי' ו' וביד יהודה (פיה"א סק"א) האריך בזה וכ' דאם הונחה תוך שיעור מליחה מיחשב כחתיכה אחת גדולה עייש"ה באריכות דבריו ולכא' היינו כשהניחו כ"ז שעדיין תחתונה פולט דם אמנם לאחר פליטת דמו לא מיחשב כחתיכה אחת כמבוא' בסעי' ו' וצריך מליחה שנית ולפ"ז מצינו טעם להחמיר שלא למלוח זע"ז דאם יניח אחר ח"י דקות (או שעה) לשי' הט"ז יהא צריך מליחה שנית.

עוד יש לציין דלטעם הט"ז מבוא' בפמ"ג דצריך להשהות התחתונה כשיעור עליונה כדי שיפלוט דם שבולע מעליונה וראיתי דבר מחודש בזה בס' פתח הדעת (סי' ע' מסך הפתח סק"א) ד"ל דזה הטעם דמחמירין בסי' ס"ט דשיעור מליחה הוא שעה וכ"כ הרמ"א שם ס"ז דמנהגינו להחמיר הגם דמעיקר הדין שיעורו כדי הילוך מיל בקרוב כמבוא' שם ד"ל כיון דמולחין חתיכות ע"ג חתיכות וחוששין לטעם כבכ"פ וממילא צריך להשהות התחתונה כשיעור עליונה ולכן הגבילו לנו שיעור שעה דבזה ודאי פולט הכל (והא דלא חשבי' מזמן סוף פליטת העליונה עי' יד יהודה הנ"ל) ודו"ק.

ובזה אען ואומר שלום

שמחה בונם זבולון ווייס

כולל אברכים דחסידי בעלזא



לכבוד מערכת פעלים לתורה

ראיתי מה שהעירו הרבנים שי' על מה שנטייתי להתיר בגליון כ"ב לבעל חנות גראסער"י להציע להקונים, לשים סכום מעות בחשבון הנקרא אקאונט"ט ועבור זה יקבלו עשר פראצענט הנחה, ואשיב בקיצור.

בענין תליית ההנחה בסיבות אחרות

בברית יהודה פרק ט' אות י"ז בסופו אחר שמביא הפוסקים המתירים כשיש תלות בסיבות אחרות בדרך מקח וממכר, כתב דאפשר שאף הפוסקים האוסרים לא אסרו כי אם בהלוואה ולא בדרך מקח וממכר. ובפרק כ"ג סעיף ז' אות כ', כתב להתיר בהנחה הניתנת להקונים הרבה טיקעט"ס לנסיעה ומשלמים מראש כיון שיש לתלות ההנחה בסיבות אחרות ולא אסר אלא באופן שמפרש להדיא שההנחה ניתנת עבור התשלום מראש והיינו באופן שלסיבות האחרות אינו נדרש תשלום מראש אבל בנידון החנות גראסער"י שגם עבור סיבות האחרות צריך לתשלום מראש שהרי עיקר מטרת החשבון אקאונט"ט הוא שלא יצטרכו הקונים לשלם בכל פעם ששולחים משהו לקנות דבר קטן בחנותו והעצה לזה אינו אלא או לאחר או להקדים התשלום וממילא כשהמוכר נותן הנחה למקדימים התשלום אין זה נקרא מפרש שההנחה ניתנת עבור הקדמת המעות ויש לתלות ההנחה בסיבת מניעת איחור התשלום וכו'. ורגליים לדבר שהרי בכל זמן ממציאים עצות אחרות לזרז הקונים לשלם בזמן, וודאי שעבור זה לבד כדאי להם להוזיל.

ומה שהעירו דאין להביא רא' מסוגיא דחמרין, דשם עיקר סיבת ההוזלה אינו אלא עבור דמגלי להו תרעא וכמבואר ברש"י דאפילו לא היה זה ממתין להם שום זמן אלא להביא מיד נוח להם לטרוח ולהיות שלוחים. לא מצינו בשו"ע ונו"כ תנאי בזה שלא יכוון בהוזלה גם עבור הקדמת המעות ואדרבה הרי כתבו התוס' דחמרין היו משתכרין במעות בהליכה ממקום היוקר למקום הזול בשום סחורה, ואין כוונת רש"י אלא דלתלות בסיבת מגלי להו תרעא בעינן שיהא זה לבד כדאי להוזיל אף בלא המתנת זמן כלל ואחר שנתברר זה לא איכפת לן אם כוונת ההוזלה היא גם עבור ההמתנה.

בענין מש"כ דנידון כמוכר מיד ואין כאן אגר נטר

אף דלשיטת הרמב"ם מוכח דסוגיין מיירי בלא קבע זמן, היינו שלא קבעו זמן מוגבל להספקת הסחורה, שקביעות זמן מתנגד לעיקר התירא דיש לו, שמכיון

שקובע זמן הרי זה כאומר לו שאינו מקנה לו מעכשיו. אבל גם להרמב"ם כוונתם עכ"פ להמתנת זמן, אבל בחנות גראסער"י שבעל החנות עומד מוכן תיכף ומיד לשרת ללוקח אין כאן המתנה כלל ונידון כמוכר מיד ואין זה אגר נטר.

ומה שמשמע מהחזו"ד דלא קיי"ל כהפני יהושע, היינו לענין מה שחידש הפנ"י דבלא קבע זמן מהני אף באין לו כלום בביתו, דזה לשונו שם "אבל אם לא קבע לו שום זמן כלל אלא מכר לו סתם ויכול לתובעו מיד שיתן לו מביתו הרי הוא כאילו הודה שיש לו ועוד אף אם אין לו יצטרך לקנות תיכף בשוק ולהפסיד הדינר מכיסו ואזיל הוא דקא מוזיל גבי' והרי זה כאילו א"ל בפירוש אותן הפירות שבשוק הנמכרים בד' ד' אני מוכר לך בה' ה' שזה מותר לכו"ע וכל זה מבואר בהסכמת כל הפוסקים שכל שהוא דרך זבינא ובלא קביעות זמן מותר", וכוונתו מבואר שהוקשה לו דבאין לו כלום בביתו האך אפשר לומר דהו"ל כמוכר מיד ועל זה חידש דהרי הוא כאילו הודה שיש לו וכו' ועל זה פליג החזו"ד ומצריך שעכ"פ יהא לו מעט בביתו שנוכל לומר דהו"ל כמוכר מיד, ומסיים דמי יבא להקל אחר האחרונים ולכן לא סגי ביש לו מעט אבל ביש לו עכשיו הכל אפילו באופן שאי אפשר להתיר משום התירא דיש לו וכגון בחנות גראסער"י שאין לו עכשיו כל מה שיקח ממנו הלוקח במשך הזמן, אבל עכ"פ נחשב כיש לו הכל בנוגע להתיר הפני יהושע שלא נחשוב אותו כהמתנה, שהרי בעל החנות יש לו סחורה בחנותו עבור כל הכסף שהלוקח נותן עכשיו על חשבון האקאונט ועומד מוכן תיכף ומיד לשרת ללוקח בלי המתנה כלל, באופן זה וודאי נשאר לנו סברת הפנ"י דהו"ל כמוכר מיד ואין כאן אגר נטר כלל והחזו"ד והט"ז לא החמירו אלא בגזונא שאין לו אלא מעט. ועיין בט"ז ס"ק י"א שכתב דגם הר"ר ישעי' מודה להטור דבלא קבע זמן אין כאן אגר נטר כלל ורק ס"ל דעד שיבא בני קרוי המתנה, משא"כ בנידון החנות גראסער"י.

ומה שמשמע מהתפאל"מ שלא התיר באינו קובע זמן אלא לענין חשש שמא יתייקר, עיין שם דמיייר באופן שיש עכ"פ המתנת זמן מה, משא"כ בחנות גראסער"י כנ"ל אפשר דכו"ע מודים לעיקר יסוד הפנ"י דאינו בגדר פסיקה כלל אלא כמוכר מיד ואינו נידון כאגר נטר.

בנימין פינקלשטיין

חבורת הלכות רבית בכולל יטב לב



לעילוי נשמת

הרבני החסיד המרומם הנגיד הנכבד רודף
צדקה וחסד אוהב תורה ולומדיה

מוה"ר ישעיה זאב
בן מוהר"ר ישראל ישכר ע"ה

ראש הקהל ופטרון הכולל
דקהל יטב לב דסאטמאר

שחל"ח י"ב תשרי דהאי שתא

נדבת בנו
הגה"צ ר' שמעיה לעוו שליט"א
דומ"ץ וראה"כ דקהל יטב לב דסאטמאר



ישא ברכה מאת ה'
ויתברך ממעון הברכות בכל מילי דמיטב

לעילוי נשמת

זקנינו הרבני התורני תלמיד חכם מופלג

ויר"ש מרבים קבע עתים לתורה

מו"ה **יעקב בן ר' יהושע**

אליקים גרינצווייג ע"ה

נלב"ע כ"א כסליו תש"נ לפ"ק

נדבת נכדו הר"ר **יעקב רפאפורט** הי"ו



ישא ברכה מאת ה'

ויתברך ממעון הברכות בכל מילי דמיטב

לתשומת לב הקוראים!

- בני התורה מתבקשים להעביר למערכת את חידו"ת בכתב ברור. כמו"כ נא להשאיר פרטים כגון מספר הטעלפון וכתובות, בכדי שהמערכת תוכל לעמוד בקשר אם יהי צורך בכך.
- הכותבים מתבקשים להשתדל לכתוב חידו"ת באופן קצר המתאים לגליון.
- המערכת שומרת לעצמה הזכות לתקן ולשפר הלשון לפי הצורך.
- חידושי תורה בני בלי שם או שהשם נכתב בראשי תיבות, לא ייכנס בהקובץ.