

ב"ה
שנה לא
גליון ב (קפב)
כסלו – טבת תשע"ו

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

כתובת המערכת:
רח' אבינועם ילין 11
ת.ד. 50197 ירושלים 91053
טל. 02-5370106 פקס. 057-7978992
E-mail: beisaron@zahav.net.il

קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:

מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י והו"ל (ע"ר)
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין
עיה"ק ירושלים תובב"א
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - רמות, ירושלים

כולל ללימוד יו"ד "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה

כולל ללימוד חו"מ 'סטאלין קארלין' עיה"ק טבריה

כולל ללימוד או"ח 'קרלין סטולין' טבריה עילית

כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק

כולל אברכים ללימוד או"ח "משנת דוד" -
ביתר עילית

כולל אברכים "נזר הוראה" - ביתר עילית

כולל אברכים ללימוד הוראה "כתר נחום שלמה" -
ביתר עילית

כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת מרדכי" -
ביתר עילית

כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת אהרן" -
מודיעין עילית

כולל להוראה "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית

כולל אברכים ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" -
מודיעין עילית

כולל אברכים ללימוד ש"ס "אהל שלמה" - מודיעין
עילית

כולל אברכים ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" -
גבעת זאב

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים

ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ביתר עילית

ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים

ישיבה קטנה "בית אשר" - רמות, ירושלים

ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ביתר עילית

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק

ישיבת "אהבת אהרן" - בני ברק

ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק

כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - רמות,
ירושלים

כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק

כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - ירושלים

כולל אברכים ללימוד בעיון "בית אהרן וישראל" -
ירושלים

כולל אברכים ללימוד ש"ס "היכל רבינו יוחנן" -
ירושלים

כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" -
ירושלים

התוכן

עמוד

גנוזות

ה	רבי רפאל ישראל אליקים זלה"ה מרבני עה"ק חברון וירושלים ת"ו (תקס"ד - תרכ"ה)	תשובה בדין ציבור שהיו מתענים על הגשמים ונענו קודם חצות
כ	רבי חיים יהודה שעכטער זצ"ל שו"ב דליפקאן מחסידי הרה"ק הפחד יצחק מבאיאן זי"ע	תשובה בדין ישראל השבוי בבית האסורים מהו להתפלל במקום מטונף
כב	הנ"ל	ספקות בדין השוכר בית מעכו"ם שחייב ליטול המזוזה כשיוצא

שפתי ישנים

כז	הגאון רבי פנחס פרנקל זצ"ל ראש כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן	במצות נר חנוכה וברכתה
לז	הרב איתם הנקין הי"ד	בדין טלטול בע"ח וציפורי נוי בשבת

חידושי תורה

מא	הרב מאיר שבדרון בית אולפנא דרבינו יוחנן קרלין סטולין, רמות ירושת"ו	בענין בעלות האדם על גופו
מז	הרב אברהם יהושע העשל בלייך מח"ס חק וזמן קרלין סטולין, מודיעין עילית	בסוגיא דבור ט' ובור י' ובדברי הגרי"ז לענין אבות תולדות בנזיקין

בירורי הלב

נז	הרב יצחק שלמה פייגנבוים מח"ס נר איש וביתו	מי שבא לבית חבירו ואוכל שם ואח"כ הולך לביתו ללון היכן ידליק נר חנוכה
סג	הרב יוחנן רייזמאן ראש כולל יו"ד, רחמסטריווקא ירושלים קארלין סטאלין, ביתר עילית	לעבוד במוצש"ק בא"י עם אנשים בארה"ב ששם עדיין שבת ולסמוך על רוב גויים
סו	הרב ישראל דייטעל בני ברק	הדפסת תיבת שבת על גבי אריזות
ע	הרב משה הכהן גוטשטיין קארלין סטולין, מודיעין עילית	בירור הדין והמנהג בזמן הדלקת נר חנוכה להנוהגים כפי שיטת הגאונים
פה	הרב יעקב אקער כולל אור ישראל קארלין סטאלין ביתר עילית	בענין אכילת תערובות חלב בפרווה בסעודה בשרית
צד	הרב חיים נחום בלויא בני ברק	בענין איסור עשיית צורות אדם חמה ולבנה וכוכבים (א)

לשון חבמים

קה	הרב יוחנן שבדרון ר"מ בישיבת בית אהרן וישראל, רמות ירושת"ו מח"ס אסוקי שמעתתא	סיכום המקורות בשלמותם בענין קו התאריך
קט	הרב אברהם הירשמן קארלין סטאלין, ירושת"ו	בענין שש זכירות (ד) מהות הזכירות וגדרן
קלו	הרב דוד מצגר	קריאת פרשת המוספין ביו"ט ובר"ח שחל בשבת
קמג	הרב אריה ליב כהנמן בני ברק	ביאור הכרעת 'הלכך' נימרינהו לכולהו'

מנהגי ישראל

קמז	הרב יוסף אלבוים כולל קדשים קרלין סטולין, גבעת זאב	במנהג רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א באופן לבישת הטלית
-----	--	--

הערות

קנט

בענין קבלת פסקי השו"ע ורמ"א - הרב טוביה בלוי, רב ומו"ץ כפר חב"ד / בענין פתיחת פקקי פלסטיק ופתיחת קופסאות שימורים ושקיות חלב בשבת - הרב זאב פרידמן והרב יששכר דב הרציג, ירושת"ו / תגובה - הרב יוחנן שבדרון, קרלין סטולין, גבעת זאב / בענין סדר אגידת ההדסים והערבות כלולב - הרב יצחק שלמה פייגנבוים / בענין סוכה שאינה ראויה לדירה - הרב נתן פערלמאן, קרלין סטולין, גבעת זאב / בענין סגולת השעוה - הנ"ל / בענין היתר גיד הנשה לעתיד לבא - הרב יהושע זליקוביץ / בענין לעיסה חוץ לסוכה ובליעה בסוכה - הרב צבי שוב, ירושת"ו / בענין ביעור פירות משביעית קודמת - הרב מאיר אהרן אייזען / בענין הנ"ל - הרב אליהו ברנד.

כתבים

קעט	הרב אברהם אביש שור	עוללות מפרקי תולדה ועיון במשנת קרלין סטולין ג. חסיד מסטולין מטייל עם הצאר בגן המלך ד. החצר החדשה של הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק בטבריה
-----	--------------------	--

גנוזות

רבי רפאל ישראל אליקים זל"ה

מרבני חברון ת"ו

נולד בערך בשנת תקס"ד לאביו רבי יום טוב אליקים, מחכמי סופיא שבבולגריה (ולדעה אחרת מהולנד) שעלה לארה"ק בשנת תקס"ה וכיהן כרב בצפת ולאחר שנת תקצ"א נתכהן כרב ואב"ד עיה"ק חברון ובה נלב"ע בשנת תר"ו.

עם בואו לחברון מצפת עם אביו נתמנה לכהן כסופר הקהילה. בספר משא חיים לרבי חיים פאלאג'י (מערכת ג' אות טז) מעתיק הסכמת רבני חברון משנת תר"ג בעניין גביית המיסים ובו נמצאת חתימתו. נסע כמה פעמים כשד"ר בשליחות ק"ק חברון. בשנת תר"ו נסע למרוקו. בשנת תרי"א יצא שוב לערי המערב החיצון (טריפולי תוניס ואלג'יר) ולתורכיה ולמרוקו וישב משך זמן בחו"ל. בתוניס בא בהסכמה על ספר ויקן יוסף לרבי יוסף בורג'ל (נדפס בליוורנו תרי"ב) וכותב, "ממני יצאו הדברים עתיקים. צעי"ר המשתלח אל ארץ מרחקים. שפיל ואזיל בשליחותיהו דרבנן קדישי הנאנחים והנאנקים. מעוף צרה ורוב מצוקים. יושבי בעמ"ק הבכה עמ"ק חברון ת"ו שושנת העמקים. הגיע לפרשת דרכים לומד תורה לפרקים. ברם בקושטא בר אבהן פניהם פני אריה וגם בני"י ענקים. הצעיר רפאל ישראל אליקים ס"ט". בספר "שמו משה" לרבי משה פארדו (חו"מ סי' כא) כותב "נשאלתי ממעלת הרב המופלא אור ישראל אלופי לראש כמהר"ר ישראל אליקים הי"ו בהיותו בעיר ואם בישראל תונס יע"א". בספר די השיב ונשאל דוד לרבי דוד בונאן מתוניס (ליוורנו תרי"ז) נדפס בסופו קונטרס "המרת דת פוסלת" והיא תשובתו בדיני ירושת מומר. בשנת תרי"ט נסע בשליחות חברון לאיטליה.

בשנת תרכ"א בשל עלילה ישב ג' חודשים בבית האסורים יחד עם רבי משה קמחי. בספר שבר פושעים (ירושלים תרכ"ב) נכתב "ויתן אותם במשמר מקום אשר אסורים שם המורדים והפושעים, ויהיו שם ימים רבים על לא חמס בכפם... אוי לעינים שכך רואות כי שני גדולי ישראל הידועים והמפורסמים בחכמה וביראת ד' כל היום יאספו ויבואו לבית המטרה... ושני הרבנים הנזכרים הם העיקר בהנהגת העיר כידוע ומפורסם... ובפרט הרב כמוהרי"א ידוע ומפורסם לא ימיש מתוך האהל אהלה של תורה". לאחר ששוחרר נתיישב בירושלים. בס' המעלות לשלמה לר"ש חזן כותב כי כיהן כסופר ומזכיר לכוללות הספרדים בירושלים ומכנהו "הרב המופלא דרופתקא דאורייתא ר' ישראל אליקים".

נלב"ע בירושלים י"ז תשרי תרכ"ה. הגאון רבי יעקב שאול אלישר בעל ישא ברכה פתח עליו בהספדו: השליך משמים ארץ תפארת ישראל. על מצבתו נכתב "הרב המופלא, וכבוד ד' מלא, שקדן בתורה"

נשאר ממנו בכתובים ספר שו"ת הנמצא בידי הגרי"מ הלל שליט"א ראש ישיבת אהבת שלום. כאן אנו מדפיסים תשובה אחת ממנו הנמצאת באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 773, ובו נזכר מגוריו ומגורי אביו בעיה"ק צפת"ו בשנת תקצ"א.

۱۰۰

בענין תענית על גשמים שנענו אם רשאים להפסיק התענית

שאלה זו נשאלה בצבור שהיו מתענים על הגשמים וברחמי שמים ראה ה' בעוניים ונענו קודם חצות כשיעור הראויה שתשרה עליו ברכה ברכת הוראה דהיינו חתן לקראת כלה ולא היה כשיעור מחרישה מאי דינו להפסיק הצבור מתעניתם ולאכול ולשתות בו ביום עכ"פ ואם לא יהיה כשיעור מחרישה יחזרו לתעניתם או דילמא לא ע"כ.

הנה עיקרא דהאי דינא הוואה יראה דבמחלוקת שנויה בין גדולי הפוסקים הרא"ש והראב"ד ז"ל הנה זה הובא בהרא"ש פ"ק דתעניות גבי ההיא דתניא הרי שהיה מתענה על החולה ונתרפא או על צרה ועברה ה"ז מתענה ומשלים, והקשה הראב"ד מ"ש מתענית גשמים שמפסיקין ביום אם ירדו להם גשמים קודם חצות, ותירץ דשאני תענית גשמים דכיון שיירדו להם גשמים כל צורכן שוב אין להם צורך בזה הפעם אבל צרה אחרת כל שעה צריך רחמים שלא תחזור, והקשה הרא"ש וז"ל ואינו טעם מספיק דבגשמים נמי אפי' לא ירדו להן כל צורכן אוכלים ושותים ושמים ואומרים הלל לפי שנתקבלה תפילתם ובטוחים בבורא שיירדו להם כל הצורך וזה שייך לומר אף בשאר צרות ע"כ, והקשה הרב קרבן נתנאל על מ"ש הרא"ש אפי' לא ירדו כל צורכן אוכלים ושותים מהא דתניא לקמן עד מתי יהיו הגשמים יורדים ויפסקו הצבור מתעניתם וכו' ר' יהודה בחרבה מפה וכו', ותירץ דההיא שנויה לס' תעניות דתנן עברו אלו ולא נענו ב"ד גוזרין וכו' וכפי' רש"י שם אבל לאכול ולשתות בו ביום לא נתנו חכמים לשיעור זה וכו' ע"ש, הרי לך לדעת הרא"ש דלא בעי כל צורכן לאכילת אותו היום ולאמירת ההלל, ולדעת הראב"ד בעינן כל צורכן.

וכ"נ דס"ל להרב שה"ג הובאו דברי הרא"ש הנו' אות באות תיבה בתיבה לסברת עצמו ע"ש, וא"כ נראה דגם הוא קאי בסברת הרא"ש הנו', ולכאורה היה נראה לומר דגם הרמב"ם בס' היד קאי בשיטת הרא"ש הנו' דגם הוא חילק כחילוק הרא"ש בין יחיד לצבור וכמ"ש הרא"ש שם משם הרמב"ם ודאי דה"ט משום קושית הראב"ד הנו', וחילוקו לא ס"ל להרמב"ם מטעם הרא"ש דס"ל אפי' לא ירדו כל צורכן אוכל ושותה ואומר הלל, ברם אינו כ"כ ראיה דאפשר טעם הרמב"ם היינו כמ"ש הרא"ש דכן משמע דנקט גבי חולה ונתרפא וכו' לשון יחיד וכאן לשון צבור וכן כתב ה"ה שם דמה"ט נראים דברי הרמב"ם ולעולם אפשר דהרמב"ם בעיקר דינא לפסוק אותו ביום מהתענית בעינן שיעור ראוי המוזכר בברייתא, ואף דמדברי הראב"ד נראה דטעם הרמב"ם שחילק בין יחיד לצבור היינו משום קושית הראב"ד כאשר יראה הוראה באומרו ואנו אומרים בין יחיד בין צבור וכו' חוץ מתענית של גשמים וכו' שרוצה לתקן קושיתו בחילוק אחר ע"ש, אפ"ה לא קשיא ואינו ראיה אף לדעתו בדעת הרמב"ם דאפשר דהרמב"ם באמת ס"ל כסברת הראב"ד בעיקר הדין דבעינן כל צורכן להפסיק אותו יום התענית והיה החילוק עולה יפה אם לא שכתוב שם בלשון יחיד והכא לשון רבים דמוכרח החילוק בין יחיד לצבור וכיון שכן לא איצטרך לחלק חילוק האחר חילוק הראב"ד, וע"ז כתב הראב"ד שהוא כיון דאין לו האי חילוק דיחיד לצבור מוכרח לחלק באחר, וכ"נ נמי דעת הרמב"ם הובא בהריטב"א בשיטתו למסכת תעניות על דף י' ע"ב דאיתא שם

ת"ר הרי שהיה מתענה וכו' והא דתנן לקמן שאם ירדו להם קודם חצות וכו' כבר תירצו הרמב"ן דהתם בתענית בצורת כדמוכח מגופא דמתני' הנו' דבהא לא שוי הכא וכתב בין תענית גשמים לתענית שאר צרות וכו', הרי לך בהדיא דאי לא הוכחה דמתני' היה מחלק בזה אלא כיון דיש לנו חילוק אחר לא נצרך האי חילוק ופשוט.

ולכאורה נראה דהמור ומרן בש"ע והלבוש דס"ל כסברת הרא"ש דלענין אוכלים ושותים לא בעינן שיעור האמור בגמרא דכתבו התחילו לירד קודם חצות לא ישרימו אלא אוכלין ושותין וכו', אמת שנו רבנן מלשון התלמוד דתנן וירד להם והם כתבו התחילו משם באר"ה דס"ל דבהתחלה לכד אוכלים ושותים ואומרים הלל כסברת הרא"ש הנו' וא"כ ודאי הכי קי"ל פה עה"ק דאולינן אחר סברת מרן כנודע, ואף דתנן ירדו ונראה כשיעור אפש"ל דהוא אף שאינו כשיעור וסמך לדבר כי ראינו בירושלמי דספ"ג דתעניות (הלכה י"א) ביומא דר' יודן וכו' נחת מטרא וכו' ולפי' ה"ב [הרב בעל] ברכות מים היינו שלא ירד כשיעור ע"ש הנה הוא בא לפנינו.

האמנם לפום ריהטא נראה דזה הוא הפך מ"ש בירושלמי בסוגיין דתעניות ביומא דר' יודן גזרין תעניתא ונחת מטרא ברמשא סלק ר' מנא לגביה א"ל בגין דאנא צחי מהו דנשתי א"ל אוריך שמא ימלכו הצבור להשלים פי' דלא עשה כשיעור ויהיו צריכין להשלים דאי לא"ה היה נותן לו רשות כמ"ש הרב ברכות מים בדף מ"ד ע"א בסי' תקע"ה סעיף י"א בש"ע היו מתענים על הגשמים וכו' ואם התחילו לירד קודם חצות לא ישרימו וכו' ובכן נביא הלשון באורך וברוחב.

וז"ל אמינא לפק"ד שכוונת דברי מרן וכו' כלל גדול כדי להפסיק התענית צריך שיעור וכו' ואח"כ חדית לן שאפי' אם ירדו להן אותו שיעור ביום תעניתם מ"מ התחלת ירידתם אחר חצות וכו' אח"כ ביאר שאם התחלת הגשמים היתה קודם חצות וכו' לא ישרימו וכו' ומאי דנקט לשון התחילו לאו למימרא דבהתחלה פוסקים התענית דא"כ סותר תחילת דבריו וכו', וראיתי מקשים דמנ"ל הא דהא לישנא היא היו מתענים וכו' וירדו להם גשמים וכו' ופירשו כל המפרשים דהיינו ירדו כשיעור וכו', ולפק"ד חיליה דמרן והמור הוא מהירושלמי ביומיו דר' יודן וכו' שמא ימלכו להשלים מורה משם שמה שלא נתן רשות לשתות היינו משום שלא היו כשיעור ושמא לא ישרימו השיעור הא אם היו יורדים כשיעור היה נותן לו רשות לשתות אפי' שנענו ברמשא אחר שקדש היום, א"כ מורה דישלימו דתנן במתני' לאו חובה הוא אלא רשות וכ"כ בהג"א משם אור זרוע יע"ש, מעתה המור ומרן דנו מעצמם דבשלמא כשהתחיל אחר חצות ישרימו אפי' נחית להו כשיעור אמנם בהתחילו קודם חצות דאעיקרא אחר חצות הוא רשות להחמיר כ"כ ולומר ג"כ שישלימו לא אמרינן אלא פוסקים ואומרים הלל ולעולם דבירדו כשיעור מיירי וכו' עכ"ל.

והרי לך דהרב מסתפק ואזיל בשירד גמר השיעור אחר חצות אף שהתחיל אחר חצות אם מפסיקין או לא כ"ש וק"ו שאין להפסיק בפחות מהשיעור ולא נסתפק בזה ולא הביט הבן בדברי הרב קרבן נתנאל הנו' כנו"ל, והרי לך דמפרש לשון מרן הנו"ל באופן אחר, וכן ראיתי להרב ברכ"י שהביא כן משם מהר"ש עדאני ז"ל ומשם הכנה"ג ז"ל ע"ש, דודאי לדעתו בעינן שיעורא לאכול ולשתות, וכן דברי מרן במ"ש אם התחילו וכו' דאי אפש"ל כמ"ש"ל דדוקא בהתחלה מפסיקין דלא בעינן שיעורא דאי הכי לא שייך למימר התחילו דנראה דהיה להם

גמר דאינו שייך לומר התחילו אלא א"כ גמרו כנודע אלא הו"ל למימר ירדו דכל מה שירד נקרא ירדו לדעת הר"ב קרב"ן, ועוד דהוכחת דברי מרן מוכחא מילתא באר היטב דאינו יכולים להפסיק אלא א"כ ירד כשיעור רביעה ולא מטעם הר"ב ברכות מים דאי לא"ה סותר תחילת דבריו דזה לא ק"ם [קשה מידי] דאימא דהתם קאי לסדר תעניות כמ"ש רש"י בסוגיא וכמ"ש הר"ב קרב"ן, אלא כגון דא מוכח דכיון דשני לן מעי"ק היו מתענים על הגשמים ונענו כמה ירדו וכו' ועליה קאמר ואם התחילו לירד פי' אלו הגשמים האמורים אם התחילו קודם חצות וכו' והיינו כשיעור ועליה קאי האי משנה דהתחילו זה ברור לע"ד בדעת מרן ז"ל.

ואף גם זאת היה נראה להקשות לדעת הר"ב קרב"ן מ"ש הר"ב ברכות מים דפירשו כל המפרשים דירדו כשיעור וא"כ ממילא נמי שאין מפסיקין לאכול עד שיעור רביעה, אלא כי באמת ובתמים חפשתי בכל מפרשי הש"ס הנמצאים אצלי ולא מצאה ידי כזאת כ"א הר"ב כנה"ג בס' ל"ג כתב שהלשון נוטה יותר דהוי כשיעור הנה זה הובא בסוף דברי הר"ב ב"מ ושם פשיטא ליה להר"ב כנה"ג דאין אוכלין כ"א בשירדו כשיעור כאשר נביאחו לשונו לקמן בעה"י.

ולקושיתנו מהירושלמי כנו"ל ג"ל דלא ק"ם [קשה מידי] כי באמת תירוצו הר"ב ברכות מים בדעת הטור ומרן אינו עולה יפה כמ"ש בכוונת הירושלמי דס"ל דאף אחר חצות אם אינו רוצה להשלים אינו משלים והיה נותן לו רשות לשתות אם לא שלא ירד כשיעור הא לא"ה יכול לשתות, דליתא שהרי כתב בא"ז שאם הצבור רוצים להשלים היחיד אינו רשאי לשתות ולאכול וא"כ איך היה נותן לו רשות לאכול, ועוד דלשון שמא ימלכו הצבור להשלים אינו שווה וצודק לפי' זה שעדיין לא ירדו כשיעור אם לא שנאמר שמא ימלכו מן השמים דבהם ליכא המלכה דזה פשוט כשיעור פוסקין פחות מכן לא, ואינו צריך המלכה.

עוד זאת יתירה אביע אדברה כי פירשו על דברי הירושלמי דקא סבר דאחר חצות הוי רשות וכמ"ש בא"ז ז"ל וא"כ היה נותן לו רשות אי הוה כשיעור, לדעתי אינו כן דאחר חצות אינו רשות כ"א חובה להשלים והרשות הוא דוקא קודם חצות דלא ישלימו שם ניתנה רשות שאם רצו להחמיר ולהשלים ישלימו ודבר הר"ב א"ז שהביא הרא"ש לא קאי אלאחר חצות אלא לקודם חצות דוקא ברם אחר חצות חובה מוטל עליהם להשלים וכ"ן מרשימת הסימן אשר בהרא"ש לדברי הר"ב א"ז ז"ל.

הן אמת כי דברי הר"ב ב"י סוף סי' תקע"ה מוכחים כדברי הר"ב ב"ם בכוונת א"ז דהרשות הוי לאחר חצות שכתב וכתוב בהג"א בשם א"ז אם רוב הצבור וכו' אבל אם רוב צבור וכו' אין היחיד רשאי לאכול וכן משמע בירושלמי ספ"ג דתעניות דגרסינן התם ביומאי דר' יודן וכו' נחת מטרא ברמשא וכו' שמא ימלכו הצבור להשלים ע"כ, הרי דנסתייע מדברי הירושלמי לדברי הר"ב א"ז ובירושלמי מפורש יוצא דהוה ברמשא ונראה דס"ל דהוי רשות אף אחר חצות, מ"מ מדברי הירושלמי מוכח בכוונת הרב"י דס"ל דמאי דלא נתן רשות לא היה משום שלא היה שיעור כי אם מטעם דאף דהוי רשות אם ימלכו הצבור להשלים אינו יכול היחיד לאכול כמ"ש הא"ז ז"ל ולזה הוא דהביא ראיא מהירושלמי לומר שאין היחיד רשאי ולא כמ"ש הר"ב בר"מ משום שלא היה כשיעור זה נראה בדעת מרן ב"י בזה המקום ולעולם דקאי דברי הר"ב א"ז אלאחר חצות וק"ל.

האמנם הרואה יראה כי דברי הרב"י דהכא סת'ראי נינהו ממ"ש הרב"י בשם בעל תה"ד סי' ר"פ דכתב וז"ל וכ"ן נמי דהא דכתב א"ז וכ"כ הג"א בשמו אההיא דקודם חצות לא

ישלימו שאם רוב צבור רוצים להשלים וכו' עש"ב, וגם מרן בספרו הקצר בשלחנו הטהור קא פסיק ותני בס' תקס"ט אבל צבור שמתענין על שום דבר ונענו קודם חצות לא ישלימו ואם ת"ח וצבור רוצים להשלים אין היחיד רשאי להפריש עצמו וכו' ע"ש, משם בא' דה"ל דהא דאין היחיד רשאי להפריש כשרצו רוב צבור ות"ח ותלוי ברצונם היינו דוקא קודם חצות דרשאים להחמיר ואין היחיד וכו' אבל אחר חצות מנא אמינא לה דודאי אין הרשות בידם דאי הכי במאי שנה קודם חצות לאחר חצות ופשוט, ואף הר"ב מג"א ז"ל נראה דהוא ס"ל בכוונת הר"ב א"ו דהרשות הניתן ליד הת"ח והצבור היינו לקודם חצות דעל מ"ש מרן קודם חצות אלא יאכלו וישתו בס' תקע"ה סי"א כתב הוא וצ"ל דה"ה אם רוב צבור רצו להשלים יאמרו הלל וכו' וזה פשוט, אי זאת איפה מג"ל להר"ב ב"מ לומר בפשיטות בדעת הר"ב א"ו והירושלמי כן הפך המובן כנו' מדברי הרב"י הנו'.

וליישר אורחות דרכי הרב"י נלע"ד דצריכים אנו לפרש בדעת הירושלמי כמו שפירש הר"ב שדה יהושע בפירושו על הירושלמי הנו' מכה הא מילתא דס"ל בפשיטות דלאחר חצות לא ניתנה רשות בידה דרבנן ורוב צבור ומוקי להאי סוגיא דירושלמי מ"ש ברמזא והיינו ערב דלפני תענית אחר הגזרה והקבלה שהיה מאותם שפוסקין מבעוד יום וא"כ ירידת הגשמים בלילה היו קודם חצות שהרי לא עבר רוב היום בקדושה והיו כקודם חצות והיה רוצה שלא להשלים ולשתות ולזה קאמר אוריך שמא ימלכו הצבור להשלים בזה כתב הר"ב א"ו דאז היחיד אינו יכול להפריש עצמו מהן ולאכול והשתא ניחא לשון ימלכו הצבור, וזה מוכרח מדברי הרב"י הנו"ל כי בהכי ניחא דלעולם בפשיטות ס"ל למרן ב"י דקאי לקודם חצות דברי הר"ב א"ו ואין היחיד רשאי לאכול וע"ז מביא ראיה מהירושלמי דהוי כקודם חצות ואפ"ה לא נתן לו רשות לאכול אף שכבר ירד כשיעור דילמא ימלכו הצבור להשלים ואין היחיד רשאי וכו', זה מוכרח בכוונת הרב"י לפי הירושלמי והר"ב א"ו, ומן התימה להר"ב ב"מ שלא ראה דברי הר"ב שדה יהושע ובפרט איך עלה על דעתו לפרש לדעת הרב"י בירושלמי כן וכפי' הר"ב א"ו, איך שיהיה עכ"פ לא ק"ם [קשה מידי] מדברי הירושלמי הנו' להרא"ש לפי' הר"ב קרב"ן הנו"ל דמייירי הכא כשיירד כשיעור, אך בואת דנשאר לן דקדוק הש"ס דתנן ירדו ונראה כשיעור דליכא אף סמך ראיה מדברי הירושלמי ובפרט למ"ש הר"ב ב"מ שכן פי' רוב המפרשים ואף כי אני הצעיר לא מצאתי עכ"פ נאמן עלי הדיין וק"ל, ובפרט לא נמצא רמז בזה בסוגיא ובפוסקים ומנא הא מילתא יצאתה לו להרא"ש והר"ב שה"ג האי דינא כי בסוגיין לא נאמר כ"א לברכה שיעור חתן וכלה ולהפסקה שיעור רביעה וזה לא הוזכר בגמ' וא"כ צריכין אנו לפרש דברי הרא"ש והשה"ג הנו'.

וזכרנו כי בשנת התקצ"א היותינו על עה"ק צפ"ת את"ל [ע"ד שפת אמת תכון לעד] הן בעון היתה עצירת גשמים עד שהוכרחנו במעשינו להתענות כמה מהשבעה וכיום אחד מתענית השבעה כמדומה לי שהי' [ה] ... חמישי בראשון ירדו גשמים קודם חצות פחות כשיעור הרבה ואפי' לחצי שיעור לא הגיע וכל חו"ר האשכנזים היושבים שם שלחו מתם לא"א הרא"ש עמ"ד וצ"ת [עמרת ראשנו וצניף תפארתנו] א'כי מ'לך יצ"ו היותו רב ומורה צדק בעה"ק הנו' לק"ק הספרדים ויהי באמרם כי דעתם לפסוק ולאכול בו כיום כיון שירדו קודם חצות ואף שלא היה כשיעור רביעה מדברי הרא"ש הללו, וכן עשו הם מעשה מע' האשכנזים בסברתם זאת ואכלו ושתו אלא שהרב מ"א יצ"ו לא הונח ליה פי' זה בדברי הרא"ש כמ"ש הר"ב קרב"ן, ובפרט כי אז

עדיין לא היה מצוי אצלו זה ס' קרב"ן, ועיקרא דמילתא כי הוא היה דייק לשון הרא"ש בדף י' במ"ש הראב"ד דכיון שירדו גשמים כל צורכן שוב אין להם צורך בזה הפעם פי' דבריו שלצורכן דהוי לזה הפעם ולהלן לדברי הרא"ש כתב אפי' לא ירד להם כל צורכן ולא אמר שיש להם צורך בזה הפעם כמ"ש"ל גבי הראב"ד, ועוד דמדברי הרא"ש נראה דאינו חולק בדין זה אם צריך כל צורכן או לאו דאי הכי לא הול"ל ואינו טעם מספיק דנראה דהחילוק אינו חילוק אבל הדין דין אמת אלא הול"ל וליתא וכיוצא מדברים הנראים כחולקים עליו, להכי קאמר מה דכוונת הרא"ש במ"ש כל צורכן ולא פי' בזה הפעם ר"ל שעדיין אחר ימים צריכין עוד גשמים דלצורכן הוא הזרעים והארץ תעשה פירות ועדיין בעי כדי צורכן ולכן לא פי' דיש להם צורך בזה הפעם כמ"ש"ל, ועיקר המחלוקת היינו בחילוקו דס"ל להרא"ש דכמו התם צריך רחמים שלא יחזור עוד פעם אחרת ה' צריך רחמים שלא יצטרכו עוד פעם אחרת דהרי לא ירד להם צורכן ועוד ימים יצטרכו לו ומה צ"ל שכיון שעכשיו נעשה רצונם וכהיום אין להם צרה משום לאח"כ לא חיישינן ובטחים וכו' וזה שייך לומר אף בשאר צרות דכיון דנתרפא וכיוצא לא חיישינן שתחזור שבטחים בהשם יתברך שלא תחזור, וזה דייקא במ"ש וזה שייך אף בשאר צרות דאי אמרת דהוא חולק בדין וס"ל דאפי' שלא כשיעור פוסקין מאי חידושא דזה שייך אף בשאר צרות וכי הראב"ד מכחיש בזה, ואני הצעיר לדידי עדיפא אי האי מילתא דגשמים שלא ירדו כשיעור שלא לומר שבטחים יותר מההיא דחולה ונתרפא דהרי התם עכ"פ נתרפא אלא דחיישינן שתחזור כמ"ש הראב"ד, ברם הכא הארץ לא נתרפאה ממחלתה כ"ז שלא ירד כשיעור וא"כ לא שייך לשונו במ"ש וזה שייך נמי בשאר צרות, וכן נעשה מעשה ולא פסקו הספרדים יצ"ו.

והן אמת כי המעט הוא מן הקושי דא"כ לפי' הרב מ"א יצ"ו דעכ"פ חילוק הראב"ד וז"ל במקומו עומד שהרי גבי חולה בכל עידן ועידן בספקא עומד שמא תחזור היום לא כן גבי גשמים דעכ"פ עד מ' יום הם בריוח בלי צער לא כמו חולה ונתרפא, ברם כשנעמיק בענין נראה דאין חילוק שהרי עביד דאתי הזמן שצריך עכ"פ ומהיום חל הצער משום דאלו הגשמים שבאו אינם מהנים הגוף בשעת ירידתם כ"א טעמא דמילתא להעלות צמחים ואם ח"ו יעבור כמה ימים ויבואו ימי הצורך ולא יבוא הגשמים כל מה שעשה כאלו לא אתי ולא אהנו מעשיהם כלל דזה בזה תליא וזה הריוח דבאמצע היו כלא היו וכל שהזמן עביד דאתי הוי כאלו הוא עתה דזה הספק הוא מעתה ואלו הגשמים תלויים באחרות ודוק כי לא אוכל להאריך לשון, וליומא כהאי דנא מצאנוה באר חפרוה שרים חד מן הפוסקים הרב כנה"ג בתשו' או"ח סי' ג' עביד פרישה בדברי הרא"ש בדברי הרב מ"א יצ"ו ונדחק בפי' כל צורכן בשינוי מדברי הראב"ד לדברי הרא"ש ונחנו מה מצינו לחלק שבדברי הראב"ד פי' שוב אין להם צורך בזה הפעם והוא בדבריו לא כתב כן וק"ל.

וכשאני לעצמי לא יפה עשו מע' חו"ר האשכנזים לפסוק אף אם היה כשיעור במה שירדו קודם חצות אף שפסק מרן קודם חצות לא ישלימו לאו מילתא פסיקתא היא בכל התעניות אלא דוקא שאוכלין ושותין בלילה לא כן בתענית שמפסיקין מבעוד [יום] דהרי מדברי הירושלמי הובא בדברי הרב"י דה"ט דעבר רוב היום בקדושה א"כ אפי' ירדו קודם חצות כמעשה שהיה זיל וחשוב מזמן קבלה עבר רובו בקדושה, וכ"ן מדברי הרב שדה יהושע המובא לעיל עש"ב דנראה דס"ל דבתענית של מבעוד יום אי לאו דהוי בתחילת הלילה דהוי כקודם חצות לא היה נכנס ר' מנא לשתות ע"ש.

אמנם מדברי רש"י בסוגיין דתענית (כה:) דפי' קודם חצות לא ישלים ה"ט משום דאין דרך לאכול ולקבוע סעודה וה"ט דלאחר חצות משלים דמחצות ואילך חל התענית עליו כיון שלא סעד בשעת סעודה ע"כ, הרי לפי טעם רש"י לא נפקא לן ולא מידי אם היה תענית שפוסקין מבעוד יום או לאו בחצות היום דוקא בעינן, ואפי"ה גם לדעת רש"י ספיקא מיהא איכא דכיון שדרכם לאכול כליל חל התענית מאותה שעה וא"כ גם בזה יש להסתפק גם לדעת רש"י ובפרט לפי הירושלמי וכבר מרן בב"י הביא דברי הירושלמי והרי"ף והרא"ש הביאו דבריו כוונתיהו הלכתא דהיינו מטעם עבר רוב היום בקדושה.

(וכן נמי כתבו הרב מג"א והרב ט"ז שזה עיקר וכו' וכן ציין הרב מג"א סי' תקס"ה ואפשר דהוא תקס"ח סי' ו' והכל משתעי בתענית שפוסקים מבעוד יום וק"ל).

ואגב ארחין הוקשה לי מדברי רש"י הנז' על מ"ש הר"ב חקרי לב בסי' ק"ו דף רכ"ז ע"ב במ"ש דיש לחקור במאי דק"ל דנדר להתענות וכו' כתב והיה נ"ל להביא ראיה ממ"ש רש"י בתענית דף כ"ה גבי מה ששנינו היו מתעניין וירדו וכו' קודם הנגן החמה לא ישלימו ופרש"י דאכתי לא חל עליהו תענית כי נחתי גשמים קודם חצות ע"כ, והדבר קשה דהא ודאי חל התענית מעלות השחר כדנתי בהך ברייתא אוכל והולך וכו', כי ע"כ היה נ"ל דס"ל דבדיעבד וכו' דבדיעבד לא חשיב יום, והן אמת שראיתי בב"י וכו' וניכר להם שהתחיל וכו' אך מפרש"י נראה דמ"ש דלא חשיב התחלת תענית כ"א מהנגן החמה ע"כ, ולע"ד קשה דלדעתו מה יענה לזה לשון רש"י דקודם חצות דכתב דמחצות ואילך חל התענית עליהו וכי ס"ד לומר דעד חצות לא חשיב יום הא ודאי לאו הכי הוא אלא ודאי ככוונת הרב מוהר"י אבוהב היא דניכר להם שהתחיל התענית וזה הוי נמי גבי חצות דלמ"ד אחר כיון שלא סעד בחצות ניכר להם התענית וזה נמי גבי הנגן החמה אלא דבזה פליגי דזה ס"ל דבהנגן החמה ניכר וזה אומר בחצות וק"ל.

ואף דמרן בשו"ע לא כתב האי חילוקא כ"א סתמא מילתא אדרבא נראה דקאי דוקא לשאר תעניות שהרי אח"ז כתב מרן גבי הלל שאין אומרין הלל אם נענו כליל תעניתם וזוהי סברת הרשב"א (ח"א סי' קנב) קרוב אני לומר שאם ירדו להם גשמים כלילה וכו' לפי שאינם מתחילין להתענות אלא מעמוד השחר שזה עיקר התענית שבבבל ואע"פ שקבלוהו בערב וירדו להם גשמים וכו' אין זו התחלה ואם מפני שהכתוב אומר וכו' אפי"ה אין זו התחלה שא"כ אפי' קבלוהו יום או יומים וכו' אלא לא אמרו אלא בשהתחילו ממש ע"כ, ונראה מדברי הרשב"א דזה היה מעשהו בחו"ל שיש להם תענית בכל מעלות השחר דוקא ולא מבע"י שהרי כתב דאין מתחילין להתענות אלא מעמוד השחר וכתב דאף דקבל ונתן בדעתו להתענות ולא כתב והפסי' מאתמול וע"ז קאמר דהכי אם יקבלו מזה שני ימים קודם וכו' משום דבעינן התחלה ממש באופן ברור מללו שאם הוא בתענית דמבעוד יום אומרין הלל, ופוק חזי למרן בדיון זה בעצמו שרטט וכתב סתם דאם נענו כלילה לא יאמרו הלל וה"ד בשאר תעניות מפני דהוי מצוי כל כך וה"ק בענינא דקודם חצות היינו בהוה דאינם מבעוד יום אלא י"ב שעות דוקא, ואף דכתב הלבוש וז"ל הלכך אם ירדו גשמים כליל התענית אין אומרים הלל הגדול שאין עיקר התענית מתחיל אלא מעמוד השחר שאז מתחיל צער התענית ולא כלילה דכלא"ה אין דרך לאכול וכו', ונראה דהיינו אף דאינו אוכל כלילה ואפשר דהפסיק מבע"י ליתא דאדרבא משם ראיה שהרי ציין בהג"א ע"ל סי' תקמ"ח ס"ו ואינו אלא תקס"ח

ס"ו והיינו הך דינא דאין גוזרין תענית צבור בבבל וכו' להפסיק מבע"י וכו' הרי דקאי לחו"ל דאינו מבע"י וכן ציין לסי' תקס"ג והיינו נמי האי דינא דתענית שאינו מבע"י דאז מותר לאכול עד שיעלה עמוד השחר ולזה ציין תשו' הרשב"א וגם מ"ש בסי' תקס"ב ס"א ומשום מ"ש בסי' תקס"ב דעת הר"ן דמתחיל התענית מבערב לזה נרגש הלבוש וכתב שאז מתחיל צער התענית וכו', ואולם לדעתי בדעת הרשב"א במ"ש שעיקר התענית בבבל אינו ר"ל דאף דאסור לאכול בלילה ולומר דס"ל דהתחלת התענית הוי מבערב אלא דהכא הצער אינו ניכר אלא הוא ס"ל דליכא התחלה מבערב כלל כאשר יראה הרואה בתשו' סי' שפ"ז דנתן טעם שאומרים עננו בערבית דר"ל ביום שקבל להתענות ולא משום דאיכא התחלה עש"ב, באופן דאיכא צדדים לומר דאפי' קודם חצות לא מפסיק, ואף כי אמת לאמתו הלכה רופפת בידי כעת אף לפי האמור דאיכא למצודא מצדודי בכל מ"ש מ"מ ספיקא מיהא הוי וצריכא רבה להפסיק כיון דאפי' א"ת דהדין נותן להפסיק עכ"פ הרשות ביד רוב צבור ות"ח להתענות ולהפך אם זה קרה אחר חצות אין רשות בידם כאשר ביארנו לעיל היה להם להכריע שלא יפסיק כ"ש וק"ו מטעם שלא היה כשיעור וכאשר נבאר בעה"י.

איך שיהיה אשובה אראה לעניננו דלשון הרא"ש מבואר יוצא בדברי הכנה"ג ובפרט לפי דיוקנו דאף הרא"ש לא ס"ל דאפי' בלא שיעור דאין משלימין כאמור וא"כ ממילא פי' זה יוצדק גם להרב שה"ג וכ"ש וק"ו לסברת הרמב"ם והרמב"ן וגם הר"ן ומרן דאף דחילקו בין יחיד לצבור לא משו"ה מוכרח שנחלקו אם בעינן שיעורא אלא לכ"ע בעינן שיעורא כדמפורש זה בהראב"ד עכ"פ ולא מצינו חולק, ואדרבא לפי פי' מוכרח דס"ל להרא"ש דבעינן כל צורכן מדלא פליג בעיקר הדין, וה"ן מס' תברא דאי לא"ה מנא הא מילתא לומר שיעור חדש אשר לא נמצא רמז בש"ס כלל, ואי הרא"ש הוה פליג בעיקר דין זה הי"ל להביא סמך לזה ולא לאומרו בפשיטות כיון דעכ"פ הראב"ד הס"ל [הכי ס"ל], ומי שבא לחלוק יביא תלמודו בידו לא כן אם כל קושיות אינו בעיקר הדין אלא בחלוקתו שחילק שאינו חילוק כגון דא אינו צריך ראיה, ועיין להר"ב אהבת עולם דף פ"ב ע"א הביא דברי הראב"ד והרא"ש הנז' ולית דמכרעא בלשונו כ"א לשונו נוטה לפירושו דכתב דהרא"ש לא הקשה אלא בחלוקת גשמים דנראה דהיא קושיא ולא מחלוקת, ועוד נראה דהקושיא היתה בחילוקו ולא בדינו ואף דהכל נוטה למקום אחד ברם אותיות מחכימות לומר שכן הבין בכוונת הרא"ש.

מעתה פש גבן לדעת ולהבין כוונת רש"י בזה והוא דכתב (תענית כה:): בד"ה גבי הא דתניא ת"ר עד מתי יהיו הגשמים יורדין והצבור פוסקין מתעניתם וכו' כתב רש"י ויהיו הצבור פוסקין מתעניתם דתנן שם עברו אלו ולא נענו בית דין גוזרין עוד וכו' אבל נענו שוב אין להתענות והנ"מ צבור אבל יחיד שהיה מתענה על החולה ונתרפא או על צרה ועברה הר"ו מתענה ומשלים כדאמרן לעיל ע"כ, מכאן למדנוך דברי רש"י ז"ל דהא לא שנייא אלא לגבי הסדר דנ"ר הא לאכול ולשתות לא בעינן האי שיעורא כאשר ציינו הר"ב קרב"ן ז"ל שם בפי' על רש"י, וכדי לבאר דברי טרם כל נהלך בר'גש בדברי רש"י ז"ל הנז' דבתחילת דבריו נראה דזה נאמר לסדר תעניות והיינו למ"ש קודם כ"ד גוזרין עוד אם לא נענו, ואם באנו לדייק הא אם נענו זו היא הדרך לומר אם נענו אין גוזרין עוד אבל ה"נ מתענין ומשלימין, אי זאת איפה מ"ש אח"כ הנ"מ בצבור וכו' נראה דהוקשה לו קושיית הראב"ד דמ"ש הדיא דחולה ונתרפא ואהא חילק בין יחיד לצבור ואי הכי מאי חילוקא הרי גם בחולה ונתרפא הוא משלים דוקא

תעניות שקבל לכל הסברות לא יותר ומאי חילוקא בין יחיד לצבור כיון דהדיוק זה דרכו, ועוד איכא למידק מיהא דאומרו אבל נענו שוב אין צריך להתענות והיל"ל לפי דרכנו אין צריכים לגזור בלשון הדיוק דדייקנו מיניה.

אי לזאת נ"ל לפרש דעת רש"י דכיון דכתוב בברייתא ויהיו הצבור פוסקין מתעניתם לזה כתב דקאי לצבור דתנן עברו אלו ולא נענו ב"ד גוזרין עוד דהיו הקודמין תענית צבור ג"כ ועל אלו הקודמין קא דייק רש"י דתנן עברו אלו ולא נענו דנראה דמאי דעברו אלו הוא משום שלא נענו דאם נענו שוב לא היו צריכין להתענות אפי' אלו ולא להשלים כלל, נמצא שהדיוק אינו מב"ד גוזרין עוד אלא מהקודמין דקתני הא דעברו אלו הוא משום שלא נענו אבל נענו לא היו עוברין אלו ולא היו משלימין, וה"ט דמביא מדף י"ב ע"כ ולא מדף י' ע"א הגיע ר"ח כסלו ולא ירדו וכו' הא ירדו וכו' אי דדיוקא היא ממה שגוזרין אלא היינו הך כדאמינא שהדיוק הוא מהקודמים דעברו ולא נענו, וא"כ מהתם לא מצי למידק דהתם היחידים הם מתעניין וביחידים אין מפסיקין, והא דכתב רש"י ב"ד גוזרין עוד דנראה דהביא מהשבעה דשם דתנן גוזרין עוד ובתחילת המשנה ליכא עוד אלו ג' אחרות, מ"מ לאו דוקא אלא הכוונה הוא גוזרין עוד והיינו תחילת המשנה ואשגרת לישן היא וזה לאו דוקא, ובהכי א"ש מה שחילק בין יחיד לצבור והחילוק הגה מה טוב ומה נעים.

ודרך אגב ראתה עיני להר"ב אהבת עולם בדף פ"ב ע"א שמצא לרש"י כתוב עמ"ש היו מתעניין על הגשמים וירדו וכו' דה"ד צבור אבל יחיד לא וכו' וכתב הר"ב יד אהרן שלא מצא זה בנסחת רש"י שבפנינו, ולע"ד הגה זה הוא החילוק בכאן ומשום שכתב הר"ב אהבת עולם עמ"ש היו מתעניין וכו' מש"ה לא מצא, ברם חילוק רש"י הגה זה פה הוא חילוק בין יחיד לצבור, וגם תענית יחידים אינן מתעניין ומפסיקין בגשמים קודם חצות ומש"ה קאמר דקאי אעברו אלו וכו', ואף דהר"ב מזבח אדמה קא פסיק ותני דאינן משלימין ה"ט משום דהיו בציבור ואיכא לב"ד מתנה ע"ש, ואף דלדידי אף מטעם זה לא היה צריך להפסיק והיו צריכים להשלים לדעת מרן שהרי הרא"ש כתב טעם הדבר משום דצריכים לומר הלל בכרם מלאה וזה הוי בדוקא כמ"ש הרב מג"א בס' תקס"ט ס"ק א' וכתב שם דנראה דהם"ל למרן ז"ל ממ"ש ונענו וגם דברי הרא"ש הללו הובאו בב"י ע"ש דמסתמא ס"ל כוותיה, ואף בדעת הרמב"ם אפש"ל כן ולא מוכחא להפך ואדרבא דבריו מוכיחין בלשון הרמב"ם דמאי דאוכלים ושותים היינו מטעם שצריך לומר הלל בכרם שבעה דכתב אלא אוכלין ושותין וכו' שאין אומרים הלל אלא בכרם מלאה וכו', ועיין בפ' המשניות דכוונתו לומר דלמה אינו קודם אכילה ע"ש, ועיין בתה"ד סי' ר"פ דביאר הרא"ש והרמב"ם מהאי טעמא כמ"ש, ואף דכתב ה"ה משום טרחא דצבורא וכו' אינו מוכרח כ"כ ואפשר לומר הכי כ"ש שאם אין רוצים להשלים הוא בידם, ואף שראיתי להר"ב נהר שלום שכתב על דברי הרב מג"א הללו וז"ל ולי אני עבדו נראה דההרא"ש עבדינן חדא משום דאיכא הראב"ד דס"ל וכו' ואע"ג דלא קי"ל בנענו משום דהרא"ש והר"ן רבים לגביה מ"מ במת החולה הו"ל הרא"ש והראב"ד רבים לנגד הר"ן ועוד וכו' אבל הר"ן לא ביאר דעתו בהדיא ואפשר דאיהו נמי מודה דהא דלא מטריחין ודלכ ב"ד מתנה היינו בנענו וכו' ועוד דלהר"ן נמי א"ן להשלים ואי בעי משלים ש"ד וכו', והנה מלכד דמ"ש משום דהרא"ש והר"ן רבים לגביה צ"ל דלאו דוקא שהרי בסברתו זאת קאי הרמב"ם והרמב"ן ורש"י.

ברם הא ק' כמ"ש מ"מ במת החולה הו"ל הרא"ש והראב"ד רבים לגבי הר"ן דהא ליתא ודאי שהרי הרמב"ן הובא בשיטת הריטב"א לתעניות בדף י' ע"ב על הא דתניא הרי שהיה מתענה וכו' כבר תרצה רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל דהתם בתענית צבור כדמוכח מגופא דמתני' ומשום טורח צבור לכך היה דעתם בגזרתם והרי היא כמי שהתנו ע"כ, הרי דגם הרמב"ן ס"ל ה"ט דטורח צבור ולב ב"ד מתנה אלא דערכינהו ותלייה לשתייהם בכוונה אחת דהא בהא תליא דמש"ה לב ב"ד מתנה משום טורח צבור, ואפשר דגם הריטב"א מוכח דס"ל ה' [דסבירא ליה הכי] דהביא דברי הרמב"ן בסתם שכבר תרין הרמב"ן ונתרצה ולא פליג עליה, וא"כ לא הו"ל הרא"ש והראב"ד רבים לגבי הר"ן, ועוד דלדעת ה"ה גם הרמב"ם ס"ל אלא דלדידן אינו מוכרח, איך שיהיה עכ"פ לפי דברי הרב נהר שלום ז"ל אפשר"ל דאינו מוכרח בדעת מרן דס"ל כהרא"ש, ואפשר דס"ל כהר"ן ואפי"ה אם מת משלימים כמ"ש הוא ז"ל, האמנם לדידי לא הונח לי לומר דאפי' למעם טרחא דצבורא דכשמת משלים דאין טעם בדבר כלל וכן אם לב ב"ד מתנה ממילא אם דבר הגורם חלף הלך יפסקו אי משום טורח צבור אי משום דלב (צבור) [ב"ד] מתנה דכולא חדא מילתא, וא"כ הדר מילתא דלדעת מרן כיון דלא יש הלל כנדרון הר"ב מזבח אדמה ואפי' ברכת הודאה אמרו בלא ברכה לא היו יכולים להפסיק, האמנם לפי הרב נתן טעם באמור דהוי כמתנה בפ' כיון שאומרים להיות שהעולם בצער וכל המתענה וכו' והביא לנו מחדש דברי מור"ם ביו"ד דכ"ז היינו בסתם אבל במפרש דבריו וכו' אין צריך להשלים וכו' ניהא אף לדעת הרא"ש, והוא דנלע"ד דטעם שכתב הרא"ש משום ההלל היינו סניף לומר דלב ב"ד מתנה משום דצריכים לומר ההלל וכעין מה שכתבנו משם הרמב"ן דתלי לב ב"ד מתנה משום טורח צבור ומעין זה ס"ל להרא"ש דלב ב"ד מתנה מפני ההלל, וכזה ראה להרב אהבת עולם הנז"ל שכתב שהרא"ש המתיק הענין דלב ב"ד וכו' נראה דהס"ל, אי זאת איפה דהעיקר תלוי בלב ב"ד מתנה כיון דמתנין בפ' שוב אין אנו צריכין למעם אמירת ההלל דזהו לומר מסתמא, האמנם אנכי הרואה לא ראיתי כתוב כן שם דלא ישלים אלא תני האי על מי שמת בנו ונדר דלזמן חופתו נדר אם פ' אם יחיה אינו צריך תנאי כפול ואם לא יחיה אינו צריך להתענות או לעשות הנדר אבל לומר ג"כ דמסתמא בזה דעתו שאף אם התחילו בתענית שיפסיק ומשום דאמרו שהוא בשביל זה לא שמענו האמנם כבר הביא מדברי הר"ב שלחן מלכים כן.

למדנו עוד זאת יתירה מדברי הר"ב נהר שלום דס"ל בפ' הרב א"ז בההיא דאם רוצים הצבור להשלים דהוי לקודם חצות ולא לאחר חצות וקודם חצות אין הרשות בידם דא"כ מאי קאמר, ועוד דלהר"ן נמי אין צריך להשלים אבל אי בעי משלים א"כ כיון דלהרא"ש ודעימיה בעי דוקא להשלים אמאי לא נעביד הכי, הרי בהא דקאימנא דהוי קודם חצות אין הרשות בידם ופשוט דהס"ל בלא"ה דהרי קאי בסברת מרן ומרן כבר הכרחנו לעיל דס"ל דהוי לקודם חצות.

וכעת נודמנה לידי ס' הר"ב פרי חדש ז"ל בליקוטיו לא"ח דמקשה לסברת מרן הנז' דס"ל דהוי לקודם חצות ואומר דפשיטא דהוי לאחר חצות אבל קודם חצות היחיד רשאי להפריש עצמו ואדרבא הצבור חייבים להתגרר אחריו דחייבא לאחרינא היא ומביא ראיה מהירושלמי דהגשמים ירדו ברמשא וכו' וציין להרב תה"ד דס"ל כמרן ולא הסכים להלכה למעשה וכל ראיתו היא מהירושלמי, ואנן בדידן מצינו מאן דמפרש להירושלמי באופן אחר נפלה ראיתו,

וזה מוכרח דס"ל להרב"י הכי כמו שפירשתי לעיל באורך, ותימה להרב"ב ברכות מים שלא ראה דברי הר"ב פרי חדש הנו' וממילא היו עיניו רואות ומבינות כוונת הירושלמי וא"ז לדעת מרן ולא היה נכנס לפרש בדעת מרן מה שפי' אף לדעת הר"ב פרי חדש וצ"ע.

היוצא מן המח' ובר מכל האמור היא שמלבד שאין ראייה מדברי הרמב"ם והרמב"ן ודעמייהו הנ"ל דס"ל האי חי' דיחיד לצבור לא מש"ה מוכרח דס"ל כהרא"ש בכל האמור לעיל אלא דכאמור הרא"ש והרב"ב שה"ג לא מכרעא מילתא לומר דס"ל דלא בעי כל צורכן אלא דאדרבא מוכח דכוונת דבריהם מוכחים דס"ל כדעת הראב"ד בעיקר הדין מדלא פליגא עליה כאמור, וגם דברי רש"י ליכא מיניה הוכחה בדבר הנו', ואדרבא לכאורה היה נ"ל להביא ראייה מדברי רש"י להפך והוא דבהא דאיתא היה מתענה על החולה וכו' מתענה ומשלים לא פירש"י כל התעניות שקבל עליו ובהא דאיתא אח"כ ההולך ממקום וכו' ה"ז מתענה ומשלים פירש"י כל התעניות שקבל עליו הצבור של אותו מקום נראה דמש"ל מתענה ומשלים אינו כל התעניות אלא אותו יום דוקא, אי זאת איפה אם איתא דהא דתניא עד כמה יהיו הגשמים יורדין ויהיו הצבור פוסקין מתעניתם היינו דוקא להסדר אבל אותו היום אוכל ושותה כל קבל דנא וכוונת ויהיו הצבור פוסקין תעניתם היינו הסדר דוקא היכי קאמר הנ"מ דפי' הא דאמרי דמפסיקין הסדר היינו בצבור אבל היחיד ה"ז מתענה ומשלים צריך כל הסדר כך נראה דיוק לשונו דאי לא"ה היל"ל האי חילוקא הנ"מ צבור אמתני' דהיו מתענים וכו', ועיין מש"ל משם הר"ב אהבת עולם דנראה דהיה גרסתו על מתני' כנו' ברם לדידי נראה דט"ס הוא וכיון דכל הפוסקים הקשו אותה משם אשגרת לישן הוא לומר כן כיון דלעניננו לא נפקא ולא מיד, ועיין להרב"ב אמר ידיד אף הוא מתכוין לומר דמ"ש רש"י בשני משלים כל התעניות היינו משום שנרגש דבשלמא לעיל גבי חולה יען שהצבור אינן משלימין הוכרח לומר משלים אלא גבי הולך ודאי שכיון שמתענה ודאי דמשלים וע"ז הוא דהוכרח לפרש כל התעניות שקבלו הא לא"ה ל"א הכי מסתמא כל התעניות אי לאו משום האי דיוקא.

ברם הא קשה שהרי כתב רש"י הטעם וז"ל על הצרה ועברה מתענה ומשלים ואם לאו נראה כמתנה עם קונו אם תעבור אתענה ואם לאו לא אתענה ע"כ, וא"כ גם אם קבל תעניות הרבה שייכא הא דנראה כמתנה עם קונו וכו', וכן ראיתי להרב שלחן גבוה שכתב שדעת רש"י כן דגם בשאר ימים מתענה ומשלים מה"ט, וא"כ צ"ל דמ"ש רש"י גבי הולך ממקום שמתענין וכו' כל התעניות וכו' שם הוצרך לומר דוקא משום דהיה סברא לומר שלא יתענה דדילמא הצבור נענו ולכן פוסקין ברם לעיל לא צריכא למימר, וכן ראיתי להרב אהבת עולם דהבין בדעת רש"י בפשיטות דצריך להתענות בהם מבלי טעם דבר כ"א כך אוזיל שיטתיה, וא"כ נסתר ראיתינו הנו"ל בדעת רש"י, וכשאני לעצמי נלע"ד דאפשר למצדד אצדודי בדברי רש"י הללו ולאו מכרעא מילתא כמ"ש הר"ב אהבת עולם, ה'ן קדם דברי רש"י אינם מוכיחים במ"ש אם תעבור אתענה ואם לאו וכו', ועיין להרב אהבת עולם שהקשה כן ותירץ כמה אופנים כי אחר שפירש"י ה"ה מתענה נמשך על הצרה ובאה ואין לה תקנה ועל זה הוקשה לו דאחר שמת החולה והצרה באה ועברה על מה ישלימו התענית בזה כתב ואם לאו שלא יעשה כן אלא כמות החולה או עבור הצרה פי' שכבר באה הצרה ועברה שאין לה תקנה לא יתענו כימים שעברו נראה כאלו בשעת התענית התנה וקאמר אם תעבור פי' ולא תהיה הצרה ולא ימות החולה אתענה ואם לאו פי' שימות החולה או תבוא הצרה לא אתענה עוד

משם ואילך בימים שנשארו והא' ליתא שהרי סתם נדר להתענות וכו' וכשכתב רש"י ואם לאו נראה כמתנה וכו' לא על דברי הברייתא דחולה ונתרפא צרה ועברה נתן טעם רק אחרונה וכו' דבשלמא בחולה ונתרפא פשיטא אליבא דכ"ע דיש לחוש שמא תחזור ובוה אין צריך לטעם שנראה כמתנה וכו' עש"ב, ומש"כ שם ברור מללו דטעם חולה ונתרפא היינו משום שמא תחזור וא"כ איכא למימר דדוקא כשאינו משלים אותו ביום דקי"ל דכל שלא השלים לא מקרי תענית וזה לא נתרפא אלא בשביל התענית וכיון שלא ישלים איכא למיחש שמא תחזור לא כן לשאר ימים דאפי' אם לא יתענה השאר תענית הראשון שעשה קיים וכיון שנתרפא החולה בזה שהתענה לא חיישינן שיחזור זה היה אפשר"ל ודעת רש"י בפ"י זה לחולה ונתרפא וגם אם מת או באה הצרה אפשר"ל ע"ד מ"ש הרב הגו' אבל הוא להשלים דוקא אותו היום ע"ז הדרך דאם אינו משלים נראה דמתנה עם קונו שאם תעבור הצרה דוקא שיורפא וכיוצא בו שרואה שתעניתו עושה פירות א"כ צריך להשלימו ואם לא תעבור ר"ל שימות או תבא הצרה לא ישלים דלמה לו להתענות ולא יחשב עליו התענית דמעיקרא הוא תוהה על הראשון במה שהתענה דא"כ הוי תוהה על הראשונות ח"ו וזה אסור, ועיין להרב טור ברכת על הלבוש ע"ש ובוה אין אנו צריכים למ"ש הרב אהבת עולם והא איתא שהרי סתם דבריו אלא העיקר הוא דהוי איסור משום תוהה על הראשונות.

וב"ש וק"ו לגירסת והגתה הרב רבינו ישעיה הגאון ז"ל כי נהפוך הוא דאם לאו נראה כמתנה עם קונו אם לא תעבור אתענה ואם תעבור לא אתענה שלא יש ראה בדברי רש"י דאז מפרשי' הכי בפשיטות שכוונתו אם לא תעבור אתענה פ' אהיה תענית תענית ואני משלים בכדי שיעבור הצרה ואם לאו שתעבור א"כ למה צריך לתענית כיון שעברה הצרה ולא התענה ומשלים שלא היה מעיקרא תענית ותוהה על הראשון ולחששת חזרה לפי' זה לא חייש שהרי מת נמי דמשלים וק"ל, באופן כי מכל האמור תורה יוצאה דאין ראה לומר דס"ל שכל התעניות שקבל מתענה דאי"ל דשאר תעניות אף אם אינו מתענה לא איכפת דמ"מ תיקשי דמתנה בשעת קבלה מאי הוי אם קבל להתענות כך ימים אם לא תעבור לא כן גבי אותו היום שלא נדר אלא עליה, וא"כ אדרבא איכא למידק ממ"ש למטה גבי הולך כל התעניות ולעיל סתם אף דכתבנו דהתם הוצרך לפרש הכי משום טענה שכתבנו מ"מ ה"נ היה ס"ד לאלו הפירושים שפירשנו כאמור והדרא ראייתין כמ"ש.

ולענ"ד לכאורה לומר דגם הרמב"ם דס"ל דלא מתענה אלא אותו תענית דוקא שכן כתב ומשלים תעניתו מכאן מוכח דדוקא תעניתו הוא שמתענה לא עוד וע"כ צ"ל חד מהטעמים שכתבנו כנ"ל ובוה ראה להרב לחם משנה שכתב (ה' תעניות פ"א הט"ו) בדין ההולך ממקום שמתענין וכו' שכתב הרמב"ם ה"ז מתענה ומשלים תעניתו ע"כ כתב הוא ז"ל ורבינו ז"ל כתב ומשלים תעניתו וק"ק פשיטא דישלים התענית דבשלמא לרש"י אשמעינן חידושא וכו' אבל לרבינו כיון דמתענה ודאי דישלים דאי לא"ה לא הוי תענית ואולי תעניתו דקאמר ר"ל כל התעניות וכו' הגם כי הלשון דחוק ע"כ, משם באר'ה דדעת הרב לח"ם דמ"ש הרמב"ם תעניתו ר"ל לא עוד ונראה נמי דס"ל הכי להרב לח"ם בדעת הרמב"ם גבי ונתרפא דלא דייק הרב גבי תעניתו דלעיל כי האי משום דס"ל בפשיטות דהוא תעניתו דוקא ושם ל"ק לומר דפשיטא דמשלים דהרי יש ס"ד לומר דלא ישלים יומו כיון דנענה הצבור ברם הכי הוקשה לו דאם נאמר כן קשה פשיטא דמשלים, אלא דהא ק"ל בדברי הרב לח"ם דאמאי ל"ק דהאי

תעניתו נמי הוא דוקא תעניתו ולא אחרים וא"ת פשיטא דמשלים תעניתו וא"כ היל"ל מתענה דוקא, אי לזאת אמינא לך דאי הוא מתענה היינו מסתפקים בדבריו לומר כל התעניות לכך פירש ומשלים תעניתו לדייק דוקא תעניתו ואף דעכשיו נמי איכא לדייק אי הכי לימא ה"ז משלים תעניתו ולא לימא מתענה זה אינו כ"כ דוחק דזהו אשגרת לישן וכן הוא לשון הש"ס ויותר יש לדייק בלשון תעניתו דהוא מדיניה ומוכח דהוא לדיוקא יותר ממ"ש מתענה דהוא לשון הש"ס ואין בתיבה שום הכרעה זה נ"ל פשיטא דברי הרמב"ם פה וכ"ש גבי ונתרפא דליכא גם תיבת מתענה וק"ל.

אך את זה ק"ל כי עיני ראו בדברי הרב שלחן גבוה סי' תקס"ט ס"ק כ' שרמט וכתב כל וכו' כ"כ הר"ן ז"ל מסתברא וכו' ע"כ וכ"כ הרא"ש וכתב שכן דעת הר"ף והרמב"ם מדסתמו דבריהם וכתבו ה"ז משלים משמע דלא שנה הוא קבל יום א' ל"ש ימים רבים וכו' ע"כ, וכשאני לעצמי לא ידעתי מאי סתמא קאמר הרא"ש דאיכא בדברי הרמב"ם ודיוקו יותר מפירושו לע"ד בזה כמ"ש, וגם לפי דברי הרא"ש הנו' גם להרב לח"ם קשה דדייק מר בהא דההולך מתיבת תעניתו והרי הרא"ש ס"ל בדעת הרמב"ם גבי ונתרפא דמשלים כל התעניות אף דכתב תעניתו אף דליכא מתענה ומשלים כ"ש הכא וח"ו נעלמו מעיני הרב דברי הרא"ש דודאי מ"ש וכתבו הרב של"ג היינו הרא"ש, ואני הצעיר חפשתי בכל דברי הרא"ש בפסקיו ולא מצאתי כזאת דס"ל כדעת הרמב"ם כ"א דוקא בהא נסתייע מהרמב"ם לענין חילוק בין יחיד לצבור דהס"ל הרמב"ם, ואולי הוא ידע את מקומה והיא העל'מה מאתי הצעיר.

נתנה ראש ונשובה לענייננו ולדיננו כבר מילתנו אמורה דמדברי הרמב"ם והרמב"ן והר"ן ודעימיהו דמחלקי בין ת"צ לת"י ליכא למשמע מינה כלום, וגם מדברי רש"י ליכא למשמע מינה כלום, ואדרבה אפשר להביא ראיה להפך כמש"ל ולא לומר שכוונתו דדוקא על הסדר קאי שהרי חילק בפירוש בין יחיד לצבור כמש"ל, ומהאי מילתא אפשר להביא ראיה ג"כ דמוכרח דלא ס"ל כסברת ראב"ה דהס"ל דההיא שנתרפא היינו אחר חצות או אחר הנץ החמה למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה ולעולם דקודם חצות וכו' מפסיק דאם איתא הכי מאי מחלק בין יחיד לצבור הלא גם יחיד אינו משלים אלא אחר חצות וכ"ש אם גרסת רש"י זאת היא אההיא דהיו מתעניין וכו', ועיין להרב"י בס' תקס"ט דהבין כן בדעת רש"י דלא כראב"ה ממשמעות דבריו כי טעמא טעים דהוי כמתנה עם קונו וכתב ומשמע מדבריו וכו' והלא זה ראיה ברורה היא, ואף דכתב בסוף לשונו משלים לא חלק לפני חצות וזה פשוט וצ"ע, ויש לישב דאפש"ל דס"ל דההיא דחולה וכו' היא בצבור ולעולם יחיד שאני וגם זה ליתא דא"כ מאי נ"מ לענין דינא ועוד דמנ"ל לרש"י האי חילוקא אם לא מהאי ברייתא שהביאווהו כל הפוסקין ודוק.

וגם סברת הרא"ש והר"ב שה"ג לא משמע כפי' הרב קרבן נתנאל כמש"ל וכ"נ נמי להכריח מדלא פסקו הרב בעל הטורים בקיצור פסקי הרא"ש האי חידושא דהרא"ש אם איתא דחולק בדיון דברי הראב"ד היל"ל לבנו להביא בקיצור פסקיו וגם מדברי הרב תה"ד סי' ר"פ נראה דהכי ס"ל בדעת הרא"ש דאינו חולק בדיון הראב"ד בדיון כל צורכן אלא דהחילוק לא נראה בעיניו כמ"ש שם ע"ש והן הנה דברי בשה"ג וא"כ מוכח להפך מדלא פליג בעיקר הדיון.

נמצא דדעת הראב"ד עולה על גביהן כי מפורש יוצא עכ"פ דבעינן כל צורכן להפסיק התענית, וראיתי להרב מחזה אברהם שרצה ליישב קושית הרא"ש להראב"ד וז"ל ולעד"ן

ליישוב דעכ"ז לא קשה מידי דשאני התם כיון דהוי צבור זכותיה דרבים שאני ומש"ה מפסיקין וכו' אבל יחיד דזעירין אינון זכותיה כיון דכל שעה צריך רחמים וכו' עש"ב נראה דרצה לכלול ח' הרא"ש בדברי הראב"ד וכפ"ז גם הראב"ד מודה בח' דיחיד לצבור, וזה ליתא דהרואה יראה בדברי הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם סובר זה המחבר לחלק בין יחיד לצבור ואנו אומרים בין יחיד בין צבור על כל צרה שעברה משלימים תעניתם וכו', משם בא'רה דאינו מחלק בין יחיד חצבור, וכוונת הראב"ד נראה דרצונו לאוקומי ההיא ברייתא דצרה ועברה באופן דיש לחוש שיחזור דשאר צרות ההווים יש לחוש שיחזרו והוי דומיא דחולה ונתרפא, ועיין להר"ב ראשון לציון בשיטתו לתעניות ע"ש, וא"כ הרי הראב"ד והרא"ש והשה"ג דנראה דלא חלקו עליהם דהכי ס"ל וכן נראה מדברי רש"י כדהוכחנו לעיל, וכן נראה נמי מדברי הרמב"ן דאי לא דמוכח גופא דמתני' היה מחלק כחילוק הראב"ד כנו"ל ונראה דגם הריטב"א הכי ס"ל, וגם מדכתב הריטב"א ז"ל שם בדב"ה די"א דלא בעינן שיעורא לומר הלל אלא דבר שיש תועלת מקצת וי"א דבעינן כל צורכן בכדי להפסיק וכתב שם ונראה לי כסברא הראשונה וכו' ואיתא בגמ' דאי שכיחא שכרות אומרים אותו בלא אכילה וכו' ע"ש לשונו באשר הוא שם הדק היטב כי כעת אינו לפני, והנה ידענא ביה דהריטב"א דאין דרכו דרך הקדש להביא לשונות הש"ס ודינים דאית בסוגיא כ"א מפרש הוא ומה לו עתה להביא הא ואיתא בגמ' אלא נראה דהורגש לסברא ראשונה איך אומר הלל ונפש רעבה לזה הביא האי דאפשר כן הא למדת דלאכילה בעינן שיעור וגם מרן הוכחתי דהכי ס"ל ממ"ש התחילו לירד וקאי עמ"ש לעיל מיניה כמש"ל.

ואת אחרונים הרי לך הרב עה"ג דס"ל בפשיטות הכי והרב מהר"ש עאדאני הביאו הרב אזולאי בס' ברכ"י דס"ל הכי דבעינן שיעורא מדנסתפק גבי התחילו קודם חצות ונשלם השיעור לאחר חצות, ועיין להרב אליהו בפי' על הירושלמי בפ' הרואה דאיתא שם וכמה גשמים ירדו וכו' ר"י בשם ר"ז להפסק תענית נאמרה פי' הרב אם ירדו גשמים כל כך מפסיקין ואוכלים בחצי היום ואין גומרין היום בתענית וכדאיתא במס' תעניות ע"ש, הרי דהוי להפסק אותו היום, ועיין להרב מתנות כהונה על מדרש בראשית פי"ג פירש הרב להפסיק בחצי היום כדאיתא בברכות ע"ש, ועיין להרב ברכות מים דלא ס"ל הכי אלא דבעינן שיעורא דנסתפק ופי' בדברי מרן התחילו וכו', ופוק חזי מעשה רב דהוה בירושלים בשנת הת"ץ הובא בדברי הרב ב"מ דהיה התחילו קודם חצות ונגמר השיעור לאחר חצות ולא פסקו מהתענית כ"ש וק"ו בדבר מועט שלא עשה כשיעור דלא יפסיקו בזה ופוק חזי מאי עמא דבר הכי נהוג עלמא והכי נקיטינן הלא זה דברי כמה שהשיגה דעתי הקצרה אחד הריקים רפאל ישראל אליקים ס"ט

רבי חיים יהודה שכטר זצ"ל

היה בנו של רבי שמואל שכטר אב"ד ליפקאן שבבסרביה שניהן גם כמה שנים כרב בפיאטרא ושתשובות אליו נמצאות בספרי גדולי דורו, ביניהם, ברכת יוסף, שואל ומשיב ותועפות ראם.

כיהן כשו"ב דליפקאן והסתופף בצילו של הרה"ק הפחד יצחק מבאיאן זי"ע. בשו"ת מהרש"ם מבערזאן ח"ג סי' רע"ז משיב לשאלתו בענין מחלוקת בחזקת בית המטבחים. נמצא ברשימת החותמים על מעות קדימה בתהלים דגלי הודיה והמצוה זיטומיר תרכ"ו. תשובה אליו נמצאת גם בשו"ת שאילת שלום לר"ש טויבש מבאטשאן ח"ב וגם נזכר בשו"ת חיים של שלום ח"א סי' מט. בספר קהילת ליפקני נכתב כי בסוף שנות התר"מ פרצה מחלוקת בקהילה בענין חזקת גביית מעות א"י וכת אחת אסרו את שחיטתו. ואילו רבי חיים לייב פנה אל הרב דבריטשאן שפסק כי הצדק עמו ואסור לשו"ב החדש להסיג את גבולו וכי אף הרה"ק מבאיאן הורה איסור על השו"ב השני. יצויין כי באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 789, נמצא תכריך פסקים ומכתבים מרבני בריטשאן ושם אכן נמצא מכתב שאלה מק"ק ליפקאן אל רבי יהודה דומ"ץ בריטשאן בענין מחלוקת ב' שוחטים בליפקאן.

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 6, נמצא חיבור חידושים על השו"ס והשו"ע ותשובות בכתב ידו של רבי חיים יהודה. בתשובה אחת בא על החתום בשנת תרכ"ב. גם מזכיר בו ב' פעמים את "דודי החרוף החסיד הר' משה מקאליש זלה"ה". כאן אנו מדפיסים מתוכו ב' תשובות. התודה והברכה למכון תורת אמת - שטפנשט שהמציאו אלינו את פרטי תולדותיו.

בענין קיום מצוה שאין בגופה קדושה במקום שאסור להתפלל

למען אחי ורעי אדברה נא שלום שלום כפולה, לגבר די ביה כולא, קרנו יתרומם ויתנשא למעלה למעלה הוא ניהו ידידי הרב המופלא ומופלג בתורה, יראת ה' היא אוצרו, ידיו רב לו, כש"ת מ' יוסף נ"י

באתי כמתנצל לפניו כו' ומדי דברי בו ארצה לפניו מה שנסתפקתי כעת בדיון ישראל שבוי בבית האסורים מקום צואה ומטונף דלהתפלל ולברך ולקיים מצות שיש בגופן קדושה כתפילין וכיוצא ודאי דאסור, אבל הא מיבעיא לי לענין עשיית מצוה שאין בגופה קדושה כגון לולב ואתרוג אם יכול ליטלן בידו וכדומה, א"ד גם מעשה המצוה גופא אסור.

והנה מצאתי בספר עיקרי דינים חא"ח סי' ה' אות ט"ו שהביא בשם ספר טוב עין סי' ח"י אות ל"ז מצדד לאיסור ולהיתר בנידון כזה, והד"ט גופיה שם סברתו להיתר מרמ"א ביו"ד סי' י"ט דהורה לשוחט בבית המטבחים מקום מטונף דיברך בריחוק ד' אמות קודם שישחוט, ומדמתיר עכ"פ לשחוט והא שחיטה מצוה א"כ נפשטא האיבעיא להיתרא יעש"ד, אמנם לענ"ד אין דמיונו עולה יפה לע"ד, דהא מבואר בר"ה ס"פ ראוהו ב"ד דבברכת הנהנין אם יצא אינו מוציא מטעם דלא לתהני ולא לברוך כפרש"י שם אשר ע"כ תמה יקראו הב"ח והדרישה ביור"ד סי' א' סעיף ז' על מה דמותר לאחר לברך ברכת השחיטה אם השוחט שומע ואינו מדבר הא ברכת הנהנין אם יצא אינו מוציא והוכרחו לתירוצים יעש"ד, ובמ"ז סק"ז תירץ דאין חיוב לשחיטה אם אינו רוצה לאכול ואין הברכה על השחיטה אלא על איסור אכילת בשר בלא שחיטה אלא שאין מקום לברכה זו אלא בשעת שחיטה, מהלך פוסקי

מבואר דעיקר השחיטה אינה מצוה דלא יאכל ולא ישחוט ומאי ראיא לאתרוג ושאר מצות דחובות הגוף נינהו ועיקרם למצוה הוא דקיימי.

שוב מצאתי בספר דרך חיים בפתיחתו לה"ש מביא מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בזה שהרמב"ם כתב בפ"א מה"ש ה"א מ"ע שישחוט מי שישחוט מי שירצה לאכול ויעיין בכ"מ שם, ובמנין המצות הקצר מצוה קמ"ו כתב הר"ם לשחוט בהמה חיה ועוף כו', והראב"ד כתב ע"ז א"א זו אין לו טעם ע"ש בד"ה, ולכאורה מדברי המדרש רבה פ' שלח דאי' שם לא הניח הקב"ה דבר בעולם שלא נתן בו מצוה לישראל כו' שחט נותן לכהן הזורע כו' בחיה ובעופות וכסהו בעפר ע"ש, ואמאי לא קחשיב מצות השחיטה דאי' בין בבמה ובחיה ובעוף, ולכאורה מוכח מזה לענ"ד כדעת הראב"ד, א"כ לא זכיתי להבין דברי העיקרי הד"מ.

וסבירא למפשט הדין בעיא מהדין דאי' בא"א סי' כ"א סעיף ג' דמותר לכנוס בציצית לבהכ"ס ומוכח כן ממנחות מ"ג ע"א וכ"ה להדיא ברמב"ם פ"ג מהלכות ציצית בשם גאון, והגם שהט"ז שם אוסר בטלית שעל הבגדים הוא רק מטעם דרך ארץ כמ"ש בגדים שבישל כו' אבל מוכח ומוכרח דמדינא שרי אפי' במ"ג שעל הבגדים וכדמשמע נמי בסי' ח' סעיף י"ד אם פשט טליתו כשיכנס לבהכ"ס די"א דא"צ לברך כשנשאר עליו ט"ק וא"כ מיירי במ"ג והטעם שם במ"ז דשאני מתפילין דאין חיוב לפשוט טליתו ע"ש, וכן נלע"ד להוכיח כן מדברי הב"י שפירש בסי' ח' דברי הטור שכתב פשט טליתו כגון שנכנס לבהכ"ס, דמיירי בא"א לעשות צרכיו בענין אחר דאל"כ הא קייל"ן בסי' כ"א דמותר לכנוס בציצית לבהכ"ס, ואי איתא דמדינא אסור במ"ג לישיב כאן במ"ג כאן במ"ק, א"ו דמדינא גם ט"ג מותר רק משום ד"א ובגד"ד דאונס גמור אפי' משום ד"א ליכא ושרי.

ושבתי וראיתי דכ"ז אינו שוה לי אלא למ"ד ציצית חובת גברא בין לקולא בין לחומרא, לקולא למעוטי חובת מנא, לחומרא דחייב לקנות לעצמו טלית בת ד"כ כפי שיתחייב בציצית דחובת הגוף הוא כמו תפילין וכמ"ש התוס' במנחות מ"ג, א"כ שפיר דמי ואין לדחות דבציצית כבר יצא מצותו בהלוך כ"ש קודם שבא לבהכ"ס, משא"כ בגד"ד התחלת המצוה לעשות במקום מטונף אי אפשר שלא יתרחק כלל בעשיית המצוה מה שאסור להרהר שם, חדא דגם בציצית מבואר במוש"ע סי' כ"ד דילבוש בטלית כל היום כדי שיזכור המצוה בכל רגע ובלא"ה אסור לשכוח ח"ו בה' אפי' רגע אחת כמבואר ברמב"ם ובכמה ספרים, אלא ודאי או דלא נתנה תורה למה"ש או כסכרת הד"ט שם דאין איסור במקום המינופת אלא להרהר בברכות וד"ת לא בעשיית המצוה ע"ש, והגם דבגד"ד א"א ג"כ שלא יתרחק בד"ת מכח שנינו מהרגל שרואה שאין מברך ויחקור הדין, מ"מ אולי דזה הוי כלאפרושי מאיסורא והבן.

וא"כ אתרוג וציצית נמי שוין דשניהם מצות שאין בגופן קדושה נינהו, וכדמשמע נמי דשוין מדברי השאלות שמביא הטור בסי' כ"א ע"ש וא"ש לכאורה, אבל בין להמחבר סי' י"ט וסי' כ"ד ולהרב סי' י"ז וסייעתיהו דפסקי להלכה דציצית חובת גברא ולא ח"מ ושניהם לקולא עבה"ט שם סק"ב, ובין להבה"ג וסייעתו דציצית חובת מנא דשניהם מורים דאינה חובת הגוף דלמ"ד ח"ג לא ילבש בגד בת ד"כ ולא יתחייב בציצית וכן למ"ד ח"מ י"ל דכשיש לו בגד בת ד"כ חייב להטיל בו ציצית אבל מי מכריחו לא יעשנו מתחלה בת ד"כ או יקוץ כנף אחד ולא יתחייב (וצ"ע מנחות למ"ד ח"מ) וא"כ אין ראייה לנ"ד דאתרוג וכדומה דחובת הגוף נינהו.

הנ"ל

בענין איסור הסרת מזוזה

תשובה

אדרבה נא שלום שלום כפולה, לגבר די ביה כולא, קרנו יתרומם ויתנשא למעלה למעלה, הוא ניהו ידידי הרב המופלג בתורה, מי כמוהו מורה, יראת ה' היא אוצרו, זקן ונשוא פנים ש"ת מו"ה הר' יוסף ג"י ידיו רב לו בשבת תחכמוני שפתותיו כחוט השני ברך ה' חילו ויפוצו מעיינותיו חוצה יתן לו א-לקים מטל השמים כו'.

אשאלה ממנו מענה לשון ויורני ויבא שכמ"ה

בדין המבואר ביור"ד סי' רצ"א סעיף ב' דכשיוצא מבית ישראל אסור ליטול המזוזה, וכששכר הבית מעכו"ם מי ששוכרה לעכו"ם נוטלה ויוצא (חייב ליטלה כמ"ש השאלת יעבץ שמביא הפת"ש סק"ט שמא יבוזה העכו"ם) וצדדי הספק.

א. אם הבית של ישראל וכשיוצא הדר תשאר שממה מאין יושב אז אסור ליטלה שמא יכנס בה ישראל (דדוקא בידוע שעכו"ם יכנס לשם), או חייב ליטלה (שמא יבואו בה פריצים ויחללוה) או מותר ליטלה (שמא לא יכנס בה אדם לעולם דדוקא בבית ישראל שידור בה ישראל אסור).

ב. אי מסופק אי הישראל ישכירה לישראל או לעכו"ם אי אסור (שמא לישראל) אי חייב ליטלה (שמא לעכו"ם).

ג. אי מסופק ג"כ אם ישכירה כלל כגון שרואה על הבית קופצין שוכרי ישראל ושוכרי עכו"ם והבעה"ב אומר שאינו רוצה לשכור כלל.

ד. מי מהני תנאי שהותנה קודם למעשה קביעתה שיטלנה כשיצא אפי' אם ידור בה ישראל מי דמי למה שמבואר בא"ח סי' מ"ב סעיף ב' ג' ויעיין מ"ש בשו"ת צ"צ סי' פ"א וכן לענין בהכ"נ בא"ח סי' ק' נ"ג ובכמה דוכתי, א"ד דהוה כמתנה עמ"ש בתורה ותנאו בטל.

ואענה חלקי קצת בנושא ונותן בעה"ת

הנה מקור דין זה מגמרא דמציעא דק"ה והנה התוס' שם סוף דק"א הקשו מאי שנא גבי ציצית דמתירין מבגד לבגד ותירצו גבי מזוזה כשנוטלה כאלו מוסיק אותן שידורו בבית אסור, תירוצ' הב' הוא בר"נ שם בשם הריטב"א דגבי מזוזה כיון דחיילא קדושת שכינה בבית זה אין לו לסולקה משם, תירוצ' הג' הוא בתוס' שבת דכ"ב ע"א ד"ה רב אמר כו' דהא דאסור גבי מזוזה שמא מיירי אם לא היה בדעתו להניחה בבית אחר ע"ש, ונראה שכ"ה ג"כ כוונת התוס' במנחות מ"א ע"ב סוף ד"ה רב אמר כו' במ"ש טוב שיתן באותה שהוא חפץ להתעטף בה ול"ד למזוזה ע"ש וק"ל, וכן הביא הנמוק"י בהלכות מזוזה בשם רב אחא משבחא דאי קבע לאלתר בבית אחר מותר ליטלה כדאמרין גבי ציצית מתירין מבגד לבגד אלא שסיים בצ"ע, וכבר הביא הפתחי תשובה ביור"ד סי' רצ"א סק"ז תשובת בר"י שסמך בשעת הדחק כשאין לו מזוזה אחרת לביתו ארא"ם [ארב אחא משבחא] ע"ש, והנה מה שמביא הפת"ש בסק"ט בשם השאלת יעבץ דבעכו"ם נוטלה ויוצא הוא ע"ד חיוב שמא יבוזה, יש לפקפק בזה ויעיין

שבת קמ"ו ע"א וכי מותר לאבדן ביד אלא מניחן במקום התורפה כו' וכן הלשון נוטלה ויוצא מורה היתר לא חיוב דאל"כ יטלנה מיבעי ליה למימר וכן מוכח נמי מדברי הר"ן בב"מ שם דף קכ"ד ע"ב שכתב ובעכו"ם נוטל לא נצרכה אלא אפי' בבית שרגיל עכו"ם להשכירו לישראלים ואי איתא למ"ש הש"י שמא דוקא כשמשכירו לעכו"ם ואשמעינן טובא דחייב ליטלה, ואין לומר דהש"י לא מפרש כר"ן אלא נוטלה ויוצא דחייב ליטלה ומיירי כשמשכירה לעכו"ם דא"כ מנליה להש"י דין דהר"ן דאף כשרגיל עכו"ם להשכירה לישראלים נוטלה ויוצא הא אפיקתיה לחיוב, ולא עוד אלא שמוסיף אדר"ן אפי' כשודאי ישכירו העכו"ם לישראל אחר כמו שהביא הפ"ת שם סק"ט מהש"י ומנין לו, אלא ודאי כדאמרן דאל"ה מאי קמל"ן וכמ"ש הר"ן, ולכאורה זיכה שטרא אליבא דבי תרי ונוגד שיטת הר"ן ואין הש"י לפני.

ואפשר לומר בביאור דברי הר"ן לשיטת השאילת יעב"ץ דקשה ליה להר"ן ובעכו"ם נוטל יטלנה מיבעי ליה דחייב ליטלה כמ"ש הש"י, דלכאורה אם ודאי יכנסו בו עכו"ם כמאבדן ביד דמי, וע"ז תירץ הר"ן ל"נ אלא אפי' בבית שרגיל עכו"ם לשכור לישראל ומספיקא שמא ישכירנה עתה לעכו"ם לא גרע עכ"פ ממניחן במקום התורפה ואין חיוב אלא רשות והבן.

עכ"פ זכינו דבספק אין חיוב ליטלה אף להש"י א"כ כשנשאר הבית שמם מאין יושב דכל הני טעמי ליתנייהו להמעייין וגם טעם הרימב"א לא שייך כאן דמוזוזה חובת הדר ואין איסור אלא כשיש דר אבל כשאין דר אין חייב במוזוזה כלל, והרי לרב דאמר אין מתירין מבגד לבגד והטעם כדאשכחן במוזוזה כמ"ש התוס' בשבת ובמנחות שם ואפ"ה כשהקשה הגמ' במנחות שם שמעת מינה מתירין מבגד לבגד ותירץ דלמא דאי בלא ופרש"י דנתבלה דאין ראויה לציצית קאמר הרי דכשנראה ונדרחה מתירין מבגד לבגד לרב א"כ גם במוזוזה אליבא דכ"ע והבן, ע"כ ודאי דאין איסור ליטלה אבל עכ"פ גם חיוב אין ליטלה וכמ"ש, א"כ לכאורה גם במסופק אם ישכרה ישראל או עכו"ם מותר ליטלה דהא חזינן דמהני ספיקא שלא יתחייב ליטלה לשיטת הש"י ה"ה דמהני ספיקא דאין איסור ליטלה.

מיהו לכאורה יש לצדד לפמ"ש הש"ך בח"מ סי' די"ש שכמדומה לו דאיתא בספר חסידים שיש סכנה ח"ו כו' אם יטול המוזוזה כשיוצא מהבית, ובאמת אני תמה למה הביא מהס"ח הלא מבואר כן בב"מ שם ומעשה באחד כו' ויעיין חולין ד"ט מי קא מדמית איסורא לסכנתא ע"ש הסוגיא עד ואלו מים מגולים אסורים ש"מ חמירא סכנתא מאיסורא יע"ש, וכ"ה בהגהות רמ"א ביור"ד סי' קמ"ז סעיף ה', אמנם עכ"פ בשדעתו להניחה בבית אחר דיש כאן עוד ספק שמא כרא"ם והוי שפיר ס"ם ספק אי ישכור דיישראל או לעכו"ם, ואת"ל לישראל שמא בר' אחא משבחא דאין איסור כלל, וס"ם פשוט דמהני אפי' בדבר שיש בו סכנה ועדיף מששים (דס"ם מהני אף בדברים שאין מתבטלין) דמהני אף בסכנה כמו שהביא הפת"ש בסי' קמ"ז סק"ג בשם הפוסקים.

ולא מיבעיא דנסתפק ג"כ אם ישכירנה כלל ודאי מותר כשדעתו להניחה בבית אחר, אבל כשאין דעתו להניחה בבית אחר לא מלאני לבי להתיר, הגם דבלא"ה איכא ס"ם, שמא לא ישכירה כלל, ואת"ל שישכירה שמא לעכו"ם, ולא בעינן כזה מתהפך דמתחלה צריך אתה לדון בספק הראשון אם ישכירה כלל כמ"ש הש"ך ביור"ד סי' ק"י סקמ"ו, וכן הספק השני שפיר מוסיף אדראשון, דהב' בא לחייבו ליטלה לשיטת השא"י, וספק הא' מתירו ליטלו כמ"ש"ל ולא שייך א"כ לומר דס"ם אחר שנודע התערובת כמ"ש הש"ך שם סק"א י"ב יע"ש,

מ"מ אולי מיקרי לענין זה ס"ס בדשיל"מ, דלא מהני לרמ"א ביור"ד בס"י ק"י סעיף ח' אם לא לצורך גדול יע"ש ויעיין בשו"ת מנחת יהודה חיוור"ד סי' כ"ט, וזה ישל"מ לרא"ם, ונהי דהטעמים הנ"ל מסולקים ע"ש לא נאמרו ונש"נ אלא איצטריך אותה לבית אחר ואקושיא דמ"ש מציצית דמתירין מבגד לבגד והיינו כשצריך להם כמבואר להמעיין, אבל כשא"צ לבית אחר לא צריך כלל להניי שניו דגם בציצית אין מתירין מבגד לבגד שלא ע"מ לקושרה בבגד אחר כמבואר כ"ז שם אבל כשדעתו להניחה בבית אחר לכאורה מותר וכמ"ש.

ואין לומר כיון דכבר נתחזק הבית בחיוב מזוזה ושידור בה ישראל והספיקות מנגדין החזקה א"כ לכאורה בפלוגתא דרבוותא אי ס"ס מהני במקום חזקה עש"ך שם ס"ק כ"ז כ"ח כ"ט ובפרמ"ג שם וא"כ בספק אי ישכרה לעכו"ם או לישראל ואת"ל לישראל שמא כרא"ם דאפי' להסוברים דמהני ס"ס במק"ח היינו כששני הספיקות סותרין החזקה כמ"ש הפרמ"ג שם ס"ק כ"ח ע"ש ובשו"ת מנ"י סי' י"ג, א"כ הכא דהספק הב' אינו סותר החזקה ודאי לא הוה ס"ס, אלא אפי' בספק ג"כ אם ישכרה כלל דב' הספיקות סותרין את החזקה והיו ס"ס להסוברים דמהני במק"ח, אבל להסוברים דלא מהני א"כ ה"נ ל"מ אלא לשיטות הש"ך שם סקל"ב דאפי' מ"ד דל"מ במק"ח בשלש ספיקות מהני, והכא יש ג' ספיקות בצירוף הספק שמא כרא"ם (ואף גם זאת צ"ע דדלמא דוקא כשכל השלש ספיקות מנגדין את הרוב והבן) אבל להפוסקים כולם דאף ג' ספיקות לא מהני במקום חזקה עפרמ"ג שם א"כ גם בזה אין היתר לכאורה.

אולם מעיקרא לק"מ דאין זה חזקה כלל ועכ"פ דמאי לס"ס דפלוגתא דרבוותא דבשביל החזקה לא ישתנה הדין כמ"ש שם הפרמ"ג ועדיף נ"ד מנידון ידידה והבן.

וא"ל לשיטת הרשב"א בתשו' סי' ת"א המבואר בפוסקים דס"ס מטעם רובא וכבר ידעת דקיי"ל כשמואל דלא הלכו בממון אחר הרוב א"כ התינה אי תימא כראיתא הלשון בש"ע יור"ד סי' רצ"א סעיף ב' דצריך לשלם לו ומשמע מדינא (עיין חולין ק"ל ע"ב תנא תני וישלם ואת אמרת מדת חסידות) וא"כ רק משום איסור נגעו בו חכמים דאסור ליטלה אבל אין לו חיזק עי"ז שפיר אבל אי תימא כמו שהעתיק הב"י שם בשם הר"ר מנוח דטוב לשלם לו אם הקפיד על מעותיו אבל מדינא א"צ א"כ הוי דבר שבממון ולא מהני ס"ס והבן, ז"א דנראה אף להגירסא דטוב לשלם לו אבל עכ"פ לצאת ידי שמים ישלם א"כ אי תפס התובע שלא בעדים נראה דמהני תפיסה, דע"כ לא כתב הש"ך בח"מ סי' ע"ה דהיכא דאין לו זכות אלא בבא לצאת ידי שמים אם תפס תובע בעדים מפקינן מיניה כמבואר שם ס"ק כ"ו מהריב"ש ובסי' ע"ו ס"ק י"ב, אבל שלא בעדים אי תפס וטוען ברי מהני א"כ ה"ה הכא ולא יצא בזה מכלל איסור והבן.

ולענין אם מהני תנאי לכאורה לפי מה שהוכחנו דאף לפי עיקר הגירסא של הר"ר מנוח דאינו חייב לשלם לו מדינא אלא לצי"ש לא הוי עי"ז דבר שבממון דעכ"פ מהני תפיסה ורק משום איסור נגעו בו א"כ אין היתר כשאין דעתו להניחה בבית אחר אלא לשיטות המחבר בא"ע סי' ל"ח סעי' א' אבל לרמ"א שם דתיקון דרבנן הוי כעין דאורייתא והוי מתנה עמ"ש בתורה ותנ"ב, אבל כשדעתו להניחה בבית אחר הגם שא"צ לה לכאורה עכ"פ דמהני תנאי, חדא דהא הב"ש שם סקי"ג קרא תמה ארמ"א שהביא דעת הגמ"ר נגד הכרעת הפוסקים דלא כוותיה ע"ש, ועוד דכל הני טעמי דאמרן ליתנייהו, לא מיבעיא תירוץ הריטב"א דאין לסלק

השכינה משם דלא שייך כשהתנה והיינו ממש דצ"צ שם שכתב וז"ל אבל אי אתני מעיקרא ודאי דתנאי מהני ומעמא דמסתבר הוא דהרי עיקר איסורא ידידה אינו אלא משום דאזמניה לגוף קדושה כו' ואם הוא מתנה כו' הרי בטלה להזמנה ידידה והוה כהזמנה ושוברה עמה כו' ע"ש, וכן תירצו התוס' דמזיק אותן כיון דהותנה הוי כליתיה מעיקרא, והשובר החדש פנים חדשות בא, ועל השובר החדש לעשות מזוזה ועוד דודאי גם לתירוץ זה מודו התוס' בשצריך אותה לבית אחר דמה זה טעם שיזיק אותו האם לא יטלה יזיק א"ע וחייזו קודמין כמבואר, ואפשר דזהו סברת הבר"י שהבאתי לעיל שהתיר בשעת הדחק, א"כ היכא דהותנה כדאי הרב אחא משבחא לסמוך עליו אפי' שלא בשעת הדחק כשדעתו להניחה בבית אחר אפי' בשא"צ לה ודו"ק כנלפענ"ד להלכה, אבל לא למעשה עדי אציע לפני הגדולים אשר בארץ המה.

ודע דמה דבענין חמור אצלי עד שהוצרכתי לבא מטעם ס"ס ומשאר הוכחות הנ"ל ולא התרתי משום דעיקר מלתא דרבנן והוה ספק דרבנן, הוא משום דיש בו סכנה כמש"ל ומבואר דבסכנה לא אמרינן ספיקו לקולא כדאיתא בחולין שהבאתי אבל בהנך סניפים שכתבתי נראה לכאורה להתיר בהנך אנפי הנ"ל וצ"ע.



ש פ ת י י ש נ י מ

הרה"ג רבי פנחס פרנקל זצ"ל

הגאון החסיד ר' פנחס פרנקל זצ"ל נולד בירושלים בו' לחודש כסלו תש"ה לאביו שלשלת היוחסין הגה"ח רבי יהושע העשיל זצ"ל משגיח בישיבת פרעשבורג, ומחשובי חסידי ברסלב. בימי ילדותו התגורר עם הוריו בשכונת 'שערי חסד'. גדולי הדור שהתגוררו בשכונה זו היו לו למורי הדרך, ואף זכה לקירבה מיוחדת עם שאר בשרו הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שהיה נושא ונותן עמו רבות בעניני הלכה.

בשנות נעוריו קנה תלמודו בישיבת 'עץ חיים', לאחר שהם קבע לימודו בישיבת מיר. עוד זכה להתקבל לישיבה על ידי ראש הישיבה הגאון הגדול רבי אליעזר יהודה פינקל זצ"ל שהפליא עד מאוד את ידיעותיו המפליגות בחלקים נרחבים בסדרי נשים נזיקין. שם הסתופף בצילם של הגאונים הגר"ח שמואלביץ זצ"ל והגר"נ פרצוביץ זצ"ל. תמיד היו שגורים על לשונו מה ששמע וקיבל מרבותיו הגדולים, בפרט היה מפליא את בקיאותו הגדולה של הגר"ח שמואלביץ בכל מכמני התורה. לאחר נישואיו המשיך את לימודיו בישיבת מיר, וקבע לימודו בצוותא עם הגאון רבי חיים קמיל זצ"ל ועם שאר האריות שבחבורה.

את כל שנותיו הקדיש לעמל התורה בעומק העיון מתוך יגיעה עצומה, בכל שעות היום ועד השעות הקטנות של הלילה, עד שלא הניח פינה ומקצוע בתורה שלא עסק בו וחזר עליו, בבחינת 'שאם ישאלך אדם אל תגמגם'. כשהזניח אחר גיוו את כל תענוגי העולם הזה, בפרישות והתרחקות מכל מה שיש בו בכדי למנוע את השגת התורה. יראת השמים שבערה בו היתה לשם דבר, כשכל כולו חטיבה אחת של פחד ומורא מלפניו ית'. יחד עם זאת היה שמח שמחה עצומה בעת קיום מצוות השי"ת. לא ניתן לבטא את שמחתו העצומה עת שהיה מקיים מצוה בשלמות, בפרט במצוות הבאות מזמן לזמן, כאכילת מצה ומצות סוכה וארבעת המינים. גם בעבודת המדות זיכך את מידותיו באופן מפליא. כחסיד בכל רמ"ח אבריו נתייחד גם בעבודת התפילה בה שפך את תמצית נפשו לפני קונו, במיוחד ביום שבת קודש בו היה חטיבה אחת של דבקות בהשי"ת.

בשנת תשל"ט, עת הוקם הכולל החשוב 'בית אולפנא דרבנו יוחנן' לאברכים מצויינים ע"י כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, התבקש לקבל על עצמו את עול ראשות הכולל לצידם של יבלחט"א הגאונים רבי ברוך שמואל הכהן דויטש שליט"א ורבי יצחק דז'ימטרובסקי שליט"א, ומיני אז עד פטירתו, במשך למעלה משלושים ושש שנים, הרביץ במקום זה תורה והוראה. כאשר זכה להעמיד בו עשרות רבות של תלמידים, גדולי תורה, יושבי על מדין, ומרביצי תורה, המפארים את קהילתנו. החדיר בתלמידים שאיפות גדולות מיוחדות, ורומם אותם לדרוש מעצמם דרישות גבוהות, כאשר תמיד היה שגור על לשונו כי מטרתו של הכולל היא להשתלם בכל מקצועות התורה בלא להחסיר שום מקצוע. במשך השנים למדו בכולל את רובם של חלקי אבן-העזר וחושן-משפט, הן סוגיות הגמ' והן טוש"ע. לאחר זמן החלו ללמוד לפי דרישתו גם את ענייני חלק יו"ד, ולמשך תקופה למדו גמרא חולין, והלכות שחיטה ובשר בחלב ותערוכות.

זמני הלימוד בכולל נקבעו בסיועו גם לזמנים קשים, כגון בימי ערבי שבתות וימים טובים, בימי החנוכה אחה"צ, ואף בחודש מנחם-אב כולו. כאשר ראה"כ היה דוגמא אישית במילוי הסדרים בכל מצב. כאשר בתקופה ששימש בראשות הכולל גם בשעות אחה"צ לרוב לא חזר לביתו בהפסקת הצהריים, אלא היה נשאר בהיכל הכולל ולומד. כמו"כ דירבן את חו"ר הכולל לברר עניינים קשים במקצוע הנלמד, ולהעלות את הדברים על הכתב ולהדפיסם ולהפיצם בעולם התורה, וע"י כך

התחברו בכולל זה ספרים בהרבה מקצועות התורה המפארים את ארון הספרים התורני. שיעוריו שהיה מוסר בסוגיות הנלמדות בנעימות ובהסברה בהירה עודם חקוקים בלכבות. בהכנת השיעורים השקיע הרבה כוח ומוח, כאשר בשנים עברו עת שהיה נוהג למסור שיעור בכל יום שישי, היה מנדד שינה מעיניו כל הלילה שלפניו, וטורח בהכנת השיעור. בערבי המועדים המקודשים נוהג היה למסור שיעור בכולל ובכל פעם היה מלבן היטב סוגיה אחת מענייני החג, כאשר היה משוטט במרחבי הש"ס ומפרשי, ובידיעות נכבדות בדברי גדולי האחרונים.

גם את הדרכים בעת הנסיעה לכולל וממנו ניצל לשינון וחזרה, והיה שקוע בתלמודו כאילו יושב בבית המדרש, כאשר במסגרת סדר לימודו זה זכה גם לסיים את הש"ס כולו. לצד גודל גאונותו והשגותיו הגדולים בתורה וביראת שמים, היה גם נעים הליכות באופן מובהק, והתעניין בכל אחד ואחד בצרכיו ובמצוקותיו.

מדי פעם אף זכו בני החבורה לשמוע מפיו שיחות חיזוק והתעוררות, 'תוכחת מגולה' מתוך 'אהבה מסותרת', והיו הדברים מתקבלים על הלב, בהיותו נאה דורש ונאה מקיים.

בשנת תדש"מ הוכתר ע"י תושבי שכונת אונסדורף בירושלים לשמש כרב ומורה הוראה לקהילתם. בתחילה סירב לשמוע על כך, וכדרכו העדיף להשאר בפינתו הקבועה בין כתלי בית המדרש. רק לאחר ששידלו בו גדולי הדור ובפרט הגרש"ז אויערבאך זצ"ל אשר הכיר במעלותיו לקבל את המשרה על שכמו, הסכים לקבלה. מאז התחילו רבים לשחר על פתחו לדעת את המעשה אשר יעשו. כוחו בהוראה היה עצום, וזאת מכוח חזרתו המפליאה, כששינן את דברי השו"ע והנו"כ בעיון רב פעמים רבות עד שהיו שגורים על לשונו. מפליא לציין שאת כל ידיעותיו הרחבות בהלכה והוראה הספיק לקנות לקנין נצח בזמנים שאינם זמנים, בהיותו מקדיש כל השנים את סדרי הישיבה והכולל ללימודים שנלמדו בהם, במסכתות שבסדרי נשים נזיקין, ובחלק אבה"ע וחור"מ שבשו"ע.

בערוב ימיו זכה להדפיס חלק מתכריך כתביו ולברך על המוגמר בהוצאתו לאור של ספר 'אבני פינה' על המועדים וסוגיות הש"ס. בו מתגלה כוחו העצום ושליטתו הנדירה בכל סוגיות הש"ס ובדברי הראשונים והאחרונים.

בשנים האחרונות חלה במחלה קשה שגזלה ממנו שארית כוחותיו, ובכל זאת היה מתגבר כארי ומגיע להיכל הכולל ברמות כשהוא מתייסר במכאובים קשים כדי להרביץ תורה. בשבועות האחרונים החמיר עליו חוליו ואושפז שוב ושוב בבית"ח. ליל כ"ט לחודש תשרי שנת תשע"ו החזיר נשמתו לבוראה לאחר שנזדכך בייסורים קשים ומרים. ת.ג.צ.ב.ה.

לפנינו שיעור שמסר בהיכל הכולל במהלך ימי החנוכה לפני כמה שנים, ואשר נכתב על ידו, ונמסר לדפוס ע"י בני המשפחה.

במצות נר חנוכה וברכתה

ויש לעיין בסדר הדברים בגמ', שהתחילו בהלכות נר חנוכה במצותה כמה מדליקין ואיך מדליקין ומקום ההדלקה, ואחר כל זה שאלו מאי חנוכה וכו', הא לפור' מקודם היה צריך לבאר שיש יו"ט דחנוכה וסיבת תקנת חכמים בזה, ולאחר מכן לבאר דיניו, ובגמ' הפכו הסדר. ותו במה שהשיבו בסיבת היו"ט אלו דימי חנוכה לא הוזכר בהדיא בהך תקנה, והא עיקר השאלה בפשוטו דמאי חנוכה היתה השאלה על איזה נס קבעוה, והיינו על מה שנתפרש מקודם דין הדלקת נר

שבת כ"א ב' תנו רבנן מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין וכו' והמהדרין מן המהדרין ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמונה וכו' וב"ה אומרים וכו', תנו רבנן נר חנוכה מצוה להניחה וכו', מאי חנוכה דתנו רבנן בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה תמניא אינון וכו', שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו וכו' וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום וכו', נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים, לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה, ע"כ סוגיית הגמ' בקיצור.

בטור הך דינא, רק הדין דמהדרין מן המהדרין, וכן צ"ע בזה בשו"ע שג"כ לא הזכיר הדין דמצות נר חנוכה איש וביתו, אלא את דין מהדרין וכו', וכבר העירו בזה המפרשים, וזה צ"ב רב.

והנה בגמ' ערכין י' א' אמרו דח' ימי חנוכה הם מן הימים שגומרים בהם את ההלל, וכן בשמונת ימי החג, ולא כן בשבעת ימי הפסח שאין גומרין ההלל אלא ביום הראשון, ואמרו בגמ' הנפ"מ דימי החג חלוקין בקרבנותיהן והו"ל כל יום כיו"ט בפני עצמו, כמ"ש רש"י ותוס' במס' תענית כ"ח ב' משא"כ בפסח, אבל לא אמרו הטעם דימי ח' דחנוכה למה גומרין את ההלל ומ"ש מימי הפסח. וכתבו התוס' בתענית שם הטעם דכל יום נתגדל הנס והוא כל יום כיו"ט בפני עצמו, ועי' ב"י (סי' תרפ"א) שהביא בשם השב"ל ג"כ הך טעמא. אמנם הביא שם עוד ב' טעמים בשם השב"ל, א' כיון שקורין בפרשת הנשיאים בימי החנוכה וכל נשיא היה חלוק בקרבנותיו, והוא כימי הסוכות דחלוקין בקרבנותיהן. [והך טעמא לא זכיתי להבינו, אטו הנך ימים דימי החנוכה הם ימים שראויים לקרבן שנימא דקריאת קרבנות הנשיאים הם כקרבנות היום כימי הסוכות, והא אין הקריאה אלא לזכרון הנך ימים שהם ימי חנוכת המזבח בימים ההם כימי חנוכת המשכן, וג"כ הם תשלום שהקב"ה הבטיח לימים אלו כמ"ש בדרכי משה (סי' תר"ע) בשם המדרש, אבל הנך ימים גופייהו אינם ימי קרבן כלל, ואיך שייך הך טעמא, וצריך לי רב להביני הך מילתא].

עוד טעם כתב השב"ל וכן הוא באבודרהם היות שחלוקין הנך ימים במספר הנרות שכל יום מוסיף והולך, הו"ל כשינוי של קרבנות החג. והך טעמא צל"ב, הא מעיקר התקנה א"צ להדליק אלא נר אחד איש וביתו ותו לא, וזוהי עיקר מצות הדלקת נר חנוכה, ומה שמוסיפין אינו אלא מצד הידור מצוה כמ"ש בגמ', וא"כ איך שייך לומר דמשו"ה נקרא כל יום מימי החנוכה כיו"ט בפני עצמו לאמירת ההלל

חנוכה ומצותה ועל זה שאלו על איזה נס קבעוה, ובישוב הדברים לא נזכר כלל ענין הדלקת נר חנוכה. וכבר העירו בזה.

ברמב"ם (פ"ג מהל' חנוכה ה"א) בבית שני כשמלכו יון גזרו וכו' וצר להם לישראל מאד מפניהם וכו', עד שריחם עליהם אלקי אבותינו וכו', וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בכ"ה בחדש כסליו היה וכו', ומפני זה התקינו חכמים שיהיו וכו' ימי שמחה והלל, ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס וכו', והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה. עכ"ל. הנה התחיל הרמב"ם הלכות חנוכה במה ששאלו בגמ' מאי חנוכה, וביאר הרמב"ם מיד בראש הלכות חנוכה סיבת ימי החנוכה, אמנם מבואר בלשון הרמב"ם דהא דמדליקין הנרות לא היתה כאן תקנה מיוחדת, אלא כלשונו של הרמב"ם דשמונת ימים אלו ימי שמחה והלל ומדליקין וכו', משמע דזה נכלל בעצם הדין דימי שמחה והלל, וזהו חלק מהתקנה הכללית שתקנו להיותם ימים אלו לימי הלל והודאה, שגם זה שמדליקין הנרות על פתחי הבתים הוא להראות ולגלות הנס. וכן משמע מסיום דברי הרמב"ם שסיים והדלקת הנרות בהם מצוה וכו', ומה חידש לן הרמב"ם בזה, הא כבר אמר שתיקנו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים אלו וכו' ומדליקין הנרות, וא"כ היינו מצות חכמים, ומה הוסיף הרמב"ם לבאר שזוהי מצוה מדברי סופרים. ומינה משמע די"ל דהדלקת הנרות אינם אלא כחלק של ההלל וההודאה ולא מצוה בפני עצמו, וזה מה שרצה הרמב"ם לאשמועין. וכל זה צ"ב.

וז"ל הטור (סי' תרע"א) ויען כי אירע הנס בנרות תיקנו להדליק נרות בכל לילה כדי להזכיר הנס וכו', וכמה נרות הם, בליל ראשון מדליק א' מכאן ואילך מוסיף וכו' עד שבאחרונה יהיו שמונה וכו'. ויש להעיר בלשון הטור שכתב כמה נרות הם וכו', ולמה לא הזכיר מה שאמרו בגמ' דנר חנוכה איש וביתו והמהדרין וכו', ולא הוזכר כלל

שייכת לנר הא' כמו לנר הב', ואין מקום לחלק ביניהם, ואטו מי שאינו מן המהדרין ואינו מוסיף והולך כל יום לא יברך ברכה זו של שעשה ניסים.

[ועי' ביאור הגר"א כאן, ונראה מדבריו דס"ל לר"י דאין דין של עובר לעשייתן בהך ברכה דשעשה ניסים, ורק בברכה להדליק צריך שיהא עובר לעשייתן, כן נראה לי משמעות דברי הגר"א יעוש"ה, וע"ז כתב הרמ"א בשם מהרי"ל דאינו כן, אלא ברכת שעשה ניסים יש לברכה עובר לעשייתן. ולדבריו י"ל דל"ק מה שהערנו בדברי הר"י דס"ל דביום השני ושאר הימים אפשר לברך אחר שכבר הדליק כמה נרות שעשה ניסים קודם הדלקת נר הנוסף, ולא משום דאינו דומה להדלקת הנר הא', אלא מחמת דשפיר יש לו היכרא יותר משאר הנרות, ולא איכפת לן בדין של עובר לעשייתן בהך ברכה יעוש"ה, ואכן יש בראשונים שאומרים כן להדיא שצריך קודם להדליק ולראות הנס ואחר כך דוקא לברך, ונראה דלזה נתכוון הגר"א שכן נראה במהרי"ל שם. אמנם מלשון הדרכי משה שהביא מדברי המהרי"ל וסמך לזה דברי רבינו יונה משמע דלאפוקי מדברי רבינו יונה הביא דברי מהרי"ל, ובדברי רבינו יונה מפורש דיש דין של עובר לעשייתן גם בברכת שעשה ניסים שהרי מקדימו לנר הנוסף, וזה דלא כהנך ראשונים דס"ל דברכת שעשה ניסים א"צ עובר לעשייתן. וצ"ב בדברי הגר"א שנראה דלא פירש כן].

והנה בטור (סי' תרע"ו) הביא בשם הרא"ש בתשובה במי שלא בירך ברכת שהחיינו ביום הראשון של חנוכה, יכול לברך בשאר הימים כמו בשאר ימים טובים דאומרו אפילו בשוק, ודברי הרא"ש בתשובה לא ידעתי היכן ולא ציינו עליו מקומו, אמנם בב"י הביא שכן הוא בשב"ל, וראיתי להעתיק דברי השב"ל בהל' חנוכה בשם תשובת הגאונים וז"ל אני יקר שאיל שאילה במי שלא הדליק בלילה הראשון אם מברך אחרי כן שהחיינו וכו', מי

משום הך הידור, ואין לומר דהכוונה היא כיון שיש הידור זה של שינוי הנרות הרי זה מורה על חידוש הנס, ומש"ה הוי יו"ט מחמת זה, דאי אפשר לומר כן דהא זהו הטעם הראשון שאמר בשב"ל וכמ"ש בתוס', ובע"כ דהכוונה בטעם זה הוא לא מחמת חידוש הנס אלא מחמת עצם שינוי מספר הנרות, וזה צ"ע רב, דהא זה אינו מעיקר חיובא דימי החנוכה, ואיך שייך לומר דמש"ה מיקרי יו"ט לעצמו לחייב אמירת הלל בגמירא.

והנה בדרכי משה (סי' תרע"ו) הביא דברי רבינו ירוחם בשם רבינו יונה וכ"ה באבודרהם, שביום הראשון היה מברך כל הברכות ואח"כ מדליק, וביום השני היה מברך להדליק קודם ההדלקה, וברכת שעשה ניסים בירך קודם הדלקת נר שני, וכן בשאר הימים היה מברך שעשה ניסים קודם הדלקת נר הנוסף, וסיים עלה שלא ראיתי לרבותי נוהגים כן. ועי' ברמ"א (שו"ע שם ס"ב) שכתב ומברך כל הברכות קודם ההדלקה, מהרי"ל. ופשטות הכוונה שלא כדברי רבינו יונה, אלא אף ברכת שעשה ניסים צריך לברך קודם ההדלקה אף של נר ראשון, וכ"ה במהרי"ל שנהג כן. ולפז"ר הנהגת רבינו יונה נכונה מאד, שהרי כל הפרסום תוספת הנס הוא ע"י נר הנוסף, ולכן ברכת שעשה ניסים שהיא באה על חידוש הנס כמ"ש בגמ' שבת כ"ג א' נס כל יומא איתא, נכון לברך קודם הדלקת נר זה, וצ"ב למה לא נהגו כן.

אמנם יש לעיין בהך הנהגה דר"י, הא אי לאו תוספת הנס של כל יום ויום, הרי גם נר אחד לא היו מדליקין בשאר הימים, וכל עצם הדלקת הנרות דשאר הימים הוא רק מחמת תוספת הנס וחידושו בכל יום, וא"כ נמצא דגם הדלקת נר הא' דיום השני כל כולו אינו בא אלא מחמת חידוש הנס ביום זה, וא"כ מה חילוק יש בין הדלקת נר הא' דיום השני להדלקת נר הב', הא תרומיהו אתו רק מחמת תוספת הנס וחד דין דהדלקה הוא, ואף דודאי היכרא דתוספת הנס הוא בנר השני, מ"מ ברכה זו דשעשה ניסים

רבי יקר, והעיקר תשובה על ספיקו חסר, לומר דחנוכה אינו שונה משאר יו"ט ולבאר דחייטו מדברי הגמ' דשבת, וכל זה סתום לגמרי בתשובת רבינו ישעי', וכל זה צ"ב.

והנראה בביאור הדברים, דהנה בגמ' שבת כ"ג א' אמרו אמר רחב"א א"ר המדליק נר של חנוכה צריך לברך, ורב ירמיה אמר הוראה וכו' צריך לברך, אמר ר"י יום ראשון הוראה מברך ב' ומדליק מברך ג', מכאן ואילך מדליק מברך שנים ורואה מברך אחת, מאי ממעט ממעט זמן, ונימעות נס, נס כל יומי איתא, ופירש"י שהרי כל שמונה הדליקו מן הפך, אבל זמן משהגיענו להתחלת הזמן הגיענו, עכ"ד הגמ'. וצ"ב רב, דמשמע מלשון הגמ' במה שהקשו ונימעות נס היינו דנמעט נס ולא זמן, וזה תמוה איך יתכן דנברך זמן, והיינו דיש כאן חידוש זמן לכל יום, ובודאי הוא רק מחמת התחדשות הנס, והוי כל יום כיו"ט מחדש, וא"כ איך יתכן דנמעט נס, הרי כל עיקר חידוש הזמן הוא הנס, ובודאי יש לברך נס, ולא משמע מלשון הגמ' דהקושיא היתה דנמעט נמי נס, וצ"ב. ומצאתי בחכמת שלמה להגר"ש קלוגר על גליון השו"ע (סי' תרע"ו) שנתקשה בזה, יעו"ש מש"כ בזה חידוש דין.

ותו אי נימא דכך היתה שאלת הגמ' דנמעט נס ונברך זמן מחמת חידושו של הזמן דהוי כל יום כיו"ט בפני עצמו, א"כ מה תירצו דנס כל יומי איתא, והא מחמת כן היתה השאלה דנברך ג"כ זמן ומה תירצו, ומה שפירש"י דכשהגיענו לתחילת הזמן הגיענו, הא מ"מ כל יום ויום הגעת הזמן מחדש, ומה שייך לומר שהגיענו לתחילת הזמן. ועי' ריטב"א שכתב וז"ל, נס כל יומא ויומא איתא וצריך לברך עליו, אבל זמן כולהו כחד יומא ניהו, פירוש שכולם כמו מצוה אחת, עכ"ל. הרי דנחית הריטב"א להך דיוקא דאי נימא דכל יומא ויומא איתא לנס בפני עצמו, א"כ זוהי הסיבה ג"כ לברך זמן בכל יום, ועלה כתב דהוי כולהו כחד מצוה. וזה צ"ב, למה לא נימא דלא כחד מצוה, כיון

אמרינן כיון שלא בריך וכו' הדר ברוכי, כדאמרינן לגבי יו"ט זמן אומרו אפילו בשוק וכו' כל שבעה, או דלמא כיון דלא בריך בזמנו בליליא קמא לא ליברך כלל, כיון שאמרו חכמים המדליק בליל ראשון מברך שלש והוראה מברך שנים. ורבינו ישעי' כתב שאין להסתפק בדבר דודאי חייב לברך, שהרי על המצוה הבאה לו לאדם משנה לשנה חייב לברך וכו', והכי אמרינן בפ' בכל מערבין וכו' ולא אמרינן כיון שלא בריך בזמנו הפסיד הברכה, עכ"ל. ולא נתברר לי היטב ספיקו של רבי יקר, שהרי גם הוא בשאלתו נסתמך ע"ד הגמ' דעירובין הנ"ל דזמן אומרו כל שבעה, ואעפ"כ היה לו צד לומר דשאני חנוכה דכל שלא בריך ביומא קמא תו לא יוכל לברך, וסמך עצמו על דברי הגמרא בשבת כ"ג א' שאמרו יומא קמא מברך שלש וכו', והיינו דמשמע ליה מדברי הגמ' דהא דאמרו דבשאר יומי מברך רק שנים ולא מברך זמן, דהיינו לא רק שא"צ לברך זמן בהנך יומא, אלא שאי אפשר לברך, דגם במי שלא בריך עדיין הדין כן, דלא שייך לברך יותר זמן אחר יומא קמא.

וזה צ"ב למה הו"א לומר כן, ולא נפרש דברי הגמ' כפשוטו דשאר יומי א"צ לברך כיון שכבר בריך ביומא קמא זמן, אבל במי שלא בריך עדיין למה לא יוכל לברך זמן, וביותר צ"ב, הא בגמ' שאלו כשאמרו דבשאר יומי מברך שנים מאי ממעט ממעט זמן ונימעות נס וכו', הרי דהו"א בגמ' דשפיר יכול לברך כל יום ויום זמן מחדש, ואף שלא מסקינן הכי, אבל לומר להקצה השני שלא רק שאין צריך, אלא שאי אפשר, זה צ"ב למה נימא כן.

וכמו כן צ"ב מה היא תשובתו של רבינו ישעי' במה שהביא דברי הגמ' דעירובין דזמן אומרו כל שבעה, ובזה פשוט ליה דגם בחנוכה כן, הא רבי יקר בשאלתו ג"כ הביא הך גמ' דזמן אומרו אפילו בשוק כל שבעה, ואעפ"כ היה לו ספק לומר דחנוכה שאני מחמת דיוקו בלשון הגמ' כנ"ל, וא"כ מה היא תשובת רבינו ישעי' על עיקר ספיקו של

טהרת הדלקת המנורה, וזהו מש"כ הריטב"א דהוי כמצוה אחת, היינו דהנך ימים הם חטיבה של שלימות הימים הנצרכים לקיום הנס, ומשהגענו לתחילת הזמן הגיענו, אבל לגבי עצם הנס ודאי כל יומא ויומא יש בזה חידוש הנס וראוי לברך עליו, דמ"מ מינכר תוספת נס שכל יום דלק מחדש בנס.

ועל פי האמור מיושב הא דגם ביום הראשון הוי נס כקושיית הב"י, דהא להך צריכות הנס של הנך שמונת ימים בריצופם כדי להגיע למטרת קיום מצות הדלקת המנורה, הרי אי אפשר אלא בשלימות הנך שמונת ימים, שהוא מציאת פך השמן והדלקתו שמונה ימים רצופים כדי להגיע להספקת שמן טהור, ואי אפשר כל זה בלא מציאת הפך וקיום הנס בו, וכל הנך ימים מישך שייכי אהדדי לקבלת המטרה הנרצית להדלקת המנורה בטהרה, וחטיבה אחת ושלימות מדוייקת הם הנך שמונת ימים במציאת הפך וקיום הנס שבו, ואין להפריד בינם בקיום הנס כלל. והיינו דאם אומרים שכל יום הוא נס בפני עצמו מחמת הך יומא במה שהמנורה דלקה ביום זה מחמת מיעוט השמן, א"ש קושיית הב"י דביום הראשון אין בו שום נס, אבל אי אמרי דהנך ח' ימים מישך שייכי בנס הזה וקיומו, ודוקא ברציפות, א"ש דגם מציאת הפך והדלקתו ביום הראשון והמשכתו הכל שלימות אחת היא.

ועל פי זה נראה לבא לביאור דברי הרבי יקר הנ"ל בשב"ל, במה דהסתפק לו דשאני חנוכה דא"ל לברך זמן רק ביומא קמא, וכל שלא בירך ביומא קמא לא יוכל לברך, והביא הך גמ' דשבת הנ"ל, והיינו דאף שבכל יו"ט מברכין כל שבעה בפסח ובסוכות, היינו שכל אחד מימי הפסח וכמו כן בסוכות, הם ימים שכל אחד מהם ראוי לברכת הזמן מחמת הך יומא גופיה במה שהוא אחד מימי החג, ואין קדושת יום אחד מסתעף מכח יום שלפניו, אלא על כל אחד מימים אלו אמרה תורה שהם ימי הפסח וימי הסוכות. ואף דפליגי בריש מס' חגיגה לגבי

שכל יום נתחדש הנס והוי כיומא טבא בפני עצמו.

והנראה לומר בביאור הדברים, דהך ניסא דפך השמן שדלק שמונה ימים במה שלא היה בו אלא ליומא חדא, הרי סיבת המשכתו שמונה ימים ולא פחות ולא יותר, מבואר בראשונים הטעם דבזמן זה היה כדי שיוכלו להוציא שמן חדש טהור, והיינו כדי שיוכלו להדליק המנורה רק בטהרה ולא בשמן טמא, היה מוכרח שיתקיים הנס במשך שמונה ימים בזמן שיוכלו להספיק להביא שמן טהור, ואי לא היה הנס מתמשך שמונה ימים אלא פחות מכאן, הרי לא נתקיים שום תועלת והפקת המטרה להדלקת המנורה בטהרה, דסוף סוף בימים שלא היה נמשך הנס היו צריכים להדליק בשמן טמא, והיינו אם לא היה נמשך הנס אלא שלשה ימים או ד' או ה', אף שיש בזה נס אבל לא השיגו לתועלת הצריכה להם, ולא היה בזה כלום לגבי המטרה של הדלקת המנורה, אף שבמקצת יש בנס זה הראות חיבת הקב"ה לישראל, אבל אכתי במה שנוגע לעצם הדלקת המנורה בטהרה לא היה כאן.

והיינו ביאור דברי הגמ' שתירצו דנס בכל יומא וכו', בודאי כל השאלה היתה כיון שמברכין בכל יום נס ולא ממעיט, ודאי הסיבה דנס נתחדש, וא"כ גם זמן יש לברך, ואם ממעטינן זמן הרי דאין כאן חידוש בזמן של כל יום, ובע"כ דאין זה חידוש זמן, וא"כ גם הנס אינו חידוש, ואם אמרינן דמברכין נס בכל יום, א"כ אי אפשר למעט זמן ולמה ממעטינן זמן, ובאותה מדה שיש למעט זמן ולברך נס, כמו כן יש למעט נס ולברך זמן דמה בינייהו, וזוהי כוונת הגמ'. ועלה תירצו דשאני נס זה, והיינו דודאי כל יום ויום יש חידוש בהנס, מ"מ מצד הזמן אין כאן חידוש, שהרי היה צריך שיתקיים הנס במלואו כל שמונת הימים, דאי לאו הכי לא היה תועלת בנס זה לגבי מצות הדלקת המנורה בטהרה. ונמצא דקיום הנס שמונה ימים הם חטיבה אחת הצריכה להיות בכל הנך ימים, כדי שיהא בזה מינכר הנס לצורך

קאי על כל השבעה ימים וגם לאלו שעברו, וממילא נקרא דזמן איתא בכל שבעת הימים, וממילא גם בחנוכה אף שלא בדרך בהתחלתם מ"מ יכול לברך בשאר הימים אף אי נימא כסברת רבינו יקר שימי חנוכה חטיבה אחת, מ"מ יש לברך בתוך הימים, וקאי ברכת זמן זה על כל הימים גם על אלו שעברו, וממילא שייך גם בחנוכה לברך זמן כל שמונת הימים.

ומצאתי לי רב בדברי רבותינו בהך יסוד דדין ימי החנוכה הם הויית שלימות הנס, וקיום מצותה ג"כ צריך שיהא רק כדי לגלות תוקף הך ניסא.

א. הוא הראב"ן, (הו"ד בכלי חמדה במלואים על חנוכה) דמשו"ה מברכין על מצות חנוכה להדליק ולא על, כמו שנתקשו בזה טובא הראשונים. וכתב הראב"ן הטעם דלא נגמרה המצוה בהדלקה של יום ראשון וכו' אלא עד הדלקת הנר האחרון של יום השמיני, וזוהי השלמת המצוה. [יעו"ש בכלי חמדה שהביא בשם אחד שכך היא הגירסא בראב"ן ומשמעות דבריו הם כך, אף דלפי הגירסא דילן לא כתוב כן בראב"ן, ועי' בראב"ן בחלק התשובות סי' ל"ה ובאבן שלמה שם, ולא כפי מה שכתב בכלי חמדה שהוא בראב"ן על הלכות חנוכה שלא נמצא כלל ד"ז בראב"ן]. והדברים נפלאים, הא כל יום ויום מצוה בפני עצמו הוא להך יומא שמדליק, אמנם למש"כ מבואר כאן יסוד הנ"ל, דעיקר קיום המצוה של הדלקת נר חנוכה הוא לגלות מהותו ותוקפו של הנס, והך ניסא לא שייך שיהא אלא דוקא בהשלמת הימים כולם, היינו הנך שמונת ימים, ומצוה זו להדליק נר חנוכה הא צריכה שתהא נעשית כדוגמת הנס, להראות ולגלות שזה היה הנס היינו המשכתו שמונת ימים, ומשו"ה כל שלא הדליק כל שמונת הימים לא נשלמה המצוה, להראות ולגלות הנס זה של הדלקת המנורה בטהרה.

ב. נראה כן מדברי השלטי הגבורים על המרדכי (פ"ב דשבת) דמי שלא הדליק באחד מן הימים נר חנוכה נהיה דחוי מן

קרבן ראייה אם תשלומין דראשון הוא או כל יום ויום מתחייב, מ"מ י"ל דהיינו דוקא לגבי הקרבת הקרבן ראייה ולא מעצם קדושת היום. ואכתי צ"ע בזה. ומשו"ה מברך זמן אימתי שנזכר מהנך יומי, משא"כ בחנוכה י"ל דכל הנך יומי חטיבה אחת הם, וכל הי"ט שבהם הוא מחמת הך ניסא, והך ניסא בע"כ מישך שייכי כל הח' ימים להיותם דוקא יחד, ואי לאו יומא קמא תו לא מתקיים ניסא בשאר ימים, שהרי לא היה ביום זה הדלקת המנורה בטהרה, וכן בשאר הימים.

והיינו ספיקו של הר"י לומר דשאני ימי החנוכה היות שהם שלימות אחת בקיום הנס של כל השמונה ימים, ומשו"ה אין אומרים זמן כל יום אלא בתחילת הימים, היינו משום דאף דהיכירו של הנס נתחדש בכל יום, מ"מ מהותו של הנס הוא דוקא בהשלמת כל הימים מהחל ועד כלה, י"ל דמשו"ה נמי א"א לומר שהגיענו אלא בתחילת הזמן, ואי חסר לו התחלתו תו ימי ההמשך הם אינם סיבה נפרדת מיום ראשון, וכשחסר לו ההתחלה לא שייך תו לברך שהחיינו, וזו היא ספיקו של הר"י, ד"ל דזה גופא היה הנדון בגמ' כמשנ"ת, ד"ל דהנס והזמן כחדא נתחדשו בכל יום ויש לברך גם זמן בכל יום, וכשהשיבו דלתחילת הזמן הגיענו היינו דוקא לתחילת הזמן, שהוא הגורם והסיבה להמשכת הנס ובלא זה אי אפשר, וממילא לא שייך לברך זמן אחר כך, וזהו כוונת הגמ' דיומא קמא וכו' והיינו דמכאן ואילך אי אפשר לברך ולא רק שאין צריך לברך.

ועלה השיבו רבינו ישע' דודאי ירד ר"י לספיקו של הרבי יקר, והשיבו שגם בימי החג בשבעת הימים וימי הפסח כשמברכין כל ז', היינו נמי בזמן שאומר על החג וימי פסח אף שאומרים בתוך ימי החג, מ"מ הברכה קאי על כל הימים גם על הימים שעברו, וזהו מה שאמרו בגמ' דעירובין שבעה מי איכא, היינו מה שייך הברכה כל שבעה והא אינו מברך אלא יום אחד, ועלה תירצו דמה שמברך בתוך ימי החג והפסח

תרע"ו) ובצפנת פענח להרוגטשובי (הל' חנוכה), אם כי כל אחד לדרכו הולך בביאור הדברים כמבואר למעיין בדבריהם. אמנם שמענין חדא מינייהו, דתרווייהו אמרי דב' כוונות יש בתיקון חכמים במצוה זו דהדלקת נר חנוכה. ועלה דידהו נראה הסבר הדברים עפ"י דברינו הנ"ל, דמחמת ההוראה של הגאולה, בזה הרי כל יום ויום שנעשה הנס בהדלקה זו של פח השמן, הרי כל יום ויום מראה מצד עצמו ריצוי הקב"ה במעשיהם ובנצחונם, ואין מוכרח המשכת נס זה לזמן מוגבל, אלא כל יום ויום מצד עצמו מראה ע"ז, משא"כ ההוראה בקיום הנס לצורך הדלקת המנורה בטהרה, בזה א"א היה להיות אלא דוקא בהמשכת הנס כל הנך שמונת ימים ברציפות וכמשנ"ת, והן הן דברי הרמב"ם הנ"ל בתחילת דברינו ומדליקין הנרות וכו', היינו שעיקר הדלקת הנרות שהם באים לפרסם הנס הם חלק דהפרסומי ניסא של חיוב דלהודות ולהלל, ולא הוזכר כאן ברמב"ם שום מספר בהדלקה זו, אלא מעשה ההדלקה בפתחי הבתים, שזהו עצם החיוב לפרסם נס כל עצמותו של ה"ט דימי החנוכה. ורק אח"כ בפ"ד פירט הרמב"ם דיני ההדלקה לפרטיה דאיש וביתו ומהדרין, דזהו הדין הנוסף כמו שיבאר.

ומעתה י"ל דזהו ביאור דברי הגמ' הנ"ל מצות נר חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין וכו', היינו כיון דיש ב' ענינים בקיום הנך מצוה, א' לפרסום הנס של הגאולה ופדות הנפש והרות, ב' קיום מצות הדלקת המנורה בהידורה וכמצותה, הרי במה שנוגע לעצם פרסום הנס היינו שמדליקין הנרות על פתחי הבתים להראות ולגלות הנס כמש"כ הרמב"ם הנ"ל, והיינו עיקר מצוה זו דנר חנוכה דאיש וביתו, ולזה סגי במה שיש בכל פתח הבית נר בחוץ ומפרסם הנס, וזהו נר איש וביתו, דמה ששייך לקיום הנך גילוי ופרסום הנס הרי בזה שמדליקין הנרות על פתחי הבתים מתקיים שפיר הנך גילוי ופרסום הנס וא"צ יותר מזה, ואין צריך גם שכל אחד

המצוה ואינו יכול לקיים תו מצותה. והדברים נפלאים, ולהנ"ל יש לזה הבנה, דלא שייך קיום מצוה זו אלא דוקא בהשלמת הימים כל יום ויום, ובצירוף כל הימים נשלמה המצוה, וכל שחסר אחד מהן תו אין יכול לתקן זאת, דהרי חסר לו צירוף ההוכחה והגילוי של תוקפו של נס. ועי' בשו"ע (סי' תרע"ב ס"ב ברמ"א) בשם שו"ת מהרי"ל דאף דמי שלא הדליק ביום הראשון יכול להדליק בשאר ימים כרגיל, ועי"ש בביאור הגר"א שכתב לבאר דלא דמי לתמימות דספירת העומר, והרא"י מהא דעושין סוכה באמצע המועד, דכל יום ניסא הוי, יעושה. ומינה, דמאן דאמר דא"א לברך ס"ל דהוא מדין שלימות של הימים יחד, וביאור הדברים הוא כמש"כ.

ועל פי זה מובן היטב הפלוגתא דב"ש וב"ה כל חד בטעמו, דב"ש ס"ל דפוחת והולך כנגד ימים הנכנסים, וב"ה מוסיף והולך כנגד ימים היוצאים, וצ"ב דמה צריך להודיע בהדלקת כל יום מספר הימים שנכנסים ויוצאים, הא כל יומא ויומא מצוה בפני עצמו, ונס דכל יומא מחייב ההדלקה, אמנם להנ"ל זה מבואר היטב, דכיון דשלימות הנס הוא דוקא ע"י שמונת הימים, שכך היה צריך להיות, כמו כן הנך המהדרין למנות הימים ולהוסיף או לפחות, בודאי זהו מטרתם וכוונתם בהדלקה זו, ולזה צריך בדוקא להודיע מיד את הימים להיותם נמנים כאחד מהימים של השמונה, שכל כולה של הדלקה זו היא לפרסם הנך ניסא דצירוף הימים של השמונה.

ועל פי יסוד זה נראה לומר דמשמע בדין הדלקת נר חנוכה ופרסום הנס שבו דאית בו ב' דינים, א. מצד עצם הנס שמראה בזה נס פדות וגאולת נפשם מיד שונאיהם, ובגבורה העילאית של בני חשמונאי שחרפו נפשם על קדושת שמו יתברך. ב. ענין קיום מצות הדלקת המנורה בטהרה כל הימים עדי השיגו שמן טהור וכמשנ"ת. ומצאתי אומרים כן בדברי גדולי האחרונים בחכמת שלמה להגרש"ק על הגליון בשו"ע (סי'

דין הידור מצוה דשאר מצות, ולא דיש כאן פרט חדש בעצם קיום המצוה לבטא כוונה נוספת בהן ניסא דפח השמן, וממילא נראה דלא שייך לדון בזה בדין הידור מצוה עד שליש וכו', דלא אמרו דין זה דעד שליש רק במה שנתוסף הידור בקיום המצוה עצמה, ולא בהוספה במטרת קיום המצוה ובכוונתה לתוספת מהותו של הנס.

ועל פי זה נראה מובן דברי השב"ח והאבודרהם הנ"ל, דמשו"ה אומרים הלל שלם מחמת שינוי מספר הנרות, והערנו דלפ"ר אין זה אלא הידור למהדרין אבל לא בגופה של המצוה וימי החנוכה, אבל למשנ"ת אף שאין חיוב הדלקת תוספת הנרות אלא מדין מהדרין, מ"מ סיבת היות הך דין דמהדרין שבא מחמת שלימות הנס דקיום המצוה דהמנורה, זה ודאי קיים בהנך ימים וריצופם כמשנ"ת, ולכן אף שבפועל יש לאדם לקיים חיובו רק בנר איש וביתו, מ"מ מצד ימים האלו שהם שלימות ימי החנוכה ראויים הם לתוספת והידור הדלקה בכל יום ויום, וממילא הוה הנך יומי גופייהו ימים של הידור ותוספת מחמת עצמם, וראוי כל יום להלל מצד עצמו כימים של ימי החג בשינוי קרבנותיהם, ויו"ט בפני עצמו מחשבי, כמו כן הנך יומי דחנוכה ראויים מצד עצמם כל יום לשינוי והידור ותוספת נרות, ושפיר מברכין ומהללים בגמירא בהם.

ובזה מכוונים היטב דברי רבינו יונה הנ"ל דמברך שעשה ניסים קודם הדלקת נר הנוסף, והערנו הא כל ההדלקה אינו אלא מחמת תוספת הנס של הך יומא, ומה בין הדלקת נר הא' לבין הנר הב', דלהנבאר הרי יש כוונה מיוחדת במה שמוסיף והולך, היינו מלבד ציון וגילוי הנס דהגאולה שהיא נעשית בכל יום מדין נר איש וביתו, מ"מ בהוספת הנרות יש ביטוי חדש וכוונה מיוחדת להדלקת המנורה כנ"ל, ושפיר שייך לחלק ביניהם, דברכת להדליק קאי בין על נר ראשון ושאר הנרות, מ"מ ברכת שעשה ניסים הוא לגלות במיוחד נס זה של המנורה, שע"ז בא תוספת ההדלקה של נר

ידליק, שהרי בזה שיש נרות בחוץ בפתחי הבתים פחות מ' מקום שאינו עשוי להאיר ולהשתמש, סגי שיש מכל בית הך פרסום הנס, אבל לדין של הנס דהדלקת המנורה בטהרה שזה לקיום המצוה כהלכתה ובהידורה, זה כבר שייך לכל או"א בקיום מצוה זו, וכמו כן הדין דמוסיף והולך וכו', והיינו להראות גילוי זה דהמשכת הנס ברציפותו, ולהראות הימים שייכותם למנין אחד כמו שנתבאר בנימוקם של ב"ש וב"ה כל אחד בטעמו, אמנם תרומתו מסכימים שיש להודיע מספר הימים, והטעם כמו שנתבאר, וכל זה הוא מחמת הנס שהיה בהדלקת המנורה בטהרה וכו"ל.

ולפי"ז נראה דמשו"ה הקדימו בגמ' למצות נר חנוכה כיצד מדליקין וכמה, והיינו ענין ההדלקה, שיש בזה ב' הענינים היינו הנר איש וביתו והמהדרין וכו', שכל אחד מהן בא למטרה וכוונה אחרת, ומ"מ מבואר דעיקר הוא הנר איש וביתו שהוא חיובא דפרסומא ניסא כדברי הרוגטשובי הנ"ל, וענין שני של נס הידור קיום מצות הדלקת המנורה הוא מדין הידור, אמנם שניהם הם בתקנת חז"ל בעיקר דין ההדלקה, אף שאחד מהן אינו אלא ענין של הידור, כיון שכל מטרתו בא לכוון על הידורו של הנס המיוחד להדלקת המנורה.

ועלה שאלו בגמ' מאי חנוכה ופירש"י על איזה נס קבעוה, היינו ימי היו"ט של הנך ימים על שם מה ועל איזה פרט של הנס נקבעו, היות ונתבאר בהדלקת נר חנוכה ב' ענינים, הך יו"ט על איזה מהן נקבע, ועלה אמרו להודות ולהלל וכו', והיינו על נצחון המלחמה וגילוי הנס וריצוי מעשיהם ע"י מציאת פח השמן, והנס שנעשה בו, ומשו"ה לא הזכירו אלא שקבעו ליו"ט והלל והודאה, ולא הזכירו בגמ' ג"כ להדליק הנרות, דכל עצם השאלה מאי חנוכה היה על זה שנתבאר מצות הדלקת נ"ח, ועלה שאלו קיום מצוה זו במה מתבטאת קיומה ופרסומה.

ולפי זה נמצא דכל דין הידור מצוה זו דמהדרין דנר חנוכה, אינו דומה כלל לשאר

אמהדרין וכו', ותוס' כ"א ב' תמהו דא"כ לא מינכר כמה מוסיפים שכך בני הבית הם, ולהאמור יש לומר דההוספה א"צ שתהא להיכר הרבים מבחוץ, אלא סגי במה שיהא מינכר לבני הבית עצמם במה שמוסיפים וכל אחד ואחד מדליק, דלאו מדין פרסומי ניסא היא הך הדלקה.

ואנהרינהו לעיינין על פי הנ"ל דב' ענינים הם בהדלקת נ"ח, א' פירסומי ניסא דהנס והנצחון, ב' ענין הדלקת המנורה, דמשו"ה לא מצינו בנשים דין דמהדרין ומהדרין מן המהדרין, ולא מצינו מנהג דגם הבנות ידליקו כ"א נר, וכבר התקשו בזה טובא האחרונים, ותו ביאור דברי המ"ב (סי' תרע"ה סק"ט) בשם עולת שמואל דהאשה המדליקה לעצמה ואינה רוצה לצאת יד"ח הבית, יכולה לברך מדין דיכולה לברך על מצות עשה שהזמ"ג, ורבים ראו כן תמהו הא אשה חייבת בנר חנוכה, ואמאי צריכין לבוא בברכתה מדין שיכולה לברך על מצות עשה שהזמ"ג, ולהנ"ל מבואר היטב דדין דמהדרין ומהדרין מן המהדרין, הוא בדין נס דהדלקת המנורה כמו שכתב הרוגטשובי הנ"ל, ולזה אין לנשים שייכות שאינן חייבות במצות הדלקת המנורה והטבתה, וא"ש טובא. וכבר כתבתי בזה בכמה דוכתי ליישב דברי העו"ש הנ"ל באופנים אחרים.

הנוסף כמשנ"ת, וא"ש דבריו, והם כהוכחה וראיה למה שנתבאר דב' ענינים יש בהך מצוה דהדלקת נר חנוכה.

ועל פי האמור ולמה שנתבאר בדברי הצפנת פענח, הרי הדלקה דנר איש וביתו והוא על פתח הבית עיקר דינו הוא מצות פרסומי ניסא, והדלקה דכל אחד ואחד ומוסיף והולך אי"ז מצד מצות פרסומי ניסא, אלא מצד הגילוי לנס דחנוכה דהדלקת המנורה, ומבואר בדברי הצפנת פענח דכשמדליקין בפנים מחמת הסכנה דליתא לקיום הפרסומי ניסא, אין בהדלקה אלא הך קיום דהדלקה לזכר נס המנורה בטהרתה, יעו"ש היטב. ולפי"ז י"ל דמשו"ה הטור והמחבר דמיירי בזה"ז אחר הסכנה שמדליקין רק בפנים, לא הזכירו את עיקר הדין של נר איש וביתו, שזהו עיקר תקנתו רק על פתח הבית ומשום פרסומי ניסא, וזה לא שייך בזמן הזה, והזכירו דין השני של ההדלקה מחמת נס המנורה, וזה אין צריך שיהא בפרסום אלא כל אחד ואחד מדליק ומוסיף והולך, ומשו"ה לא הזכירו כלל הך דינא דנר איש וביתו רק דין המהדרין, שעיקר מצוה זו עיקרה מחמת עצם מצות ההדלקה אף שהיא בבית ולא במקום פרסום. ובזה מתיישבין היטב הנך שיטות דס"ל דדין דמהדרין מן המהדרין וכו' קאי



הרב איתם שמעון הנקין הי"ד

המאמר שלפנינו נשלח למערכת ע"י הכותב ז"ל שפרסם מפרי עטו בגליונות קמ"א וקנ"ג והערות שונות, ובטרם עת נגדעו חייו בשיא פריחתו ע"י בני עולה מרצחים ישמעלים ימ"ש, בי"ט בתשרי השתא, המקום ינחם את משפחתו בתוך שאר אבלי ציון וירושלים. הרנינו גוים עמו כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו וכפר אדמתו עמו.

דין מלטול בעלי חיים וציפורי נוי בשבת

שימוש בבעלי חיים ואסור רק מצד מוקצה, מה שאין כן כשהטלטול הוא עצמו התכלית, כבנידון דידן, פשוט דזה מקרי שימוש, מידי דהוה אשפשוף התינוק כדי לשעשעו הנזכר בגמרא (שבת קנ"ד ע"ב).

ויש באחרונים שכתבו דהיינו דאיכא פלוגתא בזה בין מהר"ח או"ז להרא"ש. ולדידי אינו נראה לומר כן, שהרי לא נכתבה דעתם בשווה אלא מהר"ח שלח לשאל בזה, והיינו שלא היה הדבר גמור בידי להיתר, וכתב בשאלתו הנראה לו - ועל זה השיבו הרא"ש לאיסור, ואם כן הדעת נוטה שביטל מהר"ח דעתו מפניו (וכמ"ש במנוחת אהבה ח"א פ"ב סעיף מ"ח בהערה). וראה בפסקי ר"מ קלויזנר שבת דף מ"ז ע"א (נדפס בס' שיטת הקדמונים למסכתות שבת ע"ז וחולין) שהעתיק רק תשובת הרא"ש. ועוד שמהר"ח ביאר טעם היתר רק בדיני מוקצה ואין אנו יודעים ביאור דעתו גבי האיסור שכתב הרא"ש מצד שימוש בבעלי חיים.

ומכל מקום עיין בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' ל"ג אות ז', וע"ע שם סי' ל"ד) שדייק בדברי המאירי ביצה ל"ו (בסוף ע"ב) דמשמע שסובר שגזירת שימוש בבעלי חיים אינה אלא בבהמות ולא בעופות. ולפי דבריו שפיר איכא תרי דעות בראשונים בזה. עיי"ש. אמנם כל זה דווקא גבי עופות, ואילו גבי חיות אפילו הן קטנות לא פליג המאירי דיש בהם איסור שימוש בבעלי חיים, שהרי מקודם לכן (בסוף ע"א) הזכיר איסור שימוש בבעלי חיים לגבי כלבים; והרי לא שייך לחלק בגודל הכלב.

בשו"ע או"ח סי' ש"ח סעיף מ"ה מבואר דאסור לטלטל בהמה חיה ועוף, וביאר המשנ"ב (ס"ק קמ"ו) ע"פ עטרת צבי ושאר אחרונים דהם בכלל מוקצה כעצים ואבנים, דהא לא חזו למידי. והנה בדורנו דנו לעניין טלטול בעלי חיים שמגדלים בבית, אי מהני מה שתכליתם לשעשוע הילדים להחשיבן ככלי שייחדו לתשמיש היתר שלא יהיה בהם דין מוקצה. שכעין זה דעת ההלכות קטנות (ח"א סי' מ"ה) כנודע, כל שבעלי החיים ראויים לזה, אבל לא כן נראה מרוב הפוסקים, ו כמו שהעלה בשו"ת יביע אומר ח"ה או"ח סי' כ"ו, עיי"ש באורך (ובחזון עובדיה שבת ח"ג עמ' קט"ו-קכ"א), וע"ע בשו"ת אז נדברו ח"ח סי' ל"ו בסופו.

איסור שימוש בבעלי חיים

ובעיקר צוין בזה לשו"ת מהר"ח אור זרוע בסוף סי' פ"א-פ"ב, שמהר"ח או"ז סבר להתיר לטלטל עופות המזמרים בכלובם, דכיוון שבני אדם נהנים מקולם לאו מוקצי נינהו, אבל הרא"ש כתב לאסור מתרי טעמי, חדא משום מוקצה דאין תורת כלי עליהם, ותרתיה דהרי אסרו חז"ל להשתמש בבעלי חיים ולא פלוג בתקנתא (ויש לאסור יותר בבעלי חיים דאין משתמשים בבעלי חיים ולא פלוג רבנן בבעלי חיים). ויש בדורנו שפירשו סוף דברי הרא"ש נמי מענייני מוקצה, עיין בהליכות יצחק שבת סו"ס ל"ז, ולא נהירא לענ"ד. והנה הגר"מ אריק במנחת פתים (סי' ש"ה) הקשה מה עניין שימוש בבעלי חיים לטלטול; ולפענ"ד יש ליישב דשאני לטלטול עבור תכלית אחרת דלא מקרי

האם אפשר לייחד בעל חיים לתשמיש היתר

והנה בערוך השלחן (סי' ש"ח סעיף ס"ה) כתב שבעלי חיים הם מוקצה היותר גדול; ומשמע דלא שייך בהם כלל עניין ייחוד למהוי כלי, דהרי הם בעל חיים ובריה העומדת בפני עצמה ואי אפשר להם להיחשב כחפץ לעניין זה. ונ"ל שיובן זה היטב לפי מה שביאר מהר"י אבובב בסוף סי' ש"ה גבי חי הנושא את עצמו, עיי"ש ("שהאדם כשהוא מתנועע מה שמניע אותו הוא נפשו, והנפש אין לה משא, וגם כן כשרוכב על הסוס מי שמניעו לרכוב ולהיות עומד הוא הנפש... ולא דמי זה למשא של דברים אחרים שהכבוד הוא מצד המשא עצמה". והיינו שבעלי חיות בריה בפני עצמה הן ואינם כחומר וחפץ בעלמא). ובפרט בנידון דידן לא מסתבר לענ"ד לומר שבע"ח הנועד לשעשוע ומשחק הילדים יחשב בסתמא כמיוחד לשימוש למהוי כעין כלי, שהרי בהרבה חיות כהאי גוונא עיקר השעשוע הוא בהתבוננות בהנאת מראן ונווין ופעולתן ומעשיהן ושאר עניינים כיו"ב, ובכל אלה אינו מפריע כלל שהם מוקצים מצד עצמם, ורק מקצת מהשעשוע הוא על ידי נשיאתן וטלטולן - ואם כן לא שייך בהן כל כך ייחוד לתשמיש מסויים עד שיוסר מהן דין מוקצה דבעלי חיים.

אמנם בגוף העניין, הנה מדברי בעל המאור והתוספות והר"ן ריש ביצה גבי מוקצה דתרנגולת (וע"ע במהרש"א ומהר"ם מלובלין ושאר אחרונים שם), ורוב רבותינו המפרשים בסוגיין דחליבת עז בשבת קמ"ד ע"ב (עיי"ש), נראה דשפיר שייך עניין ייחוד בבעלי חיים להתירם בטלטול. שכן ביארו שמפני שבסתמא עומדים לשחיטה ואסור זה בשבת הריהם מוקצים, שמע מינה שאילו היו עומדים לעניינים אחרים שהם היתר לא היו מוקצים. וכגון אם מבעוד יום אנו יודעים שנצטרך לשוחטה לחולה, אינה מוקצה כי מיוחדת לאכילה באופן שהוא

היתר כעת (כן כתב המאירי בשבת שם). ומעתה אם כן לפי מה שמבואר באחרונים בסעיף מ"ה דשייך ייחוד דבר לשם משחק וכיו"ב, הכא נמי בחיות נוי, דעומדות ומיוחדות לעניין זה של היתר ולא הוי מוקצה.

ולפי זה לכאורה יש לשאול אם כן אמאי לא נדון בשאר בבעלי חיים דין כלי שמלאכתו לאיסור (דמוקצה מחמת איסור לא שייך בכה"ג, דלא דחאו בידים כמ"ש הב"י ריש סי' שי"ח), ואמאי כתבו האחרונים דהריהן כעצים ואבנים. והיה לנו לומר דסוגיין דשבת קכ"ח ע"ב (וכן התוספות בדף מ"ה ע"ב) גבי אפרוחים שמבואר שמוקצים הם לגמרי, הנה אפרוחים פשיטא שאינם מיוחדים לשום שימוש; וכן תרנגולת העומדת לביצים אין מתעסקים עמה בשום דבר ועל כן מקרי לא חזיא; אבל בעלי חיים העומדים לאכילה (והובלת משא וכל שכן רכיבה), חזינן מכל הראשונים הנ"ל דאין אנו אומרים דאינם ראויים כצורות ואבנים, אלא דחזיא וקאי לדבר האסור. ואולי זה טעם ההיתר של מהרש"ל בתשובה (סי' י') לדרוף אחר תרנגולים שבביתו וליטלן, שתמה עליו הט"ז (סי' ש"ח ס"ק כ"ב) נהי דאינו אסור משום צידה אבל איך הותר מצד מוקצה, יש לומר דמיירי בתרנגולים העומדים לאכילה והיה צריך לטלטלם לאיזה תכלית (כגון להרחיקם מחדרו) והוי צורך גופו ומקומו. אמנם הרי כעין זה הוא היתר בעל הלק"ט, לטלטל בעלי חיים כדי לשחק תינוק, דהוי כעין צורך גופו - ודחאוהו האחרונים כאמור.

ולכן על כרחך יש לומר דלעולם בעלי חיים אפילו עומדים לאיזה תכלית לא מקרי כלי. ולכן כשמוקצים מחמת ששימושם אסור, הריהם כצורות ואסור גם לצורך גופו ומקומו. וכמו שכתב הברכי יוסף כאן (אות ד'; ויעויין בתהלה לדוד ס"ק מ"ב). ומכל מקום אין חוזרים הדברים למה שכתבנו תחילה דלפי זה לא שייך בהם ייחוד להתירם, כי מדברי רוב הראשונים

באותיות קטנות הוא מהעורכים - ובאמת תוספת זו ליתא בהדפסה הראשונה של התשובה בספר טלטולי שבת (עמ' ז'); ואם כן תמהני מאד איך נחתו להוסיף על לשון הגרמ"פ מה שהוא ההיפך מסתימת דבריו (ואם קבלה היא בידם מדברים שבעל פה היה להם לציין זאת לחוד ולא להכניס בגוף דבריו שבכתב, וגם עדיין לא יהא מובן כלל איך בתשובה המקורית העיקר חסר מן הספר).

ובפרט שבאיגרות משה או"ח ח"ד סי' ט"ז כתב דהכלי עם דגים קטנים שנעשו לנוי אסור לטלטלו משום דבעלי חיים מוקצין הם; ומה שרוצים לחלק דהתם התשמיש עיקרו לנוי בלא טלטול, אי אפשר לומר כן דהרי ראייתו שם אינה מצד זה אלא מהתוספות בשבת מ"ה ע"ב דמסקי דלא כה"ר יוסף שהתיר לטלטל אפרוח לצחק בו תינוק, ואילו השואל בח"ה סי' כ"ב הנ"ל רצה להתיר מצד זה ממש; וחזינן דאף על פי שדגים מיוחדים לכך ולהבדיל מאפרוח, הגר"מ פיינשטיין לא סבר דהדבר מועיל להוציאם מכלל בעלי חיים דמוקצין נינהו. (ולומר שהטעם שאסור הטלטול בזה הוא מצד שמיוחדים להם מקום שלא לטלטל, זה אי אפשר כי גופא באו"ח ח"ה סעיף כ"א [אות י"ג] כתב שאין לאסור משום זה גם שעון קיר וכיו"ב שהריהן לנוי).

דעת הגרש"ז אויערבך

ובדעת הגרש"ז אויערבך הנה יש מקום בירור. דמחד גיסא אכן מבואר דסובר דשייך שיהא בבעלי חיים דין תשמיש היתר אם הם מיוחדים לעניין מסויים, וכללם מדבריו שהובאו בספר שמירת שבת כהלכתה פרק י"ח (הערה ס"ב) לחלק בין סתם אפרוח דמוקצה אף דחזי לשחק בו לבין כלב נחיה שעומד ומיוחד לשימוש מסויים דמסתבר דלא חשיב מוקצה, וכן בפרק כ"ז (הערה צ"ו) שכתב - בהוספות ותיקונים - שאינו יודע למה יהא לדג דין מוקצה שהלא הוא מיוחד לנוי (וזה שלא כאיגרות משה הנ"ל).

כאמור נראה דשייך. אלא שזה אינו אלא דומיא דבהמה העומדת לשחיטה ואכילה; מה שאין כן תרנגולת להטיל דשאני כמו שכתבנו לעיל, שאין מתעסקים עמה בשום דבר על כן מקרי לא חזיא. ולפי זה פשוט שציפור נוי בכלוב שאין מתעסקים עמה מקרי לא חזיא, והנאת קול ומראה וכיו"ב אינו מועיל לזה; וזהו שכתב הרא"ש. וכן בכל בעל חיים שרוב תכליתו ליהנות ממנו על ידי נוי וקולו ומראהו, לא יועיל מה שלפעמים הילדים משתעשעים בגופו. אבל בעל חיים שכל תכליתו להשתמש בגופו באופן היתר, כגון כלב נחיה, שפיר מהני ייחוד (וכהגרש"ז אויערבך דלקמן). ואם כן לכאורה הוא הדין הכא, באותן חיות נוי שעיקר תכליתן להשתעשע בגופן ממש ולא רק בראייתן ושמיעתן וכו'.

איברא כל זה מצד עניין מוקצה, אבל כאמור הרא"ש הוסיף בזה עוד טעם לאסור מצד שימוש בבעלי חיים והוא איסור בפני עצמו. וסובר ששייך אפילו בעופות, וגם שאר ראשונים מודים על כל פנים בכלבים וכיו"ב. ולכן אפילו דנימא דשייך בבעלי חיים דין ייחוד וכו', לדינא אי אפשר להתיר שימוש בהם בשבת על ידי טלטול (דהיינו הרמת החיה לשם הנאה ממנה וכיו"ב) אפילו אם הם מיוחדים למשחק.

דעת הגר"מ פיינשטיין

והנה בדורנו יש שהביאו להתיר טלטול חיות נוי לפי מה שמצאו שכן דעת הגר"מ פיינשטיין והגרש"ז אויערבך. אולם אחר העיון לענ"ד לא נמצא בדבריהם סימוכין מספיקים לנידון דידן. תחילה גבי הגרמ"פ, הוא ע"פ הנדפס באיגרות משה או"ח ח"ה סי' כ"ב (אות כ"א) שנשאל אם ציפורים קטנים שמצפצפין וילדים משחקים בהם חשיבי מוקצה, ותשובתו "כל בעלי חיים הו"ל מוקצה, אפי' באותן שהתינוקות משחקין בהן", ומזה מבואר לאיסור, אבל אחר כך נוסף באותיות קטנות "אלא א"כ הם מיוחדים לשעשועים (פעטס)". והנה כמבואר שם בהקדמת הכרך כל הנוסף

שאני סומא דאיכא לגביו צער וכבוד הבריות וצורך מצווה שיהא מותר בלאו הכי). וממילא באופן דשייך איסור שימוש - היינו אף בהרמת החיה לשם הנאה כנ"ל - לא מצינו עד כאן בדעת הגרשז"א להתיר כולי האי. וראיתי לתלמידו המובהק הגר"א נבנצל (בהגהות ביצחק יקרא סוף סי' ש"ח) שבאמת כתב לאיסור.

איברא כל זה לפי המובא מהגרשז"א אויערבך בשמירת שבת כהלכתה - אבל בדורנו בספר שלחן שלמה סי' ש"ח ס"ק ע"ד אות ד' נדפס מכת"י בקצרה להתיר גם טלטול ציפורים וכלבים העומדים למשחק "כיון שתשמישם הוא לטלטל ממקום למקום". ואם זהו העיקר בדעת הגרשז"א נמצא לכאורה שסובר דגזירת שימוש אינה אלא בבהמה; ואמנם כאמור מצינו בראשונים שלא כן. ולכן יותר נראה שסובר שבמקום שאינו אסור מצד מוקצה גם זירת שימוש ליכא. אמנם עדיין קשה, שבהמשך ספר שלחן שלמה (סי' ש"י ס"ק י"ב) הובא מאיתו בקצרה להיפך, דציפורים כהאי גוונא הוי מוקצה, עיי"ש. ודוחק לחלק בין ציפורי המחמד, דהמציאות אחת היא, וגם הציפורים שלפעמים משחקים בהן רוב זמן הן בכלוב. ועוד נמי גבי דגים, אף שהעיר הגרשז"א כנ"ל שאינו יודע למה יהא לדג דין מוקצה, מכל מקום לדינא מצינו שהורה דדגי נוי מוקצה הם, כמבואר בשמירת שבת כהלכתה (במהדורה החדשה) פכ"ז הערה צ"ח וק"ד, עיי"ש. ולכן עדיין אנו צריכים למודעי בדעתו וצ"ע.

והיסוד לזה שיהיה שייך בבעלי חיים ייחוד לתשמיש היתר, כבר ביארנוהו למעלה. ואמנם בספר שמירת שבת כהלכתה במהדורה החדשה (פ"כ הערה קע"א) נקט המחבר למסקנה דלא מהני יחוד בבעלי חיים כדי להשתמש בהם, ולכאורה סותר למה שהסתמך על דברי הגרשז"א בעניין כלב נחיה; אבל נראה שיש לחלק בין ייחוד בעלמא, כגון לקחת אפרוח האמור להיות נועד לעניין אחר ולייחדו, שאינו מועיל לזה כשלעצמו כי כאמור סוף סוף בעלי חיות אינם כחפצים - מה שאין כן כשזהו כל תכלית הבעל חיים אליבא דאדם, וככלב נחיה, שפיר מהני.

אמנם עד כאן לא דן הגרשז"א אויערבך אלא מצד מוקצה, אבל לטעם האיסור השני שכתב הרא"ש מצד איסור שימוש בבעלי חיים, לא העיר ולא מידי (ולא משמע בדבריו שמצדד להכריע נגד הרא"ש, עיי"ן באורך בהערה הנ"ל שבפרק כ"ז); ובאמת לא היה צריך להשיב כי בדגים פשיטא לכולי עלמא דלא גזרו חז"ל איסור שימוש (וע"ע בשו"ת אז נדברו ח"ח סי' ל"ו אות ב'), ובכלב נחיה מלבד שאין זה ברור שהליכה עמו מקרי שימוש, גם כיוון שנעשה זה על ידי הרצועה המחוברת לקולר אפשר דהוי צידי צדדין שמותר (ולא דמי לעגלה, דהתם הכל כלי אחד כמו שכתבו האחרונים מה שאין כן הכא שיש לקולר תכלית בפני עצמו, מידי דהוה אסוגר הכלב שכתב הרמב"ם שבת פ"כ ה"ה, וע"ע בערוך השלחן סי' ש"ה סעיף י"ז ואכ"מ. ואף דתמצית דיוחוי,

מסקנה

ולדינא, בשלמא לעניין שלא למחות בנוהגים להקל שיש להם על מה לסמוך, אבל לעניין להורות כן לכתחילה, אפילו אם היה ברי לנו להיתר בדעת הגרמ"פ והגרשז"א היה לדון אם אמנם לנקוט כוונתיהו נגד רוב הפוסקים דאסרי - ומכל שכן שעדיין אנו מסופקים בדעתם כנ"ל.



חידושי תורה

הרב מאיר הכהן שברדון

בענין בעלות האדם על גופו

הנה ידוע לכל כי המזיק ממונו של חברו או החובל בגופו של חברו חייב לשלם לו נזקו. אמנם יעויין בחי' הגר"ח הלוי (טוען ונטען פ"ה) שכתב לחדש שחלוק הוא גדר חיובו של החובל בחברו משל מזיק ממון חברו, כי המזיק ממון חברו מתחייב מצד הסברא משום שהפסיד ממון לחברו, אבל החובל בחברו אינו מתחייב מצד הסברא כי אם מגזירת הכתוב בלבד. והוכיח כן הגר"ח מדין תשלומי צער ובושת שהחובל מתחייב בהם אע"פ שאינם באים להשלים הפסד כלשהו ע"ש.

ונראה לבאר דברי הגר"ח באר היטב עפ"י יסוד גדול שמצאנו בדברי הראשונים והאחרונים, אשר לפיו אין להאדם בעלות על גופו כלל, ובהכרח שאין החבלה בגוף האדם דומה כלל לנזקי ממונו, שהרי על ממונו יש להאדם בעלות, ולכן כאשר החסירו לו חברו, הסברא נותנת שיצטרך להשלים לו החסרון, אבל על גופו שאינו שלו ואין לו עליו בעלות כלל, מה שייך להשלים לו החסרון, והרי לא החסיר לו כלום, ועל כרחין דאין חיובו כי אם מגזיה"כ.

שיטת הראשונים והאחרונים

שאין להאדם בעלות על גופו

הנה אמרו במסכת ב"ק (צא, ב) שאין האדם רשאי לחבול בעצמו, וכן נפסק בשו"ע (חו"מ סי' תכ סל"א). ובשו"ע הרב (הל' נזקי גו'נ' סע' ד) הוסיף בזה טעם, וז"ל: אסור להכות את חברו אפילו הוא נותן לו רשות להכותו, כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו כו'. מתבאר מדבריו כי עיקר טעם האיסור של האדם להכות בעצמו הוא משום שהאדם אינו בעלים על גופו. כלומר, האדם קיבל את גופו רק בתורת פיקדון כדי להשתמש בו לעבודת בוראו ואינו יכול לעשות בו כאדם העושה בתוך שלו.

ובאמת מצאנו כבר יסוד זה ברדב"ז (על הרמב"ם פ"ח מהל' סנהדרין ה"ו) בכתבו לבאר הא דמצינו שאין הורגים או מלקים את האדם עפ"י הודאת עצמו, וז"ל: ואפשר לתת קצת טעם, לפי שאין נפשו של אדם

קניינו אלא קנין הקב"ה שנאמר (יחזקאל יח, ג) הנפשות לי הנה, הלכך לא תועיל הודאתו בדבר שאינו שלו, ומלקות פלגא דמיתה הוא, אבל ממונו הוא שלו, ומשום הכי אמרינן (ב"מ ג, ב) הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, וכי היכי דאין אדם רשאי להרוג את עצמו כן אין אדם רשאי להודות על עצמו שעשה עבירה שחייב עליה מיתה, לפי שאין נפשו קניינו. עכ"ל הרדב"ז. וכעין דבריו מבואר כבר בשו"ת הר"י מיגאש (סי' קפו) וז"ל: והתורה לא התירה לאדם שיצער עצמו, ואין הפרש בין מי שיצער נפשו או מי שיצער חברו, ולסיבה זו אין האדם חייב במה שמודה על עצמו במה שהוא חייב במיתה או מלקות - כמו שהוא חייב במודה עצמו על הממון. ע"כ.

ומצאתי בספר לאור ההלכה (להרב ש. י. זיין ז"ל) שהוציא יסוד זה גם מעצם דין תשלומי נזק, דהנה אמרו במשנה (ב"ק פג,

על גופו, יתבאר בע"ה כי המנחת חינוך הלך לשיטתו בענין יסוד זה, כאשר דעתו היחידית עומדת נגד כל הראשונים והאחרונים, ונמצא אפוא שהמנח"ח יחיד הוא בדעתו במה שנתן תוקף למחילת האב על איסור ההכאה.

דברי הנמ' והפוסקים

בענין אם הכאת האב ניתנת למחילה

איתא בסנהדרין (פד, ב): איבעיא להו בן מהו שיקיז דם לאביו, רב מתנא אמר ואהבת לרעך כמוך, רב דימי בר חנינא אמר מכה אדם ומכה בהמה מה מכה בהמה לרפואה פטור אף מכה אדם לרפואה פטור. רב פפא לא שביק לבריה למישקל ליה סילוא [להוציא לו קוץ שנתיישב בבשרו], מר בריה דרבינא לא שביק לבריה למפתח ליה כוותא [לפתוח לו כווייה כדי להוציא הליחה], דילמא חביל [ביה שלא לצורך] והוה ליה שגגת איסור, אי הכי אחר נמי, אחר שגגת לאו בנו שגגת חנק. וכתב בטורי אבן (מגילה כח, א) כי מזה שלא הרשו האמוראים לבניהם להוציא להם הקוץ ולפתוח הכווייה, מוכח שאין מחילה מועלת להכאת האב, כי אילו היתה מחילה מועלת להכאת האב, היה להם למחול לבניהם מקודם על כל הכאה שיעשו בהם שלא לצורך ולהתיר להם.

עוד איתא בשאלות (סוף פרשת משפטים) וז"ל: וכן אמרו האב שמחל על כבודו כבודו מחול, הני מילי כבודו אבל הכאתו וקללתו לא. ע"כ. וכן איתא בספר חסידים (תקעג) וז"ל: אם בחייו של העשיר הניח אביו לעשות מלאכה בזויה, אינו טוב, כי למה הניח אביו לעשות במלאכה בזויה כו', אע"פ שזה מוחל לזה, אין זה מחילה. ע"כ. מבואר מדברי ר"י החסיד שאין מועלת מחילה לבזיון האב, ופשוט הוא דכ"ש שאין מועלת מחילה על הכאתו. וכן כתב הריב"ש בתשובה (סי' רכ) בנידון אחד שגידף וחירף חכם אחד ונידוהו אותו חכם, וז"ל: ועוד ראיתי בשם הראב"ד ז"ל שאין ביד הרב למחול, ואע"פ שאמרו בפ"ק דקידושין (לב,

ב): בנזק כיצד, סימא את עינו קטע את ידו שיבר את רגלו, רואין אותו כאילו הוא עבד נמכר בשוק ושמין אותו כמה היה יפה וכמה הוא יפה. ע"כ. ולכאורה דברי המשנה צריכים ביאור; וכי זה בלבד הוא שיווי דמי האבר, ואם האדם הניזוק אינו יודע שום מלאכה ובתורת עבד הנמכר בשוק אינו שווה כלום, וכאותה שאמרו (ריש ערכין) שמנוול ומוכה שחין אין לו דמים, וכי לאדם כזה אין שום נזק בחסרון האבר, ועצם כח הראיה שאבד לו בחסרון העין, האין לו שום ערך. אכן לפי היסוד האמור הדבר מבואר היטב, כי באמת אין שום ערך של דמים לעצם כח החיים של האדם ואבריו, כי אינם שלו כלל ולא ניתנו לו אלא להשתמש בהם, ולפיכך אין הנזק נערך אלא בהפסד של שכר העבודה בלבד.

הכאת האב אם ניתנת למחילה

- עפ"י היסוד האמור

והנה לגבי מצות כיבוד אב איתא במסכת קידושין (לב, א) "האב שמחל על כבודו, כבודו מחול", וכשמחל לו, נפטר הבן מן החיוב לכבדו. וכן הדין לגבי מורא, שיכול למחול עליו, כמבואר בספר החינוך (מצוה ריב). ונשאר לנו לדון אם יכול האב למחול על הכאתו או קללתו, והדבר נוגע להלכה למעשה בבן רופא הרוצה לרפאות את אביו אלא שאסרוהו עליו חז"ל מחשש שיוסיף לחבול בו שלא לצורך הרפואה ויעבור בשוגג על איסור הכאתו, ואם נקבל שיכול האב למחול על הכאתו, א"כ מצאנו לו דרך לרפאותו ע"י שימחול לו מתחילה על מה שיחבול בו שלא לצורך.

ואכן רוב הפוסקים נקטו לדינא שאין מועלת מחילת האב כדי להתיר לבן להכותו ולקללו. אך מנגד מצאנו לדעת המנחת חינוך שהאב יכול למחול גם על איסור ההכאה, ויש מפוסקי הדור הקודם וצ"ל שציירפו דעתו כדי להתיר למעשה ריפוי של האב ע"י הבן גם במקום שקיים חשש שיחבול בו שלא לצורך, ולאחר הבריור והעיון בהלכתא דא עפ"י היסוד האמור שאין לאדם בעלות

דלא שבקו לברייהו למישקל סילוא ולמפתח כוונתא דילמא חבלו בהו שלא לצורך, נידון הספק שם היה בעושה כן שלא ברצון אביו, וגם האמוראים שלא הרשו לבניהם לרפאותם היינו משום שרצו לעשות כן שלא ברצון אביהם, ובאמת אילו היו מוחלים לבניהם לא היה במעשיהם שום חשש איסור.

מחלוקת הפוסקים להחליט למעשה

והנה בשו"ת חלקת יעקב להגר"י בריי"ש (יו"ד סי' קלא) כתב שהתיר לאחד להזריק לאביו תרופה בבשרו כאשר הוא מוחל לו על מה שיחבול בו שלא לצורך, וזאת בהסתמך על דעת המנ"ח שמועלת מחילה להכאת האב. מאידך בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' כז) יצא בתוקף נגד פסק זה ולא הסכים לעשות מעשה עפ"י דעת המנ"ח, וכתב שם על מה שיישב המנ"ח דהני עובדי דמסכת סנהדרין היו שלא ברצון אביהם: וכמה מן הדוחק דברי המנ"ח אלו, דהרי אם יש עצה לאביו לצוות לו בפירוש ואז לא יעשה בנו איסור, א"כ אמאי לא שבקו לבניהם כו', אם האב רוצה יכול לצוות בפירוש באופן שלא יעשה הבן איסור אף אם יחבול שלא לצורך. ע"כ.

הן אמת שהדוחק בדברי המנ"ח גדול מאוד, שהרי האמוראים ודאי זקוקים היו לעזרת בניהם בהוצאות הקוץ ובשאיבת הליחה, ומדוע לא התירו אפוא לבניהם לעשותם להם ע"י שימחלו להם מקודם על ההכאה שלא לצורך אם תהיה כזאת. אכן הגרש"ז איערבאך זצ"ל בתשובה להגר"מ טיקוצ'נסקי (נדפס בגשר החיים ח"ב פ"א ובמנחת שלמה סי' לב) התייחס לדבר הדוחק ביישובו של המנ"ח, וכתב שאעפ"כ מוכרח הוא לפרש כן בדברי הגמ' מצד הסברא, דכיון שאזהרת מכה אביו ואמו ילפינן מהאי קרא דאזהרת מכה חבירו, ובחובל בחבירו הא קי"ל (חומ"מ סי' תכא סי"ב) שאם נתן לו רשות ואמר לו בפירוש על מנת לפטור פטור, א"כ ה"ה נמי דאין לחוש לשגגת חנק בחבל באביו דרך

(ב) הרב שמחל על כבודו כבודו מחול כו', היינו מידי דלית ביה בזיון כו', אבל על בזיונו אינו יכול למחול כו', ודמי למאי דאמרין התם האב שמחל על כבודו כבודו מחול, "דליכא למימר שיהא האב יכול למחול לבן לומר לו דברי חרופין וגידופין". ע"כ.

ובהעמק שאלה להנצי"ב (סנהדרין פד, ב) הביא בשם הרד"ל להוכיח שאין מועלת מחילה בהכאת האב, מעובדא דגמ' (מו"ק יז, א), בשפחתו של רבי שהכניסה בנידוי לההוא גברא שהיה מכה את בנו הגדול, משום דקעבר על לפני עור לא תתן מכשול, דכיון דגדול הוא יש לחשוש שמא יבעט באביו, ולכאורה היה לה לחשוש שמא מחל לבנו על הכאתו, ומה היה לה לנדותו, אלא ודאי דלא מהני מחילה על הכאת האב. וכתב עלה הנצי"ב: ובאמת לא נצרכנו לראיות אלא על בזיון בעלמא דלא מהני מחילה, אבל קללה והכאה פשיטא, שהרי אפילו המקלל עצמו עובר בלא תעשה, וקי"ל בפרק החובל דאסור לחבול עצמו ג"כ, הרי דלא מהני מחילה, וכיון דאסור לכתחילה ממילא חייב מיתה ובאיסורא קאי. ע"כ.

שיטת המנחת חנוך שהכאת האב ניתנת למחילה

מנגד עומדת לפנינו דעת המנחת חינוך (מצווה מח) שמועלת מחילה גם להכאת האב, וז"ל: ונראה לענ"ד דזה שחייבה התורה במכה אביו ואמו או בחבירו, היינו דוקא בלא רשות, אבל אם אביו ואמו או חבירו אומרים לו שיהא או שיקללם, אינו עובר בלאו הזה כו', ומה דמבואר כאן בש"ס דאיבעיא לענין להקיז דם, היינו שלא מרצון אביו כו' אבל אם אביו מוחל ומצווה להכותו נראה דאינו חייב כלל, וכן בחבירו, ואינו עובר כלל, ואע"פ שלא מצאתי זה מפורש מ"מ הסברא נותנת כן, עכ"ל המנ"ח. רצונו לומר: מה שהסתפקו בסנהדרין (פד ע"ב) אם מותר לבן להקיז דם לאביו, ופשטו לאיסורא מהא דרב פפא ומר בריה דרבינא

רפואה שלא לצורך אם כבר נטל ממנו רשות גם על הטעות.

אולם בשו"ת יחל ישראל להגרי"מ לאו שליט"א (ח"א סי' כג) כתב להקשות על דברי הגרשז"א, דהרי שם בחובל בחבירו על מנת לפטור הנידון הוא רק על חיוב התשלומין אבל עדיין אפשר שהאיסור במקומו עומד גם לאחר נתינת הרשות, שהרי גם האדם עצמו אסור לו לחבול בגופו, וכמו שפסק הרמב"ם (פ"ה מהל' חובל ומזיק ה"א), וא"כ אין כאן אלא הוראת פטור מן התשלומים אבל איסורא אכתי איכא, וא"כ נפל היסוד שעליו בנה הגרשז"א בניינו, ומהיכי תיתי דמותר להכות באביו שלא לצורך ע"י נתינת רשות.

ושם (סי' כד) הביא תשובה ששיגר לו הגרשז"א ובין הדברים (באות ד) כתב לו בזה"ל: מה שהעיר כ"ת על דברינו במנחת שלמה, היא הערה טובה ונכונה, אך נראה לי להוסיף עוד תבלין ואולי יתפרשו הדברים כראוי. לכאורה נראה דכמו שהאדם בעלים על ממנו לפטור מממון, כמו"כ הוא גם בעלים על גופו במה שהוא מותר לחבול בעצמו כגון שזה לרפואתו, שאינו צריך כלל לחשוש דילמא הוא חובל בעצמו בטיפת דם שלא לצורך, וא"כ למה לא יוכל גם לבקש דבר זה מאחרים, וא"כ מה טעם אמרו על זה בגמ' סנהדרין דחשיב "שגגת לאו" כו', ומשמע מכל זה כהמנ"ח, דהגמ' בסנהדרין מיירי דוקא בנעשה שלא לרצונו, וסובר נמי שכן הוא לא רק באחרים אלא גם באב ואם. ע"כ מתשובת הגרשז"א.

אמנם לכאורה דברי הגרשז"א בתשובתו בלתי מובנים ואף תבלינו לתיבול הוא צריך. כי לכאורה מה הוכחה היא זו ממה שמצאנו שיש להאדם בעלות על ממנו לפטור את האחר המזיקו מתשלום - לשיהיה גם בעלים על גופו, והרי מה שפוטור את חבירו מתשלום זהו ענין ממוני בלבד ואיך תלמד ממנו לפטור את חבירו המכה אותו מאיסור לא יוסיף (ונמצא שעדיין הקושיא במקומה עומדת). וממה שמותר לאדם לחבול בעצמו לצורך רפואה ואינו צריך לחשוש שמא

יחבול שלא לצורך, גם מזה אין לכאורה שום הוכחה לענין שיהיה לו בעלות על הדבר ושיוכל למסרו לאחרים באופן שלא יהיו בחשש "שגגת לאו", דהא אפשר דבדאי במה שהוא מוסיף לחבול בעצמו תוך כדי רפואתו ללא צורך, איסור יש לו בדבר, אלא דכיון שמתכוון לרפואה והוא שוגג בדבר לא אסרוהו עליו. ואה"נ גם כשמבקש מהאחר לעשות לו הרפואה, ודאי עובר הוא על לא יוסיף אם חובל בו שלא לצורך, אלא שאין לחשוש שיחבול בו שלא לצורך מכיון שזה רק איסור לאו, משא"כ כשבא לעשות רפואה לאביו ודאי יש לחוש שמא יחבול בו בשוגג שלא לצורך כיון שהוא איסור חנק. וכדאיתא מפורש בסנהדרין שם אהא דרב פפא ומר בריה דרבינא לא שבקו לברייהו למישקל סילוא ולמפתח כותא: אי הכי אחר נמי. אחר שגגת לאו, בנו שגגת חנק. ופרש"י: שגגת לאו, כשאין מתכוון הוי שגגה באיסור שזדונו לאו בעלמא דקיל.

יישוב שיטת המנ"ח עפ"י שיטתו בענין בעלות האדם על גופו

ונראה ליישב דעת המנ"ח עפ"י דברי הגרשז"א אך בתוספת תבלין, וזאת לאחר שנברר כי המנ"ח הולך בזה לשיטתו בענין בעלות האדם על גופו. דהנה איתא בסנהדרין (עג, א): מנין לרואה את חבירו שהוא טובע בנהר או חיה רעה גוררתו או לסטים באים עליו שהוא חייב להצילו, תלמוד לומר "לא תעמוד על דם רעך". והא מהכא נפקא, מהתם נפקא, אבידת גופו מנין, תלמוד לומר "והשבותו לו". אי מהתם הו"א הני מילי בנפשיה אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא, קמ"ל.

והנה לכאורה יש לתמוה טובא על קושיית הגמ', שהרי אם היינו אומרים שכל החיוב להציל את חבירו הוא רק מ"השבותו לו" הנאמר באבידת ממון, הרי ייצא לנו שאם הוא מאבד עצמו לדעת אין כל חיוב להצילו, שהרי כך הוא הדין באבידת ממון מדעת, וא"כ ודאי אנו צריכים להפסוק "לא תעמוד

בהם, ועוסק בתרופה בדוקה וגמורה, ודאי לעולם כופין את החולה המסרב במקום סכנה בכל ענין ואופן שנתנה תורה רשות לרופא לרפאותו, כגון לחתוך בשר חי שבמכה ולהרחיב פיה ולהפיס מורסא ולחבוש שבר, אפילו בנטילת אבר (כדי להצילו ממות) ולתקן לו איספלנית ורטייה... כל כהאי גוונא ודאי עושין לו ומעשין אותו בעל כרחו משום הצלת נפש, ואין משגיחין בו אם הוא אינו רוצה ביסורין ובוחר מות מחיים, אלא חותכין לו אפילו אבר שלם אם הוצרך לכך למלטו ממות, ועושין כל הצריך לפיקוח נפש נגד רצונו של החולה, וכל אדם מוזהר על כך משום לא תעמוד על דם רעך, ואין הדבר תלוי בדעתו של החולה, ואינו נתון ברשותו לאבד את עצמו. ע"כ.

ולענין ראייתו של המנ"ח מקושיית הגמ' בסנהדרין, נראה לבאר באופן פשוט דאדרבה לפי מה שנתברר שאין לאדם בעלות על גופו, נאמר להיפך, שכשם שהאדם מצווה להציל את המאבד עצמו לדעת משום "לא תעמוד על דם רעך" כן הוא מצווה עליו גם משום "והשבותו לו", שהרי כל המושג "אבידה מדעת" אינו שייך בחייו של האדם; הממון של האדם שלו וברשותו הוא ויכול לאבדו מדעת, אבל נפשו וחיייו אינם שלו ואין הוא בעליהם כדי שיוכל לאבדם מדעתו ומרצונו, ולכן שפיר הקשו בגמ' למה לי הלאו דלא תעמוד על דם רעך והא ילפינן ליה מוהשבותו לו, עד שהוצרכו לנפקותא אחרת שם.

המשך יישוב שיטת המנ"ח עפ"י שיטתו שיש להאדם בעלות על גופו

והשתא דאתינא להכא, משהתברר לנו דשיטת המנ"ח היא שהאדם יש לו בעלות על גופו ממש כמו שיש לו בעלות על ממונו לעשות בו כרצונו, ודלא כהסכמת כל הפוסקים, יבואר היטב דעת המנ"ח בנידון מחילת הכאת האב, כי הרי לפי דעתו מה שאמרו בש"ס שאין האדם רשאי לחבול בעצמו, צריך לומר דהיינו רק מפני איסור בל תשחית ולא מפני שאין הגוף שלו ויעבור

על דם רעך" כדי ללמד שגם באופן כזה יש חיוב להצילו. ואכן בעל המנ"ח ב"קומץ למנחה" (מצוה רלו) עמד על כך, והוציא מזה לדינא שגם עתה כשלומדים החיוב מ"לא תעמוד על דם רעך" אין חיוב להציל את המאבד עצמו לדעת. וז"ל: נראה לכאורה דאם אחד מאבד עצמו לדעת ויכול אחד להצילו, אפשר דאינו מוזהר על הלאו, לא מיבעיא דעל העשה והשבותו לרבות אבידת גופו ודאי אינו מצווה, כי העשה דהשבת אבידה אינה נוהגת בממון באבידה מדעת, אלא אף על הלאו הזה אינו מוזהר, דמקשה הש"ס בסנהדרין שם למה לי הלאו על טובע בנהר הא מהשבותו לו נפקא ליה לרבות אבידת גופו, הא יכול לומר דנפק"מ במאבד עצמו לדעת דאינו מצווה על אבידת ממונו מדעת, א"כ על כן כתבה התורה הלאו הזה, אלא על כרחך דגם בלאו הזה אינו מוזהר ומצווה, כן נראה לי ברור. עכ"ל בעל המנ"ח.

נמצאנו למדים כי דעת המנ"ח שיש להאדם בעלות על גופו כמו שיש לו על ממונו, ולפיכך כמו שאין שום מצוה להציל אבידת ממון מדעת, כך אין שום מצוה להציל את האדם שמאבד עצמו לדעת, ואין שום אזהרה על כך. אולם מלבד מה שהבאנו לעיל מהשו"ע הרב ומהרדב"ז ומהר"י מיגאש שנקטו כדבר פשוט שאין לאדם בעלות על גופו, כבר מצאנו בדברי הפוסקים ראשונים ואחרונים שחלקו בהאי דינא גופא על המנ"ח, וז"ל מהר"ם מרוטנבורג (שו"ת סי' לט): ודבר פשוט הוא אפילו צווח אל תצילני - שמצילו. וכן נקט להלכה בברכי יוסף (או"ח שא אות ו), וכן הורו כל הפוסקים שחיוב גמור הוא להציל את המאבד עצמו לדעת אפילו ע"י חילול שבת כדין כל אדם כשר בישראל (עיין מג"א או"ח שחכ סק"ו, אג"מ או"ח סי' קכז, חלקת יעקב ח"א סי' עב, ציץ אליעזר ח"ח סי' טו פ"ד וח"ט סי' יז פ"ב אות ו, שו"ת הגרי"ל דיסקין בקו"א סי' ה אות לד). וראיתי להעתיק לשונו הזהב של היעב"ץ בספרו "מור וקציעה": בחולי ומכה שבגלוי שיש לו לרופא ידיעה ודאית והכרה ברורה

על לא יוסיף, שהרי גופו כממונו ממש הוא, וכמו שהוא רשאי להפסיד ממונו שלו אלמלא האיסור דבל תשחית, כן הוא רשאי לחבול בגופו. והנה זה הרי דבר פשוט שכל שמטרתו בחבלתו היא לצורך רפואה, אינו צריך לחשוש לשמא יחבול בעצמו שלא לצורך, שהרי שגגת לאו בעלמא היא. ומעתה הסברא נותנת שיוכל גם ליתן רשות לאחר שיחבול בו למטרת רפואה, שהרי כך יש בידו למסור לו בעלותו שיש לו על גופו כמו שיש בידו למסור לו בעלותו שיש לו על ממונו (ויש להגדיר זאת כי מסירת גופו להאחר נחשב ממש כאילו לוקח ממון ונותן לו).

ועתה שבים אנו לדברי הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, דלכאורה כמו שנתברר שהוא יכול למסור בעלותו שיש לו על גופו לאחר, כמו כן מסתבר שיוכל למסור אותה לבנו, שהרי אזהרת הכאת האב ואזהרת הכאת האחר שניהם נלמדים מאותו פסוק, וממילא כאשר תעבור הבעלות של גופו לבנו, שוב לא יעמוד בנו באיסור חנק על

חבלתו שלא לצורך אלא באיסור בל תשחית בלבד כאדם החובל בעצמו, ובזה הרי תועיל מה שהוא יתכוין לצורך רפואה כיון שהיא רק שגגת לאו. וא"כ ע"כ דמה שנסתפקו בגמ' אם מותר לאדם לעשות רפואה לאביו, היינו רק בעושה כן בלא קבלת רשות, וכן מה שלא הרשו האמוראים לבניהם לעשות להם רפואה, מוכרח הוא מתוכו דהיינו מפני שעשו כן שלא מרצונם אע"פ שהוא דחוק.

תבנא לדינא בענין עשיית רפואה לאב ע"י נתינת רשות

הנה יוצא מדברינו כי שיטת המנ"ח שיש להאדם בעלות על גופו, שיטה יחידאה היא, ועומדת נגד כל הני פוסקים ראשונים ואחרונים שנקטו כדבר פשוט שאין להאדם שום בעלות על גופו, ואין לו רשות לחבול בעצמו משום איסור לא יוסיף, ואין בידו ליתן רשות לא לבנו ולא לאחר לחבול בו, אלא דלצורך רפואה התיירו באחר שאינו בנו משום דבשגגת לאו לא חששו לשמא יחבול בו שלא לצורך, וכמבואר בגמ'.



הרב אברהם בלייך

בסוגיא דבור ט' ובור י' ובדברי הגרי"ז לענין אבות ותולדות בנויקין

אמיתה, בודאי דפטור אכלים, וטפי קשה בזה, דהא גם בור י' יש לו ט' דבכלל מאתים מנה, וא"כ אי נימא דבור ט' חייב אכלים, אמאי לא יתחייב בור י' מצד זה גופא על כלים, דהא הוי גם בור ט'.

ב

והנה, בחי' רי"ז הלוי על הרמב"ם הביא דעת הרי"ף, והרמב"ם (פ"ב ה"א), שהבינו דשאלת הגמ' בריש סוגיין לגבי אבות נזיקין ותולדותיהן אי תולדות הוו כאבות או לא, היינו בהלכותיהן, והיינו אם תולדה דקרן משלם חצי נזק מעיקרא או דמשלם נזק שלם מיד, ושאל הגרי"ז מה הצדדים בזה. ועז"ש קושיות נוספות בסוגיא.

ובחמשך דבריו ביאר כל זה עפ"י דברי הר"י מיגאש בתשובותיו שהעמיד יסוד דדינים המיוחדים של כל מזיק ומזיק תלויים בשם המיוחד של אותו מזיק, ולא בלפותות וקולות וחומרות, אלא כל דהוי מזיק זה א"כ גם יש לו דינים המיוחדים שיש במזיק זה, אבל במה דנלמד ממזיק מסוים אין בו כדי להביא לדינים המיוחדים לנלמד, ומעתה הסביר דלהרי"ף והר"י מיגאש והרמב"ם היכא דליכא לעיקר שם מזיק דקרן אין לתת לו דינים המיוחדים של קרן שנאמרו רק בעצם שם מזיק דקרן.

ולכאורה היוצא לנו מדברי הגרי"ז ז"ל הוא דכל חילוקי הדינים המיוחדים שנאמרו בכל האבות הם רק מצד המיוחד שבהם והיינו מצד שם המזיק, וחיובא דמזיק שבהם, אבל מצד הצד השווה בהם דהיינו חיובא דבעלים הכללית על שמירתן, אין חילוקי דינים ופטורים, אלא יש לכולם אותם חיובים ודינים עצמם, ומצדו יש רק חיובים כל זמן שלא שייך שם הפטורים המיוחדים שנאמרו מגזה"כ בשם המזיק המסוים, כן

א

בגמרא ב"ק (ג.) "תולדה דבור מאי ניהו, אילימא אב י' ותולדה ט', לא ט' כתיבי ולא י' כתיבי. הא לא קשיא, והמת יהיה לו אמר רחמנא, וקים להו לרבנן י' עבדי מיתה, ט' נזקין עבדי מיתה לא עבדי. סו"ס זה אב למיתה וזה אב לנזקין".

ולכאורה קשה, דהא בקושיית הגמ' "לא ט' כתיבי ולא י' כתיבי" כבר ידעה הגמ' דהסיבה אמאי בי' חייב אמיתה ובט' אינו חייב אמיתה אלא אנזקין הוא משום ד' עבדי מיתה, ט' נזקין עבדי מיתה לא עבדי, ומ"מ הקשה הגמ' דט' אינו תולדה ד' אלא כל בור כפי מה שהוא יכול, וכיון דנזיקין עבדי, מיתה לא עבדי, חייב אנזקין ולא אמיתה, דכל בור חייב על מה שהוא יכול, ואין זה ילפותא ולא תולדה מבור י', וא"כ מה הוסיפה הגמרא בתירוץ ד"והמת יהיה לו אמר רחמנא וקים להו לרבנן וכו'", והא קושיית הגמ' היא דמ"מ אין זה תולדה דזה, וצ"ע בזה.

והנה, בתוס' (ד"ה לא י' כתיבי) הביאו דברי רש"י לקמן בפ' הפרה (נ): אהא דתנן שם דבור שיש בו כדי להמית, עשרה, ופירש"י דסתם בור יש בו י', והקשו התוס' כאן על זה דא"כ מה ביאור דברי הגמ' דלא י' כתיבי, והא י' כתיבי, ועוד הקשו דהכא דריש מוהמת יהיה לו ושם כתב רש"י דסתם בור עשרה, וצל"ד מה יענה רש"י על קושיות אלו.

והנה, עי' ברשב"א (ד"ה סו"ס - הראשון) וכ"ה בתוס' רבנו פרץ (ד"ה בירושלמי אמרינן) שהביאו דברי הירושלמי דס"ל דבור ט' דנזקין חייב אכלים, ולכאורה זה צע"ג, ד"שור ולא אדם חמור ולא כלים" (נג:). נאמר לכאורה על כל בור, ויותר מכך, הרי י"ל בזה דכל שכן לבור ט' דנזיקין דלא חייב

הוא לדרכם של הרי"ף והר"י מיגאש והרמב"ם.

ולפי"ז ביאר גם שאלת הגמ' להרי"ף ורמב"ם בתולדות, דכל השאלה היא רק לענין עצם שם המזיק שבו אם ישנו אם לאו, בין לענין תם ומועד, ובין לענין כל הדינים המיוחדים של כל מזיק, דאי לית בה שם המזיק דאית באב, חייב בכל מצד חיובא דבעלים - הצד השווה שבהם, וכמו שהביא גם בשם השיטמ"ק (ריש כיצד הרגל, יז), בשם גליון ובשם רבנו ישעיה), דהו"א דשן דחיה חייבת גם ברה"ר, והביא הגרי"ז מה שהקשה על זה בבית הלוי [כעין מה שהקשו כאן התוס' והרשב"א] דמהיכי תיתי לחייב טפי שן חיה, דכולה לא אתיא אלא משן בהמה, והסביר הגרי"ז כמש"כ בדעת הרי"ף וסיעתו דהו"א דשן חיה אין שם שן עליה לענין חיובא דשור אלא לענין חיובא דבעלים (דהיינו החיוב של הבעלים עצמם כגורם להפסדו של הניזק בזה שהיה לו לשמור ולא נשמר, לאפוקי חיובא דחלות שם מזיק - ראה מקור ענין זה דחילוק בין חיובא דשור (בנזקי שור) לבין חיובא דבעלים (לענין כופר בשור שהמית) לקמן מד: וברש"י שם ד"ה חיוביה דשור), וא"כ יכולה להיות חייבת יותר משן בהמה, דלא נאמר הפטור בחיה שנאמר לענין בהמה, דהיינו דמחמת פטור הוא דאתי עלה, והוי פטור מיוחד, והיכא דלא נאמר פטור מיוחד זה לא נאמר, אף אם ילפינן לתשלומי ההיזק מאותו שם מזיק.

והנה, הגאון רבי משה זילברבערג שליט"א (מח"ס זכרון צבי מאיר על הש"ס - ולשעבר ראש הישיבה הגדולה דקרית ספר) הקשה בשיעורו בישיבה דסו"ס הרי איירינן בחצי נזק קנסא, והפטור בו אינו עפ"י חידוש הקרא וגזה"כ, דבזה הוא דכתב הרי"ף דאיבעיא לן אי הוי גם בתולדה, וא"כ לכאורה אין זה דבר דתליא בשם קרן וגזה"כ, ודין שנאמר בו כחידוש מסוים, ומה הצד דתולדה דקרן ישלם נזק שלם מעיקרא, וצ"ע. אמנם בשיעור לאברכי ובחורי הישיבה הנ"ל [חשון תשס"ח] ביאר מו"ר הגאון רבי

יצחק סאלאווייצ'יק שליט"א דברי הגרי"ז בהקדם מה שהראה לדייק הא דהביאו הרי"ף והנמוק"י מקור הדין שישלם ממיטב בחצ"נ צרורות מהא דגיתין פרק הניזקין ולא מכאן, והוא פלאי, וע"ע בפיהמ"ש להר"מ במילותיו האחרונות בפירקין שהביא דין מיטב בחצ"נ דקרן תמה, וגם הוא לא הביא מקור מהא דפירקין אלא דקדק להביא מהניזקין, והוא תמוה.

ולחבין כל הענין דרושה כאן הקדמה קצרה, ואח"כ יתבהרו הדברים טפי בעז"ה דרך הילוכנו בסוגיא:

הנה, בפרעון המזיק לניזק יש מצד אחד דין תורה מחידוש הקרא ומגזה"כ, והוא חיוב לקיים דיני נזיקין מצד חיובא דשור, פי' חלות שם ודין מזיק מסוים ומיוחד על מזיק תורני, ומצדו הוי המזיק בעל דין של הניזק, דהיינו דחיובו לניזק הוא מה שהדין חייב אותו, ובזה הוי כל החיוב תורני מגזה"כ ומן הדין, כדינא דנזיקין תורנית מסוימת - ראה תוס' קדושין (יג: ד"ה מלוה הכתובה בתורה) וז"ל "פי' כגון קרבנות וכו' ונזקין שלא היו יודעים עניני נתינות הללו אם לא שחייבתם התורה בפירוש", ועצ"ש ברשב"א (ד"ה מלוה - הב'), ודין זה הוא שישלם המזיק את הנזק בנכסים כתשלומי נזיקין, וצריך להשלים במיטב דניזק, והוי כעין הנאמר בתרומה דלפי מדה משלם, דהיינו שצריך להשלים גוף החפצא.

ומצד שני, יש גם חוב פשוט שעליו לפרעו לבעל דברו מצד חיובא דבעלים, דהיינו החיוב של הבעלים עצמם כגורם להפסדו של חברו בזה שהיה לו לשמור ולא נשמר, [וראה מקור ענין זה דחילוק בין חיובא דשור (בנזקי שור) לבין חיובא דבעלים (לענין כופר בשור שהמית) לקמן מד: וברש"י שם ד"ה חיוביה דשור], והיינו דהוא עצמו מחויב - מצד מה שחסר לחברו מחמת פשיעתו וחוסר שמירתו - לפרוע לבעל דברו כבכל חוב פשוט דעלמא. והוא מה שיש ב"צד השווה" שבכל סוג מזיק כל שהוא, שלמדין שמי שהפסיד את ממון חברו, צריך לפרוע לו, ובדרגא זו אין שום

דנזיקין התורנית המסויימת - ראה תוס' קדושין יג: ד"ה מלוה הכתובה בתורה פ"י כגון קרבנות וכו' ונזקין שלא היו יודעים עניני נתינות הללו אם לא שחייבתם התורה בפירוש", ועצ"ש ברשב"א (ד"ה מלוה - הב')], מ"מ התביעה והפרעון יש בהם גם משום בעל דבר (דהיינו חיוב ושעבוד ברמה של דברים שביניהם ופרעון מה שהפסיד ממונו).

והנה, ע"י לקמן (יד:) בגמ' "בפני ב"ד פרט למוכר נכסיו וכו'", ועיי"ש בתוס' (ד"ה ש"מ) בשם ר"ת שהבין דקושיית הגמ' היא למ"ד שעבודא דאורייתא דאמאי אין ב"ד גובין מלקוחות, ובמאירי שם (ד"ה יש שואלין) כתב דבעצם בנזיקין לכו"ע שעבודא דאורייתא ואין שום מ"ד לאו דאורייתא בנזיקין, דכתיב ביה ישלם והוי כמו שכתב השעבוד בשטר, והקשה עליו השעה"מ (מלו"ל פי"ט ה"ה - ד"ה ואולם הדבר הקשה) מגמ' בבא בתרא (קעה:) בשור שנפל לתוך בור ע"ג הכורה והרגו צריכים יורשי בעל הבור לשלם לשור הנזק, והק' הגמ' מזה למ"ד שעבודא לאו דאורייתא, דאמאי צריכים היורשים לשלם, והא שעבודא לאו דאורייתא, ותיצרה הגמ' דאיירי בעמד בדין לפני מיתת המזיק, ועכ"פ הק' השעה"מ דמבואר מזה דגם בנזיקין איכא למאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא, דהרי השור שנפל לתוך הבור משום נזיקין הוא דאתינן עלה, ומ"מ הקשה הגמ' ע"ז למ"ד לאו דאורייתא, ונשאר בצ"ע.

ושמעתי ממו"ר הגאון הנ"ל שליט"א לתרץ עפ"י מש"כ הרמב"ם (נזק"מ פ"ח ה"א) "מת המזיק קודם שישלם אין ב"ד נזקין למטלטלין של יתומים אלא לקרקע, וגובין לניזק מן הזיבורית מפני שהניזק נעשה כבעל חוב, והמטלטלין אינן משועבדין לבעל חוב", עכ"ל. והיינו דכל הדין המסוים והמיוחד שיש בנזיקין היינו דוקא בחיי המזיק, אבל לאחר מיתתו חזר דינו להיות בע"ח כבכל חוב פשוט, דחיובא דשור ודין נזיקין לא שייך אלא באותו אדם עצמו, דחובת גברא הוא כלפי שורו, ולא

חילוקי חיובים ופטורים בין כל סוג של מזיק ומפסיד, ובזה הוי בעל חוב ובעל דבר, דהיינו חיוב ושעבוד ברמה של דברים שביניהם ופרעון מה שהפסיד ממונו, ומצד זה צריך לפרוע במיטב דמזיק, ולפי דמים משלם, דהיינו פרעון השויות שחייב לתובע, וכמו שיתבאר כל זה בהמשך דברינו.

ג

וכדי להבין פשר הדיוק הנ"ל בדברי הרי"ף והרמב"ם בהבאת המקור מפרק הניזקין, ביאר מו"ר שליט"א דהיינו משום דמתניתין איירי בפרעון חוב פשוט לבעל דברו, דהא בצד השוה שבהם איירינן ולא מצד הדינים המיוחדים של שם מזיק מסוים אלא משום חיובא דבעלים, והמיטב דאיירינן ביה בפירקין הוא מיטב דמזיק ולר' עקיבא, דהיינו מיטב דפרעון חוב פשוט, דכל כולו הוא משום הכסף, דמזדבן שפיר, אבל התם בהניזקין הרי מתני' לר' ישמעאל דהוי מיטב דניזק, מיטב דתשלומי נזיקין, ולכן בעינן ביה מיטב דניזק לתשלומי נזקו, והוא כעין הנאמר בתרומה דלפי מדה משלם - דהיינו תשלום עצם החפצא, ולא לפי דמים - דהיינו בשויות בלבד, דבנזיקין עסקינן בעצם הנכסים שהוזקו ולא רק בממון כחוב דעלמא, [וע"ע במחנ"א (נזק"מ סי' א') שכ' דבנזיקין משלם לפי מדה ממש ולא לפי דמים, והוכיח מהרמב"ם ומג"מ בהל' שכירות (פ"ג ה"ג), עיי"ש], ולכן הדגישו הרי"ף והרמב"ם והנמוק"י דתשלום חצ"נ של צורות הוא מדין נזיקין ולא מדין פרעון חוב בעלמא, ע"ז דהראו מקורו מהניזקין.

ועצ"ש ברי"ף ובנמוק"י שהדגישו דהוי ממונא ולא קנסא, דהיינו דהוי מדין נזיקין ומחיובא דשור.

ונמצא דאתו הרי"ף והרמב"ם והנמוק"י לאפוקי מיטב דחוב פשוט.

[ומעתה יש צורך להוכיח שיש גם ענין כזה הנקרא חוב פשוט - בנזיקין, דהיינו דאף דמקור החיוב הוא משום בעל דין [שבו החיוב הוא תורני מגזה"כ ומן הדין, כבדינא

דמבואר דאי לאו קרא דחיוב שליחות יד בשומר חנם ושומר שכר הייתי אומר דיו לבא מן הדין להיות כנדון והייתי פוטרם בבעלים, והקשו דהא פטור בבעלים הוא חידוש, ונימא דאין לך בו אלא חידוש, וא"כ נימא דבש"ח וש"ש לא שייך ואמאי בעי קרא לחייב, ונראה דאין כאן שום מקום קושיא כלל, דלא אמר הגרי"ז מעולם דכל חידוש הקרא לא אמרינן ביה דיו, אלא רק אמר דחידושי הקרא שנאמרו בפטורי נזקין נאמרו בשם המזיק, ומה שאינו שם מזיק זה ממש, אין לו דינים אלו, והוא דין מסוים שמבואר בראשונים לענין אבות הנזיקין, דאי לאו הפטורים המסוימים האלו הרי נשאר חייב בכל מצד הצד השווה שבהם, ומהתם הוא דאתאי חיובא כל עוד שלא נאמר בו הפטור מגזה"כ, והתם בב"מ דלא בכך איירי, הרי ל"ש לכאן כלל, ובודאי היינו אומרים בו דיו, ופשוט.

עוד ראיתי שהקשו ממתני' לקמן (כד): דדעת ר' טרפון להחמיר דקרא ברה"י מועד מתחילתו לשלם נזק שלם, וחכ"א דיו לבא מן הדין להיות כנדון, והיינו דדיו ככל קרא לשלם חצ"י בתחילתו, הרי דאמרינן דיו בפטור דנזקין, אמנם לענ"ד נראה דאדרבה היינו ממש כדעת הגרי"ז, דהא ענינו של ר"ט היה לומר דאף דאית כאן עצם המזיק דקרא, מ"מ נימא דמשום ילפותא וחיובא דבעלים יתחייב בנז"ש מעיקרא, וע"ז השיבו לו חכמים דשם קרא אינו שונה ברה"י כלל, וא"כ לא נימא דבחיובא דבעלים נשנה את עצם הפטור דקרא, ובזה ודאי דאמרינן דיו, ולא נחמיר בו טפי משום חיובא דבעלים, דהא עצם שם המזיק לא נשתנה, וכיון דיש לו שם מזיק זה עם קולתו המיוחדת, א"א להחמיר בו טפי, ואם אין בו שם זה עם הקולא, א"א להקל, והוא ממש כדברי הגרי"ז דבפטור משום השם ומשום עצם חיובא דהמזיק המיוחד לא אמרינן דיו בנלמד ממנו שאין לו שם זה, ולכן בענינו של ר"ט שהיה ללמוד קרא מקרא, ע"ז אמרו חכמים דהוי אותו דין עצמו ושם קרא ממש, והוא ממש מש"כ הגרי"ז לענין בור ואש,

שייך ליתומים אלא דין הממונות שבו. ועכ"פ חזינו דגם בנזיקין איתא לחוב פשוט לבעל דברו. ויש עוד הרבה הוכחות בזה ואכ"מ.]

הרי נתחדש לנו מכל הנ"ל דגם לדעת הרמב"ם דס"ל דפטורי הנזיקין הם דינים מסויימים בשם מזיק, מ"מ יחד עם זה יש גם בכל מזיק חיובא דבעלים וחוב פשוט, וגם היכא דמצינו חיובא דבעלים וחוב פשוט, יש גם עמם חיובא דשור עם חיוב תשלומין מסוים דנזיקין.

ובזה נחזור לקושייתו הנ"ל של הגאון הרב זילברברג שליט"א, ולמשנ"ת י"ל דהרי ברור דהרי"ף והרמב"ם איירי בדין נזקין ולא בחוב בעלמא, והיינו דיש דין נזיקין בנ"ד בפלגא נזקא, וא"כ י"ל דאף למ"ד פלגא נזקא קנסא, מ"מ הרי יש בזה ב' חלקים, חלק החיוב בחצי נזק, וחלק הפטור בנזק שלם, והוא חידוש בפנ"ע, וא"כ י"ל דאף דפלגא נזקא קנסא הוי חיוב הבעלים כחוב לבעל דברו משום חוסר שמירה, או כדי לגרום ליתר שמירה, מ"מ הפטור בנזק שלם הוי פטור גם בחיובא דשור ובשם מזיק דקרא, והוא עדיין חידוש הקרא לפטור, דמצד חיובא דבעלים הוי הפטור ענין של סברא פשוטה, אבל לענין חיובא דשור הוי חידוש לפטור מלשלם, והחידוש הוא חלק משם המזיק, ובזה יל"ע אם התולדה כוותיה בפטור זה, ותליא אי הוי אותו שם מזיק ממש, או לא, וכמש"כ הגרי"ז.

ובלא"ה מוכרחים לומר כן בדעת הגרי"ז, דהא הרי כתב (בד"ה ולפי"ז נראה דזהו) דהוה ילפינן קרא מחוברת מקרא תלושה להיות מזיק אבל לא מזיק דקרא, ולכאורה אי נימא דלמ"ד פלגא נזקא קנסא אין כאן מזיק כלל והכל רק מצד קנס, א"כ אין למילף מיניה כלום, וע"כ יש למילף עכ"פ דיש כאן חיובא דשור, אלא דאית בה פטור, והפטור ליכא אלא בשם קרא, דהיינו תלושה - עפ"י ההו"א.

ד

והנה, ראיתי שהקשו עוד ב' קושיות על דברי הגרי"ז: אחת הקשו מב"מ (מא):

שום שיעור ולא שום צורה, בודאי הוי דין בחיוב פרעון לבעל דבר, דהיינו חיובא דבעלים, ואין כאן שם בור.

ולפי"ז מובנים דברי הירושלמי, דבור י' הוי מציאות ושם אחר, דבבור דנזקין יש בעל הבור בלי בור, וחייב רק משום מעשה הכרייה, ובבור י' הוי בור ויש לו פטור מכלים, ואינו בור ט' כלל.

אמנם לפי דברינו אלו בירושלמי לכאורה נראה דהבבלי דס"ל דגם בבור דנזקין פטור בכלים, וכדהביאו רבנו פרץ והרשב"א מהגמ' לקמן (כח:): לגבי אבנו סכינא ומשאו דפטור בכלים, א"כ לכאורה משמע דס"ל דגם בור דנזקין הוי בור גמור עם שם בור ופטורו בכלים, וכן נראה לכאורה מדברי הרשב"א בזה שם, אמנם ממה שסיים שם רבנו פרץ מוכח דלא פליג בבלי אירושלמי בעצם היסוד וההבנה, דהוא הסביר דמה דפטור בכלים הוא משום דכלים שבירתן זוהי מיתתן, והלכך בור של נזקין חשיב בור של מיתה לגבי כלים, ולא כתב דשבירת כלים הוי מיתה - דבעצם היה פוטרו ג"כ, דהא הוי בור של נזקין ולא של מיתה - אלא כתב דהבור הוי בור של מיתה לגבי כלים, והיינו לכאורה דבודאי בשם בור איירינן כדי לפטור, ויש שם בור ולא רק היכי תמצי של שבירה ונזקין ומיתה, אלא בעצם הבור, ורק דהבור יש לו שם בור של מיתה לגבי כלים, והיינו דהבור מתייחס לכלים בשם בור, ומלשוננו מוכח דס"ל דקשור לשם בור, דהוי בור של מיתה, ולא רק דהוי מיתה כלים.

ולדרכו נמצא דהבבלי ס"ל דהכלים הופכים ומגדירים מחדש את עצם הבור, והירושלמי ס"ל דאם אינו בור אינו בור כלל גם לגבי כלים, וממילא ליתא לפטור דכלים.

י

ובזה נחזור לקושיותינו, ונתחיל בשקלא וטריא דהגמ', דמה שאמרה הגמ' בתחילת הסוגיא דלא ט' כתיבי ולא י' כתיבי, היינו שאף ידיעה הגמ' דיש פטור ממיתה בבור ט', מ"מ הבינה הגמ' דמה דפטור במיתה בבור ט' היינו רק בהיכי תמצי, דנקרא אנוס,

דאם ילפינן בור מאש ואינו אש אין לו פטור טמון, ואם הוי קרן אף דילפינן ליה גם משן ורגל מ"מ הוי קרן ופטור מזז"ש בתחילה. ונתיישבו כל הקושיות.

ה

ועכ"פ לכאורה נראה דכאן בנ"ד בבור ותולדתו מפורש בירושלמי כשיטת הגרי"ז (בספרו על הרמב"ם) דהיכא דחסר בשם המזיק אין לו הפטורים המיוחדים מגזה"כ, והיינו דבור דנזקין אין לו שם בור גמור ולכן צריך לחייב בו טפי, דפטור כלים מגזה"כ תלוי בשם בור, ולפי"ז צ"ל דבור דנזקין לא הוי בור אלא חיובא דבעלים (דהיינו החיוב של הבעלים עצמם כגורם להפסדו של בעל השור או החמור בזה שהיה לו לישמר ברה"ר ולא נשמר, לאפוקי חיובא דחלות שם מזיק דבור), ובעל דבר בלבד (דהיינו חיוב ושעבוד ברמה של דברים שביניהם ופרעון מה שהפסיד ממונו, לאפוקי בעל דין, שבו החיוב הוא תורני מגזה"כ ומן הדין), דאינו שם בור המזיק כלל, ולכן חייב גם אכלים, דאינו בור ואין לו פטור בור, ודלא כבור י' דהחיוב בו הוא חיובא דבור המזיק, ובתורת בעל דין. (ראה מקור ענין זה דחילוק בין חיובא דשור (בנזקי שור) לבין חיובא דבעלים (לענין כופר בשור שהמית) לקמן מד: וברש"י שם ד"ה חיוביה דשור).

והנה, ברמב"ם (נזק"מ פ"ב ה"י) כתב "אם היה פחות מעשרה ונפל לתוכו שור או שאר בהמה חיה ועוף ומת, פטור, ואם הוזקו חייב בעל התקלה נזק שלם", וכתב שם במגיד משנה דמש"כ הרמב"ם ואם הוזקו חייב "פי' בחפירת כל שהוא לפי שאין שיעור לנזקין", וכן מפורש ברמב"ם עצמו (בהט"ו) לענין תל, "ואם היה פחות מעשרה וכו' אם הוזקה בלבד חייב לשלם נזק שלם, ואפילו וכו' בחפירה כל שהוא, שהנזק בכל שהוא דבר מצוי וידוע וכו'", ומקורו בתוספתא כאן (פ"ו ה"ג) "כמה שיעורו להזיק, כל שהוא", הרי דבור דנזקין אין לו שום שיעור, דגם ט' לא בעי, ובור שאין לו

בו [וכמש"כ התוס' בסנהדרין (מה. ד"ה מה), בשם ר"ת], ואז גם הוי כסתם בור שבתורה כמו שמצינו בירמיה ויוסף [כמו שכתבו בתוס' שם וברבנו פרץ כאן], [ואולי גם מצד הסברא דבעל דבר שתובע מצד שנגרם לו נזק ע"י בעל התקלה, אמרינן המוציא מחברו עליו הראיה, ועל הניזק להוכיח דלא ימלט שהבור הזה לא המית], ובוהמת יהיה לו כתיב דבעינן בור דפ' משפטים, בור דכתיב, שם בור, דבעצם הבור יהיה בור של מיתה, דהיינו דין בבור עצמו, דלא מיתה בעינן אלא בור מיתה, והיינו דאין צריך בור עמוק שימות בודאי, אלא שיוכל למות, דהיינו גדר ודין בבור דבזה מקרי בור מיתה, דאינו ענין של פחת של סוג מסוים, אלא שם בור של תורה].

ז

והנה, ברמב"ם (פי"ב ה"י) כתב "אחד החופר בור או שיח או מערה או חריץ, ולמה נאמר בור, עד שיהיה בו כדי להמית, וכמה כדי להמית, עומק י' טפחים, אבל אם היה פחות מ'י' ונפל לתוכו שור או שאר בהמה חיה ועוף ומת, פטור, ואם הוזקו, חייב בעל התקלה נזק שלם", עכ"ל.

וקשה טובא בדבריו, דהמנחת חינוך (מצוה נ"ג אות ג') כבר הקשה (וכן הקשו עוד אחרונים) והקדימו בים של שלמה (ב"ק פ"ה סי' כ"ה ד"ה והנה הרמב"ם), דמדברי הרמב"ם מובן דאף אם היה השור עומד בשעת מעשה ויש מכרסו עד הקרקע יתור מ'י' טפחים, מ"מ פטור כל שאין הבור י' טפחים, אמנם הרי מפורש בגמ' (נא.) דמתני' דקתני "מה בור שהוא כדי להמית י' טפחים, אף כל שיש בו כדי להמית י' טפחים" "בשיתא נמי סגיא, אמרי מתני' דאיגנדר לבור", ופירש"י "שוכב היה ונתגלגל ונפל", והיינו דבעומדת חייב גם בשש, ורמב"ם לא כתב דהא דבעינן י' הוא דוקא באיגנדר, וצ"ע.

ועוד קשה על דברי הרמב"ם שם שכתב "חייב בעל התקלה נזק שלם", והא הרמב"ם

דלאו מחמת הבור מת למעשה, וממילא פטור מסברא, אבל מצד עצם הבור הוי מזיק לכל, ואין זה סוג אחר של בור, וממילא לא יכלה הגמ' לקבל שיש כאן אב ותולדה, דכולה חדא תקלה, וע"ז תירצה הגמ' "והמת יהיה לו אמר רחמנא", והוא עיקר התיורץ, דהמקור להבדיל ביניהם הוא בקרא, ורק אז יש להבין דעצם הבור שונה, דיש חפצא דבור מיתה, ובור ט' אינו בור למיתה כלל - מהקרא, אלא הוי רק בעל דבר, וחייב משום בעל הבור. דבוהמת יהיה לו כתוב דאיירינן בבור דשם מזיק, דבור התורני שיש לו שם בור, הוא רק בור של מיתה, ואלא דגם בדליתא בור זה יש חיוב אחר מצד האחריות על הכרייה. וכדי לחדש שם מזיק דבור בעינן שיהיה "כתיב", וכתיב בוהמת יהיה לו, לא רק בסברא, אלא ההגדרה בקרא ובגזה"כ.

(ומסקנת הגמ' לפי"ז כשאמרה "סו"ס זה אב למיתה וזה אב לנזקין" הוא כמש"כ רש"י (ד"ה וזה אב לנזקין) דסו"ס אפילו אם הם שני גדרי בור שונים ובור ט' חסר בו שם בור, מ"מ גם החיוב בבור ט' יש לו מקור בקרא, ולהכי ליכא למימר דהוא תולדה דבור י').

ובזה נחזור לקושיות התוס' על רש"י, והתיורץ הוא דבור סתם - אפילו בתנ"ך - אינו בור המזיק, אבל בור דפרשת משפטים הוא בור המזיק, וזה מאי דבעינן למילף בסוגיין, דבור מזיק הוי י' טפחים, וזה עוד לא ידעינן, והיא קושיית הגמ' דלא י' כתיבי בתורת בור המזיק, ולא נתחדש לנו בקרא דיש גדר בור המזיק, ולכן אף דכתב רש"י לקמן לענין בור סתם דהוי י' טפחים, אבל עדיין אין זה בור דכתיב, ומה דיליף לה הגמרא מ"והמת יהיה לו", היינו דגם בבור דכתיב, בבור מזיק דתורה, כתוב י' טפחים, ומתורצות בזה קושיות התוס' על רש"י.

[ואף התוס' נבנו על יסוד דבור המזיק בשם מזיק, ולכן כתבו דאי לאו קרא דוהמת יהיה לו הוה אמינא דבעינן בור עמוק מאד, דהיינו דהיינו מבינים דאיירי בבור סתם, וא"כ בור היינו בור דמילי דעלמא, ויש צורך בבור שהוא עמוק הרבה, דא"א שלא ימות

והנראה מבואר מכל זה בדעת הרמב"ם, ונחזור לקושיא הראשונה על הרמב"ם תחילה, ובהקדם דברי הרשב"א (נא. ד"ה מתני' דאיגנדר) שכתב דכיון דאיכא מציאות דאיגנדר, דבה אין בבור כדי להמית אא"כ יש בו עשרה, א"כ לעולם בעינן עשרה, שלא חייבה תורה אלא בבור שיש בו לעולם כדי להמית ואפילו באיגנדר, ועע"ש בשיטה מקובצת שהביא בשם הרא"ש דס"ל ג"כ דלא חייבה תורה כורה בור אלא א"כ ראוי השור הנופל בו למות באיזה ענין שיפול, אף באיגנדר.

ולכאורה צ"ע דהא שור זה נפל בלא איגנדר והיינו דנפל י' טפחים, וא"כ מה ענין שור שנפל באיגנדר, והא הוא המית השור ע"י כרייתו בור, ועל כרחק צ"ל בכונתם ובדעת הרמב"ם בזה, דבעינן שם בור ושיעור בור, ובדליכא שיעור בור ליכא גם שם בור כלל, ואף דיכול להמית, מ"מ אינו בור של מיתה, דאין נפילת י' טפחים מספקת אלא צריך בור של י', דצריך שם בור ומעשה בור, וכמשי"ת עוד בעז"ה.

ולפי"ז נבין גם הדיוק בדברי הרמב"ם שכתב על בעל בור דנזיקין - בור ט', דהוי בעל התקלה, אף דאיירי בבור, והוא משום דבור דנזקין אינו בור אלא תקלה.

ובזה נבא לקושייתנו השניה ברמב"ם שכתב דבור כל שהוא פטור ממיתה משום אונס, ולמה שכתבנו יקשה שפי, דהרמב"ם הרי כתב בהלכה י' דבור ט' אינו בור למיתה כלל, והוי דין בעצם הבור שנתמעט, ולא משום אונס, ומה שלא כתב הרמב"ם דלא בעי י' אלא באיגנדר היינו משום דאינו ענין באונס, דהא בלא איגנדר אינו אונס אף בפחות מ"י, ומ"מ פטור, וא"כ למה כתב בהלכה ט"ו דפטור משום אונס, הא בלא"ה נמי פטור.

וע"כ צריך לחלק בזה בין בור לתל, דבבור בעינן שיעור משום בור גופא, ומשום תנאי בור, אבל בתל, הוי רק משום סברת אונס, ובביאור הדבר צ"ל דפטור על מיתה הוי רק משום חוסר שם בור, אבל בגובה

איירי שם בבור ולא באבנו סכיננו ומשאו, וצ"ע.

והנה, עוד כתב הרמב"ם (פי"ב הט"ו) "עשה תל גבוה ברשות הרבים ונחבטה בו הבהמה ומתה, אם היה גבוה י' טפחים חייב לשלם, ואם היה פחות מעשרה פטור על מיתת הבהמה, אבל אם הוזקה בלבד חייב לשלם נזק שלם, ואפילו בתל גבוה כל שהוא או בחפירה כ"ש, שהנזק בכ"ש דבר מצוי וידוע, ואין המיתה בכ"ש מצויה והרי הוא כמו אונס", עכ"ל.

והוא פלא, דהוא דלא כפשטות הגמ', דאינו בור דמיתה כלל, והוא כתב דפטור משום אונס. ועוד קשה, דהרמב"ם עצמו לפני זה (בה"י) כתבו כדן בעצם הבור, דהבור צריך כדי להמית כדי שיקרא בור, ולא דפטור משום אונס, אלא דנתמעט, ופטור אף היכא דליכא אונס, וצ"ע.

עוד קשה בדברי הרמב"ם דבהלכה י"ח שם כתב "היה חופר בבור ונפלה הבהמה מקול החפירה בתוך הבור ומתה, אם נפלה מלפניה חייב, נפלה מאחריה כגון שנבעתה וחזרה על עקבה לאחור ונפלה ומתה, פטור, שנאמר ונפל, עד שיפול דרך נפילה וכו' ואם נפל לאחוריו חוץ לבור ומת או הוזק, בעל הבור פטור", עכ"ל.

והנה, ממה שסיים הרמב"ם דדוקא בלאחריה חוץ לבור פטור מנזקין מדויק דהא לאחריה לתוך הבור חייב בנזקין, דליכא בנזיקין דין נפילה לפניה, דבמיתה לבד בעינן לפניה, ובנפלה לאחריה פטור במיתה, ונמצא דב' דינים נתמעטו מלאחריה, במיתה גם תוך הבור, ובחוץ לבור גם בנזקין, דלאחריה מחוץ לבור פטור לגמרי מהכל, וזה צ"ע דבמשנה (נב.) מבואר דלאחריה פטור, ואמאי כתב הרמב"ם דבלאחריה חייב בנזיקין לתוך הבור.

ועוד קשה, דאם בנזיקין חייב לאחריה, א"כ נמצא דהבעלים אחראים גם בנפילה לאחריה, דכרייתו מתייחסת גם לנפילה זו, וא"כ אמאי צריך למיתה נפלה לפניה דוקא ופטור בלאחריה, וצע"ג בזה.

השייכת לבור עצמו בלבד, יש גם דין נוסף
דהנפילה צריכה להיות מצד הבור וזה ע"י
"שיכשל בשפת הבור" דהיינו דכל הנפילה
שייכת לבור. ורק לנזקין לא בעינן נתקל
בבור אלא מספיק גם הוזק ע"י בור, ולכן
חייב אף בנפלה לאחוריה, דאין שם תנאי
נפילה כלל, ולא שהבור תגרום את כל עצם
נפילתה, דדינים אלו הם גזירת הכתוב בבור
ולא בתקלה דנזקין. אבל לבור מיתה בעינן
שיתייחס הכרייה לעצם הנפילה ע"י דאמרינן
"שנכשל בשפת הבור". וכל ענין זה שיש
שפת הבור בכלל הוא גזה"כ ודין בבור
וכרייתו ולא בגרמת נזק, דבור יש לו שפה
רק ע"י חידוש הקרא דונפל שמה, וכיון
דלמיתה בעינן שם בור ממילא בעינן גם
המכשול הנקרא שפת הבור ודרך נפילה.
ותנאי דרך הילוכו ודרך נפילה שייכים דוקא
לבור עם שפת הבור, ולא בעי דרך נפילה
אלא כשיש נפילה, ולאחריה שאינה דרך
נפילה, אין כאן נפילה, ולכן פטור במיתה.
והא דבנזקין לא בעינן נכשל בשפת הבור
הוא משום דבנזקין לא בעינן הבור כלל,
דליכא התם בור אלא כרייה ופשיעה, וא"כ
אם אין צריך בור גם אין צריך שפת הבור,
דלא בעינן שפת הבור אלא כדי שיהיה בור,
וברור ליכא בלי שפת הבור, דבעינן שע"י
הנפילה יתייחס הנזק לבור, וכ"ז רק לענין
מיתה בלבד, וכמשנ"ת.

ומעתה יובנו כל פסקי הרמב"ם כהוגן
דבנזקין חייב או בנפלה לפניו אפי' חוץ
לבור, או בנפלה מאחריה לתוך הבור,
דבלפניה חוץ לבור יש הכשר נזקין ע"י
הנפילה, ועצם הנזק היה חוץ לבור,
ובלאחריה לתוך הבור הרי הוזק בעומק
הבור אף דלא היתה נפילה, ובלאחריה חוץ
לבור הרי ליכא שום הכשר נזקין, אבל
במיתה בעינן תרתי, גם הנפילה ע"י הבור
וגם עומק הבור, ואת"ש הכל בעז"ה.

ח

ובעצם בהלכה זו האחרונה (ה"ח)
שביארנו בדעת הרמב"ם נתוסף חידוש
גדול לדעתו. והוא, דאפילו בבור י,

ברשות הרבים אין שם בור ולא פטור בור,
דהוי תקלה בלבד, והא דאמרינן בפחות מ'
דאין בו שם בור עפ"י הקרא, היינו רק בהא
דהוי עצם שם בור, דבזה נתמעט בפחות מ',
דבעצם בור בעינן שיוכל להמית בכל גווני,
וכמש"כ הרשב"א והרא"ש, אבל תולדה
שהמיתה בעצם הו"א דחייב, וכן הדין בתל,
וע"כ בעינן לפטור משום אונס דוקא, [וי"ל
דבזה הרמב"ם לשיטתו שהבין דענין תל הוי
תקלה שנחבטה בו, דרש"י שם הבין דגם תל
הוי ע"י נפילה, ע"י בדבריו (נ: ד"ה דעבד
גובה)]. והא דתקשי דא"כ נימא דהיינו
תולדותיהם לאו כיוצא בהם, הרי מ"מ הוי
כיוצ"ב, דהדין אחד, אלא דהוי מסיבה
אחרת, וכמשנ"ת בדברי הגרי"ז.

ובזה נבא לבאר דברי הרמב"ם האחרים
(בה"ח), [וענין זה קבלתי בבחורותי ממו"ר
הגאון רבי יצחק הלוי סאלאווייצ'יק
שליט"א], ולהבין הענין צריך קודם להבין
ענין הנפילה לפניו ולאחריה, ונקדים לזה
דברי הרמב"ם בפיהמ"ש על המשנה (נב).
"לפניו מקול הכרייה הוא שיכשל בשפת
הבור וכו' ויפול בתוך הבור, ואז יהיה בעל
הבור חייב, אבל כשיפול לאחוריו, והוא
שכבר עבר מן הבור, וכשל וחזר לאחוריו
ונפל לאחר הבור הוא פטור וכו'", עכ"ל.
והיינו דבעינן נכשל בשפת הבור, והוא דבר
מחודש שלא מצאנו בשום מקום, וגם
הרמב"ם עצמו לא הביא דבר זה בחיבורו
אלא כתב דבעינן נפלה לפניו "דרך נפילה",
ומאן יימר לן דיש שפה לבור שתיכשל בו
כלל, או ד"שפת הבור" הוא ענין תורני
השייך לבור.

וביאור הדבר צ"ל דלמיתה בעינן גם
כרייה לעצם נפילת הבהמה ולא רק
למיתתה, דמשם מתחיל כבר ההיזק של
הבור וכאילו הבור עצמו הפיל את הבהמה,
וכמו שראינו לעיל דבנפילת הבהמה מרגליה
עד בטנה למעלה מן הבור - והבור עצמו
הוא רק ו', אף שבסה"כ יש נפילת י', אין
מונים הנפילה שלמעלה משפת הבור ואין
כאן בור י', ומשום דזה שהבור גרם נפילה
של י' טפחים, אינו מספיק, אלא צ"ל נפילה

ממכשול גדול שיש בו סכנת נפשות, אבל אינן שומרות עצמן בכל עת מן הנזקים, ולפיכך חייב בעל הבור על נזקיהן, שאין זה אונס". אמנם בעצם הרי תמוהים דבריו, דהא איירינן בבור י' שהוא בעצם בור מיתה, ויכלה הבהמה למות בו, וכי נימא דבהמה נביאה היא ויודעת שרק תינזק בלבד ולא תמות ולכן אינה צריכה להשתמר מהנפילה בבור, אתמהא.

ונראה עפ"י כל מה שנתבאר בדעת הרמב"ם לעיל, דפטור דבעי ליה עיוני ומיזל הוא פטור מסוים מגזה"כ בבור, והיינו דאף דבעצם ניתן לומר דאין מקומו של בור ברה"ר כלל, ואין לו לטעון שעל הניזק להרחיק את עצמו, דהרי רה"ר הוא מקומם של רבים ואית להו רשותא ללכת שם, ואין לו רשות לחפור בור ברה"ר, ובנוסף, הרי ברור דבבור גופא לא חסר כלום, דבור י' עם כל התנאים עסקינן, מ"מ פטור, וכנראה נלמד הענין מגזה"כ דוהמת יהיה לו, דהיינו דצריך להיות מיתה מצד מעשי הבור, ושיתייחס המיתה לבור, וכמשנת"ל, וכמש"כ הרמב"ם "ואין המיתה בכל שהוא מצויה, והרי הוא כמו אונס, וכן אינו חייב על מיתה בהמה בבור וכו' אלא אם היתה הבהמה קטנה וכו' אבל אם היתה פקחת וכו' ומתה פטור, שזה כמו אונס", והיינו דבשניהם חסר בעצם המזיק דבור, והיינו מה דהמשנה עצמו והגמרא וגם הרמב"ם הביאו יחד עם פטור אדם ואפילו חרש שוטה וקטן מגזה"כ דשור ולא אדם, דהיינו דאינו שייך לתשלומי נזקין במת בבור מגזה"כ, ויחד עם זה הביאו גם פטור שור פקח, וענין האונס הוא דא"א לייחס או לתלות הנפילה והמיתה לבור, אלא הנזק מתייחס ותלוי בשור עצמו.

וממילא כמו דמפורש בגמרא לגבי אדם דפטור מ"שור ולא אדם", ואמרינן על זה בגמרא (כח:): "והני מילי לענין קטלא, אבל לענין נזקין אדם חייב", ה"ה בשור פקח, דבנזיקין שאין לו דיני ופטורי בור, חייב גם באדם וגם בבהמה פקחת, דהתם לא אמרינן לא דיני ותנאי נפילה, ולא דיש צורך בשפת

דבעצמותו ראוי גם להמית, מ"מ נזיקין נעשין בו כבבור ט', ואין לו דיני בור י' לגבי נזיקין. והיינו דהיזק הרי יכול להתקיים גם בבור ט' או בבור א', ולכן אף אם למעשה נעשה בבור י', מ"מ אין לנו בור י' לגבי מקרה הנזק, אלא בור ט'. והרי הבאנו לעיל (סוף אות ה') דעת רבנו פרץ בשיטת הבבלי דבור של נזקין חשיב בור של מיתה לגבי כלים, דהבור יש לו שם בור של מיתה לגבי כלים, והיינו דהבור מתייחס לכלים בשם בור, וכעת אנו מוצאים ברמב"ם את הצד השני של ענין זה, דבור של מיתה חשיב בור של נזקין לגבי נזק, דבור מתייחס לנזיקין בבור ט'.

ויסוד מחודש זה יועיל לנו בעז"ה לבאר הלכה נוספת ברמב"ם. דבהלכה ט"ז כתב הרמב"ם "וכן אינו חייב על מיתה הבהמה בבור או על חביטתה בתל אלא אם היתה הבהמה קטנה או חרשת או שוטה או סומא או שנפלה בלילה, אבל אם היתה פקחת ונפלה ביום ומתה פטור שזה כמו אונס מפני שדרך הבהמה לראות ולסור מן המכשולות, וכן אם נפל לתוכו אדם ומת, אפילו היה סומא וכו' הרי זה פטור". ע"כ. ומקורו במשנה "נפל לתוכו שור חרש שוטה וקטן חייב, בן או בת, עבד או אמה, פטור", וביארו שם ר' יוחנן ורבא בגמ' (נד:): "אבל שור והוא פקח, פטור, מאי טעמא, דבעי ליה עיוני ומיזל, תניא נמי הכי וכו' פקח ומהלך ביום, פטור". אמנם צ"ע עירוב הדברים, הן במשנה והן ברמב"ם בין פטור שור פקח לפטור אדם שהוא מגזה"כ ואף בחש"ו.

אמנם סיום דברי הרמב"ם הוא דצ"ע ביותר, שסיים וז"ל "ואם הוזק בו האדם או הבהמה הפקחת, חייב נזק שלם", והיינו דס"ל דלענין נזיקין לא אמרינן דבעי ליה עיוני ומיזל, וכבר השיג עליו הראב"ד ותמה "ובהמה פקחת ביום למה, ומה בין נזק למיתה בענין זה". ובמג"מ כתב דחייב נזקי הבהמה הפקחת לא נתבאר בגמרא, ונדחק לבאר סברת הרמב"ם "וכשמיעטו בהמה פקחת ביום לא מיעטוה אלא מן המיתה בדוקא, שהפקחות מעיינות ונשמרות

דיש כאן בור אבל חסר בקשר בין הבור לבין הנפילה, וילע"ע.

ודאתינא להכי יש להוסיף דמש"כ בגמרא לקמן (כח:): דשור ולא אדם היינו רק לענין בור מיתה, אבל לענין נזיקין אדם חייב, והעתיקו הרמב"ם כאן באותה ההלכה (פי"ב הט"ז) וכנ"ל, הוא לא רק משום דלא איירי קרא דבור "שור ולא אדם" אלא בפטור מיתה, אלא י"ל דקרא דבור איירי בפטור אדם בכל אופן בבור, אלא דלענין נזיקין אין כאן בור כלל, וליכא גם פטורי בור, דהוי משום בעל דבר בלבד שחייב על תקלתו.

[ומעתה שהבנו שיש בבור גם שם בור, וגם חיוב משום כרייה ואחריות הבעלים דבור, י"ל דזהו המובן גם בב' לשונות של רש"י (ג. ד"ה וזה אב לנזקין), ובהקדם דברש"י (ב: ד"ה כתיב כי יגח) כתב ב' לשונות לפרש הנאמר שם, ומבואר למעיין דלשון ראשון לחיובא דשור ולשון שני לחיובא דבעלים, וכן ברש"י (ג. ד"ה הגלל) יש לבאר לשונו הראשון למעשה השור ולישנא בתרא לתוצאה וחיובא דבעלים, והכי נמי י"ל גם כאן דבלישנא קמא הכניס הכל בפסוקים, דאיירי לגבי שם בור "דכתיב", ובלישנא בתרא כתב מסברא דיש פטור מחמת אונס דלא מחמת הבור מת, דזה שייך לחיובא דבעלים, ודו"ק.]

הבור או במעשה בור, ולא דיש בו שום שיעור או צורה, וממילא חייב גם בבור ט', וגם כשיש לומר דאיבעי ליה עיוני ומיזל, דהא דלית ביה שיעור הוא משום דיש היזק ולא מזיק, וממילא אין צורך לייחס ההיזק למזיק, דיש כאן בעל הבור אף בדליכא בור, וחייב משום חיובא דבעלים, ומשום גרימת הפסד לחברו, ובזה ליכא פטור דאיבעי ליה לעיוני, וכמשנת"ל.

[וע"ע בתוספתא (פ"ו ה"ג) "חפר ט' טפחים ובא אחר וחפר טפח, האחרון חייב, [רבי] אומר אחר האחרון למיתה, אחר הראשון להיזק", והיינו דאף אחר שנעשה בור י', מ"מ לנזיקין עדיין הוי בור ט', והראשון חייב].

ולפי"ז נראה דמש"כ הרמב"ם בהא דפטור במיתת בהמה פקחת בבור י' דהוי משום אונס, אינו כמש"כ לעיל (אות ז') לענין תל דלא הוי בור וצריך פטור אונס דוקא, אלא בנ"ד אף בבור, צריך לפטור משום אונס, פירוש דחסר במעשה המזיק דהבור, וכמו שביארנו כעת כאן, כי בה"י דחסר בעצם הבור עצמו, דאיירי בבור פחות מ' לא הוצרך לומר אלא דפטור, דהא אין כאן בור, אבל בהט"ז דיש כאן בור גמור, ורק חסר במעשה ההיזק, משום דמתייחס לשור עצמו ולא לבור, זה צריך ביאור נוסף בטענת הפטור, ולזה קורא הרמב"ם אונס,



בירורי הלכה

הרב יצחק שלמה פייננבוים

מי שבא לבית חברו ואוכל שם ואחרי כן הולך ללון בביתו היכן ידליק נר חנוכה

ביתו וידליק בבית שהוא אוכל שם פעם אחת אצל חברו אלא צריך לילך לביתו ולהדליק שם, ואם אחזו תאוות האכילה ואינו רוצה לזוז משם עכשיו יצוה לבני ביתו שידליקו עליו בביתו דאיתו בית שהוא סועד שם אין דינו אלא כאכסנאי שמדליקין עליו בבית והוא אינו מדליק במקום שהוא, ואפילו למש"כ בסמוך דאכסנאי רשאי להדליק גם במקום שהוא שם היינו שעכשיו תהיה גם שכיבתו שם משא"כ בזה שיאכל כאן שעה או שתיים וישוב למקומו אין שום סברא לומר שידליק שם ולא בביתו דזה הוי כאילו עומד בשעת הדלקה על רחוב העיר דאין שייך לו שם הדלקה, הגם שראיתי קצת בני אדם בשעה שהם אוכלים בסעודה אצל אדם אחר שולחים אחר נרותיהם ודולקים שם וסומכים על הגה"ה זו וטעות הוא בידם ואינם מבינים דבר זה עכ"ל.

ומבואר בט"ז להדיא דמי שיאכל שעה או שתיים בבית חברו ואח"כ ישוב לביתו אין שום סברא לומר שידליק שם ולא בביתו, וא"כ מאי שנא אם בני ביתו עמו במקום האכסנאי אם לא הלא אח"כ ישובו לביתם וא"כ מקום האכסנאי נחשב כמי שעומדים על רחוב העיר דאין שייך לו שם הדלקה.

יביא דברי חב"ח דס"ל דסני באכילה שעה ושתיים בבית חברו להחשב שם לאכסנאי ויבאר דחמ"ז דפליג עליה י"ל דאיידי דוקא אם אוכל שם באופן אקראי אבל אם קובע

מי שאוכל בבית חברו שעה או שתיים אינו יכול להדליק שם אבל אם זה באופן של קביעות שפיר דמי להדליק שם

א. בספרי נר איש וביתו סי' ד' מי"א י"ב כתבתי בזה"ל מי שבזמן הדלקת נר חנוכה אינו בביתו אלא מתאכסן בבית של אחר, אף אם אוכל שם סעודה קבועה אינו יכול להדליק שם, וכשישוב אח"כ לביתו ידליק ויברך.

וכל זה שעכשיו בזמן ההדלקה בני ביתו נמצאים בבית, אבל אם בני ביתו נמצאים עמו בבית של אחר ואוכלים שם יתכן דיכול להדליק ולברך במקום שהוא שם ופטר את אנשי ביתו, ואפילו אם ביתו הוא באותו העיר ובקירוב מקום יכול להדליק בבית שהוא אוכל עכשיו ואינו צריך לחזור לביתו ולהדליק ולמעשה צ"ע, ע"כ.

יביא דברי החולקים וס"ל דלא נחשב לאכסנאי ע"י אכילה שעה ושתיים

ב. והנה רבים קמו עלי רבים אמרו הנפשי שאין לדברים אלו כל שחר ומי שמברך בבית חברו הרי הוא ברכה לבטלה, וחילם ממש"כ הט"ז בסי' תרע"ז ס"ק ב' וז"ל ונראה דגם רמ"א לא מיירי אלא במי שיש לו תמיד חדר מיוחד לאכילה וחדר אחר לשכיבה אך העיקר הוא חדר האכילה וכנדון דהרשב"א שזכרתי, משא"כ במי שיש לו דירה בעיר והולך פעם אחת חוץ לביתו וסועד אצל חברו פשיטא שלא יניח

סהדי דאילו היו מביאין לו האוכל למקום שינה שם היה רוצה לאכול בכה"ג מקום שינה הוא הקובע לדירה וכמבואר בסוגיא דעירובין עג. ובשו"ע סי' ת"ט ס"ז וה"נ לגבי אכסנאי בחנוכה דכל היכא שאוכל במקום זה בכונה תחילה וכדמיון מי שבא עם משפחתו לבית אביו או חמיו וחפץ עכשיו לאכול בדווקא במקום הזה ובכה"ג גם אם שוהה במקום הזה במקום זה לשעה ושנים סגי בזה להחשב אכסנאי לזמן הזה, אבל אם אינו אוכל במקום הזה בכונה תחילה ואנן סהדי דאילו היו מביאין לו האוכל לביתו שהוא מקום לינתו היה ניחא ליה טפי בכה"ג מקום לינתו הוא עיקר הדירה ואם מדליק היכא שהוא אוכל הרי הוא כמדליק ברחוב העיר.

תמיהה על דברי דלא שייך לקבוע בית

אם אינו דר שם יום ולילה

ד. והנה בשנה שעברה יצא לאור בירושלים קובץ היכלא גליון ה' כסלו תשע"ה ובעמ' ק"ג ק"ד הובא מאמרו של הרה"ג יצחק מרדכי הכהן רובין שליט"א רב קהילת בני תורה הר נוף והשיג על דברי ומסיק וז"ל וחושבני שמאחר שחידושו של הרב המחבר הוא כנגד ריהטת דברי הפוסקים, ויש בזה משום ברכה לבטלה וביטול מצוה חביבה דנר חנוכה יש להזהיר ולהיזהר שמי שיש לו דירה שבה אוכל ולן בחנוכה ורק בזמן הדלקת נרות הוא מתארח בבית חברו או הוריו אין לו להדליק שם, ויש בזה משום ברכה לבטלה ולא יוצא בזה ידי מצות נר חנוכה אליבא דגדולי הפוסקים שמפיהם אנו חיים עכ"ל.¹

שם אכילתו בדווקא שפיר דמי להדליק שם

ג. ובאמת סברא זו דנחשב אכסנאי גם אוכל בבית חברו שעה או שנים הוא מבואר להדיא בב"ח סי' תרע"ז ס"ג, וע"ש שכתב דאפילו אם בני ביתו נשארו בבית שפיר דמי להדליק בבית חברו (אי לאו משום חשדא) ופוסטרי בכך את בני ביתו הגם שנשארו בביתם הקבוע ואינם עמו בבית חברו.

וכבר הארכתי בספרי שם סי' ד' הערה כ"ג עמ' ס"ד ס"ה ובמילואים שבסוף הספר פ"א לבאר דגם מה שכתב הט"ז דלא מהני ההדלקה בבית חברו איירי באופן זה שבני ביתו נשארו בביתו ובכה"ג שהייתו בבית חברו נחשב כמי שעומד ברחוב העיר, אבל אם בא עם בני ביתו לבית חברו ושוהה שם באופן של קביעות י"ל דשפיר דמי להדליק שם.

וכבר הארכתי בזה מעל גבי במה נכבדה זו בקובץ בית אהרן וישראל כסלו טבת תשע"ב גליון ב' (קנ"ח) מעמ' ק"א ואילך ע"ש, וכן בקובץ בית אהרן וישראל כסלו טבת תשע"ג גליון ב' (קס"ד) בהערות שבסוף הגליון מעמ' קל"ה ואילך ראה שם חילופי מכתבים בעניין זה עם הרה"ג גברא דדייק בשמעתתא רבי פינחס דיק שליט"א.

וקיצור הדברים הם כיון דלא נתפרש להדיא כמה זמן צריך לשהות במקום האכסניה בכדי להחשב אכסנאי ע"כ כל ששוהה בבית האכסניה באופן של קביעות נחשב לאכסנאי, וכיון דלגבי עירוב תחומין וחצרות הדין הוא דעיקר הקובע להחשב דירה הוא מקום האכילה ודוקא אי חפץ לאכול בדווקא במקום הזה אבל אם אנו

1 וע"ש בקובץ הנ"ל שכתב וז"ל ומה שרצה הרב המחבר הנ"ל לומר שכל החשד הוא רק כאשר בני ביתו אינם עמו אבל כאשר נמצא בבית חברו עם בני ביתו ליכא חשדא ויכול להדליק שם, הם דברים מחודשים כנגד דברי הפוסקים אשר דבריהם נקבעו להלכה גם צ"ע אם כדבריו למה כתב המשנ"ב שילך לביתו או יצוה על אשתו שתדליק למה לא יאמר לה שהוא מדליק בבית חברו ותו ליכא חשדא מבני ביתו עכ"ל. ואני בעניי לא אדע היכן כתבתי כדברים האלו ולא מדין חשד קאתינן עלה אלא מדין קביעות ואכסנאי קאתינן עלה ועיקר דברי הם דהיכא שהוא אוכל באקראי בבית חברו והיינו שנודמן לו להיות בבית חברו ואוכל שם וברוב מן הפעמים הוא באופן שאין משפחתו עמו לא מקרי אכסנאי ואינו יכול לאכול שם, ומה יועיל אם אומר לאשתו שהוא מדליק בבית חברו הרי הוא כעומד ברחוב העיר, ואה"נ אם בכונה תחילה הולך לאכול בבית חברו בכה"ג יכול להדליק שם ובכדי שלא יהיה חשד יאמר לאשתו שהוא מדליק שם (אלא דבאופן זה לא יפסור בהדלקתו את בני ביתו), משא"כ היכא שאוכל עם משפחתו בבית חברו כיון שבא לשם בכונה תחילה על מנת לאכול שם הרי הוא חפץ בשעות האכילה להתאכסן שם ושם אכסנאי עליה.

וראיה לדברי דאי בשביל קביעות בית לנו חנוכה בעינן קביעות של יום ולילה איך כתב הט"ז שם דהאוכל בבית חברו שעה או שתיים אם ישן שם בלילה יכול להדליק שם ויצא י"ח, הרי לך דגם באופן זה שלמחרת בבוקר ילך לדרכו לביתו ולא דר שם ביום ובלילה אם ישן בבית זה מדליק שם, ואיך אפשר לקבוע דירה אם לא היה שם ביום ובלילה, וע"כ דלגבי דין אכסנאי בנר חנוכה לא בעינן קביעות של בית והעיקר שבשעת שהייתו בבית האכסניה יהא חפץ בדווקא לשהות שם ואז נחשב לאכסנאי ומדליק שם וכנ"ל.

יביא תמיהה איך אפשר ללמוד דין אכסנאי מדין עירוב תחומין הלא גבי עירוב הקילו חכמים משא"כ גבי נר חנוכה דבעינן קביעות

ו. עוד כתב הרב הנ"ל וז"ל ומה שאתה סומך על הדמיון לעירובי תחומין מהסוגיא דעירובין דף עג. ובשו"ע סי' ת"ט ס"ז וכו', שוב איני מבין מה הדמיון בין הכא להתם דהנה גבי עירוב תחומין סגי לקנות שביתה גם אם מניח חומץ שאפשר ללפת בו את הפת, וכי יעלה על הדעת שאם אדם יאכל במקום מסויים מעט חומץ ייחשב מקום קביעות להדלקת נר חנוכה ונימא בו כמו שמהני לקנות שביתה ה"נ חשיב בכה"ג סעודה שקובעת את מקום דירתו אתמהה. ופשוט שהוא קולא כדיני עירוב תחומין וכפי שיתבאר בהמשך הדברים.

וביותר שגבי נר חנוכה בעינן בית ולא סגי מקום קביעות וכמבואר בתוס' סוכה מו. ד"ה הרואה שכתבו שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים מצוות נר חנוכה, והיינו שאדם החונה בשדה ואין לו בית אינו יכול להדליק, ואף אם יאכל במקום זה לא מהני דבעינן בית, ואף שאדם כזה יכול לקנות שביתה לעירוב תחומין אף שאין זה ביתו דגבי עירובין לא בעינן שיהא גר בבית אלא עצם זה שאנו אומדים את דעתו שהיה חפץ ללון במקום זה סגי כמבואר ברש"י עירובין שם.

ובמכתבו אלי ביאר הרב הנ"ל דבריו ביתר ביאור וז"ל עוד מצינו שהתייגעו הפוסקים לגבי בית שבדיני עירובין שתהא שם קביעותו עיין משנ"ב סי' ש"ע ס"ק ד' בעניין סוכת החג, ובשעה"צ ס"ק ג' שיושבי סוכות חייבים בעירובי חצרות משום שקבועים שם תדיר, ועיין חזון איש סי' ק"י ס"ק כ"ח בעניין פועלים בבית חרושת שפיתא שאוכלים בדרך ארעי אינה נחשבת קביעות, ובבה"ל סי' שנ"ח ס"א בשם הרשב"א והריטב"א גבי פסי ביראות שהם דירת שעה כיון ששתיית האדם לא חשיבא דירה, ועיין בה"ל סי' שס"ב ס"א ד"ה כדי לשמור שאם השומר יושב בה יום ולילה הוא בכלל דירת אדם, ומשמע שצריך קביעות יום ולילה, וכל זה כדמות ראייה לנידון דידן שכאשר בעינן לשם בית לא קובעים זאת באכילת ארעי, ולא סגי מה שאדם קובע את עצמו שאכילה זו תחשב אכילת קבע ודו"ק עכ"ל.

מיישב הקושיא דלגבי אכסנאי כיון דסגי בדירה כל דהוא גם בשהייה מועטת נחשב לאכסנאי

ה. ולע"ד י"ל בפשיטות דהגם דבכללי דירה שפיר ילפינן מעירובי חצרות ועירובי תחומין לדין אכסנאי בנר חנוכה מ"מ לגבי איכות הדירה דיינינן בכל מקום לגופו של ענין ומעתה נדון בכל מקום לפי עניינו, ולגבי עירובי חצרות דהדיון הוא היכן נחשבת דירתו בשבת זו וכל השבת בכלל איסור הוצאה בכה"ג אמרינן דלא סגי בשהיה מועטת אלא צריך שיחשב דירתו ממש לכל הפחות לכל השבת וכמוש"כ בבה"ל סי' שס"ב ס"א ד"ה כדי לשמור, משא"כ לגבי נר חנוכה דכל החיוב הוא רק למשך זמן של חצי שעה בכה"ג שייך לומר דהעיקר הוא היכן תהיה דירתו בשעת ההדלקה ולא אכפת לי מה יהיה לאחר שעת ההדלקה וכל היכא דקובע דירתו באכסניה בשעת חיוב הדלקת הנר נחשב לאכסנאי במקום זה ושפיר דמי להדליק שם.

ואי אמרין דליכא למילף מעירובי תחומין דקולא הוא בעירוב צריך ביאור מהלך הסוגיא בעירובין עב: עג. דנחלקו רב ושמואל לגבי עירוב חצרות מאי מקום דירה דרב אמר מקום פיתא ושמואל אמר מקום לינה, ומקשינן בגמרא על דברי רב מהא דתניא הרועים והקייצין והבורגנין ושומרי פירות בזמן שדרכן ללון בעיר הרי הן כאנשי העיר בזמן שדרכן ללון בשדה יש להם אלפים אמה לכל רוח, ומשני התם אנן סהדי דאי ממטי להו ריפתא התם טפי ניחא להו, וע"ש עוד בסוגיא כמה פעמים סברא זו דאנן סהדי לגבי עירוב תחומין, והכי קי"ל בשו"ע או"ח סי' ת"ט ס"ז.

והנה יש לדון דסברא דהיכא דאיכא אומדנא ואנן סהדי דאי ממטי להו ריפתא להתם טפי ניחא להו בכה"ג מקום הלינה עיקר, ויש לדון בזה דמצד הסברא האי סברא שייכי לגבי עירוב תחומין כיון דבדירה כל דהוא סגי להו וסגי במה שנותן שם חומץ, סגי נמי במה דאנן סהדי דאי ממטי ריפתא למקום שינה טפי ניחא ליה, אבל גבי עירוב חצרות דבעינן קביעות ממש ומקום ריפתא הוא עיקר הקביעות לא ניזיל כלל בתר אומדנא אלא בתר המציאות. ובאמת המג"א בסי' ש"ע ס"ק י' מספקא ליה בזה אי אמרינן האי סברא דאנן סהדי גם לגבי עירובי חצרות ע"ש, וראה בספרי במילואים פרק א' סימן א' אות י' י"א מש"כ בזה דמהראשונים מוכח להדיא דאמרינן האי סברא גם בעירובי חצרות וכמוש"כ הבה"ל שם ד"ה וישן.

ומכל זה מוכח דבאמת בכללי דירה היינו באיזה אופן יהיה נחשב דירתו לדירה בזה דין אחד יש בין לעירובי חצרות ובין לעירובי תחומין דדוקא מקום אכילה הוא הקובע, ומה שהקילו חכמים לגבי עירוב תחומין הוא באיכות הדירה דלא בעינן מבנה קבוע וגם בשוכת על פני השדה מקרי דירה והקילו גם באיכות האכילה דלא בעינן שיתן שם פת וסגי נמי בחומץ.

ומעתה כיון דבכללי דירה מקום אכילה הוא זה שקובע הן לעירוב חצרות והן

והנה אף שלנר חנוכה בעינן בית לא בעינן שבית זה יהיה בבעלותו וגם אכסנאי יכול להדליק בבית שמתאכסן, אמנם בעינן שיהיה קבוע בבית ולא ארעי בבית, וכאשר אנו באים להגדיר קביעות אנו מוצאים דוגמא לדבר באכסנאי שהוא מי שאוכל בבית וישן בבית וכאשר יש לו מקום שינה ומקום אכילה שונים על זה דיברו הפוסקים סי' תרע"ז ס"א וכל זה כדי להגדיר מה מקום קביעותו של אדם, אך כאשר יש לו בית קבוע בעיר ואוכל בבית חברו ואנו צריכים לשקול בפלס דק היכן מקום הקביעות שלו אמרינן דודאי ביתו הקבוע הוא ביתו ולא מקום אכילת ארעי שבחר כעת לאכול סעודתו עכ"ל הרב הנ"ל.

מיישב הקושיא דבאמת לגבי נר חנוכה לא בעינן קביעות של בית וסגי בדירה כל שהוא ומ"מ ילפינן מעירובי חצרות ועירובי תחומין ז. ואני בעניי כבר ביארתי הדברים בספרי שם ואבאר עתה ביתר ביאור -

א. הנה מה שכתב בפשיטות שגבי נר חנוכה בעינן בית ולא סגי במקום קביעות וחיליה דיליה ממש"כ התוס' סוכה מו. ד"ה הרואה וכו"ל, ולא ראיתי בדברי התוס' הכרח לכך ובפשטות י"ל דכוונת התוס' דלגבי נר חנוכה בעינן שידליק בבית דוקא והיינו מקום בנוי הראוי לדירה ולא ידליק במקום שאינו נחשב בית וכ"ש שלא ידליק בשדה, אבל כל שמדליק בבית ממש הגם דלדידה אינו מקום קביעות ממש שפיר דמי להדליק אם בשהייתו שם נחשב לאכסנאי.

ב. ומה שכתב דהא לגבי עירוב תחומין סגי אם נותן במקום עירובו חומץ הוא משום שקולא הוא בעירוב וע"כ ליכא למילף מהתם לגבי דירה בנר חנוכה.

ולע"ד הדבר מופרך מעיקרו ושפיר דמי למילף מעירוב תחומין, דהא האי סברא דקולא הוא בעירוב נאמר רק לגבי עירוב תחומין דלגבי עירוב חצרות בעינן מקום פיתא ממש ולא סגי בנותן את עירובו וגם צריך שיהיה קבוע בדירה זו וכו"ל אות ד'

ידחה הראיה מדברי המג"א דלא דמי דין
אכסנאי לעירוב תחומין והוא נלמד בדרך
כ"ש ולא מחמת דדמי ליה

ט. והרב הנ"ל דחה הדברים וכתב בזה"ל
וזהו שהביא המג"א מס"י ת"ט ס"ז וכוונתו
דאף שלגבי עירובין לא בעינן בית גמור מ"מ
חזינן שכאשר יש שני מקומות כגון תלמידים
שאוכלים אצל בעה"ב בשדה וישנים בבית
רבם אזי מקום הקביעות הוא בית רבם ששם
היו חפצים לאכול אילו היה שם מזונם ולמד
משם המג"א לנידון דידן והוא מכ"ש שהרי
בנר חנוכה בעינן בית ובעירובין לא בעינן
בית וחזינן שלמרות זאת מקום השינה קובע
דהעיקר הוא היכן הקביעות האמיתית של
האדם ולכן מיאן המג"א בחידושו של הב"ח
אך אין ללמוד משם כלל ועיקר שהמג"א
סובר שקביעות לעירובין היא הקובעת
לחנוכה עכ"ל הרב הנ"ל.

יבאר מדברי המג"א מוכרח דגדר אכסנאי ילפינן מעירובי תחומין

י. והנה כל דברי הרב הנ"ל מבוססים על
מה שבנה מסברא דכל מה שמצינו שנקרא
דירה לגבי עירוב תחומין אינו ראה לשאר
מקומות דגבי עירוב תחומין הקילו ולזה
כתב דלא שייך למילף כלל מעירוב תחומין
דהלא בעירוב תחומין לא בעינן בית וע"כ
דהוא נלמד בדרך כ"ש דמה בעירוב תחומין
דלא בעינן בית אמרינן דמקום שינה עיקר
מכח אנן סהדי כ"ש לגבי חנוכה דבעינן בית
אמרינן דמקום שינה עיקר.

ואני בעניי לא הבנתי דאי ס"ל למג"א
דלא דמי כלל גדר בית דאכסנאי לגדרי בית
דעירוב תחומין בשביל מה הביא והשוה
המג"א דין דעירובי תחומין לדין אכסנאי הא
באכסנאי כל שאינו ישן שם בלילה לא מקרי
אכסנאי כלל דבעינן קביעות של בית לגבי נר
חנוכה ואין צורך לסברא דאנן סהדי דאי
ממטי ליה ריפתא למקום שינה טפי ניחא
ליה דגם אם חפץ בדווקא לאכול בבית חברו
הרי הוא נחשב כעומד ברחוב העיר דלא
מקרי קביעות דבכה"ג לא נחשב בית כלל,

לעירוב תחומין אלא דבעירוב חצרות דוקא
אכילה קבועה הוא הקובעת את הדירה
ובעירובי תחומין הקילו וסגי בנותן את
עירובו, והו"ה לסברא זו דאנן סהדי דאי
ממטי ליה ריפתא למקום לינה טפי ניחא ליה
שוים דין עירוב חצרות לדין עירוב תחומין,
ושוב שפיר דמי למילף מדין זה גם לגבי נר
חנוכה דהקביעות נמדדת ע"י סברא זו דאנן
סהדי וכנ"ל ודו"ק בכל זה.

הוכחה מדברי המג"א דגדר אכסנאי בנר
חנוכה ילפינן מעירובי תחומין ומה
דבאכילה שעה או שתים לא הוי קביעות
הוא משום דלא ניחא ליה בשהייתו במקום
זה אבל אם אכילתו שם בדווקא גם אם
ישבו לביתו מדליק במקום אכילתו

ח. וראה עוד שם בהערה כ"ג מש"כ
להוכיח כן מדברי המג"א סי' תרע"ז ס"ק ד'
שכתב וז"ל במקום שאוכל היינו בקביעות
אבל מי שאוכל בבית חברו באקראי צריך
להדליק בביתו או אשתו מדלקת עליו מ"מ
מצוה בו יותר מבשלוcho (ב"ח) ועיין סי' ת"ט
ס"ז עכ"ל, וידוע לכל באי בית מדרשו של
המג"א כי הוא קיצר בלשונו מאד וציוניו
תורה שלמה הן וללמוד היטב צריך, וכתב
בחידושי מהרצ"א חנוכה בביאור כוונת
המג"א למש"כ השו"ע שם אבל התלמידים
האוכלים אצל בעה"ב שבתיהם בשדה
וחוזרים ולנים בבית רבם מודדין להם
תחומם מבית רבם שהוא מקום לינתם
שהוא להם עיקר ששם היו חפצים לאכול
אילו היה שם מזונם עכ"ל, ומבואר להדיא
דמה שכתב דדוקא אם אוכל בבית חברו
בקביעות אבל אם אוכל באקראי צריך
להדליק בביתו נלמד מדין עירובי תחומין
וכמו שם הגם דאוכלים בשדה מ"מ מקום
לינה עיקר כיון דאנן סהדי דניחא להו טפי
לאכול בבית רבם הו"ה לנר חנוכה הגם
דאוכל בבית חברו כיון דישן בביתו אנן סהדי
דניחא ליה טפי אי ממטי לאוכל למקום לינתו
ולזה מדליק במקום שישן אבל היכא בדווקא
רוצה לאכול בבית חברו בוודאי דמקום
אכילה קובע גם אם הולך אח"כ לישן בביתו.

שעה או שתיים בבית חברו נחשב לאכסנאי ודירה כל שהוא מקרי אלא כיון דחפץ לישן בביתו בכה"ג איכא אנן סהדי דעיקר דירתו הוא בביתו הקבוע, ומיניה דאי מה שאוכל בבית חברו בדווקא הוא שפיר נחשב בית חברו לאכסניה ומדליק שם בברכה וזוכה לקיים מצוה חביבה זו דנר חנוכה.

משא"כ גבי עירוב תחומין דלא בעינן גדר בית כלל דקולא הוא בעירוב וסגי בנותן את עירובו בהא איצטריך לסברא דאנן סהדי דבלא"ה נימא דמקום אכילה הוא הקבוע.

וע"כ דס"ל למג"א דגם לגבי אכסנאי בלאו האי סברא דאנן סהדי הו"א דבאוכל

העולה מכל האמור

- א. מצינו בג' מקומות דהקובע לדירתו של אדם הוא האכילה, לגבי עירוב חצרות, ולגבי עירוב תחומין, ולגבי אכסנאי בנר חנוכה.
- ב. בדין דעירובי חצרות בעינן דירה קבועה ולזה צריך שיהיה דירתו שם יום ולילה.
- ג. בדין דעירוב תחומין הקילו דלא בעינן דירה ממש וסגי במה שנותן את עירובו במקום שחפץ לשבות שם הגם דאינו אוכל שם במציאות.
- ד. בדין אכסנאי בנר חנוכה לא בעינן דירה קבועה אלא כל היכא דאוכל במקום האכסניה ובאותה שעה שם אכסנאי עליו מדליק שם, ומעתה האוכל בבית חברו שעה או שתיים מצינו ג' חילוקי דינים בזה:
- א. אם אכילתו שם הוא באופן של ארעי כגון שנקלע למקום זה ואוכל שם ואח"כ ישוב לביתו לישון אינו יכול להדליק שם.
- ב. ואם גם ילון בבית חברו באותה הלילה הגם דאכילתו היתה באופן של ארעי יכול להדליק שם דמצרפינן שינתו לאכילתו להחשיכו אכסנאי באותו בית.
- ג. ואם אכילתו בבית חברו הוא באופן של קביעות וכגון שבא לשם עם משפחתו בכוונה תחילה כדי לאכול שם וכל כיו"ב שמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו דאכילתו שם הוא בדווקא וחפץ הוא בדווקא לשהות במקום זה חשיב שפיר אכסנאי באותו מקום ויכול להדליק שם.
- ה. ודע עוד דהא דאמרינן דאכסנאי חייב בנר חנוכה לאו דוקא אם הוא אכסנאי בדירה מיוחדת לו אלא גם אם הוא במקום אכסניה כללית שיש שם אנשים הרבה שפיר דמי להחשב אכסנאי בדירה כללית חשיבא דירה אפילו לעירובי חצרות וכמבואר בעירובין עב. ובתוס' ד"ה ומודים וברמב"ם פ"ד מעירובין ה"א, ושו"ע או"ח סי' ש"ע ס"ד, וכ"ש לדינא דאכסנאי דמדינא סגי בדירה כל שהוא בוודאי דאם הוא אכסנאי בדירה כללית שמה דירה, וכן משמע מדברי הט"ז סי' תרע"ז ס"ב ע"ש ודו"ק.



הרב יוחנן רייזמאנן

לעבוד במוצש"ק בא"י עם אנשים בארה"ב ששם עדיין שבת ולסמוך על רוב גוים

הקדמה: בשנים האחרונות, שנעשה נפוץ המושג שיושבים במדינה אחת ועובדים עם אנשים שבמדינה אחרת, יש הרבה שגרים בארץ ישראל ועובדים עם אנשים בארה"ב, ועובדים גם במוצש"ק כשבארה"ב עדיין יום שב"ק. והרבה פעמים עובדים עם אנשים שאינם מכירים אותם ואין יודעים אם הם יהודים (שאינם שומרי תומ"צ) או להבדיל גוים, ואם הם יהודים הרי גורמים להם לעשות מלאכה בשבת, ושייך בזה איסור לפני עור ומסייע לידי עוברי עבירה.

יש בשאלה זו כמה צדדים ופרטים לגבי דיני לפני עור ומסייע, וצריכים לדון כל מקרה לגופו, ולא באתי אלא לדון בקרקע אם שייך לסמוך כאן על שיש רוב גוים. נציע ציור אחד מיני רבות ששייך בו שאלה זו.

שאלה: אחד הגר בא"י עובד בחברה בארה"ב שמספקת שירותי אחיות לבתי חולים וליחידים, ורוצים שיעבוד גם בשעות של מוצש"ק בארץ ישראל, לקבל טלפונים ולהתקשר בטלפון לעובדיהם ולמקבלי עבודה שלהם בארה"ב בשעות היום של שב"ק. והנה השאלה בזה הוא, שיש כאן חשש שהאנשים שהעובד מטלפן אליהם, והאנשים שמטלפנים אל העובד, הם יהודים שאינם שומרי תומ"צ, ויש כאן חשש של איסור לפני עור ומסייע בידי עוברי עבירה.

אלא שבחוץ לארץ הרי יש רוב גוים, וא"כ יש לנו להתיר מטעם דאזלינן בתר רוב גוים, ואמרינן דגם אדם זה שהעובד מתעסק עמו הוא גוי.

אך צריכים אנו לדון אם שייך כאן הכלל דאזלי' בתר רובא, או שיש כאן הדין ד"כל קבוע כמחצה על מחצה דמי".

והנה עיקר דין קבוע, הוי בט' חנויות כשירות וא' טריפה, וניכר איזהו הטרפיפה, ואינו יודע מאיזה מהן לקח, שהאיסור ניכר במקומו, וזהו קבוע דאורייתא.

ובאופן שיש י' חנויות וא' מהן חנות טריפה ואינו יודע איזה חנות הוא הטרפיפה, יש בזה מח' ראשונים ואחרונים אי הוי קבוע מדאורייתא, או קבוע מדרבנן, או לא הוי

קבוע כלל. הפמ"ג מכריע דהוי קבוע מדרבנן. אופן זה נקרא "תערובת חנויות". והנה באופן הראשון אם פירש ממילא שרי, דכיון דהוי קבוע דאורייתא וגם איסור הניכר, לא גזרינן שמא יקח מן הקבוע. אבל באופן השני אפי' אי הוי קבוע דאורייתא, כתב הש"ך בס"י ק"י ס"ק י"ז, דכיון שאינו ניכר הוי דינו כדין קבוע דרבנן שבס"י ק"י סעי' ו', דיש מחלוקת ראשונים אם בפירש ממילא אסור גזירה שמא יקח מן הקבוע, והרא"ש אוסר בזה, ומשמע בש"ך ס"ק ל"ו דמחמיר בזה.

ובנידן דידן אם יש כאן דין קבוע, אז כשהעובד מטלפן אל האנשים הוי לכאורה כהולך אליהם והם במקומם דהוי כלקח מהקבוע, ואם האנשים מטלפנים אל העובד, לכאורה הוי כפירש ממילא.

והנה, נידון דידן דומה יותר לאופן השני, דהרי באיזור הזה יש בודאות יהודים (שאינם שומרי תומ"צ), ואין העובד יודע מי הם, וכשמטלפן לאחד מהם יש ספק אם הוא יהודי, וא"כ הוי כאופן הב' "תערובת חנויות", דגם כאן דהספק הוא בהאנשים דהם חשיבי, הוי הם כ"חנויות", והוי קבוע ד"תערובת חנויות" ולא אזלינן בתר רובא, (וגם בפירש ממילא לא נלך בתר רוב).

הקבוע סיבת הספק ואינו בתערוכת עם ההיתר, אם המיעוט הוא קבוע לא אזלינן בתר רובא.

נמצא שיש לנו כאן ב' שאלות. א - אם כל העיר נחשב לתערוכת ואז יש לנו קבוע בהתערוכת. ב - אם נאמר שאין כל העיר תערוכת אחד וממילא אין האיסור הסיבה של הספק שלנו, אם בזה אזלינן בתר רוב, או שאעפ"כ כיון שהמיעוט הוא קבוע לא אזלינן בתר רוב.

מחלוקת הריטב"א והרשב"א

והנה בשטמ"ק במסכת ביצה דף ז ע"א, בסוגיא דספק ביצה שנולדה ביו"ט, מביא מהריטב"א וז"ל, שמעינן, דנכרי ששלח ביצים לישראל ביו"ט ואינם ניכרים אם היו מהיום או מאתמול, שהם מותרים, דבמאי דשכיח טפי תלינן ורוב ביצים דעלמא מן הימים שעברו הם וכל דפריש מרובא פריש, ולא עוד, אלא אפילו הלך שם ישראל ולקחן מביתו, לא אמרינן כדאמרינן בכתובות דהיכא דאזלא איהי לגביהו הוי ליה מחצה על מחצה משום קבוע, דהתם הוא דאיתחזק ודאי פסול ואפילו חד, אבל הכא לא איתחזק בבית הנכרי ביצה שנולדה היום, כי שמא לא נולדה שם, ואם נולדה שמא אכלה קודם לכן. וכן היה הרב ז"ל מורה הלכה למעשה, ע"כ. אבל הרשב"א ז"ל אינו סובר כן, עכ"ל השטמ"ק.

וראיתי בספר בדי השולחן בסימן ק"י סעי' ג' בביאורים ד"ה הרי זה אסור, שמקשה על הריטב"א, דהרי זה ודאי לנו שמן הסתם איפה שהוא בעיר יש ביצה שנולדה ביו"ט ואסורה, ולמה לא יחשבו כל העיר כקבוע כיון שיש ודאי איסור בבית אחד בעיר. ורוצה לומר שזהו הסיבה שהרשב"א חולק על הריטב"א בזה, דסובר דהוי קבוע, ע"ש.

ולכאורה נראה, דהריטב"א סובר דמה שיש ודאי ביצת איסור בעיר, לא נחשב שהוא בתערוכת עם כל הביצים שבעיר, ולא הוי האיסור סיבת הספק

שלנו, וממילא לא שייך כאן דין קבוע ואזלינן בתר רוב. ולכאורה גם הריטב"א

אבל באמת כדי שיהי' לזה דין קבוע, צריך קודם להגדיר התערוכת. דהרי באופן הא' דהאדם לקח מחנות א' מתוך עשרה ואינו יודע מאיזה מהם לקח, הרי כל העשרה חנויות הם בתוך התערוכת, וכיון שהאיסור ניכר במקומו הוי קבוע, ולא אזלינן בתר רובא.

ובאופן הב', דבכל חנות הגיע בהמה אחד, ונתברר שאחד מהבהמות היה טריפה, ויכול להיות שהטריפה הוא בכל אחד מהחנויות האלו, הרי על ידי הספק נעשו החנויות ביחד התערוכת, וכיון שהתערוכת הוא בחנויות נחשב קבוע.

אבל בנידון דידן, צריכים לעיין אם יש כאן תערוכת, ומה נחשב כאן התערוכת. האם נאמר שכל האנשים שבכל העולם הם תערוכת אחד, או שכל האנשים שבארה"ב הם התערוכת, או שנאמר שכל האנשים שבאותו עיר הם התערוכת, או שבאותו רחוב או באותו בנין, דהרי הספק לא נולד מצד התערוכת, בגלל שיש ידיעה שבבית זה יש יהודי, ויש ספק אם זה שמתקשרים אליו הוא היהודי, אלא מכיון שאנו יודעים שיש מציאות כזו שיהודים שאינם שומרי תומ"צ יענו לטלפון בשבת ויעשו מלאכה בשבת והם מתבוללים בין הגויים ואינם ניכרים שהם יהודים, ממילא אנו מסתפקים אם אדם זה שמתקשרים אליו הוא אדם כזה או לא, והאיך נכניס כאן איסור ודאי ולערבו בתוך תערוכת ולומר שיש כאן בודאי יהודי ואולי אדם זה הוא אותו היהודי והוי קבוע, הרי זה אינו הספק שלנו.

ולכאורה יש מקום לומר שלא נחשב כאן תערוכת כלל, אלא כל אחד הוי ספק בפני עצמו בלי תערוכת, ולא שייך כאן דין קבוע.

ומצד שני, כיון שאנו רוצים להכריע הספק על פי הרוב שהם גוים, אולי צריכים אנו עכשיו גם לקחת בחשבון את המיעוט שהם יהודים ולא להכריע על פי הרוב, כיון שהמיעוט יהודים הוא קבוע.

והיינו שיש לדון אם האיסור הקבוע צריך להיות סיבת הספק ובתערוכת עם ההיתר כדי לילך בתר רוב, או שאף שאין האיסור

ששייך דין קבוע בכל אופן שמיעוט האסור הוא קבוע, ואף שאין ההיתר בתערובת עם האיסור ואינו סיבת הספק שלנו, אי אפשר להתעלם מן הקבוע, ואסור.

ובנידון דידן לכאורה היה נמצא, דלהריטב"א, כיון שאנו עובדים רק עם אדם מסויים שבבית מסויים ושם לא איתחזק שיש יהודי שאינו שומר תומ"צ, אזלי' בתר רוב גוים, ומותר להתקשר אליהם ולענות לטלפונים שלהם, ואין צריך להתחשב בזה שודאי שיש בכל העיר יהודי שאינו שומר תומ"צ, שאין זה סיבת הספק שלנו, ואין הספק שלנו בתערובת עם האיסור שנאמר בזה דין קבוע. אבל להרשב"א, כיון שבכל העיר בודאי יש יהודי שאינו שומר תומ"צ, ויש ספק אם זה האיש שמתקשרים אליו הוא יהודי, יש לזה דין קבוע ואסור. ולפי הרשב"א, לפי מה דקיי"ל דביש קבוע ד"תערובת חנויות" שאין האיסור ניכר אף פירש ממילא מהקבוע אסור כבש"ך הנ"ל בסי' ק"י ס"ק י"ז ול"ו, לכאורה גם אם הם מתקשרים אסור לענות לטלפון אע"ג דהוי פירש ממילא, כיון דהוי פירש מקבוע שאינו ניכר.²

יסכים, דאם היה מגיע ביו"ט משלוח של ביצים לבית גויי העיר, ואח"כ נודע שהמשלוח שהגיע לבית אחד מהגויים היה של ביצים שנולדו ביו"ט, ואין ידוע לאיזה בית הגיע משלוח זה, היה נחשב קבוע כמו כל תערובת חנויות, דהתערובת מחברן והספק הוי מכח התערובת ויש כאן ודאי איסור בתערובת והוי קבוע. אבל כיון שבאופן שהריטב"א מדבר אין כאן ספק היוצא מתוך תערובת שיש בין כל ביצי העיר המחברם לתערובת אחת, סובר הריטב"א שאין מקום לחבר בין כל ביצי העיר ולומר שבודאי יש כאן אחד האסור והוי הספק קבוע, רק יש לדון כל בית בפני עצמו וכיון שלא איתחזק איסור בבית זה לא הוי קבוע, ואף שהמיעוט הוא קבוע, סובר הריטב"א, דאם אין המיעוט איסור הקבוע בתערובת עם הספק שלנו ואינו סיבת הספק שלנו, לא מתחשבים עם הקבוע ואזלינן בתר רובא.¹

והרשב"א סובר שיש כאן דין קבוע. ויש לומר בזה ב' צדדים. א - שסובר שכל העיר נחשב כתערובת וממילא יש כאן איסור קבוע בתערובת ולא אזלי' בתר רוב. ב - שסובר

המורם מהאמור

להריטב"א: צריך שהודאי איסור יהיה בתערובת עם ההיתר, והוא יהיה סיבת הספק בנידון זה כדי שיהיה דין קבוע, וממילא בנידון דידן לא הוי קבוע ואזלינן בתר רוב גוים.

להרשב"א: אם יש ספק על דבר, ויש צד של ודאי איסור בעיר, יש דין קבוע ולא אזלינן בתר רוב. ויכול להיות ב' טעמים בזה, או משום שכל העיר נחשב תערובת, או משום שאף שאינו בתערובת עם הודאי איסור ואין האיסור סיבת הספק, אי אפשר להתעלם מהקבוע. וממילא בנידון דידן יש דין קבוע ולא אזלי' בתר רוב.



1 ולפי שיטת הריטב"א, אפשר דיש לתרץ קושיה הר"ש מקינון על דין קבוע ד"תערובת חנויות". דהר"ש מקינון (מובא בפמ"ג סימן ק"י שפ"ד ס"ק י"ד ד"ה החלק ה') קאמר דלא שייך דין קבוע ב"תערובת חנויות", דאם יש דין כזה, יאסר כל העולם מלחרוש ולזרוע שמא הוא נחל איתן שעשו בו עגלה ערופה שאסור לעבור ולזרוע שם. ולפי הריטב"א, הרי יש לנו ספק על שדה זו אם נעשה בו עגלה ערופה גם מבלי שנדע שיש נחל איתן האסור בודאי שלא ידוע איפה הוא, וגם הרי אי אפשר לומר שכל העולם הוי תערובת אחד, ונמצא שאין הודאי איסור הקבוע בתערובת עם האיסור ואינו סיבת הספק שלנו, וממילא לא שייך כאן דין קבוע. אבל במקום שהאיסור הקבוע הוא בתערובת עם האיסור והוא סיבת הספק שלנו שייך שפיר דין קבוע אף ב"תערובת חנויות", וצ"ע בזה.

2 וכל זה באופן שאין ידוע בודאי שיש בהרשימות של אלו שמתלפנים אליהם או מקבלים טלפונים מהם, יהודי שאינו שומר תומ"צ, אבל אם ידוע שיש ביניהם יהודי שאינו שומר תומ"צ ונשכח איזה איש בהרשימה הוא היהודי, זה הוי ודאי דין קבוע אף להריטב"א, ויהי' אסור להתקשר אליהם, וגם יש לדון אם מותר לענות לטלפונים הבאים מהאנשים שברשימה זו.

הרב ישראל דייטל

הדפסת תיבת שבת על גבי אריזות

מודפס על אריזות שונות "מפעל שומר שבת", ויש לעיין אם יש בזה חשש מכשול מחמת שהאריזות נזרקות לאשפה בדרך בזיון, וכן נכנסים למקומות מטונפים, ואיתא בזה"ק [יתרו פ"ח ע"ב] מהו שבת, שמא דקוב"ה, שמא דאיהו שלים מכל סטרוי, הרי ד"שבת" הוא שמו של הקב"ה, ונמצא שמו של הקב"ה ח"ו בא לידי בזיון.

שאלת שלום במרחץ

מערכת האל"ף בקו' באר בשד"י, וכן נוהגין [וכ"כ בשו"ע הרב סוסי" פ"ד], וירא שמים יש לו להחמיר יען כי הרבה מאחרונים אוסרין, ויבלע המ"ם ויאמר רק "שלו" בלא מ"ם או "שלו" בנו"ן [בשעה"צ סק"ב ציין לח"א כלל ג' סל"ו], גם באגרת הרשות נכון שלא לכתוב שלום עם וא"ו רק שלם שמצוי לזרוק באשפות. וע"ע באורחות חיים [ספינקא סי' פ"ד סק"ד] בענין לקרוא במרחץ לאדם ששמו יהודה.

וכשיטת הט"ז להקל משמע גם ברדב"ז דלק' לענין כתיבת שלום כשכוונתו לסיפור דברים בעלמא, ובברכ"י כ' שכן נראה עיקר, דהא לרמב"ם מוכח דשרי לתת שלום במרחץ, והרא"ש והריטב"א כ' דבאיגרות כותבים שלום ונזרקות לאשפה, ואף דהר"ן כתב שלא לכתוב שלום שלם, וכ"כ הרמ"א ביו"ד הנ"ל דיש נזהרין בזה, מ"מ עין רואה ואוזן שומעת דרובא דעלמא אינן נזהרין מלכתוב שלום מלא במכתבים, ולכן לתת שלום או להחזיר שלום בבית הכסא ובית המרחץ אסור, אך לקרוא איש ששמו שלום שרי, וכ"מ בזקן אהרן [סי' ע"ב], והמחמיר בזה הנה שכרו אתו, אך בלעז מותר גמור, והבו דלא לוסף עלה ואין להחמיר ע"ש בברכ"י.

לכתוב שלום באיגרת

ג) אבל הרמ"א ביו"ד [סי' רע"ו סי"ג] כתב אסור לכתוב שם לכתחילה שלא בספר דיוכל לבוא לידי בזיון, ולכן נזהרין שלא לכתוב שם באיגרת, ויש נזהרין אפילו במילת שלום שלא לגמור כתיבתו, והיינו שכותבים נקודה על גבי הוא"ו של שלום כזה שלו' [ע"ע אלף למטה סי' תקפ"א סק"א].

ובפתח הדביר [הובא בשד"ח מערכת האל"ף אות ק' ע' ק"מ ע"ב, וכה"ח סי' פ"ד סק"ז] כתב שכן הוא נוהג

א) כתב המחבר [אר"ח סי' פ"ד] בית המרחץ במקום שעומדים שם ערומים אסורים בשאלת שלום, וטעם הדבר מבואר במשנה ברורה [סק"ו] כי שלום הוא שמו של הקב"ה שנאמר ויקרא לו ד' שלום. ובשערי תשובה [סק"ב] כתב מהב"ח יוסף [סי' פ"ה] דרובא דעלמא אין נזהרים בזה, והביא מהריטב"א [שבת י' ע"ב ד"ה אבל] בשם התוספות דשלום הוא משמות הנמחקים, ואין נזהרין לכותבו בשטרות של רשות, וכ"כ הרא"ש בתשובה [כלל ג' סי' ט"ו] דלא מצינו מי שאוסר למחוק שלום ובכל האיגרות כותבים שלום ונמחקים ונזרקים.

אבל בחי' הר"ן [שבת י' ע"ב ד"ה אסור] כתב בשם רבינו יחיאל דאסור לכתוב באגרת שלומים שלום דשם קדש הוא, ומצוי אדם לזורקן באשפות ומקומות המטונפות, וכן אנו נוהגים שלא לכתוב שלום שלם, וע"ש שכן משמע מתוס' בסוטה [י' ע"א] דשלום אסור למוחקו, ומ"מ בשירי ברכה ציין למש"כ ביו"ד [סי' רע"ו סקמ"א] דתוס' בסוטה אינם התוס' העיקריים.

לקרוא אדם ששמו שלום במרחץ

ב) ולענין אדם ששמו שלום כתב שם המשנה ברורה דיש אוסרין לקרותו בבית המרחץ בשמו אלא בלשון לע"ז, והיינו שיטת הב"ח והמ"א כמבואר בברכי יוסף [סק"ט, וע"ש דהפ"ח אסר אף בלשון לע"ז], אך יש מתירין והיינו שיטת הט"ז [סק"ג, וכ"מ בפמ"ג סי' פ"ה א"א סק"ג, ופ"ה ללב סי' פ"ד], וטעמו כיון שאינו מתכוין על ענין השלום אלא להזכרת שמו של אותו אדם, ובדברי סופרים הלך אחר המיקל [בשעה"צ סק"א ציין לתבו"ש, והוא בבכור שור סנהדרין ס"ה ע"א, וע"ע שד"ח

דאיתא בזוה"ק [יתרו פ"ח ע"ב] דשבת איהו שמא דקוב"ה א"כ צריך לזוהר לומר "שבא", וכתב ואי"ה מעתה אהיה נזהר גם בשם שבת לומר שבא בלי נדר [כמו שלו' בלא מ"ם], ודברים אלו לא ניתנו ליאמר להורות לרבים ואת צנועים חכמה, ומ"מ אם רואה אדם שמחלל שבת והוא בבית הכסא או קודם נט"י שחרית מותר לגעור בו בקול רם ולומר שבת כדי למונעו, ויותר נראה שלא יאמר שבת במילואו אלא שבא.

להזכיר תיבת שבת ללא צורך

(ו) גם בבן איש חי [שנה א' ויצא ט"ז, וע"ע רב פעלים ח"ד סוד ישרים סי' ט"ז] עורר על ענין זה דיוהר במרחץ שלא יזכיר שם אדם הנקרא שלום, או אדם הנקרא עבדאלה שהוא שם שמים בלשון ערבי, וכן לא יזכיר שם שבת, דאיתא בזוהר הקדוש שבת שמא דקודשא בריך הוא, וכן נקרא שלום.

ובבני יששכר [מאמרי השבתות מאמר א' אות א'] כתב עוד ולהיות שבת שמא דקוב"ה אסור להזכירו במקום שאסור לדבר דברי תורה, וידעתי ממדקדקים במעשיהם שנוהרו להזכיר שם שבת ללא צורך, והוא נכון כיון שאמרו חכמי זוהר שהוא שמא דקוב"ה.

מבילה לכבוד שבת

(ז) ויש להעיר מדברי החיד"א במורה באצבע [סי' ד' סקל"ט] דכל אשר יעשה יום ו' הן בצרכי שבת הן ברחיצה ומלבוש וכיוצא יאמר בפיו שעושה לכבוד שבת קודש, דמשמע שיאמר כן אף בשעה שמתרחץ, הרי שלא הקפיד מלהזכיר שבת בבית המרחץ, אך י"ל דכוונת החיד"א שיאמר כן לפני שנכנס למרחץ, אבל בשל"ה [שער האותיות עמק ברכה אות ט'] כ' בשם כנפי יונה [ח"ג סי' מ"ה] דהטובל בער"ש מן המנחה ולמעלה כשהוא בתוך המים ישתחוה למערב וכו' ואח"כ יחזור וישתחוה שנית ויאמר הריני טובל לקבל הארת שבת זכור ושמור בחבורא חדא, וכ"כ ביסוד ושו"ש העבודה [ש"ח פ"א] שיאמר "בשעת הרחיצה בער"ש לכבוד שבת".

אך י"ל דלא גרע מהא דמברכת בשעה שטובלת דהוי לצורך עיי' מ"ב [סי' פ"ד סק"ד],

כשצריך ליתן או להחזיר שלום בשבת שהדרך לומר שבת שלום ומבורך, ולפעמים יזדמן במבואות שאינם נקיים ואומר שבת שלום.

והברכי יוסף [סי' קנ"ו סק"א הובא שם בשע"ת] הביא מהרב החסיד מהר"ר יעקב צמח בהגהותיו לאו"ח כ"י, כשהיה הולך בדרך ונותנים לו שלום היה מסתכל היכן הוא נמצא, ואם היה במקום טהור ונקי היה משיב עליכם שלום, ואם היה מקום מטונף היה משיב ברכה טובה, וכתב הפתח הדביר דגם אם משנה הקריאה לקרות בשי"ן שמאלית כאילו אומר עם סמ"ך "שלום" שפיר דמי, אך ע"ש בברכי יוסף [סי' פ"ד] דמסיק עין רואה ואזן שומעת דרובא דעלמא אינן נזהרין מלכתוב שלום מלא במכתבים.

להקדים שלום להולכים בגילוי הראש

(ד) ובמור ואהלות [הובא בשד"ח מע' א' כלל שי"ג ד"ה ולענין] כ' דיש להחמיר שלא לומר שלום להולכים בגילוי הראש, דהא גורם שיחזיר לו שלום, אלא יאמר בלשון שאלה מה נשמע אצלך, אך כתב דשמא יש להקל מס"ס, שמא כסוברים במס' סופרים [פ"ד הי"ד] דמותר לומר אזכרה בראש מגולה [אך עיי' בב"י ושו"ע סי' צ"א ס"ג דלא קיי"ל כן], ושמא שלום אינו אזכרה, ובמקום צורך גדול יש להתיר למען השלום [כעיי' כ' במנח"ש קמא סי' ל"ד סק"א והליכות שלמה תפלה ע' י"ט לענין להאכיל מי שאינו מברך על האוכל], אבל באג"מ [או"ח ח"ד סי' מ' סק"ד] כ' דיש להחמיר בזה, והגרשו"א בהליכות שלמה [תפלה פ"ב דבר הלכה אות כ"ו] מיקל בזה כיון שאינו מכוין לשם שמים [ע"ל מש"כ מהרדב"ז], וגם אינו אלא גדר של נימוס ולא מכוונים לשאילת שלום בשם השם [וע"ש דמה"ט יש מקילים לומר שלום לאבל ולאשה], וכ"כ עו"א.

אמירת שלום במבואות המטונפות

(ה) ומדברי הפתח הדביר משמע שלא הקפיד על אמירת "שבת" במקום שאינו נקי אלא על אמירת "שלום" [מדכתב שהשיב במקום שאינו נקי "שבת שלום" בלא מ"ם], אבל הגר"ח פ"ב בס' רוח חיים [סי' פ"ד הובא שם בשד"ח וזה"ח] כתב דלפי מש"כ בחדש לאלפים [סי' פ"ד ס"א] דגם "שבת" אין לומר במקום מטונף לפי מה

וע"ש דלא דמי לכתב שם אלקים אל"ף למ"ד יחד דהוא חול אף שהכוונה לאותיות א' ל', דהתם כיון שאין האותיות כתובות כהווייתן הוי כתבם שלא בכתב אשורית שאינו מתקדש כמבו' בש"ך [י"ד סי' קצ"ט סק"א], משא"כ בנידו"ד שהאותיות כתיקונן מה נפק"מ אם נקרא ביחד ע"י סמיכתן או ע"י קו המחבר. וע"ע בשלמת חיים [סי' תק"מ].

אבל בשבט הלוי [ח"ג סי' ק"ע] תמה ע"ד האבנ"ז דכיון שכותב כן בכוונה כדי שלא יתקדש השם אין כאן איסור מחיקה, ול"ד למש"כ האבנ"ז דלרוב הפוסקים כל שיודע שהם אותיות השם ממילא מתקדש, דהיינו דוקא כשחסר כוונת קדוש, אבל לא כשעושה פעולה בכוונה הפכית כדי שלא יתקדש השם ולא יתחבר לצורת קדוש, ואולי יש חילוק בין אם כתב האותיות מתחילה רחוקים זמ"ז בלי קו דאין שם איסור מחיקה כמבו' בחת"ס [י"ד סי' רס"ג] לענין הנטפלין לגוף אותיות השם, ואז אף אם עשה אח"כ קו מחבר ביניהם מ"מ לא חל עליו קדושת השם למפרע, דהקו שאינו מגוף אותיות השם יכול לגרום איסור מחיקה, משא"כ אם כתב אל"ף קו ואח"כ הלמ"ד שמעיקרא חיברן ע"י קו בזה יש לצדד כמש"כ האבנ"ז, ומ"מ גם זה צ"ע כנ"ל [נ"ע בזה ח"ד סי' ק"ה, וח"ה סי' קנ"ג].

אין להקפיד אם אין בוונתו לשם השם

(ט) וכדי ללמד זכות על אלו שאין מקפידים בזה וכותבים מפעל שומר שבת אולי י"ל עפמ"ש בפתחי תשובה [י"ד סי' רע"ו סקכ"ח] לענין שם שלום מתשובת הרדב"ז [ח"א סימן ר"כ] דכיון שאין נזהרין במכתבים לשומרם אלא משליכין אותם, לפיכך כותבין שלום חסר כדי שלא יהיה שם, וא"ת א"כ גם תיבת אמת לא יכתבו שכן הקב"ה נקרא אמת, לפיכך אני אומר שמה שיש לזהר שלא לכתוב שלום מלא היינו בזמן שאלת שלום, דבאותה שעה מתכוין לתת שלום לחבירו מאת בעל השלום כמו שאמר בועז לקוצרים ד' עמכם שזו כוונת הנותן שלום לחבירו, אבל אם בא לכתוב שיש שלום בעולם או בין פלוני לפלוני

ואולי עדיף שיאמר לכבוד יום השביעי או לכבוד שבא וכנ"ל, אלא דמלשון השל"ה והיסוד ושורש העבודה משמע שיאמר להדיא לכבוד שבת קדוש, ובאמת בשו"ע הרב [סי' ר"ג ס"ו] כתב כל מה שעושה טוב "לחשוב" שעושה לכבוד שבת.

ובשעה"צ [סי' תר"ו סקכ"א] כתב מהט"ז דנהגו הרבה אנשים להתוודות במקוה בערב יוה"כ, וכ' הפמ"ג דאין להזכיר שם השם בגילוי ראש ומים זכים ולבו רואה ערוה, וכ"ש אם מצוי שם לראות ערות חבירו דאסור, רק יאמר אשמתי בלא הזכרת השם, וכ' השעה"צ דלפי הנראה אותן המתוודים בודאי לא יזהרו בזה ויאמרו נוסח הוידוי כמו שהוא בסידורים, ע"כ שב ואל תעשה עדיף וטוב יותר שיאמר הוידוי שלם בשעת מנחה.

שבת עם מקפים בזה: ש-ב-ת

(ח) ולפי זה יש לדון אם צריך לזהר שלא להדפיס על גבי אריזות שהמפעל שומר "שבת" מאחר שהם נזרקות לאשפה, וגם נמצאים לפעמים במקום שאינו נקי, ע"ש בשד"ח שחילק בין מחיקת תיבת שלום להיכא דמוטל באשפה בבזיון דחמיר טפי, ואכן כנראה דמה"ט יש שמדפיסים על האריזות שהמפעל שומר "שביעי".

ויש שמדפיסין על האריזות תיבת שבת עם מקפים בין האותיות כזה ש-ב-ת, אך עיי' באבני נזר [י"ד סי' שס"ה] לענין שם הוי' דע"י קו קטן המחבר לא יצא מתורת שם, כיון שגופי האותיות כתיקונם רק שרחוקים זה מזה ונראה כשתיים, וכיון שהקו מחברם וניכר שהחיבור בא לעשותם כתיבה אחת, דהא אות אחת אינה תיבה ה"ז כתיבה אחת, וכמו שתי תיבות שנקראין כאחת דפסול, אבל אם תיבה הראשונה מסתיימת באחת מאותיות מנצפ"ך שניכר שהם שתי תיבות יש מכשירים, ונידו"ד עדיף דהתם הא היה יכול לכתוב ב' התיבות רחוקים זה מזה אלא שכתבם שלא כדין כאחת ואיכא מ"ם סתומה באמצע תיבה, אבל כשמחבר האותיות ע"י קו קטן הרי ניכר שהכוונה שיקרא תיבה אחת, ומה שלא כתבם כאחת הוא כדי שלא יתקדש השם, שוב חשיב תיבה אחת והשם מתקדש.

הקפיד במכתביו שלא לכתוב שלום מלא אלא של' בלא מ"ם, ומ"ם מוכח מאיגרותיו שהקפיד בזה רק כשבא בדרך ברכה, אבל כשכוונתו לשם אדם כתבו מלא וכמש"כ בא' ממכתביו של' לשלום, וכ"כ שם במשנ"י מדנפשיה. ומ"ם גם בזה יש מחמירין כדמצינו בחתימתו של הגריש"א זצ"ל שנהג לחתום יוסף של' אלישיב.

שבת ע"ג עטיפות

יא) ולפי זה י"ל דה"ה בענין הדפסת תיבת שבת ע"ג האריות דכיון שאין כוונתם לשם השם אלא לסיפור דברים בעלמא שהמפעל לא עובד ביום השביעי לא חל עליה קדושה כיון שאינו מכיון לשם, ולא מסתבר לחלק בין שלום לשבת, דבשלום יש אופן שמתכוין לשם השם כגון כשנותן שלום לחבירו שמתכוין מאת בעל השלום, ויש גם אופן שאינו מתכוין לשם השם אלא לסיפור דברים, וכן בתיבת אמת שייך שמתכוין לשם השם שהוא בעל האמת, אבל בתיבת שבת לא שייך לומר שמתכוין לשם השם שהוא בעל השבת, וא"כ היה צד לומר דאינו דומה לשלום ואמת שהיקל בזה הרדב"ז, אך לא מסתבר לחלק בהכי, דכיון שאינו מתכוין לשם השם אלא לסיפור דברים הרי זה דומה למש"כ הרדב"ז דבכהאי גוונא לא חל עליה קדושה.

ואף לפי מש"כ הבן איש חי והרוח חיים דיש להקפיד ע"ז שמא י"ל דכוונתם רק כשמזכיר בפיו "שבת" או כשאומר כן מחמת שאילת שלום דאז י"ל דגם תיבת "שבת" הוא חלק מהשאלת שלום, אבל כשרק מודפס ע"ג אריזה תיבת שבת והכוונה לסיפור דברים בעלמא י"ל דגם הם מודים לסברת הרדב"ז דאין בזה חשש כיון שאין בזה שום קדושה. וכ"כ בגנזי הקודש [פ"ז ס"ט סקכ"א] מזכרון דרור [ע' שמ"ו שנת תשס"ז] בשם הגריש"א זצ"ל דמותר להכניס למקום מטונף אריזה שמודפס עליה שהמפעל שומר שבת מאחר שאין בו קדושה כמו בשאר כינויים כמו אורייתא או שמים.

וכיוצא בזה שהוא סיפור דברים ואינו בשעת שאלת שלום אין צריך לזהר וכתוב אותו שלום וליכא קפידא בהכי, שהרי אינו מכיון לשם ולא חייל עליה קדושה.

והיינו כעין שיטת הט"ז והפמ"ג הנ"ל לענין קריאת שם אדם ששמו שלום בבית המרחץ, אך יש לעיין באדם שנקרא שלום האם הוא קרוי כן על שם ששלום בעולם, או על תואר השי"ת שפעולתו שלום, או דהוי כסיפור דברים בעלמא, ושמא י"ל דבזה נחלקו הט"ז והמ"א הנ"ל אם מותר לקרוא אדם ששמו שלום בבית המרחץ, דהמ"א ס"ל דסוף סוף שלום הוא שמו של הקב"ה, אבל הט"ז ס"ל דהוי כסיפור דברים בעלמא, ובמשנת יוסף [ח"ח סי' מ"ז סק"ד] כתב דהגה"ק מהר"א מבעלזא זצ"ל קרא לגבאוי ר' שלום פוגל בבית המרחץ "פרידל". וע"ע בחיים ושלום [אבה"ע סי' ל"ב עמוד ע"ה ט"ב].

שלום באיגרת למי ששמו שלום

י) ובאגרות משה [שם סק"ג] כתב דברוב מכתביו שמשיב בדברי תורה הוא גומר כתיבת תיבת שלום, דהא בהכרח יזהרו לשמרו מחמת שהוא דברי תורה, ואף בשם גמור היה אפשר להקל מחמת כן, אך מ"ם בשם אינו כותבו אלא בקו"ף במקום ה"א מחשש שאולי לא ישמרוהו כל כך, אבל בתיבת שלום שמעצם הדין מותר דהא רוב העולם אין נזהרין בזה אין שום טעם לחשוש בדבר, וע"ש דסברת הרדב"ז י"ל אף לשיטת המחמירין לענין כתיבת תיבת שלום באגרת מחמת שנכתב לכוונת הברכה שמברך אותם שיהא לו שלום, וגם מחלק שם בין אם כתב שלום לבד שכוונתו שהשי"ת הקרוי שלום יהיה עמו דאז אסור, לבין היכא שכתבו עם עוד ברכות כגון שלום לך או שלום וברכה דכוונתו רק שהברכה יהיה בשלימות ולא להזכיר שם השם דמותר ע"ש.

ולפ"ז הכותב מכתב לחבירו ששמו שלום יכתוב השם מלא והשאלת שלום חסר, דהיינו "לר' שלום של' וברכה" או "של' וברכה לר' שלום", ובדינים והנהגות מהחזו"א [סי' ד' אות י"ב] כתב שהחזו"א

הרב חיים נחום בלויא

לע"נ א"מ מרת פייגא צפורה ב"ר פינחס זעליג ע"ה תנצב"ה

בענין איסור עשיית צורות אדם חמה ולבנה (כוכבים ומזלות (א)

א. איסור עשייה דאו' ב. איסור עשייה מדרבנן ג. איסור שהייה דאו' ד. איסור שהייה מדרבנן והנ"מ ה. חשד עשייה ו. מהו פרצוף אדם שנאסר לעשותו ז. פרקים ח. עשיית גולם ט. צורת הפנים י. חצי צורה יא. איזה פחיתת צורה מתרת יב. צורה מעין אדם יג. ציור בסממנים יד. חמה ולבנה וכוכבים טו. מזלות טז. להתלמד

הדברים נכתבו לעורר את לב המעיין וחלילה לראות בזה הוראה למעשה, חלקים גדולים ממאמר זה ליבנתי עם הגאון ר' מנחם מנדל לובין שליט"א ואף הבאתי הרבה דברים בשמו (- הגרממ"ל).

ובחותם שוקע מותר להשהות ואסור לחתום בו] מיירי שהצורה שבחותם היא צורת חמה ולבנה ופרצוף אדם, וכן ברשב"א (הובא בנמוק"י) כ' דמיירי בפרצוף אדם ושמישים של מרום, ובבה"ג ורבינו ירוחם כ' דמיירי בחמה ולבנה, חזינן דסברי דלא אסרה תורה אלא בבולט וכן הביא הר"ן בשם י"א והיינו דסברי דבשוקע שאין ממשות בצורה לא חשיב עשייה, וכן תוס' (מג. ד"ה לא) וריא"ז כ' דהב"י א"א מיירי בפרצוף אדם חזינן דסברי דפרצוף אדם לא נאסר לעשותו אלא בצורה בולטת, ולכא"ו ה"ה בשאר צורות האסורות לא נאסרו אלא בצורה בולטת, אבל הרמב"ם (פ"ג ע"ז ה"י) כ' דדוקא בצורת אדם בעינן בולטת אבל בשאר צורות אסור לעשותן אפי' כשאין הצורה בולטת והקשו עליו מאי שנא ותי' הכס"מ דדוקא חמה ולבנה וכוכבים ומזלות שנראים שוקעים בריקע (לכא"ו) זהו משום שמראה חמה עמוקה מן הצל כמש"כ רש"י לגבי צרעת דכך הוא הטבע שהמואר נראה עמוק יותר מהחשוך) כמש"כ תוס' (מג. ד"ה והא ר"ג) להכי אמרינן שנאסר אפי' לעשותם שוקעים כיון שכך הם נראים וה"ה בכל צבא מעלה שאין רואים אותם בולטים משא"כ אדם שניכר צורתו בבליטתו לא נאסר לעשותו אלא כשהוא בולט, ויתכן שאף לתוס' דוקא בפרצוף אדם בעינן בולט אבל לא בשאר צורות האסורות. ובאמת בחמה

(א) באיסור צורות יש נידון מצד ב' סוגי איסורים, א. איסור עשייה, ב. איסור שהייה, דאמרינן בגמ' (ע"ז מג.) דמקרא דלא תעשון אתי ילפינן לאסור לעשות דוגמת מקדש באותן המידות וכן כלי המקדש ולעשות צורת ד' פנים וצורת אדם מלאכים אופנים שרפים וחיות הקודש חמה ולבנה וכוכבים ומזלות.

ונחלקו הראשונים האם האיסור הוא בין בצורה בולטת ובין בשוקעת או דוקא בבולטת דהרמב"ן והר"ן והרא"ה כתבו דהא דאסור מדאו' אסור אפי' בשוקעת דלא תעשון כתיב ולא חילקה תורה בין שוקע לבולט, וכך משמע מריהטת הגמ' (מג:) גבי מעשה דרב יהודה דעשו לו טבעת לחתום בה וא"ל שמואל לפחות מהצורה שבחותם וכתבו תוס' דס"ד דהא דא"ל לפחות הצורה זה בשביל שלא יחשדוהו שהוא עשה את הצורה ועבר על לא תעשון איתי', ודחינן, התם בחותמו בולט ומשום חשדא משמע דרך בתי' הגמ' נתחדש דמיירי בחותמו בולט והיינו דדוקא אם טעם האיסור הוא משום חשד ע"ז בעינן לאוקמי בחותמו בולט אבל לאיסור עשייה אי"צ שיהא בדוקא בולט.

אבל הרא"ש והריטב"א ורבינו אפרים כ' דברייתא דטבעת שמחלקת בין בולט לשוקע [דבחתימה בולט אסור להשהותה ומותר לחתום בה משום שהחתימה תצא שוקעת

עשייתה, אלא דכבר כ' הב"י דהא דמותר לעשותה ה"מ בדליכא חשדא כגון בחד מהנך גוויי דבסמוך (אות ד'), והא דכ' הב"י בסוף דבריו וז"ל דמדברי הרא"ש היה נראה שמותר לעשותה לגוים שלא לשם ע"ז וכו' והטור לא פירש כן [שכ' דדוקא במוצאה אסור להשהותה דחיישינן שנעבדה, ומשמע דאם יודע שלא נעבדה אין איסור להשהותה] משום דאם אסור להשהותה משום חשדא מההוא טעמא גופיה הו"ל למיסר לעשותה עכ"ל, וא"כ משמע דר"ל דזהו גופא הנידון האם משום חשד יש לאסור ג"כ עשיה, אמנם זה אינו דמהיכי תיתי דהרא"ש התיר לעשות אף כשיש חשד, והרי הב"י בתחילת דבריו כ' דכשיש חשד פשיטא דאסור. אלא לכאו' כוונתו דמדברי הרא"ש נראה דמותר לעשותה היכא שאין חשד ובסתמא אסור להשהותה מדין חשד והטור סבר דבצורה שבסתמא יש בה חשד אין לעשותה אף בענין שאין חשד בעשיה כיון שעושה צורה שיהיה ממנה חשד ע"ז בשהייתה, וכיון דאמרינן בגמ' דמותר לעשות צורת דרקון סבר הטור דע"כ אין בצורת דרקון חשד ולכאו' הסברא בזה דכיון שישראל רחוקים מע"ז לא שייך בהם חשד אלא בצורות אמיתיות אבל דרקון שהיא צורה שבדו מליבם (רמב"ם פיה"מ) בזה אין חושדים אותם.

ולכאו' מתוס' ומהריטב"א מבואר דסברי דאין איסור עשיה משום חשד, דתוס' (מג. ד"ה לא) כ' להוכיח לאיסור עשית פרצוף אדם מדתניא טבעת שחותמה שוקע אסור לחתום בה ומסתמא היינו בפרצוף אדם, עיי"ש, וק' אפי' אי מיירי בפרצוף אדם אכתי מנלן דאסור לחתום בה משום איסור לא תעשון איתי דלמא אסור לחתום משום חשד, וא"כ מוכח דסברי דמשום חשד אין איסור עשיה. וכן בריטב"א כ' דא"א לאוקמי לברייתא דטבעת דהצורה שבטבעת היא צורת דרקון דבצורת דרקון איסור עשיה ליכא, וק' דאף שאין איסור עשיה מלא תעשון בצורת דרקון נימא דאסור לחתום משום חשד, וע"כ דסבר דאין איסור עשיה מדין חשד.

ולבנה כוכבים ומזלות כתב הטור בשם ר"ת דנאסר לעשותן אפי' שוקעים.

(ב) ועכ"פ אף אי נימא דלתוס' שאר צורות לא נאסרה עשייתן מלא תעשון אלא בצורה בולטת מ"מ מודו דמדרבנן אסור לעשותן אף בצורה שוקעת מדין חשד עבודה זרה. דאיתא בגמ' (מג.) דבהשהיית צורת לבנה איכא חשד עבודה זרה ומבואר בראשונים דה"ה בשאר צורות של צבא מעלה איכא חשד ע"ז בהשהייתן, ומבואר בתוס' (מג. ד"ה והא ר"ג) דסברי דבחמה ולבנה אף בשוקעין איכא חשד דכיון שהם נראים ברקיע שוקעים ממילא העובדים לצורת חמה עובדים אף לצורה שוקעת ואיכא חשדא. ולהכי אסור לעשותן אפי' שוקעין משום חשד ע"ז. וכמו שמצינו ברמב"ן שפירש כך את הברייתא דטבעת שחותמה שוקע אסור לחתום בה דמיירי בצורות שלא נאסרה עשייתן מקרא דלא תעשון אלא שרגילין לעבוד לצורות אלו, ואסור לחתום בה משום שיוצר צורה בולטת ואיכא חשדא דע"ז חזינן דמשום חשד ע"ז איכא ג"כ איסור עשיה. ואף דתוס' (מג. ד"ה לא) ביארו את הברייתא דאסור לחתום מדאו' משום שיוצר צורת אדם אפ"ה מסתבר דאף לדידהו אפשר לאסור עשיה ג"כ מצד חשדא.

וגם בר"י מלוניל מבואר דאיכא איסור עשיה מדין חשד, דכ' דאם צורת החותמת שוקעת לא עבר בעשייתו אפי' על חשדא, חזינן דבעלמא יתכן שיהא איסור עשיה מדין חשד.

והנה תנינן במתני' (מב:) המוצא כלים ועליהם צורת חמה צורת לבנה צורת דרקון (פרש"י דומה לנחש) יוליכם לים המלח, דחיישינן שמא הצורות האלו נעבדו ונאסרו בהנאה. ואמרינן בגמ' (שם) דמותר לעשות צורת דרקון, ולכאו' נתבאר כאן דאף בצורה שיש בה חשד ע"ז אפ"ה מותר לעשותה, וכ"כ הרא"ש דצורת דרקון מותר לעשותה ואסור להשהותה וא"כ משמע לכאו' דאף שאסור להשהות מדין חשד אפ"ה מותר לעשותה, והדבר תימה כיון שיש חשד בשהייתה אמאי לא יהא חשד בעצם

שהעמידו דצורת החותם בברייתא דטבעת מיירי בפרצוף אדם ואהא אמרינן דבאחרים עשו אסור רק משום חשדא חזינן דסברו דאף בפרצוף אדם אין איסור שהיה מדאו', דמלא תעשון ילפינן רק איסור עשיה, [אלא דאי נימא דפרצוף אדם הוי כמדור התחתון אין להוכיח מהם דאף במדור העליון לית להו לאיסור שהיה מדאו' דדלמא דוקא במדור התחתון סברי דאין איסור שהיה מדאו' וכמש"כ מהר"ם גופיה דבמדור התחתון אין איסור שהיה מדאו'. אמנם זה עלה לנו, דהא דאמרו מהר"ם ור"ן דפרצוף אדם איכא איסור שהיה דאו', מכל הני ראשונים מוכח דפליגי עליהו וסברי דאין בזה איסור שהיה מדאו']. וכן דעת הטור דאין איסור שהיה מדאו', וכ"כ ט"ז וש"ך בביאור השו"ע דאין איסור שהיה דאו'. (אבל בקהל יהודא (דף עז) ע"ג ד"ה ומכאן) כ' דלשו"ע איכא איסור שהיה מדאו').

ובתוס' רע"א (ר"ה פ"ב מ"ח) למד בדעת תוס' ביומא (נד). שהוא תשובת מהר"ם מרוטנבורג סי' צז) דהאיסור באחרים היינו איסור לומר לאחרים לעשות לו אבל לעולם אין איסור להשהות, ובערוך לנר הק' עליו דאף התוס' כונתם לומר דהאיסור באחרים היינו איסור שהיה. וכ"כ במנחת סולת (מצוה לט).

ובבב' הגר"א (כ"א) השהו את הרמב"ן ומהר"ם מרוטנבורג לדעה אחת אף דמהר"ם לא כ' אלא דיש איסור שהיה דאו' ולא נחית כלל אי אסיר אפי' בשוקע ואילו הרמב"ן כ' רק דאסור מדאו' אפי' שוקע ולא כתב שיש איסור שהיה מדאו'. וביאר הגרש"ק דסבר הגר"א דדוקא אם יש ראייה דלא אסרה תורה אלא בעשיה או שלא אסרה אלא בבולט אמרינן הכי וממילא דוקא לראשונים שהעמידו את הברייתא דטבעת בצורה האסורה מדאו' (צורה ממדור העליון או התחתון או אדם) ואפ"ה מפלגינן בין בולט לשוקע, ואמרינן נמי דאסור להניחה משום חשדא חזינן דאין איסור שהיה מדאו' ולא נאסרה עשיית הצורה אלא משום חשדא, וכן חזינן דאיכא חילוק בין בולט לשוקע אבל

אמנם נראה דכיון דכ' הב"י דזהו סברא פשוטה דמשום חשד בעינן לאסור גם את העשיה מסתבר דאף אינהו סברי הכי. וע"כ צ"ל דהא דלא העמידו ראשונים אלו את הברייתא דאסור לחתום משום חשד, משום דהיה משמע להו דהאיסור לחתום בברייתא הוא משום איסור לא תעשון ולא משום חשד, דאם מיירי באיסור עשיה מדין חשד נמצא דהאיסור עשיה והאיסור שהיה הוא מאותו דין, וא"כ אמאי נקט התנא לחילוק שבין בולט לשוקע גם לגבי עשיה וגם לגבי שהיה לישמענין בחדא ונשמע מיניה לאידך, וע"כ דהם ב' מיני איסורים ואתא לאשמועינן לחילוק שבין בולט לשוקע בין באיסור דלא תעשון ובין באיסור שמשום חשד. ודוקא הרמב"ן ביאר את האיסור לחתום משום חשד משום שהיה מוכרח להעמיד את הברייתא בצורה שלא נאסרה מדין לא תעשון, דהרי הוא סובר דמה שנאסר מלא תעשון אסור לעשותו אפי' שוקע ובברייתא שרי לעשות שוקע, ולהכי הוכרח להעמיד בצורה שאין בה איסור עשיה מלא תעשון אלא משום חשד.

ופסק השו"ע (קמא, ד) דבצורת אדם ומלאכים בעינן בולט ובצורת חמה ולבנה וכוכבים אסור אפי' שוקע, והיינו שהיקל יותר מהרמב"ם שאף במלאכים אסור אף בשוקע, אך הט"ז (ס"ק י"ב) כ' דלענין הלכה ודאי שאין להקל כלל נגד דברי הרמב"ן שכ' דכל מה שנאסר לעשותו מדאו' נאסר אפי' בשוקע והטור מסיק כן וכן הר"ן.

ג) ונחלקו הראשונים האם באיסור לא תעשון איתי נאמר רק איסור עשיה או שיש בצורות אלו גם איסור שהיה, דהר"ן כ' בשם מהר"ם מרוטנבורג והובא ג"כ בתוס' (יומא נד). דבצורת אדם ומלאכים וכל מדור העליון וכן בעושה תבנית מקדש וכלים אסורים מדאו' אפי' בשהיה. דהיינו דאף כשאחרים עשאו אסור להשהותם, אבל צורות שבמדור התחתון כחמה ולבנה כוכבים ומזלות לא נאסרו מלא תעשון אלא עשייתם אבל מותר להשהותם, אמנם הרא"ש ותוס' (ע"ז) והריטב"א והרשב"א וריא"ז ורבינו אפרים

דלמא הא דאסור להניחה הוא מדאו' דאיכא איסור שהיה מדאו' ולא מחשדא וע"כ דהצורות האסורות מדאו' אסורות אפי' בשוקע וא"כ הברייא שאסרה רק בבולט ע"כ דמייירי בצורות המותרות והאיסור להניחם הוא משום חשד.

אלא דבלשון הרמב"ן משמע דאין איסור שהיה מדאו' דז"ל ואסיקנא דדמות שמשין אפי' שבמדור התחתון אסורים [לעשות] ונראה לפרש ולומר דלא שנה בולט ולא שנה שוקע וכן בפרצוף אדם דלא תעשון כתיב ולא פליג רחמנא בין בולט לשוקע, אלא שכשאחרים עשו לו אמרו רבנן דשוקע מותר ובולט אסור משום חשדא עכ"ל ומשמע ממש"כ אפי' שבמדור התחתון דמייירי בכלל הצורות גם אלו שבמדור העליון ואפי' אלו שבמדור התחתון וכן בפרצוף אדם ואכולהו קאמר דבאחרים עשו לו בולטין אסור רק משום חשדא ואין בהם איסור שהיה מדאו', וכ"כ בחכ"א (פה ח). וצ"ל דסוף דבריו דאסר השהיה מדין חשד לא קאי על כל הענין אלא רק על מדור התחתון דעיקר דיבורו הוא בהם לומר דאסיקנא דאסור לעשות אף את הצורות האלו ופרצוף אדם ועכ"פ לפי"ז חזינן דסבר הרמב"ן דפרצוף אדם אינו ממדור העליון ודלא כמהר"ם דאי מיקרי מדור העליון יאסר בשהיה מדאו'.

ד) אלא דאף אי נימא דאין איסור שהיה מדאו' מלא תעשון מבואר בגמ' דאיכא אופנים שיש איסור שהיה מדברבן מחדש ע"ז ובזה חילקו דדוקא בבולטת איכא חשד ע"ז ובשוקעת לא, עוד נ"מ מהא דאסור רק מדין חשד כ' הטור והרא"ש דברבים ליכא חשדא אבל הרי"ף והרמב"ם לא כתבו להתירא דרבים וכ' הר"ן דזהו משום דס"ל דלמסקנא אף ברבים אסור. ובר"ן משמע דסברי דאסור מדאו' כשאחרים עשו לו, מדהקשה עליהו דמדלא אמרינן אלא אמר אביי משמע דאף כשאמר אביי דאיכא איסור לעשות שמשים שבמדור התחתון לא הדר ביה ממאי דאמר מעיקרא דלא אסרה תורה אלא שמשין שבמדור העליון, משום דלא בא

לדידהו דהברייא מייירי בצורות המותרות ליכא לאוכוחי דבצורות האסורות איכא שריותא בשוקע או דליכא איסור שהיה מדאו'.

ובאמת אי"ז רק שאין ראיה להתיר אלא דבפשטות מוכח מהגמ' לאסור כמש"כ הר"ן דאביי דאמר לא אסרה תורה [בלא תעשון איתי] אלא דמות ד' פנים בהדי הדדי, ושוב אמר אביי לא אסרה תורה אלא שמשין שבמדור העליון וכו', ולא אמרינן אלא אמר אביי חזינן שלא חזר בו ממה שאמר בתחילה וע"כ דכונתו לומר דאיכא אופן שנאסר זה ולא נאסר זה, ומה שאמר לא אסרה תורה אלא שמשין שבמדור העליון כונתו לומר דלא אסרה תורה אף בשהיה אלא שמשין שבמדור העליון אבל שמשין שבמדור התחתון אסורים רק בעשיה, חזינן דאיכא איסור שהיה מדאו'. ועוד הוכחה נראה מדברי הר"ן שכ' [לגבי ההוכחה לאיסור בשוקע] מדמקשינן (מג:) מרב יהודה דאחרים עשו לו חותם ואפ"ה אסר לו שמואל ומאי שנה מר"ג דעשו לו צורת לבנה ומשני דהא דאסר שמואל זהו משום חשדא משמע דס"ד דהיה אסור בשהיה מדאו', ותוס' שביארו בקושית הגמ' דס"ד לאסור מחשד עשיה ולא פירשו כהר"ן דס"ד דאיכא איסור שהיה מדאו' זהו משום דהם סברי דאין איסור שהיה מדאו', דלא תעשון היינו רק עשיה ומש"ה ליכא למימר דס"ד דאיכא איסור שהיה מדאו', ורק אי נימא דאיכא אופן שאסור מדאו' השהיה (כמדור העליון) וא"כ לא תעשון אינו בדוקא עשיה ממילא איכ"ל דס"ד דאף בצורות שאינם ממדור העליון איכא איסור שהיה מדאו' וכיון דמשמע דס"ד דבלבנה איכא איסור שהיה מדאו' מבואר כמהר"ם דלא תעשון כולל גם איסור שהיה.

וכן לענין איסור שוקע כ' הר"ן להוכיח דכיון דס"ד לאסור [בטבעת דרב יהודה] מדין שהיה מדאו' ודחי שאינו אסור אלא משום חשדא ומייתי לברייא דטבעת להוכיח דאיכא איסור מדין חשד, וקשה היכי מוכיח לדין חשדא מברייא דטבעת

עובדין לצורת אדם וכו' וביאר הבינת אדם (סח) דמש"כ הרמ"א דבזה"ז אין עובדין לצורות אין כונתו שאין עובדים להם כלל דהרי חזינן שעובדים אלא כונתו כמש"כ הלבוש דבאמת הם עובדים לאיזה צורות אלא דאין אדוקין בע"ז ולכך כשעושים צורות על הכלים אינם עושים אלא לנוי, וכיון שהם עובדין לצורות אלו אסור להשהותם משום חשד, אבל צורות שאין עובדין להם בזה"ז מותר להשהותם דליכא חשדא. וכן הריטב"א כתב (מג: ד"ה ואיבעית) דכבר ידוע שאין צורת פרצוף אדם נעבדת כשהיא על הכלים ואין בו חשד, ולפי דבריהם יוצא שכל צורה שאין עובדין אותה אין בה משום חשד ע"ז, (ושמעתי שגם בזה"ז יש שעובדין לחמה ויש לברר אם גם עובדין לצורת חמה וכן האם יש שעובדין ללבנה וכוכבים). אמנם הש"ך (סק"ח) ביאר ברמ"א דבאמת אין עובדין לצורות ואפ"ה איכא חשד.

והנה הש"ך שם כ' דאיכא חשד משום שלאיזה צורך הוא משהה אותם, והיה מקום לומר מזה נ"מ דדוקא בחפץ שאין בו שימוש איכא חשד, דלאיזה צורך הוא משהה אותו, אבל אם יש שימוש בחפץ דמשהה אותו בשביל להשתמש בו תו ליכא חשדא. אלא דבשו"ת חת"ס (יו"ד קטט) כ' דלפי הש"ך הזה אם ציירו על חלון עיגול כצורת חמה ונצוצות וכו' אסור להשהותו, והרי התם משתמש בחלון לסתום הפתח ואפ"ה אמרינן דיש בו חשד. וע"כ דאף כשמשתמש בו אמרינן דלאיזה צורך הוא משתמש דוקא בחפץ עם צורה זו.

ובפרישה (קמא' כה') כ' נ"מ דאם האיסור הוא משום חשד אין לאסור אלא כשמניחו במקום שהכל רואין ואיכא חשד אבל להניח בתיבה מקום שאין רואה מותר. וצ"ב דהא קי"ל דכל מה שאסרו חכמים משום מראית עין אסור אפי' בחדרי חדרים. אלא דבמלא הרועים (מערכת מראית עין אות חי') ובשער המלך (ה' יו"ט פ"ה ה"ד) כ' דהיכא שגם אם יעשה ברה"ר יוכל לעשות באופן שלא יראהו לא נאסר בחדרי

לומר אלא דאין איסור שהיה מדאו' אלא במדור העליון ולא במדור התחתון, וכתב הר"ן דלדבריהם קשה אמאי לא אמרינן אלא, משמע דסבר דאינהו אסרי מדאו' דאם אסרו שהיה רק מדרבנן אכתי אפשר לבאר את אביי דכונתו לומר דאין איסור להשהות מדאו' אלא במדור העליון דאילו במדור התחתון אין איסור שהיה אלא מדרבנן. [ובריטב"א כ' דהא דאמר אביי לא אסרה תורה אלא וכו' היינו דאי מהא יכולנו לומר שלא אסרה תורה אלא כך וכך (כגון מדור העליון) אבל באמת יתכן שאין נ"מ ביניהם], והר"ן לשיטתו דסבר כמהר"ם דאיכא איסור שהיה מדאו' ואיסתבר ליה דהכי סברו ג"כ הר"ף והרמב"ם, אמנם מכיון שמעצם דבריהם אין הוכחה דסברו דאיכא איסור שהיה מדאו' לכך לא הביאו הפוסקים את דעתם בענין זה דאיכ"ל דהא דסברי דאסור אף ברבים זהו מדין חשד ולא איסור שהיה דאו'. ואיכא נמי סברא רבתא למימר הכי, כיון דקרא לא אמר אלא לא תעשון דמשמע איסור עשיה מהיכא תיתי לומר דאיכא נמי איסור שהיה, ואף שמהר"ם כ' לדרוש איסור שהיה מלא תעשון יתירא או מלכם, מ"מ כיון דלא מצינו לדרשות אלו בגמ' לגבי עשית צורות אנן מדנפשינן לית לן למדרש הכי.

עוד נ"מ כ' הטור בשם הרמב"ן דכשאסור מדין חשד אינו אסור אלא כשהצורה נמצאת על דברים מכובדין אבל בצורה שעל דברים מבוזין אין חשד.

והיה מקום לומר דנ"מ לזמן הזה שאין עובדין לצורות האלו דמסתבר שאין בהם חשד, אלא דברבינו ירוחם כ' דגם בזה"ז איכא חשד וכו' פ' הרמ"א (סעיף ג'). מיהו בב"י הגר"א (יז) כ' דדוקא חמה ולבנה אין להשהות בזה"ז אבל בדרקון בזמן הזה ליכא חשדא כלל, ובפשטות כונתו דבזה"ז אין עובדין לדרקון וליכא בזה חשד, וחזינן דסבר דבזמן שאין עובדין לאיזה צורה אין בה חשד. ובחכמת אדם כ' וז"ל (כלל פ"ה ו') דצורת אדם בזה"ז מותר להשהותו דכיון דאינו אלא משום חשד וידוע דבזה"ז אין

איכ"ל חשד עשיה, (וכע"ז כ' הפנ"י ר"ה כד: ד"ה רבים), ומ"מ בשאר פוסקים לא הובא חשד עשיה ובט"ז כ' להדיא (ס"ק ט') דהאיסור שהיה הוא מחשד ע"ז, וכן משמע בש"ך (ס"ק ח') וכן מבואר בחכמת אדם (פה, ו). (והגרמ"ל ר"ל דראוי להחמיר לחוש לחשד עשיה דהרי למהר"ם ורמב"ן איכא איסור שהיה מדאו' בצורות שבמדור העליון).

(ו) ויש לדון באיסור עשיית צורת אדם ושהייתו אם זהו דוקא בגוף שלם או אפי' בצורת הפנים לבד ונידון זה נחלק לשנים א. מה נכלל באיסור לא תעשון ב. האם בצורת פנים לבד איכא חשדא.

תנינא בברייתא (מב:): כל המזלות מותרין חוץ ממזל חמה ולבנה כל הפרצופין מותרין חוץ מפרצוף אדם כל הצורות מותרות חוץ מצורת דרקון, ומוקי אביי רישא וסיפא במוצא דאם מצא צורת חמה ולבנה ודרקון אסורים בהנאה דחיישינן שעבדו אותם כדתנן במתני' (שם) דאילו לעשות אסור אף שאר מזלות וכן בסיפא דאסור בצורת דרקון לא מיירי בעשיה דבכל הצורות אין איסור עשיה ואף דרקון אין איסור לעשות, ומציעתא מוקי בעושה דאסור לעשות פרצוף אדם וכדר' הונא בריה דר' יהושע מקרא דלא תעשון איתי דדרשינן לא תעשו אותי והיינו דמות אדם שכך נראה לנביאים אבל מוצא פרצוף אדם מותר כדתנן במוצא כלים ועליהם צורת דרקון חמה ולבנה יוליד לים המלח הא פרצוף אדם שרי. ורבא מוקי אף למציעתא במוצא וכו' יהודה שאסר במוצא דמות מניקה וסר אפיס והוא דנקט גרידא וכייל והיא דנקטה בן וקא מניקה, וא"כ לרבא הברייתא דאסרה פרצוף אדם לא מיירי בפנים לבד וא"כ אם גם לאביי דמיירי הכא באיסור עשיה מיירי בכה"ג אתי שפיר טפי. ולפ"ז יוצא שאין איסור בעשיית פנים בלבד וצריך שיעשה ג"כ את גופו אלא דאי מהתם אין להוכיח דבעינן שיעשה את כל הגוף דודאי מסתבר דהתם אסור אף בלא רגליו דאין הרגליים מצורת מניקה וכייל וה"נ

חדרים. וה"נ הרי יכול להשהותו בצנעה גם כשהוא עם רבים להכי לא נאסר בחדרי חדרים. ועוד דבשד"ח (ח"ג עמ' יג') כ' בשם ספר טהרת הקודש לחלק בין חשד למראית העין, דחשד היינו דבר שקול ובזה מותר בצנעה ומראית עין היינו שנראה לעולם דבר איסור ובזה אסור אף בצנעה.

(ה) ועיין בבי' הגר"א (סוף אות כ"א) שכ' דלתוס' ורא"ש אין איסור שהיה מדאו' אבל מדרבנן אסור להשהות את אותן צורות שאסור לעשות משום חשד שיחשדוהו שהוא עשה אותן. ולדבריו דאיכא חשד עשיה אין להקל בשחית צורות שעל המבוזין וכן לענין בולט או שוקע תלוי באיסור עשיה ידיה דאם נאסר לעשותו אפי' שוקע איכא איסור שהיה משום חשד עשיה אף בשוקע ואם נאסר לעשותו רק בבולט אף החשד עשיה אינו אלא בבולט. וכן בב"ח כ' (בד"ה מש"כ הרמב"ן) דאיכא חשד עשיה. אמנם בדבר שניכר שלא הוא עשאו כצורות העשויות במשחקים או בגדים וכדו' מסתבר דאז אין חשד עשיה. (והגרמ"ל).

וק' איך כ' הגר"א דאיכא חשד עשיה והרי תוס' (ע"ז מג: ד"ה והא ור"ה כד: ד"ה סמי) ביארו את קושית הגמ' דנאסור משום חשד עשיה ואהא משני דלא חיישינן לחשד עשיה אלא לחשד ע"ז וא"כ למסקנת הגמ' לא חיישינן לחשד עשיה. וכך הק' במקור מים חיים (קמא, ה) וצ"ל דסבר הגר"א דכיון דס"ד לאסור משום חשד עשיה חזינן שבפשטות בעינן לאסור משום חשד עשיה אלא דמכח הקושיא מר"ג שעשה צורות לבנות הוכרחנו לומר דלא חיישינן לחשד עשיה וא"כ זהו דוקא לתי' קמא דגמ' דבר"ג אחרים עשו לו אבל לתרוצים שהיה של פרקים או דלהתלמד שאני איכ"ל שפיר דבעלמא איכא חשד עשיה ודוקא אצל ר"ג לא שייך חשד עשיה משום דמיירי באופן שמותר לעשות, וסבר דהעיקר כתי' בתרא דלהתלמד שאני כמש"כ הר"ן בדעת הרי"ף והרמב"ם משום דלתירוץ זה אי"צ לעשות אוקימתא בר"ג ועוד דהיתר זה דלהתלמד שרי מייתנין לה בכמה מקומות ולהכי שפיר

אחרים עשו לו אכתי לאסור משום שלא יחשדוהו שהוא עשאו ועבר על לא תעשון, חזינן דסברי דאיכא בזה איסור עשיה אף דסברו התוס' דמיירי בחותם שיש בו רק פרצוף הפנים (לולא דברי בה"ג) ועוד דלעיל מינה (מג. ד"ה לא) כ' תוס' דלכו"ע יש איסור עשית פרצוף אדם מדתניא טבעת שחותמה שוקע אסור לחתום בה והרי נתבאר דבתוס' נראה דסברו דלא מיירי הכא בגוף שלם ואפ"ה כ' דאיכא בזה איסור עשיה.

אמנם הרא"ש כ' להדיא האי דאסרינן צורת אדם ודרקון דוקא בגולם שלם אבל צורת הראש בלא גוף שלם מותר ולא תעשון אותי דרשינן וגם חשדא ליכא אם אין כל הדמות שלם וכ"פ הטור, [בשו"ת דברי מלכיאלי (ח"ג נח) וכן הגר"מ פיינשטיין זצ"ל (שו"ת י"ד משה מכתב ג' עמ' קנז) כ' דמקור הרא"ש דאין איסור עשיה בראש לבד הוא מהיתר פרקים (מג.); עיי"ש, וצ"ב מנא להו הא]. ובשו"ע כ' יש מי שאומר שלא אסרו בצורת אדם ודרקון אלא דוקא בצורה שלימה בכל אבריה אבל צורת ראש או גוף בלא ראש אין בה שום איסור לא במוצאו ולא בעושהו וכ' רמ"א וכן נוהגין. וכ' הט"ז דפרישה כ' בשם רש"ל דבסמ"ג נוטה לאיסור אפי' בפרצוף אדם לבד ומסיק הש"ך דהמחמיר בכל זה תע"ב. ובגר"א כ' מקור לשו"ע מהרא"ש ותוס' בסד"ה שאני.

והנה תוס' שם הביאו את הצד לאסור רק בלשון יש שהיו רוצין להחמיר וכ' דמבה"ג יש סמך להתיר משמע קצת דהכי ס"ל ובפרט שבכמה מקומות (חולין מז. ועוד) כ' עליו שדבריו דברי קבלה, ולעומת זה מתוס' בע"א מבואר דסברי דאיכא איסור אף בפרצוף פנים לבד, ואפשר לחלק דהכא לא מיירי כלל מאיסור עשיה אלא כל הנידון על שהיה מדין חשד ובוזה סברו דאין חשד אלא בגוף שלם אבל לגבי איסור עשיה שמא סברו דיש איסור עשיה אף בפרצוף פנים לבד, והא דלא כתבו הפוסקים את התוס' האלו שהם אוסרים בעשית פנים שמא משום דאי"ז מילתא דפסיקא דשמא הא דכתבו

איכ"ל דלא בעינן שיעשה את רגלו אלא את עיקר צורת האדם.

ואין להוכיח מלשון הברייתא דתני דפרצוף אדם אסור לעשותו ומשמע דאסור לעשות פרצוף דהיינו פנים, דזה אינו דפרצוף אין פירושו פנים אלא פרצוף היינו צורה כמו שאמרו (יבמות קכ). פרצוף פנים, וכן מוכח מרבינו אליקים שהביא המרדכי (תתמ) דאמר דהא דתניא כל הפרצופין מותרין חוץ מפרצוף אדם האי כל לאו דוקא דהא צורת חמה ולבנה ודרקון הם בכלל האיסור, חזינן שאף לדבר שאין לו פנים שייך לומר על צורתו פרצוף, ואף הריטב"א שכו' לחלק בין פרצוף לצורה דפרצופות הם כל שיש לו פרצוף פנים מסוימת וצורות הם כל שאין לו פרצוף פנים מסוים, אין כונתו דפירוש פרצוף הוא פנים אלא כונתו דלשון פרצוף היינו צורה מסוימת יותר.

כ' תוס' (ד"ה שאני) דבה"ג כ' דחותם דרב יהודה מיירי בצורת דרקון וכתבו דמדמוקי בדוקא בצורת דרקון מבואר דסבר דבצורת אדם שרי ואף דבאנדרטא שעשו בבי כנישתא דשף ויחביב אמרינן דאי לאו דהוו רבים איכא חשדא התם היה צלם דמות אדם כל גופו בידיים ורגלים אבל היכא שאי"ז כל גופו אין כאן חשדא ומכאן יש סמך להתיר לחגור הרצועות שיש בהם צורת אדם בולטת ודלא כהיש שהיו רוצין להחמיר, ומבואר דבאותן הרצועות לא היה גוף שלם מדכתבו להתיר בזה לפי הבה"ג, ומבואר בתוס' דלולא ביאור בה"ג מצד עצם דין חשד (שזה הנידון ברצועות שהצורות כבר היו עשויות) לכאור' בעינן לאסור אף בפרצוף פנים גרידא [ואע"ג דנתבאר לעיל דלא נאסר במוצא דמות בפרצוף פנים לבד זה אינו ענין לכאן דאע"ג דאנן לא חיישינן לפרצוף פנים שהוא נעבד מ"מ חשד איכא דהיינו שמא יחשדוהו שעובדה. וכמש"כ הש"ך (סק"ח)].

ואף לגבי איסור עשיה להדיא פירשו התוס' (ד"ה והא) בקושית הגמ' מחותם דרב יהודה על ר"ג שעשה צורת לבנה דאף אם

אסורים שעל המבוזים מותרים וכו', ואח"כ כ' לברייתא דטבעת שחותמה בולט אסור להניחה ומותר לחתום בה וכו', וצ"ב סדר הדברים דלכא' היה צריך להתחיל את ענין חשד בברייתא דטבעת שזה המקור לאיסור חשד ורק אח"כ להביא את טבעת דרב יהודה, אלא משום שרצה לבאר איזה דמות אדם אסור לעשות האם דוקא גוף שלם או אפי' רק פנים להכי סמך את טבעת דר"י לדין איסור עשיית דמות אדם דכיון שסובר דטעם איסור עשיה הוא מדין חשד ממילא גדרי האיסור תלויים בגדר איסור שמחמת חשד, אלא דאכתי צ"ב דאף שהוצרך להסמין טבעת דרב יהודה לאיסור עשיית אדם לימא מיד אחר טבעת דרב יהודה את הברייתא של טבעת שאיסורה ג"כ מדין חשד ואמאי הפסיק באמצע בהיתר דמבזין, משמע דסבר דאף באיסור עשיה יש היתר כשעושה על מבזין והיינו משום דטעם האיסור משום חשד ממילא כשאין חשד כגון בצורה שעל גבי המבזין ליכא איסור אף בעשיה ולכן כ' להיתר דמבזין מיד אחר שסיים גדרי איסור עשיה.

ובספר בארות המים (פ"ג ע"ז ה"י) כ' דלהכי כתב הרמב"ם דהאיסור הוא מדין חשד לומר לך דכל היכא דליכא חשד כגון דפרקים או רבים או להתלמד שרי. וכן כ' צד לומר דהא דכ' הרמב"ם דהאיסור הוא בצורות שאינם אלא לנוי, אתא לומר דמבזין שרי.

אלא דזה גופא צ"ב מנא להו דזהו טעם האיסור משום חשד, וביותר דלא מצינו איסור דאוי' משום חשד והן אמת דכבר כתב החת"ס (שו"ת יו"ד קכ"ח) דודאי אין הכוונה שמשום חשד נאסר כמו מוצא צורות ומקיימם, אלא הכוונה שאסרו לעשותם משום מכשול שעתידי אדם להכשל בהם, וכן הוא לשון הרמב"ם בסה"מ (לאוין ד') וז"ל וזו הרחקה מעשות הצורות בכלל כדי שלא יחשוב בהם מה שיחשבו הסכלים שהם עובדי ע"ז שיחשבו כי לצורות כחות עכ"ל. ומ"מ מנא להו דזהו טעם האיסור, וביותר הדבר קשה לסמ"ג אם איתא דסבר דאיכא

התם לאסור היינו בגוף שלם דאף שבתחילה סברו דבחזותם מיירי בפרצוף פנים לבד מ"מ כיון שבבה"ג נראה שאין לאסור בפרצוף פנים לבד ולפ"ז אי בעינן להעמיד טבעת דרב יהודה בפרצוף אדם היינו בגוף שלם משה"ה אף דלדידהו נראה להעמיד הברייתא בצורת אדם מ"מ יעמידוהו בצורת כל הגוף. ומ"מ במרדכי משמע שדעת ר"י לאסור אותם הרצועות (אע"פ שבתוס' ר"ה כתבו רק שר"י אסר לומר לא"י שיחתום) ואע"פ שאין בהם אלא פרצוף פנים.

ויש לעיין בדעת הסמ"ג (ל"ח כ"ב) שאסר אף בפרצוף פנים לבד דהוא כ' את דבריו על דברי התוס' שאמרו שבה"ג מוקי לטבעת דרב יהודה בצורת דרקון אבל בפרצוף אדם אין חשד אלא בכל הגוף, וכ' ע"ז הסמ"ג ואומר אני שאין להקל בזה מאחר שאין כאן ראייה ברורה, ולכא' כוונתו דדיוק התוס' דבה"ג לא העמיד בצורת אדם משום דבזה אין חשד אינו מוכרח, דשמא לא העמיד בצורת אדם משום דסבר כמהר"ם מרוטנבורג שהביא הר"ן או כרמב"ן דפרצוף אדם אסור אף בשוקע ואסור אפי' כשאחרים עשו לו מדאו' ולא משום חשדא ולהכי מדמוקי ליה בכולט ומשום חשדא ע"כ דלאו בפרצוף אדם מיירי ולכן החמיר הסמ"ג, ומ"מ אפשר'ל דלא החמיר אלא לענין חשד שכ' תוס' להוכיח מדברי הבה"ג שאין חשד אבל לענין איסור עשיה שמא אף הוא מודה לדברי הרא"ש שאם אין הגוף שלם אי"ז אותי. אלא דבאמת לסמ"ג אף איסור העשיה שאסרה תורה הוא מטעם חשד שכ' שאסרה תורה לעשות צורת אדם כדי שלא יטעו בהן הטועין וידמו שהם לע"ז וכ"כ הרמב"ם (פ"ג ה"י ע"ז).

והנה הרמב"ם לא כ' נ"מ מטעם זה אך בסמ"ג נראה דסבר דאיכא נ"מ, דהנה סדר הדברים בסמ"ג הוא שבתחילה הביא לאיסור עשיית דמות אדם, ואח"כ כ' את בה"ג דטבעת דר"י מיירי בדרקון ובאדם אין איסור אלא בכל הגוף, והוא החמיר לאסור אף בראש לבד, ואח"כ כ' שנינו בפ' כל הצלמים רשב"ג אומר שעל המכובדים

מעלה כמו שנראה לנביאים מ"מ הוא גם צורת כל הנבראים של מטה ורגילין לעשות דוגמתן לנוי ולהכי בשוקעת מוכחא מילתא דצורת ילוד אשה הוא ולנוי בעלמא עבידא, והיינו דהרגילות לעבוד לצבא מעלה ולכך דבר שודאי מסמל צבא מעלה אע"פ שהוא שוקע [ובסתמא עובדין דוקא לבולט] מכיון שהוא דמות צבא מעלה איכא חשש אבל דבר שהוא גם צורת ילוד אשה ממילא כשנעשה שוקע דבסתמא אין עובדין לשוקע יחשיבוהו כדמות ילוד אשה דבסתמא אין עובדין לו (דאף שמצינו שעבדו לצלם דמות ילוד אשה כצורת מלכים וכדו') היינו לצורות אנשים ידועים אבל לא לסתם צורה וכנראה שבסתמא כל שאי"ז דמות ידועה והוא שוקע אין מקום לטעות).

וממילא איכ"ל דמהא גופא דנתבאר מברייתא דאיסור עשיית ד' פנים דאיכא חילוק ביניהם לצורת אדם דאינהו אסירי אף בשוקע ואילו צורת אדם אסורה רק בבולטת [כמו שביאר מהרי"ט בדעת הרמב"ם] מהא גופא הוכיח הרמב"ם דטעם איסור העשיה הוא משום שלא יטעו בהן הטועין ולהכי באדם אסירי בבולט ובשאר צורות צבא מעלה אסור אפי' שוקע כנתבאר.

ובדברי ירמיהו (פ"ג ע"ז ה"י) כ' בביאור דברי הרמב"ם דהא מעיקרא ס"ד בגמ' דלא אסרה תורה אלא עשיית שמשים שלמטה דהיינו משכן וכלים שהם שמשים שאפשר לעשות כמותן ממש אבל שמשין שלמעלה שא"א לעשות כמותן לא אסרה תורה, ואף למסקנא דאמרינן דהתורה אסרה אף שמשין שלמעלה לא דרנא בן מהא דבעינן שיעשה כמותן אלא דאעפ"כ אפשר להחשיב בעושה חמה ולבנה דהוי כמותן משום שלבני אדם החמה ולבנה נראים בגודל הזה, אלא דאכתי אי הו"א דכל קפידת התורה היא שלא לעשות כדמות שמשין משום שהם איתי לא היה שייך לאסור מחמת מה שלבני אדם הם נראים כך דכיון שאינם בגודל האמיתי אי"ז עשית השמשין, ולחומרא אמרינן דהתורה הקפידה ג"כ שלא יטעו בהן הטועין ולגבי

היתר דמבוזין אף בעשיה משום שטעם איסור עשיה הוא משום טעות ע"ז וחזינן דהיה ברור לו שזהו טעם האיסור ולהכי אף היקל מכח טעם זה, וצ"ב מנא ליה דזהו טעם האיסור, ונראה דברמב"ם כ' דבצורת אדם לא נאסר אלא בבולט אבל שוקע מותר ואילו בצורת חמה ולבנה וכוכבים ומלאכים ושרפים נאסר אף שוקע, וכ' בשו"ת מהרי"ט (ח"ב יו"ד לו) דבתוס' הק' (מג. ד"ה לא) כיון דפרצוף אדם לחודיה אסור אמאי אצטריך לאסור דמות ד' פנים בהדדי ובפשטות קושייתם היא דכיון דהאמת היא שאף פרצוף אדם לחוד אסור אמאי נקט התנא דברייתא דאסור לעשות ד' פנים בהדדי והרי אפי' לעשות פרצוף אדם בלבד אסור, אמנם אפש"ל יותר דמסתבר דכל הברייתות שהביאו את הדרשות דקרא דלא תעשון אתי על כל מיני אופנים היינו שכך קבלו מסיני דפסוק זה נדרש כך וכל ברייתא אומרת שכך היתה צורת הדרשה וא"כ אי"ז רק קושיה על התנא אלא קושיה על הדרשה מה צריך לדרשה זו הרי"ז נכלל בדרשה שאוסרת לעשות פרצוף אדם וכך מוכח מדברי מהר"ם שהביא הר"ן שכ' דאביי אמר לא אסרה תורה אלא ואח"כ הוסיף לאסור לא שחזר בו מדבריו הראשונים אלא דיש אופן שרק באופן הראשון נאסר וממילא ודאי שכשנאמרה הדרשה לאסור נאמרו כל הפרטים שהרי יש ביניהם חילוקי דינים, ות' התוס' דהא דאצטריך לדרשה לאסור ד' פנים לחייב אף כשמצא פרצוף אדם והשלים לד' פנים א"נ לעבור בב' לאוין וכ' מהרי"ט דלרמב"ם איכ"ל דנ"מ דאילו פרצוף אדם לא נאסר אלא בולט אבל בד' פנים נאסרו אף בשוקע.

וכ' שם מהרי"ט לבאר אמאי בפרצוף אדם נאסר רק בולט ואילו בשאר שמש מדרור העליון נאסר אף שוקע משום דשמש מרום הם צורות מיוחדות לחיות ואופני קודש או חמה ולבנה כוכבים ומזלות ואין למטה דוגמתם לכך החמירה בהם תורה לאסור בכל ענין דאתו למטעי אבתייהו אבל פרצוף אדם אע"פ שהוא דוגמא של

בעינן כל הגוף בעינן ג"כ שיעשהו מכל צדדיו. ג. מתוס' ומהר"ם מרוטנבורג מוכח דלא כרא"ש דכתבו דאיסור ד' פנים היינו לעבור עליו בב' לאוין חזינן דכשעושה דמות ד' פנים עובר אף על איסור עשיית פרצוף אדם והרי אין כאן גוף שלם שהרי להן ד' כנפיים וכף רגליהם ככף רגל עגל, ואף הר"ן תי' על קושית תוס' דכשעושה ד' פנים לא מחייב משום צורת אדם שהרי יש לו ד' פנים ולא צורת אדם היא, ולהרא"ש אי"צ לזה דלדידיה אף אי נימא דד' פנים מיקרי ג"כ צורת אדם אפ"ה לא נאסרה עשייתו מדין צורת אדם כיון שאין שם גולם תבנית אדם שלם.

וכל קושיותיו מבוססות על מה דסבר דלהרא"ש בעינן שיעשה אדם שלם בכל קומתו ובכל צדדיו, אך אפש"ל דהרא"ש לא הצריך אלא שיעשה את כל קומתו אך אי"צ שיעשהו מכל צדדיו והכא שעושה מכל צדדיו יתכן שאף הרא"ש יודה דסגי באבר אחד, דהוא לא מיירי אלא לגבי חותם שיש בו צורת אדם וע"ז אמר דדוקא כשהוא שלם אסור אבל איה"נ אם יעשה פסל בצורת ראש שלם מכל צדדיו שמא יודה הרא"ש לאסור, ולפי"ז יצא חומרא שגם להרא"ש אם עושה ראש שלם לבד אסור.

אמנם נראה שלעולם מדסתם הרא"ש דאינו אסור אלא בגוף שלם היינו בכל ענין, ועוד דכיון דסבר דבעינן שיעשה גוף שלם דאל"כ אי"ז אותי א"כ גם כשעושה ראש שלם אכתי אי"ז אותי, ואפ"ה לא קשיא מתבנית יד ורגל דהנה יש להקשות דבטוש"ע (קמא, א) פסקו דהמוצא צלמים של עכו"ם בכרכים מותרים אא"כ עומדים על פתח מדינה והיה ביד הצורה צורת מקל או צפור או כדור או סייף או עטרה וטבעת ופסקו ג"כ דמצא תבנית יד או רגל והוא עומד על בסיסו אסור וצ"ב דהרי בצלם לא אסר אלא בעומדים על פתח מדינה ובתבנית יד או רגל לא התנה שיהא בפתח מדינה, והרי בתוס' (מ: ד"ה ובאנדרטי) הקשו על רש"י שכ' שאין אסור אלא בפתח מדינה מהא דמצא תבנית יד ורגל דאסורים ולשון

זה שייך לומר דאם לבני אדם החמה ולבנה נראים כך חשיב שעשה את השמשים.

אלא דאע"פ שאיסור העשיה הוא מטעם חשד איכ"ל דאף אם מצד חשד בעינן לאסור אף בפרצוף פנים לבד מ"מ באיסור עשיה איכא את סברת הרא"ש דלא תעשון אותי נאסר וכל שלא עשה את כל הגוף אי"ז אותי, אלא דמסתבר דכיון שטעם האיסור הוא משום חשד רצון התורה לאסור שלא יהא חשד וממילא מסתבר דאם יש חשד בפנים לבד נבאר ג"כ את הלא תעשון אותי בפנים לבד. מיהו בר"י מלוניל כ' דלא נאסר מלא תעשון בצורת אדם אלא ביש לו צורת כל האברים שיש לאדם שאם נחסר אחד מהם לא לקי אבל אסור משום חשדא אפי' אין לו צורת יד ורגל.

ומ"מ נראה דבראב"ד מבואר דסבר דמלא תעשון נאסר אף עשיית הראש בלבד דכ' הראב"ד דצורת מלאכי השרת היינו צורת אדם ואחר דדרשינן לאסור צורת מלאכים אי"צ דרשה לאסור צורת אדם והק' עליו הרמב"ן דמלאכי השרת בעלי כנפים הם ואין צורתם לגמרי כצורת אדם וא"כ אם יעשה צורת אדם חסר בצורה דהרי הדרשה לאסור היא על צורת מלאך וצריך שיעשה ג"כ כנפיים, וכ"כ הרא"ה, חזינן דהראב"ד סבר דהאיסור הוא לעשות את הפנים ובזה שוו לגמרי אדם ומלאך והרמב"ן והרא"ה סברו דהאיסור הוא לעשות את כל הצורה ראש עם הגוף וממילא במלאכים צריך לעשות כנפים וכשלא יעשה חסר בצורה.

ובמהרי"ט שם הקשה על הרא"ש דהצריך שיעשה גם את כל הגוף ואל"ה ליכא חשדא א. דתנן (מא.) מצא תבנית יד או רגל אסורים מפני שכיוצא בהן נעבד והוא שעומדים על בסיסן (מא:;) ובשלמא לפרש"י היינו שעומדים על בסיס שנראה שעומדים לעבודה אבל לתוס' מיירי בעומדים על בסיסן שרק נראה שאי"ז שבר אלמא עובדין לאברים כ"ש שעובדים לעיקר הכרת פנים ב. אי בעינן גולם שלם לא היה לן לאסור צורה בולטת כשאין גולם שלם ואמאי אסור חותם בולט, והיינו דסבר דאי

מא. מושלכים וכו' או אפי' שברי ע"ז עצמה (דידעינן שהפסל הזה כבר נעבד) מותרים אבל המוצא תבנית יד או רגל וכו' דהיינו שמצא תבנית יד או רגל של ע"ז שניכר שהיא של ע"ז דהרי כל הסעיף מיירי במצא צלם או ע"ז, שנמצא דלא נאסר תבנית יד ורגל אלא בניכר שהוא של ע"ז הא בלא"ה לא וליכא נמי חשדא.

ואפי' אי נימא דמסתמת הטוש"ע נראה דסברי דבתבנית יד או רגל אסורים אפי' כשאנו ניכר שהוא של ע"ז דבכל ענין חיישינן שמא זהו תבנית יד או רגל של ע"ז הא כבר נתבאר דכל האיסור הוא דוקא בשבר דאז איכא למיחש שהיה עומד על פתח המדינה אבל כשעושה צורה של יד או רגל או אפי' פרצוף פנים ליכא שום חששא דע"ז וליכא חשדא.

ועל קושיית מהרי"ט מהראשונים שכתבו דבעושה דמות ד' פנים עובר משום ב' לאוין באמת שהיא תמיהה גדולה דהרבה ראשונים הקשו מדמות ד' פנים תוס' רמב"ן ר"ן ריטב"א ואף הרא"ש בתוספותיו הקשה כן, ונראה דהנה אם יעשה אדם עם קרן נראה ודאי שהקרן לא תגרע מצורת האדם וממילא אף כשעושה אדם עם כנפיים אכתי הוי צורת אדם ולהכי הקשו הראשונים דכשעושה צורת מלאך איכא צורת אדם, וכל מה שתירץ הר"ן דלמלאכים יש כנפיים היינו דכיון דלמלאכים יש כנפיים אם עושה אדם עם כנפיים שוב לא מקרי אדם אלא מלאך, ואף בכך רגליהם שהיא כף עגולה ולא ככף אדם שפונה רק כלפי פנים מ"מ אי"ז שינוי מהותי בצורת האדם דהרי עשהו עם כף רגל הפונה לפנים אלא שפונה גם לצדדים ולהכי סברו דאכתי מקרי צורת אדם.

המשך יבוא בעז"ה

מצא משמע אפי' בשוק וביאר ר' אלחנן בתוס' דלרש"י מתני' דמוצא תבנית יד ורגל מיירי דמצאן בכפרים דבכפרים בכל ענין חיישינן לע"ז, וא"כ הרמב"ם (פ"ז ה"ו ע"ז) וטוש"ע שפסקו שאין איסור אלא בעומדים על פתח מדינה איך סתמו במוצא תבנית יד או רגל דאסור ומשמע דבכל ענין אסור.

וצ"ל דסברו הרמב"ם וטוש"ע דבמוצא צלמים שאסורנו דוקא בעומדים על פתח מדינה מיירי שמצאן עומדים שהעמידם שם ולהכי דוקא בעומדים על פתח מדינה חיישינן אבל בתבנית יד ורגל שהם שברים [דהרי אף לתוס' שכתבו (מא: ד"ה בעומדין) דנראה שכך הם מתחילה נעשים אין כונתם דבתחילה נעשו כך תבנית יד או רגל דהרי אדרבה לעיל מינה (מא. ד"ה אמר שמואל) כ' דהסברא לאסור בתבנית יד או רגל הוא משום דעבדום כשהיו מחוברים לצלם וע"כ דכונתם רק דכשנשברו אין עובדין לו אלא כשאנו ניכר השבר אבל כשנראים כשברים לא] חיישינן שמא זה שבר מצלם שעמד בפתח מדינה ואסרינן מספק.

ואכתי ק' אף שנתבאר אמאי בשברים לא בעינן עומדים על פתח מדינה מ"מ ק' הרי בצלם האסור פי' הרמב"ם וטוש"ע דזהו דוקא כשהיה ביד הצורה צורת מקל וכו' וא"כ אמאי בתבנית יד או רגל אסרינן בכל ענין. ונראה דברמב"ם כתב (פ"ז ה"ז ע"ז) וז"ל אבל המוצא יד מצורת כוכב או מזל או רגלה או אבר מאבריה מושלך הרי"ז אסור בהנאה הואיל וידע בודאי שזה האבר מן צורת ע"ז הנעבדת וכו' א"כ ביאר להדיא דצורת יד ורגל אינה אסורה אלא באופן שידוע בודאי שהיא מצורה הנעבדת ואיכ"ל דאף הטוש"ע ס"ל הכי דכתבו המוצא שברי צלמים (צלם היינו צורה הנעבדת אלא שלא ידעינן אם הפסל הזה כבר נעבד רש"י ותוס'

הרב חיים משה הכהן גוטשטיין

בירור הדין והמנהג בזמן הדלקת נר חנוכה להנוהגים כפי שיטת הגאונים

הנה בספר זמנים כהלכתם שיצא לאור לפני כמה שנים הקדיש פרק שלם פ"ט לבאר אשר לפי מה שנהוג כהיום הזה בא"י ברוב קהילות ישראל כשיטת הגאונים בזמן ביה"ש וצאה"כ בין לקולא בין לחומרא אפי' בשבת ויו"ט החמורים א"כ פשוט וברור שזמן הדלקת נר חנוכה הוא רק בשקיעת החמה מתחת האופק, ואין שייך לומר מחלוקת בזה, דהיינו שיש שיאמרו שזמן הדלקת נר חנוכה הוא בזמן צאת הכוכבים כמפורש כך בכמה ראשונים, דרק לפי ההולכים בשיטת ר"ת שייך מחלוקת בזה.

ולדבריו נמצא דאפילו בני ספרד הנוהגים בכל דבר כשיטת המחבר בכל מקום ולכן הם נוהגים כן גם בזמן הדלקת נר חנוכה להדליק בזמן צאה"כ אחר מעריב כמבואר במחבר (סי' תרע"ב סעי' א' לפי פירוש רוב גדולי הפוסקים), נכון שידליקו בזמן השקיעה, כיון דלגבי המחלוקת של ר"ת והגאונים נהגו הספרדים בא"י כשיטת הגאונים כמבואר בברכ"י להחיד"א שם ושאר גדולי ספרד בא"י ולא כהמחבר שפסק כר"ת בסי' רס"א סעי' ב' ואשר לכן שפיר היה יכול לפסוק כשיטת הראשונים בזמן הדלקת נר חנוכה שהוא בצאת הכוכבים, אבל הנוהגים כהגאונים בהכרח שזמן הדלקת נ"ח הוא רק בשקיעת החמה, והוא מנהג טעות להדליק בזמן צאה"כ.

והנה באמת יסוד דבריו כבר מפורשים בספר הזמנים כהלכה (ח"ב פנ"ו אות ד') שהוא כבר גם עמד על נקודה זו אלא שהוא לא כתבו רק כספק ולא כוודאי, והביא שם שכבר כתב כן גם בקונטרס זמן הדלקת נר חנוכה (מהרב דוד חנוך בר חיים) והגר"ש דבילצקי השיבו שם בקונטרס (הובא בספר מצות נר איש וביתו בחלק המאמרים סי' י"ח), אבל הזמנים כהלכתם כתב בתוקף גדול מאד שכל קהילות ישראל הנוהגים אחרת טועים.

וכ"כ כבר גם בשו"ת יצחק ירנן (ח"א כרך ב' סי' נ"א, ח"ב, ח"ג סי' כ"ז - ל' וח"ד סי' מ"ז - מ"ח) דגם בני ספרד יש להם להדליק בשקיעת החמה כיון שנהגו כשיטת הגאונים ולשיטתם לא נתחדש המושג של שני שקיעות אלא יש שקיעה אחת, וכבר השיב עליו בשו"ת שמש ומגן (ח"א סי' ל"א ול"ב ול"ג) באריכות גדולה, הביאו בחזון עובדיה (הלכות חנוכה פרק זמן הדלקת נרות חנוכה סעי' א') ודחה דברי היצחק ירנן בתוקף רב, אבל בלא לסתור דבריו אלא מצייין לשמש ומגן הנ"ל, וכ"כ עוד מספרי הזמן דבר זה לגבי חנוכה בטל תחיה (ח"ד סי' ג' אות ג') ור' אברהם בקר שליט"א בקובץ והגית (כסלו תשע"ג).

והאמת הוא שנוגע דבר זה גם למנהג החסידים ועוד רבים הנוהגים כפי שיטת המחבר ורמ"א ושאר"פ להדליק בזמן צאת הכוכבים אפילו בא"י וכפי שנהגו כל האדמוריים צדיקי הדורות גם בא"י, וגם מנהג האשכנזים שאין מדליקין מיד בשקיעת החמה אלא זמן מה אחר השקיעה כל אחד כפי מנהגו אם 10 דקות כהאגר"מ והגר"ש אם 20 דקות כהחזו"א, ואשר לפי דבריו צריך להדליק בשקיעת החמה אם נוהגים לקולא כשיטת הגאונים אפי' בדאורייתות, וידועים דברי התוספות במנחות (כ,ב ד"ה נפסל) ובע"ז (לד, א ד"ה מתענין) דמנהג ישראל תורה, ודברי הראשונים ואחרונים שיש לטרוח ליישב המנהג הנראה לכאורה שאינו תואם עם ההלכה המסורה לנו ממש מסיני ולא לעשות את כל רבותינו גדולי האומה לטועים בשיקול הדעת של תורה, לכן אמרתי לברר וללבן האי שמעתתא כדי ליישב ולהניח דעתנו במנהגן של גדולי הדורות בא"י להדליק נ"ח בצאת הכוכבים, אפילו שנהגו בצאת

השבת כשיטת הגאונים, דדוחק גדול לומר שנהגו כך רק משום שהרי ממילא הרי ההלכה כהמחבר והרמ"א בסי' תרע"ב סעי' ב' דכהיום הזה זמן ההדלקה הוא עד עלות השחר שהרי כתב הרמ"א שם שלכתחילה יש לראות להדליק בזמן המפורש בגמרא, ועתה אביא יסוד דבריו שעל פי זה בנה הלכה זו.

א

דהרי לשיטת הגאונים כל הלשונות של שקיעת החמה ו-משתשקע החמה ושקעה החמה וכדומה שבכל המקומות בש"ס כולם מכוונים לאותו זמן ממש - שהוא בסיום שקיעת עיגול השמש תחת האופק, ואין שום אפשרות לפרש לפי שיטת הגאונים דמשתשקע החמה שבגמ' שבת לגבי חנוכה הכוונה הוא לצאת הכוכבים וכמו שביאר עוד בסעי' ג' הוכחה לזה, אלא לשיטתם פשוט דמשתשקע החמה פירושו רק אחרי סיום שקיעת עיגול החמה תחת האופק.

ובסעי' ג' הרחיב בביאור הדבר למה אי אפשר לומר לשיטת הגאונים שהלשון משתשקע החמה שכתוב בברייתא בסוגיא דחנוכה הכוונה הוא לצאת הכוכבים, והוא משום דהנה, כל שיטת ר"ת בזמן ביה"ש וצאת הכוכבים בנויה על הסתירה הנראית לכאורה בין הא דאיתא בגמרא שבת לד, ב דלר' יהודה משתשקע החמה עד תחילת הלילה וודאי יש רק כדי הילוך ג' רבעי מיל, ואילו בגמרא פסחים צד, א איתא משקיעת החמה עד צאת הכוכבים יש 4 מיל, ומפני סתירה זו מחדש ר"ת את שיטתו שיש שתי שקיעות ושיש לחלק בין הלשון משקיעת החמה שבגמרא פסחים צד, א שפירושו משעה שמתחילה ליכנס ברקיע לשקוע דהיינו משקיעת עיגול השמש תחת האופק, לבין הלשון משתשקע החמה שבגמרא שבת לד, ב שפירושו שכבר נכנסה ברקיע ועברה בעוביו של רקיע וזהו בזמן של כדי הילוך ג' מיל ורביע אחרי שקיעת עיגול השמש, שאז היא השקיעה השניה.

ועוד מוסיף ומחדש ר"ת בספר הישר דכל היכי דאיתא בש"ס הלשון משתשקע החמה סתם כגון בשבת כא, ב לענין זמן הדלקת נר חנוכה לכתחילה דתניא מצותה משתשקע החמה משמעו שכבר שקעה חמה מכל וכל והיינו בצאת הכוכבים 4 מיל אחרי שקיעת

בענין זמן הדלקת נר חנוכה, איתא בברייתא בגמרא (שבת כא, ב): מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, ומפרשת הגמרא (בפירוש הראשון) דהא דתניא עד שתכלה רגל מן השוק אתי למימר דאי לא אדליק משתשקע החמה מדליק עד שתכלה רגל מן השוק, נמצא דמפורש בגמרא דזמן ההדלקה לכתחילה הוא משתשקע החמה.

והנה, אליבא דשיטת ר"ת נחלקו הראשונים ההולכים בשיטתו בפירוש הגמרא הוזה לפי שיטתו, שיש ראשונים שמפרשים דכוונת הגמרא משתשקע החמה לתחילת השקיעה השניה תחילת זמן ביה"ש אליבא דר' יהודה לר"ת, ויש ראשונים שמפרשים דהכוונה הוא לסוף השקיעה השניה דהיינו בזמן צאה"כ לשיטת ר"ת. אולם כל זה אליבא דשיטת ר"ת.

אבל לשיטת הגאונים, שהמנהג בא"י כהיום כשיטתם, הסוברים שיש רק שקיעה אחת שהיא שקיעת עגולת השמש תחת האופק, פשוט וברור דלדידהו כי היכי דהלשון משתשקע החמה שבגמ' שבת לד, ב פירושו מיד אחרי שקיעת עיגול השמש תחת האופק כמפורש להדיא בתשובות הגאונים של רב שרירא ורב האי גאון ורב ניסים גאון, כך פשוט שגם אותו הלשון ממש משתשקע החמה דאיתא גם בגמ' שבת כא, ב בענין זמן הדלקת נר חנוכה לכתחילה, פשוט שפירושו ג"כ לשיטת הגאונים מיד אחרי סיום שקיעת עיגול השמש תחת האופק, וכמו שכבר כתבו המהר"ם אלשקר (סי' צ"ו) והגר"א (בביאורו לסי' רס"א ס"ב ובסי' תרע"ב ס"א) והאבני נזר (סי' תצ"ז אות ד'), והערך השולחן (סי' תרע"ב סעי' ד') ועוד רבים.

כלל כנ"ל וזה פשוט וברור, אמנם יש לדון בבירור וליבון יסוד חדש זה שאינו מוזכר כלל בראשונים ואחרונים חוץ מן הגר"א בסי' רס"א (אשר שם בדבריו משמע גם שאין מוכח שלשיטת הגאונים יש רק שקיעה אחת), ועתה אבוא לדון ממה שמצינו לגבי חנוכה.

ב

שיטת השאלות העיטור והמאירי והר"ן והמהר"ל והשבלי הלקט

אכן אמת הדבר הוא שאפשר להביא ראיה מכמה ראשונים הסוברים כשיטת הגאונים [לדעת חלק מן האחרונים, בדעת רש"י כ"כ הרמב"ן בתורת האדם ענין אבילות ישנה, מרש"י שבת לה, א ד"ה כרמל, הביאו המנורה הטהורה שם ד"ה גם הרשב"א, ומוסיף ראיה מרש"י ביומא פז, ב, וכ"כ בספר הבתים שערי המלאכות האסורות ביום השבת שער ו', ומהר"ם אלשקר שם, ומנ"כ מ"א פ"ד ד"ה השלישית ופ"ט ד"ה הקושיא הרביעית, וחידושי וכללות הרו"ה סי' ח' דף מ"ד, וברכת ראש פתיחה לפרק תפילת השחר אות ה', וקיצור בית דוד מנחות כ, ב מרש"י פסחים צג, ב ד"ה חמשה, ומרש"י ברכות ב, ב ד"ה משעה, וכ"כ הרו"ה דיני קר"ש ותפילה סי' י', והזמנים בהלכה פמ"ב הערה 33 מברכות ב, ב ד"ה משהעני, ומנחות פט, א ד"ה אין לך מצוה, ובקובץ באו"י גליון קע"ב הרב יעקב חנניה וינגרטן, ובדעת העיטור כ"כ השו"ע הרב בפסקי הסידור הרב בסדר הכנסת שבת, אבל כבר תמהו כולם ע"ז דמפורש כתוב שסובר כר"ת, ובדעת המהרי"ל כ"כ בהזמנים בהלכה (ח"ב פמ"א הערה 18 והל' חנוכה וסדר ימי הסליחות פראג תקצ"ו, וממנהגי מהרי"ל הל' מיא דלישת המצות אות א'), ובדעת המאירי כ"כ במעגל צדק עמו' ט"ז, אבל בדעת השאלות לא מצאתי אחרונים שכתבו דעתו בזה, ואני הוכחתי דלפי דעת הרבה אחרונים מוכח קצת דסבר כר"ת, וכן בדעת הר"ן כ"כ בספר מאורות נחום דסובר כגאונים, אבל באמת

עיגול השמש, ורק הלשון שבגמרא שבת לד, ב דתניא משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין משמעו שלא שקעה החמה מכל וכל אלא רק עברה בעוביו של רקיע אבל היא עדיין כנגד החלון שלה ולא עברה אותו שזה כנ"ל ג' מיל ורביע המיל אחרי שקיעת עיגול השמש, שאז היא שקיעה השנייה.

והנה, כל זה הוא רק לשיטת ר"ת הסובר דהגמרא דשבת לד, ב האומרת דמשתשקע החמה עד צאת הכוכבים יש ג' רבעי מיל והגמרא בפסחים הנ"ל האומרת שמשיקעת החמה עד צאת הכוכבים הוא 4 מיל סותרות זו את זו, ולפיכך הוצרך לחדש ולחלק בין הלשון משתשקע החמה לבין הלשון שקיעת החמה, אבל לשיטת הגאונים דסברי שיש רק שקיעה אחת ואין שום סתירה בין הגמרות הנ"ל כיון דלידהו יש זמן של צאת ג' כוכבים בינונים שהוא אחר ג' רבעי מיל אחר שקיעת עיגול השמש לזמן של צאת כל הכוכבים שהוא רק אחר 4 מיל אחר שקיעת עיגול השמש, א"כ לשיטתם בין הלשון שקיעת החמה לבין הלשון משתשקע החמה כוונתם לאותו זמן ממש, דכוונת כולם תמיד פשוטה כמשמעה בסיום שקיעת עיגול השמש.

וכן הוא הכוונה בכל המקומות בש"ס שכתוב בהם שקיעת החמה או משתשקע החמה או שקעה עליו החמה וכדומה.

וא"כ, כי היכי דמפורש להדיא בתשובות הגאונים של רב שרירא ורב האי גאון ורב ניסים גאון שהם הראשונים בשיטת הגאונים דמשתשקע החמה דגמרא שבת לד, ב בסוגיא דביה"ש פירושו מיד בשקיעת עיגול השמש תחת האופק, כך פשוט שגם אותו הלשון ממש משתשקע החמה דאיתא גם בגמרא שבת כא, ב לגבי נר חנוכה הכוונה הוא לשיטת הגאונים מיד אחרי סיום שקיעת עיגול השמש תחת האופק. ומכאן הוא אומר דמה שפירשו כמה מן האחרונים דלשיטת הגאונים משתשקע החמה שבגמרא דחנוכה פירושו הזמן של צאת הכוכבים של שיטת הגאונים, על כרחך שגגו בזה, דזה לא יתכן

הנרות כשלושים עם הציצית בזמן צאת הכוכבים, אבל הנחת תפילין עדיין לא יתיישב דהרי אסור לכו"ע להניח בלילה, ואפשר ליישב שהרי הותר להשאיר התפילין עליו בלילה כשכבר הניח מבעוד יום אבל אין מורין כן אלא רק בצינעא בינו לבין עצמו מותר כמבואר בסי' ל' סעי' ב', אמנם לכאורה ההדלקה בחוץ הוא בפרהסיא ואסור כשתפילין עליו, וצ"ע, ומצאתי בספר מצות נר איש וביתו (סי' ו' הערה א') שמביא מהעמק שאלה (שם אות כ"א) שג"כ עמד על הראיה והדחיה מהציצית, אמנם הראיה מתפילין לא הביא כלל, אבל ביצחק ירנן שם הביא ראיה זו ותפילין, אמנם באמת לאחר שכבר תירצנו הראיה מתפילין דמדובר שהיה מונח עליו מבעוד יום א"כ י"ל דאין כלל ראיה גם מציצית דאפשר שמדובר שלבוש בהם מבעוד יום, חוץ לפי שיטת התוס' רי"ד שאסור להשאיר עליו הציצית בלילה, והוא שיטה יחידאה ממש ואין הלכה כמותו כלל, וכן חוץ מע"פ סוד הקבלה כמובא בשע"ת שם בשם האריז"ל שאין להשאיר הציצית עליו אחר השקיעה.

שיטת רש"י

וכן יש להביא ראיה משיטת רש"י, שלדעת כמה ראשונים ואחרונים (כמבואר לעיל) סבר כשיטת הגאונים, ואכן הוא כתב שזמן הדלקת נר חנוכה הוא בשקיעת החמה, כדמשמע מדברי רש"י (בשבת שם ד"ה עד) ובמנחות (לו, א ד"ה עד שתכלה) שזמן תכלה מן השוק הוא בצאה"כ כשחשיכה א"כ בהכרח שזמן הדלקה הוא לפני הלילה ובהכרח שלמד שזמן ההדלקה הוא בשקיעת החמה, וכן דייק בשו"ת יצחק ירנן שם, אכן יש אחרונים החולקים וסוברים שאין שיטת רש"י כשיטת הגאונים, וכן בשמש ומגן שם דוחה את הראיה מרש"י שזמן ההדלקה הוא בשקיעת החמה ואפשר שגם לרש"י זמן ההדלקה הוא בצאה"כ יעוי"ש.

שיטת הגאונים

וכן כתב בשו"ת יצחק ירנן שם שכן מוכח מתשובות הגאונים (שבת כא, ב שערי

מפורש כתב בשבת בסוגיא דביה"ש וביומא בסוגיא דתוספת שבת כר"ת, וכן בשבלי הלקט כ"כ הרב יעקב חנניה וינגרטן בדברי הר"ח שהוא בשבלי הלקט (סי' ס' בשם הר"ח, הביאו הב"י סי' רס"א, המנ"כ מ"א פ"ו ד"ה ומצאתי פירשו להר"ח שסבר כשיטת ר"ת, אבל אח"כ כתב שאין הכרע) שכתבו שזמן הדלקת נר חנוכה הוא בשקיעת החמה הרגילה.

והוא ממה שכתבו השאלות (שאלתא כ"ו) והבעל העיטור (חנוכה דף מו, א בשם הלכות) ובספר הפרדס (לרש"י סי' ר"א עמ' רמ"ו), והמאירי (שבת כא, ב ד"ה נר חנוכה), ושבלי הלקט (סי' קפ"ה) - הביאו הא"ז (סק"ט), והר"ן (בחי' כ"ב ע"ב ד"ה כדי) ותשובת המהרי"ל (סי' מ') - הביאו הא"ר (סקי"ג), דמדליקים נרות חנוכה משמאל, דמזוזה מימין, חנוכה משמאל, ציצית [ותפילין - מוזכר רק במאירי] באמצע, דמבואר שהלכו בציצית ותפילין בשעת ההדלקה, ולכאורה ראיה מכאן שהדליקו בשקיעת החמה שאז מותר עדיין בהנחת ציצית ותפילין.

[ובאמת בלבישת ציצית בברכה בזמן ביה"ש נחלקו הפוסקים הביאם המ"ב סי' י"ח סק"ז, וכן באמת גם בהיתר הנחת תפילין בזמן ביה"ש נחלקו המג"א סי' ל' סק"ג והפרמ"ג שם בזה כמבואר במ"ב סק"ג, עכ"פ רק קודם תפילת ערבית כמבואר במחבר שם סעי' ה', חוץ ממי שלא הניח עדיין כלל ביום זה תפילין שהתיר הביאור הלכה ד"ה ויש מי להניח בלא ברכה].

ואכן בעיטור (שער שלישי ח"ג הל' מילה) ובמאירי (שם בד"ה אחר שכתבנו) ובמהרי"ל (הל' חנוכה, הובא בד"מ סק"ד) מבואר מפורש ממש שסברי שמדליקים נ"ח בשקיעת החמה בתחילת ביה"ש.

אמנם אפשר לדחות הראיה ולומר דסברי כשיטת הרא"ש ודעימיה דכסות המיועד ליום חייב בציצית אפילו בלילה, (לא עיינתי בדבריהם מה דעתם בהלכה זו) הביאו הרמ"א (סי' י"ח סעי' א'), והיו מדליקין

ואפשר גם לומר באופן אחר שבאמת כוונתו להגאונים שחלקו באמת על שיטת הגאונים בענין זמן השקיעה לתחילת ביה"ש וצאה"כ, דהרי מוכח מכמה מן הגאונים שלא סברו כשיטת הגאונים ויש אחרונים שכתבו כן גם בשיטת רב האי גאון (יביע אומר ח"ב סי' כ"א וח"ז סי' מ"א, ובספר אול"ח פ"א עמ' 181, והדברות יעקב ח"א בקונטרס בינה לעיתים מאמר א' פ"ז, ובאור מאיר פ"ג סי' ב' אות ג'), וכן יש שכתבו כן גם בשיטת הרס"ג (המובא באבן עזרא (שמות יב-ו), וכ"כ הדברות יעקב שם, ובאול"ח (פ"א עמוד 179), וכן ממה שכתוב בספר הנר (ריש ברכות) בשם רב סעדיא כתבו האורות חיים (דף רנ"א בהגהה אות י"ד - ובמילואים ותגובות עמ' תנ"ז), והבאל"ח (עמ' 222) שהוא הכוונה להרס"ג), אבל יש שחולקים על זה.

ואפשר גם לדחות הראיה ע"פ דברי ספר הבתים (הל' תפילה שער שלישי הל' ו') והמנ"כ (מ"ב פ"י) וספר הקובץ (שם) ועוד אחרונים, שכתבו לפרש את לשון הרמב"ם (פ"ג מהל' תפילה ה"ו) לגבי זמן תפילת ערבית שהוא מתחילת הלילה שאין הכוונה לצאה"כ אלא לשקיעת החמה, א"כ י"ל גם כאן שכוונתו הוא לשקיעת החמה ולא לצאה"כ.

שיטת רב שר שלום גאון

וכן היה משמע קצת ממה שכתב בספר הנייר (הלכות חנוכה בהגהה ד"ה ושאלתם) בשם רב שר שלום גאון, בלשון זה: מי ששכח להדליק בלילה, משמע לכאורה שתחילת זמן ההדלקה הוא רק אחר שהוא לילה שהוא בצאת הכוכבים, הרי לנו אחד מן הגאונים שסובר שזמן הדלקת נ"ח הוא בלילה שהוא בצאה"כ, אע"פ שלא מצאתי מפורש אחד שכתב שרב שר שלום גאון סבר כשיטת הגאונים, אבל הרי כתבו הרבה ספרים דכל הגאונים סוברים כשיטת הגאונים בזמן השקיעה, ולפ"ז יש לנו קצת ראיה מזה.

אמנם יש לדחות שעיקר כוונתו הוא רק לומר דמי ששכח להדליק בתחילה הלילה

תשובה סי' רל"ג) שגם הם פירשו את זמן ההדלקה בשקיעת החמה, מדכתבו שזמן שתכלה רגל דתרמודאי הוא כשחשיכה שהוא בצאה"כ א"כ בהכרח שזמן ההדלקה הוא בשקיעת החמה.

שיטת מהר"ם מרוטנברג

וכן יש להביא ראיה מהמהר"ם מרוטנברג בתשובה (שו"ת סי' מ"ז) שמפורש יוצא מדבריו שזמן הדלקת נר חנוכה הוא בשקיעת החמה, ובהזמנים בהלכה (ח"ב פמ"א אות הערה 14) כתב להוכיח (מתשב"ץ קטן סי' קנ"ט) שסבר כדעת הגאונים, אבל יש הרבה חולקים על זה וסברי שלא סבר כשיטת הגאונים אלא כשיטת ר"ת וכדמוכח גם מאותה תשובה עצמה.

שיטת ר' ישראל מטליטולא

וכן מצינו שכתב ר' ישראל מטליטולא (תלמיד הרא"ש מצות זמניות) שהוא ג"כ סובר כשיטת הגאונים כמבואר בהזמנים בהלכה (ח"ב פרק מ"א), ואכן הוא כתב (הל' חנוכה, הביאו הזמנים בהלכה פנ"ו הערה 17) שזמן הדלקת נרות חנוכה הוא בשקיעת החמה, [ויש שחולקים שאינו סובר כשיטת הגאונים].

אמנם נראה שאפשר להביא ראיות מן הגאונים והראשונים שלדעת כמה מן האחרונים הם נמנים עם רשימת הראשונים הסוברים כשיטת הגאונים, ומ"מ כתבו שזמן הדלקת נרות חנוכה שמפורש בגמרא (שבת כא,ב) בביריתא שזמנה הוא משתשקע החמה הוא הכוונה לזמן צאת הכוכבים.

דמצינו בספר האגודה (פ"ב דשבת כא,ב סי' ל"א) שכתב בשם רוב הגאונים שזמן הדלקת נר חנוכה הוא בתחילת הלילה, והנה פשוט הלשון בלילה הכוונה הוא לצאת הכוכבים, הרי לנו שדעת רוב הגאונים הוא שזמן הדלקת נ"ח הוא בצאה"כ.

אמנם יש לדחות ראיה זו דיש לומר דכוונת האגודה כשכותב לרוב הגאונים הכוונה להראשונים שקדמו לו ולא להגאונים.

הלכה ד"ה לא מאחרים וגם בד"ה ולא מקדימים) והערה ש"ש, והדבר"י (ח"א סי' פ"ט), ועוד אחרונים, אבל בארץ צבי (סי' קכ"א) ובשו"ת יביע אומר (ח"ז סי' ל"ד), והרה"ג משה לוי זצ"ל במכתבו לבעל שו"ת יצחק ירנן (הנ"ל הובא שם) פירשו כוונת הרמב"ם שזמנה בצאת הכוכבים.

ולכאורה אפשר להביא ראייה מלשון הרמב"ם (פ"ט הל' א - ב) כדברי הארץ צבי והיביע אומר, שכתב שם בזה הלשון: ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה, והנה מצינו גם לגבי מנחה כתוב במשנה (בברכות רפ"ד) שהוא עד הערב, ונחלקו הראשונים שם בביאור הכוונה עד הערב, אם עד הערב הכוונה הוא לצאה"כ או שהכוונה הוא לשקיעת החמה, וגם בשיטת הרמב"ם נתבאר במקום אחר מחלוקת גדולה באחרונים בזה, יעיי"ש. ולכאורה גם נידו"ד אפשר לתלות במחלוקת האחרונים שם, אלא דאפשר דסתם ערב וודאי שהכוונה הוא לצאה"כ כמפורש בתורה בכל מקום הלשון ערב ובהכרח הוא שם שכוונת התורה הוא לצאה"כ וכמו שהוכיח כבר באריכות בספר הזמנים בהלכה (ח"ב פס"ב), והביא כן בשם האחרונים, וצ"ע.

וכן מדברי הביאור הגר"א (שם סק"ב) משמע דסבר שאין הוכחה מהרמב"ם שפירש זמן ההדלקה עם שקיעת החמה, שהכוונה הוא להשקיעה ולא לצאה"כ, מזה שהביא ראייה רק מהרשב"א והר"ן שהם החולקים על הרא"ש והטור וסוברים שזמן ההדלקה הוא בשקיעת החמה ומזה ראייה שסבר שאין הכרח לפרש ברמב"ם כוונתו לשקיעת החמה, ולכן לא הביא ראייה מהרמב"ם שזמן ההדלקה הוא בשקיעת החמה, אמנם זה הוא דלא כמו שכתב המשנ"ב בשיטת הרמב"ם כנ"ל, ויעויין בסק"א משכ"ת הגר"א שם.

וכן מהב"י שם מוכח כן דסבר שאין ראייה מוכחת מזה שהר"ף והרמב"ם העתיקו את לשון הגמרא בסתם שסברי שהזמן ההדלקה הוא בשקיעת החמה דאם היה סובר כן לא

ונזכר במשך הלילה יכול להדליק במשך כל הלילה, אבל מי ששכח כל הלילה ונזכר ביום כבר הפסיד המצוה וא"א להדליק ביום כלל כיון שאין פירסומי ניסא, אבל אין כוונתו לומר כאן שזמנה הוא רק מצאה"כ כלל, ואפשר לומר עוד שהלשון לילה הוא הכוונה לביה"ש שהוא ספק לילה ובדרבנן כבר חשיב לילה, או אפשר לומר שהכוונה הוא להלילה התוכני שהוא מתחיל בשקיעת החמה.

שיטת הר"י הזקן

אבל יש להביא ראייה גמורה מדברי המרדכי הארוך בשם הר"י הזקן (הובא בב"ח סי' תרע"ב אות א') שפירש את דברי הברייתא מצותה משתשקע החמה, דזמן הדלקת נ"ח הוא בצאת הכוכבים. והנה בשיטת הר"י הזקן הוכיח בפסקי הסיידור של השו"ע הרב בסדר הכנסת שבת בסוגריים שסבר כשיטת הגאונים, וכמו שביאר בהזמנים בהלכה (פמ"א אות ד' ט') שהכוונה הוא להתוספות בריש פסחים ב, א ד"ה והא וכפ"י המהרש"א שם, (ודלא כפ"י המהרש"ל שם), שמוכח שהר"י סבר כהגאונים, ובמראה מקומות שבשו"ע הרב ציינו לתשובת הר"י המובא בב"י יור"ד סי' רס"ו, ומ"מ פירש כאן דמשתשקע החמה הכוונה לזמן צאה"כ.

ג

שיטת הרמב"ם

וכן נראה שיש לדחות את הראיות שהביא הוא מן הגאונים והראשונים שסוברים כשיטת הגאונים בזמן השקיעה שסוברים שזמן ההדלקה הוא בשקיעת החמה, הנה במה שכתב שם בסעי' א' דהרמב"ם שהוא מההולכים בשיטת הגאונים (אף שיש גם בזה מחלוקת גדולה בין גדולי האחרונים, אכן הידיעה הרווחת נוטה לומר שסבר כשיטת הגאונים) פוסק להדיא דזמן ההדלקה לכתחילה הוא מיד בשקיעת החמה בתחילת בין השמשות, אכן כך פירשוהו המשנ"ב (סי' תרע"ב בביאור

הגאונים, שהוא העתיק את דברי הגמרא כלשונה והרי כבר נתבאר לעיל דלשיטת הגאונים פשוט דהפירוש של משתשקע החמה הזה שבדף כא,ב הוא אותו לשון משתשקע החמה הנאמר בשבת לד,ב לגבי זמן ביה"ש שהוא בסיום שקיעת עיגול השמש.

הנה מה שכתב שרב האי גאון פשוט שסבר כשיטת הגאונים, אין דבר זה מוסכם שיש שהביאו ראיה מהרשב"א בריש ברכות (ב,ב ד"ה רב חנינא) והתוס' הרא"ש (ד"ה רב חנינא) ובאורחות חיים (הלכות יוכ"פ אות ג') שהביאו פירוש המחלוקת התנאים בסוף זמן קר"ש של ערבית משם רב האי גאון ע"פ שיטת ר"ת ומשמע שסבר רב האי ממש מפורש כשיטת ר"ת, אכן יש דוחים ראיה זו כדיעוין בקובץ באו"י גליון קס"ז במאמרו של הרב חנניה וינגרטן בהערה 5.

וכן לא ידעתי מה מציאה מצא כאן בזה שמעתיק את לשון הגמרא כלשונה ממש ואינו אלא חוזר על דבריו שאי אפשר לפרש להגאונים משתשקע החמה על צאה"כ.

וכן מצינו כמה אחרונים שנהגו כהגאונים עכ"פ לחומרא ומ"מ נהגו להדליק נ"ח בצאת הכוכבים, כמבואר בבית דוד סי' ת"ע שזמן ההדלקה הוא בשקיעת החמה, ובסי' קי"ד מבואר שהחמיר כשיטת הגאונים, ואפשר לדחות כיון שרק החמיר כשיטת הגאונים ולא היקל בדאורייתא כהגאונים לכן בדרכנו היקל להדליק בצאה"כ, וכן בשבות יעקב (סי' כ"ב) מבואר שהדליק נ"ח בצאת הכוכבים, ובסי' י"א מבואר דסבר כשיטת הגאונים, הרי דאפי' שסבר כגאונים מ"מ בזמן הדלקת נ"ח נהג להדליק בצאה"כ כשיטת ר"ת בספר הישר (סי' רכ"א).

שיטת הגר"א

מובא במעשה רב (סי' רל"ה הובא בתשו"נ ח"ב סי' של"ד וסי' שמ"ב אות ג' ומועז"ז ח"ב סי' קנ"ד) שמנהג הגר"א היה שלא להדליק מיד בתחילת השקיעה מן האופק, וכן כתב בספר הלכות חג בחג (על חנוכה פ"ו סעי' א' הערה 4) להוכיח

היה פוסק כהרא"ש והטור בזמן ההדלקה בצאת הכוכבים כדעת רוב אחרונים (מג"א סק"א והפרמ"ג א"א סק"א והפר"ח סק"א וש"א) אלא כדרכו לפסוק כהרי"ף והרמב"ם נגד הרא"ש ואם כי אפשר שכתב כן כמו שכתב החיד"א לגבי המחלוקת של ר"ת והגאונים שכתב בסי' רס"א כשיטת ר"ת משום שר"ת מפורש הוא משא"כ הרמב"ם והרי"ף אינו מפורש, והוא דוחק גדול.

ולכאורה אפשר להביא עוד ראיה מהט"ז שהוא ג"כ הבין בדעת הרמב"ם כדעת המחבר שהוא בזמן צאת הכוכבים, מדלא כתב כאן הט"ז שהוא מן המקומות שהמחבר פוסק דלא כהרמב"ם שלא כדרכו בקודש כמו שכתב כך לגבי במספר הנרות שמדליקים לבני הבית בסי' תרע"א סק"א שהמחבר פסק שם כהתוספות ולא כהרמב"ם.

ולכאורה גם ממה שבבאר הגולה (אות א') כתב על לשון המחבר שכל דברי המחבר הוא לשון הרמב"ם, נראה קצת מזה שהוא ג"כ למד בדעת הרמב"ם שזמנה הוא בצאה"כ ולא בשקיעת החמה, ודלא כהגר"א (בביאורו סק"א) ושו"ת מהרי"ף (סי' מ"ז) וערוה"ש שם, אלא דאפשר שהוא פירש גם ככוונת המחבר כפי שפירש המנ"כ (מ"א פ"ג) והדברות יעקב (ח"א סי' פ"ט) בדעת המחבר שהכוונה של סוף השקיעה הוא לשקיעת החמה תחילת ביה"ש ולא בזמן צאה"כ, ושכן הוא לדעתו באמת גם דעת הרמב"ם.

[ומוכח מכאן שלמד הבאה"ג שהרמב"ם ג"כ סבר שיש מושג של תחילת וסוף שקיעה, שהוא לכאורה לפי דברי הזמנים כהלכתם ועוד ספרים שייך רק לשיטת ר"ת, אמנם מכאן ראיה שזה לא נכון אלא דגם להגאונים שייך לשון סוף שקיעה על זמן צאה"כ].

שיטת רה"ג

וכן מה שכתב בהערה ד' ראיה מתשובת הגאונים, שערי תשובה (סי' רל"ג) המיוחסת לרב האי גאון שהוא מראשי כל שיטת

וגם שמא ביה"ש הוא לילה, אלא שיטתם בנויה על דברי ר"ת בספר הישר שלו וכ"כ בתוס' במנחות כ,ב ד"ה נפסל שסבירא להו דכוונת הברייתא משתשקע החמה הכוונה הוא לצאה"כ, וכן הוא בכל מקום שכתוב הלשון משתשקע החמה חוץ מהברייתא בסוגיא דביה"ש ולא משום סברת הגר"א, נראה לי שטעות הוא, דהרי מהב"י לא נראה שהיה לו את ספר הישר בזה, וגם לא מזכירו כלל בב"י, וכן לא מזכיר את דברי התוספות במנחות, אלא מביא רק את דברי הטור, ואפשר שפיר לומר כמו שכתב המאמר מרדכי שם שהוא אותו הטעם ממש שכתבו הראשונים בזמן סיום התענית בצאה"כ כמבואר בב"י בסי' תקס"ב בראשיתו שהוא רק מחומרא משום דאין אנו בקיאים בזמן ביה"ש כן הוא בחנוכה, וכן היה אפשר לומר כהמהלך של הגר"א בתענית בסי' תקס"ב משום דתרי קולי לא מקילינן לומר גם שמא הלכה כרי"ה וגם שמא ביה"ש הוא לילה ג"כ בחנוכה, אבל לא משום דלשון משתשקע החמה הוא הכוונה לצאה"כ דא"כ היה לו להב"י לפרש כן גם בתענית בסי' תקס"ב, אמנם שם בתענית מפורש בב"י טעם אחר בזה כנ"ל דהוא משום שאין אנו בקיאים בזמן תחילת ביה"ש.

שיטת החזו"א

וכן מוכח מזה שבזמן הדלקת נ"ח נהג החזו"א להדליק כעשרים דקות אחר השקיעה, והרי לפי דבריו שלשיטת הגאונים אין שום צד לפרש הלשון משתשקע החמה על צאה"כ ויש להדליק רק בשקיעת החמה ולא בצאה"כ, ומ"מ החזו"א לא נהג כן, הרי אין לך ראייה גדולה יותר מזה שלא סבר החזו"א מיסודו שבהכרח לשיטת הגאונים לעולם הלשון משתשקע החמה הכוונה הוא לשקיעת החמה ולא לצאה"כ. ואפשר לדחוק דכיון דתוך 20 דקות מהשקיעה הוא עדיין תוך חצי שעה של זמן הדלקת נ"ח נהג כמנהג אביו באירופה להדליק 20 דקות אחר השקיעה, וכעין זה כתב בספר מצות נר איש וביתו (פי"ג הערה ז') בשם הגר"ח

מהחיי"א בהל' חנוכה, הרי שסבר הגר"א דאין הכרח שלשיטת הגאונים זמנה מיד בשקיעת החמה, אבל במעשה רב מערער על הראיה ואומר שזה היה רק בזמן הדלקת נ"ח בבית הכנסת קודם מעריב, הביאו בספר הלכות חג בחג שם.

אמנם כן כתב גם בספר פאר הדור (ח"ד עמו' קצ"ה) הובא בהזמנים בהלכה (ח"ב פנ"ו הערה 26) בשם החזו"א שאמר שהגר"א נהג להדליק 20 דקות אחר השקיעה, וכן משמע מהמשנ"ב (שם) שהגר"א הדליק בתחילת שקיעה השניה, אכן הגר"ש דבילצקי כתב בספרו זה השולחן (ח"א וח"ג בסופו סי' תרע"ב ציונים במ"ב אות י') שאין זה כוונת המ"ב אלא רק אדלעיל קאי שהדליק קודם מעריב.

ובדברי הגר"א ביור"ד (סי' רס"ו סקי"ז) שכתב לומר דיש לפרש שזמן ההדלקה הוא בזמן צאה"כ דרי"ה ולא בשקיעה ראשונה ומשום דהוא תרי קולי לומר גם שמא הלכה כרבי יהודה וגם שמא ביה"ש הוא לילה לא מקילינן ולכן צריך להדליק בזמן צאה"כ דרי"ה, כבר האריך בזה הזמנים כהלכתם שם בסעי' ד' לומר שאין כוונת הגר"א לשיטתו לשיטת הגאונים בזמן ביה"ש וצאה"כ, דלשיטתם אין לשון שקיעה הכוונה על צאה"כ אלא תחילת ביה"ש, אלא כתבו רק לפלפולא ביישוב דעת הטוש"ע דאזלי בשיטת ר"ת למה כתבו שזמנה בצאה"כ, וכדמוכח מדברי הגר"א בסי' רס"א ובסי' תרע"ב שברור לו שזמן ההדלקה הוא בצאה"כ, אבל הגר"ש דבילצקי (בתגובתו למאמר הרב דוד חנוך בר חיים, הובא בספר מצות נר איש וביתו בחלק המאמרים סי' י"ח) לא סבירא ליה לומר כך.

והנה מה שכתב שם בסעי' ה' דהגר"א ידע שפיר דשיטת המחבר ורמ"א אינו כהבנתו וכמהלך המחודש שלו שזמנה בצאה"כ הוא משום דרבי יוסי פליג על הברייתא הנ"ל וסובר דזמן הדלקת נר חנוכה הוא בזמן צאה"כ לשיטתו, ולכן כתבו שיש להחמיר עד ביה"ש דרב יוסי משום דתרי קולי לא מקילינן לומר גם שמא הלכה כרי"ה

צריך להזהיר להדליק נ"ח בשקיעת החמה, ואפשר שהוא משום דמ"מ הוא עדיין בתוך החצי שעה של זמן הדלקת נ"ח, וכן האמרי אמת והבית ישראל שנהג בא"י כשיטת הגאונים אפילו לקולא בדאורייתא מ"מ נהגו להדליק רק 20 דקות אחר השקיעה כמובא בתשוה"נ שם בח"ב, וכ"כ הכה"ח סי' תרע"ב סק"ב, ובא"ח ש"ר וישב הל' חנוכה אות ז' שזמן הדלקה הוא בצאה"כ.

ד

מה שהביא עוד ראייה דלשיטת הגאונים זמן ההדלקה הוא מיד אחרי שקיעת עיגול השמש מתחת האופק, מדברי המסכת סופרים פ"כ ה"ד, דהנה, הברייתא הנ"ל שבגמ' שבת כא"ב מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, מקורה הוא במסכת סופרים הנ"ל והכי תניא התם (כפי שהוא הגירסא לפנינו) בזה הלשון: מצות הדלקתו משקיעת החמה עד שיכלה רגל מן השוק, ואע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר לא ימוש הענן יומם ועמוד האש לילה. עכ"ל.

מבואר כאן במסכת סופרים דזמן ההדלקה לכתחילה שהוא משתשקע החמה הינו בזמן בו היה מסתלק עמוד הענן והיה מתחיל לשלוט עמוד האש לבדו.

והנה בגמ' שבת (כג"ב) מבואר דעמוד האש היה מופיע בעוד עמוד הענן קיים, ומשמע שם בגמרא דעמוד הענן היה מסתלק כבר ברגע סיום שקיעת עיגול השמש תחת האופק ומרגע זה היה מתחיל לשלוט האש לבדו.

נמצינו למדים דזמן הדלקת נר חנוכה שהוא משתשקע החמה הוא בזמן שקיעת עיגול השמש מן האופק שזהו הזמן של לא ימיש עמוד הענן.

אמנם הוא לא ביאר היכן משמע בגמרא שם דזמן סילוק עמוד הענן היה בשקיעת החמה, וא"כ נפל כל ראייתו בבירא, ולכאורה נראה כוונתו שהוא מוכח ממה מה דאמרי' בגמרא (שם כג"א) במעשה דאשת רב יוסף שהדליקה נרות בשבילו (יש

קנייבסקי בשם גיסו הגר"ש ברזם, או מפני שאחר השקיעה יש עדיין אור יום ושרגא בטיהרא מאי אהני, וכ"כ בספר מצות נר איש וביתו (שם) בשם הגר"ח קנייבסקי, וכ"ה בספר באר ישראל (בפרק זמן הדלקת נרות) בשם הקהילות יעקב, ובבירור הלכה (או"ח תליתאה עמו' רע"ג) כתב לומר בדרך אפשר דהחזו"א חשש לחומרא כשיעור של 24 דקות למיל ולפ"ז זמן צאה"כ הוא 18 דקות אחר השקיעה המתין עוד קצת לצאה"כ דרי"ו לעשרים דקות, אבל כבר תמה עליו הזמנים כהלכתם שם בסעי' ד' הערה א' מכמה אנפי, או משאר טעמים שכתבו הספרים בטעם מנהגו כמבוא במקדש ישראל (חנוכה סי' ק"ל אות ב'), וכיון דיוצאים בזה גם לפי שיטת הגאונים לכן לא החמיר להדליק מיד בשקיעת החמה אפי' שבאמת מודה הוא שלשיטת הגאונים יש להדליק מיד בשקיעת החמה, אבל פשוט כביעתא דכותחא שזה דוחק גדול מאד להיאמר על החזו"א, וכן בספר אוצר הזמנים (חנוכה פ"ה בהערה 264) כתב בשם הגר"ח קנייבסקי לפרש הברייתא בזמן הדלקת נר חנוכה משתשקע החמה על צאה"כ.

שיטת השו"ע הרב והערוה"ש והאמרי אמת והבית ישראל והכה"ח והבא"ח

וכן מדברי השו"ע הרב בסידורו (בסדר הכנסת שבת) אשר האריך לבסס שיטת הגאונים לא כתב שום רמז בשום מקום בפסקי הסידור כמו בסדר הכנסת שבת אשר לפ"ז ישתנה הדין בזמן הדלקת נר חנוכה שהוא בשקיעת החמה (אע"פ שאין לנו שו"ע הרב על הלכות חנוכה מ"מ בשו"ע הרב סבר כשיטת ר"ת) וכן שאר כל האחרונים לא כתבו זאת.

וכן בערוך השולחן שם - שממנו הוציא הזמנים כהלכתם יסוד דבריו - כתוב דנהגו העולם להדליק נר חנוכה בזמן צאת הכוכבים, אע"פ שהוא כתב בסי' רס"א סעי' י' שנוהגים כהיום כשיטת הגאונים (כעיקר הדין לגבי כניסת השבת ורק נוהגים לחומרא בצאת השבת כר"ת), וא"כ הרי היה

והוא לא ישתנה בביאת המשיח וזה את"ש טפי).

וכתב ליישב דהרי יש כמה מקומות בתורה שקראה התורה בלשון יום ולילה לגדרי היום והלילה התוכניים - טבעיים ולא להלכתיים וא"כ י"ל דגם כאן הכוונה עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה הוא ליום ולילה התוכניים - טבעיים שזמנם מהנץ החמה עד שקיעת החמה זהו יום ומשקיעת החמה עד הנץ החמה הוא לילה.

זמן ההדלקה בחו"ל

וכן מה שכתב שם עוד בסעי' א' שאין הבדל בזמן ההדלקה לכתחילה לשיטת הגאונים בין א"י לכל מקום בחו"ל, והוא ע"פ מה שידוע דהזמן שמשקיעת עיגול השמש מתחת האופק עד צאת הכוכבים - שרגילים לקרותו זמן הנשף - ארוך יותר ככל שמתרחקים צפונה או דרומה מקו המשווה, דהיינו, דככל שמתרחקים יותר מקו המשווה ההחשכה מהשקיעה והלאה היא איטית יותר.

והביא את דברי האז נדברו (ח"ז סי' ע') שכתב לחדש שרק בא"י זמן ההדלקה בזמן השקיעה שעל איזור זה מדבר הברייתא אבל במקומות הרחוקים יותר מקו המשווה זמן ההדלקה מאוחר יותר כיון שלדעתו דרגת האור שיש שם ברגע שאחרי שקיעת עיגול השמש מתחת האופק הוא יותר חזקה מדרגת האור שיש בא"י ברגע שאחרי שקיעת עיגול השמש.

אבל האמת הוא כפי שאומרים כל התוכנים פה אחד שזה אינו, שאין שום חילוק בין המיקום ביחס ריחוקו מהקו המשווה במדת האור שיש בשעת שקיעת החמה אלא הוא בכל העולם בשוה, אלא החילוק הוא רק בשיעור זמן שמתמשך אור זה הפוחת והולך לאט לאט בכל מקום ומקום ביחס ריחוקו מקו המשווה, ולכן זמן הדלקת נרות חנוכה הוא בכל העולם בשוה בשעת שקיעת עיגול השמש.

אמנם נראה לי שהסברא לגבי ההלכה שלנו אינה אומרת כך, דהיינו שיהיה זמן

ראשונים שפירשוהו לנרות שבת ויש ראשונים שפירשוהו לנרות חנוכה) דר"י היה סגי נהור ואשתו הדליקה בזמן מאוחר ואמר לה רב יוסף שיש להקדים בהדלקת הנרות, דלאו אורח ארעא הוא, וכמו שאנו רואים בעמוד הענן שהעמוד האש כבר בא בזמן שעדיין היה עמוד הענן קיים לכן יש להקדים הדלקת הנרות בעוד יום, אמנם עדיין לא ראיתי ראייה שזה היה בשקיעת עיגול השמש תחת האופק ולא בזמן צאת הכוכבים בזמן סילוק אור היום.

[ובערוך השולחן שם כתב ראייה אחרת מהמסכת סופרים לשיטת הרמב"ם באופן אחר וגם כתב שאינו ראייה ברורה, אמנם את הראייה זו של הזמנים כהלכתם לא הביא, ובהכרח הרי יצטרך לפרש המסכת סופרים לפי שיטת הראשונים הסוברים שזמן הדלקת נרות חנוכה הוא בצאת הכוכבים וא"כ איך שיפרש לדבריהם כך יפרש לשיטת הגאונים, ואפשר שיפרש שהם ילמדו שהוא מחלוקת הבבלי והמסכת סופרים, והוא דוחק].

אלא שהוא מקשה ע"ז דהיאך נאמר שכוונת התורה בפסוק לא ימיש עמוד הענן יומם והעמוד אש לילה הכוונה הוא לשקיעת החמה מן האופק שהוא תחילת זמן ביה"ש והרי ע"פ דין התורה יום הוא עד צאת הכוכבים והלילה ודאי ההלכתי מתחיל רק אחר צאת הכוכבים, (והרי קמי שמיא גליא מתי הוא זמן צאת הכוכבים, וכן י"ל דביה"ש לשיטת הגאונים הוא אינו ספק אם הוא יום או שהוא לילה אלא שהוא זמן שיש בו שניהם גם יום וגם לילה כמו שכתב המהר"ל בחי' לשבת לדב, ועוד אחרונים לשיטת הגאונים, וא"כ לא קשה כ"כ), (והיה אפשר לומר בדרך צחות ע"פ מה שמבואר בספרים הקד' שהקב"ה מנהג עולמו ע"פ התורה וכיון שלפי דין התורה זמן זה הוא בספק אם הוא כבר זמן צאת הכוכבים אם לאו אזלינן לחומרא נהג הקב"ה גם לחומרא שכבר בא העמוד האש קודם שקיעת החמה, ובאמת בירושלמי יש דיעה דביה"ש הוא ספק בעצם כמו בריה בפ"ע כבאדרוגינוס

ואכן כדברי האז נדברו מפורש גם באורחות רבינו ועוד ספרים (כנ"ל) שמתעם זה ממש נהג החזו"א להדליק נ"ח 20 דקות אחר השקיעה, וכן נהג הגריש"א להדליק 10 דקות אחר השקיעה מטעם זה כמובא בספר שבות יצחק (חנוכה פ"ד ד"ה ומהגרי"ש) ובספר באר ישראל (פרק זמן הדלקת נרות עמר' ל"ח).

וכן מה שכתב בסעי' ב' בהערה א' ליישב ע"פ סברא זו את התמיה למה תיקנו חז"ל זמן קיום המצוה לרבי יוסי בשקיעת החמה בזמן שהוא עדיין יום גמור לפי שיטתו והוא עדיין יום כ"ד כסלו (וכמו שהוכיח זאת שם בסעיף זה, אמנם ראה להלן מה שדחיתי ראייתו) והרי הנס היה בכ"ה כסלו, אלא לפי מה שביאר הוא אתי שפיר טובא דרך אז יש פירסומא ניסא אבל אח"כ אין כבר תועלת מההדלקת נרות חנוכה כיון שכל העוברים ושבים כבר חזרו לבתיהם ואין הם רואים את הנרות חנוכה לכן תיקנו שזמן ההדלקה יהיה בשקיעת עיגול השמש אפילו שהוא עדיין קודם יום הנס.

הנה דבר זה הוא פלא גדול לומר כדבר הזה, דבשלמא לרבי יהודה שנמצא שהוא כבר בזמן שהוא ביה"ש והוא כבר ספק ליל כ"ה כסלו שייך לומר כיון שהוא מצוה דרבנן נאמר מספק שהוא כבר לילה וכבר נכנס כ"ה כסלו התאריך של הנס ולקיים המצוה, אבל לרבי יוסי שהוא עדיין יום גמור לא מסתבר כלל לומר כדבר הזה דהרי א"כ היה להם לתקן שידליקו בשקיעת החמה למחרת בסוף יום כ"ה כסלו, אכן יש לדחוק בזה אשר כיון שהוא מצוה מדרבנן ומצינו שבדרכנן מפלג המנחה חשיב כבר לילה, אמנם כבר הסכימו רוב הראשונים דבספיה"ע לא שייך לקיימו מפלג המנחה שהוא עדיין אינו התאריך של יום הבא אפי' מדרבנן אלא שחשיב כבר כלילה וא"כ לא מיסתבר שיכול לקיים המצוה מפלג המנחה, אמנם מצינו לגבי מגילה שאפשר כבר לקרוא מיום י"ג אדר מפלג המנחה אפילו שהוא אינו התאריך של יום הנס, וי"ל דהוא משום דיש תקנה לקרוא ביום הכניסה של בני הכפרים ב"ג.

ההדלקה שוה בכל העולם בזמן שקיעת עיגול השמש תחת האופק, דהרי כפי שהוא מבאר בעצמו בסעי' ב' מה הוא הטעם שחז"ל אמרו שזמן ההדלקה יהיה בשקיעת החמה שהוא בזמן ביה"ש ולא בצאה"כ שיהיה כבר וודאי כ"ה כסלו שאז היה הנס, דהוא משום דעיקר מצות נר חנוכה הוא הפירסומא ניסא כדאיתא בגמרא, ולכן זמן ההדלקה חייב להיות לכתחילה בעיקר הזמן בו עוברים ושבים רבים ברחובות, ובזמן חז"ל שלא היו אמצעי תאורה כהיום, בסיום שקיעת עיגול השמש היו רוב האנשים מתחילים לשוב לבתיהם, ואילו קבעו חז"ל את זמן ההדלקה לכתחילה מאוחר יותר כבר לא היה מתקיים היטב פירסומי ניסא כי רוב העוברים ושבים כבר היו בתוך בתיהם ורק מיעוטם נשאר ברחוב, לכן קבעו את הזמן אחרי סיום שקיעת עיגול השמש, ועתה נבוא חשבון דאם זו היא הסברא הרי במקומות שזמן הנשף מתמשך זמן רב ויש עדיין אור גדול מעל האופק עדיין אין רוב האנשים חוזרים לתוך בתיהם שהרי אין הגיון בדבר זה, א"כ הסברא נותנת שזמן ההדלקה יהיה רק אחר זמן משעת שקיעת השמש, ודלא כדבריו אפילו שנכון דבריו שבשעת רגע שקיעת השמש מדת האור שוה בכל מקום אבל בהמשך הזמן הרי הוא ג"כ מודה שיש שינוי גדול ממקום למקום א"כ שפיר י"ל שזמן ההדלקה הוא מאוחר יותר.

ועוד נראה שיש לומר דאפשר דחכמים נתנו זמן זה רק בא"י כמו שהסכימו רוב הפוסקים בזמן צאה"כ דזמן הנאמר בברייתא בסוגיא דביה"ש נאמרה רק על א"י ובכל מקום ומקום משתנה זמנה א"כ ה"ה בזה הוא ג"כ נאמר רק על המיקום של א"י כיון שמיד אחר השקיעה מעט כבר מחשיך ושפיר מאיר נר החנוכה ולא שייך הטענה של שרגא בטיהרא מאי אהני, אבל במקומות הרחוקים שעד שמחשיך נמשך הרבה זמן והאור שיש ברגע אחרי שקיעת עיגול השמש תחת האופק הוא נמשך הרבה זמן א"כ שייך שפיר הטענה ששרגא בטיהרא מאי אהני ולכן יש להם להדליק זמן מאוחר יותר.

נחלקו רבי יוסי ורבי יהודה מתי מתחיל זמן ביה"ש ורק לרבי יהודה אליבא דרבה מתחיל ביה"ש מיד בסיום שקיעת עיגול השמש אבל לרבי יוסי הוא מתחיל רק אחר משך של הרף עין קודם צאת הכוכבים, והרי קיימ"ל בגמרא ובכל הפוסקים דבמחלוקת רבי"ו ורבי"ה הולכים כשניהם לחומרא בכל מקום, וחלק הפוסקים סוברים דאפילו בדרבנן יש להחמיר כתרונה, וא"כ כיון שלרבי"ו ביה"ש מתחיל רק כהרף עין קודם צאה"כ היה צריך לפסוק הלכה למעשה דומן הדלקת נר חנוכה הוא בצאה"כ כרי"ו ולא בשקיעת החמה.

אלא מוכרח מכאן שזמן הדלקת נר חנוכה אין לה שייכות להמחלוקת בתחילת הלילה או ביה"ש אלא לכו"ע זמנה הוא רק מיד אחר שקיעת עיגול השמש כין שרק אז הוא הזמן שהאנשים חוזרים ושבים לבתיהם ויש פירסומי ניסא, משא"כ אח"כ כבר לא יהיה שום פירסומי ניסא לכן לכו"ע התקנה היתה שההדלקה יהיה בשקיעת החמה, ושפיר הלכה כסתמא דבריייתא שמצותה היא בשקיעת החמה, והבריייתא הוא אליבא דכו"ע בין לרבי יהודה בין לרבי יוסי.

אמנם אינו מובן ראיתו כלל, דהרי כתבו כל הפוסקים שכל המצוות שהם רק מדרבנן זמנם לכתחילה משקיעת החמה משום ספק דרבנן לקולא ולרבי יהודה אליבא דרבה שהלכה כמותו לכן מספק אפשר לסמוך ולומר שהוא כבר לילה כמפורש במחבר ושאר פוסקים לגבי ספיה"ע (בסי' תפ"ט סעי' ג') ולגבי חנוכה כמבואר בפרמ"ג (סי' תרע"ב א"א סק"א), ולגבי מגילה (בסי' תרצ"ג מש"ז סק"ג) ועוד כהנה רבות אם לא מטעמים מיוחדים שכתבו הפוסקים להחמיר, והטעם להקל בזה אע"פ שהוא ספ"ס לחומרא בדרבנן שרבו הפוסקים המחמירים בזה הוא מטעם דחשיב הכל ספק משם אחד ולכן לא חשבינן ליה לספק ספיקא לחומרא כמבואר באחרונים דסברא זו הוא אפילו לקולא ולא רק לחומרא, או משום שחכמים עשוהו הכל כספק אחד כמו שכתב סברא זו בספר משמרת מועד (שבת

וכן על עצם סברתו שחכמים תיקנו הזמן של ההדלקה דוקא בשקיעת החמה כשיש עדיין אור מפני שיהא ניכר שהוא לצורך מצוה ולא להאיר את הבית בלילה, היה אפשר לומר חידוש ע"ד החידוד שלא להלכה ולא למעשה שכהיום שיש אור החשמל בבית וברחוב א"כ כבר אין מקום לחשש זה וניכר לכל שהוא רק לשם מצוה, כמו שמצינו כעין זה ממש בשו"ת קנין תורה (ח"ד סי' כ"ה) שכתב ליישב המנהג בירושלים להדליק נרות שבת 40 דקות קודם השקיעה אפילו בלא קבלת שבת דהרי מבואר בשו"ע סי' רס"ג סעי' ו' שהמקדים להדליק נרות שבת חייב לקבל עליו שבת מיד אחר זה כיון דאם לא כן אינו ניכר שהוא נרות לכבוד שבת כמבואר בראשונים בברכות כז"א, אלא כיון שכהיום יש את אור החשמל אין חשש זה אלא וודאי ניכר שהוא לצורך שבת, אבל זה פשוט שאין לסמוך על סברא לשנות מדינא דחז"ל.

וביותר יש לתמוה על דבריו דהרי מצינו ראיות מהרבה גמרות וראשונים דאחר צאה"כ יש עדיין אור, וכדברי הגמרא בפסחים צד, דמהלך אדם עשרה פרסאות ביום דהיינו היום שמעלות השחר עד צאת כל הכוכבים שהוא ד' מיל אחר השקיעה.

ה

בירור שיטת רבי יוסי בזמן ההדלקה

וכן מה שהוסיף עוד בסעי' ב' לחדש לומר שאפי' לרבי יוסי שסובר שרק אחר סיום זמן ביה"ש דרבי יהודה הוי ביה"ש שלו כשיעור הרף עין ואח"כ הוא זמן צאת הכוכבים וקודם לההרף עין הוא יום גמור ממש, מ"מ בנר חנוכה מודה הוא דזמנה הוא מיד בשקיעת החמה מתחת האופק, והוא משום שרק אז יש את עיקר הפירסומי ניסא כמו שנתבאר לעיל בדבריו.

והנה ראיתו לזה הוא כותב, הוא משום שהרי לכאורה קשיא, מדוע פסקו כל הפוסקים הנ"ל שבסעי' א' דלשיטת הגאונים זמן הדלקת נרות חנוכה הוא מיד אחרי סיום שקיעת עיגול השמש, והרי

ולכן גם רב יוסף מודה שזמן ההדלקה הוא כשעדיין יום גמור מיד אחר השקיעה. ואפי' רבי יוסי מודה לזה, וכתב בסעי' ד' דכן הוא מפורש גם בביאור הגר"א ב"ור"ד ס' רס"ו ס"ט.

ולכאורה פלא מה ראה הוא זאת, דהרי ראה כזה אפשר להביא מעוד כמה וכמה ברייתות בש"ס שכתוב הלשון משתשקע החמה, כמו לגבי כל תלין פעולת שחר שכי' בב"ק קיא,א, וכן לגבי דם ובשר הנפסל בשקיעת החמה שכתוב ג"כ הלשון משתשקע החמה בזבחים נז, ב, האם נאמר דבכל אלו מודה רב יוסף אליבא דרבי יהודה ורבי יוסי שזמנם הוא מיד בשקיעת החמה, דאל"כ הרי איכא לתמוה טובא למה לא הכריעה הגמרא שהלכה כרבה מבריותיו אלו.

וכן יש להביא ראיה מסו"ז תפילת מנחה שכתוב במשנה (רפ"ד דברכות כו, א) שהוא עד הערב ופירושוהו בגמ' שם דהיינו בזמן סיום י"ב שעות היום שהוא בשקיעת החמה לדעת הרבה ראשונים ופוסקים, ונמצא שיש לנו ראיה לרבה דמיד אחר השקיעה הוא ספק לילה דאל"כ לכאורה היה מותר להתפלל מנחה עד ביה"ש ולרב יוסף הרי הוא אחר הזמן שפני מזרח מאדימין.

והנה האמת הוא שיש מקום לדחות כל הראיות הנ"ל ולומר ולחדש דאח"כ בכל אלו המקומות גם רב יוסף מודה לרבה ולחדש עוד יותר דאפי' רבי יוסי מודה לרבי יהודה בהם דמיד בשקיעת עגולת החמה הוא הזמן של דינים אלו, וכמו שמצינו בכמה אחרונים שכתבו כדבר הזה, אבל מ"מ דבר זה הוא מחודש ובפשטות משאר דברי גדולי האחרונים לא משמע כחידושים אלו, וא"כ יש לנו ראיות רבות ששייך לומר הלשון משתשקע החמה גם על זמן צאה"כ.

אמנם האמת שכדבריו אלו מפורשים ממש בדברי הבה"ג שהביאו הרשב"א (ד"ה הא דאמרינן) והר"ן בסוגיא דחנוכה (שבת כא, ט, א, מדפי הרי"ף ד"ה מצותה) מצותה משתשקע החמה דפירש הבה"ג שהוא

ח"א לר, ב), אמנם מצינו בכמה מקומות במשנ"ב שאכן כתב להחמיר בזה כשיטת הגר"א בסי' רס"א ושמ"ב ותפ"ט ותקס"ב ותקפ"ח דכן חשיב ספק ספיקא לחומרא, אמנם סתימת שאר כל הפוסקים אינו כך, ויש אריכות דברים בענין זה ואין כאן מקומו, ולכן איני יודע מה כוונתו שהיה צריך להחמיר בזה, ובפרט בנר חנוכה כמו שכתב הוא בעצמו שם בסעי' ה' מהרמב"ם שהמדליק אחר השקיעה כמה דקות ההדלקה הוא כבר רק בדיעבד, א"כ פשוט הטעם שהחמירו כרבי יהודה שלא להפסיד המצוה דהרי ההקדמה אינו מפסיד כמבואר בהרבה ראשונים ובשו"ע שם ס' ו'.

וכן מה שכתב שמצא ראיה נפלאה ומכרעת לזה דרבי יוסי גם כן מודה לרבי יהודה בענין זמן נר חנוכה, דהרי בהכרח אנו צריכים לומר דגם לרב יוסף אליבא דרבי יהודה שסובר דאפילו לרבי יהודה עד שהכסיף התחתון הוא יום גמור אפי' כבר שקעה החמה, מ"מ לגבי זמן הדלקת נר חנוכה מודה הוא דנר חנוכה זמנה מיד בשקיעת החמה ולא ממתינים עד שהכסיף התחתון אפי' שהוא יום גמור מ"מ בנר חנוכה אנו צריכים לפירסומי ניסא בשעה בני אדם מסתובבים בשוק וזה הוא זמנה ובתחילה כך היתה התקנה.

וראיתו הוא מזה דהגמרא בשבת בסוגיא דבין השמשות לא הכריעה הגמ' בין המחלוקת של רבה ורב יוסף בדעת רב יהודה, ולכאורה מה טעם לא הכריעה הגמ' מבריתא דידן דמיד משתשקע החמה הוא בין השמשות דרבי יהודה דהרי לרב יוסף עדיין אינו ביה"ש ומה שייך לומר שמצותה משתשקע החמה דהרי לא כתוב שם מבריתא עד שהכסיף התחתון ומשמע דמיד אחר השקיעה הוא זמן ההדלקה א"כ הרי יש לנו ראיה גמורה דלרבי יהודה זמן ביה"ש מתחיל מיד אחר השקיעה.

אלא מוכח מזה דאין שום ראיה מכאן לגבי המחלוקת דרבה ורב יוסף דהרי בנר חנוכה יש לה זמן מיוחד שהוא כשיש פירסומי ניסא כשיש עוברים ושבים בחוץ

צריך להדליק קודם השקיעה וא"כ ברייתא זו לא אזיל אלא כרב יוסף, חוץ אם נדחה לומר דהברייתא לא דיברה כלל מערב שבת כמבואר במאירי שם, אבל מהבה"ג משמע שכן למד שהברייתא מדברת גם מערב שבת.

ומ"מ הגמ' לא הביאה ראיה מכאן שהלכה כרב יוסף א"כ ראיה מכאן שאין ללמוד מברייתא זו הלכה כמאן, ובטעם הדבר יש לומר דהגמרא ידעה דהברייתא הוא מהתוספתא וסתם תוספתא רבי נחמיה ולרבי נחמיה וודאי לכו"ע מתחיל ביה"ש מיד בשקיעת החמה אבל אין ראיה בשיטת רבי יהודה.

ועוד י"ל ע"פ מה שמצאתי מבואר בספר ביה"ש להגר"מ ט"פ ג' אות ח' באופן השני ועוד ספרים (וכן משמע קצת בתשובות הגאונים) שכתבו חידוש שבאמת רבה ג"כ מודה לרב יוסף שלשיטת רי"ה מתחיל זמן ביה"ש רק אחר שהכסיף התחתון אלא רק בשבת החמורה מאד אמר רבה שיש להחמיר לאסור מיד בשקיעת החמה לחשבו כמו ספק לילה, אבל בשאר הדברים וודאי רבה מודה לרב יוסף וא"כ שפיר לא הביאה הגמרא ראיה ממקום אחר דהרי באלו דברים גם רבה מודה לרב יוסף, והוא מחודש.

וכן יש להוסיף דהגר"א ג"כ לא דחה כל המהלך מפני ראיה זו אלא כתב רק שמהלך דחוק הוא, הרי לנו שאין זו ראיה מוכחת.

והראיה הכי גדולה שיש הוא מזה שהרבה מגדולי הראשונים פירשו את הברייתא לשקיעת החמה תחילת ביה"ש דר"ת כמבואר ברשב"א והר"ן והמאירי בשבת שם, ומ"מ לא היה קשה להם למה לא הוכיחה הגמרא מברייתא זו דהלכה כרבה אליבא דרבי יהודה, ומוכח מזה דאין זה ראיה כלל, וכנ"ל.

וכן היה אפשר לומר בדרך אגב עוד טעם למה יש מקום להחמיר גם לשיטת הגאונים בזמן הדלקת נר חנוכה עד צאה"כ ע"פ מה שכתב הזמנים כהלכתם בעצמו בפרק ח' בסופו דאפילו שבאמת לפי ההנחה שלפי שיטת הגאונים בכל המקומות בש"ס שכתוב

בדוקא משתשקע החמה אבל קודם לכן לא יצא כלל מצות הדלקת נ"ח ובער"ש ג"כ מדליקין אחר השקיעה שהרי הלכה כרב יוסף אליבא דרבי יהודה דזמן ביה"ש מתחיל רק כשהכסיף התחתון אבל קודם לזה הוי יום גמור אפי' לרבי יהודה א"כ אפשר להדליק נ"ח (וגם נר שבת אח"כ לשיטת הבה"ג (הל' חנוכה כ"ה סוף ע"ד) שקודם מדליקין נרות חנוכה ואח"כ נרות שבת דאם יקדים נר שבת הרי הוא מקבל שבת וכבר אסור להדליק נר חנוכה) מיד אחר השקיעה עד שיכסיף התחתון שהוא חלק שנים עשר ממיל, (ועוד יהיה לו זמן למצות תוספת שבת, ואפשר דלא סבר הבה"ג ממצות תוספת שבת וכשיטת הרמב"ם לדעת המ"מ והב"י והגר"א בסי' רס"א - עכ"פ מה"ת, וכ"כ גם בשבה"ל (ח"ט סי' נ"ד), או דאפשר לומר שמצות תוספת שבת הוא נכלל בזמן ביה"ש או משום שמצות תוספת שבת הוא רק מדרבנן וכשיטת המאירי וספק דרבנן לקולא וחשיב כוודאי יום, או משום דספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן לחומרא ועשיית מלאכה בביה"ש אינו חיוב אשם תלוי כמבואר בכמה ראשונים אלא הוא רק איסור דרבנן לשיטת הרמב"ם דספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן וכמבואר בכמה ראשונים וכמש"כ הפר"מ ג' סי' שמ"ב כן בדעת הרמב"ם, וצ"ע).

הרי מפורש בדבריו שרב יוסף מודה בנר חנוכה דמשתשקע החמה הוא מיד בשקיעת החמה ולא כשתכסיף הרקיע התחתון.

אלא שלכאורה מכאן ראיה ג"כ דלא כדבריו, שהרי לפי דבריו יש לנו ראיה מפורשת מזה שהגמרא לא הביא שום ראיה מברייתא זו להכריע המחלוקת בין רבה לרב יוסף, דהרי לפי דברי הבה"ג יש לנו ראיה מפורשת מהברייתא להיפך שההלכה הוא כרב יוסף ולא כרבה, שהרי לפי רבה אי אפשר לפרש את דברי הברייתא משתשקע החמה שהרי מתי ידליקו את נרות חנוכה בער"ש לפי רבה שהרי אחר השקיעה אסור כבר משום חשש חילול שבת אלא בהכרח

המאמר מרדכי (סק"א) ועוד אחרונים א"כ שייך כן גם לפי שיטת הגאונים, אכן יש לומר דכאן לא שייך כ"כ טעם זה כיון שהוא לקולא בהפסד המצוה להדליק בזמן ורק המחבר דאזיל לשיטת ר"ת שני השיטות בזמן הדלקת נרות חנוכה או בשקיעת החמה או בצאת הכוכבים לכן החמיר כשיטת הראשונים שהוא בצאה"כ, אבל לשיטת הגאונים שאין בדבריהם שיטה שיהיה זמנה בצאה"כ לכן לא שייך להחמיר בזה בזמן שהוא הפסד המצוה וכמו שכתב המחבר (ביור"ד סי' רס"ב סעי' ו') לגבי זמן קביעת הברית שהוא לפי צאת ג' כוכבים בינונים ולא החמיר כמו במוצאי שבת וקר"ש של ערבית להמתין לג' כוכבים קטנים מחשש שמא יטעו בין כוכבים בינונים לגדולים והוא עדיין יום, כיון שבזה הוא קולא בקיום המצוה של ביום לכן לא החמירו בזה, א"כ ה"ה בזה לא שייך להחמיר בזה.

הלשון שקעה עליו חמה או משתשקע החמה או שקיעת החמה הכוונה הוא רק לשקיעת עיגול השמש תחת האופק, א"כ היה מן הדין שיהיה מותר באכילה בד' תעניות מיד אחר שקיעת עיגול השמש תחת האופק כמבואר בגמרא תענית יב, א בשם רב חסדא דכל תענית שלא שקעה עליו חמה לאו שמיה תענית וא"כ הכוונה לפי שיטת הגאונים מיד בשקיעת עיגול השמש תחת האופק כבר חשוב תענית, אלא כתב דמ"מ נוהגים להחמיר להתענות עד צאה"כ מכמה טעמים או מפני שיש חשש שיטעו ויאכלו כבר קודם זמן שקיעת השמש בזמניהם שהרבה פעמים היה האופק המערבי מוסתר מהרים או בתים ואילונות ויש חשש שיקדימו לכן נהגו להחמיר, ולפ"ז היה מקום לומר דגם בנר חנוכה יחמירו מטעם זה להדליק רק בצאת הכוכבים, וכמו שאכן פירשו כך בשיטת המחבר לגבי נר חנוכה

העולה מן האמור

נתברר בהרחבה גדולה דמנהג גדולי ישראל מאות בשנים בא"י להדליק נר חנוכה בצאה"כ תורה הוא שאפילו לשיטת הגאונים אפשר לומר דזמן הדלקת נרות חנוכה הוא בצאת הכוכבים ולא בשקיעת החמה וכדמוכח מכמה ראשונים וגדולי הפוסקים רבים.

ונתברר שאין ראייה דרבי יוסי [או רב יוסף אליבא דרבי יהודה] מודה שזמן הדלקת נר חנוכה הוא בשקיעת החמה.

ונתברר דיש מקום לדחות זמן ההדלקה בחו"ל בארצות הצפונית שאור היום מחשיך מאוחר וכהוראת גדולי הפוסקים.



הרב יעקב אקער

בענין אכילת תערובת חלב בפרוה בסעודה בשרית

מעשה שאירע בשמחה משפחתית שהכינו בסוף הסעודה לקינוח פרוסות גלידה, ולאחר שכבר היו פרוסות ומוכנות בצלחות להגשה נודע לבעל השמחה שאחת מחבילות הגלידה הינה חלבית, ואין ניכר החילוק בין הגלידה החלבית להפרוה שכל הפרוסות שוות במראם, ויש לברר האם מותר לו להגיש את הגלידה לאורחים.

והנה יש להקדים שמקרה דנן נחשב לתערובת [מיעוט חלבי ברוב פרוה] יבש ביבש, מכיון שהפרוסות עומדות בפני עצמם ואינם נבללים. ויש לדון בזה בכמה נדונים ונלבנם אחד לאחר לברר שמעתא אליבא דהלכתא, ואלו הם:

ביטול תערובת יבש ביבש / הוכר האיסור / חתיכה הראויה להתכבד / דבר שיש לו מתירין

ביטול תערובת יבש ביבש

א. בראשונה יש לנו לדון בדין ביטול איסור יבש ביבש, ועיקר דין זה מבואר בשו"ע סי' ק"ט ס"א, דאם נתערב מין במינו - בטל ברוב (אמנם לא יאכל כולן ביחד, ולכתחילה לא יאכלנו אדם אחד אפי' זה אחר זה). ואם נתערב מין בשאינו במינו - צריך ביטול בשישים ולא סגי ברוב, דחיישין שמא יבשלם ביחד ויתן טעם.

ובדעת הרמ"א שם נראה דאין חילוק בכל זה בין אם האיסור הוא מדאורייתא או מדרבנן. אולם דעת הש"ך (שם ס"ק ט') דבאיסור דרבנן במין בשאינו מינו אי"צ שישים וסגי ברוב, משום דאף כשיבשלנו לא יהא אסור מדאורייתא (ועי"ש שמיישב בדוחק את לשון הרמ"א שם). וכן הסכים עמו הפר"ח. אבל היכא דאין הפסד כ"כ כתב הש"ך בכללי ס"ס (אות כ"ב) דיש להחמיר בזה גם באיסור דרבנן ולהצריך שישים.

אמנם הרבה פוסקים חולקים על הש"ך וסוברים כפשטות דברי הרמ"א דבמין בשאינו מינו אף באיסור דרבנן צריך שישים ואפי' בהפ"מ.

והאחרונים הכריעו דהעיקר כדעת הפוסקים החולקים על הש"ך וצריך שישים אפילו בהפ"מ, וכמבואר בדרכי תשובה (סי' ק"ט ס"ק מ"ז) באריכות.

ב. והנה נידון דנן באיסורא דרבנן איירינן, שמן התורה אין איסור לאכול חלב אחר

בשר ורק מדרבנן אסור, לפי"ז לדעת הש"ך אי"צ שישים וסגי ברוב, ולהפוסקים החולקים עליו צריך שישים. והכא איכא ודאי רוב גלידה פרוה, וכנראה דאיכא ג"כ שישים, דכפי שידוע מבירור אצל המפעלים כמות האבקת חלב שבגלידה מועטת מאוד, ובודאי איכא שישים בין כל החתיכות נגדו ואף אם יבשלם ביחד לא יתן טעם.

ואף שמצינו שדנו האחרונים בדבר מרוכז כמו אבקת חלב וכדו' דיש שרוצים לומר דהוי כתבלין דעבידא לטעמא דאף שיש ס' אינו בטל כל זמן שמרגישין טעמו, ויש שכתבו שיש לשער לא רק נגד האבקה עצמה אלא גם נגד כמות החלב שהיה בו קודם שנעשה מזה האבקה, שהרי האבקה היא מיצוי של החלב ללא המים שבו (עיין במנחת שלמה סי' ד' ובאחרונים), מ"מ זה ברור דהכא בין כל החתיכות בודאי איכא הרבה יותר משישים נגד האבקת חלב לחוד וגם כבר אין יכולים להרגיש בהן טעם החלב, ומכיון שהאבקת חלב מועטת מאוד מסתבר נמי דיש ס' גם נגד כמות החלב שהיה בו קודם שנעשה מזה האבקה.

ואפי' אם נאמר דאין ס' נגד כמות החלב שהיה בו קודם, מידי ספיקא דדינא לא נפקא, והכא הרי כל מה דבעינן שישים הוא משום גזירה דרבנן שמא יבשלם ויתן טעם, וספק דרבנן להקל.

ג. ובהגדרת מין במינו כתב הרמ"א בסי' צ"ח סעי' ב', דאזלינן בתר שמא ולא בתר

או הפת, והיינו טעמא דשמם העיקרי "חומץ" או "פת" אחד הוא.

וא"כ ה"ה הכא בגלידה חלבית ופרוה דשמם העיקרי "גלידה" אחד הוא וכיון שבהיות כ"א לבדו נקרא רק גלידה הוי כמו חומץ יין ושכר ופת חיטים ושעורים דנחשבים מין במינו בשמא, וזה ברור.

ה. אמנם מצינו גבי חתיכת בשר שלא נמלחה [שבלוע בה דם] שנתערבה בחתיכות בשר אחרות שיש פוסקים שסוברים שנחשב כמין בשאינו מינו בשמא (עיין בפתחי תשובה סי' ק"ב סק"ח בשם תשו' פני אריה בדעת הרמ"א שם ס"ד וביד יהודה (שם פיה"א סקט"ז), משום דהאיסור הבלוע בחתיכה שהוא הדם הוי אינו מינו עם שאר החתיכות הבשר שזה שם אחר.

וא"כ לכאור' חתיכת הגלידה ג"כ דומה לזה דהא הגלידה הרי נעשית מכמה מרכיבים כגון מים ושומן צמחי ועוד, ובגלידה חלבית מוסיפים גם מעט אבקת חלב שזה אינו מינו עם המים והשומן צמחי שבשאר החתיכות הפרוה שזה שם אחר.

אולם הש"ך בנקה"כ סי' ק"ב שם חולק ע"ז וכן מוכח מהפמ"ג שם (שפ"ד סק"י) דשפיר נחשב למינו בשמא עם שאר החתיכות בשר, והיינו טעמא משום דאזלינן בתר גוף החתיכה שנאסרה, וכיון דחתיכת הבשר [שנבלע בה האיסור] הוא מינו עם שאר חתיכות הבשר דשם בשר אחד הוא, מיקרי בזה מין במינו.

ולפי דעת הש"ך והפמ"ג א"כ ה"ה הכא בתערובת הגלידה מיקרי מין במינו כיון דגוף הגלידה [שנבלע בו החלב] הוא מינו עם שאר חתיכות הגלידה דשם גלידה אחד הוא וכנ"ל.

מיהו אפשר לומר דהכא בתערובת הגלידה אינו דומה כלל לתערובת חתיכה שלא נמלחה, דבגלידה כל מה שנקרא גלידה הוא על שם הפעולה בזה שנשתנו הרכיבים (המים והשומן צמחי והחלב) ממהותם הקודם ונעשו מוגלדים, ובכך נשתנה גם שמם לגמרי ונקראים עכשיו בשם גלידה,

טעמא, דהיינו ששמם צריך להיות שווה אע"פ שאין טעמם שווה, אבל הש"ך (שם סק"ו) חולק עליו וסובר דאזלינן בתר טעמא שטעמם יהיה שווה. והכרעת הפוסקים כשיטת הש"ך דאזלינן בתר טעמא.

ובדברים האסורים במשהו במין במינו כגון דבר שיש לו מתירין וכדו' אזלינן בהו לכו"ע בתר שמא ולא בתר טעמא.

ד. והנה יש לעיין בענינינו האם נחשב כמין במינו בשמא, דאף שבלשון בני אדם שניהם נקראים גלידה, הרי יש להם גם שם נלוה דהיינו גלית "פרווה" וגלית "חלבית" ולכאורה אינם שווים בשמם.

אולם נראה דאינו כן, דהלא מצינו בגמ' ובפוסקים דחומץ יין וחומץ שכר וכן פת חיטים ופת שעורים נקראים שווים בשמם, ומצד שני מצינו בפמ"ג (בהקדמה לתערובות ח"א פ"א) דצמר גמלים וצמר רחלים נחשב מין בשאינו מינו כיון ששני מינים הם.

וביאור החילוק בין צמר לחומץ ופת הוא כמו שמבואר ביד יהודה (סי' ס"ט פיה"א סק"ס) בביאור הפמ"ג הנ"ל, דשאני חומץ יין ושכר שנחשבים מין אחד משום דשם חומץ אחד הוא ושניהם נקראים חומץ סתם ורק אם רוצים להפריש ביניהם אומר זה חומץ יין וזה חומץ שכר, אבל בהיות כל אחד לבדו נקרא רק חומץ סתם, וכן בפת חיטים ושעורים כך, משא"כ סתם צמר בכל התורה ובלשון העולם אין הכוונה אלא לצמר רחלים, וצמר גמלים אינו נקרא בשום פעם צמר סתם ואף בהיותו לבדו נקרא גם בשם הנלוה צמר גמלים, לכך נחשבים לב' מינים.

ולפי ביאור זה נמצינו למידים הגדרה ברורה בהגדרת מין במינו בשמא וכן מוכח מפשטות דברי הראשונים והאחרונים בזה, שדבר שתמיד נקרא גם בשם הנלוה כגון צמר גמלים נחשב כאינו מינו בשמא עם שאר סוגי הצמר, משא"כ דבר שבהיותו לבדו נקרא רק בשם העיקרי כגון חומץ או פת נחשב שווה בשמא עם שאר סוגי החומץ

הובר האיפור

ח. הנה מצינו שיטת הפר"ח (ק"ט ס"ק ז') שסובר גבי חתיכה שבלועה מאיסור שנתערבה באחרות, דכל שאפשר להרגיש את טעם האיסור צריך להטעימו לקפילא ואינו בטל, ומשום כך הוי כאיסור הניכר שאין לו ביטול, וגם משום שכשיאכלנו ירגיש האיסור בפיו.

ולפי"ז בנדון דידן אם נאמר דנחשב כאינו מינו בטעמא כנ"ל (אות ו'), הרי אפשר למיסק הכא אטעמא ע"י שיטעימו לאדם שאינו בשרי, וגם כשיאכלנו ירגיש טעם החלב, א"כ הוי כאיסור הניכר שאין לו ביטול.

ט. אמנם בפמ"ג (סי' ק"ט שפ"ד סק"ט) השיג על הפר"ח והקשה עליו מחתיכה שלא נמלחה דנפסק בסי' ס"ט סי"ד דבטלה, והפר"ח שם לא ערער כלום, ועוד הקשה דהרי לדידן לא סמכינן אקפילא בין לחומרא ובין לקולא. וכן בחוות דעת (ק"א ס"ז) חולק עליו וסובר דאף במקום שאפשר לברר ע"י טעימת קפילא, הכא אי"צ להטעים (ע"ש הטעם), ומותר לאכול כולם ואותה חתיכה שירגיש בה טעם האיסור יזרקנה והשאר מותר. וכן מוכח דדעת הש"ך (סי' ק"ט סק"ב) הוא דלא כהפר"ח, עיי"ש, וכן איתא בשו"ת מהרש"ם בשם הבית מאיר, והחמודי דניאל שדוהים דברי הפר"ח, וכותב דיש לצדד בזה להקל.

אולם יש לציין דהפמ"ג עצמו בפתיחה (ח"ג פ"ג ד"ה ומדי דברי) הצדיק את דברי הפר"ח עיי"ש, וצ"ע דהרי סותר את עצמו ממש"כ בסי' ק"ט (שפ"ד סק"ט) שהשיג עליו כנ"ל.

ברם עיין בס' בית יהודה (להה"ג מהר"י לאנדא) בחידושו ליו"ד סי' ק"א שהשיב על החו"ד הנ"ל, וכן על הפמ"ג הנ"ל (סי' ק"ט) שכתב דאנן לא סמכינן אקפילא אף לחומרא, דהא דאמרינן דאי"צ להטעימו לקפילא היינו היכא שיש שישים, דאמרינן דמסתמא אין בו כבר טעם ואי"צ להטעימו לקפילא לחשוש אולי נשאר בו טעם, אבל היכא דיש חתיכה שמרגישים בה טעמא

וא"כ לאחר שהאבקת חלב עם שאר הרכיבים נעשו מוגלדים לא שייך לקרותם בשמם הקודם, ולכן נקרא רק בשם גלידה והוי מינו עם שאר חתיכות שגם נקראים בשם גלידה מטעם זה ושם אחד הוא וכן"ל. משא"כ דם שבחתיכה לא נשתנה שמו בזה שבלוע בחתיכה ונקרא בשם דם גם בהיותו בחתיכה, שזה אינו מינו עם שאר חתיכות הבשר, ודו"ק.

ו. עוד יש לעיין האם נחשב הכא כמין במינו בטעמא או לא, מכיון שנראה במציאות שטעמם כמעט שווה ואין ניכר החילוק אלא לאניני הטעם, א"כ אפשר לומר דנחשב כמינו, וכפי שמצינו מחלוקת הפוסקים בדין שני מאכלים שטעמם קרוב זה לזה, דהחיות דעת (צ"ח סוף סק"ג) סובר דכל שקפילא יכול להרגיש חילוק הטעם נחשב כמין בשא"מ, וכ"כ בשו"ת חת"ס (סי' פ"ז). והפרי חדש (צ"ח סק"ז ד"ה מש"כ האו"ה) סובר דהוי כמין במינו, (ועיין ביד יהודה שביאר טעמו, דכיון שטעמם דומה, א"כ כשיתערב ברוב היתר לא יהיה טעם האיסור נרגש).

ולכאורה נידו"ד דומה לפלוגתא זו. ואולי יש לחלק דהכא אפשר לומר דאלו האנשים שמרגישים החילוק, לא הוי טעמם קרוב זה לזה אלא ב' טעמים אחרים, ודו"ק.

ז. היוצא לנו לפי הנ"ל;

בפשטות נראה דתערובת הגלידה נחשבת כמין במינו בשמא, ויש גם צד לומר דנחשב כמין במינו בטעמא, ולפי"ז הגלידה חלבית בטלה ברוב הפרוה כדין מין במינו.

ואף אם נאמר דנחשב לאינו מינו, מ"מ בטל בשישים, או מספק שישים, דהא דבעינן הכא שישים הוא מדרבנן, וספק דרבנן להקל.

וכן יש לצרף דעת הש"ך דבאיסור דרבנן אי"צ שישים וסגי ברוב, דאנן באיסורא דרבנן איירינן לאכול חלב אחר בשר.

לכן נראה דמצד דין ביטול יבש ביבש הכא ודאי מתבטל הגלידה חלבית בין שאר גלידה הפרווה.

[ואגב יש להעיר על היד יהודה בזה, דלא הזכיר מה שמבואר בפמ"ג בסי' צ"ח גבי הדין דיש לצנן את התבשיל שנתערב בו ח?לב כדי להפריד את הח?לב מהתבשיל, דאסור אף היכא דמתקלקל המאכל ע"י שיצננו, ודלא כהפלתי שמתיר בזה, דשם הרי הטעם הוא ג"כ משום דבלא"ה הוי כניכר האיסור ולכאורה נידון היד יהודה יהא תלוי בפלוגתא זו, וצ"ע].

ולפי"ז אפשר לומר ג"כ הכא בנידון דנן דאין צריך להטעימו לכו"ע, משום דנפסד המאכל לגמרי ע"י הטעימה, מכיון דלאחר שיטעמו החתיכה במקצת כבר א"א להשתמש במנה זו.

יב. היוצא לנו לפי הנ"ל; דאף אם נאמר דנחשב כאינו מינו, לדעת הפמ"ג והחור"ד והמהרש"ם אפשר להקל דאין זה נחשב כהוכר האיסור, ואף להפר"ח ודעימה אפשר לומר דמודו הכא, דהרי באיסורא דרבנן איירינן הכא כנ"ל.

ועוד דלפי היד יהודה אפשר דהכא לכו"ע אין צריך להטעימו מכיון דהכא נפסד המאכל לגמרי ע"י הטעימה.

ומ"מ כשמרגישים את טעם החלב תיכף צריך לפלטו כפי שכתבו החור"ד והיד יהודה.

חתיכה הראויה להתכבד

יג. עוד יש לנו לדון דהרי נפסק בשו"ע (סי' ק"א ס"א) דחתיכת איסור הראויה להתכבד, אינה בטילה כלל ואפי' אם האיסור הוא רק מדרבנן. וחתוכות הגלידה דנן נמי כהר"ל הן, מ"מ הא מבואר בשו"ע שם דבעינן שתהא החתיכה אסורה מחמת עצמה, משא"כ כשהאיסור בלוע בחתיכה הראויה להתכבד, אין זה נחשב כהר"ל [אף למ"ד חנינ'], שהרי אין האיסור הבלוע לבד ראוי להתכבד.

וא"כ במקרה דידן לכאורה הוי ג"כ כבלוע שהרי בחתיכת הגלידה בלועה האבקת חלב המועטת שיש בו, ובאבקת חלב לבד אינו ראוי להתכבד.

דאיסורא, ודאי צריך להטעימו לקפילא, ואין שייך בזה ביטול כלל דהוי כניכר האיסור, דהא יכול להכיר ע"י טעימת קפילא.

וכן העלה ביד יהודה סי' ס"ט (פיה"א ס"ק א') דהעיקר לדינא כהפר"ח דצריך להטעימו לקפילא ואינו בטל, וכמו שהסכים הפמ"ג בפתיחה שם כהפר"ח, ומה שהשיג בסי' ק"ט על הפר"ח אינו אלא לפלפולא בעלמא.

ולפי מה דנקטו כדעת הפר"ח, א"כ בנידו"ד אם נאמר דנחשב כאינו מינו כנ"ל (אות ו'), יש להחמיר דהוי כהוכר האיסור ואינו בטל.

וי"ל עוד דבנידו"ד אין כאן השגת הפמ"ג הנ"ל (בסי' ק"ט) במה שכתב דלא סמכינן אקפילא אף לחומרא, דהכא הרי ישראל טועמו דקי"ל דסמכינן עליו עכ"פ בדיעבד כמבואר בש"ך (בסי' צ"ו ובסי' צ"ח).

י. אמנם מה שהקשה הפמ"ג מחתיכה שלא נמלחה ששם לא ערער הפר"ח כלום, לכאורה אפשר ליישב כמו שיישבו כמה אחרונים, דמכיון דהתם איירי באיסור דרבנן י"ל דמודה הפר"ח בזה דאי"צ להטעימו לקפילא ובטל.

ולפי"ז אף להפוסקים דנקטו כדעת הפר"ח כנ"ל, מ"מ הכא אפשר לומר דלכו"ע לא נחמיר בזה, דהרי באיסורא דרבנן איירינן הכא כנ"ל.

יא. ועיין עוד ביד יהודה (שם) שכתב דמ"מ אין צריך לברר ע"י טעימת קפילא אלא באופן כגון חתיכות גדולות שאפשר לברר ע"י שיטעום הקפילא מקצת מכל חתיכה, דאף שיפסיד בזה מ"מ כיון שיציל השאר בודאי צריכים לברר אף שייפסד מקצתו, אבל אם אי אפשר לברר עד שיפסיד כל ההיתר כגון שנפרך לחתיכות דקות וא"א לידע איזה פירור הוא של איסור אלא אם יאכל הקפילא כל התערובות, בזה אין צריך לברר וליתן לקפילא כיון שנפסד בזה כל ההיתר, ואף שכשיאכל ירגיש טעם האיסור, מ"מ מכיון שקודם שמרגיש נחשב להיתר מחמת הביטול, מותר לו לאכלם, וכשירגיש בפיו את האיסור יזרקנה.

לסעודה, וא"כ ה"ה במקרה דנן אי"ז חהר"ל דקינח הוא לסעודה.

טו. היוצא לנו לפי הנ"ל; דאין לאסור משום חהר"ל משום שנחשב האבקה חלב כבלוע או משום שאין באבקה לבד שיעור כדי להתכבד בה, וגם לא שייך הכא סברת היד יהודה להחשיבו חהר"ל מדין חנ"נ, משום דהכא איירי בהיתר דלא אמרינן ביה חנ"נ, ועוד יש צד לומר דנחשב כפרפרת דלא שייך ביה חהר"ל.

דבר שיש לו מתירין

טז. אולם עיקר השאלה שלפנינו הוא האם זה נחשב כדבר שיש לו מתירין שנפסק בשו"ע (ק"ב ס"א) שאינו בטל כלל, והנה בראשונה יש להבהיר שבזה שאפשר ליתנו לאדם שלא אכל בשר אינו מחשיבו לדבר שיש לו מתירין, שהרי מצינו בתרומה שאינו נחשב לישראל לדשיל"מ אף שאפשר ליתנו לכהן שמותר לו לאכלו, דלא נחשב זה כמתירין, שהרי לישראל אסור תמיד ולכהן מותר. אלא השאלה שיש לנו לדון הוא האם נחשב לדשיל"מ משום שאחרי ו' שעות יהיה מותר להם לאכלו.

יז. והיה נראה דאפשר לדמות נידו"ד לדין פת שאפאה יחד עם צלי בשר, דאיתא בפסחים ע"ז: דאסור לאוכלו עם כותח (שהוא מאכל חלב) משום שריחא מילתא היינו שריח הבשר אוסור, וברי"ף (חולין צ"ג:) מחדש, דאף למ"ד ריחא לאו מילתא מ"מ כאן יהיה אסור לאוכלו עם כותח, משום דהוי דבר שיש לו מתירין, שהרי אפשר לאכלו ללא כותח. ובר"ן (שם ד"ה והא) הקשה עליו כמה קושיות עיי"ש באריכות דבריו.

ועיין בר"ן בנדרים (נ"ב ע"א ד"ה וקשיא) שביאר בדעת הרי"ף שבדבר שיש לו מתירין מיד כמו פת שאפאה בצלי אף באינו מינו אסור לעולם, עיי"ש ביאורו בזה באריכות.

הרי לפנינו חידוש דין בדעת הרי"ף דדבר האסור שיש בו היתר מיד לאכלו באופן אחר אפי' דבאופן האסור אין לו היתר לעולם

ועיי"ש עוד בט"ז (סק"ד) שכתב דגבינה שנתערב בה חלב טריפה נחשבת לחהר"ל, ומבאר הפמ"ג שם דנחשבת חהר"ל כל שיש בחלב הטריפה כדי להתכבד בה, ומשמע דאם אין שיעור להתכבד בה רק בצירוף החלב הכשר לא מיקרי חהר"ל.

וביד יהודה חולק עליו וסובר דאף כשאין בחלב הטריפה כדי להתכבד בה רק בצירוף חלב הכשר נחשבת כחהר"ל, שהרי אנן ס"ל חנ"נ ונעשה כולו אסור, ואף דלא מהני בחתיכה הבלוע בה איסור למיהוי חהר"ל מדין חנ"נ (כנ"ל), מ"מ בלוע שאני דכיון דבליעה גרידא לא שייכא כלל מצד עצמה למיהוי חהר"ל, דהא בעינן שתהא לה חשיבות חתיכה, ולא מהני דין חנ"נ אלא להרבות בכמות האיסור, ואפי' רוטב הרבה אין לה חשיבות חהר"ל, משא"כ בגבינה שממשות הגבינה הוא מקצתו מחלב הטריפה דשייך בו מצד עצמו למיהוי חהר"ל (אחר שנקרש) אלא דבצר לה שיעורה וע"ז מהני שפיר למימר חנ"נ להרבות בכמות האיסור ולהיות נדון כחהר"ל.

והיה נראה יותר לדמות מקרה דנן לגבינה שנתערב בה חלב טריפה, שהרי האבקה חלב מעורב הוא כמו חלב הטריפה המעורב בגבינה. א"כ יהא תלוי דין זה בפלוגתא הנ"ל, דלהפמ"ג לא יהא נחשב כחהר"ל כיון שאין באבקה החלב שיעור להתכבד בו, ולהיד יהודה יהא שפיר נחשב כחהר"ל וכנ"ל.

איברא דהכא לא שייכא סברת היד יהודה לאסור מדין חנ"נ, שהרי ידוע דבהיתר לא אמרינן חנ"נ והכא בהיתר איירינן. (ואולי יש לחלק ולומר דלגבי חהר"ל שפיר נאמר חנ"נ בזה ושיהא נדון כחהר"ל, ודוחק).

יד. עוד מצינו סברא להתיר כהאבני נזר (סי' צ"ו) שס"ל דפרפרת הפת לא מיקרי חהר"ל כיון שהוא אינו חשוב מצד עצמו, ובבדי השולחן (ק"א ד"ה קורקבן) מבאר דבריו דכיון שהוא בא לקינח סעודה לא חשוב כבא בפני עצמו שהרי הוא טפל

שבחו"ל נחשבים כדבר שיש לו מתירין כיון שאפשר להעלותו לירושלים אף שבירושלים מעולם לא נאסרו, ובנידוד ג"כ הרי לאדם זה שאכל עכשיו בשר נאסר הגלידה בשביל ויהא מותר לו לאחר שימתין ו' שעות.

ברם אין נראה לומר כן, דהכא לא דמי כלל לביכורים ומע"ש, משום דהפירות של מע"ש וביכורים, בחו"ל אסורים הם לגמרי ואין שום היתר בגוף הפירות, ובירושלים הפירות נהיו מותרים, והיינו שבגוף האיסור יש לו מתירין ע"י שאפשר להעלותם לירושלימה, משא"כ במקרה דידן הרי הדיון בתחילה הוא בחתיכת הגלידה אם מותר לאוכלו בבשר, ועל זה אין היתר לעולם בלא הביטול, ולהאדם שאכל עכשיו בשר אין כאן איסור חדש מצידו כלפי תערוכת זו אלא עניין טכני שתמיד כשהוא בשרי אסור לו לאכול התערוכת ללא הביטול וכשאינו בשרי מותר לו, ועל אותו הזמן שנאסר לו אין לו מתירין, שכל הזמן שהוא בשרי הרי הוא דומה כמו חתיכת בשר שעל זה אין היתר לעולם לאכלו ביחד עם התערוכת, והרי זה פשוט דאם ימשיך לאכול עוד בשר לא יהיה לו היתר לעולם ללא הביטול עד שיפסיק לאכול בשר וימתין ו' שעות שאז יהא מותר לו לאכלו וכמו שלעולם לא נאסר לאכול התערוכת ללא בשר. ולא יתכן שנאסור לאכול התערוכת לאדם תוך ו' שעות שאכל בשר משום דשיל"מ, ולאכלו בבשר עצמו יהא מותר משום דבטל, דהא הוי חוכא ואטלולא דלא יגרע האדם תוך ו' שעות מלאכלו בבשר עצמו, וזה דבר ברור ופשוט. (ול"ד למח' האחרונים שדנו האחרונים שהובא בדרכי תשובה סי' פ"ט סק"ה לגבי ספק אם עברו אצלו ו' שעות דנחשב לדשיל"מ, דהתם הדיון הוא רק לגביו, שיש לו ספק אם עבר זמן האיסור או לא, ועל דין זה יש לו מתירין דיכול להמתין עד שיעבור בודאי ו' שעות). ולפי"ז לרוב הפוסקים שאין חוששים לדעת הרי"ף הנ"ל אין כאן מקום לומר דהוי דשיל"מ.

כ. ויש להוסיף דאפי' אם נחשוש לדעת הרי"ף דהוי דשיל"מ יש לומר דלא שייך בזה

מיקרי ג"כ דשיל"מ ואף במין בשאינו מינו. וכן בחתיכה שלא נמלחה תוך ג' ימים שאסור לאכלה ע"י בישול ומותר רק בצלי, מיקרי דשיל"מ הואיל דמותר לו מיד לאכלה בצלי, ואף שע"י בישול אין לו היתר לעולם. (ובפת שאפאה בצלי ישנם עוד טעמים להחמיר בזה לכתחילה ללא סברת הרי"ף, עיין בר"ן בחולין שם, ובשו"ע סי' צ"ז ובש"ך שם סק"ד, ואין כאן המקום להאריך בזה).

יח. ולהלכה מצינו כמה פוסקים דנקטו כדעת הרי"ף כמ"ש בשער המלך (הל' מאכ"א פט"ו), וכן הפר"ח (סי' ק"ב אות י"א) כתב דראוי לחוש להרי"ף.

אולם רוב ככל הפוסקים לא נקטו כדעת הרי"ף, וכפי שכבר פסק בתרוה"ד סי' ק"ע (הובא בט"ז סק"י), וכן דעת המחבר סי' ס"ט (סעיף י"ד) וכמו שכתב הש"ך שם (ס"ק נ"ו) וכן כתב בסי' ק"ב (ס"ק י"א) בדעת הרמ"א שם, גבי חתיכה שלא נמלחה תוך ג' ימים שאסור לאכלה אלא אם יצלנה, דהעיקר דלא כהסוברים דהוי דשיל"מ הואיל ומותרת לצלי, דכיון דלצלי לא נאסר מעולם לא נחשב בזה שיש לו מתירין. וכן כתב ברעק"א בדעת הרמ"א (בסו"ס צ"ט) דסובר דלא כהרי"ף, וכן נקט הפמ"ג סי' ק"ב (שפ"ד סק"א) לדינא, וכן כתב בפת"ש סק"ח דהאחרונים פסקו דלא כהרי"ף, וכן כתב בשו"ת תשובה מאהבה (ס"ג) להקל בחתיכה שלא נמלחה, וכן מביא שם (ס"ו) תשובת רבו הנודע ביהודה לפסוק כהאחרונים שהקילו בזה.

ולכאורה מקרה דנן דומה ממש לפת שאפאה עם צלי, דיכול לאכלו ללא כותח, והכא נמי ג"כ יכול לאכול הגלידה ללא בשר, וא"כ הדין בזה יהא תלוי בפלוגתא הנ"ל דלהרי"ף הוי דשיל"מ, ולרוב הפוסקים החולקים עליו לא הוי דשיל"מ, כיון דלאכילת הגלידה ללא בשר לא נאסר מעולם.

יט. אולם יש לעיין בזה דאולי אפשר לומר דהוי דשיל"מ כמו ביכורים ומע"ש,

הוא בחתיכה. אמנם הט"ז והש"ך שם חולקים עליו בזה, עיי"ש.

כב. ועוד יש לצרף כיהודה ועוד לקרא להתיר ע"פ המבואר בצל"ח (ביצה כ"ד) על הא דאיתא בגמ' שם דספק מוקצה אסור לטלטל בשבת, ומבואר בראשונים דהטעם הוא, משום דהוי דשיל"מ דאף שהוא רק ספק דרבנן הרי במוצ"ש בודאי יהיה מותר ולכך אסור, ואיתא שם בגמ', דכשנכרי מביא בשבת לישראל ספק מוקצה או מוכן, סובר רב דמותר ליקח ממנו, והטעם לזה מבאר בצל"ח דכשנכרי מביא שאני, דהלא יכול להיות שלא יסכים להביאו שוב במוצ"ש ויפסידוהו, משו"ה אינו נקרא דבר שיש לו מתירין, שהרי אין המתיר בא בודאי לאחר זמן, לכך מותר לקחתו מן הגוי.

לפי"ז אולי נאמר כן גם בעניינינו, שהרי אם לא יגישו לאורחים את תערובת הגלידה הלוא הם יפסידוהו, שהרי לא יבואו שוב לאחר ו' שעות לאכלה. ואפשר לומר יתר על כן, דאפי' יקנה בעה"ב גלידה חדשה, עכ"ז לתערובת זו אין מתירין שאת זו כבר לא יגישו אלא גלידה אחרת יגישו.

כג. ועוד יש לציין בנוסף להנ"ל, דאף אם נדחוק ונאמר דנידוד"ד דומה לביכורים ומע"ש, יש לצרף עוד צד להקל בזה, לפי המבואר לעיל (אות ה') דיש צד לומר דתערובת הגלידה נחשב כמין באינו מינו בשמא, דלא אמרינן ביה דשיל"מ.

כד. עד עתה הארכנו להוכיח דאין לאסור משום דשיל"מ מכמה טעמים, אמנם מצינו בבית מאיר שיש לאסור כאן מטעם אחר, מזה שכתב על הרמ"א בסי' צ"ט גבי דין חלב שנפל למים ונתבטל בס', דרק בדיעבד אם נפל ממים אלו לקדירה של בשר מותר, אבל לכתחילה אסור ליתן המים בקדירה של בשר, משום דלא עדיף מפת שאפאה בצלי דאסור לכתחילה לאכלו בכותח, ולא מיבעיא לפי סברת הרי"ף שם, אלא אף להחולקים על הרי"ף שאינו נאסר משום דשיל"מ, מ"מ יש עוד סברא לאסור כאן משום חומרא דבשר בחלב (כמו שכתב הר"ן בחולין שם

דשיל"מ מטעם אחר, דהנה פסק המחבר (ק"ב ס"ד) דאם המאכל מתקלקל, לא שייך בזה איסור דשיל"מ. ואף שברעק"א מביא דהמהרש"ל חולק ואוסר, כבר כתבו הב"ח והמנח"י (כלל ע"ד סקי"ח) שאין לחוש לדבריו.

והכא במקרה דנן הרי אם לא יגישו את הגלידה אף אם שוב יכניסוהו למקפיא, הרי תתקלקל צורתו ואין הוא ראוי כבתחילה ובטל חשיבותו ונפחת משווי, ואף שלפעמים זה רק קלקול מועט הרי מצינו בכמה אחרונים שהקילו גם בקלקול מועט, כמ"ש בפרי תואר שם סק"ה, וכן בערוך השולחן שם (אות י"ט) הקיל בלחם שאין טעמו לאחר ששהה יום יומיים כביומו הראשון.

ועוד דאפילו אם נאמר שזה לא נקרא מתקלקל או להמחמירם בקלקול מועט, אם משום כך יצטרך לקנות גלידה חדשה הרי יש בזה טורח והפסד גדול ולא אסרינן בזה משום דשיל"מ כמו שמצינו ברמ"א שם (ס"ג) גבי תערובת כלים דאין דנין אותו כדשיל"מ משום שצריך להוציא עליו הוצאות להגעילו וכל כיוצא בזה, וכן מבואר מדברי החכמת אדם שם (כלל נ"ג ריש סעי' כ"ג) דטורח גדול דמי להפסד גדול דלא הוי דשיל"מ, ואף למהרי"ל המובא בש"ך שם (סק"ח) דחולק לאסור בתערובת כלים, משום דהוצאות הגעלה הוי הוצאה מועטת, הכא שאני דודאי הוצאה וטרחא מרובה הוא.

ולכא' אפילו אם לא יקנה משום כך גלידה חדשה יש לומר דנקרא ג"כ הפסד גדול, שהרי מפסיד את הגלידה שלא יכול ליתנו לאורחים ויהא מוכרח לקחתם לעצמו ואינו צריך את זה כלל, וההוצאה שהוציא על זה היה מיותרת ולא מצינו שמשום דין דשיל"מ יצטרך להפסיד את ההיתר.

כא. ועוד מצינו היתר לדעת הרמ"א (סי' ק"ב סעי' ד') דכשהאיסור בלוע בחתיכה כגון חתיכה שלא נמלחה וכדו' אין אוסרים משום דשיל"מ, והכא נמי הרי החלב בלוע

מאוד וכפי שכתב הבית מאיר בעצמו שם, לכן מסתבר דגם הבית מאיר יודה כאן שאין להחמיר בזה.

כה. היוצא לנו לפי הנ"ל; דלכא' נידון דידן לא הוי דשיל"מ, ולכל היותר הוי כפת שאפאה עם צלי, ורוב ככל הפוסקים נקטו בהא דלא הוי דשיל"מ, ודלא כהרי"ף.

ואף להאחרונים החוששים להרי"ף, י"ל דהכא נחשב כמאכל המתקלקל, וכן יש כאן טורח והפסד גדול, דאין דנין אותו כדשיל"מ. ובצירוף דעת הרמ"א דבלוע אין אוסרים משום דשיל"מ וגם סברת הצל"ח דכיון שהאורחים יפסידוה לא נקרא דשיל"מ.

וגם אם נדחוק ונאמר דהוי דשיל"מ כמו מע"ש וביכורים, יש לצרף עוד צד להקל ולומר דנחשב כאינו מינו בשמא לפי סברת כמה אחרונים.

וכן אין כאן סברא להחמיר לכתחילה משום חומרא דבב"ח כסתירת האחרונים בזה ודלא כהבית מאיר דדעת יחיד הוא. ועוד דלכאורה יודה כאן הבית מאיר משום הפסד הגלידה. וכ"ש בשעת הדחק יש להקל אף להבית מאיר דהוי כדעבד.

באחד מן הטעמים להחמיר בפת שאפאה בצלי שהחמירו בבב"ח יותר משאר איסורין משום דלא בדילי אינשי מיניה מפני שכל אחד היתר בפנ"ע, ולכן אין להקל במים שמצוי מאוד אם לא בשעת הדחק דחשיב כדעבד.

ולפי"ז הרי נידו"ד דומה ג"כ לדין חלב שנתערב במים ומיירי כאן גם בדין של בשר בחלב, וא"כ לדעת הבית מאיר יהא אסור לכתחילה לאכול תערובת הגלידה עם בשר משום חומרא דבב"ח כנ"ל.

אולם דעת הש"ך שם (ס"ק כ"ב) דמותר לכתחילה ליתן המים בקדירה של בשר כפי שהביא בשם התו"ח שם, וכן משמע ברע"א שם, וכן משמע מסתימת האחרונים דלא הקשו על הרמ"א רק מסברת הרי"ף שיש לו מתירין ולא העירו כלום משום חומרא דבב"ח, עיין בדרכ"ת שם. ומה שהחמירו בפת שאפאה בצלי לכתחילה [אפי' ללא סברת הרי"ף משום דשיל"מ] הוא בצירוף עוד כמה טעמים ששייכים רק בפת שאפאה בצלי המובא בר"ן שם.

ע"כ נראה דהבית מאיר שיטה יחידאה היא, ובפרט דהכא מדובר בהפסד יותר מסתם מים שיש להחמיר שם משום שמצוי

היוצא לנו מכל האמור:

א. בפשטות נראה שהגלידה החלבית מתבטלת בגלידה הפרוה כדין יבש ביבש, אם ברוב כדין מין במינו, אם בשישים במין בשאינו מינו, ויש כאן שישים כדי לבטלו.

ואף אם נאמר שיש כאן ספיקא איך משערים השישים כאן, יש להקל משום ספק דרבנן לקולא, וכן יש לצרף דעת הש"ך דבאיסור דרבנן יבש ביבש סגי ברוב אף במין בשאינו מינו.

ב. אין לאסור משום דנחשב כהוכר האיסור, דהכא אף הפר"ח ודעימיה המחמירים אפשר לומר דידודו בזה להקל. וכשמרגישים בטעם החלב צריך לפלטו מיד.

ג. אין להחשיב חתיכת הגלידה חהר"ל, משום שנחשב האבקת חלב כבלוע או משום שאין באבקה לבד שיעור להתכבד. ועוד דבפרפרת וקינוח לא נחשבות חהר"ל.

ד. אין לאסור תערובת הגלידה משום דשיל"מ, ולכא' דומה לפת שאפאה בצלי, דלרוב הפוסקים לא הוי דשיל"מ בזה ודלא כהרי"ף.

וגם יש לצרף עוד טעמים שמשום כך לא נדון אותם כדשיל"מ ואלו הם: מתקלקל, הפסד וטרחא מרובה, האורחים יפסידוהו, בלוע, אינו מינו בשמא.

ה. ומשום חומרא דבב"ח אין להחמיר כאן, דלא כהבית מאיר דדעת יחיד הוא. וגם דאפשר שיודה כאן משום הפסד הגלידה. וכ"ש דבשעת הדחק יש להקל.

ולכן מכל הנ"ל נראה לדינא שיש מקום גדול להקל בשעת הצורך להגישם לאורחים. ונכון יותר אם אפשר להגישם לאחר ברכת המזון, כדי לספח את שי' הסוברים דלאחר סילוק הסעודה בברהמ"ז אין איסור של אכילת חלב, עיין ביד יהודה סי' פ"ט סעי' א' על הרמ"א שם. (ואין בזה משום ברכה שאינה צריכה משום כמה טעמים ואכמ"ל) ומ"מ פשוט הוא שמי שמרגיש בטעם החלב עליו לפלטו מיד. וכמובן שיש לדון בכל מקרה לגופו של ענין ואין להקל ללא שאלת חכם.

עד עתה הארכנו לברר את ההלכה אליבא דדינא כפי שהשיגה ידינו, עתה נבוא לדון מפן נוסף והוא האם מותר להחמיר בזה יותר מן הדין שלא לאכלו מצד חומרא.

דהנה ברמ"א בסי' קט"ז ס"ז כתב בבהמה שהורה בו חכם מסברא ולא נמצא הדין בפירוש שהיא מותרת, דבעל נפש לא יאכל ממנו. ובפת"ש (שם סק"י) הביא מהאור"ה (סוף כלל נ"ז) שמותר לאדם להחמיר שלא לאכול תערובת איסור אף שנתבטל בס', ואף מצווה להחמיר משום הרחק מן הכיעור וקדש עצמן כמותר לך, ואף שאין חיוב בזה על בעל נפש להחמיר דהא היתר ביטול בס' נמצא בפירוש מ"מ אם רוצה להחמיר מותר. ומנגד מביא הפת"ש שם מס' תורת האשם (לבעל התוס' יו"ט) שחולק עליו וסובר שמי שרוצה להחמיר במה שנתבטל בס' וכדו' בדבר שלא מצינו שהחמירו אמוראי בזה, הוי כמו אפיקורסות, ויצא שכרו בהפסדו.

[ואגב כיסוד זה כתב בספר בני יששכר (חודש אדר מאמר ב' דרוש ז' ד"ה ועתה) שאדרכה מצווה לאכול תערובת איסור שנתבטל ועיי"ש באריכות דבריו הק', ומה שהביא מהשל"ה הק' שעדיף לברר את הדין ולהתיר לאכלו מלהחמיר ללא בירור, ומבאר עפ"י מאמר חז"ל גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים, שיגיע כפו היינו שמתייגע ומברר ההלכה ומוכיח שמותר, שטוב לו בין בעוה"ז שאוכל ומתענג ובין לעוה"ב שלמד ובירר ההלכה, משא"כ המחמיר ואינו אוכלו, טוב לו רק בעוה"ב. ומוסיף שאין זה מדרך החסידות שלא לאכלו אלא אדרכה מצווה לאכלו, וכעיי"ז כתב המהרש"א (חולין מ"ד)].

ולפי"ז במקרה דנן דההיתר לדינא לכאור' הוא משום שיש כאן הרבה צדדים והכרעת רוב הפוסקים להקל בזה, לכן אין כאן חיוב להחמיר לבעל נפש ולהתורת האשם יהא אסור להחמיר בזה.

אולם אפשר לחלק ולומר דמ"מ מכיון שישנם דיעות וצדדים להחמיר בזה אף שהם מתי מעט אולי יש מקום לומר דיש לבעל נפש לחשוש לשיטתם ולהחמיר בזה, דמה שהכריעו להיתר כאן יתכן לומר דדומה לבהמה שהורה בו חכם מסברא, ויש לעיין בזה.

ברם יש מקום לומר דמותר לאדם להחמיר בזה מטעם אחר דהרי כאן איירינן בתערובת יבש ביבש ויש צד לומר ולחלק בין תערובת לח בלח דבטל בס' לבין יבש ביבש, דלח בלח יש בביטול ס' ביטול האיסור לגמרי וכלה מעוצם מיעוטו ואין מרגישים כלל טעם האיסור ובזה מיירי התורת האשם הנ"ל, משא"כ יבש ביבש הרי האיסור בכל זאת ניכר בפנ"ע ואף שיש ע"ז דין ביטול מ"מ אפשר דמותר להחמיר בזה, ואולי תלוי הדבר במחלוקת הרשב"א והרא"ש (המובא בב"י סי' ק"ט) בביטול יבש ביבש אם אמרינן דנהפך האיסור להיות היתר או לא, ומיהו אינו מוכרח, ודו"ק.

ואם אכן נאמר כן דמותר לאדם להחמיר בזה, יש לעיין בנידו"ד אולי בגין כך צריך להודיע לאורחים מחומרא שהרי ישראל עם קדושים שנוהרים מכל סרך ונדנדו איסור, מיהו יתכן לומר דמ"מ אינו מחויב בכך לדאוג לחומרות של אחרים, ובפרט אם יש הפסד מזה, וכן לפעמים יש ענין של כבוד הבריות, ואף אפשר דמסיבה זו אין בכלל חיוב לבעל נפש להחמיר בזה, וצ"ע בכל זה.

התודה והברכה למו"ר הרה"ג ר' עמרם פוטש שליט"א שעזמו ליבנתי וצרפתי את כל הנ"ל.

לשון חכמים

הרב יוחנן הכהן שבדרון

בענין קו התאריך סיכום המקורות בשלימותם

בעקבות המקרה שכפו אנשים על מחבר ספר חשוב ונפוץ לשנות את דבריו, ולהעליל על כל גדולי ישראל שאסרו לדחות את השבת ביפן, שהם נגד כל גדולי הראשונים, וגם כפו עליו לכתוב שקר שבדורות הקודמים היה הדבר פשוט לפסוק כן, הנני מעמיד דברים על דיוקם ושלימותם, כדי להבין ולהשכיל את דברי הראשונים ואת דעת גדולי ישראל ע"פ האמת, וכאן הדברים באים בקצרה, עם מראי מקומות לגליונות הקובץ שבהם נתבררו הדברים בארוכה.

א) בדעת הרז"ה, שמחוללי הסערה מפרסמים רק קטע קטן ומותנה מכל מכלול דבריו, שהסימן לידע היכן קו התאריך הוא ו' שעות (צ' מעלות) מזרחה לא"י, אך מעלימים את הסימן הראשון הבטוח והמובהק שנתן הרז"ה בבירור, לידע את המקום הנכון, כי הרז"ה חילק את העולם עפ"י תכנית ברורה ומסודרת, תחילה חתך את כדור העולם לחצאין, במטרה להפריד בין חצי העולם העיקרי המיושב לחצי העולם הטפל שכולו (לדעתו) מים, וכל חצי

הוא י"ב שעות של הילוך השמש, (וכן מוסכם אצל כל הראשונים פה אחד שחצי העולם דהיינו י"ב שעות הוא יבשה), ואח"כ חתך כל חצי לחצאין ונעשו ד' רבעי עולם של ו' שעות.

מדידה א' של הרז"ה
חצי עולם
י"ב שעות מקצה המערב



וכדי להבהיר היכן הוא הקצה המזרחי של חצי העולם של יישוב שהוא לדעתו קו התאריך, כתב הרז"ה שהוא י"ב שעות מזרחה מהחוף של היבשה בקצה המערב, מקום זה היה בהיר ונהיר להרז"ה כקצה המערב ואין להסתפק בכוונתו, וזה היה בכל הדורות המקום המזוהה ביותר, כי זהו חוף ספרד ומרוקו שהיא באזור שבו נולד הרז"ה, וכן שר בעל הכוזרי: "ואני בסוף מערב" "לך נכספה נפשי מפאתי מערב", ונמצא שקו התאריך של הרז"ה הוא כמעט בקצה סיביר, הרבה יותר מזרחה מיפן, (ראה ציור)

ארץ ישראל במרכז
התנאי של מדידה ב'



מפה זו, היא העתקה (פקסימילא) של
מפה אשר צוירה בשנת ה'א רי"ב-רי"ג.

י"ב שעות מחוץ ספרד. (ובאופן זה יתקיים פירושו של הרז"ה בגמ' עפ"י מה שביאר היסור"ע שחשבו המולדות הוא במרכז היבשה אע"פ שאיננה א"י), וראה מפה העתיקה.

ב) בדעת היסוד עולם והראב"ח ורב מרחסאן הדיין והריב"ב, עושים המה העלמות אין מספר, ראשונה שמפרסמים רק תחילת דבריהם, שהיום מתחיל בקצה המזרח, ומעלימים את ההמשך, שהוא מסתיים בסוף אירופא ואינו ממשיך יותר, וביארו להדיא שאינם דנים אלא על היום של היישוב שנוגע לבנ"א, שבחצי העולם המיושב מתחיל היום בקצה המזרח ומסתיים במערב, ואין בדבריהם שום דיון היכן התחיל היום לפני שהגיע אל היבשה והיכן יסתיים אחר שעבר את היבשה, דהיינו המקום שבו הראש והסוף נפגשים והימים מתחלפים, וא"כ אין הנושא שלהם "קו התאריך" כלל, ואין להביא את דבריהם כשדנים בזה.

והעלמה שניה, מה שהם כותבים להדיא שקצה המזרח הוא הרבה יותר משש שעות מזרח לא"י, ואין א"י מרכז היבשה, וכ"כ התשב"ץ בשם רבינו סעדיה גאון, וכ"כ הרמב"ם (לא רק בהלכות קידוש"ח אלא גם בביאורו לסוגיא) וכ"כ הכפתור ופרח וראב"ע.

והנה הרד"ק, האברבנאל, מהרש"ל בעל הכלים בכלי פז, ומצודת דוד (ישעיה מ"ט) פירשו את הפסוק שם הנאמר בנבואה: "הנה אלה מרחוק יבואו והנה אלה מצפון ומים", דלכן קורא הנביא למזרח "מרחוק" משום שהמרחק בין א"י לקצה המזרח הוא יותר מהמרחק למערב, והיינו ש"ב השעות של היבשה רוב מהם נמצא בין א"י למזרח, הרי לנו שהנביא אומר שקצה המזרח הוא יותר רחוק מ' שעות מא"י, דשש שעות הוא חצי המרחק וכאן יש רוב מרחק.

וההעלמה השלישית היא, שמפרסמים חצי דברי היסור"ע, שא"א להחליף את היום באמצע יבשת, ומעלימים את ההמשך שגם שלא בתוך יבשת, כל שרואים את החמה כאחד א"א להחליף את היום, ואמנם בזמנינו אין מקום בעולם שנמלט מזה, אך ברור שהיסור"ע בזמנו לא קבע את הקו בין סין ליפן שרואין את החמה כאחד, ויש הוכחות בדבריו שחלק על עצם החידוש של י"ח שעות, וכ"כ הרדב"ז שהראשונים נחלקו בזה.

ואת האפשרות השניה למדידה, שהיא ו' שעות דהיינו רבע עולם, מזרחה מא"י, התנה הרז"ה שזהו רק בתנאי אחד, שא"י נמצאת בדיוק במרכז היבשה, דהיינו שיש כבר ו' שעות מחוץ ספרד עד א"י (דבר שהיה בזמנו מוטל בספק גדול שהוא תלוי במדידה והיה שנוי במחלוקת גדולה בין גדולי הראשונים, מאותה הסיבה של העלם יבשת אמריקא), ובתנאי זה פשוט שכיון שיש כבר ו' שעות מקצה המערב עד א"י, לכן סגי להוסיף עוד ו' שעות מא"י מזרחה כדי להגיע אל המקום הנכון של קו התאריך, שהוא מתאים עם הסימן הראשון שהרי זה ביחד י"ב שעות מקצה המערב, אבל אם חסר משש שעות בין אר"י לחוף ספרד וכשיטת רוב הראשונים, מוכרחים להוסיף על המידה מא"י למזרח עד שנגיע לסימן הראשון דהיינו למרחק של

ג) בדעת רבינו סעדיה גאון ורבינו חננאל ורב האי ורש"י ותוס' והרמב"ם והראב"ד והרשב"א ור"ת בספר הישר ותוס' הרא"ש ורבינו פרץ ור"א מן ההר והמאירי והאגודה וריא"ז והראשונים דלעיל אות ב', שכולם חלקו על הרז"ה בפירוש הסוגיא, שלא מדובר כלל בנושא קו התאריך, וכן מוכח בירושלמי פ"ב מפי ר' שמלאי בנו של בעל השמועה שבודאי ידע כוונת אביו, וכ"ה בפסיקתא, ולא נמצא רמז או משמעות בדברי רז"ה על אחד מהראשונים שהסכים עמו בנושא הקו, והרמב"ן לא דיבר בזה (ובסדר מועד לא בא להשיג על בעה"מ), ובספרו עה"ת פר' בראשית דוחה את הכוזרי, ובהשגות הראב"ד על הבעה"מ הראה האבן האזל בדבריו שלחשבון השבתות ויו"ט שומרים בכל העולם אותו היום של א"י, דהיינו י"ב שעות מכאן וי"ב מכאן, ולא הסכים לומר שהראב"ד נמשך כ"פ בשיגרא דלישנא נגד מה שבא לומר, ומכל הראשונים רק הר"ן והריטב"א הזכירו את הרז"ה, ובר"ן לא מביע הסכמה, אלא מראה מקום שיש גם פירוש ע"ד חכמת התכונה, ובריטב"א יש להוכיח שבנין נולד קודם חצות הוא מסכים עם הרשב"א ורק במחלוקת האחרת בענין חצות לילה איכא ביניהם הסכים עם הרז"ה (וגם אם מסכימים להרז"ה, הלא נתבאר שהרז"ה עשה הקו י"ב שעות מקצה המערב, וע"ע בדברי האהא"ז).

וכבר כתב המהרשד"ם אהע"ז סי' קכ"ד וגם בשם קודמיו, דדין מחודש שכתב אחד מן הראשונים והאחרים לא כתבוהו ודאי דלא ס"ל כן, וא"כ כל הראשונים וכ"ש כל הגאונים והראשונים שחלקו על פירושו של הרז"ה, ודאי שלא נטו מפשטות דברי חז"ל בהרבה מקומות שמוכח להלן, דא"י היא מרכז העולם, ועוד דרך הרז"ה שהיה סובר שא"י היא במרכז היבשה כדלעיל, היה יכול לעשות הפשרה ולפרש כוונת חז"ל שא"י היא המרכז של היבשה, והכוזרי כתב להדיא שישור השבת תלוי בא"י, אלא שלשיטתו היה יכול לעשות הפשרה כנ"ל, אבל שאר הראשונים שחלקו ע"ז ושכן נתבררה המציאות, א"כ ודאי שפירשו את דברי חז"ל והפסוקים, שהיא מרכז כל כדור העולם, וכדלהלן.

נמצא, לגבי מדינת יפן לכו"ע גם להרז"ה השבת היא באותו היום של א"י ולא למחר, וקצה המזרח הוא הרבה יותר מזרחה, ולנידון העקרוני אם קו התאריך הוא בקצה המזרח או י"ב שעות מא"י, הוי הרז"ה והכוזרי דעת יחידי.

ד) הגר"ח מבריסק לא פסק כלום, ובנוסף הם מעלימים שדיונו היה על סיביר המחוברת וגרורה אחר א"י, במלבי"ם לא נמצא כלום, המחשבות בעצה הורה שכ"א ימשיך לנהוג לפי הצד שבא משם, וכן בדעת הגר"ר שמחה זליג שמכתביו גלויים לכל המעוניין שאסר לדחות את השבת ביפן, ורק להחמיר ביום המאוחר על מלאכות דאורייתא (ולא נכון הדיוק שזה רק כדי שלא לשנות מנהגם, כי גם על אמריקא שמאחרין את השבת כתב כלשון זה, וגם מש"כ בתחילת מכתב א' שהעיקר כרז"ה דהחולקים היו רק בעלי מחקר, אך במכתבו השני אחר שמצא שגם הריב"ב חולק עליו, כבר התחיל מיד דלא כרז"ה), וכן הם מסלפים דברי גדולי ישראל האחרים.

ה) האבן האזל פסק כשיטת י"ב שעות, והמעיין בספרו בהלכות ק"ש ובמכתבו אל החזו"א רואה שכאונותו בכל התורה כן גאונותו בעינים אלו, ואין מקום למה שטפלו עליו, ומה שאמר שאינו מבין בזה היה לפני שהתחיל לעסוק בהם, והאמרי אמת הכריע לסמוך על הגרימ"ט והגרד"ש שלא לדחות שם את השבת, והמכיר קצת את דרכי הכרעת הפוסקים יודע שזה נקרא הכרעה גם אם לא בירר בעצמו את כל הנושא. והגר"ר דוד שפירא נמצא ברשימה בזכות עצמו, וההסכמות של הגה"ק מרחמסטריווקא ושל החזו"א לא הובאו על ענין קו התאריך, אלא להעיד על גאונותו בתכונה, ובעדותו של הגר"א בריזל הרי שחוץ משגיאת התאריך המצוי לרוב בכל עדויותיהם של אלו שהם סומכים עליהם, לא נמצא בדבריו שום טענה או סתירה.

(ו) בדעת הגה"ק ר' שלמה מזוויהל שכתב במכתב תשובתו, וכן מה שמסר בע"פ, שברור דא"י היא מרכז כדור העולם לכל דבר, ולא מרכז היישוב כי הלא היא ברבע האחרון של היבשה, אלא מרכז כל הכדור (ובתחומא איתא שזה אפי' בגשמיות, ששם השורש של כל הצמחים בכל העולם, ובכל המקורות מדובר על עיקר חשיבות העולם לענין רוחניות) וא"כ ברור שא"י היא המרכז של השבת ויו"ט וכל הימים, ולא יהיה מקום על הכדור שיובדל מא"י יותר מ"ב שעות, המזרחיים יקדימו והמערביים יאחרו, כי מרכז נקרא מקום ששני צדדיו שוין, ולא יהיה רוב היום למחר, וכ"ה בכיווני התפילות, והכוזרי האריך מאוד שהשבת בשאר ארצות נטפל לא"י, ועי' לעיל.

דבר זה למדו חז"ל מפסוקי נבואה, בסנהדרין ל"ז, ויומא נ"ד (ומהרש"א), ובפרקי דרבי אליעזר פ"א, ופ"ה, ודרך ארץ זוטא ט', ובתחומא קדושים, וקה"ר ב', וזוה"ק תרומה, ותיקוני זוהר תיקון י"ח, ולמדהו מהפסוקים ביחזקאל ל"ח ושם ה' ושיר השירים ז', ותהילים נ', והמהרש"א והמקנה בקידושין ס"ט וכן המהר"ל בבאר הגולה באר ו' סוף פ"ג, ביארו שלמדהו חז"ל בקידושין שם וסנהדרין פ"ז וזבחים נ"ד גם מהפסוק וקמת ועלית, ואשר העלה, ובספרי פר' דברים ופר' עקב למדהו מהרבה פסוקים שא"י גבוה מכל הארצות, וביארו דכיון שא"י היא האמצע של כדור העולם, לכן נקרא שהיא בראשו וחודו של הכדור וגבוהה מכל העולם, וכל העולם טפל אליה.

וכן ביאר בשו"ת חת"ס יו"ד רל"ד שא"י הוא נקודת המרכז האמיתי של הכדור ולכן הוא למעלה, וברבינו בחיי פר' נח, שהיא האמצע של מטה ומכוון נגד האמצע של מעלה, ורש"י ב"ב ע"ד, ואלשיך ויצא, וברמ"ק שהיא נקודת המרכז, והמשנה למלך בפרשת דרכים דרוש כ"ג בשם ראשונים, שזמן השבת האמיתי הוא בזמן שהיא בא"י כי היא אמצע העולם, וכ"כ היערות דבש דרוש ט"ו על חצות, והיינו שהמקדימין והמאחרין שוין, (ובספרי עקב ורמב"ן אחרי, שהמצוות נוהגים בחו"ל כהכנה לאר"י ובודאי שזה באותו יום ולא רובו למחר, והתורה קבעה את התאריכים בא"י, כמו חודש האביב וקציר ואסיף, שהוא דוקא כשאביב או קציר בא"י, וכן הימים של השבתות והחגים הם לפי א"י ולא רובו למחר).

ובחסל"א מעין ג': "לא בזריחת ולא בשקיעת המערב וכו' רק אל הנקודה של א"י וכו' ומספר הימים לא יותירו ולא יעדיפו רק מה שמהווה השמש והירח הגשמי בא"י וכו' שבת תלויה בא"י וכו' והקב"ה עשה בחכמתו תנועות הגלגל ובחר במקום המתכוון כנגד מעלה שלא יחסר ולא יעדיף", והאבן האזל במכתבו מבאר את טענת הראב"ד, דכיון שהכוזרי כותב דבא"י מנו את הימים, וכיון שבצד מערב הולך ומתאחר ובצד מזרח הולך ומקדים, ממילא נפגשים בנקודה שממול א"י ולא בשום מקום אחר.

(ז) עוד יש להוסיף כי אף את רבותיהם הם דוקרים ומורים את מוריהם, וכל אחד ואפי' מגדוליהם שאין דעתו מסכמת עם שיטתם, כותבים כי לא למד את הסוגיא, או לא הבין כלל את השאלה, או סמך על דעת אחרת. וכדי בזיון וקצף. [וראה עוד עליהם בהקדמה לכרך שיצא זה עתה מספר "חזון איש"].

ועל עוד הרבה פרטים, ורשימת גדולי ישראל שאסרו לשנות את השבת ביפן, ראה בגליונות הקובץ דלהלן: גליון קמ"ז עמודים צ"ה - קכ"א, גליון קמ"ח עמודים ק"ג - קי"ד, גליון קמ"ט עמודים צ"ט - ק"ג, גליון קנ"ז עמודים קמ"א - קנג וגליון קנ"ט עמודים קס"ז - קס"ח.

ואפשר שנפלו טעויות במספרים ותאריכים שהעתקתם כפי שהם בספרים העוסקים בזה, אך אין בזה כדי להוסיף או לגרוע כל שהוא מהעובדות הנוגעות למעשה.

הרב אברהם הירשמן

בירור דין חיוב ו' הזכירות (ד)

מנינן, חיובן, גדרן, מהותן, ואופן קיומן

ב' מהות הזכירות וגדרן

בירור דעת המג"א ודעת החתם סופר

הזכירות מצותן בכל יום, ויוצא יד"ח בכוונה באהבה רבה

א] כתב בספר חרדים גבי זכירת מעשה עמלק (מצוות עשה פרק ד') וז"ל אבל מלשון רמב"ם וסמ"ג משמע שמצות זכירה 'בכל יום', ומצאתי בת"ז דכשש"ץ אומר קדיש אומרים הצבור ויאמר כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק ואח"כ עונין אמן יהא שמיא רבא, וכן העידו הזקנים שהיה מנהג זה בקאשטיליא בזמן הרבנים הגדולים הרב הגדול ר' יצחק אבוהב והרב הגדול ר' יצחק דילאון וצ"ל, וכן המנהג גם היום במקומות הרבה עכ"ל.

וכ"כ שם גבי שאר זכירות, ובדבריו מבואר דהמצוה לאומרו בפה מידי יום.

ועיין עוד מש"כ השל"ה (מס' יומא דרך חיים) וז"ל המצוות שציוותה התורה לזכרון, מצוותן בכל יום, על כן ירשום אותם על דף אחד, להיות לו לזכרון תמיד דבר יום ביומו.

וכ"כ בספר מקור חיים לבעל החוות יאיר (או"ח ס"א ס"ט) שמ"ע לזכור בכל יום מעשה עמלק, וכ"ה בדברי החיד"א בספרו עבודת הקודש (צפורן שמיר ס"א, ובכף אחת סכ"ה).

מבואר דחיוב הזכירות מידי יום ביומו, אלא דמ"מ אין מפורש אם צריך שיהא דוקא בפה, דאפשר דמהני במחשבת לבו בלבד.

אלא דיעויין מש"כ גבי זכירת מעשה עמלק (תורה שבכתב סוף פרשת כי תצא) וז"ל זכור את אשר עשה לך עמלק וכו', ומצוה גדולה היא לומר פרשה זו בכל יום, לקיים מצות זכור, ואח"כ יאמר על עמלק ימח שמו וזכרו וכו', ובזה יקיים לא תשכח, ויקויים כי אבד זכרם המה וה' לעולם ישב כונן למשפט כסאו עכ"ל, הרי מבואר דחיובו בדבור דוקא.

והאר"י ז"ל ג"כ כתב דחיוב הזכירות דבר יום ביומו, והביא דבריו המג"א (סימן ס' סק"ב), וז"ל איתא בכוונות ובכתבים, והזכירות הללו הם מ"ע, לכן כשיאמר 'ובנו בחרת' יזכור מ"ת, 'וקרבנתו' מעמד הר סיני⁵, 'לשמך הגדול' מעשה עמלק שאין השם שלם,

5 מה שחילק בין מתן תורה לעצם מעמד הר סיני, נראה דהנה הרמב"ן דס"ל דאיכא חיוב זכירה, כתב שלא ישכחו ענין המעמד ההוא שהיה לכל אדם 'במראית עיניהם ושמיעת אזניהם' וכ"ה בפ"י עה"ת וז"ל וצוה במצות עשה שנודיע בו לכל זרענו מדור לדור כל מה שהיה שם 'בראיה ובשמיעה' הרי מבואר דאיכא נמי חיוב לזכור את כל אשר היה במעמד הר סיני, ולא רק את עצם קבלת התורה, ויתבאר עפ"י מש"כ שם דעיקר חיוב הזכירה הוא בכדי שיתאמת חיוב קיום התורה לדור דור, שלא יכחישו נביא או חולם חלום, שהרי בעינינו ראינו ובאזנינו שמענו עיי"ש, ומכאן דאף כל אשר היה שם בראיה ובשמיעה הוא בכלל חיוב הזכירה. ועפ"י יתבאר דהנה כתיב בקרא (שמות י"ט ד' ה') ואשא אתכם על כנפי נשרים ואבא אתכם אלי, ועתה אם שמעו תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים, ועיין בראשונים (אבן עזרא והספורנו) שפירשו דואביא אתכם אלי היינו להר סיני, ועל קבלת התורה קאמר והייתם לי סגולה מכל העמים, ומבואר שפיר ד'ובנו בחרת' מכל עם ולשון' מרמז על קבלת התורה, ע"ש לשון הקרא והייתם לי סגולה מכל העמים, שע"י קיום המצוות הבדילנו מכל העמים להיות לו סגולה, ואילו 'וקרבנתו מלכנו' מרמז על מעמד הר סיני, ע"ש לשון הקרא ואביא אתכם אלי.

ועיין עוד מש"כ בספר קדושת לוי (ד' קדושות קדושה א') בשם האלשיך לפרש אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה דיינו, דבעצם הקירבה להר סיני פסקה וזהמתן נזודככה החומר והשיגו את רוחניות התורה עד שלא ניתנה, כמו שהשיג אברהם אבינו ע"ה, עיי"ש באורך.

'להודות לך' הפה לא נברא רק להודות ולא לדבר לשון הרע וזהו זכירת מעשה מרים, 'זוכרתם את כל מצות ה' זהו שבת ששקולה כנגד כל המצות⁶, וכשאומר והביאנו לשלום מארבע כנפות הארץ יניח הכנפות של הטלית שעל כתפיו ליפול למטה עכ"ל (הכתבים).

ובילקוט פ' בחקותי מביא ג"כ זכור את אשר הקצפת את ה' אליך במדבר וגו' זכור בפה, ע"ש בשם ספרי, ונ"ל שיזכור זה כשיאמר 'באהבה' לאפוקי באותו פעם לא היו אוהבין השם.

וצריך טעם למה תקנו לקרות פ' עמלק מה שלא תקנו בזכירות אחרים עססי' תרפ"ה, וי"ל דמ"ת יש לנו חג עצרת, וה"ה שבת, ומעשה מרים ומעשה עגל לא תקנו מפני שהיא גנותן של ישראל, עכ"ל המג"א.

מבואר מדבריו דקאי בהאי שיטתא דאיכא חיוב זכירות בכל יום, ועלה קאמר דיוצא יד"ח כשמכוין הני זכירות בברכת אהבה רבה, שמברכין בכל יום.

והיינו דקאמר דהזכירות הללו הם מ"ע, לכן כשיאמר ברכת אהבה רבה יכוין באלו הזכירות וייצא יד"ח המ"ע, הרי דחיובן 'בכל יום', ולכן צריך לכוין בברכת אהבה רבה שמברך בכל יום.

ומפורש הוא בדברי האר"י שכתב (שער הכוונות ענין כונת יוצר) וז"ל ובנו בחרת מכל עם ולשון וכו', דע כי ארבעה מצות עשה צריך האדם לקיים 'בכל יום' שהם ענין זכירה, והם ארבעה זכירות הכתובים בתורה שתלויים בזכירת הלב, לכן כשיאמר 'ובנו בחרת' יזכור מ"ת וכו', הרי מפורש דס"ל דחיובן בכל יום ויום.

ויעויין מש"כ השועה"ר (סי' ס' ס"ד) וז"ל זכירת מעמד הר סיני ומעשה עמלק ומעשה מרים ומעשה העגל הן מצות עשה של תורה, וגם זכירת שבת י"א שמצותה 'בכל יום' וטוב לזכרן אצל ק"ש וכו' עכ"ל, הרי דס"ל דהזכירות מצותן בכל יום.

כוונת הזכירות באהבה רבה חשיבא בדבור

ב] והנה בדברי המג"א מבואר דע"י הכוונה כשאומר 'באהבה' חשיבא כמוציא בפיו, (וכן שאר הזכירות כאו"א במילים אחרות), דהרי מביא את דברי הספרא שצריך שהזכירה תהא בפה דוקא, ועלה כתב דבאמירתו 'באהבה' יוצא יד"ח, והיינו החובה להוציא בפה.

ומינה דאזיל בשיטת הרמב"ן דס"ל דהדבור הוי חלק מעצם מצות הזכירה, דהרי אף אי נימא דהר"ש והראב"ד ס"ל דאיכא עכ"פ חיוב זכירה בלב (כמבואר לעיל ב' צדדים עיי"ש), מ"מ בהכרח דהמג"א לא פסק כוותיהו, דא"כ אמאי מביא את דברי הספרא דאיכא חיוב דבור, וע"כ לומר דקאי בשיטת הרמב"ן.

6 עיין מ"ב סי' ס"א סק"ב דמביא בשם הירושלמי לכוין עשרת הדברות בק"ש, וזכירת שבת צריך לכוין כשאומר פסוק למען תזכרו 'ועשיתם את כל מצותי' דשבת שקולה כנגד כל המצות, ואילו בדברי האר"י מבואר לכוין כשאומר פסוק וזכרתם את כל מצות ה', וצ"ב. והנראה דהירושלמי קאי על שמירת יום השבת וקיום הלכותיה, ואילו האר"י קאי על זכירת שבת בימי השבוע. ויש להטעים הדבר, דפשטות משמעות הכתוב בכפילות הלשון דכתיב וזכרתם ולמען תזכרו הוא, דע"י הציצית והתכלת יהיה וזכרתם את כל מצות ה' דהיינו לזכור שצריך לקיים כל תרי"ג המצוות, ועי"ז הזכירה יהיה גם ולא תתורו וכו', ועלה קאמר עוד שע"י קיום המצות שנעשה ע"י הזכירה, והיינו לא רק זכירת המצות אלא גם קיום המצות, נזכה להיות קדושים וכו', עיין באבן עזרא דמדבריו מתבאר כן, ועפ"ז מבואר שפיר דהירושלמי דקאי על עצם קיום מצות שבת והיינו שמירת הלכותיה קאמר לכוין בפסוק 'ועשיתם' את כל מצותי, ואילו האר"י דקאי על זכירת שבת בימי השבוע קאמר לכוין בפסוק 'וזכרתם' את כל מצות ה' דקאי על זכירת המצות, ושבת שקולה ככל המצות, ומרומז בו חיוב הזכירה.

ומפורש הוא בדברי החת"ס שכתב (שו"ת א' ט"ו) וז"ל ואף על גב דכתב מג"א סימן ס' (סק"ב) דכל הזכירות מצוה בפה מ"מ איננו עיקר בקרא דלא כתיב אלא זכירה, הרי מפורש בדבריו דלהמג"א איכא חיוב זכירה בפה.

ומש"כ דחיוב פה איננו עיקר בקרא, יבואר להלן בהמשך עיי"ש.

דעת השועה"ר דהר"ש והראב"ד ס"ל דליכא חיוב זכירת שבת

ג] ויעויין מש"כ השועה"ר (סי' ס' ס"ד) וז"ל זכירת מעמד הר סיני ומעשה עמלק ומעשה מרים ומעשה העגל הן מצות עשה של תורה, וגם זכירת שבת יש אומרים שמצותה בכל יום, וטוב לזכרן אצל קריאת שמע, שכשיאמר ובנו בחרת יזכור מתן תורה, וקרבנו להר סיני, לשמך הגדול מעשה עמלק שאין השם שלם עד שימחה זרעו, להודות לך הפה לא נברא אלא להודות ולא לדבר לשון הרע וזהו זכירת מעשה מרים, וזכרתם את כל מצות ה' זו היא שבת ששקולה כנגד כל המצות, ומעשה העגל יש מי שאומר שיזכור כשאומר (ליחדך) באהבה ולא כאותה שעה שעשו את העגל שלא היה באהבה עם הקדוש ברוך הוא עכ"ל.

והנה בדבריו מבואר דשאני זכירת שבת משאר הזכירות, דאילו שאר הזכירות ס"ל לכו"ע דהו"מ של תורה בכל יום, ואילו זכירת שבת איכא רק חד מ"ד שמצותה בכל יום, דגבי שבת קאמר די"א שמצותה בכל יום, ומינה דהנהו דס"ל על שאר הזכירות דמצותן בכל יום לא ס"ל נמי דזכירת שבת דמיא להו.

ויעויין לעיל דמבואר דאיכא ג' שיטות ראשונים בחיוב הזכירות, א' הרמב"ם דס"ל דליכא שום חיוב זכירה אלא זכירת עמלק בלבד (דפסק כהסיפרי דפליג על הספרא), ב' הר"ש והראב"ד דס"ל דזכירת עמלק איכא חיוב דבור בעצם הזכירה, ואילו בשאר הזכירות ליכא אלא חיוב לב בלבד, ג' הרמב"ן דס"ל דאיכא חיוב דבור בעצם הזכירה בכל הזכירות, עוד זאת ס"ל להרמב"ן דאיכא חיוב מה"ת לזכור את השבת בימי השבוע.

עוד מבואר לעיל בדעת הראשונים, דפליגי על הרמב"ן, וס"ל גבי זכירת שבת דליכא חיוב זכירת שבת בימי השבוע, ומה דאיתא בספרא זכור את יום השבת יכול בלב כשהוא אומר שמור הרי שמירת לב אמור קאי על שמירת הלכות שבת, דמזכור מרבין לימוד הלכות שבת, אלא דלכאורה איכא נמי למימר דמודו דאיכא חיוב זכירת שבת בימי השבוע, אלא דפליגי על הרמב"ן דס"ל דצריך דבור דוקא, ואיהו ס"ל דא"צ אלא זכירת הלב בלבד.

והנה כד נעיינ בלשונו של השועה"ר מבואר דס"ל דלהנהו ראשונים ליכא שום חיוב זכירה בימי השבוע, דהא מפשטות לשונו מבואר דפסק דלא כהרמב"ם דס"ל דליכא שום חיוב זכירה בשאר הזכירות, ואילו הוא פסק דאיכא בהו חיוב זכירה, ובהכרח דאזיל אליכא דשאר הראשונים (הר"ש ודעימיה והרמב"ן), ועלייהו קאמר דזכירת מעמד הר סיני ועמלק ומרים והעגל ס"ל לכו"ע דאיכא בהו חיוב זכירה, דאף דפליגי הר"ש והראב"ד עם הרמב"ן אם איכא ביה רק זכירה בלב או שצריך גם דבור (מלבד בזכירת מעמד הר סיני דאף הרמב"ן מודה דליכא ביה אלא חיוב לב, כמבואר לעיל), מ"מ ס"ל עכ"פ דאיכא חיוב זכירה, ועלה קאמר נמי דגם זכירת שבת י"א שמצותה בכל יום, והיינו שיטת הרמב"ן, והרמב"ן הא ס"ל דצריך דוקא דבור, ולכך קאמר דטוב לזכרן אצל קר"ש, דע"י הכוונה באהבה רבה יצא יד"ח לכו"ע הן חיוב לב והן חיוב דבור, הן להרמב"ן והן לשאר הראשונים.

ומכל הלין מבורר דס"ל דשאר הראשונים פליגי על הרמב"ן, ולשיטתייהו ליכא שום חיוב זכירת שבת בימי השבוע, ואפי' בלב, דאי נימא דאיכא חיוב, א"כ הו"ל לכלול זכירת שבת בין שאר הזכירות, דהא אף בשאר הזכירות פליגי הרמב"ן ושאר הראשונים אם איכא חיוב דבור או רק חיוב לב, וכיון שלא כללם יחד מבואר דזכירת שבת דבר השנוי במחלוקת הוא, ואילו שאר הזכירות שהזכיר תחילה כו"ע מודו בהו, ומבואר א"כ כי בדבריו לענין שאר

הזכירות כלל את כל השיטות, היינו הן את דעת הרמב"ן דאיכא חיוב דיבור, והן דעת הר"ש והראב"ד דאיכא רק חיוב לב, ועי' סיים דבזכירת שבת איכא רק י"א דס"ל דאיכא חיוב זכירה, ובהכרח דלשאר הראשונים ליכא שום חיוב זכירת הלב בימי השבוע.

עוד מבואר בדבריו שע"י הזכירה באהבה רבה יוצא יד"ח דבור, דהרי להרמב"ן דאיכא חיוב זכירת שבת בימי השבוע איכא ביה חיוב דבור, ועלה קאמר דטוב לזכר בקר"ש, ובהכרח דבזכירתו מקיים נמי חיוב דבור.

עוד זאת מבואר דס"ל דחיוב דבור של הזכירות הו"מ מה"ת, דכתב דהזכירות הו"מ מ"ע של תורה, ועלה קאמר דדעת הרמב"ן דאף זכירת שבת מכללם, ומינה דחיוב הדבור הו"מ מה"ת.

ולהלן יבואר שיטות נוספות דפליגי עליה וס"ל דע"י הכוונה באהבה רבה אינו מקיים אלא חיוב לב, ועיי"ש עוד דמובא מש"כ החיד"א דלאחר התפילה איכא עדיין חיוב דבור, וצריך לומר את הזכירות בפה.

ומינה גופיה מבואר דעת השועה"ר דיוצא יד"ח דבור ע"י הכוונה באהבה רבה, דהא לא כתב דצריך לחזור ולומר הזכירות אחר התפילה.⁷

חיוב קריאת כל הזכירות מתוך הכפר ובציבור

[ד] והנה מה דמקשה המג"א דצריך טעם למה 'תקנו' לקרות פ' עמלק מה שלא תקנו בזכירות אחרים צ"ב, דלכאורה משמע מלשוננו דכל חיוב קריאת פרשת זכור הוא רק מדרבנן, ואילו בסי' תרפ"ה כתב דהחיוב הוא מה"ת (מובא לעיל).

ויעיין מש"כ במחצה"ש לפרש וז"ל ר"ל דשם (סי' תרפ"ה) כתב מג"א דודאי מה"ת יוצא בקריאת פ' זכור כשקוראו בפ' בשלח או פ' כי תצא, אלא שתקנת חז"ל לקרותה קודם פורים,

7 ומה שנדפס בסדור חב"ד ו' הזכירות לאחר התפילה, משום דבשועה"ר כתב 'וטוב' לזכרן אצל ק"ש, הרי דאיכא בזה רק מעליותא לזכרן אצל ק"ש, ולעולם כל זמן שזכור מקיים המצוה, אולם הא ודאי דכשמכון באהבה רבה ליכא כלל חיוב דבור, ואדרבה ממש"כ 'וטוב לזכרן אצל ק"ש' משמע דאיכא מעליותא טפי באהבה רבה, יותר מדבור מפורש לאחר התפילה, (בענין זה עיין להלן הערה 53).
אלא דמ"מ עדיין צ"ע מה שנדפס שם גם זכירת יציאת מצרים, אף דכבר אמרוהו בדבור מפורש, בפרשה ג' דק"ש, באמת ויציב, ובשירת הים (כש"כ המג"א סי' ס"ז סק"א, ואף דכתב עלה בקו"א ס"ז ב' דקשה לסמוך עי"ז במ"ע דאורייתא עיי"ש), או באמירת פסוק אנכי ה"א המעלך מארץ מצרים, שאומרים בהודו (כש"כ בשועה"ר סי' מ"ו ס"ט).

ועיין מש"כ בזה בקצוה"ש (סי' י"ט בדי השולחן ס"ק כ"ח) דהטעם פשוט משום שמא לא כיון לצאת י"ח באמירתו תוך התפילה ע"כ תקנו לחזור ולאמרם ביחוד לשם מצות הזכירה.

ונדחק ליישב, דאטו לאחר התפילה יכוין יותר מבעת התפילה, ומה הועילו חכמים בתקנתם.
ויותר נראה ליישב עפ"י מה שפסק השועה"ר (סי' ק"ו ס"ב) דנשים לא נהגו להתפלל שמו"ע, לפי שאומרות מיד בבקר סמוך לנטילה איזה בקשה, וכדעת המג"א, ועפ"י חייבות הנשים להזכיר יצי"מ לאחר התפילה, ואף דפסק (סי' ע' ס"א) דלכתחילה יתפללו שמו"ע וממילא גם חייבות לברך ברכת אמת ויציב, מ"מ נהגו שלא להתפלל, וממילא חייבות להזכיר בפירוש ענין יציאת מצרים, ולכן הוזכר בפירוש לאומרן לאחר התפילה, (וזה דלא כהשגאת אריה סי' י"ב דס"ל דנשים פטורות מזכירת יצי"מ, ועיין עוד מש"כ בפמ"ג סי' ס"ז א"א א' ובסי' ע' א"א א' גבי חיוב נשים בזכירת יצי"מ, דתליא אם חיוב הזכירה בלילות הוא מה"ת או רק מדרבנן עיי"ש).

ועיין לעיל הערה 28 דמובא לשון המהרש"ם ונקט שם ה' זכירות, משום דאכן פשיטא ליה מילתא דא"צ להזכיר שוב יצי"מ, אחר שכבר הזכירוהו בתפילה, ולא נדפס אלא לזכות את נשים הצדקניות, וכמבואר. ועפ"י נמצא דמי שהתפלל וכבר קיים מצות זכירת יצי"מ כתיקונה, לא רק דלא קעביד מידי באמירת זכירה זו (כמבואר לעיל דמצוה שבדבור ליכא ענין באמירתו שנית, ובפרט בזכירת יצי"מ דעיקר המצוה הוא ההזכרה, ואפשר דא"צ כלל כוונת הלב, כמבואר לעיל בדעת המג"א), אלא איכא נמי איסור בדבור, משום דכל פרשה דלא פסקיה משה וכו', כמבואר לעיל עיי"ש.

וא"כ ה"ה בהני זכירות שכתב מג"א כאן ג"כ יוצאים במה שקוראים אותו באותו שבת שהמה כתובים באותה פרשה, מ"מ קצת קשה דה"ל לחז"ל לתקן להם קריאה מיוחדת עכ"ל.

מבואר כוונתו דלא קאי על עצם החיוב דהוי מה"ת, אלא על תקנת חז"ל שתקנו שבת קודם פורים שיהא בה קריאה זו לצאת יד"ח המצוה מה"ת.

ונמצא דפשיטא ליה האי מילתא דחיוב זכירת עמלק וחיוב שאר הזכירות דמיא לאהדדי, דכי היכי דזכירת עמלק עובר על לא תשכח כשלא זכר פעם אחת בשנה, וכדחזינן דבקריאה פעם אחת בשנה יוצא יד"ח מה"ת, ה"נ בשאר הזכירות, עיקר חיובן פעם אחת בשנה, ומשו"ה מקשה דכי היכי דזכירת עמלק תקנו שבת מיוחדת ה"נ הו"ל לתקוני בשאר הזכירות.

אלא דעדיין צ"ב מאי דמקשה, דלכאורה לא דמיא זכירת מעשה עמלק לשאר הזכירות, דבמעשה עמלק אף דזמן הקריאה הוא מדרבנן מ"מ עצם הקריאה בספר ובציבור הוא מה"ת, משא"כ בשאר הזכירות לא מצינו דאיכא חיוב לשמוע הקריאה בספר ובציבור, וא"כ אמאי נימא דיתקנו שבת מיוחדת לדמות את שאר הזכירות לזכירת מעשה עמלק.

ומינה חזינן דפשיטא ליה מילתא להמג"א, דאף בשאר הזכירות איכא חיוב לשמוע קריאה מתוך הכתב ובמנין עשרה, וכמו בזכירת מעשה עמלק, ולכך מקשה דמאחר דבכל הזכירות איכא נמי חיוב לשמוע הקריאה, אלא דמ"מ יוצא יד"ח בשמיעה על סדר הפרשה, א"כ מ"ש זכירת מעשה עמלק דתקנו חז"ל שבת מיוחדת לקריאתה ואילו בשאר הזכירות לא תקנו.

חיוב הקריאה בספר ילפינן מזכירת עמלק

ה' ויתבאר עפ"י מש"כ המג"א בספרו זית רענן על ילקוט שמעוני (ריש פ' בחוקתי), וז"ל וממעשה עמלק נלמד לכל זכירות, שמצוה לזכור אותם פעם אחת בשנה, ואם כן די כשקורין אותו בפרשה בשבתו, אך חז"ל קבעו זכירה בפני עצמה למעשה עמלק סמוך לפורים, כדי לסמוך מעשה עמלק למעשה המן, (ובהמשך מביא שם דעת השל"ה והאר"י דחיובן 'כל יום' וכאמור לעיל).

מבואר דס"ל דשאר הזכירות ילפינן מזכירת עמלק, דכי היכי דבהאי איכא חיוב קריאה מתוך הכתב, ה"נ בשאר הזכירות חייב לקרותם מתוך הכתב, והיינו דקאמר 'שמצוה לזכור אותם פעם אחת בשנה' וכוונתו לקריאה מתוך הכתב⁸, וכש"כ בהמשך ואם כן די 'כשקורין' אותו בפרשה בשבתו, והיינו קריאת כל זכירה וזכירה על סדר הפרשיות⁹, (והוא המשך ממש"כ שמצוה לזכור 'אותם' והיינו הזכירות).

אלא דמ"מ עדיין צ"ב מהיכן ילפינן להו לדמותם לזכירת עמלק לענין חיוב קריאה מתוך הכתב, דבשלמא אי קאי רק על זמן הזכירה מבואר שפיר, דכי היכי דחזינן בעמלק דזמן זכירה הוי בפעם אחת בשנה, דבהא הוי שיעור שכחה, ה"נ בשאר הזכירות דחיובן הוא הזכירה ושמירה משכחה, אולם מאחר דדבריו קאי על חיוב קריאה מתוך הכתב, מנ"ל לדמות שאר הזכירות ולחייב קריאתם מתוך הכתב.

והנראה דהנה איתא בגמ' (מגילה י"ח ע"א) דילפינן גבי מגילה דאיכא חיוב קריאה מתוך הכתב, דאתיא זכירה וזכירה, דכי היכי דבעמלק כתיב זכירה ואיכא ביה חיוב מעשה זכירה

8 אין לפרש בדבריו דקאי על עצם חיוב הזכירה, דכל חיוב המצוה הוא זכירה פעם אחת בשנה, דא"כ נמצא דמש"כ דנלמד זה ממעשה עמלק קאי עלה, והא מנ"ל, דהא איהו ס"ל דאיכא מצוה בכל יום להזכירן באהבה רבה, וחיוב קריאה מתוך הכתב הוי חיוב נוסף, כמבואר להלן, ובהכרח דקאי אקריאה מתוך הכתב, דבהא אכן חזינן דאיכא חיוב קריאה רק פעם אחת בשנה.

9 מבואר דאף זכירת מעמד הר סיני איכא קריאה מתוך הכתב, ומינה דלא ס"ל בזה כדעת הרמב"ן דליכא אלא חיוב לב בלבד, וחיוב דבור שבו היינו רק להודיע לבנים, ולא לצורך זכירת עצמו, כמבואר לעיל.

מתוך הכתב כדכתיב בקרא זכרון בספר, ה"נ במגילה דכתיב ביה זכירה איכא חיובא בקריאה מתוך הכתב, ומינה נילף אף לשאר הזכירות דמאי בעצם מהותן לזכירת עמלק, דחיוב כל הזכירות שווה לענין זכירת הלב ושמירתו משכחה וחיוב דבור שבו, דה"נ איכא בהו חיוב מעשה זכירה מתוך הכתב (ויבאר להלן).

תקנת שבת מיוחדת הוי מטעם זכירה

ו] אלא דמ"מ עדיין צ"ב קושיתו, דבשלמא במעשה עמלק איכא טעם מיוחד לתקן שבת מיוחדת, כדאמרינן בגמ' טעמיה (מגילה ל' ע"א) להסמיך זכירה לעשיה, אולם בשאר הזכירות דליכא טעם מיוחד משו"ה לא תקנו, ויוצא יד"ח בקריאה על סדר הפרשיות.

וצ"ל בביאור האי מילתא, דסמיכת זכירה לעשיה הוי נמי מטעם זכירה, דע"ז נקבע בלב זכירה זו, דכשיש קריאה דזכירת דעמלק בסמיכות למעשה המן שהוא עמלק יקבע בלב השנאה לעמלק וזכירת מעשיו.

ושפיר מבואר דטעם שתקנו שבת מיוחדת הוא בכדי שיקבע בלב הזכירה, דעצם ייחוד השבת הוי זכירה, והוסיפו עוד בזה להסמיכו למעשה המן.

ועפ"ז מבואר קושיית המג"א, דכי היכי דתקנו שבת מיוחדת למעשה עמלק משום זכירה, ואף דמצד חיוב תורה יוצא יד"ח בקריאה בפרשיות בשלח וכי תצא, ה"נ איכא האי טעמא בשאר הזכירות והו"ל לתקן נמי בהו שבת מיוחדת.¹⁰

(ואף דחיוב זכירת שבת קאי על זכירתה בימי השבוע, וכדעת הרמב"ן, מ"מ איכא מעליותא בתקנת שבת מיוחדת, ואף דבזכירתה בעצם יום השבת ליכא מצוה זו, דע"ז שבת זו יקבע בלב ענין הזכירה באופן תמידי).

ומבואר נמי תירוץ, דמ"ת יש לנו חג עצרת, וה"ה שבת, ואיכא בהו זכירה, דהם ימים מסוימים המצוינים לזכר המאורע, וא"צ להוסיף ולתקן בהם קריאה מיוחדת לצורך זכירת הלב.

10 עיין בספר דובב מישרים (ח"ב סי' מ"ג) שהקשה על תירוץ של המג"א, דמשו"ה לא תקנו לזכור מעשה עגל מפני גנותן של ישראל, דצ"ג מש"ס מגילה (דף כ"ה ע"ב) דמבואר דמשו"ה מעשה עגל הראשון נקרא ומתרגם, משום דניחא להו דתיהוי להו כפרה, והיינו משום דבאיסור ע"ז לא חסה התורה ומצוה דלכסוף כי היכי דיהיה לו כפרה עיי"ש.

והנה כל קושייתו אזלא דוקא לשיטתו של המג"א דס"ל דזכירת מעשה מדבר היינו עוון העגל בלבד (וכדעת הר"ש והראב"ד, דבהא אזיל המג"א כוונתייהו) וכמבואר לעיל, אולם אי נימא דקאי על כל מעשה מדבר (וכדס"ל להרמב"ן) וכמו שהארכלנו לעיל (א' כ"ד) לק"מ, מאחר דרק בחטא ע"ז אמרינן דלכסוף כי היכי דלהוי ליה כפרה (כמבואר שם בספר הנ"ל, דבזה מיישב את קושיית הטו"א על הא דלא מתרגמים את מעשה ראובן עיי"ש).

ולכאורה היה אפשר ליישב הקושיא, עפ"י מה דאיתא בגמ' (סוטה ל"ב ע"ב) גבי חטא ע"ז דהטיל עליו הכתוב קרבן שעירה נקבה ולא שעיר זכר, כי היכי דנכפר ליה שיתבייש שתהא לו כפרה מעונש גדול כזה עיי"ש בפרש"י, ושם בתוד"ה ליכסוף הקשה דא"ה יחלוק כמו"כ בקביעות מקום שחיתתה כי היכי דליהוי ליה 'כפרה גמורה', ומתרץ דכיון שחילק הכתוב בדבר אחד שיש היכר בדבר מה צריך יותר עכ"ל, ומבואר דאין לבותו בכל דבר וענין, אף אם יהיה לו בזה כפרה 'גמורה' (ולכא' למימר דכוונת התוס' דא"צ יותר, היינו דלא ניתוסף כלום בבשותו, מאחר דכבר יודעים ע"י קרבן השעירה דעבר על חטא ע"ז, דזה אינו דהא מבורר דיהא לו ע"י תוספת הבושה כפרה 'גמורה' ומ"מ אין צריך יותר).

ועפ"ז מבואר לכאורה שפיר דברי המג"א, דגבי קריאת מעשה העגל על סדר הפרשיות אין להסתיר הענין שלא יבינוהו, ואף דהוי גנותן של ישראל, משום דניחא כי היכי דליהוי ליה כפרה, ומשו"ה צריך לתרגמו, אולם לתקן שבת מיוחדת לזכר האי עוון בהא שפיר לא תקנוהו משום גנותן של ישראל ודו"ק.

אלא דעפ"י המבואר דעיקר תקנת הזכירה בשבת למעשה עמלק הוא מצד עצם הזכירה, כדי שע"ז תיקבע בלב, א"כ עדיין הקושיא במקומה עומדת, דהו"ל לתקן שבת מיוחדת אף לשאר הזכירות, כי זה מוסיף בעצם הזכירה שתיקבע בלב, ולא מיקרי זה דבר נוסף אל מעשה הזכירה, אלא שהזכירה עצמה יש לה תוספת מעלה בקביעתה בשבת, ולא דמאי להך דסוטה שלא ביקשו להוסיף הרבה ענינים כי היכי דליכסוף.

ויש להוכיח דכן כוונתו, מהא דמתרץ גבי שבת, דמאחר דאיכא יום שבת א"צ לתקן זכירה מיוחדת, ואף דבשבת ליכא קריאה מיוחדת מענין זכירת שבת, כמבואר בשו"ע (סי' רפ"ג) ב' טעמים על הא דאין מוציאין ב' ספרים בכל שבת עיי"ש, ומינה דאין עיקר קושיתו על עצם תקנת הקריאה, אלא על הזכירה שנעשה באמצעותו, ולכך בשבת דע"י השביתה בו נקבע זכירתו בלב אין מן הצורך כבר לתקן זכירה מיוחדת לצורך הזכירה.

אולם זכירת מעשה מדבר ומעשה מרים לא תקנו משום גנותן של ישראל, והיינו לקבוע זכירה מיוחדת שייזכרו מעשיהם, ומ"מ מצות הזכירה מקיימים בשמיעת קריאת התורה על סדר הפרשיות.¹¹

מדברי החתם סופר מבואר דלמג"א איכא חיוב שמיעת הזכירות מתוך הכתב

[ז] ויעיין מש"כ החתם סופר (דרשות ח"ב דף רס"ח ע"א) לבאר מתני' (ברכות פ"א מ"ה) דאמר ראב"ע הרי אני כבן ע' שנה ולא זכיתי ש'תאמר' יצי"מ בלילות, שרצונו לומר שעיקר מצות זכירת יציאת מצרים משמע דהויא בלב בלבד, ורק בעמלק דרשינן במגילה (י"ח א') מדכתיב זכור ולא תשכח, דהוי בפה, אלא דהדר ילפינן זכירת יציאת מצרים מזכירת עמלק דהויא בפה, וכמו שכתב המגן אברהם (סימן ס') בכל הזכירות, ואם כן יש לומר דון מינה ומינה, מה זכירת עמלק ביום ולא בלילה, הכי נמי זכירת יציאת מצרים, ומאי דדרשינן מדכתיב כל ימי חיך, לרבות הלילות, היינו לזכירה בלב ע"כ.

הנה מש"כ 'דהדר ילפינן מזכירת עמלק כש"כ המג"א בכל הזכירות' דמשמעו דכל הזכירות ילפינן מזכירת עמלק דהויא בפה, לכאורה הוא צ"ע, דהא בספרא מפורש על כל הזכירות דילפינן דצריך שיהא בפה (כמבואר דהמג"א אזיל כדעת הרמב"ן דס"ל לפרש הכי בספרא), והמג"א עצמו מביא את הספרא, ולא כתב כלל דילפינן חיוב דבור מזכירת מעשה עמלק.

אולם עפ"י המבואר בכוונת המג"א, דדבריו קאי לענין קריאה מתוך הכתב, מבואר שפיר דברי החת"ס, דקאמר דאף דזכירת יציאת מצרים לא נתרבה דצריך דוקא בפה (דלא כתיב ביה זכור ולא תשכח), מ"מ מאחר דחזינן דהמג"א ס"ל למילף דין קריאה מתוך הכתב בשאר הזכירות מזכירת מעשה עמלק (ואיהו אזיל לשיטתו לפסוק כדעת הרמב"ן דבכל הזכירות איכא חיוב דבור), ה"נ לדידן (אף דס"ל כהר"ש והראב"ד) ילפינן מינה דין דבור דזכירת יצי"מ.¹²

ומינה מבואר דס"ל לחתם סופר בפשיטות בביאור דברי המג"א, דבשאר הזכירות איכא חיוב לשמוע קריאה מתוך הספר.

11 יש מקשין (תורה תמימה במדבר פי"ט הערה קכ"ה) על תירוצו של המג"א, דהיאך נעקר מ"ע מה"ת רק משום גנותן של ישראל, (וכן הקשה בערוך השלחן ס"ס וז"ל ודוחק דאם התורה חייבה להזכירם אין לנו להביט על הגנאי), אולם עפ"י המבואר לק"מ, דהאי טעמא לא קאי אלא על 'זמן' קריאה בשבת מסוימת, דהוא רק תקנה מדרבנן, אולם עצם קיום מ"ע דזכירה מקיים בברכת אהבה רבה שבכל יום ובשמיעת הקריאה על סדר הפרשיות, וכאמור.

12 עיין מש"כ הפמ"ג (סי' ס"ז א"א) וז"ל גם צ"ע זכירת יציאת מצרים אי סגי בלב, אפשר אפי' למ"ד הרהור לאו כדבור דמי, מ"מ שם זכירה שייך בהרהור ג"כ, עד שהוצרך במגילה (י"ח א') קרא דלא תשכח, וגם כפי הנראה לדידן באנוס הרהור יצא, אפשר ביצי"מ לא יצא, דיליף מזכירה דלא תשכח עכ"ל, ומבואר דס"ל בזה כדעת החת"ס דילפינן מזכירת עמלק דיצי"מ צריך דוקא דבור, ועיין להלן דמבואר דס"ל לפמ"ג לפסוק כדעת הר"ש והראב"ד דפליגי על הרמב"ן בביאור דברי הספרא, וס"ל דליכא חיוב דבור בכל הזכירות, מלבד בזכירת עמלק, ולכך יליף דוקא מזכירת עמלק ולא משאר הזכירות (דאליבא דהרמב"ן זכירת עמלק לא שניא משאר הזכירות, דבכולהו ילפינן בספרא דצריך דבור), ועיין עוד להלן דמבואר דהחת"ס והפמ"ג פליגי אי ילפינן מזכירת עמלק משמעות 'זכור' דהוא דבור, או דילפינן רק דין דבור שבו.

עוד זאת מבואר מדברי החתם סופר דפשיטא ליה האי מילתא דקריאת זכור הוי דוקא ביום ולא בלילה, ויעויין להלן דמבואר עפ"י דהוי מ"ע שהז"ג, ונפק"מ לענין חיוב נשים בשמיעת קריאה זו.

קריאת הזכירות בספר חיובן רק מדרבנן

ח] והנה מה דס"ל להמג"א דאיכא חיוב בשמיעת קריאת הזכירות על סדר הפרשיות, הנה עפ"י מש"כ המג"א (סי' תרפ"ה) בשם תוס' שנ"ץ דאין שום קריאה דאורייתא רק פרשת זכור, פשיטא מילתא דלא הוי חיוב מה"ת, וה"נ מדויק מכל הני ראשונים שמביא שם, דלא הזכירו את שאר הזכירות, הרי דאף שאר קריאת הזכירות אין חיובן מה"ת, אלא מדרבנן.¹³

אלא דא"ה צ"ב מאי הוי התקנה דקריאת הזכירות, דהרי ממילא קוראים בתורה במשך השנה, ומאי הוי תקנה מיוחדת זו, וצ"ל דתקנו קריאה בכל שנה ושנה, דאף דבמערכא קראו את כל התורה במשך ג' שנים, עכ"ז בזכירות אלו איכא חיוב קריאה בכל שנה ושנה, וכמו בזכירת מעשה עמלק, להנהיג שיטות דחיובו לכה"פ פעם אחת בשנה.

עוד י"ל דהתקנה הוי בעצם החיוב, דהנה מבואר באחרונים דקריאת התורה לא הוי חיוב על כל יחיד ויחיד, אלא חובת ציבור בלבד¹⁴, ועפ"י נמצא דתקנת קריאת הזכירות הוא שיהא חיוב על כל יחיד ויחיד לשמוע קריאתו.

קריאת הזכירות ללא כוונת שומע ומשמיע אינו יוצא יד"ח

ט] והנה גבי חיוב קריאה מה"ת וכגון בפרשת זכור, מבואר דאיכא בהו חיובים שונים, עיין מש"כ המג"א (ס"ס סק"ב) דפסקינן דבמצוה מה"ת צריך כונה ובלא"ה אינו יוצא יד"ח, ואם לא כיון ביטול מ"ע, וכמו"כ צריך כוונת שומע ומשמיע (עיין מ"ב תרפ"ה ס"ק י"ד), וה"נ מבואר בט"ז (סי' תרפ"ה) דקטן שאינו יודע למי מברכין אינו עולה לתורה לקריאה

13 עיין מש"כ הרמב"ן (דברים כ"ה י"ז) ולא ידעתי מה היא הזכירה הזו בפה, אם לאמר שנקרא פרשת עמלק בציבור, ונמצאנו למדין מן התורה בשניה זכור (מגילה כט א), ויהיה סמך למקרא מגלה מן התורה עכ"ל, ואפשר דה"נ גבי שאר הזכירות אף דהוי מדרבנן מ"מ הוי סמך מה"ת, ועפ"י המבואר בהמשך דילפינן לה למיקש זכירה וזכירה.

14 ענין זה נידון בספרי האחרונים, עד אחרוני זמנינו, ורובם ככולם ס"ל הכי. ועיין עוד בהגהות פעולת שכיר על המעשה רב (סימן קעא) שכתב, הקשה חכם אחד לרבינו הגר"א ז"ל, דאם איתא שיש חיוב בקריאת מגילת רות ושיר השירים וקהלת, איך מותרים לקרות בהן בשבת, נגזור משום דרבה שמא יעבירן ארבע אמות ברשות הרבים, כמו שגזרו במגילת אסתר, והשיב, שאין גזרה זו שייכת אלא במצוה שכל יחיד ויחיד חייב בה, כמו שופר ולולב, ומגילה בזמנה, אבל קריאת מגילות אלו לא הוקבעו על היחיד כלל אלא על רבים 'כמו קריאת ספר תורה' שאם אין עשרה אין חיוב כלל על היחיד, ומכיון שהחיוב על הרבים אמרינן רבים מדכרי אהדדי. ע"כ.

לעומתו יש לציין מש"כ התו"ט (מגילה פ"א מ"ב ד"ה חל להיות בע"ש) ליישב הא דלא גזרו על קריאת התורה בשבת משום שמא יעבירונו, וז"ל וניחא לי במ"ש בטור (א"ח ר"ס קל"ט) דהקורא בפרשה צריך לסדר אותה תחלה פעמים ושלש בינו לבין עצמו וכו', וא"כ כל הקוראין בקיאין הן, דומיא לתירוץ ב' דתוס' במילה שלא גזרו עכ"ל, ומהא דלא תירץ משום דהקריאה הוי חובת ציבור, נראה לכאורה דס"ל דהוי חיוב על כל יחיד ויחיד, אלא דשמא י"ל דאף דהוי חובת ציבור מ"מ ס"ל דבהא לא אמרינן מדכרי אהדדי, כל שהממונה על מעשה הקריאה הוא הבעל קורא בלבד, כך שעיקר החשש שמא ילך ללמוד ויעבירונו ד"א ברה"ר תלוי רק בו.

ועיין עוד מש"כ בספר חפץ חיים (פתיחה עשין ז' בהערה) בענין איסור שיחה בטלה בביהכ"נ, 'שביטל קריאת התורה אפילו אם יחסר עי"ז אפילו פסוק אחד או אפילו תיבה אחת' אלא דהתם קאי על איסור השיחה שהוא עון פלילי, ולא על עצם ביטול שמיעת הקריאה עי"ש. ובחשיבות שמיעת הקריאה, עיין מש"כ בצעטלי קטן (י"א) וז"ל ובשעת קריאת התורה להטות אזנו על כל דיבור ודיבור מהקורא 'כקורא את המגילה'.

דשבת זכור, ומן הראוי לשמוע את הברכה מן העולה לתורה, וכמו"כ אין לקרא לכתחילה לסומא לעלות לתורה (עיין מ"ב סי' קל"ט ס"ק י"ג).

ולכאורה בהני זכירות ליכא בהו הני חיובים כלל, מאחר דכל עיקר חיוב הקריאה מתוך הכתב הוי רק תקנה מדרבנן, ומשכך יוצא יד"ח אף ללא כוונה, וה"נ לענין קטן וסומא העולים לתורה, וכמו"כ א"צ לשמוע הברכה מפי המברך, ולענין כוונת משמיע מבואר בפוסקים דהיינו משום דמצות צ"כ, וממילא אף דקריאת התורה הוי חובת ציבור ואין הבעל קורא מכוי' להוציא בקריאתו את הציבור יד"ח¹⁵, מ"מ מאחר דבמצוה דרבנן אצ"כ וא"כ כל ששומע קריאה שפיר יצא בה יד"ח, ואף דלכתחילה צריך כונה (עיין מ"ב ס"ס סק"י), מ"מ בדיעבד יצא יד"ח אף בהעדר כונה, וא"כ ה"נ יצא אף ללא כוונה מיוחדת לצאת יד"ח הזכירות, ואף ללא כונת שומע ומשמיע.

איברא דאפ"ל דבהני זכירות מעכב הכוונה, ובאם לא כיון לקיים מצות הזכירות וכן כוונת שומע ומשמיע, לא יצא יד"ח, מאחר דחיוב הזכירות הוי מצוה מה"ת, ועיקר תקנת קריאה מתוך הכתב הוא שחיוב הזכירות מה"ת יתקיים פעם אחת בשנה באופן מיוחד בקריאה מתוך הכתב, ומאחר דהכוונה בעת קיום המצוה הוא המחשיב אותו למעשה מצוה¹⁶, ממילא בהעדר כוונה אין כאן מעשה מצוה, ולא יצא יד"ח התקנה כלל.¹⁷

(ונפק"מ למי שלא אמר הזכירות בפה ולא כיון באהבה רבה במשך י"ב חודש דמבואר להלן (ל"ד) דביטל מ"ע, אלא דמ"מ מאחר דשומע הקריאה על סדר הפרשה הרי יש בידו מצות הזכירה, אלא דמאחר דלא היה לו כוונה בשמיעת הזכירות לקיים מצוה ביטל מ"ע).

וכ"ז דוקא לענין כוונה לצאת, מאחר דהכוונה בקיום המצוה הוא המחשיב אותו למעשה מצוה, אולם לענין החיובים בקריאה מה"ת, וכגון עליה לתורה לקטן או סומא וכדומה (המובא לעיל), או לענין קטן בן י"ג שלא ידוע שהביא ב' שערות, דבמצוה מה"ת לא סמכין אחזקה (עיין מ"ב סי' קצ"ט ס"ק כ"ז, ובסי' רע"א סק"ג, ובסי' תקפ"ט סק"ב), בהני קריאות א"צ להחמיר בהם כלל, מאחר דהוו חיובי עצם קריאה של תורה, אולם בקריאה מדרבנן ליכא להני חיובים כלל, ודוקא כוונה דהוא חיוב בעצם מצות הזכירות, ולא בחיוב הקריאה. (ונמצא דלענין קטן הקורא בתורה, בהני קריאות גריעא מסתם קריאה, מאחר דקטן לית ליה כוונה לצאת).

כל ששומע מפי בעל קורא חשיבא עב"פ כדבור וממילא יוצא יד"ח אף ללא כונת משמיע

י' אולם עפ"י המבואר בדברי החת"ס בשו"ת בדעת המג"א (מובא להלן עיי"ש) דאף שמיעה מחש'ו חשיבא דבור לענין חיוב דבור של הזכירות, א"כ י"ל דה"נ אף דליכא כוונת מיוחדת של המשמיע להוציאו יד"ח מ"מ חשיבא כדבור, כל שהשומע מכוי' לצאת מצות הזכירות, וא"כ מאחר דהוי דבור שוב לא ביטל מ"ע, דהרי עצם חיוב הזכירה מה"ת יוצא יד"ח, דלענין זה חשיבא כדבור, ולענין קיום תקנת חז"ל על קריאה על סדר הפרשיות הרי

15 ואילו היה צ"כ לא הוי אמרינן ביה דבסתמא מכוי' הש"ץ להוציאו יד"ח, מאחר דאף בכל קריאה בתורה ליכא חיוב שמיעה מדין שומע כעונה, דנימא בה דמכוי' להוציא את הקהל יד"ח, ודמיא למש"כ המ"ב (סי' רע"ג ס"ק ל') דבזמנינו כשהש"ץ מקדש בביהכ"נ רק משום מנהג, אין השומע ממנו יוצא יד"ח ללא כוונת משמיע עיי"ש, וה"נ בהאי קריאה.

16 עיין שוועה"ר סי' ס"ה שכתב כל המצות צ"כ וכו', ואם עשאה בלא כוונה לצאת יד"ח אלא כמתעסק בעלמא, או לכוונה אחרת ולא לשם אותה מצוה, לא יצא יד"ח מה"ת עכ"ל, הרי דע"י הכוונה חשיבא עשיה זו לעשיה של מצוה.

17 וכ"ז דוקא בשאר הזכירות, אולם בזכירת שבת לא שייכא האי, מאחר דעתה בעת שמיעת הקריאה של זכירת שבת אינו מקיים מצוה מה"ת, מאחר דכל החיוב אינו אלא זכירתה בימי השבוע, וממילא עתה בעת הקריאה לא הוי אלא חיוב מדרבנן, שע"י הקריאה יקבע בלבו מציאות מצות יום השבת וקדושתה ודו"ק.

הוי מצוה דרבנן ובהא א"צ כוונה וממילא א"צ כוונת שומע ומשמיע, (מלבד כוונה לצאת יד"ח לעצמו דצריך, דבלא"ה לא מקיים מצות דבור דהזכירות דהוא מה"ת).¹⁸

אף בשלא כיון הבעל קורא להוציא את השומעים יצאו יד"ח שמיעת הזכירות מהספר

י"א] אלא דיש לעיין אליבא דשיטת התוס' (ברכות י"א ע"א ד"ה תני רב יחזקאל, ובסוכה ג' ע"א ד"ה דאמר) וכן נקט הפמ"ג (עיין פתיחה כוללת ג' ח') דכל מצוה מה"ת דאיכא ביה תקנת חכמים אינו יוצא יד"ח אדאורייתא אלא אם קיים המצוה כפי תקנתם, וא"כ הכא בשמיעת הזכירות ללא כוונת משמיע לכאורה אינו יוצא יד"ח, מאחר דאיכא ביה תקנת חז"ל לקרא מתוך הכתב, וכשלא קיים התקנה אינו יוצא יד"ח מה"ת, ומאחר דחייב הכוונה הוי חלק מעצם המצוה א"כ בהעדר כוונת משמיע אינו יוצא כלל יד"ח הזכירות מה"ת, ושוב אינו יוצא יד"ח התקנה.

והנראה דכל האי שיטתא דללא קיום התקנה אינו יוצא יד"ח מה"ת, קאי דוקא על אופן קיום המצוה, והיינו בשלא עשה צורת קיומה על האופן שתקנו חכמים, אולם בנידון דידן לא אמרינן דבהעדר כוונה לא יצא יד"ח התקנה, מאחר דשומע זה הרי קיים התקנה שהרי במציאות שמע מתוך הכתב, ולא חיסר באופן צורת קיומה ממה שתקנו עליו חכמים, אלא דמ"מ מאחר דאין כאן כוונת משמיע ממילא חסר לו חלק הכוונה, ובהא שפיר שייך למימר דמאחר דמה"ת חשיבא כמציאות דבור (כדברי החת"ס הנ"ל), ושפיר יוצא יד"ח זכירה מה"ת, וממילא שוב יוצא נמי יד"ח מדרבנן בעצם הקריאה ודו"ק.¹⁹

אליבא דהמג"א מבואר אמאי אין מברכין על הזכירות

י"ב] ויעויין מש"כ בשדי חמד (ח"ב כללים מערכת ז' כלל י"ג) בשם ספר מערכי לב, דמתמה אמאי לא מברכין ברכה מיוחדת על הזכירות דהוי מ"ע מה"ת, וכתב דזכירת מעשה עמלק מבואר שפיר מאחר דמברכין על התורה בעת הקריאה עיי"ש.

והנה עפ"י המבואר בדברי המג"א מיושב שפיר אף על שאר הזכירות, דהרי מברכין עה"ת בקריאת הזכירות על סדר הפרשה.

(אלא דלפי"ז י"ל דיש לכיון לצאת בברכת העולה לתורה, דהוי ברכה על מצות הזכירה).

18 ואף דמבואר להלן דהשומע ברכת אהבה רבה מחבירו אינו יוצא יד"ח הזכירות, שאני התם דאין דבור מפורש של הזכירות, ולכן מה דנחשב לו כעונה אינו מועיל להיחשב כדבור לענין הזכירות, כמבואר שם, משא"כ בקריאה מתוך הכתב דהוא דבור מפורש.

19 עיין בשו"ת רע"א (בתרא קנ"ט) שכתב להקשות על הא דאיתא בגמ' בעי מיניה רבינא מרבא נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן, למאי נפק"מ לאפוקי רבים יד"ח, דהא רבינא ס"ל דהרהור כד"ד, והיינו רק מדאורייתא אולם מדרבנן צריך דבור דוקא, וא"כ יכולות הנשים להוציא את הרבים יד"ח, דהרי בשמיעת האנשים איכא נמי הרהור, וא"כ ע"י ההרהור יצאו יד"ח אדאורייתא, ומעתה הוי חייב דבור רק מדרבנן, ושפיר יוצאים בשמיעה חייב דרבנן עיי"ש.

ולכאורה אליבא דשיטת התוס' דהיי דאיכא תקנה דרבנן על מצוה מה"ת, כל שלא קיים התקנה אינו יוצא יד"ח אף מה"ת, א"כ לא שייך שהאנשים יצאו יד"ח בשמיעה מהנשים, דהרי בהרהור גרידא א"א לצאת יד"ח אדאורייתא, דלאחר דאיכא תקנה דרבנן של דבור שוב אין יוצאים בהרהור חייב מה"ת, והדרא קשיא לדוכתיה דאיכא כאן רק שמיעה, ובהאי שמיעה הוו הנשים דרבנן ואילו האנשים דאורייתא.

אולם עפ"י המבואר דכל דמציאות קיים התקנה שוב לא שייך למימר דלא יצא יד"ח אדאורייתא, א"כ ה"נ מיושב גבי ברכהמ"ז, דמאחר דלמעשה איכא כאן דבור ע"י שמיעה מהנשים, הרי אף דלענין דינא כל מה דיוצא יד"ח נעשה אף ע"י ההרהור, שוב יוצא יד"ח.

והנה גבי ברכהמ"ז יש ליישב נמי דהא שאני, מאחר דלא היה תקנה מיוחדת על ברכת המזון שצריך דוקא דבור, אלא תקנה כללית דבכל מצוה מה"ת צריך דבור, וממילא בהא לא אמרינן דעקרו את הדאורייתא שלא יצאו יד"ח מה"ת בהרהור.

ולענין הזכירות שבכל יום י"ל דהוי מצוה קיומית, דאין המצוה עצם הזכירה אלא דע"י הדבור לא יגיע לידי שכחה, ולכך לא תקנו עליהם ברכה, דתקנת ברכה הוי רק על דבור של מצוה.²⁰

והנה הראשונים והאחרונים כתבו ליישב הא דאין מברכין ברכה על סיפור יצי"מ בליל הסדר, עיין שו"ת הרא"ש (כלל כ"ד ס"ב), באבודרהם (סוף סדר תפלות ליל פסח), במטה משה (סי' תרל"ג), ובכל בו (סי' נ'), ועיין עוד מש"כ הפמ"ג (סי' תע"ד משב"ז א') דמצוות שעיקר חיובן במחשבה ובהרהור אין מברכין עליהם, וכ"ה במהר"ל (גבורות ה' פ' ס"ב) עיי"ש, ועפ"י"ז יש ליישב אליבא דהמג"א הא דאין מברכין על הזכירות שבכל יום, מאחר דעיקר החיוב הוא זכירת הלב, ואף חיוב דבור אינו אלא משום זכירה שבלב, ובהא לא תקנו ברכה מיוחדת.²¹

קשה היאך יוצא חובת דבור באהבה רבה ומ"ש משבת

י"ג] והנה מה דמתבאר בדברי המג"א דע"י כוונת הזכירות באהבה רבה חשיבא כמוציא מפיו, לכאורה צ"ע דהא לא הוי דבור מפורש, ואמאי יוצא בזה יד"ח דבור, דלכאורה אליבא דהרמב"ן דאיכא בזכירות חיוב דבור דמיא לשאר חיובי דבור, ורמזו בעלמא חשיבא רק כהרהור, וכדאייתא בגמ' שבת (ק"ן ע"א) דס"ל לר"י בן קרחא דיכול אדם שיאמר לחבירו הנראה שתעמוד עמי לערב (והלכתא כוותיה, עיין סימן ש"ז ס"ז), דילפינן מקרא דכתיב גבי שבת ממצא חפצך ודבר דבר, דדבור אסור ואילו הרהור מותר, ומאחר דעצם הדברים אינם מפורשים, ורק ממשמעות דבריו מובן כוונתו חשיבא כהרהור ולא כדבור, וכש"כ שם רש"י וז"ל וכיון דלא מפרש בהדיא שרי, הרי דכל שכוונתו אינה מפורשת בדיבורו לא חשיבא כלל כדיבור אלא כהרהור בלבד, וא"כ אמאי הני זכירות חשיבא כדבור ויוצא בו יד"ח, אף דבעצם הברכה דאהבה רבה אין מפורש כלל ענין הזכירות, ולא עוד אלא דבהא לא מובן כלל ענינם, לולי שיודע שצריך לכוין בהם, וגריעא הרבה מהנראה שתעמוד עמי לערב, דעכ"פ משמעותו מפורשת.

ישוב עפ"י דברי הר"ן בשבת

י"ד] אלא דיעויין מש"כ הר"ן לפרש טעמא דאיסור דבור בשבת באופן אחר, וז"ל פי' דהואיל ולא פסק לו דמים ושמא לא יישרו בעיניו הדמים שיאמר לו לערב, ונמצא דאין בדיבורו כלום, ולא הוי דבור של קיימא, אלא הרהור בעלמא עכ"ל.

ולדבריו מבואר שפיר, דלעולם אף דבור שאינו מפורש חשיבא דבור ולא הרהור, ולכך גבי הזכירות דאיכא ביה חובת דבור יוצא יד"ח אף דאינו מפורש, כל שזוכר ענינם, ודוקא גבי דבור דשבת דעיקר האיסור הוא עצם הדבור, וכל דלא הוי דבור של קיימא אין עצם הדבור חשיבא לדבור האסור, ולכן כל שהאיסור אינו מפורש בדבריו ליכא ביה איסורא כלל.

אלא דעפ"י נמצא דס"ל להר"ן דבכל מצוות שבדבור א"צ דבור מפורש, וצ"ע.

איברא די"ל דלא תליא זב"ז, דאפשר דאף להר"ן כל מצות שבדבור אינו יוצא יד"ח אלא בדבור מפורש, דדוקא איסור דבור דשבת שאני, דעיקר האיסור הוא דבור בר קיימא, ולכך

20 כעין סברא זו עיין בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' קל"ז) בטעם שאין מברכין על קיום עונה, לפי שעיקר המצוה הוא שלא יגרע עונתה, ולא עצם קיומה, (ובענין זה עיין עוד בשו"ת רב פעלים ח"ג או"ח סי' י').
21 ועייין מש"כ המאירי (ברכות י"ב ע"ב) וז"ל וראיתי מי ששאל למה אין אנו מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו להזכיר את יצי"מ, וכן לק"ש, וכן להתפלל, ואיני רואה מקום לשאלה זו, שהרי ק"ש נתקנו לה ברכות שראוי לפטור ברכה זו, ויצי"מ ותפילה הרי הן ברכות גמורות לעצמן עכ"ל.
מבואר בדבריו דכל מצוה שמהותה ברכה לא תקנו עליה ברכה, ועפ"י"ז יש לפרש מש"כ בשו"ת ר"ר (סי' ס ס"ד) גבי הזכירות יוטב' לזכרן אצל ק"ש וכו', דמשמע דעדיפא לכוין באהבה רבה מלומר הזכירות בנפרד לאחר התפילה, ועפ"י המאירי יבואר ביותר, דעדיפא לכוין בתוך הברכה, ולפטור את הזכירות מחיוב ברכה.

אף כשאנו מפורש נמי אסור, כל דיצא מזה מעשה האסור בשבת, משא"כ בחיוב דבור כל דלא הוי דבור מפורש לא הוי בכלל מצות דבור.

חילוק בין חיוב דבור של הזכירות לבין איסור דבור דשבת

ט"ו] והנראה דאף אי נימא דבעלמא צריך דבור מפורש, מ"מ בהני זכירות יוצא יד"ח אף בדבור שאינו מפורש, ולא חשיבא כהרהור בעלמא, דלענין הזכירות עיקר חיוב הדבור הוא משום חיוב הזיכרון, והיינו לבטא זכירתו שבלב בפיו, שע"י דבור בפה אינו שוכח, ועדיפא מזכירה בלב גרידא²², ולכך כל שמזכיר הדבר באיזה אופן שמעוררו לידי זכירה מקרי דבור לענין זה, דהדבור הוא ביטוי כוונת הלב בפיו, ולזה סגי כל דבור שהוא.

ויעויין מש"כ בספר החינוך גבי מעשה עמלק (מצוה תר"ג) וז"ל וכ"ה בספרי זכור את אשר עשה וגו' יכול בלבבך, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור, שתהא שונה בפין ע"כ בספרי, כדי שלא ישכח הדבר, פן תחלש איבתו ותחסר מהלכבות באורך הזמנים עכ"ל, וכ"כ גבי זכירת מעשה עמלק (מצוה תר"ה) עיי"ש.

הרי מבואר דעיקר חיוב זכירה בפה בזכירת מעשה עמלק, מטרתה שלא תישכח, ולא הוי כשאר מצות התלויות בדבור, דהתם עצם הדבור הוי כל עיקר החיוב, אולם בהאי, עיקר המצוה הוא זיכרון בלב שנעשה ע"י הפה.

וה"נ י"ל גבי שאר הזכירות, דכולהו ילפינן מקרא דצריך דבור, דהמכוון בזה דע"י מציאות הדבור איכא זכירת הלב.

ומבואר שפיר החילוק בין חיוב דבור של הזכירות לבין שאר חיובי דבור, דגבי הזכירות, כל דבור הגורם שלא יישכחו מהלב ה"ז בגדר דבור המחויב ויוצא בזה יד"ח, אולם בשאר חיובי דבור דכל עיקר החיוב הוא עצם הדבור, אינו יוצא יד"ח בסוג דבור שאין משמעותו מורה על עצם הדבור.

וה"נ אליבא דרש"י גבי איסור דבור דשבת, דצריך דוקא דבור מפורש, מאחר דעיקר האיסור הוי עצם הדיבור, וכל דליכא דבור מפורש לא נכלל בהאי איסורא.

עוד זאת י"ל דשבת שאני משאר חיובי דבור, דאף אי נימא דבשאר חיובי דבור אף דבור שאינו מפורש חשיבא דבור לענין לצאת יד"ח, מ"מ דבור דשבת לא חשיבא דבור וליכא ביה איסורא, מאחר דבשבת עיקר האיסור הוא דבור האסור, שלא ידבר דיבור מחפצי חול, וכל שאין מפורש בדבריו ענין של חול אין מיקרי זה דבור בדברי חול, אלא דבור בעלמא, ואף מה שמחשב ככוונתו לא עדיפא מהרהור לענין זה, ולא נכלל בהאי איסורא, משא"כ בשאר עניני דבור אזלינן בתר כוונתו הניכרת מתוך דבריו.

בספרא נתרבה גדר חיוב הזכירה שיהא זכירת הלב ע"י דבור

ט"ז] ונמצא עפ"י מבואר בדעת המג"א, דמשמעות דברי ספרא הא מה אני מקיים זכור שתהיה שונה בפין, דנתרבה גדר חיוב הזכירה, דעיקר החיוב שיהא הזכירה ע"י הפה, ואתי לאפקועי דלא נימא דכל החיוב הוא רק בלב, ולכך נקט נמי 'זכור' לאורוויי דקיום חיוב לא תשכח אינו אלא ע"י הפה, ומבואר דלאו משום דמשמעות 'זכור' הוא בפה דוקא, אלא דמדכתיב תרוייהו זכור ולא תשכח אתי כפילות הזכירה לרבוויי הוספת שיעור בחיוב דלא תשכח, שיהא הזכירה ע"י הפה, והיינו ע"י פעולת זכירה, ורק באופן זה יקויים לא תשכח.

22 לעיל (א' הערה 1) מובא דברי ספר החרדים, ובתו"ד כתב גבי זכירת יצי"מ וז"ל דחיובא נמי להזכיר יציאת מצרים בפה כדי לחזק הלב דרחמנא לבא בעי, הרי מבואר בדבריו דכל עיקר חיוב דבור אינו אלא לחזק זיכרון שבלב.

וליכא למימר ולפרש דנתרבה דליכא ביה אלא חיוב דבור בלבד (אלא דמ"מ צריך כוונת הלב, דבלא"ה לא הוי זכירה, אלא דמ"מ החיוב הוא עצם הדבור), דמשמעות דברי הספרא דקאמר 'כשהוא אומר לא תשכח הרי שכיחת לב אמורה' מבואר דאיכא חיוב לב דילפינן מלא תשכח, (עוד זאת דאי נימא דליכא ביה אלא חיוב דבור בלבד, א"כ במאי שניא משאר חיובי דבור, דאיכא בהו חיוב דבור מפורש), ובהכרח דנתרבה חיוב לא תשכח ע"י דבור, וממילא מבואר שפיר, דאף כשעצם הדבור אינו מפורש יוצא בו יד"ח.

ביאור דברי האר"י

י"ז] והנה לכאורה יש לדייק בדברי האר"י²³ ל שכתב דע כי ארבעה מצות עשה צריך האדם לקיים בכל יום שהם ענין זכירה, והם ארבעה זכירות הכתובים בתורה 'שתלויים בזכירת הלב' לכן כשיאמר 'ובנו בחרת' יזכור מ"ת וכו', הרי לכאורה מבואר דמש"כ לכוין באהבה רבה קאי על חיוב הלב, ולא על חיוב דבור, ואילו בדברי המג"א מבואר דמקיים בזה חיוב דבור, וצ"ע.

והנראה לבאר דמש"כ שתלויים בזכירת הלב כוונתו דעיקר חיוב הדבור הוא משום דהזכירות תלויות בזכירת הלב, דע"י הזכירה בפה לא יישכח מלבו²³, ולכן צריך לקיים מ"ע דדבור בכל יום, ומשום כשיאמר 'ובנו בחרת' יזכור מ"ת וכו', ובזה יצא יד"ח דבור, ואף שאינו דבור מפורש, וכמבואר.

מהחתם סופר מבואר בדעת המג"א דחיוב דבור של הזכירות הוי רק משום זכירת הלב

י"ח] ועיין מש"כ החתם סופר (שו"ת או"ח חלק א' ט"ו) וז"ל נמצא לפ"ז אמירת הגדה בליל פסח דנפקא מוהגדת לבנך שצריך אמירה בפה אינו יוצא י"ח אלא בשומע מבר חיובא, אבל למען תזכור דבכל יום ויום דפליגי ביה בן זומא ורבנן בזכירה בלילה, בהא י"ל כהס"ד דפר"ח דבזכירה בעלמא סגי, ולא בעי אמירה בפה מן התורה, מדלא כתיב לא תשכח כבפ' עמלק.

ואף על גב דכתב מג"א (סימן ס' סק"ב) דכל הזכירות מצוה בפה מ"מ איננו עיקר בקרא דלא כתיב אלא זכירה.

ונהי דנ"ל דלא סגי בהרהור בעלמא ביציאת מצרים דא"כ למה אמרין חוזר ואומר אמת ויציב ומשמע לומר נוסחת אמת ויציב כתיקון חכמים, ובתרי"י מסופק אם יסיים גם בא"י גאל ישראל, ואמאי הא לענין דאורייתא סגי בהרהור וזכירה בעלמא, ולענין הוצאת ש"ש לבטלה ליכא למיחש בהרהור, אע"כ בהרהור בעלמא לא נקרא זכירה אלא בשומע מן א' הקורא הענין, אלא דלא בעי שיהיה הקורא בר חיובא בזה כיון שעיקר המצוה זכירה ולא קריאה, ועמ"ש תוס' ברכות (כ' ע"ב) ד"ה כדאשכחן וכו', ומיושב קוש"י ג' דפר"ח לכאורה, אלא שעדיין עומד נגדי תקיעת שופר דלרוב הפוסקים אין מצוה בתקיעה אלא בשמיעה, ועיין רא"ש שלהי ר"ה, ועיין ה"ה פ"א משופר הלכה ג' ד"ה שופר הגזול וכו', ואעפ"כ אינו יוצא אלא אם כן שומע מבר חיובא, וה"נ אי נימא דזכירת יציאת מצרים לא סגי בהרהור אלא בשומע מפיו הדר צ"ל בר חיובא ולא הועלנו כלום, אלא דצ"ל אם יענו אמן על בא"י גאל ישראל כבר אמרו בפיהם יציאת מצרים ויצאו ידי חובתן עכ"ל.

הנה מש"כ דאף דכתב המג"א דכל הזכירות מצוה בפה מ"מ איננו עיקר בקרא דלא כתיב אלא זכירה, לאו למימרא דלא הוי חיוב מה"ת, דהא המג"א אזיל אליבא דדעת הרמב"ן

23 עיין מש"כ בספר דעת ותבונה להבן איש חי (פרק ל"ה) וז"ש בעמלק זכור ומסיים לא תשכח, פירוש מה שאני מצוך הוא שתזכרונו בפה כי בזה בודאי לא תשכח עכ"ל, הרי דעיקר חיוב הפה הוא בכדי שלא יישכח מלבו, וכמבואר.

ואיהו ס"ל דחיוב דבור של הזכירות הוו מעצם חיוב הזכירה וכמבואר לעיל, ובהכרח דכוונתו דחיוב דבור שבו לא הוי מדין דבור כשאר מצות התלויות בדבור, אלא רק משום זכירה, כמבואר לעיל דעיקר חיוב דבור הוי שיעור בזכירה, דע"י הדבור איכא זכירת הלב, והיינו דקאמר דמצות הפה לא הוי עיקר חיוב בקרא, והכוונה שאין זה עיקר כוונת החיוב המבואר בכתוב, ולמד זה כיון דלא מפורש בקרא חיוב דבור, דלא כתיב אלא זכירה, והיינו דעיקר החיוב הוא זכירת הלב והדבור אינו אלא חלק מזכירת הלב, ולא דמיא לשאר חיובי דבור דמפורש בהם חיוב הדבור, והיינו דקאמר בהמשך דבריו דמשו"ה יוצא יד"ח אף כששומע מפי לאו בר חיובא, והן הן הדברים, דאכן איכא חיוב דבור אלא דמאחר דבעיקרו הוי רק משום זכירת הלב לכן יוצא יד"ח אף בשמיעה מפי לאו בר חיובא, מאחר דהוי מציאות דבור, וזכירה איכא ביה אף באופן זה, ואי נימא דא"צ כלל דבור הרי דלא צריך כלל לשמוע דבור, דהרי אף בהרהור הלב לבד מהני, ועלה מביא ראיה מדברי התוס' (ברכות כ' ע"ב) ד"ה כדאשכחן בסיני דאף דלרבינא הרהור הוי כדבור מ"מ לענין איסור בע"ק לא נאסר אלא דבור בלבד, ואף דבקבלת התורה לא היה דבור מ"מ היה שם שמיעה ושומע כעונה וחשיבא דבור, ומינה חזינן דאף דהרהור נמי חשיבא כדבור מ"מ לא הוי כדבור דשמיעה, וה"נ דבור דהזכירות דמיא להרהור דהוי נמי כדבור ומ"מ אין דינו כדבור ממש ודו"ק.

הזכירות הוו מצוות קיומיות ולא חיוביות

י"ט ונמצא ממילא עפ"י דהזכירות הוו מצוות קיומיות, שעיקר החיוב הוא להימנע משכחת הלב, והדיבור אינו אלא כדי שע"י יהיה בלבו הזכירה, ולכך אף אם לא כיוון ביום מן הימים בברכת אהבה רבה לא ביטל מ"ע, אלא רק החסיר מצוה, מאחר דעדיין לא שלטה בו שכחה, וכל דלא עבר על לא תשכח לא ביטל נמי חיובא דזכור, ולא דמיא לשאר חיובי דבור דהוו מצוות חיוביות, דבהו עצם הדבור הוי המצוה, והמבטלו והחסיר הדבור ביטל מ"ע.

(ולעיל מבואר בדברי הרמב"ן דגבי זכירת שבת, כל שלא הזכיר במשך ימי השבוע את השבת ביטל מ"ע, ויעויין להלן דמבואר גבי שאר הזכירות, עפ"י דהחת"ס, דבי"ב חודש הוי ביטול מצות לא תשכח).

וה"נ י"ל דכל שמרבה להזכיר בפיו מקיים המצוה, שהרי מרבה בזכירת הלב המונע את השכחה, לעומתו בשאר חיובי דבור, כל שכבר יצא יד"ח המצוה בדיבורו, שוב אינו מקיים מצוה כשמדבר שנית.

הקריאה דשבת זכור אין חיובו משום לא תשכח

כ] אלא דעדיין צ"ב דמאחר דמידי יום ביומו הוי זמן הזכירות, ובהזכרתן איכא זכירת הלב, מאי הוי האי חיובא דפרשת זכור, ומאי ניתוסף בקריאה בתורה לענין האי חיובא, דהרי כבר זכור ועומד הוא כל יום בברכת אהבה רבה.

והנראה דבהא הוי חיוב של קריאה, והיינו שיקרא פרשה המפורש בו מעשה עמלק, ולא משום שלא ישכח, אלא איכא ביה חיוב דבור זכירה מתוך הכתב, ולא שמירה משכחה.²⁴

וממילא בהאי אינו יוצא יד"ח בדבור שאינו מפורש, אלא צריך דבור מפורש מפרשה הכתובה בתורה, וכשאר כל חיובי דבור.

²⁴ וה"נ גבי שאר הזכירות, דאיכא חיוב מדרבנן לשמוע קריאה על סדר הפרשיות, כמבואר לעיל בדברי המג"א, דלא הוי משום חיוב זכירה, אלא רק חובת דבור, וכמו קריאת פרשת זכור, דמינה ילפינן חיוב קריאה דשאר הזכירות.

ונמצא עפ"י דאיכא תרי חיובא, חיוב דבור דלא תשכח, והיינו שלא תישכח ממנו הני זכירות, והוא דוקא בדיבור ולא ע"י הרהור, וזמן חיובו מידי יום ביומו, ואילו חיוב הקריאה בתורה ובמנין עשרה דהוי חובת דבור ככל מצות התלויות בדבור, אין חיובו אלא פעם אחת בשנה.

זיכרון בספר וזכור לא תשכח הינם ב' לימודים נפרדים וחייבים שונים

כ"א [ויבאר עפ"י מה דאיתא בגמ' (מגילה י"ח ע"א) קראה (את המגילה) על פה לא יצא, מנלן אמר רבא איתא זכירה וזכרה, כתיב הכא והימים האלה נזכרים, וכתיב התם כתב זאת זכרון בספר (בפרשת ויבא עמלק), מה להלן בספר אף כאן בספר, וממאי דהאי זכירה קריאה היא דלמא עיון בעלמא, לא סלקא דעתך, דתניא זכור יכול בלב, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור בפה.

הנה בפשטות מבואר דחיוב זכירה בפה ילפינן מזכור לא תשכח, ואילו חיוב קריאה בספר ילפינן מזכרון בספר, והיינו דהא דכתיב כתוב זאת זיכרון בספר קאי על החיובים הנלמדים מפרשת זכור, דהתם ילפינן חיוב דבור, ועלה יליף מזיכרון בספר דהאי זיכרון שהוא חיוב דבור צריך שיהא בספר, ונמצא דכל חיוב דבור אינו אלא מתוך הספר.

אולם עפ"י המתבאר בדעת המג"א יש לפרש באופן אחר, דמזכור ולא תשכח ילפינן דחיוב דלא תשכח יהא ע"י דבור דהוא שיעור לענין הזכירה, דדוקא בדבור איכא מידה מרובה של זיכרון, וזמן חיובו מידי יום ביומו, וא"צ שיהא מתוך הספר, ואילו מזיכרון בספר ילפינן חיוב נפרד, דנצרך שיעשה פעולת זיכרון נוספת ע"י קריאה מתוך הספר, ולא משום דבלא"ה איכא שכחה, אלא דאף דליכא שום שכחה (ע"י דבור שבכל יום), מ"מ צריך לעשות פעולת זכירה ע"י קריאה בספר, ודין האי קריאה כדין כל המצות התלויות בדבור, וילפוטא דזיכרון בספר לא קאי כלל על זכור ולא תשכח דפרשת זכור.

המג"א דס"ל דיוצא יד"ח קריאת זכור ע"י קריאת ויבא עמלק בפורים אזיל לשיטתו דחיוב הקריאה אינו משום לא תשכח

כ"ב [ויעיין מש"כ המג"א (סי' תרפ"ה) דבדיעבד יוצא יד"ח בשמיעת פרשת ויבא עמלק שקורים בפורים (קאי לבני כפרים, דעדיף שיכנסו לעיר לשמיעת מקרא מגילה מאשר לשבת זכור, מאחר דחיוב קריאת זכור יוצאים יד"ח בשמיעת הקריאה דפורים עיי"ש).

ושם במ"ב (ס"ק ט"ז) הקשה על המג"א, וז"ל אבל לענ"ד עיקר דינו של המג"א צ"ע, דהא כתיב בתורה זכור את אשר עשה וגו' תמחה וגו', והכונה שלא לשכח מה שעשה לנו עמלק, ונספר זה לבנינו ולדורותינו לומר להם כך עשה לנו הרשע, ולכך נצטוינו למחות את שמו, כמו שכתב הרמב"ן בפירושו, וזה לא נזכר בפרשת ויבא עמלק עכ"ל.

אולם עפ"י הנ"ל מבואר דעת המג"א שפיר, דאזיל לשיטתו דס"ל דקריאת זכור מתוך הכתב אין חיובו משום לא תשכח, אלא חיוב מעשה זכירה ע"י ספר, ולכך אף דלא כתיב ביה מה שעשה לנו הרשע יצא יד"ח, כל שקרא ענין מעשה עמלק, ומשו"ה יוצא יד"ח בדיעבד אף בקריאת ויבא עמלק בפורים.

(אלא דמאחר דהוי חיוב דבור, נצרך שיהא דבור מפורש, וברמז בעלמא אינו יוצא יד"ח, ולכך דוקא בפרשת ויבא עמלק יוצא יד"ח, דכתיב ביה מפורש ענינו של עמלק, אף דלא כתיב ביה באריכות ענין כל מעשיו שעשה וחייבנו בשנאתו אותו, ושאני מחיוב הזכירה שבכל יום דהוי משום לא תשכח דבהו יוצא ברמז אף שאינו מפורש, וכמבואר לעיל).

המורם מהנ"ל, דגבי חיוב דלא תשכח מידי יום א"צ דבור מפורש, ואילו גבי חיוב שבת זכור דהוי חובת דבור נצרך שיהא בו דבור מפורש וברמז בעלמא לא מהניא, אלא דמ"מ אין מעכב שיהא עצם הקריאה מעורר שנאה לעמלק (דנימא דבלא"ה אין יוצא יד"ח), וכמו"כ די

לן בעצם הזכרת סיפור מעשה עמלק, וא"צ דוקא קריאה דאיכא ביה כל המעשה (עכ"פ בדיעבד).²⁵

ובדעת המ"ב דפליג על המג"א י"ל דס"ל דליכא חיוב זכירה אלא בספר בלבד, ולא הוי חיוב נוסף, ומשו"ה אין יוצא יד"ח הקריאה אלא בקריאת זכור שמפורש בו ענינו של עמלק וחיוב שנאתינו אותו.²⁶

אמנם אפ"ל דאף אי ס"ל למ"ב דחיוב הקריאה בספר הוא חיוב נוסף על חיוב הזכירה שבכל יום, מ"מ כיון ששורש ענינם אחד הוא, ע"כ גדר החיוב של קריאה בספר הוא לקרות בה כל מה שהוא בכלל גדר הזכירה.

מחלוקת המג"א והמ"ב בחיוב קמן בשמיעת קריאת דעמלק

כ"ג] והנראה דלענין חיוב קטנים בשמיעת פרשת זכור איכא נפק"מ לדינא בין המג"א למ"ב, דאליכא דהמג"א קטן שהגיע לחינוך חייב בשמיעה, וככל מצות התלויות בדבור, אולם להמ"ב דעיקר חיוב הקריאה הוא בכדי לעורר השנאה לעמלק, הרי דקטן לא שייך בזה, ובכל אופן לא תליא בגיל חינוך, אלא בזמן שמבין ענין השנאה לעמלק.

ולענין אמירת הזכירות בכל יום, נראה דליכא בהו כלל חיובא, מאחר דהוי מצוה קיומית, ואין לחייבם בזה כלל, ואף בקטן המבין ענין השנאה.

ביאור ראית המג"א מנמרא דאף קריאת ויבא עמלק יוצא יד"ח

כ"ד] והנה מקור דברי המג"א דיוצא יד"ח אף בקריאת פרשת ויבא עמלק, כתב שם בהמשך דבריו, דבגמ' מגילה (י"ח ע"א) משמע דה"ה בפ' ויבא עמלק יצא.

25 והנה לעיל מובא מש"כ החינוך (מצוה תר"ג) דנשים פטורות משמיעת קריאת שבת זכור משום דאין דרך נשים לצאת למלחמה, והקשה המנחת חינוך דהא במלחמת מצוה יוצאין הכל אפילו כלה מחופתה (וכן הקשה שם בתורת חסד).

אולם עפ"י המתבאר בדברי המג"א מבואר שפיר, דקריאת זכור לא הוי אלא חובת דבור, וממילא לא תליא דוקא במי שיש עליו חיוב מלחמה.

אלא דא"כ נמצא עפ"י דאי נימא דנשים פטורות לאו טעמא משום דאין דרכן לצאת למלחמה. וה"נ נמצא דנשים חייבות בזכירת עמלק מידי יום ביומו, דהא אמירת הזכירות הוי משום זכירת הלב, ומאחר דבמלחמת מצוה יוצאין אפי' כלה מחופתה ממילא חייבות.

26 ואכן במשנה ברורה לא כתוב ענין חיוב הזכירות בכל יום, ואף לא זכירת עמלק (דלכו"ע איכא ביה חיוב זכירה), ועפ"י המבואר דליכא חיוב זכירה אלא פעם אחת בשנה מתוך הכתב מבואר שפיר.

אמנם יעויין לעיל (הערה 18) מה דמובא בשם ספר שמירת הלשון דפשטות הכתוב זכור את אשר עשה ה' אל למרים מבואר דאיכא חיוב להזכיר בפה מעשה מרים, וכ"כ בספר ח"ח (במ"ח עשין א') דאף להרמב"ם דלא מנה זה במנין המצות מ"מ פשטיה דקרא דאיכא חיוב זכירה, ולפלא שבספרו מ"ב לא מוזכר חיוב זה.

והנראה עפ"י מש"כ בספר חפץ חיים (פתיחה עשין א') דהמדבר לשה"ר עובר על מ"ע דזכור את אשר עשה ה' אל למרים, ושם בבמ"ח כתב לבאר דמי שמדבר לשה"ר או רכילות בודאי שוכח בשעת מעשה ענין עונשה של מרים, ונמצא דאף אם יזכיר אדם עשרות פעמים ביום זכירת מעשה מרים, כל שנכשל באיסור לשה"ר ביטל מ"ע זו, ומבואר דעיקר החיוב לא הוי בעצם ההזכרה בפה, אלא הפועל יוצא שהוא שמירה מלשה"ר, ומשו"ה לא מוזכר חיוב זכירת מעשה מרים בפה כדברי המג"א דהוי רק חיוב דבור.

ולעצם הענין דהמדבר לשה"ר ביטל מ"ע דזכירת מעשה מרים צ"ע, דהא הח"ח כתב זאת אליבא דעת הרמב"ן דס"ל דחיוב דבור הוי מעצם מצות הזכירה (כש"כ שם בבמ"ח), ונמצא דמוגדר בו החיוב שהוא הדבור, וא"כ לכאורה כל שהזכיר בפיו קיים מצות הזכירה, וא"כ כששכח בזמן מסוים זכירה זו עדיין לא ביטל שום מצוה, ואדרבה אליבא דהר"ש והראב"ד דפליגי על הרמב"ן וס"ל דליכא ביה חיוב דבור אלא חיוב זכירת הלב, שייך למימר דעיקר החיוב הוא מציאות הזכירה התמידית, וממילא המדבר לשה"ר הרי הוא שוכח באותו רגע זכירה זו וביטל מ"ע, אלא דא"כ אף אם שכח בזמן מסוים זכירה זו נמי ביטל מ"ע, ולאו דוקא בעת דיבור לשה"ר, וצ"ע.

וכתב במחצה"ש לפרש ראייתו, וז"ל דהא מיניה (היינו מריבא עמלק) יליף למגילה דבעי ספר, והיינו כמו דזכרון מעשה עמלק הכתוב בתורה צריך ספר ה"ה מגילה, משמע דמעשה עמלק הכתוב בפרשת בשלח בעי ספר, אם קורין אותו לצאת ידי מצות זכירת עמלק.

ודבריו צ"ב, וכי משום דילפינן לה מהאי פסוקא כבר נשמע מינה דיוצא בה יד"ח, דלכאורה פשטות הלימוד הוא, דהאי זיכרון דכתיבא בפרשת זכור צריך להיות בספר, כמבואר לעיל, ומהיכי משמע דאף בפרשה זו גופא יוצא יד"ח.

אולם עפ"י הנ"ל מבואר שפיר, דילפותא דזיכרון בספר לא קאי כלל על פרשת זכור, דהאי חיובא לא הוי זיכרון משכחה, ולכן אף הקורא פרשת ויבא עמלק יוצא בה יד"ח, מאחר דמהא ילפינן חיוב נפרד דקריאה בספר, למימר דחובת דבור היא.

ויתבאר ביותר, דהנה לכאורה אי נימא דחיוב קריאת שבת זכור הוי משום לא תשכח (ולהלן יבואר דאיכא דס"ל כן), א"כ היכי יליף רבא בגמ' גז"ש זכירה זכירה דאף מגילה צריך קריאה מתוך הכתב, והא לכאורה לא דמיא כלל לאהדדי, דקריאת המגילה הוי חיוב דבור ולא משום זיכרון, ואילו קריאת זכור הוי משום לא תשכח, ואיכא למימר דבהא דוקא ילפינן דהזיכרון יהא ע"י קריאה בספר, דחיוב זכירת הלב יהא דוקא מתוך הכתב, אולם מגילה מאן יימא דצריך ספר, וכי רק משום דכתיב ביה נמי זיכרון נילף מיניה האי חיובא. אולם אליבא דהמג"א לק"מ, דאכן אף קריאת זכור הוי חיוב דבור כמו קריאת המגילה, ושפיר ילפינן מיניה דאף מגילה צריך ספר.

ומינה מתבאר דאליביה חיוב קריאת עמלק לא שייכא כלל לזכור דכתיבא בפרשת זכור, ושפיר מבואר דמאחר דחיוב ספר ילפינן מפרשת ויבא עמלק, דהוא חיוב דבור ולא משום לא תשכח, הרי דאף בקריאת פרשה זו יוצא יד"ח.

ביאור קושית הנמ' דלמא עיון בעלמא, אליבא דהמנ"א

כ"ה] והנה הא דמקשינן התם בגמ' וממאי דהאי זכירה קריאה היא דלמא עיון בעלמא, ומתריצין דמזכור ולא תשכח ילפינן דצריך דוקא דבור, לכאורה משמע דהמכוון בזה להקשות על רבא דיליף גז"ש מזכרון בספר, דאי נימא דמקשינן בסתמא דדלמא מצות הזכירה א"צ דבור ובהרהור בעלמא יצא, א"כ אמאי מקשינן דוקא הכא, ובהכרח דקאי על רבא, ומינה נשמע דאכן אי חיוב זכירה לא הוי אלא בלב ליכא גז"ש דרבא, אלא דצ"ב מאי שייטא זל"ז, וכי גז"ש דרבא תליא דוקא אי איכא חיוב דבור, (ועיין מש"כ בזה הטורי אבן).

אמנם אי ס"ל דחיוב הקריאה דשבת זכור הוא משום לא תשכח (דלא כהמג"א) מבואר שפיר, דאי נימא דכל החיוב הוא רק הרהור הרי דליכא למימר דצריך נמי שיהא מתוך הכתב, דהא לא שייך בענין הרהור להגדירו שיהא דוקא מתוך הספר, ולא שייכא זה אלא בדבור בלבד²⁷, והיינו דמקשינן וממאי דהאי זכירה קריאה היא ולכך יליף רבא מזכרון בספר דצריך

27 דאף אי נימא דלריבא דס"ל דהרהור כד"ד שייך לצאת יד"ח קריאה מתוך הכתב ע"י הרהור, היינו דוקא משום דבעצם חיוב הקריאה הוא דבור, אלא דמ"מ אף הרהור הוי בכלל דבור, אולם אי נימא דכל החיוב מלכתחילה הוא רק הרהור, לא שייך למימר דאיכא חיוב הרהור מתוך הכתב.

ולעצם הענין אי לריבא דס"ל דהרהור כד"ד שייך לצאת ע"י הרהור חיוב דמתוך הכתב, יעויין מש"כ הפמ"ג (סי' תלב מש"ד סק"א) דאף למ"ד הרהור כדבור דמי, לא מהני הרהור במגילה למ"ד דמגילה שלא בזמנה בעשרה, שא"א בהרהור כה"ג עיי"ש, ומדבריו מבואר דדוקא משום דצריך עשרה לא שייך לצאת בהרהור, אולם משום דין דמתוך הכתב שפיר יוצא יד"ח אף בהרהור, ומינה דמצד עצם ההרהור שפיר שייך לצאת חובה דמתוך הכתב, וכגון במגילה בזמנה דא"צ עשרה, ורק במגילה שלא בזמנה דאיכא דין עשרה לא שייך לצאת מדין הרהור.

והנה יסוד הדבר דלא שייך הרהור בעשרה י"ל דה"ט משום דכל אחד מהרהר לעצמו, ולא חשיבא כדבור אחד לכולם, דקריאה בעשרה היינו שכולם ביחד שומעים קריאת מגילה אחת, ואין מובנו שעשרה ביחד

קריאה מתוך הכתב, דלמא עיון בעלמא היא (והיינו הרהור), וממילא לא שייך למילף האי גז"ש דרבא.

ועלה מתרצינן דבספרא ילפינן דזכור היינו דוקא בדבור, וממילא שפיר איתיה לגז"ש דרבא, דמאחר דהחיוב הוא דבור, אתי ריבויא דזכרון בספר לאורויי דצריך נמי שיהא הדבור מתוך הכתב.

אולם לכאורה אליבא דהמג"א עדיין צ"ב תירוץ דגמ', דהרי זכור ולא תשכח (דפרשת זכור) וזכרון בספר הו' ב' חיובים נפרדים, וממילא אף אי ילפינן מזכור ולא תשכח דחיוב זכירה שבכל יום הוא דוקא בדבור, מ"מ מאן יימא דהאי זכירה דזכרון בספר צריך דוקא דבור, דמינה נילף גז"ש דהאי דבור יהא דוקא מתוך הכתב, ועדיין קושית הגמ' במקומה עומדת, דנימא דהאי זכירה דזכרון בספר אין בה חיוב דבור, וממילא ליכא למילף מינה חיוב דמתוך הכתב.

והנראה דאכן הא גופיה הוי קושית הגמ', דמאחר דזכרון בספר כתיב רק זכירה, ולא כתיב ביה נמי לא תשכח, א"כ מנ"ל למימר דהאי זכירה דבור היא דנילף מבספר חיוב קריאה מתוך הכתב, אימא דהאי זכרון הרהור הוא וממילא ליכא למילף מינה מידי, (וכאמור, דבהרהור לא שייך חיוב מתוך הכתב), דהרי מריבויא דספרא דזכור ולא תשכח חזינן, דאי לאו דכתיב נמי לא תשכח, הוי אמרינן דזכור היינו הרהור בעלמא, ומינה דכל היכי דכתיב רק זכור היינו הרהור, ושפיר מבואר קושית הגמ' ואימא דהאי זכירה הרהור בעלמא הוא, ולא ילפינן חיוב דמתוך הכתב.

מקיימים באותה שעה את המצוה, דאילו הכי אכן מאחר דעשרה מהרהרים ביחד הרי דיש כאן י' המקיימים יחד קריאת המגילה בזמן אחד כאחד, אלא מובנו של חיוב קריאה ב' היינו דעשרה יחדיו יש להם שמיעה אחת (ובהא אפשר דאם לא שמע מילה אחת לא מועיל מה שקורא לעצמו, מאחר דאין זה שמיעה בעשרה), ואילו הרהור יש לכל אחד הרהור נפרד מחבירו, אף דהוי בשעה אחת, ושניא דין עשרה דמגילה מסתם קריאה דיוצאין יד"ח מתוך הכתב בהרהור (כמבואר להלן), דבשאר קריאות חיוב עשרה הוא שיהיו י' אנשים מקיימים מצות הקריאה כאחד, וממילא אף כשכולם מהרהרים כאחד שפיר יוצאים יד"ח הקריאה (וכגון בחש"ו הקורא, דאין יוצאים מדין שמיעה אלא מדין הרהור, עיין טורי אבן מגילה מובא בשו"ת רע"א בתרא תשובה קנ"א), משא"כ גבי מגילה דחיוב עשרה הוי משום פרסומי ניסא, כש"כ רש"י (מגילה ה' א') ד"ה שלא בזמנה אין קורין אותה אלא בעשרה דבעינן פרסום ניסא, ועיין עוד מש"כ רש"י (ד' ע"א) ד"ה יזמך כבוד וז"ל וקריאת מגילה שבח הוא שמפרסמין את הנס, ואין מובנו ש' אנשים יודעים כאחד את הנס שנעשה, והיינו שע"י הקריאה ייעשה פרסום נס לעשרה, אלא דעצם חיוב הקריאה היא פרסום הנס, ומשו"ה כל דלא הוי מציאות קריאה לעשרה כאחד לא הוי בזה קריאה של פרסום הנס.

(וכדברים אלו כתב הפמ"ג עצמו ס"י תע"ד משב"ז א' בהא דאין מברכין על הרהור וז"ל ומגילה 'פרסום' ודאי ע"י הרהור לא יצא עי"ש).

אלא דלכאורה צ"ע מ"ש משמיעת המגילה בעשרה דשפיר יוצאין יד"ח אף שלא בזמנה, ואף שכ"א שומע לעצמו דהרי יוצא יד"ח מדין שומע כעונה, ומ"ש מהרהור דכ"א מהרהר לעצמו.

והיה אפ"ל דהפמ"ג איל לשיטתו (פתיחה כוללת ח"ג אות כ"ח) דס"ל דשומע כעונה מדין שליחות, והיינו שהמשמיע נעשה שליח לכולם להוציאם יד"ח, וכולם מקיימים המצוה על ידו, וכאלו כולם מברכים ברכה אחת היוצא מפי המברך שפיו כפיהם (לשון השו"ע"ר סי' רי"ג ס"ו), ומבואר שפיר דבשמיעה הוי המשמיע שליח העשרה להוציאם יד"ח, ושפיר איכא קריאה אחת לכולם, משא"כ בהרהור דכל אחד מהרהר לעצמו וליכא שמיעה אחת לכולם.

איברא די"ל דאזלא אף אי נימא דשומע חשיבא כמדבר בפיו, ושאיני שמיעה מהרהור, דשמיעה אף דכ"א שומע לעצמו מ"מ הא דחשיבא כעונה היינו דוקא משום דאיכא מציאות שמיעה, וממילא אף עצם השמיעה הוי חלק מהמצוה, ושפיר הוי דבור אחד לכולם, שדוקא ע"י הדבור הזה חשיבא לכ"א כמדבר בפיו, ונמצא שרק ע"י מציאות דבור זה יוצאים השומעים יד"ח, משא"כ בהרהור אף דהוי דבור אחד לכולם (היינו בשמיעה מפי חש"ו, דמבואר דיוצאים מדין הרהור), מ"מ עצם הדבור לא חשיבא כחלק מהמצוה המוציא יד"ח, אלא דמחמת דע"י הדבור יש להם הרהור, הרי יוצאים יד"ח ע"י הרהור, וממילא מאחר דכל אחד מהרהר לעצמו ליכא כאן דין עשרה.

ועלה מתרצינן לא ס"ד כדתניא בספרא זכור יכול בלב וכו', וקאי אחיוב זכירה שבכל יום, דצריך דוקא דבור, ומינה נשמע דכ"ש בחיוב זכרון בספר דנתרבה חיוב מעשה זכירה נוסף דצריך שיהא בדבור דוקא, דהרי אף חיוב לב צריך דוקא דבור וכ"ש מעשה זכירה, ואי נימא דבחיוב הנוסף א"צ דבור מה ניתוסף בהאי חיובא, ופשיטא מילתא דחיוב הנוסף הוי הוספה לחיוב דלא תשכח, ומאחר דלא תשכח הוי דוקא בדבור, כ"ש חיוב הנוסף של מעשה זכירה דצריך דוקא דבור.

ונמצא דעיקר תירוץא דגמ' מהאי ספרא הוא, דמאחר דגבי חיוב שבכל יום שהוא שמירה משכחת הלב ללפינן דצריך דבור, א"כ פשיטא דבהאי זכירה צריך דבור, דחיוב זכירה נוסף על הקיים משמעותו שיהא נמי דוקא ע"י דבור, ושפיר יליף רבא גז"ש מזכרון בספר דצריך שיהא מתוך הכתב.

עוד יש לבאר בזה, דחיוב דבור בזכרון בספר לאו מכ"ש הוא, אלא מילתא דפשיטא הוא, דכל מה דאיכא למימר שהיה צד ההחיוב הוא לב בלבד, היינו דוקא כשעיקר החיוב הוא שלא יישכח מלבו, דעלה אמרינן דכשזכור בלבו שפיר הוי ביה זכירה, דהרי אין בלבו שכחה וזכור ועומד הוא, אולם בהאי זכרון בספר בהכרח דלאו חיובא משום שכחת הלב, דהרי זכור ועומד הוא ע"י חיוב דבור של לא תשכח, וא"כ בהכרח דפעולת זכירה נוספת הוי דוקא ע"י דבור, דאי לאו משום זיכרון בלב פשיטא מילתא דפעולת זיכרון הוא בדבור בלבד.²⁸

ויש להוסיף, די"ל דאף בהו"א ידע המקשן מהאי דרשא דספרא דאיכא חיוב דבור, אלא דס"ל דאיכא ב' חיובים דבור ולב, ולאו דחיוב דבור הוא משום לא תשכח ושיעור זכירה הוא, אלא דמלבד חיוב לא תשכח מהלב איכא נמי חיוב דבור (ולהלן מבואר דכ"ה דעת החיד"א עיי"ש), וא"כ כי היכי דבהאי איצטריך ריבוי מיוחד דאיכא ביה חיוב דבור, ואי לאו לא תשכח אמרינן ביה דזכור היינו הרהור, ה"נ גבי חיוב נוסף דזכרון בספר לאו משום לא תשכח הוא, דבלאו ריבוי מיוחד הרי כל החיוב שבו אינו אלא הרהור, וא"כ מאי הוי החיוב הנוסף, והיאך שייך למילף חיוב קריאה בספר, ובהרהור ליכא האי חיובא, ועלה מתרצינן דמה דנצרך בספרא למילף חיוב דבור היינו דוקא משום דכל החיוב הוא לא תשכח מהלב, ולכך צריך ריבוי מיוחד לאורויי שיעור הזכירה, אולם בהאי חיוב נוסף דזכרון בספר דכל עיקר החיוב אינו אלא חיוב מעשה זכירה הרי דצריך דוקא דבור (או מכ"ש, או משום דפשיטא, וכנ"ל).

חילוק בין הזכירות שבכל יום לבין הקריאה דשבת וזכור

כ"ו] והנה הא דפשיטא דבזכירות דאהבה רבה כל שאינו מכויץ פירוש המילות אינו יוצא יד"ח הזכירות, דהרי ע"י הכוונה מקיים חיוב דבור, ומאחר דלא הוי דבור מפורש הרי דכל דאינו מכויץ הפירוש לא הוי כוונת הזכירות בכלל דבור, משא"כ גבי קריאה דשבת זכור דכל דשמע את הקריאה יצא יד"ח ואף שאינו מבין הפירוש, וכדין כל המצות התלויות בדבור (עיין במ"ב סי' ס"ב סק"ב, ושם בביאה"ל בד"ה יכול לקרותה, ועיין עוד בסי' קצ"ג ס"א ושם במ"ב סק"ה, ובשועה"ר סי' קפ"ה ס"א שכתב דנוהגים כ"א דבלשון הקודש אף שאינו מבין יצא יד"ח).

28 ועפ"י יבואר דעת הרמב"ם דקידוש דשבת צריך דוקא דבור, ובהרהור אינו יוצא יד"ח (עיין ספה"מ מ"ע קנ"ה, וברמב"ם הלכות שבת פרק כ"ט ה"א), וכמבואר כ"ז לעיל (א' י"ז ובהערה 19) עיי"ש, מאחר דחיוב קידוש דילפינן מזכור את יום השבת לקדשו, לאו שמירה משכחת הוא, אלא חיוב הזכרת שבת בכניסתו וביציאתו, וממילא צריך דוקא דבור, וכמבואר דסתם זכור המכוון בו דבור דוקא.

ועיין עוד לעיל (א' כ"ו) מה דמבואר בדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פרק ז' הלכה א') דחיוב סיפור יצי"מ בליל הסדר דמאי לזכירת שבת. איבא דאליבא דהרמב"ן דס"ל דילפינן לה מ'לקדשו' ליכא הכרח דצריך דוקא דבור, דדוקא 'זכור' משמעותו דבור.

חילוק נוסף לענין השמעת האוזן

כ"ז] ונראה דאיכא נמי נפק"מ בגדר הדבור בין דין דבור להזכירות לבין דין דבור דקריאת זכור, דהנה בכל מצות התלויות בדבור, פסקינן דלכתחילה צריך להשמיע לאוזניו (עיין סי' ס"ב ס"ג גבי ק"ש, וסי' קפ"ה ס"ב גבי ברכת המזון, ובסימן ק' ס"ב גבי תפלה, ובשועה"ר הלכות ת"ת פ"ב הי"ב גבי לימוד התורה), אולם גבי דבור להזכירות שהוא משום לא תשכח י"ל דאינו מחויב להשמיע לאוזנו אפי' לכתחילה, מאחר דכל חיוב הדבור לא הוי אלא משום לא תשכח, והיינו להוציא בפה כדי שלא יישכח מלבו, ובהא די לן בדבור שאינו נשמע לאוזנו, דאין המצוה עצם הדבור אלא הוי אמצעי של זכירה, (אלא דמ"מ כשמכוין בברכת אהבה רבה הרי דמחויב לכתחילה להשמיע לאוזנו מצד חיוב הברכה, ולאו משום הזכירות, וה"נ אם אומר הזכירות לאחר התפילה א"צ להשמיע לאוזנו), משא"כ גבי קריאה דשבת זכור, דהחיוב הוא עצם הדבור, ממילא צריך להשמיע לאוזניו, וכמו בכל המצוות התלויות בדבור, (ואף אי נימא דבדבור דלא תשכח צריך לכתחילה להשמיע לאוזנו, מ"מ גבי שבת זכור ליכא לאסתפקי כלל).

איברא ד"ל דבשבת זכור כל שלא השמיע לאוזנו אינו יוצא יד"ח אף בדיעבד, מאחר דכל עיקר החיוב הוא קריאה לעשרה, וממילא נכלל במצוה חיוב דבור של שמיעה, וצ"ע.

להמנ"א השומע מחבירו ברכת אהבה רבה אינו יוצא יד"ח הזכירות

כ"ח] והנה השומע ברכת אהבה רבה מחבירו ויוצא יד"ח מדין שומע כעונה, יש לעיין אם השומע מכוין אף את הזכירות אם יצא יד"ח הזכירות.

ולכאורה האי מילתא תליא במשמעות דין שומע כעונה, אי חשיבא כמי שהשומע הוציא מפיו התיבות (עיין חתם סופר או"ח סי' נ"ה), או דנימא דהוא מדין שליחות (עיין פמ"ג בפתיחה כוללת ח"ג אות כ"ח, ובשועה"ר סי' רי"ג ס"ו), דלכאורה אי חשיבא המשמיע כשליח השומעים, (דכולם מקיימים מצות הברכה על ידו, וכאלו כולם מברכים ברכה אחת היוצא מפי המברך שפיו כפיהם, לשון השועה"ר, שם), הרי דמה שהשומע מכוין הזכירות בעת השמיעה לאו כלום היא לענין לאחשוביה כדבור הזכירות, אולם אי נימא דחשיבא כמי שהשומע מוציא מפיו התיבות הרי דשפיר איכא כאן דבור של זכירות.

ויעויין מש"כ השועה"ר (הלכות שחיטה סי' א' ס"ק נ"ב), ומבואר שם בדבריו דכשהשומע מכוין לצאת יד"ח ע"י שמיעתו חשיבא כמוציא מפיו ממש, ודבריו מבוארים, דכל מה דצריך כוונת שומע ומשמיע היינו דוקא אי מצות צריכות כוונה, אולם במצות דרבנן דאצ"כ הרי אף השומע ללא כוונה יצא יד"ח, וכש"כ גבי ספירת העומר (סימן תפ"ט סי"ב) עיי"ש²⁹, ולכך מדין שומע כעונה הרי השומע יוצא יד"ח מדין שליחות אף ללא כוונת שומע ומשמיע, אולם כשיש לו כוונה לצאת חשיבא כמוציא מפיו, ועפ"י נמצא דכשמכוין לצאת יד"ח בעת שמיעתו ברכת אהבה רבה מחבירו חשיבא כמוציא מפיו ומכוין הזכירות.

אלא דעפ"י המבואר בדעת המג"א דעיקר חיוב הדבור אינו אלא שיעור בזכירת הלב, נראה דאף אם השומע מכוין את הזכירות לא יצא יד"ח, דמה דדרשינן חיוב דבור לאו דצריך שיהא דבור שיש בו נמי זכירה (דאי נימא הכא י"ל דיצא יד"ח, מאחר דאיכא כאן מציאות דבור ע"י השמיעה, וה"נ איכא זכירה), אלא שהזכירה יהא ע"י מציאות הדבור, והיינו חובת זכירה ע"י דבור, וממילא כל שהדבור לא הוי חלק מעצם הזכירה לא יצא יד"ח, ולפיכך האי שומע אף דלענין הברכה חשיבא ע"י שמיעתו כמציאות דבור, מ"מ לא חשיבא דבור לענין

29 עיין בהגהות רע"א סי' רי"ג ס"ג דס"ל נמי הכי, ובפמ"ג סי' רע"ג משב"ז ב' מסתפק בענין זה, ועיין עוד בביאור הלכה סי' רע"ג ד"ה וכגון שנתכוין.

עצם הזכירה בכדי לייחס עי"ז את הדבור שיהא חשוב כמי שעצם הדבור הוא הזכירה, והא לא הוי אלא הרהור בעלמא, (וכמבואר להלן אליבא דרבינא דס"ל דהרהור כד"ד³⁰, דמ"מ חיוב הזכירות אינו יוצא בהרהור אלא בדבור בלבד, בפרט אליבא דהמג"א סי' פ"ה סק"ב דס"ל דלרבינא הרהור חשיבא כמציאות דבור כמו לדידן שמיצה דחשיבא כעונה ממש, ואכמ"ל).

וה"נ אף אם המשמיע מכויין הני זכירות, לאו כלום הוא לענין השומע, דהמשמיע יכול להוציאו רק בעצם הדבור ולא בזכירה שבו.

וכ"ז דוקא בשומע ברכת אהבה רבה מחבירו, אולם השומע דבור ו' הזכירות מחבירו, אף אי נימא דשומע כעונה מטעם שליחות יוצא בזה יד"ח, מאחר דהוי דבור מפורש ועצם הדבור הוי זכירה.

חילוקי דינים בין זכירת יצי"מ לשאר הזכירות

כ"ט] והנה לעיל מבואר דס"ל להמג"א דזכירת יציאת מצרים חיובו בדבור, וצ"ע אמאי לא נמנה בספרא בין שאר הזכירות למילף דהאי נמי חיובו בדבור.

אלא דעפ"י המתבאר בדעת המג"א דחיוב דבור דהזכירות הוי שיעור בעצם הזכירה מבואר שפיר, דשאני זכירת יצי"מ דאין חיובה עצם הזכירה שלא יישכח מלבו, אלא הוי ביה חיוב הזכרה, להזכיר ענינה בכל עת, (ואף אי נימא דצריך עכ"פ זכירת ענינה, מ"מ עיקר החיוב הוא הדבור, ושאני מהזכירות דעיקרן הוא חיוב הלב אלא דאיכא בהו נמי חיוב דבור), ורבים המצוות דענינם הוי זכר ליציאת מצרים, ונמצא דדמיא לשאר מצות התלויות בדבור.

ומשו"ה לא נזכר בין שאר הזכירות דספרא, דבהני ילפינן דאיכא בהו חיוב דבור לצורך הזכירה, ואילו האי לא הוי משום זכירה אלא חיוב דבור בלבד.

ונמצא עפ"י נפק"מ בין זכירת יצי"מ לשאר הזכירות, לענין קיום מצות זכירה כמה פעמים ביום, דבשאר הזכירות אף דהוי מצוה קיומית כמבואר לעיל, ואם לא הזכיר בפיו לא ביטל מ"ע, מ"מ כל שזוכר בדבור מקיים מ"ע, מאחר דהוי פעולת זכירה שלא יישכח מלבו, משא"כ זכירת יצי"מ דעיקר החיוב הוא הדבור שבו, ממילא כל שהוציא בפיו דבור מיצי"מ שוב אין בדבור נוסף קיום מצוה.³¹

עוד זאת י"ל דשאני זכירת יצי"מ משאר הזכירות, דליכא ביה חיוב קריאה מתוך הכתב פעם אחת בשנה על סדר הפרשיות, כמו בשאר הזכירות כמבואר לעיל בדעת המג"א, דילפינן להו מחיוב קריאה דזכירת עמלק, דדוקא שאר הזכירות דדמיא לזכירת עמלק לענין חיוב לא תשכח אמרינן דאיכא בהו נמי חיובא דזכירה מתוך הכתב, אולם זכירת יצי"מ דהוי כשאר מצות שבדבור לא ילפינן מיניה כלל.

ויתבאר שפיר הא דלא הזכיר המג"א בתירוצו דיצי"מ איכא פסח, (כמו דכתב גבי שאר הזכירות, דזכור את יום השבת איכא שבת וזכירת מעמד הר סיני איכא שבועות), דאכן עליה לא הוי קשיא ליה כלל, דנימא בה נמי דנילף לה מזכירת עמלק שיהא בו חיוב מתוך הכתב.

30 בפרט אליבא דהמג"א (סי' פ"ה סק"ב) דס"ל דלרבינא הרהור חשיבא כמציאות דבור כמו לדידן שמיצה דחשיבא כעונה ממש, ואכמ"ל.

31 אולם בספרי מוסר מבואר גודל חיוב התמידי לזכור את נס יצי"מ, שעיי"ז יזכה האדם לעוצם יראה ואהבת הבורא ית"ש, עיי' בספר יסוד ושוורש העבודה (שער המזרח פ"ו), ועיי' עוד בספר פלא יועץ (ערך דבור) שכתב ואע"ג דפעם אחת ביום סגי, מ"מ כל המרבה לספר בהם ה"ז משובח ומצוה קעביד וכו', לאו דוקא יצי"מ אלא כל חסדי ה' ונפלאותיו וכו', והכל פונה אל מקום אחד להכיר עוצם יכלתו והשגחתו ית' ואהבתו וחמלתו, ולעורר את האהבה ואת היראה עכ"ל.

עוד י"ל דזכירת יצי"מ צריך דבור מפורש דוקא, ובלא"ה אינו יוצא יד"ח, ואילו שאר הזכירות מבואר בדברי המג"א דא"צ דבור מפורש, מאחר דכל עיקר דבור אינו אלא משום זכרון הלב, אולם בזכירת יצי"מ דכל עיקר החיוב אינו אלא חובת דבור, לכך צריך דוקא דבור מפורש כשאר מצות שבדבור.

והנה יעויין להלן דמבואר דמאחר דחיוב דבור דהזכירות הוי שיעור זכירת הלב הרי דא"צ אף לכתחילה להשמיע לאוזנו, ועפי"ז י"ל דזכירת יצי"מ שאני דצריך לכתחילה להשמיע לאוזנו, וכשלא השמיע יוצא יד"ח רק בדיעבד, וכדין כל המצוות התלויות בדבור.

(ואי נימא דבמצות שבלב אין צ"כ, הרי דזכירת יצי"מ צ"כ, דהוי חיוב דבור, ואילו שאר הזכירות י"ל דא"צ כוונה, וצ"ע).

וכל הנ"ל דוקא אי ס"ל דזכירת יצי"מ צריך דבור, אולם להנהו דס"ל דבהרהור בעלמא סגי (עיי' לעיל א' ב'), הרי דליכא ביה חיובים דלעיל.

להחתם סופר כל חיוב הזכירה אינו אלא שלא יגיע לידי שכחה

[ל] כתב החתם סופר (שו"ת ח"ג אבן העזר א' סימן קי"ט), וז"ל ונ"ל מזה מה שאנו קורין פרשת זכור פ"א בשנה, ולרוב הפוסקים הוא דאורייתא או סמך מן התורה, דכתיב לא תשכח, ושיעור שכחה היא שנה, וא"כ במערבא דמסקו לאורייתא בתלתא נמצא שנה האמצעית אין בו לא פ' עמלק בבשלה ולא פ' עמלק שבכי תצא, רק מה שקורין פ' זכור, ונמצא אם הוא שנה מעוברת עוברים על לא תשכח, אע"כ ילפי' מערי חומה שכך הוא שיעור שכחה.

ולענין חקירתו של שבו"י וכי בשנה פשוטה ישכח אחר יב"ח ובשנה מעוברת בעי' י"ג חדשים, אם מחוייבים אנחנו לדרוש טעמא דקרא, נאמר כמ"ש הראשונים הפשטנים, דבשנה יש היקף של כל הימים ימי שמחה וימי צומות ושאר ענינים שיש לכל יום ביומו שמעוררה לזכור ענין, ואם עבר שנה בהיקף כל זמנים כבר הוציא מדעתו, ואם כן כיון שלא כלו המועדים ושינוי הזמנים עד י"ג חדשים אינו מוציאו מלב, ע"ד משל אם כלתה לו יב"ח ר"ח אדר שני מ"מ כשיגיע פורים הראשון יזכור ויתעצב וכדומה, וכן בכל ענין, ולק"מ קושית שבו"י, ואולי יש טעם אחר ומסתין דמוכח מספר אורייתא דמשה עכ"ל.

הנה מבואר בדבריו דס"ל דכל עיקר חיוב הזכירה אינו אלא שלא יגיע למצב של שכחה, והא דילפינן מזכור דצריך ביה דיבור (מתוך הכתב, וכדילפינן לה מכתב זאת זיכרון בספר, דקאי על זכור דמעשה עמלק) היינו דע"י חיוב דבור לא יגיע לידי שכחה, ומאחר דשיעור שכחה הוא בשנה, הרי דצריך להיזהר לשמוע פעם אחת בשנה קריאה מתוך הכתב.

ונמצא עפי"ז מבואר לכאורה דליכא שום חיוב להזכיר הזכירות מידי יום ביומו, מאחר דאין החיוב עצם מעשה הזכירה שהוא הדבור, אלא רק שבאמצעותו לא ייווצר שכחת הלב, ומאחר דכבר שמע קריאה פעם אחת בשנה וליכא ביה שכחת הלב, שוב אין שום חיוב לעורר הזיכרון.

ומבואר לשיטתו דמה דילפינן בספרא מזכור דצריך דבור היינו דאית לאפקועי דלא נימא דמאחר דעיקר החיוב הוא שלא יישכח מלבו א"כ ליכא ביה אלא חיוב זכירה בלב, דבזה כבר אינו שוכח, וקאמר דחיוב זה שלא יישכח יהא דוקא בדבור, והיינו בדבור מתוך הכתב, ונמצא דליכא ב' חיובים נפרדים דבור ולב, אלא חיוב של לא תשכח ע"י דבור מתוך הכתב בלבד.

ביאור קושית הגמ' דלמא עיון בעלמא היא אליבא דהח"ס

ל"א [ועפי"ז יש לבאר קושית הגמ' (מגילה י"ח ע"א) וממאי דהיא זכירה קריאה היא דלמא עיון בעלמא, דקאי על רבא דיליף גז"ש דזכירה זכירה, דצריך שיקרא את המגילה

מתוך הכתב, ועלה מקשינן דלמא כל חיוב זכירת מעשה עמלק הוא רק בהרהור, וממילא ליכא למידרש מזכרון בספר דצריך שיהא מתוך הכתב, וכמבאר דבהרהור לא שייך מתוך הכתב, ומתרצינן דבספרא ילפינן מזכור ולא תשכח חיוב דבור, ושפיר ילפינן חיוב קריאה מתוך הכתב.

וצ"ב סברת המקשן דלדידיה קשה כפילות לשון הקרא זכור ולא תשכח, ומאי ס"ל למילף מיניה.

והנראה דהנה הקשו האחרונים (עיין מנחת חינוך מצוה תר"ג א', ובספר ראש יוסף להפמ"ג מגילה י"ח, ומובא גם בספרו של הגר"י פערלא ביאור על ספר המצוות לרס"ג, מבוא פ"ז ד"ה השורש הששי) על האי ספרא דמה אני מקיים זכור שתהא שונה בפך, דמנ"ל למילף דאיכא חיוב נוסף דדבור, אפשר דאיכא רק חיוב אחד בלב, וזכור ולא תשכח אתי לרבווי עשה ול"ת.

והנה האי קושיא אליבא דהחתם סופר לק"מ, מאחר דכל חיוב הזכירות אינו אלא בכדי שלא יגיע לידי שכחה, וממילא אי נימא דאכן איכא חיוב דבור, הרי דשפיר שייך למימר דאיכא ביה עשה ול"ת, דקיום הל"ת הוי באי השכחה ואילו מציאות הדבור הוי קיום העשה, אולם אי נימא דכל החיוב הוא רק הרהור אזי לא שייכא כלל לקיים בזכירת הלב מ"ע, מאחר דלא הוי ביה מציאות של זכירה, אלא דבזה רק אינו שוכח, ושאיני מיניה חיוב דבור דמציאות הדבור משויא ליה מ"ע.

ועפי"ז יתבאר דהמקשן ס"ל דזכור ולא תשכח אתי לעשה ול"ת, ומשכך ליכא למילף מיניה חיוב קריאה מתוך הכתב, דהאי הוי רק אי נימא דאיכא חיוב דבור, ומתרצינן דבספרא ילפינן דאיכא חיוב דבור, ועלה קאי זכרון בספר, דהאי דבור צריך להיות מתוך הכתב.

ויש להוסיף דקושית הגמ' דלמא עיון בעלמא היא דכל החיוב אינו אלא לב בלבד, היינו משום דס"ל למקשן דהחיוב הוא מציאות הזכירה, ולא רק שלא יגיע לידי שכחה, וממילא אף דהחיוב הוא רק לב בלבד, שפיר שייך למימר ביה דקרא אתי לעשה ול"ת, וממילא לא שייך למילף מיניה קריאת המגילה דחיובה הוא דבור, ועלה מתרצינן דבספרא ילפינן מזכור ולא תשכח לאורווי דעיקר החיוב הוא דבור, ולא קאתי לעשה ול"ת, ושפיר ילפינן מיניה קריאת המגילה, אלא דמ"מ איכא בהאי דבור עשה ול"ת, ואדרבה אילו הוי ביה רק הרהור לא שייכא ביה עשה ול"ת, מאחר דכל עיקר החיוב הוא רק שלא יישכח ממנו, וכמבאר.

חילוקי דינים בין המג"א והחת"ס

ל"ב] ונמצא מבואר דפליגי המג"א והחת"ס במהות חיוב הזכירה, דאליבא דהמג"א הוא חיוב תמיד, והיינו דבכל זכירה וזכירה מקיים מצוה, וכדחזינו דאיכא חיוב זכירה בפה אף שלא מן הכתב, וילפינן לה מפסוק נפרד, ומינה דבכל דבור זכירה המעורר את הלב מקיים מצוה, אף אמנם דאין החיוב שלא יסור מלבבו בכל עת, דהרי כל עיקר קיום הזכירה אינו אלא בפה, ובהא לא שייך חיוב תמיד ללא שום הפסק, אלא דבכל אופן המצוה שייכת בתמידות, וכל כמה דמוסיף בזכירת הלב ע"י הפה מקיים מצוה, ומאחר דלא מוגדר בו זמן מסוים בהכרח דהוי מצוה קיומית, ואינו עובר אלא כשעבר זמן הראוי לשכחת הלב, לעומתו אליבא דהחת"ס ליכא אלא חיוב אחד בלבד, והוא שלא יגיע לידי שכחה, וחיוב זה יהא דוקא מתוך הכתב.

ומינה מתבאר חילוקי דינים דאיכא ביניהו, דלהמג"א איכא מצוה דלא תשכח בדבור הזכירות שבכל יום, ואילו לחתם סופר מלבד קריאה פעם בשנה מתוך הכתב ליכא חיוב דבור כלל, דכל כמה דליכא ביה שכחת הלב אין שום חיוב.

עוד זאת פליגי, דאליבא דהמג"א חיוב דבור דלא תשכח אינו אלא לצורך זכירה, ולא דמיא לשאר מצות התלויות בדבור וכמבואר לעיל, אולם להחתם סופר הרי דהאי דבור המחויב והוא קריאה מתוך הכתב, דמיא לשאר מצות שבדבור, (ומ"מ צריך בו נמי כוונת הלב, והיינו כוונת הענין, דבדבור ללא כוונת הלב ליכא ביה משום לא תשכח).

נפק"מ לענין שמיעת פרשת זכור שנית

ל"ג] ונראה עוד דאיכא נמי נפק"מ לענין שמיעה נוספת של פרשת זכור, דהשומע מתוך ס"ת כשר ורוצה להדר לשמוע שוב מתוך ס"ת שני, דאליבא דהחתם סופר אין לו בו כלום, מאחר דע"י שמיעתו מתוך ס"ת כשר קיים חיובו כתיקונו, ושוב ליכא שום מעליותא בקריאה נוספת, מאחר שכבר זכור ועומד הוא, ע"י קריאה מתוך הכתב, אולם אליבא דהמג"א דחיוב הקריאה לא הוי משום לא תשכח אלא חיוב דבור של מעשה זכירה, א"כ פשיטא דהיכי דאיכא הידור בקריאה השניה הרי דבשמיעתו שנית מקיים מצוה בהידור.

וי"ל דהאי נפק"מ הוי נמי לענין זכר בצירי ובסגול, דאיכא בזה ב' שיטות, וכתב המ"ב (סי' תרפ"ה ס"ק י"ח) דמהנכון שהקורא יקרא שניהם לצאת ידי שניהם, ובאם שמע בראשונה רק בצירי או רק בסגול, אזי אליבא דהמג"א איכא מעליותא בשמיעתו שנית לצאת יד"ח שיטה השניה, אולם אליבא דהחתם סופר יש להסתפק בזה, מאחר דקיים קריאה כדן, וצ"ע.

ביאור דעת החתם סופר בשמיעה על תנאי בשנה מעוברת

ל"ד] ויעייין מש"כ המהר"ם שיק בספרו על תרי"ג מצות (מצוה תר"ה אות ב'), דרבו החתם סופר נהג בשנה מעוברת לכונן לצאת יד"ח זכירת מעשה עמלק בשמיעת הקריאה בפרשת כי תצא, מאחר דעיקר חיוב השמיעה פעם אחת בשנה הוא משום לא תשכח, ושכחה הוי ב"ב חודש, וממילא בשנה שיש בה י"ג חודש שייכא ביה עדיין שכחה, וחייב לחזור ולשמוע קריאת זכור, וכתב עלה דשמע קריאה זו על תנאי עיי"ש.

וכבר הקשו עליו דמפורש הוא בשו"ת חתם סופר (המובא לעיל) דאף בשנה מעוברת א"צ לשמוע קריאת זכור אלא פעם אחת בלבד.

אולם בכל אופן חזינן דשיטת החתם סופר דכל חיוב הזכירה אינו אלא בכדי שלא תחול עליו שכחה, ולכך שפיר שייך למימר דבשנה מעוברת חל עליו שכחה וחייב לשמוע שנית.

והנה מש"כ שם דשמע הקריאה על תנאי, דהסתפק אם איכא חיוב לשמוע קריאה נוספת, או דנימא דליכא חיוב ודי בקריאה דשבת זכור, ובפשטות כוונת קריאה על תנאי הוי משום דמאחר דעיקר הקריאה היא בשבת זכור הרי דעדיפא לצאת יד"ח בקריאה זו, והתנאי הוא דבאם ליכא חיוב נוסף הרי דרוצה לצאת יד"ח דוקא בשמיעת הקריאה דשבת זכור כתקנת חז"ל.

אולם עפ"י המבואר יש להוסיף דאי נימא דשיעור שכחה הוא בשנה שלמה, וא"צ לשמוע שנית בפרשת כי תצא, הרי דבאם אכן שמע בכי תצא כבר אינו יכול לצאת יד"ח בשבת זכור, מאחר דכל החיוב הוא לא תשכח ושפיר כבר הוי ביה לא תשכח, ולכך שמע בפרשת כי תצא על תנאי, דאם ליכא ביה חיובא אינו יוצא בו יד"ח כלל.

להמנ"א בשנה מעוברת ליכא חיוב נוסף לשמוע קריאת זכור

ל"ה] והנה אליבא דהמג"א דחיוב הקריאה בפרשת זכור לא הוי משום לא תשכח, הרי דאף בשנה מעוברת ליכא שום חיוב לשמוע פעם נוספת קריאת זכור, דחוב הקריאה פעם אחת בשנה לא תליא כלל במנין החדשים, ואילו מצוה הזכירות מקיים באמירת אהבה רבה בכל יום.

וה"נ מבואר דאף אם כיוון לצאת בפרשת כי תצא עדיין יכול הוא לקיים מצות זכירה מתוך הכתב בשבת זכור, דלא הופקע חיוב זכירה בשמיעה נוספת, ועדיין חיובא רמיא עליה

לשמוע קריאה בשבת זכור כתקנת חז"ל, דהרי אף שזכור ועומד ע"י זכירה שבכל השנה עדיין חייב לשמוע קריאה זו, (ואדרבה כל כמה דשומע מקיים מצות זכירה).

להמג"א המחסיר אמירת הזכירות במשך י"ב חודש ביטל מ"ע

ל"ו] והנראה דאליבא דהמג"א כל שלא הזכיר במשך י"ב חודש את הזכירות ביטל מ"ע, ועובר על לא תשכח, דמבואר דבי"ב חודש הוי שיעור שכחה, וכל דעבר שיעור שכחה ולא הזכירה בפיו ביטל מ"ע.

אלא דבשנה רגילה לא שייכא האי, מאחר דשומע הזכירות על סדר הפרשיות (ומכוין לצאת, מבואר בהמשך), אולם בשנה מעוברת דאיכא יותר מי"ב חודש בין קריאה לקריאה, כל שלא כיוון באהבה רבה או שלא זכר בפיו ביטל מ"ע.

ואף דמבואר בדברי החת"ס דבשנה מעוברת הוי שיעור שכחה בי"ג חודש, היינו דוקא לשיטתו דעיקר חיוב שלא יבא לידי שכחה צריך שיהא ע"י קריאה בספר, ועלה אמרין דהאי קריאה אין חיובו אלא פעם אחת בשנה, ואף שנה מעוברת לא שניא לענין חיוב הקריאה, אולם אליבא דהמג"א דעיקר החיוב הוא זכירת הלב (ע"י דבור) הרי דתליא במציאות שכחת הלב, ומאחר דבי"ב חודש איכא שכחה, מהיכי תיתי לן למימר דבשנה מעוברת אינו עובר אלא בי"ג חודש, ומשו"ה כל שלא הזכיר במשך זמן זה ביטל מ"ע.

ועיין לעיל דמבואר דשאני זכירת שבת משאר הזכירות, דבהא כל שלא זכר במשך ששת ימי המעשה ביטל מ"ע, מאחר דהחיוב הוא לזכור כל ששה ימים את השבת הקרב ובא עיי"ש.

אליבא דהמג"א בקריאת פרשת פרה אינו יוצא יד"ח זכירת מעשה המדבר

ל"ז] כתב המלבי"ם בספרו ארצות החיים (סי' א' ארץ יהודה סק"ד) לבאר הדעה דקריאת פרשת פרה הוא מה"ת (עיין סי' תרפ"ה ס"ז), עפ"י מש"כ המג"א (סי' ס' סק"ב) דלא תקנו קריאה מיוחדת למעשה העגל משום שהוא גנותן של ישראל, ולכך תקנו לקרות פרשת פרה שבאה לכפר על חטא העגל, ובזה יוצאים יד"ח זכירת מעשה מדבר.

וכדברים אלו הביא בספר שו"ת ערוגת הבושם (או"ח סי' ר"ה) בשם הישמח משה עיי"ש. ומבואר דס"ל דמ"ע דזכירת מעשה מדבר קאי דוקא על חטא העגל, ולא על שאר מעשה מדבר, וכמבואר לעיל דכ"ה דעת המג"א והשועה"ר.

והנה דבריהם בטעם חיוב קריאת פרשת פרה לכאורה צ"ע, דכיון שכתבו שקבעו חובת קריאה על זכרון מעשה עגל מבואר שדעתם דיש חובת קריאה על הזכירות, וא"כ מאי טעמא ליכא קריאה מה"ת לשאר הזכירות (ובפרט למעשה מרים דכתיב ביה נמי 'זכור'), דהא קאי בשיטת הרמב"ן דס"ל דאיכא חיוב דבור בכל הזכירות, דאילו אליבא דשאר הראשונים ליכא חיוב דבור אלא בעמלק בלבד, וכמבואר לעיל, וא"כ במאי שניא זכירת מעשה עגל משאר הזכירות דליכא בהו חיוב קריאה.³²

32 והיה אפשר ליישב דס"ל בעיקר חיוב הזכירות כהחת"ס דחיוב הקריאה הוא רק בכדי שלא יגיע לידי שכחה, וממילא לא שייכא האי מילתא אלא בזכירת עמלק והעגל, דאילו זכירת שבת עיקרה שנזכור לעשות את השבת ביום השביעי וא"כ בהכרח דאיכא ביה חיוב זכירה תמידית, וכמו"כ בזכירת מעשה מרים דעיקר חיובה שלא ניכשל בעוון לשון הרע, והוי חיוב זכירה תמידי, וכצ"ל גבי זכירת מעמד הר סיני, מה גם דעפ"י המבואר לעיל בדברי הרמב"ן דליכא ביה אלא חיוב לב בלבד, ולכך לא תקנו בו קריאה מיוחדת (דכל חיוב הקריאה אינו אלא דחיוב הזכירה יהא ע"י קריאה מתוך הכתב, וכמבואר לעיל).

אך זה אינו, דהא אולא אליבא דשיטת הרמב"ן דבכל הזכירות איכא חיוב דבור, וא"כ לענין חיוב דבור דמאי כל הזכירות לאהדרי, וכל מה דשייך לחלק ביניהו היינו דוקא בתקנת חז"ל לענין קריאה מתוך הכתב, וא"כ נמצא דקריאת פרשת פרה לא הוי מה"ת אלא מדרבנן בלבד, ומאי האי דאמרי טעמא דפרשת פרה חיובה מה"ת.

עוד זאת דגוף דבריהם צ"ב, דמש"כ המג"א דלא תקנו קריאה משום גנותן של ישראל, זה שייך לענין תקנה דרבנן, דמטעם זה לא תקנו בה לחייב קריאה כבשאר זכירות, אבל לפי"ד האחרונים הנ"ל שכתבו דלכן הוי קריאת פרשת פרה מה"ת מצד זכירת מעשה עגל, מבואר א"כ שזה דין דאורייתא להזכיר מעשה עגל ברבים, וא"כ תימה היאך יכלו לעקור דין תורה מחמת טעם צדדי של הזכרת גנותן של ישראל, לומר שלא יכוין לצאת בקריאה מפורשת (של מעשה עגל, בעת הקריאה על סדר הפרשיות) רק ברמז בעלמא.

מה גם דעפ"י המבואר בגמ' מגילה (כ"ח ע"ב) מעשה עגל הראשון נקרא ומתרגם, כי היכי דליהוי להו כפרה, וא"כ בכל אופן בעת הקריאה על סדר הפרשיות הו"ל לכוין לצאת יד"ח. ולחילופין, אם כוונתם דהקריאה הוי רק תקנה דרבנן, היאך אמרינן דקריאה זו הוי חיוב מה"ת, וצ"ע.

והנה עפ"י המבואר לעיל בדברי המג"א דאיכא נפק"מ בין חיוב דבור דלא תשכח לבין חיוב הקריאה, דבלא תשכח יוצא יד"ח אף כשאין דבור מפורש ואילו בקריאה צריך שיהא דבור מפורש, א"כ נמצא דבפרשת פרה דלא כתיב ביה כלל מעשה העגל ממילא אין יוצא יד"ח בקריאתה.

פירות הנושרים

חידושי דינים

ל"ח המורם מכל הנ"ל, חידושי דינים המבוארים.

- א. קריאת הזכירות מתוך הכתב ובציבור, להמג"א מתקנת חכמים חייב כאו"א לשמוע קריאת הזכירות על סדר הפרשיות, פעם אחת בשנה, ואפי' לבני מערבא דקוראין את כל התורה בג' שנים.
- ב. לכתחילה צריך לכוין לצאת יד"ח הזכירות ע"י שמיעה מהבעל קורא, וכן המשמיע צריך לכוין להוציא את הרבים יד"ח, וסתמא לא חשיבא ככוונת משמיע, ובדיעבד יוצא יד"ח, אולם כוונה לצאת יד"ח הזכירות מעכב אף בדיעבד.
- ג. לכתחילה צריך לשמוע הברכות מפי המברך, מאחר דחשיבא ברכה על מצות הזכירות.
- ד. בקריאת הזכירות (מלבד בשבת זכור) קטן וסומא עולים לכתחילה לתורה.
- ה. בקריאת הזכירות צריך לקרא דבור שמפורש בו ענין הזכירות, אולם כשרק מרומז בו ענין הזכירות אין יוצאים יד"ח.
- ו. כל ששמע הזכירות מפי הבעל קורא יצא יד"ח, ואף אם אין מבין פירוש המילות.
- ז. צ"ע אם קרא ולא השמיע לאוזנו אם יצא יד"ח אף בדיעבד, די"ל דעיקר התקנה הוא קריאה במנין עשרה, וא"א בלא השמעת האוזן.
- ח. בשנה מעוברת אין חיוב שמיעה נוסף של קריאת הזכירות, ואף לא קריאת זכור.
- ט. חיוב אמירת הזכירות בכל יום, להמג"א הוי מצוה קיומית, ובכל פעם שמזכיר הזכירות בפיו מקיים מ"ע, ולהחת"ס אין חיוב זכירות בכל יום.
- י. להמג"א חיוב דבור שבהזכירות אינו אלא שיעור בזכירת הלב, ואין צריך דבור מפורש.
- יא. וה"נ א"צ השמעת האוזן, אף לכתחילה, בין אם מכוין לצאת בברכת אהבה רבה, ובין אם אומרו אחר התפילה.
- יב. השומע מחבירו ברכת אהבה רבה ומכוין לצאת יד"ח, אינו מקיים מצות הזכירות, אף אם מכוין בעת שמיעתו את ענין הזכירות, מלבד בדבור מפורש של הזכירות.

י"ג. אם לא כיוון פירוש המילות באהבה רבה אין מועיל מה שמכוין ענין הזכירות, דעיקר חיוב הדבור אינו אלא שיהא הזכירה עצם הדבור, ולא שמכוין בעת הדיבור זכירה כל שהיא.

י"ד. קטנים פטורים מאמירת הזכירות שבכל יום, דהוי מצוה קיומית, מה גם דהוי מצוה התלויה בדעת ובזכירת הלב, ולא שייכא בקטנים.

ט"ו. להמג"א נשים חייבות באמירת זכירת עמלק שבכל יום.

ט"ז. להמג"א כל שלא אמר או שמע את הזכירות במשך י"ב חודש ביטל מ"ע.

י"ז. שבת זכור, השומע קריאה מתוך ס"ת כשר, ורוצה לחזור שוב ולשמוע מס"ת שני, להמג"א קעביד בזה מצוה ביתר הידור, ולהחת"ס אין לו בו כלום, ולענין אם שמע בס"ת ראשון זכר בצירי ורוצה לחזור ולשמוע בסגול, להחת"ס צ"ע אם איכא בזה הידור.

י"ח. קטנים בשמיעת קריאת זכור, להמג"א תליא בגיל חינוך, ולמשנה ברורה לא תליא בגיל זה, ואפשר דדוקא אם מבין ענין השנאה לעמלק.

י"ט. להחת"ס קריאת שבת זכור דוקא ביום, וממילא הוי מ"ע שהז"ג ונשים פטורות.

כ'. פרשת פרה, להמג"א בקריאת פרשת פרה אינו יוצא יד"ח זכירת מעשה עגל, דלא הוי ביה דבור מפורש אלא רמז בעלמא.

כ"א. מצות התלויות בדבור, צריך שיהא דבור מפורש, וברמז בעלמא לא יצא יד"ח.

כ"ב. זכירת יצי"מ, הוי מצוה שבדבור, וצריך דבור מפורש, אף אליבא דהמג"א.

כ"ג. וכן צריך לכתחילה להשמיע לאוזנו.

כ"ד. כל שהזכיר יצי"מ פעם אחת ביום שוב אין לו מצוה בהזכרתה באותו יום.

כ"ה. אף להמג"א ליכא בזכירת יצי"מ חיוב קריאה מתוך הכתב פעם אחת בשנה, כשאר הזכירות.

כ"ו. מצוה מה"ת שיש בו תקנה מדרבנן, דס"ל לתוס' (וכן נקט הפמ"ג) דכשלא קיים התקנה, לא יצא יד"ח אף המצוה מה"ת, היינו דוקא בתקנה על אופן קיום המצוה, אולם בהעדר כוונה וכדומה יצא יד"ח, ורק חסר לו קיום התקנה.

כ"ז. הרהור, לרבינא דס"ל דהרהור כד"ד, הרי דיוצא יד"ח קריאה מתוך הכתב אף ע"י הרהור, (ודוקא אי ס"ל דהרהור לא חשיבא כדבור, אמרינן דאין מתוך הכתב ע"י הרהור).

כ"ח. וה"נ כשיש חיוב שמיעה במנין עשרה, אפשר לצאת יד"ח ע"י הרהור (ואף אי נימא דשומע כעונה חשיבא כמדבר בעצמו ממש), מלבד מגילה שלא בזמנה, דאיכא ביה דין פרסומי ניסא.

הרב דוד מצנר

קריאת פרשת המוספין ביו"ט ובר"ח שחל בשבת

במשנה מגילה ל, ב איתא כל הקריאות שבמועדי השנה. ובתוס' ד"ה ושאר מבארים המנהג שמעמידין ס"ת שני - שאינו נזכר במשנה ובתלמוד - הוא עפ"י סדר רב עמרם גאון. והביאו קצת סמך לדבר מהגמ' להלן לא, ב שהקב"ה אמר לאברהם כבר תקנתי להם סדר קרבנות כל זמן שקורין בו. וכונתם שלכן הוסיפו הגאונים עוד קריאה בפרשת הקרבנות שלא קראו בס"ת הראשון. נמצא שבכל מועד ב' הקריאות חלוקות מעיקרן, שבס"ת הראשון הוא מדינא דמתני' ובס"ת השני הוא מתקנת הגאונים.

לפי"ז נראה פשוט דהקריאה בס"ת השני בר"ח שחל בשבת היא מדינא דמתני' ולא מתקנת הגאונים, דלא גרע מר"ח שחל בחול, ואף שהוא ס"ת שני, מ"מ דינו כמו ס"ת הראשון שהרי כל אחד מהם הוא ענין בפנ"ע. ועוד דמתני' סתמא קתני ומיירי בין בחול ובין בשבת.

וכ"כ הרשב"א מגילה שם - אם כי לא הזכיר התוס' - אך איהו הוסיף ראייה לכך בזה"ל: ואולי נלמד מר"ח וחנוכה דאמרינן לעיל (כט, ב) מוציאין ג' תורות וקורין אחד בענינו של יום ואחד בר"ח ואחד בכי תשא, וכן בחנוכה אחד בענינו של יום ואחד בר"ח ואחד בחנוכה וכו'. עד כאן הנוגע לענינינו. ואינו מובן דאין מזה ראייה לכל המועדות, דהתם כבר קורין בס"ת הראשון מענין המועד, והגאונים הוסיפו ס"ת שני לקרוא גם מענין הקרבנות של אותו יום, אבל בההיא דר"ח אדר שחל בשבת, כל ס"ת הוא ענין בפני עצמו, ולא גרע שבת מחול דקורין בו מענין ר"ח, דמהיכי תיתי דלא לקרות גם מענין ר"ח.

ועי' ר"ן מגילה שם [י, ב מדפי הרי"ף] שכתב כתוס' והרשב"א דהוי ממנהגא, אך לא הביא ראיתו של הרשב"א מלעיל כט, ב, והוסיף שמה שקורין בס"ת שני בר"ח שחל בשבת משום שקריאה זו היא מחובת היום, ולפיכך קורין בקרבנו, דענינו וקרבונו חדא מילתא היא. וזהו כדאמרן לעיל דיש חובת היום לקרוא בר"ח, אלא שקרבנו של ר"ח זהו ג"כ עניינו, דליכא בר"ח שתי פרשות כמו במועדים, משא"כ בשאר המועדים דעניינן לחד וקרבונו לחד ושתי פרשות הן, האחת באמור והשניה בפינחס. ולכן התוס' והר"ן לא הביאו הראיה מהגמ' שהביא הרשב"א שקורין בפרשת הקרבנות בס"ת שני, משום דבר"ח עניינו וקרבונו חד הוא וקורין בשבת ר"ח בעניינו כמו שקורין בחול בעניינו. וא"כ ליכא מר"ח ראייה לשאר המועדות, שאחרי שקורין בעניינן צריכים לקרוא גם בקרבנו, ובפרט שגם בעניינן בפרשת המועדות נזכר קרבנו באופן כללי והקרבנות אשה לה'.

ועוד דתוס' קבעו דבריהם על המשנה ושאר ימות החג קורין בקרבנות החג, דהיינו בפרשת המוספין, ולא הביאו מזה ראייה שה"ה ביו"ט עצמו קורין במוספין, וה"ט משום שרק בחוה"מ דליכא ב' פרשות אלא פרשה אחת של מוספין, קורין במוספין דקרבונו זהו עניינו כמו בר"ח^א.

אולם עי' ראבי"ה מגילה סי' תקפב דנראה מדבריו שם שפירש דהא תנן ושאר כל ימות החג, דקאי גם על יו"ט^ב, דלא גרע יו"ט מחוה"מ, יעו"ש בכל דבריו [ורש"י במשנה פירש סדר הקריאה ביו"ט לפי המנהג והבן]^ג.

א וכן מבאר הפרמ"ג בספרו ראש יוסף שם: ובתוס' ד"ה ושאר וכו', ציינו כאן ולא בראש המשנה. משום דמכאן מוכח קצת כנגד מנהגינו מדאמר ובשאר ימות החג קורא בקרבנות היום, ואלו למנהגנו אף ביום א' קורין בקרבנות היום בספר שני.
ב המג"א סי' קלז סק"ו הבין המשנה דקאי רק על סוכות, וס"ל דיו"ט לא גרע מחוה"מ. ור' להלן בסוף הענין בשם הפרמ"ג.

החיד"א בברכ"י או"ח סי' תצ (ה) הביא משו"ת פרי הארץ ח"ב סי' ו' שהעיר על רע"ג דקריאה בפרשת קרבנות היום לא נמצאת בתלמוד, דמצינו כן ביומא ע, א שכה"ג ביוהכ"פ קורא ע"פ פרשת ובעשור לחדש האמור בחומש הפקודים. ופריך בגמ' ונתי ס"ת אחריתי ונקרי, ומשני מפני פגמו של ראשון. ואם איתא דמנהג בעלמא הוא, הו"ל לתרץ דקורא ע"פ משום שאינו אלא מנהג בעלמא ולא מדינא. ומסיים: ואולי דסבר רב עמרם דדוקא ביוהכ"פ הוא דהוי דינא וכו' ע"ש באורך. אך החיד"א שם דוחה דבריו וכתב דראייתו אינה מכוונת, דהן לו יהי מנהג, אכתי קשה נתי ס"ת אחריתי. ועוד גם ביוהכ"פ עצמו הא דמוציאין ס"ת שני בפרשת המוספין, הוא ממנהגא. והעיקר הוא שאין להביא ראייה מקריאת כה"ג במקדש לדין דקרינן בבית הכנסת. אך ר' גר"א או"ח סי' תפח סק"ז שהביא ראייה זו.

אולם הרא"ש מגילה שם הביא ראייה לס"ת שני בענין הקרבנות מדאמרינן לקמן לא, א שביו"ט אחרון של חג מפטירין בויעמוד שלמה לפי שמדבר בענין שמיני עצרת, שאם לא קראו אלא רק וזאת הברכה למה יפטירו כן, הרי בעינן ההפסטה דומיא דפרשה שקרא (לעיל כט, ב), וע"כ שקראו בס"ת שני מענין שמיני עצרת בפרשת הקרבנות. אך דחה זאת משום שי"ל שאע"פ שאינה מעין הפרשה, מ"מ הוא מענין שמ"ע, כמו שמפטירין בשבת ערב ר"ח מחר חדש. ולבסוף הביא שמצאנו סמך למנהגינו בירושלמי⁷ א"ר יצחק נפחא שבת שחל להיות בחוה"מ פסח או סוכות קורין וכו' ומפטיר קורא במוספין. מבואר בירושלמי שקריאה זו היא מדינא דגמרא ולא רק ממנהגא.

ויש לבאר הא דלא הביא הרא"ש הראיה מהבבלי לעיל כט, ב, משום דפשיטא ליה דהתם ר"ח הוי חובת היום ולא רק קרבן היום. וכפי שנתבאר לעיל עפ"י הר"ן.

ולהלן בראבי"ה שם וכן בס"ת תקצה הביא הירושלמי שהביא הרא"ש בו מבואר להדיא שבשבת חוה"מ המפטיר קורא במוספין. יצוין שהראבי"ה כשמביא ראייה זו כותב "ראיה ברורה" משא"כ לענין הראיות הקודמות מ"ח שחל בשבת, אין זאת אלא משום שגם הוא הרגיש שאינה ראייה ברורה.

ויש בזה נפ"מ אי הוי מדינא דגמ' או ממנהגא, דאי הוי ממנהגא יש לקרוא חמשה קרואים בס"ת הראשון, דא"א לקרוא ארבעה בראשון ואחד בשני, דהשני אינו אלא ממנהגא. דהתקנה במשנה היא לקרוא חמשה קרואים בפרשת המועדות שבס"ת הראשון, שרק הוא נזכר בתלמוד. אבל אי הוי מדינא דגמרא ניתן לקרות ארבעה בס"ת הראשון בענין היום ואחד בס"ת השני שבקרבנות היום.

עוד נפ"מ לגבי קטן וז"ל ר"ת בספר הישר בחלק השו"ת סי' מ"ה (ג) וסי' מח (ה) בויכוחו עם רבינו משולם: ועל מה שהקטן קורא במוספין, מה בכך, הלא לכתחלה עולה למנין ד' וכ"ש לשמיני. ולמוספין של ימים טובים שלא מצינו בתלמוד אפי' לפי הוראתכם לא היה לכם להורות אלא בר"ח ושקלים ושבת דהני מיתנא תנן, אבל מוספי הרגלים שבפינחס לא מיתנן כלל, וכו' יעו"ש. הרי שר"ת פשיטא ליה דאיכא נפ"מ בין ר"ח לימים טובים לענין

ג אולם ראיתי במרומי שדה שהוציא מפרש"י שפירש שיום ראשון ושני קורא המפטיר בפרשת פנחס דפליג על תוס'. ואינו מובן כלל דבחוה"מ קרבנו זהו ענינו כפי שכתב הר"ן לגבי ר"ח. ובפרט לפי מש"כ הראש יוסף הנ"ל לדייק מהמשנה כתוס', מוכרחים לומר דאדרבא רש"י פירש סדר הקריאה לפי המנהג. ועוד דא"כ הו"ל לתוס' להקשות על רש"י לפי סברתם. אלא מוכח מהם שאין לדייק מפרש"י שלא כדעתם.

ד בדפוסי הרא"ש שלפנינו אחרי כעין מנהגינו: [דף לא, א] גמ' א"ר יצחק, וזהו שבוש, דא"ר יצחק הוא המשך הירושלמי, וליכא כלל בבבלי מגילה שם. וכ"ה ברא"ש דפו"ר ויניציה רפ"ב. [יצוין שבוש זה לא תוקן במהדורות התלמוד החדשות בהם זכינו בשנים האחרונות. לעומת זאת שבוש זה תוקן במהדורות פסקי הרא"ש מגילה שבתוך ספר הלכות רב אלפס מגילה [י"ם תשנ"ח הוצאת ועד הישיבות / נוה אשר], יעו"ש בעמ' לג ובהע' 51]. וכן מובא הירושלמי במדכי מגילה שם בשם ראבי"ה, ולפנינו בירושלמי ליתא, וכן לא היה לבעלי התוס' בירושלמי שלפניהם. ודבר מצוי הוא, ור' תוס' עירובין יג, ב כה"ג לגבי התו"כ.

קריאת המוספין, דר"ח מדינא וימים טובים ממנהגא. ומש"כ בשו"ת ריב"ש סי' לה וסי' שכא מספר המנהיג בשם ר"ת שקטן אינו עולה למפטיר, ה"ד בקריאות המחויבות מדינא דמתני', ורק בשאלה נזכר שם ופרשיות המועדים, אבל בספר המנהיג הל' שבת סי' לד לא נזכרו כלל פרשיות המועדים, אלא רק ד' פרשיות חנוכה ור"ח. וכ"כ הריב"ש בסי' שכו דר"ת מיירי בפרשה שהיא חובת היום. אך לא כתב להדיא לחלק ממוספין דאינן חובת היום.

וכן פשיטא ליה להרי"ד מגילה ל', ב ובספרו המכריע ערך לא בסופו, דקריאת פרשת המוספין הוא ממנהגא, אבל פרשת ראש חדש היא מחובת היום, ולכן יכול לקרוא אותה אחד מהשבעה קרואים. יעו"ש בכל דבריו. והתוס' וכן הרי"ד לא היה לפניו בירושלמי דברי ר' יצחק. וכך כותב הרי"ד שם במפורש: וקריאת המוספין אינה נזכרת שם כלל בשום מקום לא בבבלי ולא בירושלמי וכו'.

עפ"י זה יש לבאר דברי הכס"מ בהל' תפלה פי"ג ה"ד שהביא מקור למש"כ הרמב"ם שקורין בפרשת המוספין ממגילה כט, ב וכפי שהוכיח הרשב"א הנ"ל [הרשב"א מגילה לא היה לפני מרן הב"י, שהרי נדפס לראשונה רק בשנת תפ"א] ואלו בספרו ב"י או"ח סי' תפח כתב שאינו מדינא דגמ' אלא ממנהגא וכפי שכתבו התוס'. וה"ט משום שבספרו ב"י הוא מפרש הטור שכתב דמוציאין ב' ספרים, דמקורו בהנך ראשונים שקדמו לו והיו לפניו, והם כתבו דאינו מדינא אלא ממנהג שהנהיגו הגאונים או רבנן סבוראי. אבל הרמב"ם דכשמתמך על הגאונים דרכו לכתוב זאת בשמם, הורו הגאונים וכדומה, וכיון שלא הזכיר הגאונים, הבין הב"י שיש לו מקור בגמ', וכיוון להרשב"א שה"ר זו מהגמ'. אך לקושטא למילתא - כיון שנתבאר לעיל דלכאורה אינה ראייה כלל - י"ל דהרמב"ם היה לו כן בירושלמי וכפי שכתבו הראב"ה והרא"ש דין זה בשם הירושלמי. ואין שום נפתל וסתירה בדברי הכס"מ והב"י.



ויתכן שיש בזה נפ"מ למעשה בין יו"ט לר"ח שחלו בשבת, אם טעו ולא קראו הקריאה הנכונה בספר שני, דר"ח שהוא מדינא דגמרא חוזר וקורא. ואלו ביו"ט דס"ת שני הוא ממנהגא, אינו חוזר וקורא. ובינותי בספרים וראיתי נידון זה בברכ"י שם ובשו"ת חיים שאל [להחיד"א] ח"א סי' כה וז"ל: הרב בית דוד [או"ח סי' רסט] הורה דש"ץ שטעה וקרא בח"ה של פסח בספר שני ענין אחר ולא קרא והקרבתם, דאין צריך לחזור. וכתוב בספר אגורה באהלך [סי' נ] דאין מקום לדברי הרב בית דוד דאשתימיטתיה תשובת הרשב"ץ שהביא מן בב"י סי' רפב ומ"ש הרב שיירי כנה"ג שם שאף דהוי תקנת הגאונים, קרו ליה חובת היום וכו'. אולם החיד"א שם דחה דבר זה וז"ל: ... בדברי הרשב"ץ ... סתמא קאמר ספר שני ... שהוא חובת היום כגון ר"ח וד' פרשיות, ולא בספר ב' שהוא מנהג הגאונים ולא הוזכר בתלמוד. וע"ש שהאריך בזה, ואחר שהעלה עפ"י הירושלמי שהביאו הראשונים הנ"ל שגם ספר שני הוא מדינא ולא ממנהגא, העלה שצריך לחזור ולקרא בספר שני שגם הוא מחובת היום ודלא כהרב בית דוד. ור' להלן בארוכה.

ולענין קטן בספר ב', מצינו להב"ח בסוף תשובתו האחרונה [סי' קנח] בזה"ל: ומעיד אני עלי שאדוני אבי ומורי קנה לי ההפטרה בדמים יקרים במועד אחרון של פסח בהיותי קטן, וקראתי בעצמי בספר מוספין בבית הכנסת של הגאון מהר"ש לוריא, וכמדומה לי שהרב ז"ל היה אז בב"ה ולא מיחה בדבר⁷. הרי שכך היה המנהג דקטן קורא במפטיר שהוא ממנהגא. ועי' תוס' מגילה כג, א ד"ה חד אמר בא"ד וכן אם הוא יו"ט, מג"א סי' קלז סק"ו ופרמ"ג סי' קלח סק"א מה שתמה על המג"א. והו"ל לכאורה להקשות סתירה בתוס' דהכא כתבו חובה והתם כתבו מנהגא. וצ"ע. שו"ר בשו"ת חיים שאל ח"א סוס"י כה דהתוס' קרי ליה חובת

ה ועי' שו"ת רדב"ז ח"א ס' אלף תרכב על המנהג שקטן עולה למפטיר.

היום כיון שהיא תקנה קבועה. וכן ביאר בספרו ברכ"י או"ח סי' רפב אות א ד"ה ואשר, דאף דהוי ממנהגא, מ"מ צריך לחזור ושכ"כ המג"א הנ"ל.

אולם בשו"ת חת"ס או"ח סי' קסט הבין התוס' באו"א לגמרי, שקראו ביו"ט חמשה קרואים והפסיקו קודם שגמרו לקרות את כל הפרשה של חובת היום. ולא מיירי כלל מקריאת קרבנות המוספין. ומסתבר כפירושו כי היכי דלא תיהוי סתירה לתוס' להלן ל, ב. ובספר שלמי חגיגה [לרבי אברהם חאיון שאלוניקי תקכ, בשער הסכמה נלהבת של מהריט"א] דף רמז ע"ב הבין התוס' שהחמשה הראשונים לא קראו בפרשה של סדר היום כלל אלא בפרשה אחרת ולא קראו כל החמשה בחובת היום, מ"מ מצטרפים ארבעה למנין הקרואים אף שלא קראו בחובת היום כלל, והחמישי שאין צריכים לו כמאן דליתיה דמי. והששי שקרא בחובת היום את כל הקריאה מצטרף לארבעה שקראו שלא בחובת היום. וזהו דבר מחודש מאוד, שלחובת מנין הקרואים א"צ שכולם יקראו בחובת היום וסגי בחד. ובעצמו הביא שהברכ"י סי' רפב ד"ה ואשר, לא פירש כן אלא כהמג"א דמיירי מספר שני דפרשת המוספין. אלא דאיהו לא ניחא ליה בזה משום דפשיטא ליה דקריאה זו אינה חובת היום. ועי' מחצה"ש שם ד"ה לא מיבעיא ואילך וצ"ב. ויש להאריך הרבה בענין זה וראה להלן.

הדרינן לקמייתא דסו"ס ראית הרשב"א מלעיל כט, ב צריכה לפנים, דאינה מובנת כלל, דבר"ח קרבנו זהו עניינו, ושבת לא גרע מחול. ויתכן דהרשב"א יש לו כונה אחרת בענין. דלכאורה תקשי אמאי הרשב"א לא הביא ראייה מגופא דמתניתין דבחוה"מ סוכות קורין בפרשת המוספין, וא"כ י"ל דיו"ט לא גרע משאר ימות החג. וצ"ל דס"ל דהתקנה היתה לקרוא בס"ת אחד ולא יותר, ולכן ליכא ראייה מחוה"מ ליו"ט, די"ל דביו"ט קרינן בס"ת אחד בענין היום, ובחוה"מ דליכא פרשה של ענין היום, קרינן בס"ת אחד בקרבנות היום דזהו עניינו. אולם מאחר שמצינו בגמ' מגילה כט, ב הנ"ל שקורין בב' ס"ת גם מעניינו של יום וגם מקרבנות היום, אף שהם ב' מחייבים שונים, הבין הרשב"א שמזה מוכח שאפשר לקרוא בס"ת שני מקרבנות היום אף שבר"ח קרבנו זהו עניינו. כך י"ל לדוחק הענין. וצריך לי רב בזה.



בענין זה נמצא דבר תמוה בשו"ת מהר"ם לובלין סוס"י פה, דהוי עובדא שהש"ץ דילג בחוה"מ"ס פרשת וביום השלישי, ונשאל אם צריכים לחזור ולקרות שנית והשיב וז"ל: ... מ"מ אשכחן דלא החמירו בקריאת המועדים כל כך, שהרי כתוב בהגהות מיימון פ"ב מהל' תפלה [אות מ] אם דלג פסוק אחד ולא קראו, אם היה במנחה בשבת או בשני וחמישי וקורא עשרה פסוקים בלא פסוק המדולג, אינו חוזר, ואם לאו חוזר. אבל בשבת אפי' אם דילג פסוק אחד חוזר וקורא, ואפי' הוא אחר שהחזיר התורה ואמר קדיש, חוזר וקורא הוא ושנים עמו וכו'. וכתב בתה"ד סי' כד דפרשיות המועדים דמו למנחה דשבת ושני וחמישי, לפי שכבר קראו הפרשיות בשבתות שלהם. ואע"ג דיש לדחות ולומר דבתה"ד לא איירי בפרשיות דקרבנות המוספים אלא בשאר פרשיות, אבל בפרשת קרבנות דמוספין של המועדים דחובת היום נינהו, ס"ל ג"כ דחוזר אם דילג, מ"מ מאחר דכתב סתמא, משמע דאינו מחלק וכו', יעו"ש. ואיהו מסיק לענין השאלה שנשאל שם דלא קראו במוסף דחוה"מ בחו"ל רק ביום השני ולא ביום השלישי דיקראו בלי ברכה והמברך לא הפסיד. אך מה שכתב דקריאת פרשת קרבנות המוספין של המועדים הוא מחובת היום - ואינו מחלק בין חוה"מ"ס לשאר המוספין - תמוה טובא, שהרי קרבנות המוספין של המועדים אינן נזכרים במשנה מגילה ל, ב. וכתבו התוס' ושאר שם דאינו מדינא דגמרא אלא מתקנת הגאונים או רבנן סבוראי, ר' רא"ש שם. והיאך כתב המהר"ם דהם מחובת היום. וצ"ע.

והנה המג"א סי' קלז סק"ו הביא תשובת מהר"ם הנ"ל ודחאה והעלה להלכה שיחזור ויברך כשקורא שוב בפרשת הקרבנות דמוספין. ודן בזה עפ"י מש"כ התוס' מגילה כג, א ד"ה חד וז"ל: אם קרא ביו"ט כל המנין ושכח לקרות חובת היום יחזור ס"ת ויקרא אחר בחובת היום ואחרון שקרא קודם לכן כמאן דליתא עכ"ל. ונ"ל מדסתמו ס"ל דבכל המועדים חוזר, לא מיבעיא בחג' דדינא דגמרא לקרות בקרבנות החג דחוזר, אלא אפי' בשאר מועדים דתקנת רב עמרם הוא לקרוא בקרבנות היום וכו', אפ"ה צריך לקרותם וכו'. ומעתה בנ"ד שדילג וביום השלישי הוי כאלו לא קרא כלל וכו'. לכן נראה לי פשוט שיברך כמו שכתבתי לעיל בשם התוס'. והביאו המשנ"ב שם סק"א ובשעה"צ שם סק"ט: דלא כמהר"ם לובלין.

ויש לדון בזה. חדא דחזינן מהמג"א דהבין דחובת היום שבתוס' כג, א היינו גם פרשת המוספין. ולענ"ד א"א לפרש כן ככונתם, שהרי להלן ל, ב כתבו התוס' שקריאת המוספין לא מצינו לה סמך בתלמוד, ונמצא בסדר רע"ג. גם הרא"ש שם (סי' י) עמד על כך וכתב: ואפשר שאחר שנשלם התלמוד תקנוה רבנן סבוראי או הגאונים וישנו בסדר רע"ג. מבואר מזה לכאורה דס"ל דקריאת המוספין אינה מחובת היום דלא נזכרה בתלמוד אלא הוי תקנת הגאונים. וכיון שכן דאף אין צריך לחזור אחרי שהחזירו הס"ת למקומו. ומש"כ התוס' חובת היום קאי רק על פרשת המועדות הנזכרות במשנה.

אלא שלפ"ז צ"ב כונת התוס' במש"כ: וקרא כל המנין שהוא צריך ושכח לקרוא בחובת היום וכו'. ובנינו בספרים וראיתי שכתבו ביאורים אחרים בתוס' ולא נזקקו כלל לפירושו של המג"א.

חדא, בשו"ת חת"ס הנ"ל כתב בזה"ל: ודבריהם שם בד"ה חד וכו' מגומגמים כמ"ש וז"ל ... וחזן שטעה וכו' וכן אם הוא יו"ט וקרא כל הענין וכו', כוונתו להשימיענו וכו', שוב כתבו דין אחר שאם ביו"ט קרא ענין הראוי דהיינו חמשה קרואים, אלא שלא קרא כל חובתו של יום המפורש לקמן שלהי מסכת, אע"פ שקרא הענין, מ"מ כיון שלא קרא חובת היום המפורש בש"ס, צריך לחזור ולקרות ג"כ עכ"ל. הרי שלפי חת"ס לא מיירי מקריאת פרשת המוספין, וליכא סתירה בין שני דבורי התוס'. ולפי הבנת חת"ס בתוס' ליכא למשמע מינה מידי לענין פרשת המוספין, אם צריך לחזור ולקרות בברכה אחר שיצא יד"ח קריאת חובת היום. [מה שצ"ב הוא שהחת"ס העלים עינו מדברי המג"א].

וכן בספר שלמי חגיגה הנ"ל פירש התוס' באו"א [גם הוא לא הזכיר המג"א] דמיירי שלא קרא כלל בחובת היום אלא בפרשה אחרת, ומנין הקרואים מצטרף לחמישי שקורא את חובת היום כולה. גם לפירוש זה ליכא למשמע מידי מתוס' לענין קהל שלא קראו פרשת המוספין ביו"ט.

וכן יש לפרש בדעת מהר"ם לובלין הנ"ל שלא נזקק כלל לתוס', לפי שפשוט היה לו דהתוס' לא מיירי מפרשת המוספין שהוא נידון שאלתו.

אולם החיד"א בברכ"י יוסף או"ח סי' רפב דין א ד"ה ואשר, מפרש התוס' כהמג"א וז"ל: וכן אם הוא יו"ט וקרא כל המנין וכו', כלומר בין בחיסור עולה בין בחיסור קריאה, חוזר ומשלים חיובו. ואתו לאשמועינן בכל חג בחובת היום אף דספר שני דקורין במועדות בקרבנות היום אינו מהמג"א רק מסדר רב עמרם כמ"ש התוס' לקמן דף ל:, מ"מ צריך לחזור. וכ"כ המג"א בעד התוס' סי' קלז.

ז צ"ע דבמשנה מגילה ל, ב נמצא חיוב קריאת פרשת המוספין רק בחוה"מ סוכות ולא ביו"ט ראשון ואחרון וחוה"מ פסח. דשאני חוה"מ דקרבנו זהו עניינו, משא"כ ביו"ט עצמו עניינו לחוד וקרבנו לחוד. וצ"ל דס"ל למג"א דיו"ט עצמו לא גרע מחוה"מ. ואכתי צ"ב דא"כ גם יו"ט של פסח ושבועות לא גרעי מחוה"מ פסח, ועי' ראבי"ה מגילה סי' תקצב-ה.

הרי שהחיד"א הבין דליכא סתירה בתוס' אף להבנת המג"א, דמאחר שתקנו לקרות במוספין הר"ז חובה גמורה. וצ"ב מנא ליה הא דליכא נפ"מ לדינא בין ס"ת ראשון לשני. ואיהו בעצמו להלן שם סי' תצ לא חש למש"כ כאן לחלוק על פסקו של הבית דוד (או"ח סי' רסט) שאם לא קראו בס"ת שני והקרבתם, א"צ להוציא ס"ת ולקרות שוב והקרבתם לפי שאינו מדינא. ואף סייע לו מהרי"ד שכתב דהך מנהגא יסוד מוסד אחר האמוראים, ואינו אלא תיקון גאונים וראשי ישיבות שיקרא המפטיר במוספין. הרי שהחיד"א ברירא ליה דלס"ת שני אין אנו מתיחסים כמו לס"ת הראשון.

וראיתי שהחיד"א דן בזה פעם נוספת בתשובותיו חיים שאל ח"א סי' כה, ושם השיב לחכ"א שהעירו על תשובת בית דוד הנ"ל דאישתמיטתיה תשובת הרשב"ץ שהביא הב"י או"ח סי' רפב דאף דס"ת שני הוי מתקנת הגאונים, מ"מ קרו ליה חובת היום. והשיב החיד"א דמש"כ הרשב"ץ חובת היום לא קאי על פרשת המוספין, אלא על ר"ח וד' פרשיות שהם חובת היום. הרי שהחיד"א גם כאן ס"ל שקריאת המוספין אינה חובת היום, ושאר התשב"ץ ושיירי כנה"ג ס"ל הכי וכפי שפירש החיד"א שם בדעתם. אך הביא מה שהעירו האחרונים על הבית דוד, מתשובת מהר"ם לובלין הנ"ל שפסק שיחזור ויקרא בס"ת השני פרשת המוספין, יעוין באמת ליעקב למהר"י אלגזי ובשלחן גבוה או"ח סי' תרסג.

אולם החיד"א עצמו מסיק שהוראת הבית דוד אינה נגד הוראת מהר"ם לובלין, דמהר"ם לובלין כונתו לקרבנות מוספי החג של חוה"מ"ס שנזכרו במשנה, ובסוגריים הוסיף שבתשובת מהר"ם הנז' דפוס מיץ יש שינוי בלשון, ומהלשון שהביאו הרב מג"א סי' קלז והרב אמת ליעקב נראה דהוא טעות הדפוס וכעת אינו מצוי דפוס ראשון. נמצא לפי"ז שגם מהר"ם לובלין לא קרי למוספין של ספר שני חובת היום, וכונתו למוספין כשיש ס"ת אחד דזהו ענינו. כך שלפי החיד"א כולם מסכימים שמוספין שקורין בספר שני לא חשיב חובת היום. והביא כן גם משו"ת הב"ח הנ"ל.

ואעפ"כ ס"ל להחיד"א שאין לסמוך על הוראת הבית דוד מסברא ומגמרא. מסברא כיון שזו תקנה קבועה שנתפשטה בכל תפוצות ישראל זה כמה מאות שנים, וכל כי הא כתקנה קבועה כזו, דבר שבחובה מיקריא. וגמרא, דמצינו בירושלמי - שאינו לפנינו - אך מובא בראשונים - ראב"י ורא"ש - אמר ר' יצחק שבת שחל בחוה"מ פסח ובסוכות מוציאין ב' ספרי תורה. וסמכין אהנך גדולים שכן היה לפנייהם בירושלמי. וא"כ לדעת הירושלמי קריאה זו היא מדינא דגמרא ושפיר קרינן לה חובת היום. והחיד"א שם מביא כן גם מהריב"ש הנ"ל בשם ר"ת דמוספין דס"ת שני הם מחובת היום. והיינו דהוי חובת היום אף שהיא מתקנת הגאונים - דלא הביאו הירושלמי. אך ס"ל דתקנה קבועה כזו, כמוה כחובת היום. וכן הביא משו"ת תשב"ץ ח"ג סי' קצא דלא כהרב בית דוד, אלא דס"ת שני דמוספין הוא חובת היום, ולכן קטן אינו עולה למפטיר דאינו מחויב בדבר⁷. ולפי"ז פירש התוס' מגילה כג, א דחובת היום קאי בין על הספר הראשון ובין על הספר השני. אולם כאמור לעיל לפירושם של החת"ס והשלמי חגיגה בתוס', אין להוכיח מתוס' דס"ל דקריאת המוספין הוי חובת היום. ואעפ"כ יש להורות שלא כהרב בית דוד, עפ"י הוכחותיו של החיד"א דלאחר תקנת הגאונים קריאת המוספין נמי חשיב כחובת היום. ואולם הו"ל להעיר על כך דנראה לא כן משו"ת הב"ח הנ"ל סוס"י קנח דמעשה רב בבית מדרשו של מהרש"ל שקטן עלה למפטיר ביום טוב שני של גלויות. הרי דנקיט הב"ח וכן מהרש"ל דלא הוי מדין חובה כלל אלא ממנהגא. ולכן י"ל שהדין הוא שמוציאין ס"ת ולא יברך, וכפי שהעלה מהר"ם לובלין. ועי' שעה"צ סי' קלז

ח ויש להעיר דעיקר סמיכתו של הרשב"ץ על דברי המנהיג בשם ר"ת הנ"ל, אולם ר"ת לא הזכיר כלל קריאת המוספין רק שאר קריאות שבס"ת שני. ואדרבא בסה"י שלפנינו [ולא הובא במנהיג] מבוואר שבמוספין שלא נזכרו במשנה קטן עולה.

סק"י, והו"ל להביא מה שמסיים שם המהר"ם: "אבל מ"מ נראה [ד]המורה לחזור ולברך לפניה ולאחריה לקרות לא הפסיד, ואין בזה משום חשש ברכה לבטלה". ועי' באר היטב שם סק"ד וערוה"ש שם סע' ח. ור' בישועו"י ומגן גבורים שם מש"כ ליישב הוראת זקנם מהר"ם לובלין.

אולם לקושטא דמילתא נראה מסברא דאין סתירה ממעשה רב דהב"ח לברכ"י דהוי חובה, דכיון שאינו חובה מדינא אלא מתקנת הגאונים אחר שנהגו כמותן, נראה דה"ד לענין הקריאה עצמה, שאם לא קראו כתקנת הגאונים, צריכים להוציא ס"ת ולקרוא, ואף לברך, כיון דליכא קריאה בצבור שאין מברכין עליה, דהברכה היא משום כבוד הצבור. ולכן כשמוציאין ס"ת לקרוא שנית צריכים לברך. אבל לענין קטן י"ל כיון דלא הוי מדינא דגמ', לא איכפת לן שקטן א"י להוציא אחרים, דמה שנהגו נהגו רק לענין חובת הקריאה, אבל לענין קטן נהגו להיפך שקטן קורא פרשת המוספין, משום דאי"צ להוציא אחרים, כיון דלא הוי מדינא דגמ' אלא ממנהגא. עכ"פ מבואר ממעשה רב דהב"ח וכן ממה שנהגו לעלות קטן למפטיר דמוספין [מבואר בשו"ת הריב"ש שם] דלא חשו להירושלמי שהביאו הרא"ש והמרדכי, וה"ט משום דבבבלי ליתא מזה כלום. ועי' רי"ף שלהי עירובין אם בכה"ג נקטינן כהבבלי. ובפרט שבסב"י לר"ת הנ"ל מבואר שלמוספין שאינם חובת היום קטן עולה ומברך.^ט



ט בשלהי הדברים יצוין שמהר"ם זכות בתשובותיו סי' לו [ציין לו החדיד"א שם] כתב שאפי' קריאת התורה בספר הראשון ביו"ט אין שיעורה תקנה אלא מנהג שהרי כשחל יו"ט בשבת, שהרי הספרדים מתחילים מן עשר תעשר ובני אטליא מן כי ימכר לך. נמצא שאין שום חילוק בין קריאת ס"ת א' וב' דיו"ט ופרשיות השבתות [כונתו לאחר שקראו כ"א פסוקים לד' קרואים], שמשא רבינו תיקן שיהו קורין בכל מועד כשבת, היינו עצם הקריאה בענין היום אבל עניינה של הקריאה והקיפה אינו אלא מנהג. ולפי"ז דן הרבה בדברי הרמ"א סי' רעט סע' ב דלענין טעות בס"ת אין חילוק בין ס"ת ראשון לשני שקורין בו חובת היום. ומסתמיות דבריו נראה דה"ה במוספין שאינם נזכרים במשנה ובגמ'. אולם בדרכ"מ שם אות ג מזכיר רביעי של ר"ח או בחוה"מ, ומשמע כל חוה"מ אף חוה"מ פסח דאין הקריאה ברביעי מוזכרת במשנה. גם בבני יונה סי' רעט סע' ג פשיטא ליה דהקריאה בפרשיות המועדים אינם חייב כמו סדורי כל התורה בשבתות השנה כדי שיקראו כל התורה על הסדר. וע"ש בארוכה. ור' עוד בשו"ת מנחת יעקב סי' יח. ענין זה טעון כמובן בירור מיוחד ואכ"מ.

הרב אריה ליב כהנמן

ביאור מה שהבריעו 'הילכך נימרינהו לכולהו'

א. יש להסתפק בכל הנהו 'הילכך נימרינהו לכולהו', אי הוי הכרעה מדיני ספיקות [ואע"פ דהוי ספיקא דרבנן] או דהוי שיטה שלישית לנהוג כתרומיהו.

ונפ"מ רבתי בזה אי הוי "תקנה" או הוי "הנהגה והכרעת ספק" לענין בדיעבד, אם קיים רק חד מינייהו וכגון בסיומא דאשר יצר אי לא אמר תרומיהו האם חוזר ומברך, או דיצא בדיעבד. ותחילה נביא לכולהו דוכתי שמצינו בש"ס "הלכך נימרינהו לתרומיהו" או "הלכך בעינן לתרומיהו"¹ ואלו הן:

א] ברכות יא' ב' מאי מברך, א"ר יהודה אמר שמואל אשר קדשנו וכו' לעסוק בדברי תורה, ור' יוחנן מסיים בה הכי הערב נא וכו' ורב המנונא אמר אשר בחר בנו מכל העמים וכו'. אמר רב המנונא זו היא מעולה שבברכות, הלכך לימרינהו לכולהו. [וברא"ש הגי' א"ר פפא הלכך לימרינהו לתרומיהו].

ב] ברכות נט' א' מאי מברך ברוך זוכר הברית, במתניתא תנא רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר נאמן בבריתו וקיים במאמרו, אמר רב פפא הלכך נימרינהו לתרומיהו ברוך זוכר הברית ונאמן בבריתו וקיים במאמרו.

ג] ברכות נט' ב' ותענית י' ב' תנא מאי מברכין [על הגשמים] אמר רב יהודה מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה וכו', ור' יוחנן מסיים בה הכי אילו פינו מלא שירה וכו' ברוך אתה ה' רוב ההודאות, רוב ההודאות ולא כל ההודאות, אמר רבא אימא האל ההודאות. א"ר פפא הלכך נימרינהו לתרומיהו רוב ההודאות והאל ההודאות.

ד] ברכות ס' ב' מאי חתים אמר שמואל וכו' רופא כל בשר, רב ששת אמר מפליא לעשות, אמר רב פפא הלכך נימרינהו לתרומיהו רופא כל בשר ומפליא לעשות.

ה] מגילה כא' ב' מאי מברך, ברוך אתה וכו' הנפרע לישראל מכל צריהם, רבא אמר האל המושיע, אמר רב פפא הלכך לימרינהו לתרומיהו ברוך אתה ה' הנפרע מכל צריהם האל המושיע.

ו] סוטה מ' א' בזמן שהש"צ אומר מודים, העם מה הן אומרים, אמר רב מודים אנחנו לך ה' אלקינו וכו', ושמואל אמר אלקי כל בשר על שאנו וכו', רבי סימאי אומר יוצרנו יוצר בראשית וכו', נהרדעי אמרי משמיה דרבי סימאי ברכות והודאות לשמך הגדול וכו', רב אחא בר יעקב מסיים בה הכי כן תחיינו ותחננו וכו'. אמר רב פפא הלכך נימרינהו לכולהו.

ז] שבת כ' א' עץ יחידי רב אמר רוב עוביו ואמרי לה רוב היקפו א"ר פפא הלכך בעינן רוב עוביו ורוב היקפו.

ח] חולין מו' א' רבה ורב יוסף פגע בהו ר' זירא אמר להו ערוקאי כזית שאמרו במקום מרה, רב אדא בר אבהו אמר במקום שהיא חיה. אמר רב פפא הלכך בעינן כזית במקום מרה ובעינן כזית במקום שהיא חיה.

ט] חולין סה' א' ובחגבים כל שיש לו כו'. מאי רובו, אמר רב יהודה אמר רב רוב ארכו, ואמרי לה רוב הקיפו, אמר רב פפא הלכך בעינן רוב ארכו ובעינן רוב הקיפו.

1 והגר"ש אלישיב זצ"ל אמר ששמע מהגאון מטעפליק זצ"ל שמזכירים בני ר"פ בסיום, משום דרב פפא זכה לעשרה בנים ת"ח, ור"פ הוי מוקיר רבנן ולכן רצה לקיים דבריהם, ומאן דמוקיר רבנן הוי ליה בנין רבנן וכנגד אלו העשרה פעמים שאמר לקיים דברי כולם זכה לעשרה בנים ת"ח.

[י] חולין עו' ב' ת"ר נשבר העצם ויצא לחוץ אם עור ובשר חופין את רובו מותר אם לאו אסור. וכמה רובו, כי אתא רב דימי אר"י רוב עוביו ואמרי לה רוב היקפו, אמר רב פפא הלכך בעינן רוב עוביו ובעינן רוב היקפו.²

ב. ראייה מסוגיא דברכות התורה

ולכאור' יש להביא ראייה אלימתא דהוי תקנה ושיטה שלישית המכריעה לעשות כתרומה, מהא דברכות י"א ב' גבי ברכות התורה, דקאמר שיברך את כל הברכות, וצ"ב איך יכול לומר לו לברך גם את הברכה השניה, הרי הוי ברכה לבטלה אחרי שנפטר בברכה ראשונה, [ועכ"פ למ"ד דאקב"ו לעסוק וכו' והערב וכו'], ואין מ"ד דיכול לברך ב' ברכות, וכבר הקשה כע"ז בהשגות הראב"ד (על הבעה"מ) דהברכה השניה הוי לבטלה, ואי אמרת דהוי הכרעה מדיני ספיקות, איך יברך ברכה נוספת והא הוי ברכה לבטלה, ואין לדמותו לכל הש"ס דאמרי דלימא תרומיהו דהתם הוא תוספת על הנצרך אבל לא עובר איסור באומרו התוספת, אלא בהכרח דר"פ תיקן שיאמרו את כל הברכות.

ויש לדחות הראיה עפ"י מש"כ הישועות דוד (ח"ד סי' א') להוכיח בשיטת הרמב"ם דיש תרי חיובים בברכה"ת, א. חיוב ברכות התורה בכל יום [אף באינו לומד כלל] מדין ברכות השחר, ב. ועוד יש חיוב ברכות התורה קודם הלימוד.

וא"כ י"ל בפשיטות דברכות השחר לכולהו אמוראי חייב לברך כל יום את כל הג' ברכות, וכל מה דפליגי בגמ' אינו אלא בחיוב הברכה דהמשכים לשנות קודם התפילה, דבזה מעיקר הדין סגי בברכה אחת, וע"ז המסקנא דגם בזה 'הילכך נימרינהו לכולהו' קודם הלימוד.

ועו"ל לדחות הראיה עפ"י מש"כ כמה אחרונים (הב"ח בשיטת הטור ועי' בפנ"י ד"ה ור"י ואנר"מ או"ח ח"ב סי' ג') דברכה ראשונה היא ברכת המצות וברכה שניה ברכות השבת, דשתי הברכות הם על שני דברים, ברכת לעסוק בד"ת היא על המצוה ללמוד, וברכת אשר בחר היא הודאה על המתנה החשובה שנתן לנו התורה, ובזה תי' הב"ח איך חוזר ומברך פעמיים על אותו הדבר, ועפ"י תירץ הפנ"י דלכן אומר לתרומיהו ולא הוי ברכה שאינה צריכה.

אלא דהדבר מחודש לפרש דנחלקו אמוראי איזה חיוב ברכה יש בתורה, האם ברכת המצות או שמא ברכות השבת, וע"ז הכריע רב פפא דנעביד כתרומיהו, דנברך גם ברכות המצות וגם ברכות השבת. שו"ר בהערות וביאורים להגרי"ג אדלשטיין שליט"א (הל' ברכות) שכתב דאין כוונת הב"ח דהוי ברכת המצות אלא דחד נתקן בנוסח של ברכת המצות אבל תרומיהו ברכות השבת.

ג. בהכרעת הגמ' דבעי הסיבה גם בב' כוסות קמאי וגם בב' כוסות בתראי

והנה מצינו בפסחים ק"ח א' גבי פלוגתא אי בעי הסיבה בב' כוסות קמאי או בב' כוסות בתראי ואמר בגמ' השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעו הסיבה וגם שם יל"ע האם יש בזה הכרעה בדיני הסיבה להיות שיטה שלישית הסוברת לנהוג כן ולנקוט כב' השיטות, או דילמא שא"יז אלא הכרעה שבהל' ספיקות מחמת המחלוקת שבדבר.

ובר"ן ובמהר"ם חלאווה (שם) מוכח שלמדו את מסקנת הגמ' שנתחדש לנהוג לחומרא משום ספיקא, עיי"ש שנתקשו בזה מ"ט לא ניזל לקולא בתרומיהו, וביותר מהיכ"ת ניזל לחומרא כתרומיהו והא הוי ספיקא דרבנן. ותירצו ב' תירוצים, או שכללא הוא בכל ספיקא דרבנן שלא טריחא ליה מילתא, או כי אי ניקל בתרומיהו מיעקרא הסיבה לגמרי וכללא הוא בכל ספיקא דרבנן דאי מיעקרא לגמרי עבדינן לחומרא אף בדרבנן, והעולה מב' התירוצים שהוא כללא בדיני והכרעת הספיקות. וכן לתירוץ השלשי הגיבורים (בהגהות על המרדכי, ע"ז פ"ד אות י') הוא כללא בכל ספיקא דרבנן.

וגם אחרי הראשונים הנ"ל עדיין יש להסתפק האם זהו הכרעה של שיטה שלישית [מחמת דיני הספיקות], או שזהו הנהגה מחמת הספק ובכללי ספק בלבד.

והנה כל לומד מתעורר לשאול מדוע הקשה הר"ן דווקא גבי ספיקא דהסיבה, ולא נתקשה בכל הנהו דלעיל מהו דבר זה שאמר נעביד או נימרינהו לתרווייהו, ובפרט היה לו להקשות בהנהו דהוי דרבנן וספיקא לקולא.

וביותר יקשה בסוגיא דברכה"ת דהכא דב' תירוצי הר"ן לא יעלו יפה דא"א להחמיר בזה מחמת דהוי ברכה לבטלה, וגם תי' השני צ"ע אם שייך לומר כאן דכדי שלא יתבטל ברכת התורה יאמרו ברכה לבטלה דהוי לא תשא [וביותר אי ברכת בתורה הוי דאורייתא].

ולכא' מוכח שיטתם דבכל הנהו סוגיות דלעיל אינו מדיני ספיקות אלא הוי שיטה שלישית הסוברת לנהוג כתרומיהו, ורק בהסיבה הוי מדיני ספיקות

אלא דמעתה צ"ב דכמו בכל הנהו דלעיל לא נתקשו הראשונים ז"ל וכדביארנו משום דהיתה זו 'תקנה' לנהוג כתרומיהו, א"כ נימא ה"נ בהסיבה דהוי 'תקנה' לנהוג כתרומיהו, ולא רק 'הכרעה' [או הנהגה] מספיקא.

וצ"ל שפשוט לראשונים לחלק בין אם זהו הכרעה אמורא בגמ', [בכולהו המכריע הוא רב פפא], לבין הכא דנאמר כסתמא דגמ'.

ועי' בית מאיר (יו"ד סי' כ"ט) שהביא מהפרי חדש שלמד במה שאמר ר"פ בחולין (עו' ב'), דהוא מדין ספיקא דדינא להחמיר, ותמה עליו הבי"מ משאר דוכתי בש"ס שאמר ר"פ כן ואיירי התם בספיקא דדינא באיסור דרבנן, וע"כ הסיק הבי"מ דא"א להוכיח כללי הלכות מהא דרב פפא, אלא דהכי נראה לו במקומות אלו.

ד. יבאר מעם התקנה לנהוג כתרומיהו

ועתה עלינו להבין הדבר מה טעם וסברא דקיי"ל בהנהו לעשות כתרומיהו, ומה טעם אמר כן דווקא במקומות אלו, וגם צ"ב לישנא ד'הילכך' דמשמע דהמחלוקת היא הטעם לעשות כתרומיהו, ואם זהו שיטה שלישית ולא מטעם ספיקא מאי קאמר 'הילכך'.

ואשר יראה בזה עפ"י ביאור רב האי גאון את הגמ' בר"ה לד' א' אתקין ר' אבהו בקסרי תקיעה שלשה שברים תרועה ותקיעה. מה נפשך, אי ילולי לילל, לעביד תקיעה תרועה ותקיעה, ואי גנוחי גנח, לעביד תקיעה שלשה שברים ותקיעה. מספקא ליה אי גנוחי גנח, אי ילולי לילל.

ויש בזה תשובה מרב האי גאון³ על הספק של ר' אבהו ותקנתו. וז"ל 'תשובת שאלה לרבינו האי גאון ז"ל על התקיעות שהתקין ר' אבהו וכו', ועוד מקודם מה היו עושין והיא חובה של כל שנה ושנה, ולא יתכן מימות הנביאים הראשונים ועד ימות ר' אבהו שהניחו שנה אחת בלא תקיעה, ואם החובה ידועה אצלם, מה תיקן ר' אבהו, והתיקון לא יהא אלא דבר שנסתפק ונתערבב ואנו אומרים שלא יתכן היא להיות האמת בשני דרכים, אלא אם התרועה היא האמת, הג' שברים אינם חשובים ואם הג' שברים הם העיקר, התרועה לא כלום היא'.

אחרי שרב האי גאון מרחיב את הדיבור בהבנתן של מסורת וקבלת תורה שבעל פה הוא בא לבאר המסקנה בנידון שעליו נשאל: 'ואל תחשבו בלבבכם כי בימי ר' אבהו נפל ספק בדבר הזה, שהרי משניות קדמוניות אחת אומרת וכו'. וכך היה הדבר מימים קדמונים מנהג בכל ישראל, מהם עושים תרועה יבנות קלות, ומהם עושים תרועה יבנות שהם שברים, ואלו ואלו

3 התשובה הובאה כמעט בשלימותה באוצר הגאונים לר"ה, חלק התשובות סימן קי"ז. חלקים ממנה ובשינויים מובאים בהמאור ורא"ש לר"ה, בר"ן על הרי"ף שם, בב"י או"ח סי' תקצ"ב, בריצ"ג ח"א ובמגדל עוז הלכות שופר פ"ג ה"ד.

יוצאין ידי חובתן וכו', והיה הדבר נראה כחלוקה וכו', ולא פלוגתא היא ולא היו אלה מטעים את אלו, אלא מר כי אתריה ומר כי אתריה.

ובשבא ר' אבהו ראה לתקן תקנה שיהיו עושין בה כל ישראל מעשה אחד, ולא יהיה ביניהם דבר שההדיוטות רואין אותו כחלוקה וכו'. ועכשיו אם בא אדם לשנות בו ולשוב כמנהג הראשון, אם באלו ואם באלו, שלא בדין ושלא כשורה הוא עושה, ובאלו הוא עובר על לא תשיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים

ומסיים רב האי גאון תשובתו ומה שכתבתם אנו אומרים שלא יתכן האמת בשני דברים בודאי כן הוא, אלא מיהו בזמן שאותם שני דברים מכחישים זה את זה, אבל בזמן שזה כשר וזה כשר יתכן להיות האמת בשני דרכים" עכ"ל.

הרי למדנו כי לדעת רב האי גאון תקנת ר' אבהו אי"ז מדיני וכללי הכרעת הספיקות אלא תקנה שהתקין, ואע"ג דלישנא דגמ' הוא מספקא ליה וכו', כבר כתב הב"י (או"ח תק"צ ד"ה וכתב הרא"ש והר"ן) וז"ל "וכי אמרינן מספקא ליה אי גנוחי גנח, או ילולי לילי, צ"ל לא ספק ממש קאמר לענין דינא, אלא לחלוקי המנהג קרא ספק ולשון שאינו מדוקדק, ודברים אלו כתב הריטב"א בתשובה" (ועי' שו"ת הריטב"א הוצאת מה"ק סי' כ"ט), וכ"כ באוהל מועד (ח"ב כא) "לדעת רב האי תקנת ר' אבהו היתה לאסוף את המנהגים, ודלא כהרמב"ם דהתקנה על הספק".

ונראה לומר כי החשש "שלא יהיה ביניהם דבר שההדיוטות רואין אותו כחלוקה" שבגללו התקין ר' אבהו בקסרי את תקנת התרועה של ר"ה, הוא מלתא ד"לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות", ובלשונו של החינוך במצוה ת"ה, "שלא נעשה התורה כשתי תורות".

ה. עוד מהאחרונים ו"ל בענין הנ"ל

שו"ר דיש הרבה לדקדק בכל הנ"ל דהמעיינ בב"י שם יראה שכתב לבאר שיטת רב האי גאון שהוא תקנה [רק] בכה"ג שלכו"ע יוצאין בתרויהו ואין מחלוקת בהלכה בזה אלא היתה חלוקה במנהג בלבד, וע"ז הוא דתיקנו שינהג תרויהו, אבל הכא בהנהג דמיייתין לעיל הרי כל חד מ"ד ס"ל דאין יוצאים יד"ח בנוסח ברכה שאומר בר פלוגתיה, וא"כ בהכרח ההכרעה היא לנהוג כתרי שיטות חכמים החולקים ביניהם, ויל"ע האם גם בזה מצינו לומר שיתקנו תקנה שינהגו כתרויהו.⁴

שו"ר בחידושי רע"א בסוגיא דהסיבה בתו"ד וז"ל ומ"ש מעכ"ת עוד [לתרץ סתירת הר"ן] דוקא בד' כוסות ד"ל דב' סברות אמיתות הם וכולו בעי הסיבה. זה לא נחא לי כלל כיון דתקנת חז"ל לא היה רק בב' כוסות ממילא אינך ב' כוסות בודאי א"צ ואינך כלל בגדר סברא אמיתית, דמה דלא תקנו לא תקנו.

ועי' בחזון איש (דמאי סוף ס"א) שמבאר דעת רב פפא (שבת כ' א'), ומסתמא הו"ה לכולהו), עפ"י מש"כ הר"ן בסוגיין דהיכא דמיעקר תקנת חז"ל לגמרי ע"י שאומרים ספק דרבנן להקל לא אמרינן ספק דרבנן להקל, שו"ר בכ"ז בביאור הגר"א יו"ד סי' נ"ו סק"ט ומה שציין למש"כ בביאור הג"א בא"ח סי' תקל"ח ס"ק ג'



4 [וז"ל הב"י שם, והיה הדבר נראה כחלוקה אף על פי שאינה חלוקה ולא היו מטעים אלו את אלו כי חכמים של הללו מודים דיבבות תרועות הן וחכמים של הללו מודים כי שברים תרועות הן וכשבא רבי אבהו ראה לתקן תקנה שיהיו כל ישראל עושים מעשה אחד ולא יראה ביניהם דבר שההדיוטות רואים אותו כחלוקה והא דאמר אביי בהא ודאי פליגי (לג' ב') לאו פלוגתא ממש קאמר שהיו מטעים אלו את אלו אלא הכי קאמר בהא ודאי פליגי במעשיהם דתנא דידן היה עושה התרועות יבבות ותנא ברא היה עושה אותן שברים כל אחד לפי מנהג הבכי של מקומו אף על פי שאין בזה שום קפידא שהרי שניהם ענין בכי הוא ואין כאן חילוק ענין אלא חילוק מעשה עכ"ל].

מנהגי ישראל

הרב יוסף אלבוים

במנהג רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א בעטיפת הטלית

מנהג רבותנו הקדושים זיע"א בכל עת לבישת הטלית גדול, שלא לקפל קצוות הטלית על הכתפיים, אלא להשאר מעוטף גם סביב הידים, וכן לתחוב הכנפות התחתונות בתוך הגארטל מלפנים. ובעה"י נבאר מקורות וטעמי מנהגים אלו.

א. סוגיית הגמרא ומנהג העולם

גמרא פרק התכלת¹. ת"ר חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצות תפילין בראשיהן ותפילין בזרועותיהן וציצית בבגדיהן ומזוזה לפתחיהן.² ועליהן אמר דוד שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך.³ ובשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו עומד ערום אמר אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה, וכיון שנזכר במילה שבכשרו נתיישרה דעתו. לאחר שיצא אמר עליה שירה שנאמר,⁴ למנצח על השמינית מזמור לדוד על מילה שניתנה בשמיני.⁵ רבי אליעזר בן יעקב אומר כל שיש לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו הכל בחיזוק שלא יחטא שנאמר, והחוט המשולש לא במהרה ינתק.⁶ ואומר, חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם.⁷ עכ"ל הגמ' לענייננו.⁸ ועפ"ז כתבו הטור והש"ע, מחזיר שתי ציציותיו לפניו ושתיים לאחריו כדי שיהיה מסובב במצוות וכו'.⁹ ומזה בא מנהג העולם שאחר העטיפה מסדרין הטלית על הכתפיים באופן ששתי הציציות העליונים הם מלפניו על פני הגוף ושתיים האחרים מאחוריו, כמש"כ הט"ז.¹⁰

ועל פי הנ"ל אף כתב הדרכי משה על מה שדן הבית יוסף לענין המלבושים של גלילות אשכנז וספרד ומלבוש הנקרא רא"ק, אף על גב שיש להם ד' כנפות לא נהגו העם להטיל

1 מנחות פ"ד, דף מ"ג ע"ב.

2 וענין זה של מסובב במצות מצאנו גם כן בשאלות וישלח סימן כ"ו לענין נר חנוכה שמניחים בשמאל כדי שיהיה מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל ובעל הבית בטלית מצויצת ביניהם. וע"ע בר"ן מסכת שבת דף כ"ב ע"א.

3 תהלים, קי"ט קס"ד.

4 תהלים, י"ב א'.

5 ואף דבסוטה י' ע"ב איתא שדוד המלך נולד מהול, כבר כתב המהרש"א שם ששמח בהטפת דם מילה או בזה עצמו שאינו ערל.

6 קהלת, ד' י"ב.

7 תהלים, ל"ד ח'.

8 עיין בענף יוסף שכתב דאף שמצאנו הרבה בני אדם שיש להם תפילין, ציצית, ומזוזה ומ"מ חוטאים, אך התנא דקדק בלשונו וכתב מי שיש לו תפילין בראשו ולא על ראשו דהיינו שמחשבתו קשורה וצמודה במה שמבואר בתפילין ע"ש.

9 טור וש"ע סי' ח' ס"ד. והם דברי העיטור.

10 ט"ז סי' י' ס"ק י'.

בהם ציצית, וכתב הבית יוסף כמה מהלכים לפוטרים, והעיר שם הדרכי משה על דבריו וז"ל¹¹. וכל זה איננו שווה לי וכו'. ולי נראה ליישב המנהג כי מאחר שמצות ציצית הוא שיחזור ב' ציצית לפניו ושתיים לאחריו כמו שנתבאר לעיל סי' ח', וכן כתב הרוקח דאיתא במדרש על הפסוק והמים להם חומה,¹² שהכריז מלאך גבריאל למים שמאחריהם הזהירו בהם שעתידין להשליך כנף ציצית לאחריהם. ולכן ס"ל לאינשי דלא חייבה תורה אלא בכהאי גוונא וכו' אבל במלבושים שלנו שכל הד' כנפות לפניו ואי אפשר ללבשן בענין אחר אין זה חייב בציצית וכו'. עכ"ל.¹³

עוד כתב הב"י שם בשם הגהות מיימוניות, על מה דאיתא בגמ',¹⁴ קטן שיודע להתעטף אביו עושה לו ציצית, וז"ל. ובירושלמי איתא, לא סוף דבר שיודע להתעטף אלא שיודע להשליך ב' ציציות לפניו וב' לאחריו כשורה בשעת קריאת שמע, ע"כ¹⁵. ומשמע מדברי הירושלמי שהדין של ב' לפניו וב' לאחריו הוא חלק מצורת מצות ציצית וכל זמן שאינו יכול ללבשם בענין זה אין בו חיוב חינוך ואינו שייך למצות ציצית כלל.

ובערוך השולחן אף הפליג וכתב, עיקר מצות ציצית הוא שיהיו שתיים לפניו ושתיים לאחריו, ומעכב במצוה דכתיב על ד' כנפות כסותך וכו',¹⁶ ע"ש.

הנה נתבאר לך מקור מנהג העולם בזמנינו, שמקפלין הטלית על הכתפיים כדי שיהיו שתי ציציות לפניו ושתיים לאחריו, שהוא מבוסס על דברי רבינו הרמ"א והעיטור.

ב. להיות מסובב במצוות

אך יש לדעת שהמנהג מקדמת דנא בהרבה מקומות לא היה כפי הנהגה היום להגביה הטלית על הכתפיים, אלא היו מעטפים ראשם וגופם לגמרי בהטלית. וכן משמע מלשון השו"ע הרב בפסקי הסידור וז"ל: "אבל לפי מנהג העולם שאין מגביהין הצדדים על הכתפיים וכו'", והוסיף שם בשם האריז"ל שנכון שיהיה כל גופו מעוטף מכוסה בטלית של מצוה כדי שיהיה מסובב היטב במצוות, עיי"ש, וכן הוא המנהג עוד היום בכמה קהילות, וכן נהגו בני תימן והרבה מקהילות הספרדים שלא שינו מנהגם בענין הזה. והענין של ב' לפניו וב' לאחריהם כתבו כמה אחרונים שסמכו בזה שהפסיקו בזרועותיהם בין כנפות העליונים לכנפות התחתונים.¹⁷

ברם, מה שכתב הערוך השולחן שב' לפניו וב' לאחריו הוא מעצם צורת מצות ציצית צ"ע טובא, ומבואר להדיא בדברי הפוסקים דלא סבירא להו הכי. דהנה, הערוך השולחן לשיטתו

11 ד"מ סוף סי' י', ס"ק ו'.

12 רוקח סוף סי' שס"א. ילקוט שמעוני, שמות רמז רל"ד. שמות, י"ד כ"ב.

13 אמנם בעצם דברי המדרש עיין בדעת זקנים מבעלי התוס', שם, וז"ל ולפי המדרש הזה נראה שהמתעטף בציצית צריך להשליך הציצית לאחריו ולי נראה דאינו צריך דהא דאמרין במדרש היינו בשעת העטיפה דבאותה שעה כל הטלית וכל הציצית מאחריהם, עכ"ל. ומבואר דלא כהבנת הדרכי משה שמכאן יש מקור לב' לפניו וב' לאחריו, אלא המדרש איירי בשעת העטיפה דוקא שמתעטפין כעטיפת ישמעאלים וכל הציצית לאחריו, אבל לאחר מכן כל עת לבישתו אין מן הציצית לאחריו, אלא כולם לפניו.

14 הגהות מיימוניות הל' ציצית פ"ג אות כ'. גמ' סוכה דף מ"ב ע"א.

15 בירושלמי שלפנינו ליתא. אך דברי הירושלמי מובאים בדברי הראשונים והאחרונים. עיין ראבי"ה סי' תרפ"ג, אור זרוע ח"ב סי' שיד"א אות ג', מרדכי סוכה אות תשס"ג, הגהות מיימוניות הל' ציצית פ"ג אות כ', ובפ"ד הל' לולב.

16 ערוך השולחן סי' ח' ס"ק י' בא"ד. דברים כ"ב י"ב.

והיינו שהבין שאינו משום שיהיה מסובב במצות גרידא אלא שהוא מעכב במצוה ובענין אחר אינו יוצא מצוותו כלל.

17 עיין בשו"ת בית יעקב סי' צ"ב בארוכה.

דן בהמשך דבריו דכיון דילפינן מהפסוק לקבוע מקום לציצית ויש שני חלקים להמצוה, א"כ פשוט הוא שציצית העליונים שהם לפניו חשובים יותר משנים האחרים שהם לאחריו, ולכן מדין מעלין בקודש ואין מורדין יעשה איזה סימן שלא יתחלפו לו צד פנים לצד אחר.¹⁸

וכן הוא במג"א בשם השל"ה הק' לעשות סימן בצד הראש, אלא שכתב שהאריז"ל לא הקפיד ע"ז וכתב שם שני נוסחאות אי לא הקפיד על שלא יתחלף חלק הפנימי לחוץ או לא הקפיד בכלל איך שלבשו, גם אם חלק העליון יבא למטה, ע"ש. וסיים, יש נוהגים לשים צד ימין על כתף שמאל כדי שיהיו מסובבין היטב, וע"ע סי' ש"א סעיף ל'. עכ"ל.¹⁹ ומבואר, שהאריז"ל לית ליה ששייך הכא מעלין בקודש ולא מורדין, והרי מבואר שאין צורת המצוה דוקא באופן שיהיו ב' ציציות לפניו וב' לאחריו, ודלא כדברי הערוך השלחן.²⁰

וע"ע בשערי תשובה שכתב בשם הבית יעקב בשם האריז"ל שבשעת קריאת שמע יהיו כל ד' הציציות לפניו וכמו כן הלוכש טלית במנחה בשבתות ובתעניות יראה שיהיו כל הד' ציציות לפניו, ע"ש²¹. וכן נהוג בכל מקום שבשעת ק"ש אוחזין כל הד' כנפות לפניו בידו, ולדברי הערה"ש דב' לפניו וב' לאחריו מעכב במצות ציצית א"כ האיך נעשה כן ונבטל מצוות ציצית דוקא בשעת ק"ש, וכן בתעניות ועת רחמים. ובפרט שע"פ הזוהר הק' המובא בכל הפוסקים,²² הקורא פרשת ציצית בק"ש בלא ציצית כמצותו הרי הוא מעיד עדות שקר בעצמו. ולפ"ד הערה"ש, הרי כשאוחז הציציות לפניו אינו מקיים מצות ציצית.

וכן מעיקר דברי הטור והש"ע שענין ב' לפניו וב' לאחריו הוא כדי שיהיה מסובב במצוות, מבואר דאין בזה עיכוב בעיקר המצוה, אלא רק הידור וקיום של ענין הסיבוב במצוות. וכן מבואר עוד ממחלוקת הפוסקים בזמן הראוי לברך על הציצית באופן שיהיה עובר לעשייתן ולא אחר עשייתן וגם שלא יהיה עובר דעובר,²³ אי צריך לברך קודם שישים הטלית על ראשו, או דזה הוי עובר דעובר, ואינו מברך עד אחר שיתן הטלית על ראשו קודם שישליך הכנפות לאחריו. אבל לכו"ע אחר שמתעטף והשליכם לאחריו א"א לברך עוד דהוי אחר עשייתן, ואע"ג דעדיין לא סידרם ב' לפניו וב' לאחריו, ומוכח מזה שכל הפוסקים נקטו כנ"ל שאין זה תנאי במצוה.

וגם מש"כ הדרכי משה, לפטור בגדי הגלילות מציצית משום שד' הכנפות הם לפנייהם ולא שנים מלפניהם וב' אחריהם, נראה מלשונו שלא פטר בכל ענין שהוא משום שאין שנים לפניו ושנים לאחריו גרידא. כי הד"מ כתב, אבל במלבושים שלנו שכל הד' כנפות לפניו ואי אפשר להלבישן בענין אחר אין זה חייב בציצית וכו'. עכ"ל. וממש"כ דאי אפשר להלבישן בענין אחר משמע דדוקא בגד שאי אפשר ללבושו כששני ציציות לפניו ושנים לאחריו הוא שפטור מציצית, אבל בגד שאפשר ללבושו ב' לפניו וב' לאחריו הוא שפיר בר חיובא.

18 כעין הסוגי' במס' שבת ק"ג ע"א דמחייב ארושם בשבת שכן רשמו על קרשי המשכן, שלא יתחלפו זה בזה. ובירושלמי שם (פי"ב הל"ג) דרשוהו מהפסוק (שמות כ"ו ל') והקמות את המשכן כמשפטו, קרש שעלה מקומו בצפון וכו'. ע"ש.

19 מ"א סי' ח' ס"ק ו'. ועיין במחצית השקל שם.

20 ואף דאנו כן נוהגים לעשות סימן בראש הטלית על פי השל"ה מ"מ זה משום חשיבות צד הראש שמצינו שהוא חשוב משאר הגוף לשאר דינים גם כן אבל לא כמה שהבין הערוך השולחן שהוא משום צורת מצות ציצית.

21 שערי תשובה סי' י' ס"ק י"ג. בית יעקב סימן צ"ב.

22 זוהר הקדוש פרשת שלח עמוד קע"ה. מג"א סי' כ"ד סק"ג, רמ"א סי' י"ח אות א', שו"ע הרב ריש סי' ח', ועוד.

23 עיין באר היטב ושע"ת סי' ח' ס"ק ב', מהבית יעקב סימן פ"ח, שו"ת שאגת ארי' סימן ל"ב, יד אהרן הגה"ט, והבני חיי הגה"ט ס"ק א'.

ואף שאפשר לדחות שאין ראייה לומר כן מלשוננו²⁴, כן מבואר ממחלוקת השואל ומשיב והמהרש"ם בענין שאלטור²⁵. שהשו"מ כתב שהוא פטור מציצת משום דא"א ללבשו שנים לפניו ושנים לאחריו, עפ"ד הדרכי משה הנ"ל, ואילו המהרש"ם כתב עליו דאין לפטור השאלטור"ך מחמת זה דהא אפשר ללבשו באופן הנ"ל, ואע"ג דדרך לבישתו הוא כשכולו לפניו מ"מ כיון דאפשר ללבשו ב' לפניו וב' לאחריו בודאי חייבתו תורה בציצת בכל ענין שלובשו, ונכון לכל ירא שמים לעשותו בקרן עגולה, והנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין וכו'. וע"ש בכל דבריו שמאריך בסברא הנ"ל דכיון דחייבתו תורה שוב לא ישנה דינו באופן לבישתו, ומקיל רק מפני שיש בו כמה צירופין להקל.²⁶

אלא דעדיין יש לפקפק שהרי לשון הרמ"א בהגהותיו לשו"ע אינו כלשונו בדרכי משה שם, שהמחבר²⁷ כתב שהבגדים במצרים פטורין מציצת, וע"ז כתב הרמ"א וז"ל, והוא הדין מלבושים של גלילות בני אשכנז וספרד הואיל ואין כנפיהם עשויין שיהיו ב' לפנייהם וב' אחרייהם מכוונים זו כנגד זו פטורין עכ"ל. הרי שיש לדייק שלא פטר דוקא בבגדים שאי אפשר ללבשו ב' כנגד ב', אלא אפי' כשאינם עשויין להיות ב' כנגד ב' ג"כ פטר, וא"כ במקום שנוהגים בתמידות ללבשו הטלית כשכל הציצת לפנייהם ואינם עשויין להיות ב' כנגד ב' בשום ענין א"כ שוב יש מקום לפטור הטליתות ממצות ציצת.

והנה כבר נתבאר שהאחרונים לא חששו לפרש דברי הרמ"א כן אלא שנקטו כמה שמבואר ומדויק בלשון הדרכי משה כנ"ל.

ומכל מקום אפי' אי נעמוד על דיוק לשונו ונאמר שחזר בו ממה שכתב בדרכי משה וכוונתו בשו"ע לפטור בכל ענין, מ"מ הרבה מגדולי הפוסקים לא נקטו בזה כהרמ"א, דהרי המחבר עצמו בספרו הארוך (בבית יוסף שם) כתב שני מהלכים אחרים לפטור הבגדים של הגלילות, או משום דאינם עשויין ליהנות אלא לכבוד ואינם בגדר כסותך אשר תכסה בה, או משום דארוכים הם ונגררין על גבי קרקע והתורה אמרה דרכי דרכי נועם, עיי"ש. ולא פטר משום ב' כנגד ב', ואף שהדרכי משה שם העיר על שני מהלכיו, וסיים וכ"ז איננו שוה לי אלא נראה לי כנ"ל, כבר דן הדברי חמודות בדבריו בארוכה וכן האליהו זוטא דן ויישב קושיותיו²⁸, ואין כאן מקומו להאריך.

ובעיקר שיטתו של הדרכי משה שפטר משום ב' כנגד ב', נראה שאינו מוסכם לכל הפוסקים לגמרי דהנה עיין במג"א שאחר שהביא דברי הדרכי משה, כתב "ועדיין הל' זו רופפת בידי ואין לפוטרו משום זה אלא יעשה קרן עגולה ליפטר", והוסיף על זה הפמ"ג שם בא"ד ולפטור לגמרי משום זה אין נכון דמה שאנו צריכין שיהיו שתי ציציות לפנייהם ושתיים אחרייהם איננו מעיקר ההלכה רק למצוה בעלמא וכו', וע"ע בלבוש ובאלי' רבה כאן ובעוד פוסקים שנקטו להל' סברת המחבר ולא הביאו סברת הרמ"א בכלל²⁹. ונמצא דסתימת הרבה

24 דאפשר שלא בא אלא לבאר למה בגדים שאפשר ללבשו ב' לפניו וב' לאחריו חייבין גם כשאינם מסודרין כך, והוא משום דאפשר ללבשו בענין שיהיו כך ואז הבגד חייב ולכן הם חייבין בכל ענין.

25 שו"ת שואל ומשיב מהדורה תליתאה סי' קצ"ז. שו"ת מהרש"ם ח"ג סי' רע"ב.

26 ולגבי עצם היסוד שבגד שחייבתו תורה בציצת שוב לא איכפת לן באופן לבישתו, עיין עוד בזה בשו"ת בית יעקב סי' ק"ו, ובחזו"א או"ח סי' ג' אות ל"ה לגבי שיעור גודל הטלית, ולענין מצנפת העשוי מסדינים, ששניהם ג"כ נקטו להלכה על פי יסוד זה.

27 בסי' י' סעיף י"ב.

28 דברי חמודות במנחות סימן כ' אות ס"ג אליהו זוטא סי' י' ס"ק י"א.

29 מג"א סימן י' ס"ק י"ג, פמ"א אשל אברהם שם, לבוש סי' י' ס"ק ז', אליהו רבה סימן י' ס"ק ט"ו, ועיין עוד קהילת יעקב מנחות סימן כ"ד.

אחרונים הוא דאין לפטור בגד שאין דרכו ללבשו ב' לפניו וב' לאחריו, ומכל שכן בבגד שאפשר ללבשו באופן הנ"ל ודאי חייב הוא בציצית ושפיר מקיים המצוה באיזה אופן שילבשהו.

ובענין מה שכתבו הטור והמחבר בשם העיטור שיהיו הציצית ב' לפניו וב' לאחריו כדי שיהיה מסובב במצוות, נראה שיש חילוק יסודי בין טלית גדול לשאר הבגדים המחויבין בציצית.

דהנה בסוגיא דמטילין פליגי רב ושמואל אי מותר להטיל ציצית מבגד אחד לתוך בגד אחר, וכתב רש"י דשמואל שרי דלא חיישינן לבזיון שמבזה לה לטלית ראשונה עכ"ל. ובתוס' שם דלרב אין לבטל מצות הטלית וכו',³⁰ ודייקו האחרונים מרש"י ותוס' שגם הטלית הוא חפצא של מצוה וחיישינן לבזיונו.

ועיין בברכי יוסף שהביא לשון המהרד"ש בתשובה, וז"ל וראיתי להרב כבוד מהר"ר דוד שרירו אחד המיוחד מרבני שלוניקי בתשובה שכתב דמה שאינו מותר להתיר ציצית היכא שאינו מניחו בטלית אחר הוא דוקא משום בזיון הטלית הראשון וכו' והיינו שכתב הרמב"ם פ"א דציצית. הטיל ציצית על ציצית אם נתכוין לבטל הראשונה מתיר הראשונה וחוטכה וכו' דכל טלית הראשונה לא הופקע ממצותו כגון שהיו שני זוגות ציצית שפיר מצי לחתוך אחד מהם או אם רוצה להחליפם שפיר דמי, ולא נגעו אלא משום בזיון הטלית שמפקיעו מחיובו ולא משום ציצית עצמן, שהרי חומר בטלית מבציצית שכן כתב מרן בשו"ע סי' כ"א חוטי ציצית שנפסקו יכול לזרקן לאשפה ואילו טליתות של מצוה שכלו אדם בודל מהם ואינו מותר לקנח וכו' אלא זורקן והם כלין מאליהם, ואילו לזורקן לאשפה לא קאמר וכו' עיי"ש.³¹

ואחר שמבואר שיש שני חלקים בהמצוה מצות החוטים ומצות הבגד, א"כ אפשר לדעת הטור והב"י דס"ל דאין הב' לפניו וב' לאחריהם מעיקר מצות ציצית אלא בכדי שיהיה מסובב במצוות וכדברי ר' אלעזר בן יעקב בגמ' שם א"כ כמו שר' אליעזר בן יעקב אמר כל מי שיש לו תפילין מזוזה וציצית חונה מלאך ה' סביבו, ולא בעינן שיהיה מסובב דוקא ע"י הציצית לבד, א"כ ה"ה אם יהיה מסובב רוב גופו בהבגד של מצוה ומלפניו יהיו חוטי הציצית ג"כ שפיר דמי.

ואפי' אי לא נחדש שכל בגד של ד' כנפות נעשה בגד של מצוה ולכן כתבו הטור והב"י שיסדרם שיהיה מסובב בחוטי הציצית דוקא, מ"מ בטלית גדול שהוא בגד המיוחד לתפילה ויש לו דין חפץ של מצוה לשאר דינים ג"כ³² בודאי הוי הטלית ג"כ חלק של המצוה, ודי בזה שיהיה מסובב בהטלית, ובשאר בגדים שיש בהם ד' כנפות העשויים להתכסות בהם דרך מלבושו ואפי' בטלית קטן שאינו טלית המיוחד לתפילה בזה יש עדיפות שהוא מסובב

30 גמ' מנחות מ"א ע"ב, רש"י ד"ה דילמא, תוס' ד"ה רב אמר.

31 ברכי יוסף סימן ט"ו ס"ק ב', ובענין זה דמבואר שחזן מהמצוה שיש בהחוטם גם הבגד הוא חלק מהמצוה, עיין כלי יקר בראשית ט' כ"ג שמבאר בזה שמוא במדרש תנחומא ט"ו שבשכר דויקא את השמלה זכו בניו של שם למצות ציצית, והק' הרא"ם שם ממה שאמרו רז"ל (סוטה י"ז) שבזכות אדם מחוט ועד שרוך נעל (בראשית י"ד כ"ג) זכו בניו של אברהם לחוט של ציצית, וכתב הכלי יקר ונראה שלא קשה מידי כי בזכות כיסוי שמלה זכו לשמלה ובזכות חוט זכו לחוט וכו', עיי"ש, והיינו שזכו לשני חלקים של המצוה בזכות שני העובדות ודו"ק.

32 ובענין זה כתבו הבאר היטב סימן כ"א סק"ה בשם הג' יד אהרן, וכן בשו"ת ישועות יעקב סי' כ"ג בענין הזהירות שלא יהיו הציצית נגדרים על הארץ שכתבו שעיקר הלכה זו לא נאמרה אלא בטלית גדול שהוא מיוחד למצוה ולא בטלית קטן שהוא דרך מלבוש עיין שם.

ועיין עוד בסימן כ"א סעיף ג' שכתב המחבר שאין ליכנס לבית הכסא בטלית וכתב שם הט"ז דהיינו רק בטלית גדול שהוא מיוחד לתפילה וע"ע בפמ"ג שם.

בחוטמים עצמן, ולכן בס' ח' בשו"ע שרוב דיניו הם בענין טלית קטן ועצם מצות ציצית בזה כתבו הטור והמחבר שיושיבם בענין שיהיו הכנפות שתיים לפניו ושתיים לאחוריו.³³

ואחר שנתבאר דעל כל פנים בטלית גדול ודאי הוי טלית של מצוה א"כ פשוט הוא מה שהביאו הפוסקים (אלי' רבה, שו"ע הרב ועוד) בשם האריז"ל שהטלית גדול צריך לכסות ראשו וגופו עד החזה, כדי שיהיה מעוטף היטב, והאור המקיף יקיפנו מכל צדדיו, (וזה פשוט שלא כיוונו שיהיה מעוטף בהכנפות), ובזה שנתבאר שבטלית גדול כולו מצוה מצאנו נחת בזה שלא הקפיד האריז"ל לעשות סימן על טליתו שלא יתהפך, דכיון דכולו מצוה לא שייך בו חלק אחד קדוש יותר מחבירו ואין בו משום מורידין, ולכן כתב המג"א שלא חשש בין אם תיהפך חלק פנימי לצד חוץ ובין אם חלק העליון נתהפך לצד התחתון. ועל זה סיים המג"א שם שיש נוהגים ליתן כנף ימין על כתף שמאל כדי שיהיו מסובכין היטב.

אלא דלפי המתבאר שאין ב' לפניו וב' לאחוריו מצורת המצוה כלל, א"כ יוגדל התמיה במה איתא בירושלמי (המובא בב"י בשם הגה"מ) שאין חיוב חינוך עד שיידע הקטן להשליך ב' לפניו וב' לאחוריו.

אמנם כאשר נדייק בלשון ההגהות מימוניות וז"ל ע"פ הגי' שהיה לפניו לא סוף דבר שיודע להתעטף אלא שיודע להשליך ב' ציציות לפניו וב' לאחוריו כשורה בשעת קריאת שמע, נראה שיש איזה שיבוש או שחסרו כמה תיבות. שהרי לכא' ב' לפניו וב' לאחוריו הוא דין במצות ציצית ולא במצות קריאת שמע, ואדרבה בזמן ק"ש נהגו כל ישראל ליקח כל הכנפות לפנייהם כנ"ל.

ויותר נראה שהגירסא הנכונה הוא הגי' של הראב"י והמרדכי והאור זרוע שגרסו לא סוף דבר שיודע להתעטף אלא שיודע להשליך ב' לפניו וב' לאחוריו, ויודע לאחוריו הציצית בידו בשעת קריאת שמע עכ"ל. וגירסא זו מובאת להלכה ברמ"א.³⁴

והנה זה פשוט ולא מצאנו שום פוסק שכתב שאחיזת הציצית בשעת קריאת שמע הוא חלק מעצם מצות ציצית. ומכל מקום לענין חינוך תלה הירושלמי חיוב חינוך באחיזתם בשעת קריאת שמע.

ועל כרחק שגדר מצות חינוך הוא ע"פ מה שכתב הב"ח³⁵ דכל חינוך לקטן הוא שיהא רגיל מקטנותו לקיים המצוה כאשר רואה באביו, אבל אין הכלל שכל הפרטים האלו הם מגדירים עצם המצוה, אלא שכאשר הילד יכול לעשות מה שרואה שאביו עושה בכל עניני קיום המצוה, אז מחנכים אותו, ולכן כיון שדרך המצוה הוא שבשעת קריאת שמע אוחזים בציצית, לכן תלה הירושלמי מצות חינוך באחיזת הציצית בשעת ק"ש, וכמו כן לענינינו כיון שבגדיהם וסדיניהם בזמנם לא היו טליתות של מצוה אלא בגדיהם הרגילים ולכן נהגו להשליך ב' כנפות לפנייהם וב' לאחריהם כדי שיהיו מסובכין במצוות ולכן תלה הירושלמי מצות חינוך בו, אבל לא שנדייק מזה שהוא מצורת מצות ציצית כלל.

ג. מצות וראיתם אותו

והנה אחר שבעזשי"ת נתיישבו הדקדוקים הנ"ל נבא לבאר במה שהקפידו רבותינו זיע"א שיהיו הציציות בפניהם דוקא, וכן מה שמוכא בשם האר"י ז"ל דבעת רצון כשבת במנחה ובתעניות יראה שיהיו כל הד' כנפות לפניו.

33 ובהחלוק שבין טלית גדול לטלית קטן על פי פנימיות התורה עיין בדברי העולת תמיד המובאים לקמן.

34 ראב"י ס' תרפ"ג, אור זרוע ח"ב ס' ש"ד אות ג', מרדכי סוכה אות תשס"ג, רמ"א סוף סימן י"ז.

35 ס' י"ז ד"ה קטן היודע.

דהנה בגמ'³⁶ דרשנין וראיתם אותו וזכרתם ראה מצוה זו וזכור מצוה אחרת, ראייה מביאה לידי זכירה וזכירה מביאה לידי עשיה, עיי"ש. ודנו הראשונים בהא דכתיב וראיתם אותו אי ההסתכלות עצמה הוי מצוה או שאינה אלא מביאה לידי מצוה אחרת, דבהמשך הסוגיה איתא אמר ר' ששת מי שאין לו ציצית בבגדו עובר בה' מצוות, ופירש"י ועשו, ונתנו, והיה, וראיתם, גדילים, הרי שמנה ראיית והסתכלות בציצית למצוה, ובוזה שאין לו ציצית בבגדו נמצא מבטל מצות וראיתם אותו, וכן הוא דעת כמה ראשונים וזה לשון ר' יונה שצריך להסתכל בציצית וכו' דכתיב וראיתם אותו, וכן הסמ"ק שציונו להסתכל בציצית דכתיב וראיתם אותו וכו', וזה לשון החרדים א' - להסתכל בציצית דכתיב וראיתם אותו וזכרתם, ממנין תרי"ג מצוות לסמ"ק ולרשב"ץ, עכ"ל.³⁷

ודברי התשב"ץ הם בספרו זוהר הרקיע³⁸ שהשיג על הרמב"ם שלא מנה מצות וראיתם אותו אלא פ' הגמ' שם שהמבטל מצות ציצית עובר בה' מצוות היינו מצות ועשו, ונתנו, והיה, גדילים, על ד' כנפות, והעיר התשב"ץ דאין דבריו מובנים דאיזה מצוה יש ב"על ד' כנפות", הרי אינו אלא סיום הקרא של מצות גדילים ומראה מקום הוא שיעשה הגדילים בד' כנפות, ואין פ' הנכון בגמ' אלא כדברי רש"י שם שציונו להסתכל בציצית דכתיב וראיתם, ומציין שם לדברי הסמ"ק הנ"ל שמנאו בסדר תרי"ג מצוות.

והוסיף שם דאע"ג דכבר יסד הרמב"ם³⁹ שאין ראוי למנות חלקי ופרטי המצוות כל אחד למצוה בפנ"ע⁴⁰ מ"מ מצות הסתכלות בציצית אינו מפרטי מצות ציצית אלא מצוה וגוף בפנ"ע הוא וא"כ ראוי למנותו כאחד מהתרי"ג. והניח שם בצ"ע על הרמב"ם שלא מנה מצות וראיתם אותו במנין המצוות ע"ש.⁴¹

ויש לציין עוד לתוס'⁴² בסוגי' דמטילין מבגד לבגד דכתבו דאפי' למ"ד דציצית חובת טלית הוא וכלי קופסה חייבין מ"מ מי שאין לו חוטים אלא כדי טלית אחת טוב שיתנם באותו טלית שהוא רוצה להתעטף בה, והעירו האחרונים⁴³ בשני פנים, א' דכיון דס"ל לשמואל שציצית חובת טלית הוא ומקיים מצותו גם כשהוא מונח בכלי קופסה, א"כ מה יתן לך ומה יוסיף שיתנם בבגד שהוא מתעטף בה, הא בין כך לא יהיה לו ציצית אלא על אחד מבגדיו, ועוד העירו דכיון דס"ל דכלי קופסה חייבין א"כ האיך מורידו מבגד אחד ומבטל מצות ציצית עד שיסיים לקבוע אותם בבגד השני, ואדרבה כיון דס"ל דחובת טלית הוא א"כ עדיף שיניחם בבגד הראשון.

36 מנחות מ"ג ע"ב.

37 גמרא ורש"י מנחות מ"ד ע"א ד"ה ציצית בבגדו, רבינו יונה בספר היראה סעיף י"ח, סמ"ק במנין המצוות מצוה כ"ט, החרדים פרק שני - מצות עשה מן התורה התלויה בעינים ואפשר לקיימן בכל יום.

38 על ספר המצוות להרמב"ם מצוה י"ז.

39 בהקדמתו לספר המצוות בשורש ד'.

40 וכגון מצות חוטי הלבן וחוטי התכלת, וד' פרשיות של התפילין.

41 וכתב עוד שם שלא תטעה לומר שמצות וראיתם אותו במח' תנאים שנוי' דר' שמעון שדרש וראיתם אותו פרט לכסות לילה אין לו מצות ראיית הציצית, ורק לרבנן שמחייבין כסות לילה דרשו וראיתם אותו למצוה, וכיון שהרמב"ם פסק כר' שמעון ופטר כסות לילה שוב לא שייך למנות מצות וראיתם אותו, דזה אינו, דהרי מפורש שם בסוגי' דר' שמעון הוא שדורש כל הדרשות שם, וע"כ דלכו"ע בין לרבנן ובין לר' שמעון אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ונצטוונו להסתכל בציצית, אלא דר' שמעון דרש גם לפטור כסות לילה.

42 דף מ"א ע"א ד"ה רב אמר.

43 החכם צבי, בסי' מ"ה בתשובה הידועה שחולק על השכות יעקב בענין המקיים מצוה ואח"כ נודמן לידו לקיימו באופן אחר שהוא יותר מן המוכרח, כגון המדליק מנורה בנרות שעה ואח"כ נודמן לו שמן זית אי ישנה למצוה השני' או לא, עיי"ש שדן בדברי התוס', וע"ע העמק ברכה ציצית אות ט'.

ותרצו דלפי המבואר לעיל שיש עוד מצוה בציצית והוא ראיית והסתכלות בציצית, עלו דברי התוס' כמין חומר, שמוטב שיתנם בבגד שרוצה להתעטף בו כדי שיקיים מצוה השניה שלא שייך בכלי קופסה, ולכן מבטל מצות הציצית לאותו זמן תוך שהוא קובעם בטליתו השני, משום דקיי"ל ששני עשין דוחין עשה אחת ואפי' שלא בעדני⁴⁴ ולכן שפיר מחויב הוא להניחם בהבגד שרוצה להתעטף בו⁴⁵. היוצא לנו מזה שהרבה ראשונים נקטו שראיית הציצית היא מצוה בפ"ע.

ומאידך הרמב"ם וכן הריב"ש לא מנאוהו למצוה⁴⁶. אלא דעדיין יש לדון בדבריהם אי דעתם הוא שאינו מצוה כלל או שיש בזה משום מצוה אלא שאינה מצוה גמורה. דהנה אף שלא מנה הרמב"ם מצות וראיתם אותו כאחד מה' מצוות הרי מנה שם מצות והיה לכם לציצית, ועיין בפי' הרשב"ם על הפסוק שם וז"ל והיה לכם. הציצית הזה יהיה לכם, לציצית. לראיה שתראו אותו, כמו מציץ מן החרכים, וכן מצאתי בספרי שלח ט"ו ס"ח, עכ"ל. וא"כ אפשר שהרמב"ם גם כן ס"ל שהסתכלות בציצית הוא מצוה אלא שלא מנה וראיתם אותו משום שהוא המשך ממצות והיה לכם לציצית שהוא המצוה להסתכל על חוטי הציצית.

והריב"ש ג"כ אע"ג שחולק על השואל וכתב שאין למנותו למצוה מפני שטעם המצוה אין למנות כמצוה עצמה, מ"מ כתב שם וז"ל אבל כיון שהראי' הוא תכלית ראשון למצוה זו כדי שיבא לתכלית אחרון שהוא קיום המצוה טוב וראוי להסתכל בציצית וכו', ואתה שנהגת וכו' אל תנח מנהגך כי מנהג יפה הוא וחיובי מצוה וכן היה נוהג מורי החסיד הרב ר' פרץ הכהן זצ"ל, עכ"ל הנוגע לעניינינו.

ועיין בתרומת הדשן⁴⁷ שכתב שעיקר קיום מצות ציצית הוא בשעת העטיפה שאז צריך עטיפת ישמעאלים וכשיעור הילוך ד' אמות, וז"ל שם ומה ששוהין בו כל היום היינו כדי להסתכל תדיר בציצית, בדכתיב וראיתם אותו וזכרתם עכ"ל⁴⁸. וא"כ לפי דברי התרומת הדשן מה שאנו מעוטפין בטלית לכל משך התפילה אחר שכבר קיימנו המצוה, עיקר הענין הוא בכדי להסתכל בציצית, והרי זה פשוט שמצות ההסתכלות והזכירה בהתרי"ג מצוות הוא בחוטי הציצית ולכן אדרבה אחר שהוא כבר מסובב בטלית של מצוה עדיף שיסדר החוטם באופן שכולם יהיו לפניו.

ונכון לציין עוד מה שכתב הדעת זקנים מבעלי התוס'⁴⁹ בביאור דברי המדרש שהביא הדרכי משה וז"ל ולפי המדרש הזה נראה שהמתעטף בציצית צריך להשליך הציצית אחוריו,

44 עיין תוס' פסחים נ"ט. ד"ה אתי עשה וכו' בענין שחיטת הפסח אחר הקרבת התמיד, ובעוד מקומות.
45 וז"ל החכם צבי שם, ומשמע שאפי' שני הבגדים שווין (ולא אחד ישן ואחד חדש כתחילת דבריו שם) אלא שעדיפת המצוה להיות לבוש ומעוטף בה, ולכן מבטלין המצוה הראשונה לקיים את המצוה באופן היותר משובח וכו'. עכ"ל.

46 הרמב"ם בספר המצוות מצוה י"ז, הריב"ש בתשובה תפ"ו שחולק על השואל שם שרצה למנותו למצוה.
47 בסימן מ"ה דין בענין טלית קטן שיש לו בית צואר, אי צריך עטיפת הראש או דסגי בזה שהיא מונחת על צוארו ומכסה גופו בה, ונפק"מ בזה לנוסח הברכה אי יברך על מצות ציצית או להתעטף בציצית, ובתוך דבריו כתב, וז"ל: "והנהגה בטלית שיש לו בית הצואר יעשו קצת גדול שיוכל לכסות ראשו ורובו מאחוריו בשעת הברכה, ויעטפנו על ראשו, ויפשיטנו לאחוריו, ויעמוד כך מעוטף לפחות כדי הילוך ד' אמות ואח"כ ימשכנו מעל ראשו לפניו שיהא נתלה בצוארו בבית הצואר של הטלית וכו', ואם רוצה להפשיטנו לגמרי אחר ששהה או שהלך בו ד' אמות היה רשאי, וא"ת לפי דעת האור זרוע אין שום מצוה במה שהוא לבוש בציצית כשהוא בצוארו, יש לומר דאין קפידא כל כך רק על תחילת חיוב המצוה ולא על שיהיו מצוה וכו' ועל כרחק היינו טעמא דבציצית תחילת העיטוף ושהוא עומד כך מעוטף כדי אמות זהו גוף המצוה, ומכאן ואילך אינו אלא שיהיו מצוה וכו' עכ"ל.

48 וע"ע באבן עזרא על הפסוק הנ"ל "והנה מצוה על כל מי שיש לו בגד בד' כנפות שיתכסה בו ביום תמיד ולא יסירו מעליו למען תזכרו וכו'".

49 שמות, י"ד כ"ב.

ולי נראה דאינו צריך דהא דאמרין במדרש היינו בשעת העטיפה דבאותה שעה כל הטלית וכל הציצית מאחריהם, עכ"ל. ומבואר דלא כהבנת הדרכי משה שמכאן יש מקור לב' לפניו וב' לאחריו, אלא המדרש איירי בשעת העטיפה דוקא שמתעטפין כעטיפת ישמעאלים וכל הציצית לאחריו, אבל לאחר מכן כל עת לבישתו אין מן הציצית להיות לאחריו, אלא כולם לפניו.

ד. גודל החשיבות של ההסתכלות בציצית

ויש להוסיף עוד בענין הנ"ל דבגמ' שם איתא תניא אמר ר' נתן אין לך מצוה קלה שכתובה בתורה שאין מתן שכרה בעולם הזה ובעולם הבא, אבל איני יודע עד כמה, צא ולמד ממצות ציצית, מעשה באדם אחד שהיה זהיר במצות ציצית וכו', באו ד' ציציותיו וטפחו לו על פניו וכו' אלא מצוה אחת ציונו ה' אלו קינו וציצית שמה, עכ"ל הגמרא ע"ש. ופירש"י שם, מצוה קלה, עשה בעלמא, והעיר השפ"א וז"ל וקשה דקרי למצות ציצית מצוה קלה והיא שקולה כנגד כל המצוות וגם תכלת דמי' יקרים ולמה חשיב לה קלה, ואפשר שאותו אדם שהיה זהיר בציצית היינו להסתכל בציצית כמה שכתב החרדים דהוא ענף מצוה לקיים וראיתם אותו, ובזכות זה באו הציצית על פניו כיון שהיה זהיר לראותם ולנשקם באו על פניו, וזה קרי מצוה קלה, עכ"ל.

והנה בזה"ק⁵⁰ על הפסוק וראיתם אותו מבואר שציץ הקודש של הכהן גדול וחוטיו הציצית ענין אחד הם, וכמו דמבואר⁵¹ שהציץ מכפר ומבטל עון עזות מצח כן ראיית הציצית מכפר ומבטל עזות מצח ע"ש⁵², ולפ"ז עולה יפה מה שכתב השפ"א שדוקא ע"י מצות וראיתם אותו שהיה נזהר בה באו הד' כנפות והצילו אותו מלהיכשל בזנות שמקורה הוא בעזות מצח, כמאמר הפסוק ומצח אשה זונה היה לה⁵³.

ועל זה שביארנו שענין ההסתכלות הוא בכל ד' הציציות יש לציין דברי האור החיים הקדוש⁵⁴ בפרשת ציצית וז"ל ואמר למען תזכרו ועשיתם. יתבאר על דרך אומרים ז"ל (מנחות מד) מעשה באדם אחד וכו' כיון שעלה וכו' טפחו לו ציציותיו על פניו וכו', והוא אומר למען תזכרו, פירוש שהציצית הוא יזכיר אתכם וימנע אתכם מכל מין חטא וכו' ומעתה באנו להשכיל על דבר אמת, אשר צוה ה' במצוה זו שאין לעשות ציצית אלא בכסות בת ד' כנפות ולא בת ג' ובת ה', כי לצד שהציצית היא סימן העבדות, יצו ה' שיהיה הסימן גם כן יגיד מי לנו אדון, כי ימצא גם כן דבר זה במלכי ארץ, שכל אחד יעשה מין סימן אחד לעבדיו, ויזכר הסימן של כל אחד, וכמו כן גזר ה' שלא נעשה סימן עבדותנו לה', אלא בטלית בת ד' כנפות, לרמוז כי מלכנו הוא הבורא ארבע קצות העולם ושליט עליה, ולזה בהיות הטלית בת ג' ובת ה' אבדה הכוונה ואין לעשות בה ציצית, עכ"ל.

ה. ענין אור המקיף בטלית גדול

הנה אף שאין לנו עסק בנסתרות וכבר אמרו רז"ל במופלא ממך אל תדרוש מ"מ בדברים ידועים לכל נרשה לעצמנו להביא כמה מדברי קדמונינו ואי אפשר לדלג על דברי מהרח"ו ותלמידיו נבג"מ מה שכתבו בעניינים אלו.

50 שלח ריש דף קע"ד.

51 בזבחים פ"ח:.

52 ועיין עוד לקמן בענין תחיבת הציצית לתוך החגורה מה שכתבנו שם.

53 ירמ' ג' ג'.

54 במדבר פרק ט"ו פסוק ל"ט.

הנה ידוע הוא לכל ומלא בכל הספרים שענין הטלית הוא אור המקיף על בני ישראל וזה לשוננו הקדוש של הר"י⁵⁵ דע כי כל ציצית הוא בחינת אור מקיף כנודע, וכו' נמצא, כי לא היה לו אז, לא ראש ולא זרועות, רק גוף א' פשוט בלבד. וזהו ענין סוד בחי' טלית קטן, שאין בה עטיפת ראש וזרועותיו. אמנם טלית גדול, הוא אור מקיף דזעיר בהיות גדול, וכו' ונתפשטו ראשו וזרועותיו, ואז שיעור הטלית הוא, כדי לכסות ראשו ורובו. עכ"ל. ומשמע מדבריו שבטלית גדול יש ענין מיוחד בזה שהוא מכוסה ומעוטף לגמרי בראשו וזרועותיו לגמרי.⁵⁶

ועל פי הדברים הנ"ל כתב בספר הוראת שעה (ענין ציצית ותפילין) לבאר למה חוטי הציצית הם בסוף הבגד בכנפות ולא באמצע הבגד מכוון על הראש וז"ל גם טעם אחר כי אור המקיף העליון הנקרא טלית לבנה אורו גדול מאד מאד והוא מבטל הארת המקיף הפנימי הנקרא ציצית כדמיון אור הנר בפני השמש דשרגא בטיהרא למאי מהניא יע"ש.

וז"ל של העולת תמיד בשער הציצית בתוך דבריו ואלו הם בחינת הציציות של הטלית כמו שנבאר. אמנם הטלית עצמו הוא אור מקיף עליו והוא אור יותר חיצון ממנו והוא יותר גדול ממנו והוא מקיף לכל כללות זעיר אפין כולו.

ולפי זה יוצא לנו דאדרבה להיות מסובב בבגד של הטלית הוא ענין גדול עוד יותר מאשר לקבוע הציצית ב' לפנים וב' לאחור ולהיות מסובב בהחוסים לבדם.

וזה שחלוק הטלית קטן מטלית גדול שאין בה עטיפת ראש וזרועותיו, מטלית גדול שהוא אור מקיף דזעיר בהיות גדול, ונתפשטו ראשו וזרועותיו, והטלית הוא כדי לכסות ראשו ורובו כנ"ל בדברי רח"ו כתב העולת תמיד בהמשך דבריו וז"ל ולכן בהיות האדם בבית ואז אין לו רק ציצית קטן שהוא בבחינת הזעיר בהיותו וכו' כי שם ביתו ולא היה לו אז, לא ראש ולא

55 פרי עץ חיים שער הכוונות ענין הציצית.

56 ונצטט עוד מדברי תלמידיו הקד' שהאריכו בביאור דבריו וז"ל בעל ההוראת שעה הנה כתב רבינו ז"ל (א) בדרושינו [וז"ל], דע כי ענין הציצית הוא בחינת אור המקיף כנודע אצלינו כי יש א"פ וא"מ וכבר ידעתה כי הז"א בהיותו בתוך אימו בסוד העיבור לא היה אלא בבחינת ו"ק בלבד תכ"ב כו' ונכונד זה הוא הציצית הקטן שאין מתעטפין בו לא הראש ולא הזרועות אבל ציצית הגדול הוא בחינת אור המקיף דז"א כשהגדיל ונעשו לו עשר ספירות גמורות ומתעטפין בו הראש והזרועות יע"ש וכו'. ומ"ש רבינו ז"ל שם (ט) ז"ל, שהטלית שהוא א"מ ישר מקיף את ז"א כולו עד היסוד בו [דף ט' ע"ב] יע"ש, כן הוא האמת כיון שמקיף מן החזה שלו ולמטה לכל הפרצופים שממנו ולמטה כ"ש שגופו של ז"א כולו עד היסוד בו שמתלבש בתוך הפרצופין שתחתיו שמוקף מאור מקיף ישר שלו, אלא שהוא ברחוק גדול, מה שאין כן באור מקיף חוזר בחינת החיה [שהוא] הציצית שהוא בדבקות עמו כל מה שיכול ויעיין כל מה שטרח וכתב רבינו ז"ל בספר מבוא שערים ש"ב ח"ג פ"ה. ולכן א"מ חוזר בחינת הציציות עד החזה אינם ניכרים ונגלים כי נכלל ונתבטל אורו בתוך אור הגדול דטלית לבנה א"מ ישר.

וז"ל בעל העולת תמיד שער הציצית ענין הציצית. דע כי כל ציצית הוא בחינת אור המקיף כנודע. והנה בהיות זעיר אפין בסוד העיבור תוך הבינה היה בבחינת שש קצוות בלבד ובבחינת תלת כלילין בתלת. ונמצא כי לא היו לו אז לא ראש ולא זרועות רק גוף א' פשוט בלבד. וזהו ענין בחינת טלית קטן שאין בו עטיפת ראש וזרועות. אמנם טלית הגדול הוא אור המקיף דזעיר בהיותו גדול שנגדל ונעשו לו י"ס ונתפשטו ראשו וזרועותיו, ואז שיעור הטלית הזה הוא כדי לכסות ראשו ורובו. נמצא כי הטלית איננו מלביש רק עד שליש הת"ת שהוא רובו של גוף האדם עד החזה אשר משם יצתה הנקבה מאחוריו, ומשם ואילך אין שם טלית. וזהו הטעם שהנשים פטורות מן הציצית. ונחזור עתה אל הענין, כי הנה נתבאר אצלינו בענין האורות המקיפים כי יש שני מיני מקיפים אל זעיר אפין, הא' הוא מקיף החיצון והעליון מכולם שמעולם לא נכנס בפנים תוך זעיר אלא נשאר מבחוץ מקיף לכל כללות זעיר אפין. והב' הוא מקיף יותר קטון ממנו שאחר שנכנס האור הפנימי תוך זעיר אפין חוזר ובוקע ועולה מאור המוחין הפנימים למעלה בבחינת שערות הראש, ושם הם בחינת אור מקיף חוזר בג' ראשונות שבו בלבד שהוא מקום הראש.

זרועות, רק גוף א' פשוט לבד, אמנם בבואו אל בית הכנסת שהוא מקום כניסה לכל והיא בחינת מלכות וכו' אז הוא בחינת טלית גדול, עכ"ל.

והנה דברי התפארת שלמה לסוכות שביאר על מה שלא פסלו בגמרא סוכה גזולה וכן ציצית ותפילין (ובכדי להבין דבריו נצטט כל הקטע שם) וז"ל ועד"ז יתישב קושי' התו' הנ"ל עם שאר קושי' המפרשים (סוכה ט, א) כי אמנם ענין הגזילה בידם הוא ח"ו להיות המצוה באה בתוך העבירה זה לא שייך רק אצל לולב אבל לא אצל סוכה וציצית ותפילין שם לא שייך כלל בשום פנים להיות המצוה באה בעבירה כנ"ל דהנה אצל סוכה כבר מבואר בזה"ק ובהאר"י ז"ל כי סוד הסוכה הוא בחי' אור מקיף דאימא בסוד אם רובצת על בני'. וסוד אור המקיף הוא להגן מן החיצונים ולהבריחם מחמת גודל הבהירות אור הגדול כמבואר בספרים. לכן ממילא אין שייך קושי' התו' אצל סוכה דלהוי מה"ב כי על אופן שבארנו לא אפשר הסוכה בשום אופן לבא בתוך העבירה כי אדרבא הסוכה היא עוד מברחת כל החיצונים והיא סוכת ומגינה על בני' ובה מדויק לשון הגמ' (סוכה ט, א) בסוכה אמרו למעוטי גזולה ובלולב אמרו (שם מא, ב) להוציא את השאול ואת הגזול כי כן אצל סוכה לא שייך להוציא את מצות סוכה מידם כי נהפוך הוא כי עוד ע"י הסוכה יגרשו ויבלעו לנצח לבל יגעו בגבול ישראל כנ"ל. והלא זה הדבר ג"כ במצות ציצית גם שם לא שייך להיות מה"ב כמו שהקשו ז"ל. דהנה גם טלית של ציצית כבר מבואר בזה"ק כי הוא בחי' אור המקיף ג"כ כנ"ל והוא המועיל עוד להגן מן החיצונים וכמש"א בזכות מצות ציצית תנצל נפשי ורוחי ונשמתי מן החיצונים והטלית יפרוש כנפיו עליהם. וזהו (דברים לב, יא) כנש"ר יעיר קנ"ו על גוזליו ירחף. כנש"ר הוא ר"ת נ' שערי רחמים וכו' עכ"ל הנוגע לענינינו.

וא"כ לפי דברינו נתבאר היטב מנהגינו שיסודו בהררי קודש שאנו מסובבין בטלית של מצוה הראש והזרועות וכל הגוף לגמרי ובו נתקיים חונה מלאך ה' סביב ליראיו כמבואר בגמ', וכנ"ל על פי פנימיות הדברים באור המקיף וסוד טלית גדול, ועוד שעל ידי שכל הד' כנפות לפנינו מקיימין בזה מצות וראיתם אותו כדעת הראשונים הנ"ל בכל ד' הכנפות, שזהו כל ענין ההתעטפות בטלית במשך התפילה לדעת התרומת הדשן כנ"ל.

ו. בענין תחיבת הציצית לתוך החגורה

ובמה שנהגו רבותינו לתחוב הציצית בתוך החגורה עיין בשו"ע שכתב המחבר יש לזהר כשאדם לובש טלית שלא יגרור ציציותיו. וכתב השערי תשובה וז"ל עיין בשלמי ציבור בשם בעל עשרה מאמרות שכתב מצוה מן המובחר שיהיו הציצית משולשין לא נגררים אלא יהיו תלולים ועומדים מחצי גופו ולמטה. וכן הוא בכתבי הרב זל"ה שבחינת טלית הוא עד החזה ומשם ואילך הוא בחינת ציצית ולא יפה עושים המשלשלים טליתם מאוד ע"ש, ועיין בברכי יוסף וז"ל טלית ארוך יכול לתחוב הציציות בחגורתו אשר במתניו כדי שלא יגררו. הרב מהר"ם מזרחי וחד דעמיה בספר פרי הארץ והובאה תשובתו בספר דגול מרובה, ומורי הרב זלה"ה בתשובה הובאה שם כתב דטפי עדיף לתחובם בחגורתו מאחוריו ועיין בבית יעקב עכ"ל.⁵⁷

ואף שהכף החיים כתב שיותר טוב להעלותו על הכתפיים, וכן בדברי חיים ושלום העיר על מנהג זה על פי דברי המגן אברהם בשם הב"י דהחגור מפסיק בהבגד ונפטר הבגד על ידי זה מציצית⁵⁸ כבר עמד על זה בשו"ת יד יצחק וכתב לחלק בשני אופנים או שאם כל הטלית

57 בשו"ע סימן כ"א סעיף ד', שערי תשובה סימן כ"א ס"ק ד', ברכי יוסף סימן כ"א ס"ק ה', פרי הארץ ח"ג כ"י סימן א', דגול מרובה דף קפ"א, בית יעקב סימן צ"ב.

58 כף החיים אות י"ט, מגן אברהם סימן י' ס"ק ג', וכעין הסוגיה בזבחים י"ט דאמרינן שם דאבנט מיגז גיזו.

מחוץ להחגור ואינו תוחב אלא הציצית בזה אמרינן שהציצית בתר טלית גרירה ולא חששו שם (בב"י והמג"א) אלא כשמפסיק על הבגד עצמו, ועוד כתב שתלוי בעיקר כוונתו אי מכוון לקצר בגדו דאז הוי כחתוך אבל כשאינו עושה כן אלא שלא יגררו על הקרקע לית לן בה.⁵⁹

ואולי יש להוסיף נופך דהנה ידוע מהרה"ק הר"א מטשערנוביל זצוק"ל שציווה לאחד מחסידיו על בנו שהחל לסור מדרך הישר, שיראה שבנו יקבל על עצמו ללבוש גארטל בעת התפילה, ולבסוף חזר בנו למוטב, ואמר לו רבו על דרך הפסוק וחגור נתנה לכנעני היינו וחגור החגורה נתנה לכנעני מסוגל הוא להביא על הלובשו מדת ההכנעה ולשמרו מליכשל בעוונות שכל נסיונות הזמן מקורם מעזות מצח ועל ידי סגולת החגורה החזירו למוטב.⁶⁰

ולפי המבואר לעיל מהזוהר הק' בפרשת שלח שהציץ והציצית עניינם אחד לכפר ולבטל מדת עזות מצח שהוא היפך ההכנעה נמצא שהציצית והחגורה ענין אחד להם אלא שהציצית הוא בבחינת סור מרע והגארטל בעשה טוב, ולכן מקומו של הציצית הוא בתוך החגורה דוקא.⁶¹



59 שו"ת יד יצחק ח"ב סימן ר"ס. וכן כתבו באמרי דוד מצוה צ"ט, והמאסף לכל המחנות בס"ק כ"ב בשם שו"ת בית יצחק.

60 דבריו הקדושים מובאים בספר מאורי אור (ליקוט מדברי הצדיקים לבית טשערנאביל) עמוד קצ"ח, ובקונטרס שבת החודש עמוד מ"ט, ע"ש שהביאו גירסת הסיפור בשינוי קצת.

61 התודה והברכה להרה"ח ר' נתן פערלמאן על עזרתו בעריכת המאמר.

הערות

בענין קבלת פסקי השולחן ערוך והרמ"א

ב"ה, ו' מר-חשון ה'תשע"ו

לכבוד מערכת הקובץ "בית אהרן וישראל" שלום וברכה!

שמחתי לקבל כמדי פעם את גליונכם הנפלא אשר בכל פעם הנני נהנה מחדש לראות בטאון מלא וגדוש בדברי תורה, הן בנגלה דתורה והן בדברי חסידות ויראת שמים, כה לחי!

בגליון האחרון (גליון קפא, עמודים קעז-קפ) הניף הגאון החסיד רבי יוחנן הכהן שבדרון שליט"א את ידו הגדולה שנית והאריך לחזק ולהוכיח את הידוע ומפורסם בכל תפוצות ישראל שאין אחר דברי השו"ע והרמ"א כלום, ואסף איש טהור כעמיר גורנה וליקט (בנוסף על מה שליקט בגליון קודם) מדברי גדולי ישראל בזה.

ואמרתי אביא גם אני תרי תנאי דמסייעי ליה למר, הלא המה שני המאורות הגדולים, כ"ק אדמו"ר הזקן בעל התניא והשו"ע זי"ע וכ"ק אדמו"ר (מוהרמ"מ) מליובאוויטש זי"ע (ועיין עוד בזה בספרי "על מנהגים ומקורותיהם" מהדורה שלישית עמודים פה-פז).

מדברי כ"ק אדמו"ר בעל התניא והשו"ע זי"ע:

1. "...דאנו אין לנו אלא כמו שכתב הרב בית יוסף בשלחן ערוך ... להחמיר בד"ס יותר ממה שהחמיר בשלחן ערוך, זו מנין לנו" (שו"ע או"ח סי' תמ"ב, קו"א ס"ק ט"ז).

2. "...שחלילה חלילה לנו לזו מדברי הבית יוסף אפילו זיז כל שהוא להלכה ולמעשה..." (שו"ת סי' כה).

3. "...חלילה לנו לסמוך על זה לבד נגד סתימות בעלי השלחן ערוך דכולי עלמא גירי בתרייהו" (שו"ת סי' לב).

4. "...למעשה בודאי שקשה הדבר להקל ... נגד סתימת בעלי השולחן ערוך דכולא עלמא גירי בתרייהו" (שו"ת סי' לג).

5. "אין לנו להקל נגד רמ"א ... כיון שהט"ז לא חלק עליו שם בפירוש ובפרט שהמגן אברהם הסכים לאיסור..." (שו"ע או"ח סי' רנ"ב, קו"א ס"ק ו').

6. "אין לנו להחמיר נגד פסק השלחן ערוך והסכמת רמ"א והט"ז ומגן אברהם שלא חלקו על השלחן ערוך" (שו"ע או"ח סי' תל"ז, קו"א ס"ק א').

(לשונות אלו הובאו ונתבארו בספר "כללי הפוסקים וההוראה משו"ע אדמו"ר הזקן ומתשובותיו", להגה"ח מוהר"י פרקש שליט"א, כללים: רעט, רפז, רפח, שו, שיא, עיי"ש ותמצא טוב).

מדברי כ"ק אדמו"ר (מוהרמ"מ) מליובאוויטש זי"ע ראה להלן:

1. מעשה ברב מסויים שבעקבות קושיא שהיתה לו על פסק המחבר בענין הברכה הא' במילת גר (שצריך לברך "למול את הגרים") עשה מעשה וצווה למוהל לברך "על המילה" היפך הפסק המפורש של המחבר. בתגובה לכך שיגר אליו כ"ק אדמו"ר זי"ע את המכתב הבא (נדפס ב"אגרות קודש" לכ"ק אדמו"ר זי"ע, ח"ג, ע' ערה-רעו, הדגשת הקטעים (וכן בציטוטים הבאים) נעשתה בידי המעתיק):

ב"ה, כ"ה ניסן, ה'תש"י
הרה"ג והרה"ח הו"ח אי"א נ"מ וכו' מהורמ"מ שי' הכהן
שלום וברכה!

הקונטרסים בטח הגיעו במועד. וחפצי לקוות אשר יביאו התועלת הנרצה, לא רק בנוגע אליו כמו פרט, ולא רק בנוגע אליו כאיש אשר הרבה פרטים תלויים בו אלא גם בהמושפעים ממנו והנמצאים בסביבתו, ות"ח אם יודיע בשו"ט בזה.

ובמענה על מכתבו בענין ישראל הדר עם הנכרית ונולד להם בן והביאו האב למולו.
(א) מש"כ דמלין, מילת גר, את הקטן על דעת אביו, דלא גרע מנכרי קטן שמלין אותו ע"ד אביו הנכרי, וכפסק השו"ע יו"ד סרס"ח ס"ז.

לא נ"ל הדמיון כלל, כי הנכרי ובנו יש להם שייכות זל"ז ונקרא זרעו (יעויין יבמות סב, א ובפוסקים שם) משא"כ בבן ישראל שבא על הנכרית - וכבר תמהו אפילו על הדיעה שהובאה ברמ"א בשו"ע אהע"ז סט"ו ס"י, אף שמדבר שם רק מדרבנן ולחומרא.

ובנדו"ד כיון שאמו רוצה שיגירו את הילד, לפענ"ד צריך לגיירו ע"ד ב"ד.
(ב) ומש"כ מנ"ל להמחבר שו"ע יו"ד סרס"ח ס"ה (ועד"ז ברס"ז ס"ב) הנוסחא למול את הגרים - בברכה ראשונה.

יעוין בב"ח סרס"ז שכן היא גרסת אלפסי ישן. ובטח מצא כן המחבר במקומות עוד, ויל"ע בדקדוקי סופרים לשבת ואינו עתה תח"י. - [לא נמצא שם דבר בנוגע לנדו"ז].

(ג) ומש"כ שצוה להמוהל לברך ברכה ראשונה "על המילה" היפך דפסק המחבר המפורש מפני הצ"ע שיש לו בפסק זה ומצורף ג"ז שהרמ"א סרס"ה ס"ב אינו מחלק בין ברכת מוהל סתם לברכת אב המל וגם בנדו"ד צ"ל כן, ומה שלא הגי' כן, הרמ"א גם בסרס"ח הוא מפני שסמך על הגהתו סרס"ה. - כן הקשה ותיירן ג"כ בפי' מגן האלף על סי' רע"ג ח"ב ע' 404 -

אחרי בקשת סליחתו, רע בעיני מעשה זה, לעשות מעשה היפך המחבר מפני שלע"ע לא מצאנו תירוץ להמוקשה בעינינו. וחס לנו ללכת בדרך כזו שיכולה לערער את כל היסודות.

- ומה שמדמה זה לסרס"ח כבר פירש יפה בגליון מהרש"א בסרס"ח החילוק שביניהם.
- וי"ל שלכן גם בקרבן נתנאל ספי"ט דשבת לא הקשה אלא מהל' עבדים ולא מהל' גרים (ומש"כ שם בק"נ דגם גבי עבדים הוי כל אחד כאבי הבן צ"ע) - וכבר הובא משו"ת הרמ"א סמ"ח שנודע לו פסק הב"י בענין צוואה, והרמ"א סותר דברי הב"י באריכות גדולה, אבל באותה תשובה גופא כותב שהכריח לעשות כפסק הב"י וגם לא חכה עד שיגיעו קושיותיו אל הב"י ולראות מה ישיב עליהן. ואם הראשונים כך וכו' וכו'.

באיחול כט"ס

הרב מנחם שניאורסאהן

לאח"ז:

באות שלום סרס"ו סקי"א מקשה מפ"מ לא העיר הרמ"א גם בסרס"ח. ודעתו נוטה לברך על המילה. וכנראה לא ראה את גליון המהרש"א מדאינו מזכירו.

2. המכתב הבא, בענין ספק לו אם ספר ספירת העומר, נדפס ב"אגרות קודש" לכ"ק אדמו"ר זי"ע, חלק י"ח ע' שלט, וזלה"ק:

ב"ה, כ"ז ניסן, תשי"ט, ברוקלין, נ.י.
האברך אברהם אבוש מרדכי שי'

שלום וברכה!

במענה על הודעתו אודות יום הולדת שלו:

בודאי נהג במנהג אנ"ש בזמן האחרון ביום ההולדת. ויה"ר מהשי"ת שתהי' שנת הצלחה אצלנו בלימוד התורה וקיום המצות בהידור.

בברכה לתלמוד תורה ביראת שמים,

בשם כ"ק אדמו"ר שליט"א

מזכיר

בשאלתו א) בצער בן עזאי על שלא שימש את ר' ישמעאל (חולין עא, א), והרי הוא האומר (בכורות נח, א) שכל חכמי ישראל דומין עליו כו' חוץ מרע"ק - לבד שי"ל דמאמרו האחרון הי' כשגדל בחכמה כו', הנה קושיא מעיקרא ליתא, כי מיוחד הי' ר"י במשניות שקיבל וליגמור גמרא כו' (עיין עירובין יג, א) [אף שגם עוקר הרים הי' - תו"כ לתוריע יג, מז]. ועד"ז באבות פ"ב מ"ט עיי"ש.

ב) ספק לו אם ספר ספה"ע. - ראה שו"ע או"ח סתפ"ט ס"ח, והועתק גם בשו"ע לאדה"ז שם, ובשו"ת שואל ומשיב מהדורא ד' ח"ג סקכ"ז למה לא נאמר דודאי דלא ספר באם עדיין לא עברו ל' יום כו'. כן באחרונים (הובא כמה מהם בארוחות חיים - החדש - סתפ"ט שם ובשד"ח אספ"ד מע' ברכות ס"א ס"ק יט) הצ"ע בזה להסבירים (ורבים הם) דספק ספיקא בברכות - ג"כ להקל. ואף שיש לפלפל בדבריהם - לא מפני הפלפול נסור מפס"ד ברור בשו"ע.

3. ביום א' כ"ב סיון תשל"ו, ביקר הגאון רבי שמואל הלוי ואזנר זצוק"ל, בהיכל קדשו של כ"ק אדמו"ר זי"ע. בעת פגישתם ביקש כ"ק אדמו"ר זי"ע מהגר"ש זצוק"ל לשלוח אליו את ספרי השו"ת "שבט הלוי" שיצאו לאור עד אותה שעה, ואכן כעבור זמן מה שיגר הגר"ש את הספרים ובהקדשתו על א' הספרים כתב: "להוד כ"ק אדמו"ר הגה"צ רבי מנחם מענדל שליט"א מליובאוויטש יצ"ו, מאת אוהבו ומכבדו - מצפה לשיעוה, שמואל הלוי וואזנער בן רחל, האב"ד ור"מ זכרון מאיר ב"ב".

להלן העתק של המכתב אותו שיגר כ"ק אדמו"ר זי"ע אל הגר"ש זצוק"ל לאחר קבלת הספרים, ובו, בין השאר, כמה הערות על התשובה הראשונה ב"שבט הלוי" ח"ג (או"ח ס"א), העוסקת בגדלותו של הרמ"א (ונזכרה בסיום דברי הגר"י שברון שליט"א הנ"ל). המכתב יודפס בע"ה ב"אגרות קודש" לכ"ק אדמו"ר זי"ע, חלק לב, הנמצא בשלבי הכנה לדפוס.

ב"ה, ימי החנוכה, תשל"ז, ברוקלין, נ"י.
הרה"ג וו"ח אי"א נוי"מ חו"ב צמ"ס וכו'
מוה"ר שמואל הלוי שי' ואזנר
אב"ד ור"מ זכרון-מאיר בני-ברק

שלום וברכה!

בנועם נתקבל מכתב כת"ר וגם הספרים שו"ת שבט הלוי (יו"ד, או"ח ויו"ד תנינא) בהתאם לשיחתנו. ובודאי על פי מכתבו יתקבל גם ח"א, ות"ח מראש גם על זה.

ויה"ר שירבה חילו באורייתא להוסיף בחידושי תורה ובפרט בהלכה למעשה. וכמדובר כמה פעמים ובזמנים שונים, אשר נוסף לשאר הסימנים דעקבתא דמשיחא ניתוסף ענין שונה ומשונה, שעל חשבון הלימוד לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא - מתאים לדבר משנה שהמעשה הוא העיקר - גם אלו הלומדים תורה ומתעסקים בהרבצת התורה, ומהם הלומדים בחריפות, בהסברה ובבקיאות, הנה דוקא חלק ההוראה למעשה - הולך ומתמעט כמות ואיכות המתעסקים בזה. ובודאי לדכותי דכת"ר אין צורך בהסברת שתי הנקודות, גודל המחסור ברבנים מורי הוראה בפועל - מחד, ולאידך גיסא - מספר ההולך ופוחת דהמתעסקים בלימוד הוראה למעשה.

והרי גם בזה זכות מיוחדת לכת"ר מתאים למקרא מלא שדיבר הכתוב וללוי אמר גו' יורו משפטיך ליעקב (וביומא כו, א) לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא - ולאחרי זה) ותורתך לישראל.

ותקותי חזקה אשר בכל מקום שיד כת"ר מגעת. השפעתו נכרת גם בהאמור, וזכות הרבים - ובכגון זה גם קהילות רבות - מסייעת.

והרי גם בהאמור מענין דימי חנוכה אלו ובהקשר ובחדא מחתא בנוסח ד"ועל הנסים" שהנצחון הי' על אלו שעמדו להשכיחם תורתך ולהעבירם על חוקי רצונך" - תורה ומצותי גם יחד.

בחתימה מעין הפתיחה בת"ח על המשלוח
ובכבוד ובברכה לבשורות טובות בכל האמור,

מ. שניאורסאהן

ולחביבותא דמילתא - אבוא עכ"פ באיזו הערות בחפזי:

חיו"ד ס"א: לשו"ת אדה"ז ס"ט - נוסף על שו"ת (נכדו) הצ"צ חיו"ד ס"ב - שצינונו מהמו"ל דשו"ת אדה"ז בחצע"ג - יש להוסיף ציון לשו"ת הצ"צ שנדפסו לראשונה מכת"י (בני.י. תש"ו) שער המילואים

סי' יד ואילך. ויש להוסיף לשלמות הענין - מה שהוזכר מכת"ר בס"ב - הציונים שבדרכי תשובה ליו"ד (ס"ב ס"ו ועוד).

שם ס"ב: שו"ב שראה בטעלעוויזאן? כו' - בארצה"ב מתפשט זה וכו', וע"פ השמועה גם בעוד כו"כ מדינות - ואף שמוכן שגם במצב כזה צ"ל אזהרה ע"ז ויותר הרבה מאזהרה, אבל - מקום לדאגה ש(ע"פ טבע) חלק גדול מהציבור אינו עומד בזה, ולכן צ"ע אם להבא יש לומר בזה - על כללות ענין הטעלעוויזאן? - לשון גזירה ואיסור וכו'.

שו"ת או"ח ס"א: להעיר דעל מצבת הרמ"א נחרת "ממשה עד משה לא קם כמשה" - נמצא ל' זה גם בשו"ת מהרש"ל להרמ"א (שו"ת הרמ"א סס"ז), אבל שם יל"פ שזוהי דעת "פלוני אלמוני".

דבריו הרמ"א "בהגהותיו" על השו"ע הם "בזמן הזה" בכלל משנה - כ"פ אדה"ז בהל' ת"ת רפ"ב [וזלה"ק שם: ובזמן הזה גם הלכות פסוקות של פסקי הגאונים הפוסקים כמו הטור והשלחן ערוך והגהותיו בכלל משנה יחשבו, המעתיק].

ובמה דשאלנא קדמיכון בס' חסידים - ה"ה בסי' רסא.

ובמקור חסד שם מציין לשו"ת מהר"י אסאד ח"ב אה"ע סרמ"ח. וצע"ק משו"ת חת"ס חיו"ד רסשמ"ו.

עד כאן לשון כ"ק אדמו"ר זי"ע.

ואסיים בברכה, שתמשיכו להפיץ מעיינות התורה הנגלית ופנימיותה, לתקן הדעות וליישר כל המעשים, עדי ביאת משיח צדקנו.

בברכה

הרב טוביה בלוי

בענין פתיחת פקקי פלסטיק ופתיחת קופסאות שימורים ושקיות חלב בשבת

בקובץ תורני 'בית אהרן וישראל' (גליון א' קפ"א, תשרי חשון תשע"ו) נתפרסם מאמר מאת הרה"ג ר' יוחנן שבדרון שליט"א (מח"ס אסוקי שמעתתא) בענין פתיחת פקקים ואריזות בשבת. מטרת מאמרו היתה כדי להשיג על כמה וכמה הוראות שהובאו בחוברת 'פיה פתחה בחכמה' (מאת הגאון ר' פסח אליהו פאלק שליט"א, מח"ס שו"ת מחזה אליהו, ועוד).

המאמר דלהלן הוא תשובה להשגותיו של הרב שבדרון שליט"א. [המאמר נכתב ע"י עורכי החוברת הנ"ל, אך עיקרי הדברים נשמעו מפי רבם בעמח"ס מחזה אליהו שליט"א].

פקקי הברגה העשויים מפלסטיק

הרב שבדרון יצא לדון להתיר את פתיחת פקקי הברגה העשויים מפלסטיק, והתחיל דבריו עם דברי הגרשז"א וצ"ל בזה, ואח"כ הוסיף לבאר יותר את ההיתר בזה.

וזה תמצית דבריו:

א. שלמות יצירת הפקק נגמר ונשלם דוקא עם הטבעת, ולכן אין בהסרת הטבעת מכה בפטיש [שהרי הכלי כבר נשלם].

ב. וכל הנידון הוא רק משום שע"י הסרת הטבעת ניתוסף שימוש נוסף בהפקק [היינו פתיחת הבקבוק], אך לזה אין לחוש כיון שהפקק הרי ראוייה היא גם עם הטבעת [שהרי ניתקת היא ממילא ע"י שפוחתין אותו כרגיל]. "ונמצא שפתיחת הפקק לא העלה אותו בדרגא והשלים מלאכתו, אלא הורידו בדרגא ופגם מלאכתו".

ג. וכיון שאין שום מעליותא ורצון בהסרתה, לכן ה"נ דאין בו משום מחתך.

ד. והוכחה לזה היא מה שהתירו הפוסקים את פתיחת פקקי בירה.

ע"כ תוכן עיקר דבריו.

א. אכן המעיין בדברי הגרש"ז זצ"ל [המובאים בשו"ת מנחת שלמה ח"ב סי' י"א] יראה להדיא שאין דבריו קרובים לזה, ומעולם לא כתב הגרש"ז זצ"ל שהסרת הטבעת הו"ל 'פגם' ונסיגה אחר' משלמות הייצור, אדרבא מפורש בדבריו דכל תכלית ומטרת פקקי הברגה היא שיהא ראוי לפתיחה ולסגירה פעם אחר פעם¹, ולתכלית זה הרי הם עדיין אינם ראויים כלל כל עוד שהטבעת מחוברת אליה. ובדאי דשלמות ועיקר מטרת הפקק הוא עבור המצב שאין לה טבעת, [ויתרון הטבעת הוא רק לשמירה שנהיה בטוח שלא נפתח בחנות ע"י אדם זר, ומיד שהבקבוק בבית כבר אין לנו שום תכלית בטבעת זו] והרי הפקק אינו ראוי למלאכתו במצב הזה.

וסברת הגרש"ז זצ"ל להקל, היא מטעם אחר, משום שכיון שהטבעת עשוי מתחילה עם מטרה מסוימת, ומטרה זו היא רק חד פעמית לכן אין הפקק נחשב 'מקולקל' עם הטבעת, אלא נחשב הוא גם השתא כ'פקק' [א"נ משום שהטבעת יותר דק לכן הו"ל כדבר חיצוני וכעור או שעוה]. אבל לעולם גם הוא מודה דתכלית הפקק ושלמותו הוא במצב שאין טבעת.

ב. ולגבי מחתך, היות ששלמות הפקק ותפקידו הוא בעת שאין הטבעת, לכן הוי הסרת הטבעת דבר הרצוי להאדם הפותח אותו שהרי פקק עם טבעת איננה ראויה למלאכתו כראוי שהרי א"א לפתוח אותה. וחיתוך זה הרי משנה את צורת הפקק, שמקודם היה הפקק בולט לפנים, [ומה שצ"י לדברי המנ"ח והמ"מ אין דבריהם שייכים לכאן כלל, דכבר כתבו האחרונים דכל היכא דהוי פסי"ר דניח"ל ל"ש סברת המגיד משנה, דבכ"ג שם מלאכה עליה ואף שהאדם אין מכוין להך מלאכה מ"מ שם מלאכה חלה על הפעולה שהרי המלאכה רצויה היא, ועוד דבני אדם בדרך כלל מחשבים פעולה זו למלאכה, וכל זה פשוט].

ומה שרצה להוכיח כן מהא דהפוסקים התיירו פתיחת פקקי בירה, אין הנידון דומה לראיה כלל, דהתם הרי כל עיקר מטרת הפקק בירה היא להיות סותם את הבקבוק עד שהקונה יפתחנו ולכן הוי כלי שלם, [ומה שלפעמים ממשיכים לכסותו, סו"ס אין זו מטרתו], והגרש"ז ביאר עוד דגם לפתיחה היה בעצם ראוי ורק היו צריכים כח גדול. והפתחן אינו מחדש שום 'חידוש' בהפקק והוא רק מיקל את פעולת הפתיחה, משא"כ בפקקי הברגה שהניתוק הוא שינוי מהותי בהפקק, שהרי הפקק אינו ראוי כלל לפתיחה כרגיל ע"י הברגה כל עוד שהטבעת שם.

ג. והנה כל דברינו עד הנה היה רק לגבי דברי הגרש"ז זצ"ל, אכן ראוי לדעת שדעתו של הגרש"ז זצ"ל שיצא לחלק בין פקקי מתכת לפקק פלסטיק, חילוק זה לא מצאנו לעת עתה בתשובה של שום פוסק אחר [בספרי שו"ת מגדולי הפוסקים מצאנו קרוב לארבעים תשובות הדנות בנידון פתיחת פקקי הברגה, ישנם המקילים ורובא דמינכר אוסרים, אך לא מצאנו מי שמחלק בין פלסטיק למתכת וזולת בדברי הגרש"ז זצ"ל].

ואדרבא, כמה מגדולי הפוסקים גילו דעתם להדיא שאין מקום כלל לחלק בזה:

- א. הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, (עדות בנו הגר"ד שליט"א).
- ב. בעל המנחת יצחק זצ"ל, (ע"י קובץ קול התורה, חלק מ"ב, עמ' כ"ז).
- ג. הגר"ח פ' שיינברג זצ"ל (עדות בנו הגר"ש שליט"א).
- ד. הגרי"ש אלישיב זצ"ל (ע"י שבות יצחק ח"ג פט"ו, דטעמו בין משום מחתך ובין משום מכה בפטיש).
- ה. הגר"ש ואזנר זצ"ל (שמענו מהגרמ"ש קליין שליט"א).
- ו. הגר"צ קרליץ שליט"א (חוט שני, פל"ג סק"ג).

וע"ע בשו"ת מנחת אשר (להגר"א וייס שליט"א, ח"א סי' כ"ז) ובשו"ת מאוני צדק (ח"ג סי' כ"ט) ובמאמרו של הגר"ש כהן שליט"א (ר"י פורת יוסף, בקובץ בית הלל, ספר הזכרון של הגרע"י זצ"ל) שכולם תמחו מאוד על חילוקו של הגרש"ז זצ"ל, ודעתם דלהלכה גם פקקי פלסטיק אסורים.

בדין עשיית פתח בכלים חד פעמיים

הנה הפוסקים נוקטים בפשיטות דהאיסור של עשיית פתח בכלי שייך גם בכלים חד פעמיים [אשר הם אינם מיועדים להיות חוזרים ומתמלאים אלא לאחר שתכולתן נגמרת הן נזרקות לאשפה] ראה חזו"א (סי' 1

1 ובוזה שונים הם מפקקי בירה שאין עיקר מטרתם אלא להשתמש כ'סותם' בעלמא עד הפתיחה הראשונה.

נ"א ס"ק י"א ד"ה ובקופסא) ואגרות משה (ח"ד, סי' ע"ח) ובשש"כ (פ"ט הע' י"א) בשם הגרשז"א זצ"ל. וכן הורה הגר"ש ואזנר זצ"ל (עדות הגרמ"ש קליין שליט"א).

אולם הרב שבדרון יצא לחלוק על הפוסקים האלו והוא רוצה לטעון שהאיסור של עשיית פתח שייך רק באותם כלים שהם חוזרים ומתמלאים, הוא רצה לדייק כן ממש"כ רש"י (שבת ק"ז ע"א) וז"ל "ואם להוציא לחה של עכשיו ואינו חושש אם תחזור ותסתום מיד פטור ומותר דאין כאן תיקון" עכ"ל. הרי דהענין של פתח שייך רק שהפתח מיועד גם לליחה שאיננה נמצאת בתוך המורסא השתא אלא היא תיכנס בתוכה לאחר זמן, וה"נ בנידוד דכלים חד פעמיים ל"ש דין פתח, עכ"ל.

אכן המעיין יראה שמדברי רש"י הללו אין רואים כלום, דרש"י רק פרושי קמפרש מה עושים בנקיבת מורסא, והעיקר שהוא בא לאפוקי היא שאין הנקב עשוי ליום מחר, אך לעולם אם הוא עשוי ליום מחר תהא עשייתו אסורה גם אם התכולה לא הוכנס לשם אחר עשיית הנקב.

[ומה שדקדק עוד מסתימת הגמ' והפוסקים לגבי היתירא ד'שובר אדם את החבית' שהרי לא התנו שהיא מותרת דוקא כשמוריקו במעמד אחד, דבריו תמוהים ואינם מובנים, דהלא מפורש בסוגיא דבשובר לית בה משום 'פתח' כלל].

אכן אכתי איכא למידק קולא מלשוננו של רש"י שם דעשיית פתח לא שייך אא"כ הפתח עשוי ליום מחר' וזה ההגדרה של פתח ע"י מה שכתבנו בפרק ד' ס"ד וס"ה ובהערות, (וקולא זו כבר מפורשת בדברי החזו"א ובדברי הגרשז"א זצ"ל, עיי"ש).

ברין פתיחת גוף אטום

הנה ידועים דברי החזו"א (סי' נ"א) דפתיחת קופסא אטומה יש בה משום עשיית כלי. ויצויין דהרבה פוסקים נקטו דלהלכה יש להחמיר בזה כדבריו [הגר"ש אלישיב זצ"ל (שלמי יהודה פ"ו הע' מ"ח), הגר"ש וואזנער זצ"ל (שו"ת שבה"ל ח"ו סי' מ"ד) שו"ת קנה בושם (ח"א סי' כ"ב סק"ג), ובחוט שני (ח"ב פל"ז), וכע"ז כ' בהר צבי (טל הרים, מכה בפטיש, סק"ג). וע"ע שו"ת מנחת יצחק (ח"ד, סי' פ"ב, ס"ק ל"ד) ושו"ת חלקת יעקב (ח"ג סי' קכ"א) ושו"ת להורות נתן (ח"ג סי' ט"ז וי"ז) שהם מביאים הוכחות מהראשונים להיסוד הזה].

אכן הרב שבדרון במאמרו הנ"ל מתמיה טובא על יסוד זה, והוא מסיק דכיון דדברי החזו"א זצ"ל הם מופרכים לגמרי מכח משניות מפורשות וכן מדברי הראשונים, לכן יש להקל בזה בשופי [עכ"פ היכא שהם כלים חד פעמיים, עיי"ש].

אכן כדי שלא נחשוד את כל הני פוסקים כטועים בדבר משנה, לכן נאריך קצת כדי להראות שאין ממש בשום אחת מטענותיו.

א. הרב שבדרון נקט דהחבית המבואר במתני' ששבירתה בשבת מותרת, הוי בגדר 'גוף אטום' ולכן הוי דינו של החזו"א נגד משנה מפורשת.

הוא מביא שם (באות כ"א), כמה הוכחות לזה, חדא מלשוננו של המאירי 'חבית סתומה', אכן 'סתומה' פירושו רק שהחבית איננה פתוחה, [וכן גמי הוי כוונת הכפות תמרים בסוכה ל"ג].

ודע דלא כל כלי סגור נחשב לגוף אטום, דרק כלי שסגור באופן שהשתא אין לו שום פתח הוי בגדר אטום, משא"כ היכא דעומד הוא להיות חוזר ונפתח באותו מקום שהוא נסגר, ככה"ג הרי יש לה פתח ואי"ז 'אטום', כ"ז מבואר בחזו"א שם. [ויתכן שהרב הנ"ל לא ירד לזה] [ולכן גם כלי נעול שבתוכו נמצא העירוב לא הוי בגדר 'אטום', (ולק"מ מש"כ שם באות כ"ג)].

ב. ומש"כ (באות כ"ב) לדייק כן מהר"ן שמבואר בדבריו שיש 'צורך שבת' בשבירת החבית, גם זה תמוה, דהיכא דהחבית סתומה במגופה שהיא דבוקה בטיט [ודרך הסרתה היא ע"י התזה בסיף] והוא רוצה לפתוח אותה ע"י שבירה, האם נימא דאי"ז צורך שבת כלל כיון שיש לפניו אפשרות אחרת לפתוח אותה [התזה בסיף]. סו"ס הרי גם זה הוי צורך שבת, ולמה נחייבנו לעשותה דוקא ע"י התזה בסיף.

ג. עוד דייק כן מסוגיא דביצה ל"ג (עיי"ש באות כ"ג). אכן קושיית הגמ' שם היא, דהלא שבירת החבית עצמו היא אסורה כל היכא דמכוין לשם פיתחא ואעפ"כ פעולה הזו מותרת כשאינו מכוין כן, וא"כ ה"נ תהא קטימת הקיסם מותרת כל היכא דאינו מכוין לחצוץ, (וכן מפורש בחזו"א שם סק"ז).

ד. המילה 'מגופה' (ברש"י ביצה ל"ג) היא המשך להד"ה, והיינו דיש חבית פתוחה שאין עליה מגופה, ויש 'חבית מגופה' שהיא סתומה במגופה בראשה, וזה פירוש הפשוט בלשון רש"י. (ובזה נסתלק מש"כ שם באות כ"ה).

ה. עוד הביא (באות כ"ז) ממה שהתיר מהר"א יצחקי את התזת צוואר הקנקן שהיה 'חתום וסתום בדבק' אך לא ידענו מאי קאמר, הרי החזו"א עצמו ג"כ הביא דברי המהר"א יצחקי (ס"ק י"ח), והוא ג"כ מתיר את התזת החבית עצמה במוסותקי (ס"ק ד'), והיינו משם דזה איננו בגדר גוף אטום כלל, (עמש"כ לעיל באות א').

ו. עוד מביא שם (אות ל') להוכיח דמותר להשאיר את התכולה בגוף אטום גם לאחר פתיחתו, מהא דמותר להתזו ראשה של חבית יין ולהניחה לפני האורחים בשבת. אך כבר ביארנו דחבית לא הוי גוף אטום שהרי היא היתה נחשבת כ'פתוחה' גם בעוד המגופה עליה.

ז. מש"כ שם (באות ל"ו) דגם החזו"א עצמו לא אסר פתיחת גוף אטום רק היכא דאחר פתיחתה עומד הכלי לשימוש חוזר. המעיין שם בחזו"א יראה דהזכיר את הא דהיו נותנים לתוכה מסמרים ובורית רק לגבי הא דרוצה לרוקנו בבת אחת [דעדיין אסור משום גזירה דילמא ישתמש בו כ'פיתחא'] אך על עצם האיסור לא הזכיר נקודה זו כלל. וכן כל הפוסקים הנ"ל האוסרים גם בזה"ז את פתיחת הקופסאות, מהם ג"כ מוכח דנקטו דינא דחזו"א שייך גם בכלים חד פעמיים, וכן מפורש בלשון החזו"א "ווימנין דאינו אוכל כל הדגים השתא", הרי דגם בלי שימוש חוזר הוי פתיחתו אסורה. [ובזה מסולקים ג"כ מש"כ (באות ל"ז) בביאור דברי החזו"א בסק"י].

ח. ודע דבחזו"א (בסי' ס"א ס"ב) מפורש דגם מעטפות העשויות מנייר שייך בהם דינא דגוף אטום כל עוד שהן סגורות, ונראה פשוט דלפ"ז ה"ה בשקיות פלסטיק של חלב וכדו' שייך דינו, ומש"כ הט"ז (סי' קנ"ט ס"ד) דשקית המתקפל איננה ראויה לנט"י, ל"ש כלל לנידוד דהתם בעינן חלות 'כלי קיבול' [וכלישנא דמשנ"ב "דאינו חשיב בית קיבול שלהן בלא תיקון מושב וכו'" עכ"ל] משא"כ במכה בפטיש דלא משום עשיית 'כלי קיבול' קאתינן עלה אלא משום עשיית כלי הראוי לשום שימוש וא"צ שיחול עליהן חלות דין 'כלי קיבול', והוא כמפורש בסי' ש"מ סעי' י"ג שאין קורעין נייר מפני שהוא מתקן כלי והתם הרי אין בו בית קיבול].

בסוגיא דאילפסין חרניות

עוד הקשה הרב שבדרון על החזו"א מסוגיא דאלפסין חרניות (ביצה ל"ב ע"א), ובאמת דכמה מחבריו זמננו כבר העירו כן, [החזו"א עצמו ג"כ הזכיר סוגיא זו בדבריו, רק הוא מביא סימוכין לדבריו מהסוגיא]. וענין זה באמת צריך קצת ביאור ולכן נשתדל בעז"ה לבאר הדברים.

א. במשנה (עדות פ"ב מ"ה) מובא דלפסין אירניות לת"ק הרי הן מקבלין טומאת היסט ולר"א ב"ר צדוק הרי הן טהורות.

[ובראשונים מובא כמה פירושים בזה, רש"י (ביצה ל"ב א') פ"י שהן קערות שעדיין לא חקקו בהן תוך, אבל רוב הראשונים נקטו שהם כלים חלולים שעדיין לא נפתחו, אכן גם בזה ישנם כמה דרכים, הראב"ד (בעדיות שם) פ"י שחותכים את עליונו של האילפס ואח"כ משמשת אותה חתיכה ככיסוי, (וכ"מ בבראשית רבה, וכ"כ ג"כ הר"ש והרע"ב ועוד), הרמב"ם (בפיה"מ בעדיות) והמאירי פירשו דהוי ככדור חלול ואחר שחולקין אותן הן נעשין כשני קערות. ור"ת (בתוד"ה אלפסין בביצה שם) פ"י שהן קערות חלולות שעומדות להפתח].

ב. והנה בסוגיא זו דאלפסין [שהם כלים חלולים לפי רוב ראשונים הנ"ל] ישנן שתי נקודות דלפום ריהטא הן אינן מתיישבות עם שיטת החזו"א, דהנה החזו"א הורה דאסור לפתוח הקופסאות בשבת, והוראה זו (לכאורה) מיוסדת על ההנחה שקופסאות האטומות אין עליהן תורת כלי, אכן בסוגיא זו חזינן תרתי, חדא דהלא בברייתא (בביצה שם) מפורש דלפי רשב"ג מותר לפתוח אלפסין אלו ביו"ט וזה לכאורה הוי ממש בדומה לפתיחת גוף אטום [ואף דהת"ק אוסר לפתוח אותן, מ"מ בירושלמי (הובא בר"ח שם) הרי מבואר דשיטת רשב"ג מתאים עם שיטת הת"ק דמתני' דעדיות דס"ל דאלפסין הן טמאות והרמב"ם הרי פוסק כת"ק דמתני' (בהל' מטמו"מ, פ"ח ה"ג) וא"כ לכאורה יוצא דיש לנקוט ג"כ כרשב"ג].

ועוד יש להקשות לכאורה מעצם דינא דת"ק דאלפסין הן טמאות [דהרמב"ם הרי פסק כן להלכה]², דלכאורה הרי כל דינא דהחזו"א מיוסד על ההבנה דגוף אטום איננו בגדר כלי והרי קיימ"ל דאלפסין מקבלין טומאה וע"כ דיש עליהן תורת כלי גם בעודן אטומות.

ג. אכן עדיין צריכים ליישב את הקו' השניה מעצם דינו של הת"ק דאלפסין חרניות מקבלין טומאה, והרמב"ם הרי פסק כן, ולכאורה יוצא לפ"ז דגם גוף אטום יש עליו תורת כלי.

ולאחר העיון נראה אמנם גם קו' זו לק"מ מחמת כמה טעמים:

חדא, שהרי ר"ת (בתוס' בביצה שם) פי' דהוא משום דאנשי הכפרים אוכלים על קערות אלו גם לפני שנפתחו, ולפי ר"ת הרי יוצא דדינא דאילפסין ל"ש כלל לנידו"ד דקופסאות שהרי אין עושין בהם כלום בעוד שהן סגורות.

[ואע"ג דלפי פירושם של הרמב"ם והראב"ד מבואר דהטעם דאילפסין מקבלין טומאה הוא מפני שגם כלי טתום המחוסר חתיכה נחשב לכלי, מ"מ כיון דנידון של דאורייתא הוא בודאי שאין לנו לסמוך עליהם להקל אלא צריכים לחשוש לדעת ר"ת].

ועוד, באמת יתכן דרך באילפסין שכל זה מתהליך יצירתן [אופין אותן אטומות ואח"כ חותכין אותן], בכה"ג י"ל דכיון שחסר רק החיתוך אין זה נחשב לעיכוב, וכל העומד לחתוך כחתוך דמי, אבל בנידו"ד דקופסאות דהשתא צריכין אותן לאיחסון התכולה שבתוכה ועדיין לא הגיע זמן החתיכה, בכה"ג אין לומר דכחתוכין הן [וכמובן, דזה עם הנחת החזו"א דהא דמועילין הן לאיחסון אי"ז סגי להשוותן כלים]³.

ד. אכן הקו' הראשונה מרשב"ג לק"מ, דלכאורה הדבר ברור דלא קיימ"ל כדעת רשב"ג אלא כת"ק דס"ל דאסור לפתוח אותן ביו"ט⁴ שהרי בשו"ע ורמב"ם פסקו דאין פוחתין את הנר, ולא נזכר בשום פוסק לחלק בזה דאלפסין שאני ומותרות ביו"ט, והרי שתי פעולות אלו כמעט היינו הך ובגמ' דימו אותן להדדי.

ואם היה עשיית אלפסין מותרות ביו"ט איך לא הזכירו הרמב"ם ושאר הפוסקים את החידוש הנפלא הזה בכל ה' שבת ויו"ט, ואע"ג דרשב"ג באמת מחלק ביניהן, מ"מ כל כה"ג חידוש הוא והו"ל להפוסקים לפרושי⁵. [ומה שהירושלמי (המובא בר"ח) קאמר דרשב"ג אתיא כת"ק דמתני' דעדיות (שהרמב"ם פסק כוותיה), אין הפי' דת"ק דשם בהכרח ס"ל כרשב"ג דמותר לעשותן ביו"ט, אלא דכדי להקל ביו"ט צריכין בהכרח לנקוט שיש עליהן תורת כלי דאל"ה הרי קמתקן כלי, אבל אע"ג שיש כבר עליהן תורת כלי לגבי ה' טומאה עדיין יתכן שאסור לפתוח אותן שבזה הרי מתקן אותם יותר⁶.

ה. אכן העיקר בזה נראה, דאע"ג דלשונו של החזו"א משמע קצת דיסודו מבוסס על ההנחה שגוף אטום איננו בגדר כלי, מ"מ באמת נראה ברור דאף אם יש תורת כלי גם על גוף אטום והוא מקבל טומאה

2 ואף דאנן קיימ"ל כמתני' דביצה דאין פוחתין את הנר [ולא כדעת ההגמ"י, (והרב שבדרון לא דק בזה)], מ"מ כבר יישבו האחרונים דאין זה סתירה לפסק הרמב"ם (עי' שער המלך, ראשון לציון, רש"ש, שפ"א, וראש יוסף, ויד יוסף).

3 ועוד, דהרמב"ם בפיה"מ הרי ביאר דכלל הוא דכלי חרס גמר מלאכתן חל בשעה שאופין אותן, וחתיכתן אח"כ אין אותה פעולה חשובה נחשבת לעומת האפייה בתנור, ומהיכי תיתי דשאר כלים של מתכת וכדו' דגם בהם שייך הא סברא ואולי בהם ראוי להתחשב יותר עם פעולות החיתוך וכדו'.

4 וברך אגב, נבאר את לשונו של החזו"א "ורמו לדבר עשיית אילפסין חרניות לדעת ר"ת". והיינו דלפי פירושו של ר"ת וסיעתו הנוקטים דאלפסין הוי כגוף אטום [ולאפוקי מדעת רש"י] יש קצת סימוכין ליסודו של החזו"א, דחזו"ן דפתיחת האילפסין הו"ל תיקון ואסורה היא ביו"ט (לת"ק דרשב"ג, וכמפורש בברייתא), הרי דפתיחת גוף אטום הוי 'תיקון כלי' [אכן החזו"א דקדק וכ' שהוא רק ימו' לדבר', והיינו משום שיש לבעל דין לחלק ולומר דזה רק באילפסין שאין להם שום שימוש בעודן אטומות משא"כ בנידו"ד דקופסאות הרי הם משמשות גם השתא ככלי איחסון וגם שימוש כזה משווה אותן לכלים, ודוק].

5 ובאמת דאם היינו נוקטים להלכה כדעת רשב"ג היה מקום להתיר עפ"י זה את פתיחת פקקי הברגה, ואפי' של מתכת, שהרי גם הם הרי אינם חסרים רק חיתוך בעלמא. ואכן, בשו"ת להורות נתן (ח"ז סי' כ"א) האריך להתיר פתיחת הפקקים עפ"י מהלך זה, אולם ראה בשו"ת דברי משה (ח"א, סי' כ' וכ"ב) שהוכיח במסמרות דלא קיימ"ל להלכה כשיטת רשב"ג.

6 וכ"כ לפרש את הירושלמי בשו"ת דברי משה שם.

היט, מ"מ עדיין יש בפתיחתו משום גמר הכלי ומכה בפטיש, שהרי התשמיש שעושין עם הכלי כשהוא פתוח הרי היה נמנע ממנו בהיותה אטום, והעברת הכלי למצב זה בודאי נחשבת היא לתיקון [ומה שהכלי היה עומד לאיחסון לזמן מרובה, וגם היה ראוי למכירה, ובבחינה מסוימת "ירד" הכלי ממדריגתו ע"י הפתיחה, כ"ז אינו מעלה ומוריד, שהרי מבואר בראשונים (בשבת ק"ו ע"א) דכל בחינה של תיקון הנגרם לחפץ ע"י איזה פעולה די בזה להשוות את הפעולה למעשה תיקון, עיי"ש בדבריהם]. ולכן אע"ג דבדעתו להשאיר את התכולה בתוכה רק לזמן קצר אחר פתיחת הקופסא עדיין נחשב הפתיחה למכה בפטיש.

ולא עוד אלא אפילו אם ירוקן אותה בבת אחת אעפ"כ ס"ל לחזו"א דאין מתחשבין בדעתו דסו"ס הרי במציאות נעשה על ידו תיקון חשוב ומשמעותי שהרי הפך גוף אטום לכלי פתוח ושימושי.

[וראוי לציין דביאור זה בדברי החזו"א כבר מובא בספר מגילת ספר (סי' י"ד, סק"ו), וע"ע בארחות שבת (ריש פרק י"ב) שג"כ הלך על דרך זה].

העולה מדברינו, שמסוגיא דאילפסין אין שום פירכא לדברי החזו"א, [ובפרט אם נפרש כנ"ל דינו של החזו"א שייך אפילו אם ננקוט דגוף אטום הוא כלי], ואדרבא החזו"א עצמו מביא סימוכין לדבריו מאותה סוגיא.

זאב פירדמן – דב הרצי"ג

עורכי הספר 'פיה פתחה בחכמה'

תגובת הכותב

התשובות הם לפי האותיות של הכותבים (אחרי התיבות "ע"כ תוכן עיקר דבריו")

א. גמר הייצור של המפעל הוא עם הטבעת, כלומר עם היתרון של השמירה מפני פתיחת אדם זר, וניתוק הטבעת הוא נסיגה מגמר הייצור שלהם, ונתברר בהמאמר שגם עם הטבעת ראוי הפקק לתשמיש חוזר, ואותן שהם יותר דקים מהפקק יש טעם נוסף דהוי כדבר חיצוני. (ולא התייחסו לכל ההוכחות והטעמים שנכתבו שם).

ב. כנ"ל שראוי למלאכתו גם עם הטבעת, ואי"ז חיתוך לפי כוונת מידה, כיון שהוא רק מסובב וכדרך הטבע נחתך במקום החלש ביותר, אבל לא איכפ"ל אילו היה נחתך למעלה מזה. (ובודאי ששייך כאן דברי המנ"ח והמ"מ, שהרי לא הוי פסי"ר דניח"ל כיון דלא איכפ"ל שיצא גם הטבעת).

ולא עולה על הדעת שמייצרי הבירה חשבו שהבקבוק ישאר פתוח, אלא ודאי מטרת הפקק הוא גם לסגור בחזרה, ולגבי מכה בפטיש אי"צ שיהיה "חידוש", כי אפי' בהכאה אחת חייב.

ג. ולגבי רשימה ומנין של גדולים, אין כדאי להכנס לזה, ומי שרוצה יכרר בעצמו מה סוברים רוב הפוסקים ועל איזה שמועות יש שמועות סותרות.

וברין עשיית פתח בבלים חר פעמיים:

הנה הקונטרס בעמוד כ"א בנה יסוד עפ"י רש"י בכתובות דכל שהפתח ימשש גם למחר עובר על עשיית פתח, ובמאמר נכתב שאין ראיה מרש"י ואדרבא משמע להיפך, וכ"ה ברבינו ירוחם, וכאן במכתב טוענים שמרש"י אין רואים כלום, א"כ אין היסוד לדברי הקונטרס שבנה מרש"י, ולא נתווכח אם יש ראיה להיפך, שזה לא העיקר. (והראיה משובר אדם את החבית מובנת מאוד, ד"שובר" היינו פתח שאינו יפה, וע"ז הרי כל הנידון שפותחין את הקופסאות בפתח שאינו יפה).

בענין פתיחת גוף אטום:

א. במאירי וכפו"ת מבואר שהיא סתומה וא"א להוציא היין ממקום אחר, ואילו הוי שם מגופה הרי אפשר להוציא בהיתר ע"י פתיחתה.

ובחבית שבמשנה אינו פותח במקום שנסגר, וגם שבירת מנעול אינו פתיחה של הסגירה, כי הפתיחה היא ע"י פתיחה במפתח, אבל שבירת כל הפותחת אינה עושה את הרכבת המנעול כזמני, ואל"כ הרי גם שימורים פותחים ע"י חיתוך באותו המקום של ההלחמה, אלא שאין פותחין את עצם ההלחמה, אף כאן אין פותחין את הנעילה, אלא עוקרים את כל המנעול.

- ב. כיון שיכול לפתוח בהיתר, לא הותר להיות מקלקל בשבת.
- ג. אבל הרי הגמ' מדמה שבירת חבית לקטימת קיסם ומקשה מזה על זה, וכמו שקטימת קיסם עושה כלי אף בחבית מיירי גם כשהוא עושה אותה לכלי, שהיא סתומה, וע"ז תירצו דבמוסקי מותר.
- ד. אין כזה משפט "חבית מגופה" מלבד ההוכחות שנכתבו בהמאמר.
- ה. החזו"א ביאר את השע"ת שמתיו את המגופה, וכבר העיר הגרמ"מ קארפ בספרו דמקור הדברים כתוב שהתיו את גוף החבית, וע"ז הדגיש המחזיק ברכה שהיה "סתום וחתום בדבק" דהיינו סתימה מעליא, כמו הלחמה.
- ו. אך כבר הוכח דמיירי בחבית סתומה.
- ז. במאמר מבורר הדבר בארוכה עיי"ש.
- ח. מה שהיה חסר לפני הפתיחה לומר שאינה כלי, שהיא גולם שאינה ראויה לקיבול, זה לא ניתוסף כלום ע"י הפתיחה, וכלי ששימושו הוא להיות כלי קיבול אם אינו כלי קיבול אינו כלי.

בסוגיא דאלפסין חרניות:

- א. לא משנה לענין.
- ב. מש"כ בהערה 2, הנה במאמר כבר הובאו דברי השע"מ והאחרונים ונתבארו היטב.
- ג. גם ר"ת כתב הטעם: "הואיל ועומדין ליפתח", וכמו כל הראשונים ודברי תוס' שאוכלים עליהם אינו טעם לקבלת טומאה, אלא לבאר למה נקטו "חרניות", דרך של הכפריים מחוברים, אבל בני הכרכים חותכים אותן מיד, ובספר הישר לר"ת סי' רנ"ח ותנ"ח וכן הרשב"א ועוד ראשונים שמביאים את ר"ת, בשום מקום לא נזכר שאוכלים עליהם, דאין זה משנה.
- ומש"כ בהמשך הוא ממש איפכא מסתברא, דשם אינו משמש כלום וכאן הוא עושה שימושי כלי, וכמו ששם ברגע שיצטרכו להכניס בהם יחתכוהו, גם כאן ברגע שיצטרכו להאוכל יפתחוהו, והערה 3 הוא חילוק בין השווים, ובבחינת "אולי אפשר לאסור בדוחק".
- ד. הרי בגמ' ובירושלמי תלו זה בזה, והשע"מ מבאר דודאי שעשיית כלי אין כאן, אבל יש כאן גמר מלאכה, וע"ז נתבאר בהמאמר דהיינו בגמר מלאכת היצרן, אבל לא כשבאים לפרק את הכלי כדי להוציא.
- ה. נתבאר בארוכה בהמאמר עם הוכחות דהשארית התכולה בפנים שהיתה שם מקודם אין בה שום תיקון כלי, והאפשרות של ההוצאה התירו חז"ל במשנה בפתח שאינו יפה.

יוחנן שבדרון

בענין סדר אגידת ההדסים והערבות כלולב

- בה"י אור ליום ב' י"ג מרחשון תשע"ו
- כב' מערכת הקובץ הנפלא בית אהרן וישראל ה' עליהם יחיו
- הנני בזה על המאמר הנפלא הנדפס בקובץ תשרי חשון שנה ל"א גליון א' תשע"ו מהרב נתן פערלמאן שליט"א בבירור מנהג רבותינו הקדושים זיע"א באגודת ההדסים והערבות, תשוב"ח לו.
- ותוך כדי עיון בדבריו הנפלאים נתעוררו לי כמה הערות בעניין זה ואכתבם אותם מע"ג הגליון למען יעמדו ימים רבים.

לנוהגים כמנהג האר"י איזה מהמינים צמוד ללולב ואיזה חוצה לו

- א. הרב הנ"ל שליט"א האריך לברר לאלו הנוהגים כמנהג האר"י ליתן הדס מימין והדס משמאל והדס באמצע וערבה מימין וערבה משמאל האם ההדסים צמודים ללולב והערבות כלפי חוץ או דהערבות צמודים ללולב וההדסים כלפי חוץ, וראה שם בהערה 28 ובאות ג' ד' שהביא דעות בזה.
- ב. והיה נראה להוכיח דההדסים צריכין להיות מבחוץ ולחפות את הערבות מלשון הגמרא סוכה מה. כל הנוטל לולב באגודו והדס בעבותו מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן שנאמר

אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח, וכבר העירו המפרשים על מה שהשמיט לערכה, ראה במאמר הרב הנ"ל בהערה מס' 4. ולהאמור י"ל כיון דהערבות מחופין ע"י ההדסים מדגיש הנראה לעין שהוא הלולב וההדסים.

אמנם לאחר העיון נראה דאין הכרח כלל מהאי סוגיא דהא מה שהוא נחשב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן ילפינן לה מדכתיב אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח ופרש"י אסרו אגודה של לולב בעבותים בהדס שהוא עבות של ג' בדין קליעה עד קרנות הרי הוא לכם כמתן דמים שבקרנות המזבח עכ"ל, ולזה היה צריך להדגיש דבאגודה זו נמצאים ההדסים שהן עבות, והערבות נכללים באגודה של לולב.

[ובזה נדחה גם מש"כ במרומי שדה שם דקאי על המוסיף הדסים על השיעור דהא לולב באגודו כולל כבר לכל המינים הנמצאים באגודת הלולב וע"כ דהדס בעבותו קאי על תוספת שמוסיף על איגוד הלולב ע"ש.

ובזה נדחה גם מש"כ הרב הנ"ל בהערה שם דמדברי הגמרא יש להוכיח דההדס צריך שיהיה גבוה מן הערבה ודו"ק בכל זה].

ג. מה שהוכיח הרב הנ"ל בהערה מס' 28 מדברי הישמח משה פרשת אמור ד"ה ביום הראשון שכתב וז"ל וגם לסדר האר"י זצוק"ל ערבה מצד זה וערבה מצד זה ולולב והדס באמצע וכו' והנה בחק כל אדם להיות בעל תורה ומעש"ט וזה הרמז דבעל תורה הנמשל ללולב ובעל מעש"ט הנמשל להדס ידעו כי מצד זה ערבה ומצד זה ערבה דהיינו התחלה הוא רק מאת ה' וכן הגמר משא"כ בעל תורה ומעש"ט שמשלים מה שבחוקו אז מחסדי השי"ת שנחשב בפ"ע כאילו הוא עשה הכל ע"ש.

לע"ד אין לקבוע מסמרות מדברי הישמח משה דהא גם אי נימא דהערבות צמודים ללולב עדיין הדס אחד באמצע ויש עדיין רמז למש"כ בדרך דרוש לבאר שבעל המעש"ט הנמשל להדס ידעו כי מצד זה ומצד זה ערבה, ויש לדייק כן ממש"כ הדס בלשון יחיד ולא כתב דהדסים באמצע דבאמת אין כל הג' הדסים באמצע כי אם ההדס האמצעי, ואין למדין מדברי אגדה והבוחר יבחר.

ד. והנה בעדת חסידי גור נוהגים באיגוד הלולב כמנהג האר"י, ויסודתו בהררי קדש עוד מימי החידושי הרי"ם וצ"ל כמבואר בשו"ת שפתי אברהם סי' י"ב הביאו הרב הנ"ל שם אות ג' ע"ש.

וכאשר בררתי אצל אנ"ש דגור כיצד הם נוהגים באיגוד ההדסים והערבות ראיתי כי יש בזה ב' מנהגים-

א. יש נוהגים שהערבות צמודים ללולב מב' צידיו וההדסים חוצה להם ומחפים אותם וכו"ל, וכך שמעתי גם מהרב הגאון מוהרי"ד אלתר שליט"א בן כ"ק הפני מנחם וצ"ל.

ב. ויש נוהגים דהן ההדסים והן הערבות צמודים ללולב מב' צידיו אלא שההדסים קרובים יותר לשדרת הלולב והן עומדים כלפי האדם הנוטלם והערבות עומדים מתחתיהם קרוב יותר לפנים של הלולב ובכך אינם נראים כ"כ לנוטל הלולב, ומנהג זה הוא מעין פשרה לב' שיטות הנ"ל דהן ההדסים והן הערבות צמודים ללולב וההדסים מחפין אותם שלא יראו. ועמש"כ בסוף הערה 54 שם.

האם ללולב למטה צריך שיצא מן ההדס והערבה טפח

ה. מש"כ באות ב' ובהערה 31 דיש לדקדק דהלולב למטה יהיה גם כן ארוך יותר משאר המינים, יש להוסיף דכן הוא דעת הרמב"ם בפיה"מ פרק ג' משנה א' וז"ל ואמר ג' טפחים כדי לנענע אותם רוצה בו וכדי לנענע עניינו שיאחזנו בידו וינענענהו והוא שיעור טפח עכ"ל, ומשמע מלשונו שהשיעור של טפח הנוסף הוא בלולב מתחת לג' מינים שיאחזנו בידו ודו"ק.

ו. וכן הוא בטור ברקת סי' תר"נ ס"ק ב', עפ"ד הזוהר הקדוש פרשת תצוה שמביא הרב הכותב שם בהערה 27. וע"ע שם בסי' תקע"ה ס"ק י"א.

בכבוד רב ובהערכה

יצחק שלמה פיינגבוים

בני ברק

בענין סוכה שאינה ראויה לדירה ובענין סגולת השעוה

בענין סוכה שאינה ראויה לדירה

א

בקובץ קפ"א בירר הרב שמואל ברנפלד שליט"א דינם של סוכות שאינן ראויות לשינה מפני סכנת טילים, אם כשרות הן לאכילה. שהרי הרמ"א (סי' תר"מ ס"ד) פסק לדברי הרא"מ (יראים השלם סי' תכ"א, מובא במדרכי פ"ב רמז תש"מ ובהג"מ פ"ו ה"ב אות א') שאם עשה מתחילה סוכה במקום שמצטער באכילה או בשתיה או בשינה אינו יוצא באותה סוכה כלל אפילו במה שאינו מצטער, דלא הוי כעין דירה שיוכל לעשות שם כל צרכיו. והכא נמי אין הסוכות שבערים המסוכנות ראויות לשינה, ולכאורה יש לפוסלן אף לאכילה. ושקל וטרי ומטייל בחכמה לאורכה ולרחבה של הלכה זו, בדברי היראים והחולקים עליו ודעת המחבר בזה, ומאי שנא ממדינות הקרות שאין ישנים בסוכה מפני הצינה (כמבואר ברמ"א בסי' תרל"ט ס"ב) ואעפ"כ הריהן כשרות לאכילה, ובכללי ספק ברכות להקל וספק ספיקא [ועיין מה שכתבתי בזה בקובץ באו"י קע"ט, עמ' קמ"ד בהערה ל"ז]. ומסיק דהסוכות כשרות ושפיר מברכינן עליהו לישב בסוכה, כיון שיש כמה צירופים דאריך לברוכי. עד כאן תורף דבריו.

ולע"ד יש לומר שסוכות אלו כשרות לכולי עלמא, ואין צורך להעמיד קיום מצוותן של אלים ורבבות מיראל על ספיקות וצירופים ופלוגתא דרבוותא.

ב

כי כל עיקר דינו של היראים נאמר רק כאשר עשה סוכה במקום שאינו ראוי לדירה. דכיון שאמרה תורה כל האזור בישראל יישבו בסוכות ותשבו כעין תדורו בעינן, צריכה הסוכה להיות במקום הראוי לכל עניני דירה, כדי שתהיה הדירת עראי כעין דירת קבע. והעושה סוכתו במקום שאינו ראוי לכל עניני דירה, הרי אין לו דירה כלל. והיינו כגון בזמניהם שהיו מצויים ליסטים מזוינים, עד שבהכרח היו עושים לעריהם חומות ונועלים שעריהם בלילה, ומחוץ לחומות העיר לא היה מקום יישוב אלא כמדבר וארץ ציה וערבה. [וכן ידוע שכאשר החלה ירושלים עיה"ק לישב פרוזות בשכונות חדשות חוץ לחומה, הוכרחו לנטשם כמה פעמים מפחד בלילות.] וכן הוא במי שעשה סוכתו במקום שאפה וריח רע או רוחות וכדומה, שאין המקום ראוי לדירה כלל. דבהני גווני הוא דקאמרי רבוותינו שאינו יוצא באותה סוכה, ואינה דירה כלל.

אבל בנידון דידן הרי אין שום חסרון בסוכה מצד עצמה או מקומה, שכן כל המקומות שוין לסכנת הבליסטראות, ואין מנוס מהן אלא בחדרים מיוחדים המבוצרים ומוגנים מפגיעתם. ובדאי ליכא למימר שבכל המקומות שהבליסטראות מגיעות אין דירתם אלא בחדרים המוגנים בלבד, ושאר חדרי הבית אינם בכלל דירה. אלא כל שיש לו חדר מבוצר שאפשר לישון בו או בסמוך אליו, שפיר משמשים כל חדרי הבית לאכילה ולשאר מילי דדירה. וא"כ לא גריעא הסוכה משאר חדרי הבית שהם דירת קבע, ולא נפקע ממנה שם דירה אף שהיא עצמה אינה ראויה לשינה. דכיון שאי אפשר לעשות סוכה מבוצרת, הרי שזוהי הדירת עראי שציוותה התורה לעשות במקום זה.

ויתכן עוד, דאף אם אין לו כלל חדר מוגן בביתו, ונאלץ לישון בבית אחר, עדיין אין הסוכה שבביתו נפסלת. דגם במקום שאין בו חדר מבוצר כלל אין הבית יוצא מגדר דירה, אף שבפועל אי אפשר לדור בו בעת הסכנה. והרי זה דומה לדירה שאין בה חשמל או מים, שלא נפסל ממנה שם דירה אף שבמנינו ובמקומותינו אין מי שיסכים לדור בה. והכא נמי הרי יש לו דירת עראי במקום ובגודל הראוי לדירה, ואף שיש סכנה חיצונית המונעת מלישון בה אין היא נפסלת מדירה. וא"ז דומה לסוכה שיש חסרון בגופה מפני מקומה או גודלה, שנפסד ממנה לגמרי שם דירה. ודוק היטב. ועיין לקמן באות ה'.

ג

ובהכי אתי שפיר שבמדינות הקרות אין ישנים בסוכה מפני הצינה אלא רק אוכלין בה, ומאי שנא מהאי דינא דסוכה שאינה ראויה לשינה שאינו יוצא בה אף באכילה. ולהמבואר לק"מ, כי דין זה נאמר רק כאשר הסוכה נעשית במקום או באופן שאינו ראוי לדירה כלל. אך בארצות הקרות אין החסרון מפני

המקום שעשה בו הסוכה, שהרי הצינה שולטת בכל מקום. אלא שדירת קבע יש בכתליה כדי להציל מן הצינה, משא"כ דירת עראי שאינה מגינה מפני הצינה מעצם מהותה וארעיותה. וכיון שהחסרון הוא רק מפני ארעיותה של הסוכה ולא מפני מקומה, ואילו היה עושה במקום זה דירת קבע כדרך העולם הוי קא דייר בה שפיר, אין זה ענין לדברי היראים כלל וכלל.

שהרי כל עיקרה של מצוות סוכה שציוותה תורה הוא לצאת ולדור בדירת עראי, ולא בדירת קבע שאין הצינה שולטת בה. וכיון שהוא מצטער לישון בסוכה מפני ארעיות דירתה, על זה גופא נאמר שמצטער פטור מן הסוכה. וכי יעלה על הדעת שמפני כן יפטר גם מאכילה בסוכה, והלא עשה דירת ארעי בדיוק כפי שציוותתו התורה. וכיון שבמדינות הקרות אין דירת עראי ראויה לשינה אלא לאכילה מעצם טיבה וטבעה, הרי זה ממש כמו גשמים הפוטרים מן הסוכה מפני שסבך אינו יכול למנוע הגשם כמו גג של דירת קבע העשוי בתקרה ומעזיבה. וכי נאמר שבמקום שתמיד היו יורדין גשמים כל לילה יהיה פטור לגמרי מן הסוכה כיון שאינו יכול לישון בה.

ונקוט האי כללא בידך, שדברי היראים אמורים רק כאשר אין הסוכה ראויה לשם דירה, ואילו עשאה במקום אחר במדינה זו או באופן אחר היתה ראויה שפיר אף לשינה. דהיינו שעשה הסוכה במקום שאינו ראוי [וכמש"כ המ"א (ס"ק ז') בשם הלבוש (סעיף ד')] בעושה סוכתו ברחובות ובשווקים, ונראה דהיינו מחוץ לרחוב היהודים שהיה סגור בדלתיים ובריח ומחוצה לו היה מקום סכנה]. או שעשה סוכה שאינה ראויה לדירתו מפני קטנותה, עיין בדברי התה"ד שבסוף הסעיף ובנ"כ שם, שגם בכה"ג הרי אין לו דירה כלל ואין בה תשבו כעין תדורו. ובכה"ג הוא שאינו יוצא בה אפילו באכילה, כי אין זו דירה של תשבו כעין תדורו, והיה לו לעשותה במקום ובאופן הראוי.

אך אם הצער והחסרון אינם תלויים במקומה של הסוכה או גודלה אלא בעצם ארעיותה, שחסרון זה מצוי בכל הסוכות במדינה זו ואין דרך להינצל ממנו כי הצער אינו אלא מפני שהסוכה היא דירת ארעי ולא דירת קבע, על זה גופא נאמר שבמה שמצטער הוא פטור מן הסוכה ובמה שאינו מצטער הריהו מקיים מצוותו. ודוק. ולע"ד נראה שזהו עומק הפשט בדברי המחצית השקל והפמ"ג בזה, וכדלהלן.

ד

שהמחה"ש (ס"ק ו') כתב דכיון שהיה יכול להישמר מפני הצינה על יד כרים וכסתות, לכן אין הסוכה נפסלת לאכילה אף שאין לו כרים וכסתות. ונראה לע"ד שא"ז סיבה, אלא הוכחה שלא נפסד מן הסוכה שם דירה. שכיון שיש היכא תמצית להתגבר על הצינה, הרי זו הוכחה שאין חיסרון הצינה נובע אלא מארעיותה של הסוכה. דכשם שאפשר להגן מפני הצינה על ידי דפנות וגג של קבע כמו כן אפשר לעשות כן על ידי כרים וכסתות. ואילו היה החסרון מפני המקום וכדומה באופן שאין כאן דירה, לא היה אפשר בהכי. ודוק.

ובזה א"ש מה שנתקשה הרב הכותב שם (עמ' ק"ד) דא"כ גם במקום ליסטים יש היכא תמצית לישון בסוכה על ידי שיעמיד שם שומרים, ונדחק ליישב דזהו מילתא דתליא באחרוני ושאנו מחוייב לבזוז ע"ז יותר מחומש. ולע"ד לא נהירא החילוק בזה, שהרי גם בכרים וכסתות איירי באופן שאין ידו משגת בפועל לכרים וכסתות כדי הצורך, ומה לי אם אין ידו משגת לקנות כרים וכסתות או אם אינו מוצא לשכור שומרים. וגם מהיכי תיתי שלשכור שומרים יעלה יותר מחומש ממונו.

ולהנ"ל אין צריך לכל זה וקושיא מעיקרא ליתא, שאין זו אלא הוכחה שצינה הוא דבר התלוי בארעיותה של סוכה ולא במקומה. אך סכנת ליסטים קיימת רק במקום זה, ושפיר היה יכול לעשות דירתו במקום אחר. ומה שאפשר לשכור שומרים ולסלק הסכנה א"ז משנה גדרו של המקום כפי שהוא עתה, וכל עוד שאין מסלקים הליסטים הרי אין מקום זה ראוי לעשיית דירה. דאי לא תימא הכי, הרי אפשר גם להפוך מדבר לעיר מושב או לסלק האשפה הגורמת להריח רע והזובים, ואין לדבר סוף. משא"כ כרים וכסתות שאינם אלא מחממים הישן בדירת הארעי במקום החום שנותנת דירת קבע, ומוכיחים שהיא עדיין בגדר דירה. ודוק.

והפמ"ג שם (אשל אברהם ס"ק ו') כתב לתרץ, שבמקומות הקרים מקילין בשינה וחייבין באכילה ומקרי כעין תדורו כיון שאי אפשר בענין אחר. ולכאורה צ"ע מה בכך שאי אפשר בענין אחר. דאם אי אפשר לעשות דירה במקום זה יש לפטור לגמרי ממצוות סוכה, כמו למשל במקום שיש גשמים ושלגים ורוחות בכל עת, שהוא פטור לגמרי מן הסוכה. [וכן הקשה בבכורי יעקב ס"ק יו"ד].

ולהנ"ל א"ש כמין חומר. דכיון שאי אפשר בענין אחר, דהיינו שאין היכא תמצי לעשות הסוכה במקום אחר שאין בו צינה, הרי שהחסרון נובע אך ורק מעצם ארעיותה של הסוכה ולא מפני שעשאה במקום או באופן שאינו ראוי לדירה. וכיון שבכל מדינה זו אין אפשרות לישון בדירת עראי אלא רק לאכול בה, הרי שזהו מה שציוותה תורה במקום זה. ודוק. [ועיין בלבוש ובמ"א ובפמ"ג שם, אם אף בכה"ג בעינין שהסוכה תהיה ראויה לשינה אילולא הצינה. ודוק.]

ונמצא ששני התירוצים שנאמרו בזה לדבר אחד נתכוונו. [וזהו דלא כהבכורי יעקב שם.] ואין לחלק ביניהם כמו שר"ל הרב הכותב (עמ' ק"ד - ק"ה) דטעם הפמ"ג שאי אפשר בענין אחר שייך גם לגבי הבליסטראות ואילו לטעמו של המחזה"ש שאפשר בכרים וכסתות גם כל הסוכות שבמקומות המסוכנים פסולים. אלא לכ"ע אין דברי היראים אמורים הכא, ואין שום חסרון בסוכות אלו כלל, כיון שהם עשויים במקום ובאופן הראוי לדירה, אף שאי אפשר לישון בהם מפני הסכנה. ודוק.

[וגם משכ"ש בענין לימוד בסוכה (עיין סי' תרל"ט ס"ד) שכל הסוכות שבעולם אינן ראויות ללימוד (ע"ש בעמ' צ"ח - צ"ט) אינו נכון, וכמשכ"כ המ"א שם (ס"ק י"ג) להדיא שהכל לפי הענין. ואם הסוכה מרווחת דיה ודאי יהיה לו מנוחה ללמוד שם.]

ה

ובהכי א"ש גם משה"ק (בעמ' ק"ח) על דברי הביכורי יעקב (ס"ק י"ב וס"ק ט"ו) דאף להיראים, כל שיש לו סוכה מיוחדת לשינה יוצא באכילה גם בסוכה קטנה שאינה ראויה לישון בה. ולהמבואר ודאי מסתברא כדבריו. דבשלמא כשיש לו רק סוכה קטנה שאינה ראויה לשינה, הרי אין לו דירה. אבל העושה מרצונו שתי סוכות אחת לאכילה ואחת לשינה אין חיסרון בדירתו, שהרי גם בדירת קבע מחלקין האכילה והשינה בחדרים שונים. וכל שיש לו דירה לא מצינו שפסל היראים מפני שסוכה זו עצמה אינה ראויה לשינה.

ואולי אפ"ל שאף בעל שו"ת מים רבים (כמוה"ר רפאל מילדולה אבדק"ק באיונה, אמשטרדם תקי"ז, ח"א סי' נ"ד) שמביא הרב הכותב שם, ג"כ אינו פוסל בכה"ג. דאיהו איירי בעושה סוכה אחת במקום שאינו ראוי לשינה וסוכה אחרת לשינה במקום הראוי. ואפ"ל דדוקא בכה"ג ששתי הסוכות מרוחקות זו מזו הוא דקא פסל הראשונה אף לאכילה, דזיל הכא לא הויה כעין דירה וזיל הכא לא הויה כעין דירה כמש"כ בתשובתו (דף נ"א סוף ע"ד). כי אין דרך לחלק דירתו בין שני מקומות לעשות חציה במקום זה לאכילה וחציה במקום אחר לשינה. אך כאשר הסוכה האחת אינה ראויה לשינה רק מחמת קטנותה, ובסמוך אליה יש לו סוכה גדולה הראויה לשינה, מאיזה טעם יש לנו לפסול דירתו. ומאי שנא מסוכה גדולה שאוכל בצידה האחד וישן בצידה האחר, וכי משום שעשה מחיצה וחילקה לשתי סוכות נפרדות יפסלו שתיהן. והרי זה ממש דירת ארעי כעין הדירת קבע, שג"כ אוכלין בחדר אחד וישנים בחדר אחר, ולא תהא כהנת כפונדקית. ודוק.

בענין סגולת השעוה

ו

במדור כתבים שם האיר הרב אברהם אביש שור אור יקרת מנהג הצדיקים להחזיק שעוה בידיהם הקדושות. ויש להוסיף על זה ממאי דאיתא במטה אפרים סי' תר"ג ס"ק ז' [ומדפיסי סידור בית יעקב העתיקהו לתוך דברי היעב"ץ (שער העין, שער המטרה מעגל ה' אות י') עיין שו"ת כוכבי יצחק ח"א סי' י"ג אות ה'] וז"ל. ואותן נרות של שעוה שעושין להדליק בבית הכנסת ביום הכיפורים נוהגים הנשים לעשות אותם ביום זה. [היינו ביום שלפני ערב יום כיפור, שאומרים בו הסליחות של י"ג מידות הנאמרות בתפילת נעילה, ע"ש. והרב יצחק יהושע שור כבר האריך לתנות תוקף קדושת היום והפלגת עוצם קדושת עבודת הכנת הנרות ביום י"ג מידות והתחנונים בעת אמירתם (קובץ באו"י קמ"ה, תשרי תש"ע, עמ' קנ"ו - קס"ד), כדאיתא במטה אפרים שם בסוף הסעיף. [ומנהגנו לומר י"ג מידות דוקא בימי שני או חמישי, ואכמ"ל בעוד חזון למועד בעה"י.]] וע"ש באלף המגן (ס"ק י"ב) משו"ת יד אלעזר (סי' נ"ח) דיש הידור בשעוה. [וע"ש שכבר נזכר כן בכלבו, המובא בש"ך סי' רנ"ו ס"ק י"ב, וכדאיתא במ"א סי' רס"ד ס"ק י"ב דשעוה עדיף על חלב, ע"ש. וע"ע בט"ז סי' תר"י ס"ק ב'.]

ובטעמי המנהגים בקונטרס אחרון סוף אות תשל"ד מביא מדברי ספר שער המלך (כמוה"ר מרדכי ב"ר שמואל אבדק"ק ווייעלקאטש, הוראדנא תקע"ז, שער ה' סוף פ"ח דף מ"ו ע"ב) אשר כתב בזה"ל. ויש רמזים ודוגמות בנר הדולק ע"פ קבלה, כפי שמוכא בספרי הקבלה, המרמז על סודות נסתרים ונעלמים מאוד. גם שמעתי הטעם שצריכין להיות של שעה לפי שהוא אותיות שועה, שישמע שועתינו. ולטעמים אלו גם הנשים חייבות בנרות הללו, כי אטו גברא בעיא חייא ונשי לא בעיא חייא. ולא הדלקה בלבד עושה מצוה אלא גם עריכתן מצוה, ונמסר להנשים בכדי שגם המה יתעסקו במצוה לתקן את שורש אשר פגמו.

[ובענין מש"כ השער המלך שיש רמזים ודוגמות בנר, ע"ע בספר יסוד יוסף פרק פ' (להמקובל האלקי כמוה"ר יוסף אבדק"ק דובנא ב"ר יהודא יידל אבדק"ק קאוולי, שהיה רבו של בעל קב הישר [גלב"ע בר"ח אייר ת"ס, נדפס לראשונה בשקלאוו בשנת תקמ"ה]) המובא באלף למגן שם, שכתב בענין נרות חנוכה וז"ל. ובהרבה מקומות מצינו שקדושת נרות של מצוה חביבה לפני הקב"ה, כמש"א הכתוב (ישעיה, כ"ה ט"ו) באורים כבדו ה'. וכל נר הדולק לדבר מצוה יש בו גדולה ונפלאה [נראה שיש כאן איזה חסרון בלשון] ואילו היינו זוכים להשגת רוח הקודש היינו מבינים ומשיגים ע"י דליקת הנר הרבה דברי עתידות שהנר של מצוה מתנבא כמו הנביא המתנבא ע"פ ה'. ואם אפשר זוכין להבין הנביאות של הנר מצוה.]

ז

עוד מצינו ענין להדליק בשעה דוקא, גם בנר של יארצייט. [וכן הוא ביד אלעזר ואלף למגן שם.] ועיין כמה מקורות ורמזים בזה בילקוט דת ודין להג"ר דוד אסף פרק י"ב בהערה כ' ובנטעי גבריאל הלכות אבלות ח"ב פרק ע"ה אות ח' בהערה י"ז. ושם מביא מש"כ המקובל האלקי כמוה"ר שמשון מאוסטערפאלא הי"ד (לקוטי שושנים, לקוט כ"א) וז"ל.

איתא בפליאה דר"ג קרא [נראה דיש כאן טה"ד, ואולי צ"ל דרא"ג קרא כלומר רבי אביגדור קרא, ואכמ"ל בענין מחברו של ספר הפליאה. והוא בספר הפליאה ד"ה ל"א - הספירה השניה] תת"ן חדרים יש בגיהנם, כמנין תכל"ת. ובאלו חדרים צריך לילך אפילו צדיק גמור, לתקן ולהעלות נשמות של רשעים, כמבואר בזוהר בכמה מקומות. והנה כאשר בא הצדיק לתת"ן חדרים א"צ לפחד מן המזיקין. כי תק"ף חדרים אינם תוקפא דדינא, ממילא הנשארים ר"ע חדרים, וכשמם כן הם שהם רע. ובאם היו הצדיקים הולכים שם בלא שמירה אזי היה יכול להיות שהיו ניזוקים מגדרוני נימוסין טהורין. אזי הולך מלאך אחד ושמו יהוש"ע ובידו שעה, וכותב על מצחו השם [כצ"ל לפ"ה] הנקרא את"ה, ואז אפילו הולכין באלו ר"ע חדרים אין שטן ואין פגע ר"ע. ולדעת זה סוד גילה לנו דוד המלך ע"ה תהלים כ"ג, גם כי אלך בגי"א צלמו"ת לא אירע רע, רזא דמילתא גי"א צלמו"ת גימטריא תק"ף. ר"ל גם כי אלך בגי"א צלמו"ת, בתק"ף חדרים מן תת"ן שהם אינם תוקפא דדינא. ממילא הנשארים ר"ע, מ"מ לא אירא רע מאותן ר"ע חדרים. כי את"ה עמדי, ר"ל השם של את"ה עמדי, שכתב על מצח הצדיק. ומי כותב, ומפרש ע'מדי ש'בטך ו'משענתך ה'מה, ר"ת אותיות שכו"ה. ולמפרע ר"ת, דהיינו ע'מדי ש'בטך ו'משענתך ה'מה י'נחמוני ר"ת יהוש"ע, ר"ל שהוא כותבם. והענין פלא שהכל מרומז בקרא, והאל יכפר בעדי.

ח

וכן מצינו לענין נר הבדלה שצריך להיות דוקא משעוה, כדאיתא במ"א סי' רח"צ סס"ק ג', וז"ל. משמע בכנפי יונה [להרמ"ע מפאנו] ח"ב סימן ד' דיש להבדיל על נר של שעה, וכן מפורש בכוונות האר"י (שער הכוונות ענין שנוי התפלות, דרוש א' ד"ה בענין ההבדלה). ע"כ. וז"ל מה"ר חיים ויטאל בשער הכוונות שם, גם היה מדליק נר של שעה ומברך עליו בורא מאורי האש, ולא היה מבדיל על הנר שבבית רק באבוקה מיוחדת.

וברמ"ע מפאנו שם איתא, וז"ל לענינו. כשהאדם מדליק האבוקה יכוין כי דונג הוא שם ס"ג. ושעוה ר"ל ש"ע נהורין דאריך מאירין לו"ה זו"ג, דכתיב בהו עושה גדולות עד אין חקר, עושה היינו ש"ע ו"ה. ובכח זה הבדילנו מן ש"ע קליפין דכתיב (ישעיה, נ' ט') ע"ש יאכלם. וכן הרים כדונג נמסו מאש הקדושה שבאימא, דמינה שם ס"ג הגדול והקדוש. שכן אלהים מלא והכולל בגי' אש, אלף למד הי יוד מם עולה ש'. והנה ש"ע פעמים ו"ה וחד ש"ע לגופיה הן בגי' דמ"ת, דהיינו ארבעת אלפים ת"ם וכו'. וע"ש שמאריך עוד בעומק סודות הקבלה בענין שעוה ודונג.

[ואף שהרמ"ע מפאנו מאריך יותר בכוונות השעוה, עכ"פ אין מפורש בדבריו שהנר צריך להיות דוקא משעוה, משא"כ בדברי השער הכוונות. וכדברי הרמ"ע מפאנו איתא בשינויים קלים בפרי עץ חיים, שער השבת פרק כ"ד, ד"ה מהחברים. ונראה שהפע"ח לא נמצא בין הכתבים שהיו לפני המ"א.]

ז

עוד מצינו בענין מעלת השעוה מש"כ ביסוד יוסף פרק ע"ח, ומובא במנהגי בית אליק (אות קפ"ז בהערה כ"ג) בענין הקמיע כל"י זי"ן שעושין מן ההושענא, וז"ל לענינו. והעלין שתיקח מההושענא תניחם כסדר שם שד"י וכו' ואחר שתסדרם כנוכר תחברם יחד ותקח מעט שעוה מנר של יו"כ שדולקין בהושענא רבא כנהוג [עיי' מש"כ בזה הרב יצחק יהושע שור בקובץ באו"י קע"ד, מנחם אב תשע"ד, בעמ' פ"ב] ותכסה את העלין של סידור השם כנוכר בשעוה. ותכון לשעוה שהוא מרמז אל ש"ע נהורין הנמשכים לו"ה שבשם הוי"ה, שהוא אותיות ש"ע ו"ה. וכשאתה בדרך תקח עמך קמיע זו ובטח בהשם יתברך להנצל מכל הזק של כלי זין ח"ו. ע"כ.

י

ואילולא דמסתפינא אפשר שמנהג הצדיקים להחזיק שעוה קשור גם להטעמים שמצינו לכך שבעשרת ימי תשובה אומרים עושה השלום במרומיו ולא עושה שלום כבכל השנה, משום הגימטריא של השלו"ם שהיא שפ"א כהגימטריא של שעו"ה.

וז"ל המטה אפרים סי' תקפ"ב ס"א לענינו. וחותמין עושה השלום [בברכת שים שלום]. והרבה נוהגין שלא לשנות חתימת הברכה בזה רק חותמין המברך כו', רק בקדישים שאחר התפלה אומרים עושה השלום לפי שיש בו רמז שעושה בגימטריא ספריא"ל וכן השלום בגימטריא כן. ע"כ. וכתב באלף המגן שם (ס"ק ז') שהוא המלאך הסופר וכותב בני אדם בספר החיים בימים האלו והוא מגין מהמקטרגים וכוורת אותם, המקובלים. [סיום לשונו, והוא מגין מהמקטרגים וכוורת אותם, לא מצאתי אלא בח"י (ח"ג פ"ו אות ס"ב), והתם איתא שכורת אותם כמספריי"ם הללו. ומביאו בספר ויברך דוד לכ"ק הגה"צ רבי ברוך דוד טברסקי מקלינקוביץ, סי' תקפ"ב ס"ה].

וז"ל שער הכוונות דרושי ראש השנה בהקדמה, ד"ה בכל י' ימי תשובה. בכל י' ימי תשובה צריך לומר אחר העמידה עושה השלום במרומיו בה"א יתירה, ולכוין כי השלום הוא בגי' ספריאל, המלאך שהוא הסופר הכותב בספר החיים את כל בני אדם בי' ימי תשובה. משא"כ בשאר תפלות השנה שאין אומר אלא עושה שלום במרומיו חסר ה'. ע"כ. וכ"ה בפרי עץ חיים שער תפילות ר"ה, פ"ז ד"ה בכל י' ימי תשובה. וע"ע בסידור רבי יעקב קאפיל ששורשו ביסוד, וכמה כוונות בעומק הקבלה בזה. [ובמה שבשער הכוונות לא הזכיר מענין הגי' של עושה, אלא רק של השלום, עיי' בספר טוב עין להחיד"א סי' י"ח אות צ"א סי' תקפ"ב דין א'.

[וע"ע במטה אפרים שם סעיף כ"ב שלא רק בקדישים אלא גם בסוף אלהי נצור אחר הג' פסיעות יש לומר השלום, כנהוג. ועיי' באלף המגן שם (ס"ק ל"ז) שלפי המקובלים יל"כ רק אחר שמ"ע, אבל בקדישים לא ישנה מכל השנה. וכן הוא בשער הכוונות שם. ואכמל"ב. גם צ"ע הטעם שאין נוהגין כן בעושה שלום שבסוף בהמ"ז.]

ועיקר ענין זה של אמירת השלום משום השמות והגימטריא של שפ"א כבר איתא בראשונים [עיי' הגמ"ר ריש פ"ד דר"ה, ועיי' בספר פסקי הלכות המרדכי (כמוה"ר מרדכי ב"ר מאיר יונה שאטץ, אבדק"ק סוויסלאץ, ווארשא תרס"ב) בתורת מרדכי אות ז' שצ"ל ספריאל] ובספרי מנהגי אשכנז הקדמונים, שאף כתבו לשנות חתימת הברכה לעושה השלום, כהדעה הראשונה שבמטה אפרים [וע"ע בסידור שער השמים לקדוש ישראל השל"ה בתפילת ראש השנה ובמטה משה סי' תשצ"ח]. וכתבו ספריאל הוא אחד משבעים שמות של מטטרו"ן [וכ"ה במדרש אותיות דרבי עקיבא. וע"ע בספר היכלות דרבי ישמעאל כהן גדול פרק י"ז, סופריאל י"י ממת וסופריאל י"י מחיה. ובסודי רזי"א לבעל הרוקח אות ר' (ו), סופריאל ממת שופריאל מחיה]. ושהוא המשתק השטן ומלמד זכות לישראל, וגימטריא החסד והרחמים [נראה דהיינו החס"ד הרחמי"ם, ללא הו"ו של והרחמים שכתבוהו רק כו"ו החיבור] שר החסד והרחמים, וגימטריא צרופ"ה, ממונה על התורה ות"ח מרבים שלום, והוא מזוקק ומצורף זכויותיהם של ישראל

ועושה שלום ביניהם לבין אביהם שבשמים, וגימטריא עושה, לפיכך מתפללין עושה השלום שיכתוב אותנו לחיים ולשלום.

[ומן הענין שבזה מנהג אשכנז הקדום היה לשנות המנהג, ומנהג הספרדים שלא לשנות. ואילו בט"ב מצינו להיפך, שמנהג הספרדים היה לשנות ולקצר ברכת שים שלום ולחתום בה עושה השלום. עיין באבודרהם הלכות ט"ב, ובשדי חמד אס"ד מערכת בין המצרים סי' ב' אות ח', ובכתר שם טוב ח"ה עמ' פ"ב, ובארחות חיים (ספינקא) סי' תקנ"ט ס"ה. ועיין].

ביקרא דאורייתא
נתן פערלמאן

בענין איסור אכילת גיד הנשה והיתרו לעתיד לבא

ראיתי בקובץ בית אהרן וישראל גליון קע"ה שהעיר אחד הכותבים בשלהי הקונטרס, שבספר שדי חמד (כללים אות ג') דן לגבי גיד הנשה אם נקרא דבר שיש לו מתירים היות ועתיד לחזור להיתרו בביאת המשיח, ואפי' באלף לא בטיל, יעו"ש בדבריו. והעיר הכותב שחיפש במדרשים ובאגדות חז"ל השונים ולא מצא מקור שגיד הנשה עתיד לחזור להיתרו הראשון. ואם כי נמצא בספרי הקדמונים שגיד הנשה מכוון נגד תשעה באב, ובגלות יש לס"מ שליטה על גיד הנשה ועל כן אסור לאוכלו, וכל האוכל בתשעה באב כאילו אכל גיד הנשה (עי' בילקוט ראובני לפר' בשלח) וכהנה רבות בספרי המקובלים שמשמע לכאורה שלאחר שיעביר ה' את רוח הטומאה מן הארץ ליתא לסיטרא אחרא ובטל טעמא דאיסור אכילת גיד הנשה, מ"מ לא מצינו מפורש שיהיה מותר לאכלו.

לאחר העיון יש לי להשיב על דבריו, דהנה מצאתי שהשד"ח כתב בענין גיד הנשה לענין היתרו לעת"ל בב' מקומות, ומה שהנ"ל ציין הוא בחלק א', מערכת הכללים, מערכת גימ"ל עמ' פז (הוצאת קה"ת) ושם הביא שהבנין שלמה כך כתב, אך הוא בעצמו פקפק על דבריו יעו"ש, ובפשטות הבנין שלמה דימה גיד הנשה לחזיר, ובחזיר דרשו ז"ל שנקרא חזיר ע"ש שעתיד לחזור להיתרו.

ובמקום אחר הביא שוב השדי חמד (חלק ח' פאת השדה סי' ז עמ' 3226 הוצאת קה"ת) את דברי הבנין שלמה ידידו וחלק עליו בתוקף ומביא ראיות שלא ישוב כך להיתרו הראשון, והביא את דברי האוה"ח הקדוש (ויקרא יא, ז) והחת"ס בסוף פר' שמיני שהחזיר יהיה מותר לעת"ל רק משום שעתיד אז להשתנות בסימני הטהרה שלו וגם יעלה גרה, דאחרת לא יתכן לומר שיהיה מותר לעת"ל ללא שינוי משום דהתורה לא תשתנה. ועוד הביא שם משו"ת רדב"ז שלא הכוונה שלעת"ל יאכלו החזיר אלא מעדנים שמנים וכו' יעו"ש.

וראיתי שהצפנת פענח (פ"ה תרומות עמ' ל' ופ"ד מאכא"ס הי"ח) כתב שלמ"ד (חולין צ:): גיד הנשה נקטר ע"ג מזבח (וחכמים ס"ל דאינו נקטר מדין "משקה ישראל" כדרש' בגמ' מנחות ו. לענין טריפה ובזבחים פח. מקרא דחזקאל, דראוי להקריב רק מה שאינו איסור אכילה לישראל) ס"ל דאין בגיד בנו"ט ובכה"ג ליכא פסולא דמשקה ישראל דעיקר פסולו נתפס רק במה שהוא בחפצא מאכלות אסורות.

ואולי אפש"ל שלכן האיסור באכילת גיד הנשה לא ישתנה, דאין זה חפצא האסור שיכול להשתנות וכחזיר (וכגון מש"כ האוה"ח הקד' הנ"ל), אלא דין בבנ"י שאסור להם לאכול.

עוד מצאתי (באוצר האגדה) שאיתא בבראשית רבה שלעת"ל הקב"ה ירפא כל מה שהכה, ואולי לפי"ז כל מה שנאסר הגיד הנשה הוא "על כן לא יאכלו" וגו', וכשיתרפא ירץ יעקב, שוב יהיה מותר (ובמקור הנ"ל ציינו לב"ר פרי' צח, והאמת שחיפשתי שם כפי שידי משגת ולא מצאתי הדברים).

ובכלל כשמעיינים בפרשת גיד הנשה נמצא שנאמר בתורה שאסור לאוכלו "עד היום הזה" (בראשית לב, לג) והלשון הזאת כתובה גם קודם לכן בבראשית כו, לג), ומה פירוש הכתוב שמודיענו עד מתי יחול זמן האיסור? הנה איתא ברש"י קודם לכן (בראשית כב, יד) לגבי פסוק אחר, וז"ל שם "כמו עד היום הזה שבכל המקרא שכל הדורות הבאים קוראים את המקרא הזה אומרים עד היום הזה", והנה לכאור' התורה תמשיך גם לעת"ל (מלבד מצוות מסוימות שיכולות להשתנות כחגים ומועדים מסוימים וכחזיר יעו' במש"כ לעיל) וא"כ משמע שהאיסור ימשך לנצח נצחים.

ובטעם האיסור ראיתי שהחינוך כתב (מצוה ג') שאיסורו רומז לגלות שאפי' שעמ"י יעברו צרות רבות בגלות מיד העמים ומיד בני עשו יהיו בטוחים שלא יאבדו לעולם וכמו שבסוף זרחה ליעקב השמש. ולפי"ז אכן יתכן שלעת"ל שוב יהיה מותר.

ישר כח וחילכם לאורייתא
ישראל יהושע זליקוביץ

בענין לעיסה חוץ לסוכה ובליעה בסוכה

יש לרדן במי שהכניס לתוך פיו פת חוץ לסוכה ולעסו האם תקנתו לרדן לסוכה ולבלוע בתוך הסוכה או תקנתו לפלטו ולא לבלעו בתוך הסוכה. ודבר זה מצוי מאוד לפי מש"כ השער הציון שער הציון סימן תרלט סקכ"ט: והא דאיתא בגמרא אוכלים ושותים בסוכה, והועתק לשון זה בריש הסעיף, היינו, לאחר אכילתו בסעודה שדרך לשותות אז, צריך לשותות גם כן בסוכה דנכלל הוא בסעודה, אבל שתיה בלי אכילה לא חשיבה לחייבו בסוכה, דתשבו כעין תדורו אמר רחמנא, ואין שתיה בלי אכילה, [והיינו, הא דמסתפק בהגהת אשרי והובא בדרכי משה, עיין שם]. ואפשר דלפי זה אף מים בתוך הסעודה אין כדאי לשותות חוץ לסוכה, וצריך עיון: עכ"ד. ומצוי מאוד שנמצאים במטבח באמצע הסעודה ומכניסים בטעות משהו לפה והשאלה האם יש עצה לרדן לסוכה לבלוע בסוכה או לא. [ובאמת יש לעיין האם כוונת השער הציון לכל דבר שמכניס באמצע הסעודה כמ"ש אפילו מים. או שדוקא לדבר ששייך בעצמותו לסעודה אבל אם יכניס איזה סוכריה או כיו"ב דבר שהוא עראי בעצמותו ואינו משתייך כלל לסעודה שמא בזה לא איירי השער הציון].

ונקדים דהנה במי שהתחיל לאכול חוץ לסוכה וגמר אכילתו בסוכה כגון שקבע עצמו לאכול יותר מכביצה מזונות או פת וכיו"ב והתחיל לאכול חוץ לסוכה ולפתע נזכר וגמר אכילתו בסוכה בזה שמעתי מכמה וכמה ת"ח שאינו מועיל על הלמפרע והוא עובר למרות שבפועל אכל רק חצי כביצה חוץ לסוכה דהואיל והוא אוכל אכילה של קביעות של יותר מכביצה הרי זה מחוייב בסוכה על כל קצת שאוכל דהרי זה אכילה של קביעות

ולפי זה יש לרדן בענייננו שמתחיל ללעוס חוץ לסוכה וגמר בליעתו בסוכה האם הוא מתקן או לא. ויסוד השאלה הוא בתרתי גם מצד שם מעשה האכילה וגם מצד הקביעות שבאכילה. דהנה בביאור הלכה סימן תנר סעיף ד כתב: אין אדם יוצא י"ח במצה וכו' - עיין במ"ב ועיין בחידושי רע"א ובש"א שהביאו שיטת הריטב"א דדעתו דאף בגזל מצה יש שינוי מעשה דכיון דלעיסה קנייה בשינוי מעשה והמצוה מתקיימת אח"כ בבליעת המצה דהא בלע מצה יצא וא"כ דומה לגזל חטים או קמח ועשאו מצה דיצא ואף דלדינא בודאי נקטינן כשיטת השו"ע שהוא דעת רוב הפוסקים דס"ל דלא יצא וצריך לחזור ולאכול מצה אחרת משלו ואפשר דס"ל דזה מקרי שהקנין בא ע"י המצוה גופא דקי"ל בס"י תרמ"ט דלא מהני דאף שאם בלע בלא לעיסה יצא הא עכ"פ לכתחלה צריך לעיסה כדי שיהיה טעם מצה בפיו מ"מ לענין שיהיה צריך לחזור ולברך כשאוכלה אפשר דיש לחוש לדעת הריטב"א שכבר יצא בדיעבד וע"כ לא יברך אח"כ מצאתי שכן הסכים במגן אלף. עכ"ד. הרי דנקט דהלעיסה היא חלק ממעשה המצוה ונקט זה משום דבעינן לכתחילה טעם מצה בפיו וענין זה מצינו בגמרא ברכות לח: ושם כתב הפני יהושע: דבלא"ה הא דקאמר הכא דבעינן טעם מצה אין הכוונה דבעינן טעם מצה ממש דהא ודאי ליתא כמ"ש רבינו יונה ז"ל דתמימה הוא זה הלשון שלא מצינו דבעינן טעם מצה ועל זה כתב בשם רבני צרפת ז"ל דבעינן טעם מצה עניה וליכא דזו מצה עשירה היא ואף שאיני כדאי מכל מקום זה נראה לי יותר דוחק בדממה השרויה במים מאי מצה עשירה שייך בזה לכך נראה לענ"ד דהא דקאמר הכא דבעינן טעם מצה היינו דבעינן מיהו טעם לחם וזו כיון ששרויה במים אין לו טעם לחם וסובר רבי יוסי דכי היכי דאשכחן לעיל דבעינן תוריתא דנהמא בין לענין מצה ובין לענין המוציא ה"נ בעינן טעם לחם ור"מ סובר דלא בעינן טעם לחם עכ"ד. וראה בשו"ת שבט הלוי חלק ח סימן קה שכתב: ומה אעשה שרבינו הפ"י עדיין לא ראה דברי תוס' שאנץ בשמעתין שהם מקור דברי התוס' בפסחים כידוע לכל שמבואר להדיא כרבינו יונה דטעם דבעינן טעם מצה משום לחם עוני וכתב אבל לחם מיהו הוי. ע"כ. והנה לכל הפירושים אין לו שייכות לדברי הביאור הלכה שהלעיסה היא חלק מהמצוה רק מקורו כנראה מהגמרא פסחים קטז. דלא ליתי טעם מרור וליבטל טעם מצה. ואולי אמנם לרבינו יונה יש ענין שהוא ירגיש בפיו את הענין של לחם עוני של המצה ענייה וצ"ע לע"ע בזה. עכ"פ הא מיהת דהלעיסה היא חלק מהמצוה יש לעיין אם זה גם בסוכה.

והנה באמת יש לעיין מה הדין בלילה ראשונה דסוכות האם יוצא יד"ח בלחם גזול מהאי טעמא דקנייה בלעיסה דהלא אם מה דבעינן טעם מצה הוא להרגיש את הענין של לחם עוני הרי בסוכה לא בעינן לחם עוני אמנם בפרי מגדים סימן תרלט כתב: ויראה לחם הנילוש במי פירות וכדומה אין יוצא ידי חובה בליל א' וב', דומיא דמצה, ע"כ. ואם כן אולי בעינן בזה להרגיש את הלחם עוני אך צ"ע אם נפסק כן להלכה. ועי' בזה. ואמנם מדברי השערי תשובה והמחזיק ברכה והמ"ב בסימן תרלט ס"ג שדנו כולם בענין פת הבאה בכסנין אם יוצא יד"ח הרי נראה שמצד מצה עשירה לא היה בזה נידון ורק מצד מה שאינו פת גמור לכן הוא שהיה צד שאינו יוצא בזה ידי חובתו. וכמדומה שכן המנהג פשוט אצל רוב העם שאוכלין חלה מתוקה [ורק המודקדקים נוהגים לקנות חלה שאין בה מתיקות וגם שם יש משהו ועי'] ומעתה דלא בעינן טעם מצה ענייה של לחם עוני שמה אין בזה הדין של טעם מצה. ובאמת הוא שאלה האם יוצא ידי חובתו בלחם מבושל לפי הצד בגמרא שבצעם הוא לחם ורק שחסר בטעם מצה. [וראיתי למי שהביא בשם מהר"ם ישראל זצ"ל דיוצאין בלחם מבושל וצ"ע] ועי' היטב בזה האם השאלה של טעם מצה הוא בגדר שם לחם או שהוא דין של טעם מצה בפני עצמו. ועכ"פ מה הדין בלילה ראשונה האם יוצא יד"ח בכזית גזול או לא.

והשאלה נוגעת גם כן בכל ימי הסוכות מה הדין ביש לו רק כביצה גזול ואוכל זה בסוכה האם יברך או לא. האם נאמר דבלעיסה קנייה וממילא יברך על הבלעיה או לא. והנה יש לחשוב בזה כמה וכמה צדדים דמצד אחד יתכן שאדרבה לקיום גדרי כעין תדורו צריך האופן הרגיל שבו הוא מקיים את התדורו שהוא על ידי הלעיסה כרגילות האכילה וממילא בודאי צריך שכבר בלעיסה הוא יהא שלו ומאידך יש לדון דכאן בודאי דל מהכא הלעיסה יש כאן בלעיה שעליה הוא יכול לברך לישב בסוכה. עוד יש לדון בזה דכיון דעיקר המצוה הוא בהקביעות שהיא באכילה ובשינה אבל אין באכילה גוף חפצא של מצוה בהאוכל עצמו הרי ממילא גם בגזול הוא יכול לברך לישב בסוכה גם לולא מה שהוא קונה בלעיסה היות והמצוה אינו בעצם האכילה אלא בתדורו שהוא מתבצע רק בשעת האכילה אבל אינו באכילה עצמו אשר על כן ממילא אולי יש לצדד שגם בגזול ממש הוא יכול לברך לישב בסוכה היות והברכה היא על הדיוורין בשעת האכילה רק שאז בשעת האכילה נחשבין הן הדיוורין לקביעות ועיין בזה. ובזה גם כן יש לפלפל בלילה ראשונה לפי מה שידוע לדון דגם להמחמירים במצטער בכל זאת עיקר המצוה הוא בהדיוורין ולא באכילה עצמה [כמדומה כן בשם הגר"ח עי' בעמק ברכה] ואולי לפי זה יצא ג"כ בגזולה. אך כמובן בכל זה יל"ד דסו"ס הוא מברך על האכילה עצמה וזה בכלל גזול כמו בחלה ועי' בזה.

ועכ"פ נהדר לענייננו דכיון דבלעיסה עצמה מתחיל המצוה ממילא הרי זה גם כן מחוייב בסוכה וזה תלוי בצדדים הנ"ל אם משום הקביעות בעינן הלעיסה הרי שזה מתחיל המצוה בלעיסה ולכן צריך עכ"פ שיהא לו טעם בלעיסה.

אמנם דל מהכא כיון שהכל בקביעות הוא דתלוי שהדברים הקבועים הן הן מה שמצריכים את הכעין תדורו שיהא לו קביעות בסוכה הרי לכאורה כבר בלעיסה מתחיל אופן וצורת הקביעות באופן שמעתה הרי גם לעיסה זו מצריכה סוכה. ולמרות שמסתבר בלועס על מנת לפלוט דאינו חייב בסוכה יען שההפלטה עצמה מגדירה שזה אינו קביעות אבל בלועס על מנת לבלוע הרי אם יבלע בסוכה הרי מסתבר שעל ידי זה הוא מבטל את הכעין תדורו ואם כן אין לו ברירה אלא לפלוט ואף שיש לדון מה יועיל לפלוט אחר שכבר עשה מעשה הקביעות של האכילה אך זה יותר נוטה דבפלוט כבר פקע למפרע שם הקביעות ואינו קביעות כלל אבל אם הוא בולע זה אחר כך בסוכה הרי לכאורה נראה שזה משויא קביעות גם ללעיסה ולכן נראה דאין לו עצה אלא לפלוט ולא לגמור אכילתו בסוכה כך נראה וצ"ע בזה.

צבי שוב ישיבת מיר ירושלים

בענין ביעור פירות משביעית קודמת

כבוד מערכת הרבצת תורה קובץ בית אהרן וישראל.

אחרי מבה הברכה והערכה ראיתי בקובץ אב אלול ע"ה עמוד ע"ז תשובה ערוכה דיני ביעור מהגאון הגדול הגר"א זלזניק שליט"א, ואחר שדבריו באו ברמיזה כראוי לחכם גדול כמותו, אך לקטני ערך כמוני ראיתי לבאר ולהאריך.

בנדון זמן ביעור פ"ש זו, אם הוה זמן ביעור לפירות שביעית קודמת, ונפקא מינה מצוי' ביינות שביעית של אוצר ב"ד שנותרים לשביעית שאחריה, אם חייב לבער שוב.

הנה ברור שכשם שיש לפירות שנת מעשרות ובפרי זמן השנה הוא בחנטה ובריק הזמן הוא בלקיטה, כן יש להם זמן שנה שביעית על כל דיניה ונוסף עוד דין התלוי בזמן הפרי, והוא דין ביעור, שכאשר זמן כילוי הפירות מן השדה הוא זמן חובת ביעורם מן הבית שזהו זמנו של כילוי וממילא ביעור פרי זה.

מעתה הנדון בזמן ביעור פרי שנת שביעית זו שיהא זמן ביעור לפרי שנת שביעית קודמת, דומה לנדון אם יין שנותר משנת מעשר שני יחויב בבא שנת מעשר עני בדין מעשר עני אף הוא, אשר אין מי שידון בזה כי כל עיקר הזמן של כל מעשר הוא לקבוע ולהחיל דין מעשרות בזמנו של פרי בשנה זו דוקא, ונרמזה ההבנה הבסיסית הזו בדברי הגאון החרף הנ"ל בקוצר כפי שנוכחתי אחר העיון ולכך ראיתי להאריך.

אולם לשעשועי במילי דאורייתא, אציין ללשון הרמב"ן בפר' בהר זל"ק ומפקירן על פתח ביתו ואוכלין והולכין "לעולם", אף שודאי כוונתו לדברי התוספתא שהביא שם לעיל "אוכל והולך עד שיכלו" והכוונה לכאורה, שא"צ למהר באכילה אלא הולך ואוכל עד שיכלו כדרכו, מ"מ מדבריו למדנו ש"לעולם" אי"צ עוד ביעור.

עוד משנה מפורשת בפסחים ריש מקום שנהגו, דהמוליך ממקום שלא כלו למקום שכלו חייב לבער משום חומרי מקום שבא לשם, ואם חייב לבער שנית יותר הו"ל לאשמועי' דאף אם מוליך ממקום שכלו וביער שם חייב לבער שנית, וכ"ז לשעשועי, אבל כפי שכבר נתברר אין כאן מקום לדון בזה.

בברכת התורה וכתרה, להתאבק בעפר רגלי החכמים.

מאיר אהרן אייזען

בני ברק

בענין הנ"ל

לכבוד מערכת קובץ 'בית אהרן וישראל', שלום רב

אחר מבוא הברכה, ראיתי את הנדון בקובץ תשרי - חשון תשע"ו האם זמן ביעור יין שביעית זו, מחייב ביעור ביין מהשביעית הקודמת.

לכאורה הדבר מבואר להדיא בפסחים דף נ' ע"ב שנינו המוליך פירות שביעית ממקום שכלו למקום שלא כלו חייב לבער. ואם ישנו חובה לבער שוב בג' ארצות דביעור הו"ל לאשמועינן טפי, דאף המוליך ממקום שכלו וביער ומוליך עתה שוב למקום שכלו חייב לבערם שנית. וגם הרי מבואר שם שהחייב הוא רק מדין חומרי מנהג, ולהנ"ל הרי זהו חיוב בפני עצמו ומה ענין חיוב זה למנהג.

הוכחה נוספת, מגמ' סנהדרין דף כ"ה ע"ב, סוחר שביעית חוזרים לכשרותן לעדות משתגיע שביעית אחרת ויאמרו אני פלוני בן פלוני כינסתי מאתים זוז בפירות שביעית והרי הן נתונין במתנה לעניים. ומבואר בשביעית זו לא מהני חזרתן עד שתבא שביעית אחרת, והטעם עפ"י מה שכתב הסמ"ע בחו"מ סי' ל"ד ס"ק ע"א דכדי לחזור להיות כשר לעדות לא סגי בתיקון החטא רק בעינן עוד מעשה תשובה אחר במקום עונש, עי"ש. ולפיכך בשביעית שחטאו בה אין כאן אלא תיקון החטא ולכך בעינן שביעית אחרת דפקע דין שביעית קודמת וממילא החזרה הוי מעשה תשובה ומתכשרין. בכך ופשוט למעיין. ומוכח להדיא שבשביעית הבאה אין חזור שום דין מהשביעית הקודמת, דאל"כ הדר הוי ליה תיקון החטא, והרי לא סגי בהכי.

בשולי הדברים ראיתי להעיר כי המשתמע ממה שהתפרסם בקובץ תשרי - חשון כאילו יש כאן פלוגתא בין הגדולים להלכה, ולדעתי אין כאן כל פלוגתא, רק כי הגר"ח קנייבסקי שליט"א דיבר לפלפולא כידוע שמזהיר תמיד לא לסמוך על המתפרסם בשמו להלכה. והגרד"א זלזניק שליט"א כפי שניכר מכתלי המאמר בא להכריע להלכה.

והאמת והשלום אהבו.

אליהו ברנד

כתבים

אברהם אביש שור

עוללות מפרקי תולדה ועיון במשנת קרלין סטולין

(ב)

ג / חסיד מסטולין עם 'הצאר' ב'נן המלך'

נר לנשמת הרה"ח ר' יהושע מונדשיין ז"ל
חוקר לאמת ומקושר לצדיקים
נלב"ע ב' טבת תשע"ה

קורות 'המאסר הראשון' בשנת תקנ"ט ו'המאסר השני' בשנת תקס"א של הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי, הפכו לסיפור היסטורי. סיפורים רבים ושמועות שונות נשזרו סביב המאורעות המסעירים, חלקם סיפורי אמת וחלקם לא. נקל לשער, כי בגלל הפחד מסיכון המהלכים שיביאו להצלתו של הרש"ז השוהה במאסר בפטרבורג, היו העניינים חסויים וחשאיים בידי ראשי החסידים. מידע אותנטי עבר רק בין מתי-מעט מראשי ומנהיגי החסידים, שנרתמו במסירות להצלת רבם. אלה וודאי שמרו מכל משמר שהדברים לא ידלפו החוצה.

קהילות החסידים, בעיקר ברוסיה הלבנה, געשו, בוודאי, מעוצמת העלילות והמאסרים. הסכנה שריחפה למראשותיו של הרה"ק רש"ז, הדירה שינה מעיניהם של אלפי חסידים במשך כל התקופה הקשה. הכעס העצור על המלשינים, הדאגה לשלומם של הצדיק, ובעיקר, הצימאון העצום לשמוע מהנעשה בפטרבורג הרחוקה והזרה כל-כך, - כל אלה יצרו גל של שמועות רווי קסם, ומאלו נרקמו סיפורים דמיוניים.

זכה הרב יהושע מונדשיין ז"ל לזכות את דורנו בגילוי מסמכי חקירות המאסרים של הרה"ק רש"ז, שספונים היו כמאתיים שנה בארכיון התובע הכללי בפטרבורג, ובכך חשף ואישש חלק נכבד מההיסטוריוגרפיה של דברי הימים ההם, וחיזק מסורות צדיקים וחסידים חב"ד. מאידך חומר מקורי זה יש בו כדי להפריך שמועות שווא וסיפורים בדויים.

לתופעה זו מתייחס הרב יהושע מונדשיין בדבריו על ספר 'מעשה ר' זלמינא - סיפור בדים אודות אדמו"ר הזקן' ועל ספר 'שבחי הרב':

'מעשה זו [מעשה ר' זלמינא] נתחברה ע"י אלעזר מרגליות מסקאליט, שהדפיסה בטשערנאוויץ בשנת 1863, בשם 'מעשה נפלאה ונורא מהרב... מוהר"ר זלמינא וויטפסקער'. כעבור שנה, בשנת תרכ"ד הדפיס מיכאל לוי פרומקין [ראדקינזון] בלעמבערג, את ספרו 'שבחי הרב' ובהקדמתו מספר הוא כי המניע העיקרי להדפסת ספרו היה:

'מאשר ראיתי בשנה העברה נדפסה המעשה על ע"ט (נקראה בשם מעשה ר' זלמינא) והיא מלאה שקרים ושטותים (כי כתבה יליד בוקאווינא אשר לא ידע ולא שמע מעולם את שם הרב, וכאשר שמע מאיזה תינוק המעשה העלה אותה על הספר ולא השכיל להפריש הטוב מן הרע, ואין מן הצורך להעיר לב הקורא ע"ז, כי מעצמם יבינו כי אין בה ממש), עכ"ז ראיתי [כי] לחיבת שם הקודש מרבינו כל העם בעודה בכפה בלעוה'.

אך גם בעל 'שבחי הרב' לקח מלוא חפנים מ'שקרים ושטותים' אלו, ובעיקר מסיפורי ה'חכמות' שהראה רבינו במאסרו ובחקירתו. מ'שבחי הרב' נעתקו חלקם אל ה'בית רבי', ונתערב התבן עם הבר (אך בעל ה'בית רבי' מקפיד לציין שמקורם של אותם סיפורים הוא מ'סיפורים הנדרסים מכבר' שאין אחריותם עליו). גם לספרים תורניים התגלגלו שמועות שמקורם במעשיות אלו.¹

סיפור בדוי מתוך 'שבחי הרב'

הנה לפנינו סיפור אחד מתוך ספר 'שבחי הרב', המתאר את הסיבה שגרמה כביכול למאסרו השני של הרה"ק הרש"ז, שבו מעורב סוחר מסטולין שטייל ב'גן המלך' יחד עם הצאר פאבל הראשון²:

'ויהי במשך איזה שנים אחדים [היה מוכרח הרב [הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי] ז"ל להיות בפ"ב [פטרבורג] מאיזה עסק השייך לכלל, והקיסר פאוויל לא ידע מביאתו לפ"ב, ויהי שם הרב איזה ימים אחדים.

בתוך כך נתהווה סיבה זרה, אשר סוחר א' מעיר סטאלין (שמו ידוע לי אולם העלמתיו מאשר פיו הכשילו בלי רצונו) הלך לטייל בגן המלך (כי בימי פאוויל היה רשות לכל אדם לילך ולטייל בכל מגרשי המלך...), וכאשר הלך האיש הזה לטייל בגן המלך, פגש אותו הקיסר, כי היה דרכו של הקיסר לילך יחידי בכל מגרשי העיר, בהתחפשו בלבושים אחרים, למען יתחקה על שורש דבר. וכאשר פגש את העברי הנ"ל וישאלהו מאין אתה, ואמר מסטאלין עבדיך, ויאמר לו הקיסר המכיר אתה את הרב מסטאלין, (כי הקיסר ידע מהרב ר' אשר מסטאלין, כי מסר אותו אביגדור הנ"ל כאשר כתבנו למעלה), ויאמר לו העברי כן, מכיר אני אותו שהוא איש ישר. ויוסף הקיסר לשאול אותו ואת הרב מלאדי אתה מכיר, ויען לו האיש לא הכרתיו עד כה, אבל תמול שלשום שמעתי כי בא לכאן, והלכתי לראותו. ולא התבונן האיש לפני מי הוא מדבר, ושכח על מאחז"ל למד לשונך לאמר איני יודע. ותיכף אמר הקיסר בגערה: הרב מלאדי הוא פה, הביאו אותו אלי. כי חרה להקיסר על אשר היה הרב בפ"ב, יען כי ידע, כי כל שריו אהבו אותו מאוד, והיה ירא, כי לא יעשה הרב איזה קנוניא עם שריו.

ויביאו תיכף את הרב לפני הקיסר, וישאלהו מה אתה עושה פה, והתנצל הרב לפניו. אבל לא הועיל לו שום התנצלות, ויצוה הקיסר להושיבו במשמר מקום אשר אסירי המלך אסורים, והיה פקודה מהקיסר כי יבלה שם הרב כל ימי חייו³.

1 'כרם חב"ד', 4, כרך ב' עמ' 248.

2 קיסר רוסיה משנת תקנ"ז ועד מותו י"ד ניסן בשנת תקס"א.

3 'שבחי הרב' לבוב תרכ"ד, [עמ' 20-19].

לכאורה, הסיפור כולו אינו אלא בדיה, בנוי על דמיונות שווא. כאשר מהסיפור עולה כי סיבת מאסרו של הרה"ק הרש"ז היא, פגישה מקרית בין סוחר יהודי מסטולין לבין הצאר הרוסי פאבל, כשהם מטיילים יחד ב'גן המלך', ומשוחחים יחדיו, ותוך כדי כך נכשל הסוחר הסטולינאי בלשונו, והצאר פאבל מגלה מפיו כי הרה"ק הרש"ז נמצא בפטרבורג. - הצאר כועס מאד, על הרה"ק הרש"ז על עצם ביאתו לפטרבורג, כי בעיר המלוכה הוא עלול לעשות 'איזה קנוניא עם שריו' שאוהבים אותו מאד. דברים מופרכים לגמרי, כי כביכול כל 'חטאו' של הרה"ק הרש"ז הוא ביאתו לפטרבורג, בה הוא עלול לעשות 'איזה קנוניא עם שריו'.

לא זו אף זו, בלזו הסיפור מושמטת מלשינותו של ר' אביגדור הרב של פינסק, שבטעות מייחסו 'שבחי הרב' למאסרו הראשון של הרה"ק הרש"ז בשנת תקנ"ט. דבר שהוא לא נכון. גם איזכורו של מרן הרא"ש הגדול מסטולין על ידי הצאר - מופרך, כי בשעה זו עדיין לא הגיע לסטולין⁴, משעקר דירתו מזליחוב, ולא נימנה עם רשימת הנאשמים של השלטונות. כפי שהאריך בזה הרב י. מונדשיין במבוא לתעודות החדשות שחשף, תחת הכותרת 'המאסר והגאולה - מסורות, בדותות ועובדות'⁵.

אלא שלאחר פרסום ספרו של הרב יהושע מונדשיין 'המאסר הראשון', בו רואים אור לראשונה, חילופי מכתבים שנשלחו שבועות מספר לפני מאסרו השני של הרה"ק הרש"ז, מווילנא לפטרבורג, בין גדולי חסידי הרה"ק הרש"ז מווילנא, לבין החסיד רבי יהודה יפה מקאפוסט, ששהה אז בפטרבורג, ושימש מאוחר יותר כמתורגמן בחקירות שנעשו להרה"ק רבי שניאור זלמן, - אנו מתוודעים, למרבה הפלא, לגרעיני אמת הקיימים בתוך הסיפור הכה-דמיוני.

המציאות כפי שהייתה

נעתיק קטע ממכתב שכתב חסידו המפורסם רבי משה מייזלש גם בשמו של רבי נחום השתדלן מווילנא, ביום ח' חשון תקס"א, לפטרבורג, לידי החסיד רבי יהודה יפה מקאפוסט. כחודש לפני מאסרו השני של הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי, והנוגעים לסיפורנו:

'...עוד חדושי'נן] דפה בארוכה. ביום אתמול הגיע איג'נרת] מר' ליב מלוטשין לר' דוד חי'י'נן] ומבואר בה שהרב דפינסק⁷ דבר עם הקיסר יר"ה בגאטשין⁸, שעה וחצי בעניני' שונים, ובקש מאתו באשר אין רעזלוציע⁹ על בקשותיו, א' מ"ח בוגין והשני ג"כ מכמה בוגין, והיתה תשובת הקיסר יר"ה שיובא לפניו בקשותיו וימלא את כל משאלותיו בעצמו, וגם נתן לו שני מאות רובל וציוה להגראף פאלין, שיותן לו מעות בכל עת הצטרכותו. זה הי' קודם חצות היום, ואחר שגמר עמו הדברי' היה מלוה אותו הקיסר יר"ה בעצמו להרב שלשה חדרים עד צאתו.

4 ראה קובץ בית אהרן וישראל, קסב, עמ' קמט בהערה 150.

5 כרם חב"ד, 4 כרך א' עמ' 18. שם הוא מצטט ממאמרי בקובץ בית אהרן וישראל, גל' י, עמ' פח.

6 ירושלים, תשע"ב.

7 ר' אביגדור ב"ר חיים.

8 בארמון הצאר בגאטשין הסמוכה לסנט פטרבורג. על כך ראה בהמשך.

9 החלטה.

ולעת הצהריים כשהלך הקיסר יר"ה לבית הגן לטייל, מצא את הנגיד ר' מאיר מדוידהארדאק ואת מ' יוסף משקלאוו, ושאל אותם הקיסר יר"ה על אודות הרב [אביגדור] אם הוא איש הגון, ואמרו בוודאי הוא איש הגון ונחשב, והשיב הקיסר יר"ה אמת כדבריכם הוא, וגם אני מכיר בו שהוא מופלג בלמודית, והרב [אביגדור] ממתין בגאטשין על תשובותיו, ומזה האיג' היתה שמחה גדולה לכשנגדינו.

ואחר בוא האיג' שלך אף שנכתבה בקיצור גדול עכ"פ החיית את נפשינו, ונייחל עוד על מכתבך בפירוש כל המאורע באר היטיב.

והנני שולח איג' מיוחד להנגיד מ' מאיר להודיעני ג"כ את המאורע בפירוש, ומה ראה על ככה, ומה הגיע לו להחזיק יד הרשע המפורסם, אשר כל מגמתו להבעיר אש מחלקות בין אחב"י, ולהטות את לב הקיסר יר"ה, ומקום דשכיחי הזיקא שאני, כי יודע הנגיד מ' מאיר את הצרות והתלאות שעברו עלינו, הכל היה בתחבולות אנשי רשע כמוהו, ומי יודע אם לעת כזאת הגיע למלכות...¹⁰.

באותו יום כתב החסיד ר"מ מייזלש בשמו של רבי נחום מוילנא אל ר' מאיר מדוידהורודוק: 'ידידי רחמי עוז אהבתי הרבני הראש הנגיד המפורסם מוהר"ר מאיר נ"י ולכל הנלוים אליו שלום'.

אה' ידידי עוז אהבתי. מאז ידעתי ואכירהו כריע כאח הוא לי, וידעתי איך לבכו נאמן וישר עמי בלי התחלקות, ומעולם הוא מחזיק ידי החסידי' והישרים, אשר אבי ז"ל התאבק בעפר רגליהם, כידוע לי ולכל יודעיו ומכיריו. וגם בהיותו פה קהלתנו בקיץ העבר, דיברנו הרבה בנדון ענינים דפה, וידעתי שהבין וראה וחקר לעמוד על לב אנשי קהלתנו, אשר באמת לדמים יאורבו, וכל מיני קרבות יחפצון, בכל מיני טעדיקי לפי מחשבותם להפק מזימותם, עד אשר סמכו ידים על ראש הרשע המפורסם הרב דפינסק, ומריצים איג' לו שיטעה את לב הקיסר יר"ה, ואיני צריך להודיע למעלתו מרשעת הרב הנ"ל, אשר יודע בעצמו הרבה יותר ממני.

בכך נפלאתי מאוד ותמוה הוא לעיני כל יודעיו אין פשר דבר, אשר כפי האיגרת ששלח ר' ליב מלוטשין היושב כעת בפ"ב מאנשי ווילנא, אשר הודיע בה שהרב הנ"ל הי' אצל הקיסר יר"ה כפי המבואר באריכות באיג' שכתבתי לידידי האברך מ' יהודא מקאפוסט, ובעת היות הקיסר יר"ה בגן לטייל שאל את כבוד מעלתו על הרב [אביגדור] הנ"ל, מה משפטו ומעשהו, והשיב מעלתו כי הרב הוא איש הגון והישר.

ומה ראה מעלתו על ככה ומה הגיע אליכם, לחזק מטה רשע, אשר הוא רק מחרחר ריב בין אחב"י, וכולו מלא תוך ומרמה.

אכן אחר העיון דנתי למעלתו לזכות, כי אימת המלך שאני, וכשגגה שיצאה מלפני השליט הוא, אבל להבא בקשתי לתקן במה שאפשר. כי באמת בעת ששמענו שכבוד מעלתו הוא בע"מ פ"ב, שמחנו כמוצא ש"ר, כי יודע מוצאות ומובאות הכלל, להיטיב במה דאפשר, שייגיע לשלום ולמונע ולהכרית את כל המרחקים את השלום. לכן גם עתה במה שלעתיד יעשה לטובת הכלל והיה זה שלום.

וגודל בקשתי שאל ימנע פרי עטו, ולצוות לידידי מ' יודל מקאפוסט שיכתוב לי איגרת בשמכם ומע"כ בעצמו יבוא על החתום, ויכבדני נא בזה, ואני אענדנו עטרות לי, ומוכן אני לשרתו בכל אשר יצווה עלי בחסדו¹¹.

השוואות בין הסיפור ב'שבחי הרב' לבין מכתבי החסידים האותנטיים יש דמיון רב בין מה שמסופר ב'שבחי הרב' לבין המציאות כפי שכתבו אז החסידים במכתביהם, בשעה שהתרחשו הדברים.

הסוחר מסטולין שבסיפור מזוהה עם חסיד מדויד-הורדוק הסמוכה¹², נפגש עם 'הקיסר' הצאר בטיילו ב'גן המלך', כאשר הוא יודע ומכיר שזהו הצאר, גם השיחה שהייתה ביניהם זהה. במרכזה שואל 'הקיסר' לחסיד: 'המכיר אתה את הרב'. תשובת החסיד גם זהה בשני המקורות: 'מכיר אני אותו שהוא איש ישר'!

אלא שכאן השתבשה השמועה. במציאות, שאל הקיסר על הרב ר' אביגדור הרב מפינסק ואילו בסיפור הוא שאל על הרב מסטאלין. מכאן ואילך כבר הפליג הדמיון ואין בסיפור כל קשר לעובדות.

הנגיד רבי מאיר מדויד-הורדוק

אין בידנו פרטים עליו ממקור אחר. אך ממה שאנו למדים מבין ריסי המכתבים, עולה, כי יש לו קשר עם החסידים ותמך בהם: 'מאז ידעתי ואכירהו כריע כאח הוא לי, וידעתי איך לבבו נאמן וישר עמי בלי התחלקות, ומעולם הוא מחזיק ידי החסידי' והישרים. אביו היה חסיד מובהק של צדיקי החסידים: 'אשר אביו ז"ל התאבק בעפר רגליהם, כידוע לי ולכל יודעיו ומכירי'.

מתוך הדברים ניכר כי רבי מאיר אינו חסיד ומקושר להרה"ק הרש"ז, אך נמנה - או היה מקורב - עם עדת החסידים. בעל 'שבחי הרב' מתאר כסוחר מסטולין, ייתכן כי היה מחסידי מרן הרא"ש מסטולין ולכן מייחסו לסטולין ושמקום מושבו בדויד-הורדוק הסמוכה לסטולין. כאמור, מרן הרא"ש מסטאלין עדיין לא חזר באותה שעה מזליחוב שבפולין להשתקע בסטולין. אך ידועים לנו כי בדויד-הורדוק, מקום מגורי הנגיד ר' מאיר, היו אז חסידים שציפו אז לבואו של מרן הרא"ש לאזור. מתוך כתבי חסידים¹³ נמצאים אנו למדים כי היו בין חסידי דויד-הורדוק שביקשו בתקופה זו מהמגיד הקדוש רבי דוד מסטעפין, לבוא לדויד-הורדוק הסמוכה לסטאלין, ולכהן כמגיד ולעמוד בראש החסידים. אך היו בעיר חסידים שהתנגדו לכך, ומסתבר כי היו אלה חסידים שרצו בהמשך השושלת הקרלינית¹⁴, ועל כן נמנע מלכהן שם כמגיד, וכמוצא של פשרה הכתיר את גדול החסידים בעיר, הרה"ק רבי משה מדויד-הורדוק¹⁵ מתלמידי הרה"ק רבי לוי יצחק מברדיטשוב לכהן כמגיד וכמנהיג החסידים במקום¹⁶.

12 מרחק של כ-20 ק"מ.

13 כת"י החסיד ר"מ ברנשטיין ז"ל הי"ד, ומצויין עליו בעל השמועה: "זה שמעתי מר' א"י [מפי החסיד המופלג רבי אברהם יצחק] מהורדוק נ"י [מגדולי החסידים של מרן אור ישראל ומרן הרא"א מקארלין, שנהירין היו לו מסורות חסידים מקדמת דנא בעירו דויד-הורדוק]".

14 בדויד-הורדוק התגוררו בתקופה קדומה זו מספר חסידים גדולים. רבי ברוך שוכה לראות פני קודש מרן הבעש"ט (ממנו הסתעפה בדויד-הורדוק משפחת ברוכין) ובנו רבי יעקב קאסעס שהסתופפו בצל רבותינו הקוה"ט זיע"א אביהם של האחים החסידים המופלגים רבי יצחק ורבי אהרן מדויד-הורדוק תלמידי מרן הרא"ש הגדול. רבי ישראל יוסף אב"ד דויד-הורדוק - תלמיד של מרן הרש"ק זיע"א ורבי שלום מדויד-הורדוק - תלמיד של מרן הרא"ש הגדול.

15 הרה"ק רבי משה מהורדוק היה בנו של רבי אליהו מייזל (אילן היוחסין של משפחת מייזל באנגליה) ואביו של הגאון רבי אליהו חיים מייזל רבה של לודז.

16 על כך בקובץ בית אהרן וישראל, קסב, עמ' קלג.

לר' מאיר היו מהלכים וקשרים עם המלך ושריו. 'כי יודע מוצאות ומובאות הכלל, להיטיב במה דאפשר'. וחסידיו הרה"ק הרש"ז ראו בו עוגן הצלה שיצליח להטות את לב המלך ולהדוף את המלשינות שנוקמת על ידי הרב מפינסק: 'ומי יודע אם לעת כזאת הגיע למלכות', הם אף תכננו לפנות אליו כדי לסייע בידם נגד המלשינות של הרב מפינסק: 'כי באמת בעת ששמענו שכבוד מעלתו הוא בע"מ פ"ב [בעיר מלוכה פטרבורג] שמחנו כמוצא ש"ר [שלל רב]'.

רבי מאיר היה מודע היטב לתעלולי המתנגדים בוילנא: 'וגם בהיותו פה קהלתינו [בוילנא] בקיץ העבר, דיברנו הרבה בנדון ענינים דפה, וידעתי שהבין וראה וחקר לעמוד על לב אנשי קהלתינו, אשר באמת לדמים יאורבו, וכל מיני קרבות יחפצון, בכל מיני טעדיקי לפי מחשבותם להפק מזימותם, עד אשר סמכו ידים על ראש הרשע המפורסם... ומריצים איג' לו שיטעה את לב הקיסר יר"ה, ואיני צריך להודיע למעלתו מרשעת... אשר יודע בעצמו הרבה יותר ממני'. 'כי יודע הנגיד מ' מאיר את הצרות והתלאות שעברו עלינו, הכל היה בתחבולות אנשי רשע'.

החסידים מקווים כי ר' מאיר כי מעתה יסייע בידם להדוף את המלשינות: 'אכן אחר העיון דנתי למעלתו לזכות, כי אימת המלך שאני, וכשגגה שיצאה מלפני השליט הוא, אבל להבא בקשתי לתקן במה שאפשר'.

הזדמנות לשלום שהוחמצה

מתוך צרור המכתבים שנכתבו באותה שעה, בין וילנא לפטרבורג, מתברר, כי באותם ימים הייתה הזדמנות פז לכרות ברית שלום בין המתנגדים לחסידים. הגאון רבי חיים מוואלזין הגיע למטרה זו לוילנא כדי להשכין את השלום. ובקשת החסידים מוילנא מאת ר' מאיר היא: 'שיגיע לשלום ולמנוע ולהכרית את כל המרחקים את השלום. לכן גם עתה במה שלעתידי יעשה לטובת הכלל והיה זה שלום'.

אך הידיעות שהגיעו מפטרבורג כי הרב מפינסק נשא חן בעיני הצאר פאבל הראשון, הקשיחו את לב המתנגדים להמשיך במלחמתם.

'כעת יושב בכאן הרב דוולאזין, והי' קרוב לגמר לשלוח אחרי אדומו"ר שיבוא לפה קהלתינו בוודאי הי' נעשה שלום לא קטיעה, אכן כעת בבוא איג' של ר' ליב מלוטשין הנ"ל נסוגו אחור, ולא ידעתי איך שיוגמר, כי הם מצפים לחידושים שונים ח"ו ולדמים יאורבו כאשר ידעת רוע לבבם'¹⁷.

פטרבורג עיר מלוכה

עם יסוד העיר פטרבורג בתס"ג נאסר על היהודים להתיישב בה. הישיבה בה הותרה רק ליהודים שהמירו דתם, או לפי היתר מיוחד מהצאר. - בשנת תקס"ד חוייבו היהודים שנוסעים לערי הבירה, לשהות זמנית, בפטרבורג או במוסקבה, להתלבש בלבוש הגויים. וכך הוא לשונו של חוק זה: 'יותר לבעלי תעשיה, בעלי מלאכה, אומנים וסוחרים לנסוע, לזמן קצוב לפלכים הפנימיים, ואף לבירות (פטרבורג ומוסקבה)... יהודים אלה, המגיעים

לזמן קצר, וכן נשיהם וילדיהם, חייבים ללבוש לבוש גרמני כדי לא להיות שונים מאחרים, אם ישתמשו בלבוש שלהם, אין לסכול אותם, ויגורשו מיד על-ידי המשטרה¹⁸.

לא ידוע אם גזירה זו יושמה במלואה, כי במכתב קודש¹⁹ של הרה"ק הרש"ז הוא מתייחס לדבריו של אחד מאנשי²⁰ של הרה"ק רבי ברוך ממזבז, במכתב שכתב לחסידי רבו, ובו הוא מתאר את הוויכוח שבפגישת הצדיקים, אך שינה את הדברים מן הקצה אל הקצה. בגלל כך נאלץ אפוא הרש"ז לכתוב לחסידיו באזור²¹, ולהעמיד דברים על דיוקם: 'כי בהמכתב הנ"ל היה כתוב שביקשתי מר"ב הסכמתו על נסיעתי לפ"ב, והוא אמר לי שכל מי שנוסע לפ"ב צריך ללבוש בגדי רוסיא ולגדל בלורית, וקבלתי עלי לעשות כן בשביל טובת ישראל, וזהו השקר ידוע ומפורסם לכל במדינתנו, כי רבים הנוסעים ממדינתנו לפ"ב ואינם צריכים כלל זה, גם מה צריך לי הסכמתו, הלא יש תחת ידי כתב חירות מהקיר"ה על כל הנהגות'. העולה מהדברים, כי עיר הבירה פטרבורג נתפסה אצל החסידים לא רק רחוקה פיזית, אלא בעיקר זרה ומנוכרת רוחנית.

הארמון וגן המלך בגאטשין

בשנת תקכ"ו החלו לבנות את הארמון הגדול בגאטשין הסמוכה לפטרבורג הבירה. הארמון ענק ממדים נבנה במודל של טירות בריטיות. הצארית יקטרינה השנייה, רכשה את הארמון והגנים בשנת תקמ"ג. והעניקה אותה לבנה פאבל הראשון.

הגנים משתרעים על שטח ענק של כ-150 דונם. כמעט רבע מהשטח של הפארק הוא פני מים של נהרות הזורמים בערוצים קטנים ותעלות. בהם שוכנים ארבעה איים מלאכותיים קטנים ועליהם נטועים גנים. הגנים מורכבים מכמה חלקים קשורים. הגן אנגלי - החלק הגדול ביותר של פרק הארמון. גינה פרטית צמודה לקבינט המגדל. שלושה גנים ממוקמים בסמוך לארמון, ופריסה של גנים בוטניים תחתון והעליון. משם מובילה רמפה המחוברת למבוכ היער. הארמון ולידו הגנים עדיין קיימים כיום.

לסיכום הדברים, הודות לספרו המונומנטלי של הרב י. מונרשיין הצלחנו לחשוף גרעיני אמת נוספים בינות לסיפורי בדים לתולדות ה'מאסר השני' של הרה"ק הרש"ז²².

18 ש. אטינגר, בין פולין לרוסיה, תקנות 1804 סעיף 28, עמ' 253.

19 אג"ק אדה"ז, תשע"ב, אביב תק"ע, אגרת צח.

20 ששמו ר' דוד, אך איננו יודעים פרטים כלשהם לגביו.

21 מאהילוב שבפודוליה.

22 בקובץ בית אהרן וישראל, קסב, עמ' קמא-ב הארכתי בענין הזיקה הקרלינית ב'מאסרו הראשון' של הרה"ק הרש"ז. על האשמות שהטילו השלטונות בחסידי קרלין ושתלו בהם את הקולר להיותם תלמידים וקשורים למרן הר"א הגדול מקארלין ולמרן הרש"ק. כשלא היינו מגיעים לכך לולא חשיפת תיק החקירות בספרו של הרב י. מונרשיין 'המאסר הראשון', שתוכנו מעלה לפנינו מסכת שלמה של חקירות והאשמות המכוונות נגד רבותינו הקוה"ט מסטולין קרלין וחסידיהם שנימנו עם קבוצת כ"ב החסידים שנאסרו בגין המלשינות ב'מאסר הראשון'.

ד / 'החצר החדשה' של הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק

בעבר²³ העליתי את 'תולדות בית הכנסת העתיק 'בית אהרן' לחסידי קארלין בעיה"ק טבריא ת"ו' מראשית השתלשלות בנייתו יחד עם הבית שמתחתיו על ידי הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק בשנת תקמ"ה, הריסתו של ביהכ"נ ברעש אדמה שפקד את הגליל בשנת תקצ"ז, רכישת הבית מתחתיו בשנת תרכ"ט ושיקומו על-ידי חסידי קרלין בפקודת מרן אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן', ופעילותו כמרכז לתורה ותפילה עד עצם היום הזה. אלא שנעלם ממני פרק חשוב וקדום לתולדות 'החצר החדשה' אשר בשטחה הקים הרמ"מ את ביתו ובית הכנסת שמעליו.

במכתבים ששלח הרה"ק הרמ"מ לחסידים ברוסיה הלבנה (רייסיין), בה הוא מספר על הצלתו שלו ושל החסידים מהמגיפה שהשתוללה בגליל בשנת תקמ"ו. מצויה התייחסותו ל'חצר החדשה' וממנה משתמע כי עליה הקים ביתו ובית הכנסת שבנה בשנת תקמ"ה:

'ותהלות ה' לבשר בתודות והלל, בקול גדול להריע, מיד ה' אשר הויה והחל הנגף פה עיה"ק טבריא ת"ו. אם אמנם לא נמשך הזמן כי אם מעט ורעים, המה היו בערך שבועים שבעה, מימי הפורים עד כמה ימים בחודש אייר, יקד יקוד כיקוד אש, ועצת ה' היא תקום אותנו בעיר בתווך, שלא לנוס אל אחת הערים, כי אנה מפניו נברח, כ"א חבי כמעט רגע עד יעבור זעם. סגרנו עצמינו בחצר החדשה שלי יותר מערך מנין, כדי להתפלל בציבור, תמיד תפילותינו בפינו אקצירי ואמריעי כדרכינו מעולם, ומצלינן בחיי דכל בית ישראל...'²⁴

'ונהנח חסדי ה' אזכיר, אשר בנה לי בית נכון ונשא, אשר נאספו אלי חברים מקשיבים לקולי בחצרי, גם כי קטן הוא מהכיל, המועט החזיק את המרובה, והתפללנו במנין ערב ובקר וצהרים, וראיתי בעיני כי דבר ה' הוא אשר ה' סיבת הבית בהבנותו לסיבת הצלתינו...'²⁵

לא נתפרש עד עתה מה היא אותה 'חצר חדשה' שעליה הקים הרה"ק הרמ"מ את ביתו²⁶. אלא לאחר עיון נוסף במכתבו של רבי אליעזר זוסמאן מצאנו קטעים מעניינים העוסקים בגלגולם של סיבות שגרמו להרחבת הישוב היהודי בטבריה באמצעות שכירת אותה 'חצר חדשה'.

רבי אליעזר זוסמאן סופרו ומקורבו של הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק²⁷, במכתבו מחורף תקמ"ד, שכתב אל החסיד רבי יעקב מסמוליין גזבר מעות א"י ברייסיין²⁸, מעלה פרטים רבים שיש בהם כדי ליצור תמונה שלימה מקורות הימים שהתרחשו בשנת תקמ"ג.

23 קובאו"י גליון ט', שבט-אדר תשמ"ז.

24 יסוד המעלה, בני ברק תש"ס, כרך ב, אגרת כט.

25 שם אגרת ל.

26 ב'ראשיתן של עליות חסידים', ח. שטימן-כץ, ירושלים תשמ"ז, עמ' 75-78, יש התייחסות ל'חצר החדשה', אך לא נזכר בו כל קשר בין 'החצר החדשה' לבין בניית ביתו ובית הכנסת של הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק.

27 עלה יחד עם הרה"ק הרמ"מ והר"א מקליסק והר"י מפולוצק בשנת תקל"ז, היה ממקורבי רבותיו הקדושים. נסע כשד"ר מספר פעמים, סידר וערך לדפוס את הספר הקדוש 'פרי הארץ'. סופר וכותב מכתביהם של הצדיקים הקדושים הרמ"מ והרא"ק. ב"ז שבט תקנ"ט מופיע חתימתו על הסכמה לספר 'שבחי ירושלים', ובמכתב מעשה אלעזר מדיסנא שלהי תקס"א, הוא נזכר כ'המנוח ר' זוסמאן', אגרות בעל התניא, אגרת צד. ייתכן מאד כי גם הוא נספה במגיפה בשנת תקנ"ט.

28 יסוה"מ אגרת יג.

רא"ז היה שד"ר בחור"ל בעת שאירעו הדברים, והגיע חזרה לארץ בראשית תקמ"ד²⁹, סמוך להתרחשות המאורעות.

רא"ז העלה את הדברים על הכתב לאחר שהרמ"מ ציווה עליו לכתוב את פרטי רצף מאורעות ומצוקות קשות שעברו אז על החסידים בטבריה, תוך גילויי שרשרת נסים ונפלאות שאירעו לבסוף, כפי שכתב הרה"ק הרמ"מ לחסידים ברייסיין בחורף שנת תקמ"ד והעיד על אמתותם של הדברים:

...ועתה אתם ברוכי ה', ידוע להוי לכון דרך כללות, כי הברכה אשר הובאת לנו מידכם, הגיעה לידינו בשלימות, לא תחסר כל בה אפי' פ"א, והחיות את נפשותינו, ואורו עינינו מגודל הרפתקאות שהיו לנו בשנה זו³⁰ יותר מן הקודמות, ולבסוף עשה לנו הש"י נסים ונפלאות, כאשר יתוודע לכם בפרטות ע"י מכתב אהובינו ידידינו הרבני המופלג בתורה וביראה הותיק מ' אליעזר זוסמאן אשר צויתי לו לכתוב כל דבר בפרטות, ומה שמבואר שם הב"א אמת צליל וברור, רב לכם, אשריכם, מה טוב חלקיכם ומה נעים גורליכם...³¹.

גם רבי אליעזר זוסמאן עצמו במכתבו המפורט³² מציין:

עתה באתי לספר מעשה ה' כי נורא הוא, על הנסים ועל הנפלאות ועל התשועות אשר עשה ה' עמנו, על אשר חלפו ועברו עלינו בימים ההם ובזמן הזה, והנה חידושי הזמן רבים הם, ואי אפשר לפורטם, אעפ"כ אפס קצוה תראה באגרת הלז למען תספר באזני כל החברים המקשיבים לקול ה' שלום, כי בן צויתי מכבוד אדמו"ר בהיר בשחקים להגיד לך, כי חמודות אתה...'

במכתבו הוא מספר כי באופן פלא ומוזר הגיע אשכנזי עלום-שם שעלה ממדינת פאבירעזנא³³] ויחצר החדשה', הנמצאת סמוך ליחצר היהודים', עבור האשכנזים בטבריה, לאחר שהבטיח לשלם סך אלף 'אריות'³⁴ ל'פאסע' הוא הפתח אחמד פאשה אל-ג'זאר, שמשל על צפון ארץ ישראל מטעם האימפריה העות'מאנית בין השנים תקל"ה-תקס"ד³⁵ וקבע את העיר עכו כבירתו³⁶.

29 דבריו נכתבו לאחר הגיעו לטבריה ביום כ"ד חשוון תקמ"ד. ומשתמע כי כל הפרשה של שכירת 'החצר החדשה' שעליה הוא מספר, התרחשה בשלהי תקמ"ג.

30 דהיינו תקמ"ג.

31 יסוה"מ אגרת יב.

32 שם אגרת יג.

33 פוברונא, על גדות הנהר 'דנייפר', בארץ רוסיה (הערת יסו"ה).

34 הגרוש, מטבע כסף, נקרא גם אריה בגלל הצורה. מתוכנו של מכתב זה עולה כי אדום-זהב (דוקאט) היה שווה בתקופה זו כ-5 אריות. בעוד שבשנות תק"כ היה שווה 3.62 אריות. ראה גם ח. שטימן-כץ, ראשיתן של עליות החסידים, עמ' 50.

35 'ההיסטוריה של ארץ ישראל' שם, עמ' 131-150. 'ירושלים' א. לונץ, כך שנת תר"ע, עמ' 216-218.

36 רשע עריך אשר בשל אכזריותו ומנהגו להטיל מומים בנתיניו כונה 'אל-ג'זאר' - 'הקצב'. יועצו הקרוב של אל-ג'זאר היה היהודי הגביר רבי חיים פרחי. עליו סמך בכול, אך בעת חימה הורה לנקר את עינו ולחתוך את חוטמו. רבי יהוסף שווארץ, שחי בירושלים באותם הימים, מעיד: 'ויהי אז בעכו הרשע והאכזר אחמד ג'זאר פאשא, וישם על הגביר הנ"ל (פרחי) עלילות דברים עד ששלח ידו בו וינקרהו עין אחת וחתך ראש חטמו, ולא יוכל לו, כי האכזר מרד גם במלך ויירא המלך מללחום בו'. זכרונות ארץ ישראל, כך ראשון, עמ' 101. על גזירותיו של אל-ג'זאר, משנת תקנ"ט, על החסידים בטבריה ראה 'קארלין בתקופת גלות תקמ"ו-תקס"א' פרק ה, קובץ בית אהרן וישראל, קעב, עמ' קמב-קמו.

אלא שכאשר נודע הדבר ל'פקיד' של טבריה, הטיל אימה על הצדיקים והחסידים בעיר בהאשימם כי במעשה זה הם עברו על איסור שייחסוהו לרבי חיים אבולעפיה, - מחדש היישוב היהודי בטבריה - שקבע שלא להגדיל את תחום מושבם של היהודים בעיר. ועל אף שידם של החסידים לא הייתה במעשה, הוא הפחיד אותם כל כך, עד שהרה"ק רבי מנחם מנדל נאלץ לנסוע עם כמה מהאשכנזים-חסידים לעכו להיפגש עם הפחה אל-ג'זאר:

'והנה נתגלגל הדבר מאיש אחד אשכנזי בליעל ממדינת 'פאבירעזנא', והוא יושב בעכו, כי שכר אצל ה'פאסע' היושב בעכו עוד חצר גדול עם בתים מרווחים בטבריה, סמוך לחצר היהודים הראשון, בסך אלף אריות לשנה, ואמר שהוא עבור האשכנזים, והדבר ידוע בהסכמה אצל כל ספרדי עיה"ק טבריא באיסור וחרם חמור, שלא להגדיל גבול העיר מכמות שהיא, והפריזו על מידותיהם להתיר דמים ולמסור ממון ונפשות העוברים על זה, ויהי כשמוע ה'פקיד' את הדבר הזה וכו', הגם שידע באמת מן האיש הבליעל כי מדעתו עשה הדבר הזה, ולא היה לשום אשכנזי חלק עמו אעפ"כ פסק ואמר שכל האשכנזים חייבים על מעשה אשכנזי אחד, ושלא לכבוד רבותינו שבאה"ק בפחדים גדולים כל כך, עד שהוכרחו לנסוע בעצמם עם עוד כמה אשכנזים לה'פאסע'.

'פקיד' זה של הקהילה היהודית בטבריה, אשר לא אהד את החסידים, התחבר ל'פקיד' הקהילה בצפת שהיה מכבר שונאם המר של החסידים בגליל³⁷. כשהם מאוחדים בשנאתם לחסידים, הגיעו יחד לעכו, כדי לסכל את הופעתו והשפעתו של הרה"ק הרמ"מ על אל-ג'זאר, ובכך בקשו למנוע את הרחבת הקהילה האשכנזית-החסידית בטבריה.

הרה"ק הרמ"מ תינה את צערו הגדול בעת שהותו בעיר עכו, ואמר בכאב רב לחסידים, כי אם חלילה יעלה בידם ויתקבלו דבריהם ויצליחו למנוע את התרחבות ישוב החסידים ב'חצר החדשה', יש בכך משום סכנה גדולה לעצם קיום הישוב החסידי בגליל, ועלולים הם לגרש כליל את החסידים מארץ הקודש. למרבה הפליאה, אירע נס והפחה קיבל את בקשת משלחת החסידים שנשאו חן בעיניו, ואף פטרם מכל תשלום של שכירות 'החצר החדשה', וכפי שאנו קוראים בדברי הרא"ז:

'והנה כבוד אדומ"ו מוהרמ"מ נשתומם על המראה ותפעם רוחו, וכן אמר בהיותו בעכו עם כמה אשכנזים: 'הנני רואה בעינא פקחא צלול וברור, שהוא מעשה בעל דבר העומד עלינו כל האשכנזים, לעקור ולגרש את כולם מאה"ק ממש שלא להניח אף פרסת רגל אחת. כי היטבתי לראות כל הענין, והנולד ממנו בגלגל החזור, כי הוא הדבר אשר דיברתי, והבעל דבר לא נתן עיניו בממון להפסידנו, כי אם על עיקר שרשינו בארץ, ודעתו לשרש אחרינו, ואני תחילה לכל מוכרח לברוח ולנוס ברגליי, והיה כשמוע האשכנזים, הלכו מהרה לה'פאסע', ואדומ"ו העתירו לה' בעדינו, וה' נתן חן האשכנזים בעיני ה'פאסע', ופטר אותם משכירות החצר בלי שום פרוטה ושוה פרוטה'.

אך 'פקיד' טבריה וצפת שמלכתחילה רצו לבטל את שכירת 'החצר החדשה' ולמנוע בכך הרחבת הישוב האשכנזי בטבריה. אף שלא עלתה בידם מזימתם, עדיין לא שקטו וביקשו בתואנות מרמה לקבל לידם דמי השכירות של אלף אריות שהובטחו על ידי אותו אשכנזי

37 'כי 'הפקיד' מעיה"ק טבריא מבין הי' נקודת האמת, והתנגד באמת שלא ימשכנו לבו לעזוב אהבת עולם...'. 'ש'הפקיד' מצפת מגודל שנאתו שלא רצה הרב הנ"ל [הרה"ק הר"א מקאליסק] לאכול משחיתותו, באיבה הדפו מעיה"ק צפת תוב"ב ביד רמה'. שם באגרת יג.

עלום-שם, ושאותם פטר הפחה מלשלם. באמצעות קשריהם עם 'שרים רבים ונכבדים של ה'פאסע', הצליחו למנוע פגישה נוספת של החסידים עם הפחה אל-ג'זאר. היות ובידי הפקיד מטבריה היו מאתיים אדומים שהגיעו אליו מ'מעות אנשי ווילנא שבאו לידו על דרך דמשק'³⁸ עיקל אותם אצלו תמורת דמי השכירות של 'החצר החדשה':

'ומאלקים היתה תבוסת ה'פקיד' של עיה"ק טבריא תובכ"א, שהיטה שכס אחד עם ה'פקיד' מ'מעה"ק צפת תובכ"א, שהיו שניהם בעכו באותו פרק, בשביל אותו מעשה, בכדי להתגולל עלינו ולהתנפל עלינו לקחת מאתנו סך הנ"ל בערמה, דהיינו שהעמידו עם שרים³⁹ רבים ונכבדים של ה'פאסע', שלא להניח האשכנזים עוד הפעם אל ה'פאסע', ובין כך וכך תבעו אותנו בחזקה עם אנשי חיל ופחדים. סוף דבר, שהיו ביד ה'פקיד' מעות אנשי ווילנא שבאו לידו על דרך דמשק, ועיכב בידו לערך מאתיים אדומים, והיו מודים לה' כי טוב כי לעולם חסדו, שכילה חמתו על עפרות זהב ונתן לנו שארית בארץ, וה'פקיד' מ'מעה"ק טבריא לקח המעות, ואמר שהוכרח ליתן לה'פאסע' עבור שכירות החצר, ונתאחד עם ה'פקיד' דעיה"ק צפת תובכ"א, הגם שמעולם היו שונאים זע"ז, עשו שלום ביניהם, בכדי לרדוף אותנו כמשל כו'⁴⁰ אעפ"כ לא עזבנו ה' אלקינו, ולא הניח בידם, יהי שם ה' מבורך'.

רבי אליעזר זוסמאן שהיה בדרכו לארץ ישראל, שמע על כל המאורעות עוד בהיותו באיסטנבול, בדרכו חזרתו משליחותו כשד"ר החסידים, ועוד טרם עלתו לספינה שתיקח אותו לארץ הקודש, עודכן כי עם בואו לארץ ישראל מתכננים ה'פקידים' איך לשדוד את הכספים שהוא מביא עמו ו'איך שכל ה'פקידים' אורבים אותנו על כל המוצאות ומובאות מן הים ליבשה'. אך רצה מסבב הסיבות, והספינה עגנה בנמל חיפה, במקום בנמל יפו כפי שתוכנן, ורא"ז הצליח להגיע בזריזות בשלום משליחותו בחו"ל עם צורך כספו לטבריה, מיד בתחילת חורף תקמ"ד.

עתה התעורר קושי בדבר מאתיים אדומים שעיקל 'פקיד' טבריה שהיו בידו מ'מעות אנשי ווילנא שבאו לידו על דרך דמשק':

38 בשנת תקל"ח, מיד לאחר עלייתם, כותב הרה"ק הרמ"מ אל ק"ק וילנא בבקשת עזרה לעולים העניים: 'והנה נא אדוני, ידעתי גם ידעתי, כי מפתחות העזרה בידם לכל סביבותיכם, לכן עמדתי לבקש על האביונים האלה...'. יסוה"מ אגרת ג. עוד קודם לעליית הפרושים (תקס"ח) כבר תמכו ה'מתנגדים' בהרמת תרומותיהם למען ישוב ארץ ישראל. כמו שכתב הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי 'בדברי העדות' לצאר הרוסי במאסר הראשון, בראשית תקנ"ט: 'אך בשאר מדינות ליטא כולן כמו סלוצק פינסק מינסק סלאנים ושאר עיירות גדולות וקטנות מסבב שם שליח א' [חד] משליח א"י אשר בוואלין ומקבץ נדבותיהם ומביא אליו לבראד. וגם אנשי וילנא שולחי' נדבותיהם לא"י כשאר כל ישראל, רק שאיני יודע אם מוסרי' ליד שליח השליח שמא"י הנ"ל או שולחי' בעצמן לשליח א"י או שולחי' לבראד ומשם לסטאמבול ע"י סוחרי' [ם]...'. אג"ק אדה"ז אגרת נח, עמ' רכח. 'ושם היו עיקרי המנהיגים של ישוב האשכנזים דטבריא וצפת מכולל אנשי רוסיא, ורבים הרב המפורסם רבי אברהם רב דקאליסק רבן של חסידים, והיו לוקחים מעות אר"י מווילנא והמדינה דליטא וזאמוט...'. הגאון רבי ישראל משקלוב, האמת מארץ תצמח, עמ' 130. עדיין לא ראיתי שדנו בנושא מעניין זה. שממרכז ההתנגדות וילנא הגיעו כספים להחזקת ישוב א"י שנוהל על ידי החסידים, באותן שנים שההתנגדות לחסידות הייתה במלוא עוזו.

39 אין אנו יודעים האם השר רבי חיים פרחי יד ימינו של אל-ג'זאר היה ביניהם, או אם עמד לימינם של החסידים. כפי שראינו מאוחר יותר, בשנת תקנ"ט, 'כששמע הרה"צ מו' הר"א [מקאליסק] שרבינו [מוהר"ן מברסלב] ז"ל רוצה לנהוג נסיעות לביתו, שלח שליח מיוחד אליו עם אגרתו, וגם אגרת הכוללות, ואח"ז יצאו מצפת ובאו לעכו, והלכו להגביר שהיה להם אגרת אליו מהרב הקליסקר הנ"ל, ונתארחו אצלו...'. חיי מוהר"ן פרק 'נסיעתו לא"י' אות לו. קרוב לוודאי שהכוונה להגביר רבי חיים פרחי שהתגורר בעכו.

40 כנראה הכוונה לסנהדרין דף קה ע"א. (הערת יסוה"מ)

ואחר שהשלמתי כל כסף היחידים לכל אחד בשלימות, הוכרחתי לשלם לאנשי ק"ק ווילנא את המאטים אדומים הנ"ל ממעות הכולל שהי' בידי, כי גם הם עניים הם, אם לא יתנו להם אשר להם והיתה צעקה גדולה בעיר'.

'...אח"כ התחילו מדיינים זה עם זה, צעקת העניים היתה, למה יקחו כל האלף אריות מן החלוקה, יתנו לזה כל הבעלי בתים שאינם מקבלים, כמו שארי מסים, ושאנים מקבלים משיבים, די לכם שאין אנו מחסרים מן המעט הנשאר לחלק יצא, ואין אנו מקבלים, הרי שלכם לפניכם, והנה טענת העניים נכנס בלב אדומ"ו עד שהוכרח לקבל על עצמו חובות שהי' מגיע מן הכללות בערך מאה אדומים, והחליפו השטרות, ונחה ושקטה הארץ'.

אלא שאז ראו כולם את השגחת ה' על יראיו:

'אז ראה ה' וישפוט שפוט, והשיב אפו מעלינו על שכנגדנו, הוא ה'פקיד' דפה עיה"ק טבריא, שהי' איש בריא ושמן ופתאום חלה זמן מועט, ובאותו יום שהשלמתי המעות לאנשי ווילנא בו ביום נפטר ה'פקיד' ושבק חיים לנו ולכל ישראל, ויראו כל העדה כי בעווננו מת, וגם כמה גביות עדות יש תחת יד אדומ"ו [הרה"ק הרמ"מ] שלקח המעות מאתנו חנם, ועדיין מובטחני שיבואו המעות לידי גוביינא בהמשך הזמן מן היורש, כי אדיר הוא מלכנו, וה' שופטנו הוא וישיענו'.

את החובות שהצטברו בגין שכירת 'החצר החדשה' הצליחו החסידים לסלק בשנה שלאחריה, בשנת תקמ"ה, ובמכתב ששלחו הצדיקים וגדולי החבריא בשלהי אותה שנה, לאחר שהגיע השד"ר עם צרור התמיכה, הם כותבים:

'...והיא שעמדה לנו בחיזוק הארץ בשנה דאשתקד, ביום המעשה שהוכרחנו מן ה'פאשה' לקחת מאיתנו חצר החדשה, הוצאנו סך עצום ורב, ורבה העזובה בקרב הארץ'.

עם סיום פרשת שכירת 'החצר החדשה', שהייתה רצופה מצוקות קשות וגילויי נסי נסים, שכך צערו של הרה"ק הרמ"מ ובני החבריא, וכפי שמתאר זאת רבי אליעזר זוסמאן בסיום התרחשות בשנת תקמ"ד:

'עתה באתי להודיעך אהובי אחי מרוב טובה של ה'מנין' מיוחד שנעשה בחצר של אדומ"ו, וגודל החירות תורה ותפילה ושמחה של מצוה ועבודה, אין מעצור בעם, כי אם דבר אחד לדור, הוא אדומ"ר שי', ובעצמם עומדים לפני התיבה על פי רוב בשבת ובחול, ותפילתנו זכה, עכ"פ כל אחד ואחד יוצא ידי רצונו ומחשבתו מקום הישג יד שכלו בלהב השמים, בקול גדול ולא יסף, והקול מעורר הכוונה עד לב השמים, ברוך ה' אשר לא הסיר תפילתו וחסדו מאיתנו'.

'החצר החדשה' שנפלה בחלקם של החסידים בטבריה הייתה 'חצר גדול עם בתים מרווחים... סמוך לחצר היהודים הראשון', הרחיבה את הישוב החסידי בטבריה, ויכלה עתה לקלוט את החסידים שעקרו מצפת, מקום התיישובותם הראשון בארץ ישראל, ובראשם הרה"ק רבי אברהם מקאליסק, שבא מצפת באותו חורף תקמ"ד להתיישב בטבריה.

'החצר החדשה' עמדה כולה ברשות החסידים, כי הספרדים מנועים היו להתיישב בה, בגלל האיסור שלא להגדיל את תחום מושבם של היהודים בטבריה, שיוחס לרבי חיים אבולעפיה, ועל כך מלינים ראשי העדה הספרדית בטבריה במכתבם משנת תקמ"ה:

'אין' אנו יכולים לעבור גם בשתיקה על האכזריות שהממשלה נוהגת בנו בכדי למצץ כעלוקה רעבה את דמינו, ולרוות מלשד עצמותינו במרמה בצורת מעשי חסד, היות והממשלה רוצה להרחיב את תחום מושבנו ואנו באין ביכולתנו ליהנות מההרחבה הזו, בשום לב לאסור החמור שהשאיר לנו הרב הגדול המפורסם בעל עין החיים, כידוע לכל אחד, היינו מוכרחים לסבול, לדאבון לבנו, הכבדת מסים הקשה ולבזבז סכומים לא קטנים בכדי להנצל מצרות גדולות יותר, וככה גדלו חובותינו לסדך העצום של חמשה עשר אלף אריות שהרבית שלהם, הקשה מנשוא, גוזלת את כל התמיכות המתקבלות מאת אחינו האהובים קהל עדת ישראל...⁴².

בשנת תקמ"ה הרה"ק הרמ"מ את ביתו ובית הכנסת מעליו, כשאף אחד אינו מפריע להתפתחות הברוכה. ה'פקיד' החדש שנתמנה לקהילת טבריה, הוא, כלשון רבי אליעזר זוסמאן: 'איש פשוט, ואינו יודע משום התנגדות בעולם, ובימינו נחה ושקטה הארץ, ולכל בני ישראל היה אור במושבותם...'.⁴³

ביתו העתיק של הרה"ק הרמ"מ שהוקם על 'החצר החדשה' ושרד את ה'רעש' בשנת תקצ"ז ושוקם בשנת תרכ"ט בידי חסידי קארלין בפקודתו של מרן אדמו"ר הזקן, שהקימו מחדש את בית הכנסת כמרכז לתורה ותפילה העומד עד עצם היום הזה - מהווה לא רק ציון דרך ראשונה בעליית החסידים בהנהגתו של הרה"ק הרמ"מ מויטבסק בשנת תקל"ז, אלא אף מסמל את ראשית הרחבת הישוב בטבריה בשכירת 'החצר החדשה' בשנת תקמ"ג.





מכון בית אהרן וישראל

שע"י מרכז מוסדות קרלין סטולין
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

ספרים הנמצאים בשלבי עריכה שונים

שו"ת שיבת ציון להגאון רבי שמואל לנדא זלה"ה - אבד"ק פראג
קמא, אשר יצא לאור ע"י המחבר, בתוספות מכתב יד, יחד עם שאלות
השואלים הרבנים הגאונים אשר נמצאים בכת"י
תנינא, ובו תשובות חדשות מכתב יד קודש המחבר זצ"ל

שו"ת וחינושי רבי זרחיה גוטה זלה"ה
תלמיד המהרי"ט, מחכמי קושטא
שו"ת, חידושי בבלי וירושלמי, ושולחן ערוך, מתוך כתב ידו

שו"ת רבי שלמה ברוך זלה"ה
מחכמי ארטא שביוון, מבית דינו של בעל 'משפטי שמואל'
כולל שאלות ותשובות מכתב ידו וחכמי דורו בתחילת שנות הש'

נכדי וצאצאי הגאונים ומוקירי זכרם אשר רוצים ליטול חלק ולהטות שכם
למלאכת הקודש, וכן מי אשר בידו מכתב יד הגאונים הנ"ל ורוצה לשלבם
ולהוציאם לאור עולם, מתבקשים לפנות למשרדי המכון

ספרי וקבצי המכון לישיבות ובתי מדרש

הננו להודיע כי בעז"ה והודות לתרומת נדיבי לב מתאפשרת חלוקת
גליונות 'קובץ בית אהרן וישראל' וכן ספרים שיצאו לאור על ידי מכוננו,
לבתי כנסת, בתי מדרשות, ישיבות, היכלי תורה, אוצר הספרים, וספריות

זמני ומקום החלוקה יפורסמו בעז"ה במועדם

גבאים בתי עקד ספרים ואחראים המעוניינים להעשיר את הספריה
התורנית שבאחריותם מתבקשים לשלוח בקשה במייל ייעודי לחלוקה,
בכתובת chaluka5776@gmail.com או בפקס 053-7978992, עם
פירוט ברור של שם בית הכנסת או הספריה וכדו', תוך ציון מספר
המתפללים / הלומדים. יש לפרט האם מעוניינים בספרי המכון או
בגליונות 'קובץ בית אהרן וישראל' מהשנים שעברו