

ב"ה
שנה לג
גליון ב (קצד)
כסלו - טבת תשע"ח

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. 5370106 – 02 פקס. 7978992 – 053

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

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

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 ללימוד או"ח "משנת דוד" – ביתר עילית

כולל אברכים "נזר הוראה" – ביתר עילית

כולל ללימוד הוראה "כתר נחום שלמה" –
ביתר עילית

כולל ללימוד או"ח "תפארת מרדכי" – ביתר עילית

כולל ללימוד או"ח "תפארת אהרן" –
מודיעין עילית

כולל להוראה "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית

כולל ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית

כולל ללימוד ש"ס "אהל שלמה" – מודיעין עילית

כולל ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" –
גבעת זאב

כולל נר ישראל – סטמפורד היל לונדון

כולל "פרי הארץ" ע"י בית החיים העתיק – טבריה

התוכן

גנוזות

ה	רבי יואל פירדא זצ"ל מדעיני שנייטוך (- תקנ"ד)	הערות על מס' מנחות פרקים ז-יג
יט	רבי שלמה מיכאל יונה זלה"ה אב"ד טורינו - איטליה (- תק"מ -)	תשובה בענין חזקת מוהל
כח	רבי יהודה לחזאן זלה"ה (- ת"ר -)	חידושים וטעמים בהלכות חנוכה

שפתי ישנים

לז	הגאון רבי יצחק הלוי דז'מיטרובסקי זצ"ל ראש כולל 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' רמות ירושת"ו	בסוגיא דאבנו סכינא ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו
----	---	---

חידושי תורה

מג	הרב שמואל חיים דומב דיין ביה"ד לדיני ממונות בירושלים מח"ס 'פתוחי האבן' ושא"ס	בקושיית האחרונים למה לא נפסל השמן בנס חנוכה משום דיחוי ויוצא
נב	הרב יעקב דוד אילן ר"מ ישיבת 'כנסת יצחק' חדרה מח"ס 'משא יד'	בסוגיא דהיזק ראייה
סב	הרב יוסף אריה גפנר רחובות	ישוב שיטת הרמב"ם והראשונים בסוגיא דמהדרין מן המהדרין
סו	שניאור זלמן עהרנרייך ישיבת 'בית אהרן וישראל' ביתר עילית	בענין עבדא אי כמקרקעי או כמטלטלי דמי והמסתעף

בירורי הלכה

עא	הרב צבי חיים דישון ר"כ עיון בישיבת 'בית אהרן וישראל' ירושת"ו מח"ס 'משפט הערב' 'נעימות נצח'	היתר השתמשות בחלקי ארון הקודש של מרן אדמו"ר זיע"א
עד	הרב פנחס דיק ר"כ ללימוד ש"ס 'נזר ישראל', קרלין סטולין ירושת"ו	דין הדלקת נר חנוכה לנוסעים להסתופף בחצרות הקודש לשבת חנוכה
צא	הרב יעקב יצחק רייזמאן ר"מ בישיבת בית אהרן וישראל, ביתר עילית	בענין הנ"ל
צח	הרב מתתיהו שווארץ בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו מח"ס 'משפט הצוואה'	כתב צוואה לבניו ומת אחד מהם, האם הנכד הבכור מקבל פי שניים

קה	הרב דוד בריזל בית אולפנא דרבינו יוחנן, רמות ירושת"ו מח"ס 'משפט המזיק' 'שירת דוד'	אם מותר ליטול חפץ מהאילן בשבת במקום כבוד הבריות
קיג	הרב משה חיים שמעיה ר"כ או"ח טבריה ת"ו מח"ס 'ארחות הלכה'	היתר להמשיך לטלטל מוקצה בטלטול מן הצד ובניעור
קכ	הרב אברהם אלימלך אלבוים כולל 'כתר נחום שלמה' קארלין סטולין, ביתר עילית	בענין חם מקצתו חם כולו לגבי בליעת איסור
קכו	הרב חיים משה בנימין גוטשטיין קרלין סטולין, מודיעין עילית	חיוב ברכה בקביעת מזוזה בבתי כנסיות
קל	הרב ישראל אשר קלפהולץ כולל יו"ד קרלין סטולין, מודיעין עילית	דין מליחת בשר שיש שם צרירות דם לכתחילה ובדיעבד
קלח	הרב יעקב אקער בית מדרש להשתלמות בהוראה קרלין סטולין, ביתר עילית	דין וגדר 'הפסד' בדבר שיש לו מתירין
קמד	הרב דוד קלפהולץ קרלין סטולין, ירושת"ו	דין קלף שנכתב עליו שם קודש

לשון חכמים

קמט	הרב ברוך אבערלאנדער אב"ד בד"ץ דקהילות החרדים דבודפשט	סדר אמירת 'עלינו לשבח' בחזרת הש"ץ של מוסף לימים הנוראים
קנו	הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין	זמן צאת השבת לשיטת ר"ת
קסו	הרב שניאור יוסף וינברג	המנהג בבגדאד בשקיעת החמה

הערות

בענין כיבוס בגדי קטנים בשבוע שחל בו תשעה באב - הרב חיים מרדכי דבליצקי, מו"צ בבית הוראה של הגר"ש שטרן שליט"א / ענין ביאור התורה בשבעים לשון - הרב יעקב אשר פלדמן, מח"ס 'כתב משה' ירושת"ו / בענין קריאת שמע של ערבית מבעוד יום - הרב שלום מנדל, ביתר עילית / בענין הנ"ל - הרב נחום אברהם גולומב, סטולין קרלין, ביתר עילית / שם כ"ב בברכת כהנים - א. צ. שיינפלד / אם צריך להמנע מלאכול בשבת ויו"ט שחרית כשאינן לו יין לקדש - הרב אליהו בר"ש למברגר, קרלין סטולין, ביתר עילית / דין עד זומם במצרי שני - הרב מיכאל ספראי, ירושת"ו / בענין השוכח אתה חוננתנו ואכל ושוב שכח - הרב יעקב יששכר שארר, מח"ס הבהלת הלויים

כתבים

קפא	חיים אלברסון ישיבת 'בית אהרן' וישראל, רמות ירושת"ו	ענין אדם נפעל כפי פעולותיו במשנת רבוה"ק מסטאלין קארלין
-----	---	---

גנוזות

רבי יואל פירדא זצ"ל

כיהן כדיין בשנייטאך שבאשכנז בבית דינו של הרב דמתא רבי אברהם וואלרשטיין (בעל מאמר אברהם - פיורדא תקי"ז).

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 567 נמצא כרך ובו מסכתות זבחים, מנחות ובכורות דפוס פרנקפורט דמיין תפ"א, מתוך הש"ס בו הגה ובגליונותיו מאות ציונים תיקונים וחדושים בכתב ידו.

בגליונות קפה, קפו, קפז, קצב וקצג, הדפסנו פרטים לתולדותיו, וצילום מכת"י, יחד עם הערותיו למס' זבחים, מס' בכורות ותחילת מס' מנחות. בגליון זה אנו מדפיסים את הערותיו על מסכת מנחות מפרק שביעי עד גמירא.

יצויין כי בש"ס דפוס פפד"מ לא נדפסו הגהות הב"ח ושיטמ"ק ומסורת הש"ס ולפעמים הגהותיו חופפות לדברי ספרים אלו. כמו"כ בדפוס זה עדיין לא נדפס פירוש רש"י כת"י שנדפס לאחר מכן בדפוס וילנא על פרקים ז - י, והערות רבינו על פירוש רש"י נסובים על דברי הפירוש המיוחס לרש"י.

ההערות והציונים נערכו ע"י הרב יעקב הכהן שבדרון מחשובי לומדי 'כולל קדשים' קרלין סטולין, גבעת זאב.

הערות על מסכת מנחות (ב)

פרק שביעי - אלו מנחות נקמצות

דף עב:

רש"י בד"ה לחרבה של חטין. כגון מנחת מאפה*. נ"ב. צ"ל חוטא.¹

דף עה:

רש"י סד"ה וכולן. ולא מ"ה*. נ"ב. מפי השמועה.

דף עו.

תוס' ד"ה אתיא חוקה חוקה מלחם הפנים. תימה דבפ"ק (לעיל דף ח.). דרשינן חוקה דחביתין, ובהקומץ רבה (שם דף יט.). דרשינן חוקה דלחם הפנים. נ"ב. ובע"ה יש ליישב, דהא אף שאינו מופנה מכל מקום היכא דליכא למיפרך ילפינן הגזירה שוה. ובצאן קדשים כתב, דאיכא למומר יחיד מציבור לא ילפינן.²

1 וכן הגיה הרש"ש. ועיין בשפת אמת מה שכתב בזה.

2 והדרא קושית התוס', דכיון דאינו מופנה לא ילפינן הגז"ש היכא דאיכא למיפרך.

ונראה לי, דהא אי נילף במה מצינו מלחמי תורה נמי איכא למימר כהן גדול מהדיוט לא ילפינן, הילכך עדיף טפי לילף מגזירה שוה אף שאינו מופנה.³

ובזה מיושב מה שהקשה בצאן קדשים (ד"ה ולילף), מה פריך הגמרא ולילף מלחם הפנים, אם כן גזירה שוה 'חוקה' למה לי.⁴ ותירץ דאי לא מצינו דילף חביתי כהן גדול, לא נוכל למילף כל המנחות מלחם הפנים דיחיד מציבור לא ילפינן.⁵ אבל דוחק הוא, דהא אכתי יש לומר דוקא חביתי כהן גדול יליף בגזירה שוה, דמפני חשיבות דכהן גדול השוה הכתוב לציבור. אלא נראה לי פשוט, דלא קשיא הוא גזירה שוה למה לי, דהא אינה מופנה, וק"ל.

רש"י ד"ה ר' יוסי אומר שיפה ובעיטה בבצק, *ולא בחיטים. נ"ב. דאם קאי אדברי תנא קמא דאמר בחטין [ו]מוסיף רבי יוסי אף בבצק, לא היה רבי יוסי לומר שיפה ובעיטה, ומדחזר ואמר שיפה ובעיטה בבצק, שמע מינה דלא קאי אדברי תנא קמא, וק"ל.

רש"י ד"ה ואכתי פריך. בא"ד דחוזר ומלמד בבנין אב *ולא בבנין אב הוא אלא וכו'. נ"ב. דכיון דלא כתיב בפירוש בתורה לא מיקרי אב, וק"ל.

פרק שמיני - התורה היתה באה

דף פ:

גמ' סימן למודי"ם *מיד"ת וכו'. נ"ב. עיין ריש מסכת בחלופי גירסאות.⁶

דף פא:

רש"י ד"ה ומשני לא אפשר בהכי משום דממעט באכילה דארבעים. בא"ד ולעיל דאמרינן אי לא ליפוק לחולין ליכא למימר קממעט באכילה דארבעים, דהתם ליכא אלא ארבעים חלות *וממה נפשך אית ליה לפרושי ד' לתרומה כו'. נ"ב. ואני בעניי לא אבין דברי רש"י ז"ל אמאי צריך לאפרושי ממה נפשך ד' לתרומה, הא אם חולין הם לא צריך לאפרושי תרומה.

ובע"ה אפשר לומר דהכי פירושו, דלעיל לא היה לבעלים הפסד, דבתחילה כשאמר הרי זו תורה דעתו היה לפרושי ד' לתרומה, ולכך אף כשמת אחת מהן יאכלו הכהנים אותן ד' לתרומה בספק תורת חולין, כמו שפי' רש"י לעיל בד"ה ואי לא ליפוק לחולין כו', אבל הכא איכא למימר דארבע לתרומה שלא לצורך הם, מימנעו הכהנים ולא יאכלו אלא ד', וק"ל.

ובעיקר קושית רש"י לאו קושיא היא כולי האי, דתירין דהכא דוחק הוא, דחשש רחוק הוא שלא יאכלו כהנים, דהא ידעו אם לא יאכלו אלו ד' הולכים לאיבוד, דהא הבעלים אין רשאים לאכלו דשמא שתי תורות הן וכל שמונה קדושות, ולכך ניחא לרבי לעיל לתרין וכי מכניסין חולין לעזרה, וק"ל.

3 כלומר דניחא ליה למילף מגז"ש מלחם הפנים דבאות שנים עשר, אע"ג דעל הגז"ש איכא למיפרך, מלמילף במה מצינו מלחמי תורה דבאות עשר, כיון דגם על המה מצינו איכא למיפרך, דכיון דסו"ס בשניהם איכא למיפרך, גז"ש עדיף ממה מצינו.

4 ומדאיצטריך גז"ש למילף חביתי כהן גדול מלחם הפנים ע"כ דשאר מנחות לא ילפינן.

5 אבל השתא דגלי גז"ש דילפינן יחיד מצבור פריך לילף נמי שאר מנחות מלחם הפנים.

6 ובדפוס וילנא כבר נדפס גרסא זו למטה עה"ג, וראה בשיטמ"ק (אות ה - ו) שהגיה באופן אחר.

רש"י ד"ה לייתי בהמה מעוברת. בא"ד ולא בהמה וולדה משום דכי מפריש לה לא הויא *אלא חדא *ואיכא למימר דמפריש תחילה למותרות. נ"ב. ולי נראה למחוק 'אלא'.⁷ וצ"ל וליכא למימר וכו'.

דף פכ.

תוס' ד"ה הא מני ר' יהודה היא. לעיל נמי נבי חיה לזבחי שלמים הוה מצי לשנויי הא מני ר' יהודה היא. נ"ב. אלא דניחא ליה לאוקמא סתם מתני' כר"מ, וכן איתא בצאן קדשים בשם תוס' שאנ"ן.

פרק תשיעי - כל קרבנות הציבור

דף פד:

רש"י ד"ה קרבן ראשית. משמע נמי אשתי הלחם אף על גב דכתיב* בכורים וכו'. צ"ל אע"ג דקאי נמי אביכורים.⁸

רש"י ד"ה ת"ל בכורי כל אשר בארצכם. בא"ד מה בכורים האמור להלן קודם* שתי הלחם אף כאן קודם* שתי הלחם לכל בכורים שבארצכם. צ"ל קידם שתי הלחם אף כאן קידם שתי הלחם לכל בכורים שבארצכם.⁹

רש"י ד"ה סיפא. בא"ד וליכא למימר דמביאין מהן ביכורים. צ"ל ואיכא למימר דאין מביאין מהן בכורים.

רש"י ד"ה מראשית ולא כל ראשית. נ"ב. פירש רש"י למעוטי פירות שאינן משבעה מינין, וקשה הא רבי יוחנן גופא (להלן) יליף זה מגזירה שוה ד'ארץ'. בשלמא על רבי יוחנן וריש לקיש לא קשה דיש לומר 'מראשית' לדרשא אחריתא אתי, כמו שכתב רבינו אליהו מזרחי ריש פרשת כי תבא (דברים כו, ב), שאין מחויב להביא כל הפירות שביכורו ראשונה אלא קצת מה[ם], דכתיב מראשית ולא כל ראשית.¹⁰ אבל לפי פירוש רש"י בדברי רבי יוחנן ד'מראשית' אתי למעט פירות שאינן משבעה מינין קשה הנ"ל.

ועיין ברש"י על פירוש החומש שכתב נמי בפרשת כי תבא (שם) הני תרי דרשות,¹¹ והקשה רא"מ קושיא זאת אמאי צריך הא בחד סגיא, והאריך ומסיק דבסיפרי (פיסקא רצו) משמע נמי בפירוש רש"י¹², וכן בפירוש המשניות להרמב"ם במסכת ביכורים (פ"א מ"ג).¹³ וכתב דזה יש

7 דהא רש"י קאי אבהמה וולדה דלא הוי חדא.

8 כעין זה במסורת הש"ס ע"פ הצ"ק, אע"ג דכתיב בביכורים נמי.

9 בדפוס וילנא הגיהו כעין זה בדברי רש"י ע"פ הצ"ק, מה בכורים האמור להלן שתי הלחם [קודם לכל] אף כאן שתי הלחם [קודם] לכל בכורים שבארצכם.

10 וכן הוא בפ' החזקוני, מראשית ולא כל ראשית כלומר אינך צריך להביא של כל אילן אלא מקצתו, עכ"ד. ובפ' הריב"א על התורה כתב, ואולי יש סעד לדבריו מתוך סמ"ג, וז"ל, מראשית עריסותיכם וגו' ולא כל ראשית מכאן העושה כל עסתו חלה וכל גרנו תרומה אין בדבריו כלום, עכ"ל.

11 ז"ל, מראשית ולא כל ראשית שאין כל הפירות חייבין בבכורים אלא שבעת המינין בלבד, נאמר כאן ארץ ונאמר להלן ארץ חטה ושעורה וגו', מה להלן משבעת המינים וכו'.

12 וז"ל הספרי, ולקחת מראשית כל פרי האדמה, יכול כל הפירות יהו חייבים בבכורים, תלמוד לומר מראשית ולא כל ראשית, ועדין איני יודע איזה מין חייב ואיזה מין פטור, הריני דן נאמר הבא בכורי ציבור והבא בכורי יחיד מה בכורי ציבור האמורים להלן (ויקרא כג, יז) משבעת המינים אף בכורי יחיד האמורים כאן משבעת המינים וכו'.

13 ז"ל, אמר ה' בבכורים ולקחת מראשית כל פרי האדמה, ואמרו, מראשית ולא כל ראשית, אין אתה מביא אלא משבעת המינים האמורים בשבח הארץ, והם המנויים בפסוק ארץ חטה ושעורה וכו'.

ליישוב, דמראשית לחוד לא מצי יליף, דעדיין איז ראשית חייב ואיזוהו פטור, ולכך יליף נמי הגזירה שוה¹⁴, אבל איפכא קשה דדי בגזירה שוה לחוד, וקאי בקושיא.¹⁵

ובע"ה נראה שאפשר ליישב, דאי לא הוי כתיב מראשית, ה"א מארצך אתי להורות ולא כל ארצך, למעוטי מה שלא מן המובחר, ולא הוי ילפינן כלל הגזירה שוה כיון דלא הוי מופנה, וגם המילות אינו דומה, דכאן מארצך והתם כתיב ארץ. אבל עכשיו דילפינן מראשית ולא כל ראשית, הוי הגזירה שוה רק גילוי מילתא בעלמא איזוהו ראשית שהוא חייב ואיזוהו פטור, וק"ל.¹⁶

ועם זה יש ליישב מה שאמר רבי אלעזר רבי יוחנן חזאי בחלום כו' מראשית כו', הא לא הקשו עליו אלא מה שאמר אם הביא לא קידש, ולא היה צריך לומר אלא מארצך כו', ולמה אמר נמי מראשית כו'. והשתא מיושב, דהיה קשה אם מארצך אתי למעט שלא מן המובחר אם כן אינו מופנה, ולא דמי נמי המילות, אם כן מנ"ל דאין מביא אלא משבעה מינין, לכך הקדים ואמר מראשית כו' כנ"ל.

וריש לקיש דדריש מארצך לגזירה שוה לחוד, יש לומר דדריש מראשית לדרשא אחריתי כנ"ל, וכדעת רא"מ שיש לפרש נמי דעת הספרי כן, ע"ש. אי נמי יש לומר, דריש לקיש סבר אי לא כתיב מראשית הוי אמרינן מארצך אתי למעט שלא מן המובחר, ולא הוי יליף הגזירה שוה, אבל השתא דכתיב מראשית ולא כל ראשית אתי מארצך נמי לגילוי מילתא כנ"ל, וק"ל.

דף פה.

גמ' אמרי ליה יוחנא וממרא למשה תבן אתה מכנים לעפריים* וכו'. נ"ב. נקט הכא משום דתנן במתניתין עפריים בבקעה.¹⁷

דף פה:

גמ' אמרו לו לך *לגוש חלב וכו'. נ"ב. איכא למידק אמאי לא אמרו לך לתקוע וגם במתני' למה לא תני גוש חלב. ובע"ה יש לומר, דבתקוע היה השמן יותר טוב¹⁸, ובגוש חלב היה שמן מרובה¹⁹, וק"ל.

דף פו.

גמ' הא גופא קשיא כותש מני רבי יהודה היא וכו'. נ"ב. איכא למידק הלשון הא גופא קשיא, דכך ראוי לומר כותש מני רבי יהודה כו'. ובע"ה נראה, דקאי על מה שפשט מברייתא מגלגלו תנן, ולכך אומר הא גופא קשיא, דמתני' לא אתי לא כת"ק דברייתא ולא כרבי יהודה, ואם כן על

14 וכן הוא בפירוש א' ברש"י כת"י (הנדפס בדפוס וילנא), וז"ל, דמראשית ולא כל ראשית לא נפקא לן בהדיא איזה מין חייב ואיזה מין פטור.

15 וכן הקשו הראשונים על דברי רש"י, עיין בספר פירושי התורה (לר' חיים פלטיאל), ובפירוש הריב"א על התורה, וע"ש מה שתירץ בשם ר"ת מאורלייאנ"ס, וע"ע בפירוש הריב"א על התורה, מש"כ בזה. וראה גם בגור אריה שם מה שכתב ע"ז.

16 כעין זה תירץ בספר ישר וטוב, וראה עוד תירוצים על קושיא הנ"ל, בחידושים המיוחסים לרשב"א, ברכת הזבח, צאן קדשים, טהרת הקודש ודרכי יושר.

17 כעין זה מבואר ברש"י כת"י (ד"ה תבן) וז"ל, תבן אתה מכנים לעפריים, משל הוא, שהמכנים תבן למכור לעפריים משונה הוא שיש שם תבן הרבה כדאמרינן במתני' וכו'.

18 ולכן במתני' דמייירי למגורה ולמנחות תני תקוע, דצריך בעיקר שיהא השמן משוכח ביותר.

19 ובעובדא דאנשי לודקיא היו צריכים בעיקר לשמן מרובה, לכן אמרו לך לגוש חלב.

כרחק תנא אחר תני מתניתין, וא"כ אין לפשוט מברייאתא למתניתין. ומתריץ האי תנא סבר כו', אבל בענין מגרגרו או מגלגלו ליכא פלוגתא בין רבנן לר", ובכך מצי למפשט מגלגלו תנן, וק"ל. וראיתי ברמב"ם בפירושו (פ"ח מ"ד) ובחיבורו (איסורי מזבח פ"ז ה"ח) שכתב מגרגרו, ותמה עליו הרב לחם משנה, הא נפש(ו)ט מגלגלו תנן, וצ"ל שהיה לרבינו גירסא אחרת בברייאתא מגרגרו, ע"כ. ובע"ה אני אומר שלא היה לו גירסא אחרת, אלא דרבינו ז"ל מפרש הכי הגמרא, הא גופא קשיא כותש מני רבי יהודה כו', אע"כ צ"ל האי תנא דמתניתין סבר כוותיה בחדא כו', ובכך האי תנא דמתניתין תנא אחר לא ת"ק ולא ר", וא"כ לא מצי למפשט מלשון הברייאתא ללשון המתני', וכיון דלא פשיט כתב הרמב"ם הלשון מגרגרו כלשון המתניתין שבפנינו, וק"ל. תוס' ד"ה שלשה זיתים. בא"ד וממעט תאינה דלא נלקטין כולן כאחת *אלא שזה מתבשל יותר מזה וכו'. נ"ב. ונראה לי שמתבשל כולן ביחד ולקטתן כאחד אלא שזה כו' כצ"ל.²⁰

פרק עשירי - שתי מדות

דף צ:

גמ' רבי יונתן אומר אינו צריך הרי הוא אומר זבח ועוף אינו *זבח וכו'. נ"ב. ור' יאשיה סבר דהוה אמינא מדכתיב עולה משמע אפי' עולת עוף, כמו שאמר בעצמו לפי שנאמר עולה שומע אני כו', וזבח אתי רק לרבות שלמים ולא למעט עוף, וק"ל. רש"י ד"ה אלא חטאת וכו'. בא"ד חטאתו ואשמו של מצורע טעונין נסכים משום דכתיבי* בחדיא. נ"ב. לא דוקא אלא מרכינן מקרא כראיתא בדף הסמוך.

דף צא:

גמ' הואיל וכתיב ומנ* הצאן כמאן דכתב יחדיו דמי. נ"ב. ואין להקשות לא לכתוב 'מן הצאן' ואין צריך לכתוב 'או' לחלק, דצריך לכתוב 'ומן הצאן' כראיתא בתמורה (כה:). להוציא המוקצה והנוגת, וק"ל. ועיין בתוספות ד"ה הואיל.²¹

גמ' אוציא חטאת ואשם שהן באין על חטא אביא* בכור ומעשר ופסח שאין באין על חטא תלמוד לומר עולה וכו'. נ"ב. ואיכא למידק, אמאי לא נאמר דלא מרכינן אלא מה דדמי לפרט מכל צדדים, דהיינו מה שבא בגדר ובנדבה, וכדאיתא לעיל (צ:). שאין בא בגדר ובנדבה אין טעון נסכים, וכי תימא א"כ מה מרבית ביה, הא איכא לרבות כדמסיק, וא"כ אליבא דמסקנא 'עולה' למה לי.

ואפשר שיש לומר, כיון דכתיב שני פרטים נדר ונדבה וכדאיתא בב"ק דף נ"ד (ע"ב) מרבה מה דדמי בחד צד. א"נ יש לומר, דהסברא שלא למעט אלא חטאת ואשם, שלא יהא קרבנו מהודר, ועיין בפירוש המשניות להרמב"ם (פ"ט מ"י) דכתב טעם זה²², וק"ל.

20 ראה בשיטה מקובצת (אות כו) ובחק נתן שהגיהו כעין זה.

21 שהקשו כיון דדרשינן בתמורה להאי קרא להוציא מוקצה, איך ס"ד כאן דילפינן מזה דכמאן דכתיב יחדיו, ותירצו דאי לא תני הכא או לחלק הוי דרשינן ליה למימר דבעינן יחדיו ולא להוציא מוקצה, ורק לאחר דדרשינן הכא או לחלק דרשינן התם להוציא מוקצה. ולפי זה הדרא קושיא לדוכתא דלא לכתוב 'ומן הצאן' ולא 'או', ואין לתרץ דצריך לכתוב מן הצאן להוציא מוקצה, דאי הוי כתיב רק מן הצאן לא הייתי ממעט מוקצה אלא הוי דרשינן לה דבעינן יחדיו כמש"כ התוס'.

22 ז"ל: וכבר אמרו בגמ' סוטה (טו). שהטעם שאין החטאת והאשם טעונין נסכים כדי שלא יהא קרבנו מהודר, וזהו הטעם שמנחת חוטא בלא שמן ובלא לבונה, ואמרו אבל חטאת מצורע ואשמו טעונין נסכים לפי שאין באין על חטא, אבל חטאת נזיר אינה טעונה נסכים לפי שאמרו נזיר חוטא הוא כמו שאמרנו בפירוש אבות.

גמ' ורבי יאשיהו האי מן הבקר או מן הצאן למה לי סלקא דעתך אמינא הני מילי וכו'. נ"ב. הקשה בספר צאן קדשים וז"ל, יש להקשות מאי פריך, הא לעיל (ריש העמוד) קאמר לר' יונתן דאיצטריך או מן הצאן דאפי' בסתמא אי בעי לייתי הק, ואיכא להקשות ואידך ר' יאשיהו הק סברא מנא ליה, אלא ע"כ צריך לומר דר' יאשיהו יליף מן 'או' דאפילו בסתמא, וצ"ע. עכ"ל.

ובע"ה נ"ל, דע"כ לעיל נמי לאו דעת הגמרא הכי, דא"כ מאי פריך הגמרא לעיל בתחילה ולר' יאשיהו דאמר כו' ליבעי קרא לחלק, הא איכא למילף לחלק מן 'או'. אלא נראה ע"כ דדעת הגמרא הוא, דאי אפשר לומר לר' יאשיהו דהאי 'מן הבקר או מן הצאן' אתי לחלק דאם היה נודר להביא בהמה לעולה יכול להביא בקר לחוד או צאן לחוד, דא"כ איך יכול למעט (לעיל צ: מן 'מן הבקר' עולת עוף מדכתיב דווקא 'מן הבקר או מן הצאן', הא ע"כ איצטריך לכתוב הלשון בקר או מן הצאן לחלק בקר וצאן, אע"כ דסבר ר' יאשיהו דהאי 'או' לא אתי לחלק לבקר וצאן, ומוש"ה פריך ולר' יאשיהו ליבעי קרא לחלק. וכאן פריך נמי שפיר ור' יאשיהו האי 'או' למה ליה. אבל כי משני ה"מ בתרי מינים אין צריך לכתוב דוקא בקר וצאן דהיה יכול לכתוב תורים כו'.²³

ובזה מיושב היטב הא דאמר ר' יונתן לעיל (שם) אינו צריך למעט עולת עוף מן 'מן הבקר' כו', מפני מה היה צורך לר' יונתן לומר כן, דהא אפי' אם היה צריך למעט עולת עוף עדיין יכול למילף מן 'או' רצה אחד מביא, אלא כנ"ל, וק"ל.

ועכשיו צריכין ביאור ליישב אמאי לא פריך לעיל, ואידך ר' יאשיהו סתמא מנ"ל. ויש לומר, הא דלר' יאשיהו לא צריך קרא לחלק, דלא כדכתיב בפרשת ויקרא (א, ב) 'מן הבקר ומן הצאן' ולא כתיב 'או' כמו דכתיב יחדיו דמי, וא"כ סבר כיון ד[כב]ר כתב מן הבקר לחוד ואם מן הצאן לחוד, הוי כמאן דכתיב לעיל בקרא 'או' ולא כמאן דכתיב יחדיו דמי, והא דלא כתיב 'או' לעיל בפירוש, דצריך לכתוב 'ומן הצאן' בוי"ו להוציא הנוגח כראיתא בתוס' לעיל (ד"ה הואיל) דדרשינן כן בתמורה (כה:), והוא סבר דדרשא זו יש סברא יותר, דאין לומר דאתי להורות על יחדיו ב[סתמא], דלזה אין צריך לכתוב וי"ו דלדידיה בלא"ה יחדיו משמע, ובכן אין צריך לר' יאשיהו לימוד אחר על סתמא. אבל לר' יונתן דסבר דיש למעות דוי"ו 'ומן הצאן' אתי כמאן דכתיב יחדיו, וא"כ עדיין יש למעות דאתי להורות על סתמא, ולכך איצטריך נמי למיכתב נמי 'או מן הצאן', וק"ל.²⁴

רש"י ד"ה אם עולה קרבנו מן הבקר ואם מן הצאן וגו'. דמשמע לחלק. כתוב בצידו, בגליון פירש בפרשה אחרת כתיב. ובע"ה נראה, דהיה קשה להכותב היאך נשמע מזה, אדרבה ואם מן הצאן משמע שלא לחלק, דוי"ו מוסיף על ענין ראשון, כמו שפירש רש"י בחומש (ויקרא א, י). ולכך כתב בפרשה אחרת כתיב, רצה לומר דכתיב ס' בין פרשה לפרשה, אתי להפסק להורות

23 דהיינו דהיה יכול לכתוב 'מן הבקר או מן התורים', והייתי ממעט דאין צריך דוקא שני מינים כדי להביא נסכים על כל קרבן בפני עצמו, ומהא דלא כתיב תורים ילפינן מינה גם הלימוד דלעיל דליכא נסכים בעופות. משא"כ לענין הלימוד דלעיל שהאומר הרי עלי עולה אין צריך להביא שניים מן הבקר ומן הצאן, אי הוי יליף לה מהאי קרא ע"כ צריך לכתוב מן 'הבקר' או מן 'הצאן' וא"א לכתוב 'תורים', ולא היה יכול למילף מינה גם לפטור עוף מנסכים.

24 כעין זה תירץ המים קדושים (ד"ה ור' יאשיהו), וראה עוד תירוצים בספר מנחה טהורה (ד"ה או) ובדרכי יושר (ד"ה ור' יאשיהו).

לחלק, והאי וי"ו מוסיף אתי לשארי לימודים כדאיתא ברש"י ריש פרשת ויקרא (שם), ועיין במפרשים שם.²⁵

אבל נראה בהדיא דדעת רש"י ז"ל לאו הכי הוא, דרש"י הקשה שם, אם וי"ו מוסיף למה הופסק, ליתן ריוח למשה להתבונן בין פרשה לפרשה, ואם כדברי הכותב היה לו לרש"י לתרץ דאיתא לחלק.

אלא ע"כ נראה דדעת רש"י הוא, דנפקא לחלק מדכתיב אם מן הבקר לחוד וכתיב נמי ואם מן הצאן לחוד, ולא כמו דכתיב לעיל (שם, ב) בחד קרא מן הבקר ומן הצאן, וכן משמע ברש"י בסמוך ד"ה ור' יאשיה דנפקא ליה כו'²⁶, וק"ל.

תוס' ד"ה הואיל וכתיב ומן הצאן כמאן דכתיב יחדיו. דמדכתיב מן הכהמה וחדר כתיב מן הבקר ומן הצאן משמע שניהם וכו'. נ"ב. בע"ה נראה, דמש"ה מיאנו תוס' לפרש כפי' הקונטרס, משום קושית רש"י ז"ל דהתם נמי ואמו כתיב, דתירוץ רש"י קצת דוחק הוא, ולכך פי' תוס' דה"א הואיל [...] דכתיב מן [הכהמה] כמו דכתיב יחדיו דמי, וק"ל.²⁷

דף צא:

רש"י ד"ה ואיזהו דבר שצריך שלשה רבויין. בא"ד דאי בנוזר ארבע רבויין* מיבעיא ליה דהא אית ביה חמאת ועולה ואשם ושלמים. נ"ב. קשה לי הא [בעולה] ושלמים כתיב בפירוש נמי וגססיהם.²⁸

דף צב.

רש"י ד"ה וכפר את מקדש הקדש זה כו'. נ"ב. עיין ברש"י במס' שבועות דף י"ג (ע"ב ד"ה זה מובח).²⁹

רש"י ד"ה ורבי שמעון. דאומר דאין הכהנים מתכפרין בשעיר המשתלח הא *קתני *ברייתא דהושו *כלומר שמתכפרין בשעיר. נ"ב. צ"ל הא משמע בקרא דהושו כולן וכו'.

דף צב:

רש"י ד"ה גירסא בעלמא. בא"ד ע"א גירסא בעלמא ודאי לא צריכי *קראי אלא כך קבלה רבי יהודה מרבו בלשון זה. נ"ב. צ"ל לא צריכי הילכתא אלא כך קבלה רבי יהודה מרבו.³⁰

25 ללמד שגם עולת צאן צריך סמיכה וניתוח וכל הדברים האמורים למעלה.

26 ז"ל, ורבי יאשיה נפקא ליה לחלק מן ואם מן הצאן ומאם עולה קרבנו מן הבקר. ע"כ. ואין זה לפי סדר הפסוקים, ואם הוא כדברי המפרש שהלימוד הוא משום ההפסק בין הפרשיות ה"ל לרש"י להביא הפסוקים לפי הסדר. ועיין בישר וטוב שהגיה בדברי רש"י.

27 וראה בפירוש רש"י כת"י, שפירש כפי' התוס'. ועיין בספר ישר וטוב.

28 וכן הקשו הקרן אורה (לעיל ע"א סוד"ה ועדיין), הישר וטוב, הטהרת הקודש, המצפה איתן, המלאכת יו"ט והרש"ש. וכתבו דלכאורה היה לו לפרש דסגי בשני ריבויים וא"צ שלשה, וכדמשמע מלשון הגמ' איזהו דבר 'שצריך' שלשה ריבויים, דהיינו דמצורע צריך שלשה ריבויים ונוזר א"צ שלשה אלא די בשניים.

29 פירש שם דמכפר על מזבח הזהב אם הקטיר קטורת בטומאה ובשהייה. ועיין בתוס' (ד"ה וכפר) מה שהקשה על פי' זה.

30 וכן הוא ברש"י כת"י בפירוש שני.

פרק אחד עשר - שתי הלחם

דף צו:

רש"י ד"ה ותיפוק לי. דאפילו אין מגביהין אותו מקבל טומאה. נ"ב. ברש"י ד"ה ותיפוק לי' דאפי' אין מגביהין אותו מקבל טומאה, משם ציפוי כו', ואפי' עשוי לנחת מקבל טומאה. ואיכא למידק, א"כ מאי פריך המקשן לעיל מכלל דשלחן בר קבולי טומאה הוא כלי עץ עשוי לנחת הוא כו', היה לו ליישב קושיתו בקושיא אחרת דטמא משום ציפוי, ודוחק לומר דתרי מקשנים המה. עוד קשה, מאי פריך הש"ס לקמן הניחא לריש לקיש כו', הא לרש"י א[ת]יא הקושיא ותיפוק ליה משום ציפוי על ר"ל³¹, וא"כ די לנו בהניחא לריש לקיש.

ולולי דמסתפינא הייתי אומר בע"ה, דקושית הגמ' ותיפוק ליה משום ציפוי קאי נמי על ר' יוחנן דאמר לדברי האומר מסגרתו למטה היתה טבלא המתהפכת טמאה כו', קשה דלמא לעולם טבלא המתהפכת טהורה, והא דשלחן טמא משום ציפוי, דפשוטי כלי מתכת מקבל טומאה. ולפ"ז פריך שפיר לעיל כלי עץ העשוי לנחת הוא, דאין לומר דטמא דר"י משום ציפוי, דא"כ היאך אמר למ"ד מסגרתו למטה היתה טבלא המתהפכת טמאה, דלמא הטעם משום ציפוי, וקשה ממה נפשך על רבי יוחנן. ומתוך כדריש לקיש כו'. והשתא פריך ותיפוק ליה משום ציפוי, וקאי הקושיא על ר"י ועל ר"ל כנ"ל, והשתא אמר שפיר לקמן הניחא לר"ל אלא לר"י מאי איכא למימר, וק"ל.

דף ק.

גמ' תני אבנה דרבי אבין לא זו בלבד אלא אפילו עולת העוף שנמלקה בלילה ומנחה שנקמצה בלילה תצא לבית השריפה בשלמא* עולת העוף משום דלא אפשר לאהדוריה אלא מנחה אפשר דמהדר קומץ לדוכתיה וכו'. נ"ב. איכא למידק, אמאי אמר בשלמא עולת עוף כו', הא זה בשלמא נמי צריך לומר על התמיד שהוציא לשריפה.

ובע"ה י"ל, דרש"י מפרש בד"ה אלא אפי' עולת עוף ומנחה דזהו הוי רבותא אף דלאו קרבן חשוב הוא כו', ותוס' (ד"ה אלא) מפרש דרבותא היא אף דלאו בכלל כיום זבחכם נינהו. אבל עדיין קשה, ליתני עולת העוף לחוד. וראיתי במס' יומא דף כ"ט (ע"ב) [בתוס'] בד"ה ונהדרי כו', וז"ל: ולא מיבעיא מליקה דדמיה קצת לזבח אלא אפי' נקמצה וקידש הקומץ בלילה תצא לבית השריפה כו'. נמצא יש לומר דהגמרא עצמה רצתה לתרץ זאת הקושיא, ולכך אמר בשלמא עולת עוף כו', אלא מנחה אפשר כו', ובכך צריך למיתני מנחה כדי לאשמועינן זאת דגבי מנחה נמי אי אפשר לאהדורי דכלי שרת מקדשין, וק"ל.

דף ק:

גמ' כיון דסידרו שלא כמצותו* נעשה כמי שסדרו חקוף. נ"ב. בגמ' נעשה כו', ופי' רש"י ואין שלחן מקדשו אפי' בזמנו. וקשה אם כן מאי מהני אם יניח לשבת הבא. ³² וראיתי ברש"י במס' יומא (כט: ד"ה נעשה) דכתב וז"ל: וכשמגיע זמנו אין השלחן מקדשו עד שיסלקנה ממנה ויחזור ויסדרה. ³³ ואמרתי בע"ה בזה ליישב מה שאמר רבא בשקדם וסילק, ולא אמר בקצרה

31 שדרש מאי דכתיב על השלחן הטהור מכלל דיכא טמא וכו'.

32 הרי כיון דהוי כמי שסדרו הקוף לא נתקדש הלחם כלל.

33 היינו דצריך שבשבת יכנס כהן ויסלק את הלחם ויסדרו שוב, ומה שאמר רב אשי אפי' תימא בשלא קדם וסילק כונתו שלא סילקו קודם השבת, ואעפ"כ אינו מתקדש בליל שבת כיון דהוי כמי שסידרו הקוף ולכן

בשסילק, אלא כיון דלכ"ע ע"כ מיירי בשסילק בהגיע זמנו, ולכך אמר רבא דמיירי בשקדם וסילק קודם זמנו, דהיינו קודם בין השמשות של שבת³⁴, וק"ל.

פרק שנים עשר - המנחות והנסכים

דף קב:

גמ' ואמר רבא ר' יוסי בשיטת ר' שמעון אמר דאמר כל העומד לזרוק כזרוק דמי מידי הוא *מעמא אמרי במערבא וכו'. נ"ב. ורבא סבר כתריון קמא לעיל (ע"א) דרבי שמעון סבר כזרוק דמי³⁵, וק"ל.

גמ' תיפשוט* דבעי ריש לקיש צריד של מנחות מונין בו ראשון ושני או אין מונין וכו'. נ"ב. ולכאורה איכא למידק, הא לא צריכין לומר חיבת קודש מכשרתן למימני ביה ראשון ושני אלא למאי [ד]ס"ד מעיקרא ר' יוסי בשיטת ר"ש אמרה³⁶, אבל לדעת רב אשי לא צריך לזה, וא"כ י"ל דריש לקיש סבר כדעת רב אשי, מש"ה איבעי ליה.

ובע"ה יש לומר, דהא עוד איכא למידק, הא דנשמע הכא למימני ראשון ושני הוא לדעת ר"ש, וא"כ י"ל דאיבעי דר"ל הוא אליבא דרבנן. אלא נראה, כיון דלא תליא זה בזה, לומר אי אמרינן כזרוק דמי אמרינן חיבת הקודש מכשרתן אפי' למימני ראשון ושני, אלא מכח הקושיא דר"א ורבינא, אינ[ה] הסברא נותנת לחדש משום כך פלוגתא חדשה, וק"ל.

גמ' והא תניא לא קידשום בלי שרת אמר אביי לא קידשום ליקרב אבל קידשום ליפסל. נ"ב. בע"ה נראה, דהוי מצי לתרץ דאיירי ברייתא דקבעה בשעת הפרשה ולא קידשום כלל³⁷, אלא דניחא ליה לאוקמיה מתני' וברייתא בחד גוונא, וק"ל.

דף קג:

גמ' אמר ליה ר' זריקא מאי מעמא לא קא מהדר מר וכו'. נ"ב. בגמרא מ"ט לא קא מהדר מר כו'. ואיכא למידק, אמאי לא מפרש מה שיוכל להדר. ועוד היאך אמר רב ביבי בתחילה וגם רבי יהושע בן לוי דם נבילות ממא ברביעית, וכי לא ידעו משנה דעדיות (פ"ה מ"א) שהעיד רבי יהושע בן בתירה על דם נבילות שהוא טהור. ועוד למא הקשה רבי יצחק בר ביסנא מברייתא (עדיות פ"ג ה"ב) ולא הקשה ממשנה ריש פ"ח דעדיות.³⁸

ובע"ה נראה ליישב הכי, דשם פ"ח דעדיות פירש הרב ברטנורא, הא דהעיד רבי יהושע בן בתירה שהוא טהור היינו שלא יטמא בכזית כנבילה, אבל מטמא ברביעית, ולעיל בריש פ"ה דתנן דם נבילות ב"ה מטמאין היינו נמי ברביעית כו', ובוה בית הלל ורבי יהושע בן בתירה לא

אינו נפסל בלינה. ועיין בזבח תודה (ד"ה דסידרו). וראה עוד בזבח תודה שם ובישר וטוב (לעיל ע"א ד"ה ונראה שטעמו) מש"כ בדעת הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ה הי"ג) דאין צריך כלל לסלק את הלחם.

34 וכן רב אשי אמר אפילו תימא בשלא קדם וסילק, דהיינו דא"צ שיקדם לסלקו קודם השבת.

35 דהא רבי שמעון לא אמר כן במפורש אלא הגמ' לעיל דייקה כן מדבריו בברייתא.

36 דכל העומד לישוף כשדוף דמי.

37 כלומר דבמשנה איירי דאמר זו להביא במחבת ואח"כ קידשה בתוך מרחשת, ובברייתא מיירי דנדר להביא במחבת ואח"כ קבע בהפרשה להביאה במרחשת, ובאופן זה לא נתקדש קדושת הגוף.

38 במס"ש ציין בגמ' למשנה זו בעדיות, אולם העיר דשם לא נזכר רבי יהושע והכא בגמ' איתא העיד רבי יהושע ורבי יהושע ב"ב, והביא דברי התו"ט (שם) שכתב דהכא ברייתא היא, וגם הך ואמר ר"י ב"ב מעשה והיו וכו' ליתא במשנה דעדיות.

פליגי אהרדי. אבל הגאון תוס' יו"ט הקשה על הר"ב, דבהדיא איתא בהאי ברייתא דמנחות מעשה היה כו' והיו עולי רגלים שוקעין בדם כו', ש"מ דרבי יהושע העיד שהוא טהור לגמרי, ופליגי אבית הלל דמטמא כו', וקרוב אלי דאשתמיטתיה מהר"ב סוגיא דמנחות כו', ע"ש שהאריך.

ולפי זה נראה לי, דרבי יהושע בן לוי ורב ביבי ידעו המתניתין דפ"ח דהעיד רבי יהושע בן בתירה שהוא טהור, אך שהם ידעו נמי מתניתין דפ"ה דבית הלל מטמאין, וסבר דבית הלל ורבי יהושע בן בתירה אמרו דבר אחד דאין מטמא בכזית אבל מטמא ברביעית כפי' הר"ב הנ"ל. אף שנשמע מהברייתא דרבי יהושע בן בתירה מטהר לגמרי כמ"ש תוס' יו"ט, אפשר דלא ידעו הברייתא, אי נמי דידעו נמי הברייתא 'אלא שאמרו מעשה כו' ושיערו חכמים דמה ברביעית', דהורו כבית הלל ולא כרבי יהושע בן בתירה. ולכך מקשי רבי יצחק מהברייתא דנשמע דרבי יהושע בן בתירה מטהר לגמרי, והמקשן נמי ידע המתניתין דפ"ה דבית הלל מטמאין, אלא דסבר כיון דנשמע מן מעשה דעולי רגלים דהיו מקילין ומטהרין לגמרי, יש להורות יותר כרבי יהושע בן בתירה.

וכן פסק הרמב"ם בפירושו (עדיות שם) כרבי יהושע בן בתירה דטהור לגמרי, וכן בחיבורו (שאר אבות הטומאה פ"א ה"ד), וכתב הרב כסף משנה מפני כן עשו מעשה. אך לי הקטן נראה שיש לפקפק על זה, דהא האי דרבי יהושע בן לוי דהורה כבית הלל נמי מעשה היה לחומרא. ועוד, הא אמרינן כאן (קד.) מאי הוי עלה, אמר רב יוסף רבי יהודה אורי כשמעתי, משמע דהלכה כבית הלל דמטמא.

ונראה לי דדעת רבינו הרמב"ם הוא, דמסתברא טעמיה כרבי יהושע בן בתירה, וכן כתב הרמב"ם עצמו בפירושו, וז"ל: אמת דברי רבי יהושע בן בתירה, דלא מצינו שדם מטמא כבשר אלא בשרץ. וכקושית תוס' בד"ה הואיל כו'.

ולכך אמר ר' זריקא מ"ט לא מהדר מר, ולא צריך לפרש, דפשוט הוא, דאפשר להשיב לו שהורו כבית הלל כנ"ל. ואמר ליה, היכי אהדר דאמר ר' חנין כו' והאי גברא אפלטו סמך, ואין דעתי מיושב לברר אם יש להורות יותר כבית הלל לתרץ קושית תוס', וק"ל. דף קד.

רש"י ד"ה אין מתנדבין לוג. בסה"ד *י"א חזו לשני אילים וכבש וכך לעולם. נ"ב. ואיכא למידק, הא לקמן (ריש ע"ב) מיבעי זה וקאי בתיקון. ובע"ה יש לומר דרש"י סבר להלכתא בפשטות דרבא דאין קבע לנסכים, ובכן לא הוי איבעי כלל, כמו שאמר אביי את"ל אין קבע כו'. ועיין בתוס' יו"ט (פ"ב מ"ד) שהקשה זו על הרמב"ם (מעה"ק פ"ז ה"ב).

פרק שלשה עשר - הרי עלי עשרון

דף קד:

גמ' אמר חזקיה דלא כרבי דאי רבי האמר וכו'. נ"ב. בגמ' דלא כרבי, וקשה, לחזקיה דאמר דרישא וסיפא בחד גוונא מיירי, א"כ למה תנן בבא אחד תרי זימני, היה לרבי לפלוג ברישא ולא צריך למיתני הסיפא כלל. וא"ל דבסיפא רבותא אשמעינן דאפי' קבעו בכלי אמרי רבנן דלא יביא אלא ששים, דע"כ חזקיה לא אסיק אדעתיה סברא זו מדמוקי דלא כרבי.

ובע"ה יש לתרין, דהרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ו ה"ז) פסק, דאם פירש נדרו ושכח כמה עישרון פירש וגם שכח באיזהו מין קבעו, מביא ששים עשרון מכל מין ומין מחמש מנחות. וכתב הרב כסף משנה, דרבינו למד דין זה מסיפא דמתני' פירשתי מנחה של עשרונים כו', ומפרש רבינו דה"פ מביא ששים עשרון מכל מין מחמשתן, ונמצא מביא שלש מאות עשרון.

אבל הרב לחם משנה כתב, דאין צריך לדחוק לפרש המתני' כן, אלא דמתני' איירי שלא פירש המנחה אלא פירש רק עשרונים, ולא מביא לרבנן אלא ששים עשרונים, ומה שפסק הרמב"ם דאם שכח נמי המין מנחה שקבעו מביא שלש מאות עשרונים, זה דין איתא בהדיא בברייתא לקמן דף ק"ו (ע"א), ע"ש.³⁹

ונמצא אף לדעת הלחם משנה, אין צריכין לפרש המתני' כן אלא לדעת ר' יוחנן, דהוא כתב בפ' (כר"י) [כרבי], ע"ש ותראה. אבל לפי דעת חזקיה נראה, דסיפא אתי לאשמועינן, דאם פ' עשרון ופ' נמי המנחה ושכח הכל, סברי רבנן דמביא שלש מאות עשרון כנ"ל, וכדאיתא נמי בברייתא, וק"ל.

גמ' ורבי יוחנן אמר אפילו תימא רבי באומר פירשתי עשרונות אבל לא קבעתים בבלי דמייתי שיתין עשרונות בשיתין מאני. נ"ב. דלרבי אי אפשר להביא בחד מאני, דהא סבר לקמן (דף קו:) אסור לערב חובה בנדרה, וגם לכל האמוראים דמפרשי לקמן (שם) טעם דרבי, אי אפשר להביא בחד מאני, ע"ש, וק"ל.⁴⁰

דף קה.

גמ' מן הצאן יביא כבש הואיל ופתח בו הכתוב תחלה, מן העוף יביא תורים הואיל ופתח בו הכתוב תחלה. נ"ב. כתב בצאן קדשים, מאי מקשה מן צאן ומן עוף, הא משנה ערוכה בסוף מס' כריתות (דף כה). אמר ר' שמעון כבשים קודמין לעזים בכל מקום, יכול מפני שהן מובחרין ת"ל כו', ותורין כו', ע"ש. וא"כ התם הדרי קרא עזים פעם אחת, וגם גבי תורים הדרי קרא, וכבר צווחי קמאי דקמאי.⁴¹ ותירין דבמנחות נמי מצינו דהדרי קרא, דבפרשת צו (ויקרא ו, ט) כתיב וכל מנחה אשר תאפה בתנור וגו', והדר כתיב (שם, י) וכל מנחה כלולה בשמן, והיא מנחת סולת, עכ"ל בקצרה.⁴²

וקשה לי, לדעת ר"ש (שם) דסבר במאי דפתח הכתוב הוי מוכחר, א"כ אמאי לא פליג על מתניתין (להלן דף קו.) הרי עלי עולה כו', דיביא בן בקר. וצריכין לומר דסבר כיון דמצינו דהדרי קרא גבי כבשים ותורים, גלי לן רחמנא דבכל מקום לא אזלינן למאי דפתח הכתוב, וק"ל.

גמ' בעי רב פפא מיני מנחה מהו וכו', תא שמע מנחה מין מנחה יביא אחת הא מיני מנחה שתיים, אימא סיפא מנחות מין מנחות יביא שתיים הא מיני מנחה חדא, אלא מהא ליכא

39 כעין זה כתבו האחרונים בביאור דברי הרמב"ם, עיין ברכת הובח (להלן דף קז. ד"ה ת"ר, בפ' ב') וכתב שכן הסכים רבו רבי העשיל דצ"ל, וכן הוא בצאן קדשים (שם ד"ה פרשתי), במנחה טהורה (שם ד"ה ובזאת וד"ה ואנא), במעשה רקח (שם ד"ה רמב"ם שם), מרכבת המשנה (רמב"ם שם), הר המוריה (על הרמב"ם שם) ובזבח תודה (ד"ה הלכה).

40 וכן כתב החק נתן (ד"ה דמייתי).

41 עיין בצ"ק שהקשה קושיא זו על רש"י (ד"ה מן הצאן), ובחק נתן תמה עליו דקושיא זו קשה גם על הגמ' עצמה.

42 ראה תירוצים נוספים על הקושיא, במים קדושים, ישר וטוב, מנחה טהורה, טהרת הקודש ועולת שלמה.

למשמע מינה. נ"ב. מהא ליכא למשמע מינה. הקשה בצאן קדשים, הא כל הדיוק דסיפא אתי לאשמועינן הא מיני מנחה יביא שתי משתי מינים כדאמר בסמוך⁴³, וא"כ איכא למשמע מינה, רק דאיכא למימר נמי והא לא תני הכי כדאמר בסמוך⁴⁴, דבר זה [הו"ל] לגמרא לפרש כאן וצ"ע, עכ"ל בקצרה.

ובע"ה נראה לי, דדוקא בברייתא בסמוך דתני בהדיא מביא שתי מנחות ממין אחד, איכא למימר הדיוק הכי הא מיני מנחה מביא משני מינין, אבל במתניתין לא תני בהדיא משני מינין, ליכא למימר הדיוק הכי⁴⁵, וק"ל.

ובזה יש לתרץ מה שכתב הרמב"ם (מעה"ק פ"ו ה"ה) וז"ל: האומר הרי עלי מיני מנחות יביא שתי משתי מינים, וכן אם אמר מיני מנחה יביא שני מינים. וכתב הרב כסף משנה, ויש לתמוה והא איכא בעיא בגמרא ולא איפשיטא, ושמא פסק לחומרא, הא איכא למיחש דמייתי חולין לעזרה, ונ"ל דמייתי ומתני שאם אינו חייב בה תהא נדבה, עכ"ל.

ובע"ה נראה, מה שכתב הכסף משנה ונראה לי היינו שדעתו לפסוק כן, אבל וודאי דעת הרמב"ם לאו הכי הוא, דאם כן דעתו היה לו לפרש דבריו, ועוד הא הוא כתב 'וכן אם אמר מיני מנחה' משמע דשזין הן, דכמו אם אמר 'מיני מנחות' אינו צריך להתנות, כך אם אמר 'מיני מנחה' אין צריך להתנות. ונראה לי דדעת הרמב"ם הוא, דלפי המסקנא אין צריך לדחוק דדיוקא דרישא וסיפא דמתניתין סתרי אהדדי וליכא למשמע מיניה, אלא דדיוק דסיפא אתי לאשמועינן הא מיני מנחה יביא משני מינין כקושית הצאן קדשים, ומה שלא תניא הכי בברייתא, דברייתא אתיא כר' שמעון⁴⁶, וק"ל.

דף קו:

רש"י ד"ה אפשר דמייתי ששים בחד מנא וחד בחד מנא. בא"ד ולאותה נדבה דפש בכלי אחר* נ"ב. צ"ל ראשון⁴⁷ ומנען מנען לראש הכלים וכו' דאי נמי הוויא קמייתא כל כלי גדול חובה לא הוו לחו שירים* שחסרו נ"ב. צ"ל מקטיר דמהנהו שיתין וכו'.

רש"י ד"ה קמן והביא גדול. וזה אי נמי לא נדר אלא שלשים עשרונים ומייתי* חמשה נ"ב. צ"ל ששים לנדרו יצא וכו'.

דף קח:

תוס' ד"ה ושמואל מ"ט לא אמר כר' אושעיא. והוא הדין כל הני אמוראי דלעיל* וכו'. נ"ב. מ"ט לא אמרי קינין.

דף קח:

גמ' אמר רבי חייא בר רב ממתין לו עד שיומם ומחיל ליה לקדושתה* כגדול. נ"ב. וכתב תוס' יו"ט וז"ל: ופשיטא דה"נ אם היה מום כגדול דמחיל בכינוי, אלא שצריך להביא ג"כ בדמים היתרים, עכ"ל.

43 כלומר דרישא כשאמר 'מין מנחה' מביא מנחה אחת, וסיפא שאמר 'מין מנחות' מביא שני מנחות ממין אחד, והשתא נדייק דכשאמר 'מיני מנחה' מביא שני מנחות משני מינים.

44 דתני, מיני מנחות עלי מביא שתי מנחות משני מינין, הא מיני מנחה חדא.

45 כלומר דמתניתין לא קאירי כלל בנידון זה אם מביא מין אחד או שני מינים.

46 וכתירוץ הגמ', דברייתא רבי שמעון היא דאמר מחצה חלות ומחצה ריקקין יביא, ומאי מיני מנחה מנחה דאית בה תרי מיני, אבל רבנן דאמרי מחצה חלות ומחצה ריקקין לא יביא, מביא שתי מנחות משני מינין.

47 עיין הגהות הב"ח (אות ד').

דף קמ:

גמ' לברתניא לאחר מפלתו של סנחריב יצא חזקיה ומצא בני מלכים שהיו יושבין בקרונות של זהב הדירן שלא לעבוד עבודת כוכבים. נ"ב. דהיינו אותן שהיו שבויים אצלם.

תוס' ד"ה חוניו בני ישמש תחתיו. בא"ד וי"ל דלא היה יודע *ובא ליכנס וכו'. נ"ב. צ"ל דלא היה יודע מה לעשות אם ליכנס בכהונה גדולה תחילה.⁴⁸

תוס' ד"ה בתחילה כל האומר עולה ומנחה. בתחילה קודם שיפרש קרבנו וכו'. נ"ב. לפי גירסא זה כל האומר עולה כו', קשה, היאך יכול לפרש כל האומר לי לירד כו' שהרי שאל ברח ממנה כו'.

ובע"ה נראה עפ"י דיש ליישב הכי, דאיתא בוהר פרשת ויקרא (דף ה:) דעולה מכפר על מחשבות הלב, ולכך אקרי עולה בגין דעולה על הלב, ומחשבה דבר נש היא רישא דכלא. (שם דף ה:) אמר רבי אלעזר כמה דהוה חטאה הכי הוה מקריב, עתידא דומינן דלביה גם ביה הוה מקריב תורא, בינוני דרעותיה לא גם ביה כל כך למחטי מקריב צאן, מסכינא דלביה נמוך מכלא מקריב עוף או מנחה. ואיתא בגמרא (ברכות נה.) מפני מה מת יוסף קודם לאחיו מפני שנהג ברכנות.

ובזה יש לומר, דאמרו לר' יהושע בן פרחיה לקבל הרבנות לעשותו נשיא ולא רצה לקבל, שהיה מתירא פן ע"י רבנות יחטא ויהיה לכו גם, ואמרו לו שאם ח"ו יבא לפעמים מחשבה גסה יכול לתקן זה בהבאת קרבן עולה שמכפר על המחשבה, ולכך אמר כל האומר עולה ומנחה אני כופתו כו', כי אין אני רציתי לסמוך בתחילה על זה, עתה כל האומר לי לירד כו', וק"ל. דף קי.

גמ' אמר ליה שימי את דקרו ליה וכו'. נ"ב. עיין במהרש"א שכתב, שאומרים כביכול שאין משגיח בתחתונים ונותן כח וממשלה לאלהות שתחתיו. ובוה נראה בע"ה ליישב מה שאמר בכל מקום סלקא דעתך, היה לפרוך זה, בלא זה, אקרא.⁴⁹ וי"ל בלא זה איכא למימר דקאי על הנכרים, כדכתיב ברישא דקרא (מלאכי א, יא) גדול שמי בגוים, והם מותרים להקריב לשמים בכל מקום, כמ"ש תוספות לעיל בד"ה והעלה עליו כו'. אבל השתא דאמר דפירוש גדול שמי בגוים דקרי ליה א-להא דא-להא אבל אמרו אין משגיח בתחתונים, א"כ ע"כ האי מוקטר מוגש לא קאי אנכרים, שהם אמרו אין משגיח, אלא קאי על ישראל, פריך שפיר בכל מקום ס"ד, וק"ל.

ומש"ה מפרש נמי השתא 'ומנחה טהורה', דלכאורה קשה מה דוחקו לרב לחלק הקרא תחילת הקרא בגוים וסופו תלמידי חכמים, ולכך מפרש דע"כ מיירי בת"ה, מדכתיב 'מנחה טהורה' זה הלומד תורה בטהרה, וק"ל. וזהו שפי' רש"י (ד"ה זה) עליו הוא אומר 'לשמי ומנחה טהורה'.⁵⁰

גמ' מאי קראה מתוקה שנת העובד וגו'. נ"ב. מאי קרא מתוקה שנת העובד כו'. והקשה בצאן קדשים, אמאי אמר מאי קרא, הא המשנה עצמו מייתי ראייה מקרא. ותיירי, בקרא לא אשמועינן

48 עיין צאן קדשים שגס: דלא היה יודע סדר הבא ליכנס וכו'.

49 כלומר מ"ט מקשינן קושיא זו על האי קרא רק לאחר שאמר לו רב לרב שימי, על הנכרים דקרו ליה אלהא דאלהא, ולא מקשינן קושיא זו בל"ז.

50 לכן נקט רש"י גם הלימוד ד'לשמי', ד'ומנחה טהורה' מגלה שגם 'לשמי' קאי על ישראל.

אלא עני שאין לו, אבל עשיר שהביא קרבן עני לא משמע, ור' זירא הביא ראיה אפי' עשיר אם הביא מנחה יהא לריח ניחוח כו'.

ונראה שזה דוחק, וגם הוא נגד הסברא שיהיה לעשיר שאפשר לו להביא קרבן גדול אם הביא קרבן עני לריח ניחוח, ובהדיא איתא לעיל דף ק"ד (ע"ב) דמש"ה כתיב נפש גבי מנחת עני דהוי כאלו הקריב נפשו, ע"ש. ובספר הזוהר פרשת ויקרא (דף ט.) מייתי עובדא בההוא עתירא דקריב קמי כהנא תרין יוגין, כד חמא ליה כהנא אמר ליה לאו דידך הוא האי קרבנא, ולא קיבל מיניה, ע"ש.

ובע"ה נ"ל, דמקרא דמתניתין לא נשמע אלא שיהיה קרבן עני נמי לריח ניחוח, אבל לעולם איכא למימר דהשכר מצוה לאו שוין הן, דמי שהביא קרבן גדול שכרו מרובה, ולכך אמר מאי קרא דהמרבה וההממעיט שוין הן בלבד, ומביא ראיה דכתיב מתוקה שנת העובר כו' משמע שכר שוין, וק"ל. ועיין מ"ש תוס' יו"ט סוף פ"ב דאבות (משנה ט"ו) בד"ה אם למדת תורה הרבה כו'.⁵¹

גמ' רב אדא בר אבהה אמר מהכא ברכות המוכה רבו אוכליה ומה כשרון לבעליו*. נ"ב. צ"ל כי אם ראות עיניו.⁵²

רש"י ד"ה זה הלומד תורה במהרה. עליו הוא אומר לשמי *ומנחה מהורה. נ"ב. וצריך טעם למה נקרא התורה מנחה, ומהרש"א כתב על שהתורה נקראת לחם. ובע"ה נ"ל, דבמסכת ברכות ריש פ"ד כתב התוס' יו"ט בשם הרמב"ן (שמות יב, ו), האי דכתיב מנחת ערב (עזרה ט, ד) מלשון מנוחת השמש כו', ע"ש, והתורה נקראת מנוחה כדכתיב בפרשת ויחי (מט, טו) וירא מנוחה כי טוב, וק"ל.



51 ז"ל: אם למדת תורה הרבה נותנין לך שכר הרבה, לפי שאמר לעיל והשכר הרבה, וימשך לאדם מזה לומר הנה אקבל שכר הרבה כשאלמוד שעה א' ואח"כ אני יושב בטל מתורה כי כבר יש לי שכר הרבה לקבל, לכך אמר אם למדת תורה הרבה נותנין לך שכר הרבה, דאל"ה לא, שהרי אדברא יש עליך עונש בעון בטול תורה. כ"כ מד"ש. ומתיישב בזה הא דתנן בסוף מנחות (דף ק"י) נאמר בעולת העוף אשה ריח ניחוח ובמנחה אשה ריח ניחוח ללמדך אחד המרבה ואחד הממעיט וכו', דהיינו זה שמקריב מנחה מסתמא עני הוא כדפירש"י בפרשת ויקרא נפש כי תקריב קרבן מנחה מי דרכו להתנדב מנחה עני ע"כ, ובוה הוא שאומר התנא שהן שוין לפי שהעני עושה כפי כחו וממונו, לפיכך שוה מיעוטו לפני הש"י כמו המרובה של העשיר, אבל ודאי מי שבכחו לעשות הרבה ועושה מועט, ודאי שאינו שוה לעושה מרובה וכו'.

52 וכן הוא ברש"י, ומזה הוא עיקר הלימוד דהעיקר הוא שיכוון לבו לשמים, דהתועלת לבעליה הוא כפי ראות עיניו של הקב"ה שזה מתכוון לטובה.

רבי שלמה מיכאל יונה זלה"ה

היה תלמידו של הגאון רבי אליהו ב"ר רפאל שלמה הלוי זלה"ה, רבה של אליסנדריה שבאיטליה. רבו מזכירו לשבח כמה פעמים בספריו, ובצוואתו ח"ב פרק כ"ה מזכירו: "מעלת נכדי ותלמידי החשוב כבן יקר לי זה סיני ועוקר הרים כרכא דכולא ביה כמהר"ר ישעיה חזקיה שלמה מיכאל יונה נר"ו, אור תורתו זורח בק"ק טוריין וכל המדינה".

בצעירותו כיהן כדיין בקהילת אליסנדריה. בחודש אדר שני שנת תקט"ז בהיות הרב חיד"א זלה"ה בשליחותו הראשונה בערי איטליה, ביקר באליסנדריה במשך שבועיים ימים ואז נתודעו זה לזה. לאחר צאת הרב חיד"א משם שלח איגרת מגיינובה לרבי ישראל הכהן ויטאלי מאליסנדריה שם מוסיף: "דבר חשוב קובע ברכה לעצמו, לאחד קראתי נועם חיבת עין ימין קירות וטירות לבי, האה האה ידיד ה' גם בני איש, מעלת החבר ומתנהג בחסידות שייף עייל שייף נפיק מהח"ר שלמה מיכאל יונה נר"ו אליו אני אדרוש כנהר שלום, ויהי נא פי שנים נושאת חן חן לו על כל הטורח וצוותיה בסימא. אחלה פניו ינופף ידו להודיעני משוב ש' כי בש' ש' יהיה לי". באיגרת ששלח רבי שלמה מיכאל להרחיד"א בשנת תקל"ח מטורינו הוא כותב: "ובפרט דאכתי פש גבן חביבותיה דמר רבה שלוחא דרחמנא מביאתו הראשונה זה כ"ב שנה...". בשליחותו השניה לאיטליה בחודש אב שנת תקל"ח התאכסן הרחיד"א בטורינו אצלו בביתו.

בשנת תקמ"ב כתב תשובה בענין הפסקה בפיוטים בקבלת שבת לגיסו רבי יחיאל חיים טרויש זלה"ה רבה של ווירצילי. על דבריו באו בהסכמה רבו רבי אליהו הלוי זלה"ה, האחים הגאונים רבי דוד ורבי ישמעאל הכהן זלה"ה ממודינא, רבי יהושע מרגלית זלה"ה רבה של ניצה ורבי יעקב חי לוי זלה"ה רבה של פירנצה.

בשנת תקס"ד עדיין היה בחיים וסידר גט בטורינו יחד עם כמה חכמים ונזכר בספר עמק המלך לרבי מנחם חיים עזריה קאסטלנובו זלה"ה. גם שרדו מדברי תורתו תשובות רבות בכתב יד.

כאן אנו מדפיסים תשובה ממנו אשר כתבה סופר לפניו בשנת תק"ל, בענין חזקת מוהל. נמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 895 בתוך דבריו מביא מעשה רב בענין זה מרבי יצחק ברכיה קנטון זלה"ה שהיה רבה של טורינו לפניו.

תשובה בהלכה בענין חזקת מוהל

נדרשתי ללי שאלו לפרוש להם דברי הגאון רמ"א במפה בי"ד סי' רס"ד סעיף א' ז"ל ויש לאדם לחזור אחר מוהל וכו' ואם נתנו לא' אסור לחזור בו מיהו אם חזר בו חזרה הויא ואין מועיל בזה קבול קנין אבל אם נשבע לו כופין אותו שיקיים ע"כ, דמספקא להו אם דינא קאמר במי שנתן המצוה לאחר שנולד הבן דבזה הוא אסור לחזור ואעפ"י כן קל בסופו דאם חזר וכו' ואין מועיל וכו' אעפ"י שהוא דבר שבא לעולם וא"כ אימא חות דרגא במי שנתן המצוה קודם שלא בא הזכר לעולם דהסכרא נותנת שהיה קל יותר ואפי' לחזור בו נימא דאיסורא ליכא, או דילמא דינא יתיב דאפי' בכגון דא אסור לחזור בו, ועוד מספקא להו אם איסור החזרה אינו מתפשט אלא על מילת אותו הבן שיוולד או שנולד גרידא אבל לא על בנים שיוולדו אח"כ דתלי ברצון האב לגמרי, או דילמא משנתן לו פעם א' המצוה קאי באיסור החזרה גם על שיוולדו אח"כ ולעמוד על בירורן של דברים.

הנה ראה ראיתי שדברי הרב הגאון רמ"א שכתב אם נתנו לא' אסור לחזור בו ואם חזר בו הוי חזרה מיוסדים על אדני פ' דברי המרדכי ס"פ כל הגט ומייתי לה הרב המשביר ביה יוסף ז"ל המלוה את הכהן וכו' ומוקי ליה במכירי כהונה אע"ג דלא אתא לידיה ולא הופרשה עדיין יכול להקנותם וטעמא משום דכל מתנות כהונה חשיבה מתנה מועטת ואסור לחזור כדאמר בפ' הוזהב (ב"מ מט.) ומיהו אם בדיעבד חזר בו חזרה היא, וכ"פ מהר"ם בנתינת מצוה דמוהל ובעל ברית עכ"ל, ומייתי עלה מ"ש מהרי"ק בשורש ע"ו ז"ל מדמדמה נתינת מצוה דמוהל לההיא דמוקי במכירי כהונה משמע דכי היכי דאסור לחזור בו לענין תרומה ומעשר ואפי' בהיכרא בעלמא כדפירש"י וכמו שמוכיח הלשון ה"נ בנתינת מצוה דמוהל אסור לחזור בו היכא שהמוהל רגיל למול בניו ואפי' מן הסתם כ"ש בנדר וכו' עיי"ש, הרי לך בהדיא דמן הסתם במוהל הרגיל אסור לחזור בו ונקטינן מהא דאיסורא שכתב לאו היינו באותו זכר בלבד אלא גם באלו שיוולדו לו אח"כ ואפי' מן הסתם.

אלא דקשה לי אגופא דילפותא דהמרדכי דכיון דמדמה מילתא לההיא דמכירי כהונה אמאי אם חזר בו הוי חזרה והלא תמן (גיטין ל.) תנינא בברייתא ואם בא לחזור אינו חוזר ואמר רב פפא לא שנו אלא בעל הבית בכהן אבל כהן בבעל הבית חוזר, ודוחק לומר דמילתא דרב פפא קאי אשמואל דמוקי להא במזכה וכו' אע"ג דלא מטי לידיה במזכה ע"י אחר וכמו שנראה דאזלא כולה סוגיא אליביה טפי מדרב דמוקי במכירי כהונה ודעולא דמוקי כרבי יוסי דאמר עשו את שאינו זוכה כזוכה, דמסתמא רב פפא ככולהו אמוראי קאמר לה.

ואשוב אתפלא דהמרדכי גופיה בשם מהר"ם כתב בהגהות שניות פרק ר' אליעזר דמילה ומייתי ליה מרן הב"י דמי שנדר לחבירו להיות בעל בריתו או למול את בנו צריך לקיים לו ואע"ג דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם מ"מ הואיל ומנהג בני אדם שנודרים ביניהם זה לזה ומקיימים גם כאן צריך לקיים וראיה מדאמרינן בב"מ (עד.) האי סיטומתא קניא וכו' ע"כ, וקשה דאדמייתי מכח מנהג דצריך לקיים ואינו יכול לחזור כמו דאשכחן בסיטומתא באתרא דנהיגי ויש מקום לבעל דין לחלוק וכמו שחולק עליו ר' יחיאל משום דסיטומתא דבר שבא לעולם הוא דמועיל קנין ואהניא מנהגא לאחשובי קנין גמור, ומכח זה לחלק יצא בין מתנה כשהאשה מעוברת שעדיין לא בא לעולם דלא קנה ומתנה לאחר שבא לעולם דקנה, לייתי מההיא דמכירי כהונה דרויחי טפי דמיירי בשלא בא לעולם וכדמוכח מתוך הסוגיא ומתוך פירש"י שם ואעפ"כ אם בא לחזור אינו חוזר, ולכאורה היה נ"ל לומר דה"ט דלא מייתי מהתם משום דס"ל למהר"ם דמשום מתנה מועטת נגעו בה דאסור לחזור ואשכחן בההיא דב"מ דמייתי דאם חזר בו הויה חזרה וא"כ צ"ל דכי איתמר הכא בברייתא ואם בא לחזור אינו חוזר היינו לכתחילה אבל לעולם בדיעבד אם חזר בו הויה חזרה, ולכן מייתי מההיא דסיטומתא למאי דס"ל דמהניא מנהגא למחשביה קנין גמור אפי' בדבר דלא שייך קנין.

אלא דאני הרואה דזה אינו שהרי הרמב"ם ז"ל בפרק ז' מהלכות מעשר פסק לההיא דפרק כל הגט במכירי כהונה וכתב דאם בא לחזור אינו חוזר ובההיא דכ"מ בבבא אחרת פ' ואם חזר אין לו עליו אלא תרעומת הרי דהאי כדיניה שאינו חוזר כדיניה דאם חזר, ואין לומר בדוחק דהאי אינו חוזר קאי כשמואל דמוקי לה במזכה אבל לא כרב דהא הרמב"ם פסק לתרווייהו ומוכח דלא פליגי וכן מוכח מהתוס' שם אלא דתקנתא קאמרי חדא אכולהו כהני במזכה וחד אמכירי אפי' בלא מזכה, ובר מן דין מסתמא מילתא דרב פפא אכולהו קאי בין

לאוקמתא דבמכירי בין לאוקמתא דמוכה ובין לאוקמתא דעשו את שאינו זוכה כזוכה אע"ג דבגמ' דחי לה דהויא כיחידאה.

ומאי דמסתברא לפי האמת היינו דמהתם לא הוה מצי לאתויי משום דהתם אעיקרא דמילתא תקשה לכולהו אוקמתיה לבר מדשמואל היכי קאי סוף סוף דבר שלא בא לעולם הוא דאפי' לרב הונא דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם מ"מ קודם שבא לעולם חוזר והתם אמרינן סתמא דאינו חוזר אפי' קודם שבא לעולם ומוכרחים אנו לתרץ ולומר דלאו משום מכר נגעו בה אלא מדין מלוה מחד צד ומדין מכר מחד צד מדין מלוה דמשעבד בדאקנה ותנן המלוה ומדין מכר דתנן ופוסק עמו בשער הזול ועיי"ש להרשב"א ותמצא נחת.

ובגד"ד אין למדין אלא במה דשייך למכירי כהונה דמשום מכירי אע"ג דלא מטי לידיה ולא הופרשה ואפי' לא בא לעולם וכדמוכח מן הסוגיא הוה ליה כמטא לידיה אלא דהתם הבעה"ב אינו חוזר וכהן חוזר מבינייהו דצד מלוה וצד מכר, ובגד"ד ליתנהו לשום חד מהני צדדין וא"כ אין כאן אלא דינא דמתנה מועטת דאסור לחזור ואם חזר בו הויא חזרה ואין לו עליו אלא תרעומת, ועיין שם בב"י דמיייתי מהר"ם באורך דעלה ג"כ איכא למידק בה"ג וסלקא שפיר כהאי תירוץא ומסיים ז"ל ומיהו אי הדר ביה פירש ריב"ם שאין ב"ד יכולים לעכבו מלחזור אבל הוא עובר משום שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב ומותר לקרותו רשע עכ"ל.

ואכתי חזות קשה חזי הוית בהני תרי פסקי דמהר"ם דמיייתי המרדכי דלכא' סתנן אהדרי דבפרק כל הגט פסיק למילתיה אסור לחזור ואם חזר בו הויה חזרה כהיא דב"מ במתנה מועטת ובהיא דפ' ר"א פסק מההיא דסיטומתא ומכח מנהג דצריך לקיים לכתחילה קאמר ולא מייתי מסיטומתא אלא משום דמההיא דמכירי אכתי הוה קשה לן דנהי דבמתנה מועטת אינו חוזר וכההיא דמציעא אבל לעולם היינו בדבר שבא לעולם אבל בדבר שלא בא לעולם אע"ג דאשכחן במכירי אע"ג דלא מטא לידיה ולא בא לעולם היינו משום שעבוד דאקנה אבל בכגון דא מהיכא תיתי וקאמר דמכח מנהג וכההיא דסיטומתא ולא מייתי ליה לכולא מילתיה אלא למאי דאלימ מנהגא אלא דממ"ש ומיהו ר' יחיאל אומר דאם הוא מתנה בעודה מעוברת אינו כלום דסיטומתא דבר שבא לעולם ומועיל המנהג להחשיבו כקנין גמור וכו' מוכח שהבין כוונת מהר"ם דאיירי למחשביה כקנין גמור מכח מנהג ובכולא מילתא דסיטומתא אפי' בדבר שלא בא לעולם באופן שלא יכול לחזור וא"כ אכתי ק' בדמעיקרא, ודוחק לומר דר' יחיאל לא פליגי אלא פרושי קא מפרש למילתיה ובהכי א"ש דבפ' כל הגט איירי בקודם שבא לעולם ובההא קא מסיק דאם חזר בו הויה חזרה ובפ' ר"א איירי במתנה כשבא לעולם דבכה"ג אין חזרתו חזרה דלישנא דמהר"ם ודר' יחיאל לא משמע הכי.

והנה מסתברא לי טפי לומר דהכא בנודר איירי וכדנקט בלישניה מי שנדר לחבירו והתם איירי שנתן לו המצוה באמירה בעלמא אלא דכדדייקינן שפיר אשכחן דהאי נודר לא יוסיף ולא יגרע דאי בנודר נדר ממש באופן דקאי בלא יחל דברו תיפוק לי דהוי בלא יחל ומאי מייתי מסיטומתא אלמא מוכח דהאי נודר לאו דוקא אלא אמירה בעלמא וכן הבין הרא"ש ז"ל בתשו' כלל י"ב דרברי מהר"ם בדיבור בעלמא שכתב בסוף סי' י"ג ז"ל והנה הראה לי וכו' כתב דברי ר' מאיר ז"ל וז"ל מי שנדר לחבירו לעשותו בעל ברית וכו' יש לנו לילך אחר המנהג וכו' סיטומתא באתרא דקנו ממש קני אע"ג דמדינא לא קניא אויל בתר מנהגא למקני קנין

גמור עכ"ל, ויש להשיב על דבריו וכו' אבל דבור בעלמא לא אפי' אי נהוג מנהג גרוע הוא וכו' ואני רגיל לקיים דבר זה בת"כ שלא יוכל לחזור בו עכ"ל, ונ"ל דמ"ש בפי' כל הגמ' היינו לדינא ובפי' ר"א היינו למנהגא אלא דגם לזאת יחרד לבו של רבינו יחיאל דאין מקום ראיה מהכא ולחלק יצא בין מתנה כשהיא מעוברת דאין מקום לכופו כקנין גמור לבין מתנה לאחר שבא לעולם דאז הקנין מועיל ומועיל גם מדין סיטומתא כקנין גמור ודוק.

ברם למעשה בהא דר' יחיאל גופיה אקהא בה אקהייטא הרא"ש ז"ל שם ומוכיח במישור דאפי' לאחר שיוולד אינו מועיל אפי' קנין גמור דהו"ל קנין דברים בעלמא כהייא דב"ב פ"ק ד' ג' כשקנו זה בזה ברוחות וכההיא דפ"ט דף קמ"ז ידור פלוני בבית זה אבל פירות דקל זה לא אמר כלום ולא מצא מקום כפיה שלא יוכל לחזור בו אלא בת"כ או בקבלת חרם עיי"ש ומייתי ליה ג' מרן הב"י ופי' דבריו הגאון רמ"א בד"מ שכן משמע לשונו בתשובה דלא פליג אלא לענין הכפיה דהב"ד לא יוכל לכופו אבל לענין אסור לחזור בו משום שארית ישראל וכו' מודה לדברי מהר"ם וכן הביאו הט"ז והש"ך עיי"ש.

ונקטינן מכל האמור דמדין מכירי כהונה ומדין סיטומתא מכח מנהג דלענין איסור חזרה אליבא דכ"ע הנותן לחבירו למול את בנו או להיות בעל ברית אסור לחזור בו לא שנא עד שלא בא לעולם לא שנא לאחר שבא לעולם ובמוהל הרגיל אפי' מן הסתם בנים אשר יולדו הו"ל כמטא לידיה, ברם בכולהו אם חזר בו הויה חזרה ומותר לקרותו רשע משום שעבר אשארית לא יעשו עולה ואין מקום כפיה לב"ד שלא יחזור אלא בשבועה ועיין בסמוך שאכתוב מאי אהני לן דינא ומנהגא שוים.

ובמקומותינו המנהג פשוט לעין כל במוהל הרגיל מיהא שכבר נתן לו המצוה סתם לאחד מבניו שהוא המוהל לבנים אשר יולדו אחריו ואיכא קפידא שלא לשנותו כל זמן שהוא מומחה ולא איתרע חזקתיה אם לא בענין דאיכא למימר דאנן סהדי דאילו איתרמי ליה מעיקרא המוהל השני היה נותן לו אי משום אהבה וקרבה ואי משום דהוא הגון וראוי בתורה ובמע"ט יותר מן הראשון וכמ"ש רבותינו אחרונים ז"ל הלא בספרתן ואין איסור החזרה תלוי במילתא דהויא חזקה אלא כל שנתן לו בדיבור בעלמא אפי' בפעם הראשון אם בא לחזור אפי' קודם שגולד הבן יש בו משום שארית ישראל וכו' ונקרא רשע וכמ"ש ומה שטוענים העולם בתלתא [זימנא] דהויא חזקה היינו לומר דאם חזר בו לא הויא חזרה ויש מקום לב"ד לכופו.

ברם בקושטא זה לא מצאתי בפוסקים ואיני יודע סמוכות שלהם ומדמהרי"ק ז"ל שורש הנ"ל תלה זייניה בהא דמכירי דבכהן הרגיל מן הסתם הוה ליה מטא לידיה וכמו שפירש"י ז"ל ללמוד מתנה במוהל הרגיל וסתם ולא פי' בכמה פעמים מתקרי רגיל דעתו מבוארת דאפי' בפעם א' מקרי רגיל מכאן ואילך והיינו טעמא משום דבהיכרא בעלמא תליא מילתא וכלישנא דגמ' במכירי ולא נקט רגילי דנפ[ת]פק בהא בכמה פעמים רגילי מקרי אלא דסמכא דעתייהו דהני ואסחי דעתייהו דשאר כהני תליא מילתא דמטא לידיה דמי והיינו הך דאמרינן דמתנות כהונה מתנה מועטת וסתמא דעתייהו ואשכחן בפי' הזהב ובפי' הפוע' דכיון דהתחילו במלאכה סמכא דעתייהו וה"ה והוא הטעם הכא במוהל והוא המנהג פשוט בלי ספק ואע"ג דגבי שומר שמסר לשומר אם הבעה"ב רגיל תדיר להפקיד ביד השני הראשון פטור כהאי רגיל תמיד שכתב הרמב"ם כתב מהר"י ווייל דבפעם א' ושתים לא מקרי רגיל תמיד, וכ"כ הרא"ש ח"ב

וקלסינהו הר' משנה למלך בהל' שכירות פ"א הגם דמרן ב"י, ובכ"מ רצה לדרחות למהר"י ווייל ולפרש דברי הרמב"ם ז"ל הנ"ל ועיי"ש ובכ"י סי' רצ"א ובכ"ח וסמ"ע ודרישה סי' הנ"ל וסמך על מרן ראשו ורובו מהר"י אדרבי סי' רס"ח עיי"ש ובתומת ישרים תשו' קס"ג כת' דאפי' לדעת המרדכי בפ' המפקיד דלא מחלק בין רגיל תמיד לאינו רגיל תמיד מ"מ בפעם ופעמים לא מקרי רגיל שאני התם דמהדרין לומר שלא יוכל בעה"ב למעון אין רצוני שיחא פקדוני ביד אחר אליבא דאביי והאיך לא מהימן לי בשבועה אליבא דרבא ומש"ה לסלק מענות אלו צריכין אנו לדון ה"ד האי רגיל משא"כ בנדר"ד דכולא מילתא תליא בסמכא דעתיה, ועוד דהתם גבי שומר איירינן במידי דאורחא למפקדיה פעמים לזה ופעמים לזה ובידו הוא למפקדי' כמה פעמים שירצה אית לן למידק בהאי רגיל ה"ד משא"כ בנדר"ד דכי יהיב המצוה לזה לאו אורחיה לתתו לאחר ולהיות לו כמה מוהלים ולא בידו הוא שניתן קצבה בכמה מקרי רגיל דיש מי שלא יהיה לו כ"א בן א' ומי שיהיו לו שנים ושלוש וארבע ויותר וא"א לתת קצבה להאי רגילות דאמרינן במוהל הרגיל ופשוט הוא דבפעם א' מקרי רגיל אליבא דכ"ע וכדכתיבנא, והרי לך רמב"ם ז"ל דגבי ההיא דשומר כתב מילת תמיד וכאן גבי מכירי כהונה בפ' זה מהל' מעשר לא כת' אלא רגיל ורגילין ומרן הב"י ומהר"י אדרבי ודעמיהו דס"ל דאפי' גבי שומר בפעם א' מקרי רגיל וכ"ש בנדר"ד וכמו שהבאתי לעיל דודאי כל אפיא שוין.

ודע דבתורתו של מהר"ם כתוב לאמר באותה תשובה שבאה בארוכה ביתה יוסף שנשאל על מי שנולד לו בן ונתנו ללוי למול ואמר אבי הבן להמתין לו עד חדש ימים שיצא מכלל נפל ובתוך אותו הזמן נתייעץ אבי הבן להמתין יותר עד שיחלים והמוהל הלך חוץ לעיר לצורך קהלו כי עדיין היה הולד חלש ואח"כ נתייעץ האב למול את בנו אחר חדש והמוהל לא היה בעיר ולא רצה להמתין עד שיבא ושלח אחר מוהל אחר חוץ לעיר והודיעו בין יבא לוי בין לא יבא נתתיו לך למולו ועתה באו שניהם בעיר ביום א', הודיענו למי יש לו לאב לתת את בנו למול, והשיב מעשה היה בימי ר"ת וכו' ובא אחר וקדמו וכו' אבל אם עדיין לא קדמו והרי שניהם עומדים לפנינו אז ודאי אותו שנדר לו תחילה הוא קודם דלא גרע ממכירי כהונה וכו' ואי הדר ביה פי' ריב"ם שאין ב"ד יכולים לעכבו אבל הוא עובר וכו' ומותר לקרותו רשע ע"כ, הרי לך בהדיא דאע"ג דחזר בו ממוהל הראשון וכתב לשני להחליט בין לא יבא לוי בין יבא, כשבא לשאול מי משניהם קודם דהוכיח שעדיין היה דעתו נוטה מעט על הראשון ופסק דהראשון קודם, ומהרי"ק בשורש הנ"ל בנדר"ד שאבי הבן שלח לראובן המוהל הרגיל שלו שיבא למול בנו ואח"כ שלח לשמעון מייתי הך תשובה וכת' שיש לנו לומר שאבי הבן אינו שולח אחר שמעון כ"א באפיסת ראוּבן אם לא יוכל לבא דאם לאו הכי הוה קעבר אבי הבן אשארית ישראל ואין ח"ו לנו לומר שיעשה איסור אשארית ישראל וכו' ופסקו הגאון רמ"א שם ומכאן אתה למד דיש לנו לתלות בכל מה שאפשר ולקיים המצוה ביד הראשון שלא לומר דקעבר אבי הבן אשארית ישראל לא יעשו עולה ח"ו דמתקרי רשע.

והשתא דאתאן להכי דון מינה ומינה בנידון ששאלתני על ראובן שהיה דעתו קרובה על שני מוהלים שנים בעיר א' עוסקים במלאכת שמים שניהם אוהביו ושניהם מכיריו ומיודעיו וכשהיתה אשתו מעוברת בעיבור ראשון שלא להסביר פנים יותר לא' מחבירו הטיל המצוה בניניהם שיטילו גורל למי משניהם יעלה להיות מוהל אם תלד אשתו וזכר ונתרשלו ולא הטילו גורל ויקרבו ימיה ללדת והנה א' משניהם נסע לדרכו לצורך קהלו ומצות המוטלות עליו ואמר

לבעל האשה קודם נסיעתו אם תלד אשתך זכר בזמן שאני חוץ לעיר תתן המצוה לאהוביך הנשאר בעיר ותלד האשה בן (ותתן) [ונתן] המצוה לאהוביך שבעיר סתם ושאל לו היה לנו להטיל גורל והשיבו אוהבי שנסע אמר לי לתתה לך אם יהיה חוץ לעיר בעת לדתה, והנה אהובי זה עשה מצותו כתיקונה ואח"כ כשחזרה ונתעברה אשתו עלה בדעתו של בעל או של מוהל אחר אהובי שיטילו הגורל ביניהם מה שלא עשו בראשונה ע"כ דבריך.

שערי תשובתך בצדק שאין בדבריהם של הבעל או של אהובי כלום, באהובי משום דמעיכרא לא זכה במצוה כלל דעד שלא עשה הגורל לא סמכא דעתיה דשום חד מינייהו וביד הבעל ממש היה לחזור בו בלא קפידא ואפי' קבל קנין לעשות הגורל וכדמוכח במור ח"מ סי' קנ"ו וקע"ג ובש"ע וסמ"ע שם גבי האחים או השותפים שבאו לחלוק דנהי דאליבא דכמה רבנותא לבד מהרא"ש ז"ל ודעימיה קי"ל דגורל לא בעי קנין, אבל היינו דוקא לאחר שהטיל הגורל שכיון שזכה א' מהם קנו כולם, אבל קודם שהוטל הגורל אפי' הסכימו עליו בקנין אליבא דכ"ע יכולים לחזור בהם ולא אשכחינן לשום חד מרבותינו הפוסקים דלימא דאית ביה משום מחוסרי אמנה, ופשיטא לי דהיינו משום דשום חד לא זכה ולא קנה כלום ואפי' מתנה מועטת אין כאן דנימא דסמכא דעתיה דחד מינייהו דלהוי גבי ידיה חזרה לומר דאית ביה איסורא משום שארית ישראל וכיון שכן ביד הבעל היה ליתן המצוה למי שהיה רוצה אפי' בלא ידיעת אהובי אחר, וא"כ ידיעה זו בתחילה מדעתו ומרצונו לא מעלה ולא מורדת, ואפי' נימא דאדרבה האי ידיעה נטילת רשות מיניה הוויא אם הוויא חוץ לעיר מסתמא מחיל וקי"ל דמחילה לא בעי קנין וכיון שניתנה לזה סתם זכה במצוה כשאר מוהלים דעלמא דזוכים בבאים אחריהם מדין מכירי כהונה וכמ"ש רש"י ז"ל דאע"ג דלא מטא לידיה כיון דאינו רגיל לתת תרומות ומעשרות אלא לכהן זה הלכך כיון דמילתא דפשיטא דלדידי' יהיב להו אסחי להו שאר כהני דעתייהו והוו כמאן דמטי לידיה וזכה ג"כ מסתמא וכמ"ש מהרי"ק ומכח מנהג ג"כ כדינא דסיטומתא, דהא הדבר פשוט שהמנהג בינינו הוא כך שמי שניתן לו מצוה סתם למול הרי הוא מוהל לבנים אחרים אשר יוולדו ודי בהתחלה לומר דסמכא דעתיה וכדאיתא בהזהב ובהפועלים כיון דהתחילו במלאכה סמכא דעתייהו והיא הנותנת דאסח דעתייהו דשאר כהני, ואי לדינא אפי' כי יהיב ליה קודם שבא לעולם ואכתי לא התחיל במלאכה איכא איסור חזרה כ"ש בכה"ג וכיון דמסתמא זכה זה אין מקום לבעל לומר שיטילו הגורל אם לא שיחזור בו וכשחזר בו איסורא קעביד משום שארית ישראל.

ואם יאמר האב דנהי דנתן לו סתם אבל מ"מ לא נתן לו בפשיטות אלא משום שאהובי היה חוץ לעיר שאם היה בעיר אנן סהדי דהנה בעי הגורל אף אתה אמור לו דנהי דאנן סהדי דהנה בעי הגורל אבל מ"מ לאו סהדי אנן דבתר הניתנה פעם א' ומדעתו שתהיה בדעתו לעשות הגורל פעם אחת ואם כך היה בדעתו היה לו לפרש דקיל"ן דברים שבלב אינם דברים וכל המוען נגד המנהג עליו להביא ראיה, וכמו שהוכיח רבינו האי וכן הסכימו רבותינו הפוסקים ראשונים ואחרונים ז"ל (וכמו שאכתוב בסמוך בע"ה) כ"ש כאן דהדין והמנהג שוים ולא כל כמיניה.

ואין לומר דאכתי האי מנהג הוא מנהג לא ראינו ולא שמענו דאינו ראיה דהא כתב מהריק"ו בשורש קע"ב דכי אמרינן אינו ראיה היינו כשיש מכחישים על המנהג אבל כשאין מכחישים כי הכא שלא ימצא מי שיאמר שהיו מקילים בדבר זה אה"נ דהוי ראיה, ותחילה

מההיא דס"פ בכל מערבין (עירובין מא). גבי הא דאין גוזרין תענית על הציבור וכו' לאחר פטירתו של ר"ג בקשר ר"י לבטל וכו' עמד ר' יוחנן בן נורי על רגליו עד יהושע אין שומעין לך שכבר הוקבע הלכה כמותו ולא היה אדם שמערער בדבר והרי לך שלא אמרו לו אין לא שמעתי ראייה גם כי לא היה עדותו אלא שלא שמע מערע[ר] מדלא קאמר והודו לו חכמים עכ"ל, וכן השריש לנו בעל משא מלך, וכאן אין מקום לומר דאכתי במחלוקת שנויה בין הרמב"ם ז"ל ושאר גדולי הפוסקים למד די ליה במנהג שנתפשט ולמד צריך ג"כ שיהיה נתקן על פי הותיקין דע"כ לא פליגי אלא במנהג דאיתמר דמבטל הלכה ונדר"ד המנהג כהלכה הוא וכמו שהוכחנו ועיין להרא"ש ח"א ת' י"ו ועיין משא מלך.

וגם אין לומר דניהמני' במגו דבידו לחזור דסוף סוף חוזר בו הוויא חזרה דליתא דהא קיל"ן דאין אומרים מגו במקום מנהג וכדנפקא לן מההיא דב"מ ד' ק"י ע"ב ארים אומר למחצה ירדתי ובעה"ב אומר לשליש הורדתי מי נאמן רב יהודה אמר בעה"ב נאמן ור"נ אמר הכל כמנהג המדינה סברי מינה לא פליגי הא באתרא וכו' אמר להו רב מני בריה דבת שמואל הכי אמר אביי אפי' באתרא דשקיל ארסא פליגי רב יהודה אמר בעה"ב נאמן דאי בעי אמר שכירי ולקטיי הוא עכ"ל, ולכאורה ק' הא שפיר קאמר ר"י דמגו דאורייתא הוא וצ"ל דס"ל לר"נ דלא אמרינן מגו נגד מנהג המדינה וטעמא דמילתא כמ"ש הנ"י משום דלגבי מנהג הוי כמגו במקום עדים וקיל"ן דהלכה כר"נ כמ"ש הרא"ש וכו"פ הטור בח"מ סי' ש"ל וכן בש"ע ולמדן מינה דלא אמרינן מגו במקום מנהג המדינה ומשם יצא לו לרבינו האי דהבאתי לעיל דהטוען תמורת המנהג עליו להביא ראיה, ועיי"ש במרדכי ומה שנתחבטו בסוף דבריו רבותינו אחרונים הלא בספרתם, ועיין שורש יוסף שורש ג' ענף א' וסוף דבר כן הסכימו הראשונים והאחרונים דלא אמרינן מגו במקום מנהג, וכתב הרשד"ם י"ד סי' צ"ג ע"ז דאם בממון הטוען תמורת המנהג אפי' במקום מגו אינו נאמן כ"ש באיסורא דלא מהימנינן לטוען נגד המנהג.

ודע דאלים כחא דמנהג הגם דדינא הכי הוי לפי דעת הסוברים דבמנהג דהוי ידוע לכל לא אמרינן ביה מגו אבל נגד הדין אמרינן וכמו שחילק המשא מלך ליישב מה שנתחבטו ע"ד המרדכי דכאן מכח המנהג למי שיטעון טענת היתר לא אמרינן ליה וכוה מיושב אצלי דאפי' לדין דלא ילפינן מההיא דסיטומתא דכתב המרדכי בפ' ר"א דמילה משם מהר"ם למילף דאינו יכול לחזור ולא קיל"ן כוותיה וכמו שהשיגו עלה ר' יחיאל והרא"ש אכתי איצטריכא לן לדינא דאינו יכול לטעון תמורת המנהג למי שיטעון טענת היתר ולענין דדי שנתפשט אע"פ שלא ידענו דאיתקן הכי מעיקרא עפ"י ותיקין ודוק, דאי בנדר"ד טענת חזרה שיטעון טענת איסור היא משום שארית ישראל וגו' ומותר לקרותו רשע ולא בידו לחזור מקרי.

ועיין להר"ן פ' לולב הגזול גבי עלתה בו תמרה שכתב דלא מפשטינן מההיא דענביו מרובין מעליו דאם מעטין ב"ט כשר דנראה ונדרחה לא הוי דיחוי משום דאין בידו אלא בעבירה דהא אין ממעטין ב"ט, וכיון שכן אפי' לא הוי נגד המנהג הא קיל"ן דאין אומרים מגו בטענה דמשים עצמו רשע, וכמ"ש הכריתות אות קפ"ט מההיא דכריתות ד' י"א אמרו לו שנים אכלת חלב וכו' דאינו נאמן לומר לא אכלתי מגו דיכול לומר מזיד הייתי וכן נמי להפך לא מהימן למשווי נפשיה רשיעא מגו דאי בעי אמר טענה דלא משוי נפשיה רשיעא וכההיא דסנהדרין דף ט' דלא מהימן לומר רבעני לרצוני מגו דאי בעי אמר לאונס, ואע"ג דמהרש"א ביבין שמועה כלל תקס"ח הרבה להקשות על ראיותיו הנ"ל והרב בית לוי באופן י"ג יצא לישע הכריתות

ז"ל ורק הניח בצ"ע אי נאמן במגו דאי בעי אמר טענה דלא משוי רשע, והר' שם יוסף ללמד על הכלל כולו יצא וסוף דבר כולם כא' עונים דלא אמרינן מגו בטענה דמשים עצמו רשע והרי בעל י"ש ג"כ וכן הוא דעת בעל כ"ג בדיני מגו שלו אות קנ"ד ודעת הש"ך בח"מ סימן פ"ב אות כ"ד ועיין מהר"ם אלשיך ת' מ"ח ולא דוקא בדבר שמשים עצמו רשע בעבירה דלכולהו משמע להו דרשע הוי אלא אפי' במילתא דלא משמע לאינשי דלהוי רשע מחמתה לא אמרינן מגו וכמ"ש הריב"ש ז"ל בת' שצ"ו מההיא דאמנה היו דברינו דאין נאמנים דעולה היא ופירשו האחרונים ז"ל אף באין כתב ידן יוצא ממקום אחר ואע"ג דלא משמע להו לסהדי דלהו רשיעי בהכי כיון שהבעלי דבר נסכמים בה מ"מ כיון דעולה היא ולא מצו למחתם עלה לא מהימני במגו עיי"ש, גם ראיתי להרב כנה"ג בדיני מגו אות קנ"ו שכת' לא אמרינן מגו היכא שבטענה שאומר משוי אנפשיה אינש דלא מהימנא ומטי לה משמיה דמהר"י אדרבי ת' רס"ח ומייתי ליה ג"כ הבאר היטב סוף ח"מ, אבל אני בענייני לא הבנתי מתשובה הנ"ל אלא דלארס דמוכח דלאו אינש מהימנא הוא אין להאמינו במגו דלא מצינן למימר ביה מה לי לשקר עד שיהא נאמן במגו וצל"ע.

העולה מדברינו דאין מקום למוהל אחר ולא לאבי הבן לטעון להטיל גורל והמוהל שכבר זכה במצוה הדין עמו, אלא שאם אבי הבן חזר בו לעשות הגורל או ליתנו לאחר לגמרי הויא חזרה ואין כח ביד ב"ד לכופו שלא יחזור אבל איסורא הוא דקעביד משום שארית ישראל לא יעשו עולה וגו' ומותר לקרותו רשע כדפסק מהר"ם בת' שהבאתי למעלה ראש ומייתי לה מרן הב"י ומהרי"ק ומהר"ם מינץ תשו' ק"א.

ודע דאע"פ שאין ביד ב"ד לכופו אעפ"כ מצוה על הב"ד למנוע הדבר הזה ע"י שידיעהו דעבריינא הוא ושיכריזו עליו כך ע"י ש"צ, ודבר זה מפורש יוצא למהר"ם מינץ ת' הנ"ל ממאי דאיתא במרדכי גבי מי שפרע דקיי"ל הלכה כרבא דמילט לייטנין ליה ז"ל הרב ר' לוי כתב בשם הרב ר' שלמה ז"ל שאמר לש"צ לעמוד על המגדל בציבור ולהכריז מי שפרע וכו' הוא יפרע מפלו' זה וכו' ע"כ וכן בדברים בלא מעות דקיי"ל הלכה כר"י דאמר דברים יש בהם משום מחוסרי אמנה היכא דסמכא דעתיה ולא אתפרש האי דינא אמרינן דבר הלמד מענינו הוא, וגמרינן מדינא דמי שפרע שיעמוד ש"צ על המגדל ויכריז פלו' מחוסר אמנה ולא רוצה לקיים דבורו, וכן שמעתי אני ח"מ על ר"ג מהר"ם ז"ל ועשה מעשה בכה"ג בווינא בא' שלא רצה לקיים דיבורו וכו' והרב הנ"ל הזהירו ואמר לו פלו' מ"מ מוטל עליך לקיים דיבורך שנאמר שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב ולא קבל ההוא פלוני תוכחת הרב ואזהרתו, וצוה לעמוד על המגדל ולהכריז שמעוני רבותי פלו' לא רצה לקיים דבורו כך וכך לכן אין רוח חכמים נוחה הימנו ואינו בכלל שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב כי זה האיש כזבן ושוי נפשיה הדרנא וכן אני ח"מ פסקתי מעשה כה"ג בא לפני וסדרתי בס' זה סי' ל"ט עכ"ל, ושם בסמוך אות ו' מייתי הא דמהר"ם דמחוסר אמנה מותר לקרותו רשע ויליף מינה במכ"ש למי שחייב בדיני שמים עיי"ש.

וסעד מצאתי להא דמהר"ם מינץ דיליף דינא דמחוסר אמנה מדינא דמי שפרע ממאי דמייתי מהר"ם ריקנאמי בפסקיו אות שם"ג משם הר"א ממיץ דפסק על ההיא דמייתי מת' הנ"ל של מהר"ם דמחוסר אמנה איסורא קעביד וכו' דמתנה מועטת דקאי עלה במי שפרע ולא חילק בין מחוסר אמנה למי שפרע עכ"ל, ודון מינה דאי להר"א ממיץ קאי במי שפרע

לדין מיהא דמחלקינן דלא למלטייה שפיר ילפינן מינה להכריז עליו כדיניה כדמכרזינן במי שפרע ועיין להראנ"ח ת' קי"ח ותמצא דהאי דינא דמחוסר אמנה היינו הך במקום שאמרו אין רוח חכמים נוחה הימנו ומייתי מהמרדכי שכתב משם בעל העיטור בדבר שאין רוח חכמים נוחה הימנו שכמה פעמים הוצרכו לנדות וכו' עליו, אבל מ"מ נלע"ד שהדבר הזה הוראת שעה היתה לייגדר פרצה שמצאו וכו' כפי הענין אשר לפניהם ואין לנו ללמוד ממנה לנדות עליה אעפ"י שודאי ראוי לכל ב"ד למנוע הדבר ולהשתדל בכל מצדקי וכו' עיי"ש.

ונקוט מינה פלגא בידך דלהוראת שעה ולגדור פרצה אשכחן דמנדין על מחוסרי אמנה ואין רוח חכמים נוחה הימנו, גם מתוכם תלמוד דלאו לב"ד דוקא מוטל למנוע הדבר אלא גם לכל ת"ח היושב ראשונה לכל דבר שבקדושה עד מקום שיש בידו למחות ופשוט הוא דהא אמרינן אין רוח חכמים נוחה הימנו, ומינה דעל החכמים מוטל לתקן כ"ש דחכם היושב ראשונה במקום ב"ד הוא עומד באתריה לפקח על עסקי האמת והשלו' ומי שיש בידו לתקן ולמחות ואינו מוחה נתפס וכו' כ"ש אם הוא ת"ח ועוסק במלאכת שמים זה שהבעל רוצה להטיל גורל או ליתן לו המצוה ולחזור בו מן הראשון שהוא ג"כ ת"ח כמוהו דמביא את עצמו ג"כ לידי חשד ונותן יד לפושעים וח"ו לת"ח כמוהו ליתאמר עליה הכי ולגבי ידידיה אפי' לחשוב עליו כך אסור.

ואת זה שמעתי ואספרה מה שספרו לי מעשה רב שאירע ע"י רב ועצום מהרריב"ק וצוק"ל כאשר היה מאריה דאתרא רדין והיה מוהל מובהק ומומחה ובעה"ב א' נתן לו מצות מילה לימול את בנו אשר כבר נולד לו וצדיק בתומו קבל המצוה בשמחה ובטוב לבב ויהי בבקר יום ח' נודע לו שאבי הבן הזה כבר היו לו בנים ונימולו ע"י א' מבני ישיבתו המוכתר בשם חבר ירא את ה' וסר מרע שהוא מוהל בקי ומומחה ועדיין הוא בחיים הי"א וזה היה כמחריש מפני כבודו של הרב ומה עשה הרב שלח אליו ואמר לו במטותא ממך בא עמי היום לעמוד בברית וכשהיה שם בבית המילה לקח המלית שלו ונתנו לו ואמר לו אתה הוא המוהל הרגיל והמצוה אתה זכית ואתה תמהלנו לזה והוא היה מפציר ואמר לו אני מצוה עליך כך מפני שכך ראוי ואמר לאבי הבן דברים המתיישים עד שהודה לו על דבריו והיה לו ברית שלו' מלא כראוי לאוהבי התורה כדכתיב שלו' רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול עד למרבה המשרה ולשלו' אין קץ כי"ר.

נאם העומד לשרת על התורה ועל העבודה תוך אמוני עם קדש קק"י טורי"נו היום יום ג' י"ז לחדש תמוז דהאי שתא התק"ל מכותיב וחותר
הצעיר שלמה מיכאל נ' לא"א המנוח שמעון יונה זצ"ל ס"מ



רבי יהודה לחזאן זלה"ה

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א, מס' 709, נמצא חיבור הכולל חידושים וטעמי הלכות על שו"ע או"ח לפי סדר הסימנים בשו"ע. כמה פעמים בא המחבר על החתום בתוך הספר "ע"ה יהודה לחזאן". לפי סוג הכתיבה נראה שהוא לאחד מחכמי מרוקו בסביבות שנת ת"ר. לא הצלחנו למצוא פרטים אודותיו. כאן אנו מדפיסים מתוך ספר זה טעמי הלכות חנוכה וארבע פרשיות.

הלכות חנוכה

סי' תר"ע

ס"א בב"ה בכסליו וכו' הטעם דאיתא בגמרא פרק במה מדליקין (שבת כא:) מאי חנוכה דתקנו רבנן בב"ה בכסליו יומי חנוכה תמוניא אינון דלא להתענאה בהו ודלא למספר בו ודלא למגזרא תעניתא משום דבשעה שנכנסו יונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדרקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן חתום בחותמו של כהן גדול ולא היה בו להדליק אלא לילה אחת ונעשה בו גם והדליקו בו ח' ימים לשנה אחרת קבעום להלל ולהודאה עכ"ל.

ומ"ש בשעה שנכנסו יונים כדתינא בפ"ק דע"ז (ט.) רבי יוסי אומר מלכות בית פרס בתחי' [לת] הבית ל"ד שנה ומלכות יון ק"פ שנה מלכות חשמונאי ק"ג שנה מלכות הורדוס ק"ג הרי ת"ך שנים שעמדה בית שני נקמינן מהכא דמלכות חשמונאי מיד היונים קבלוה ע"י גם זה.

ומ"ש וטמאו כל השמנים וכו' קשה הרי קי"ל דגויים אינם מטמאין בחייהם דכתיב דבר אל בני ישראל וכו' בני ישראל מטמאין בזיבה ואין אומות העולם מטמאין בזיבה אלא הגזרו עליהם חכמים ז"ל לטמא בזיבה כדי שלא יהיה תינוק ישראל מצוי אצלם למשכב וזכור אבל שאר טומאות אפילו מדרבנן אינם מטמאים וגזירה זו עדיין לא היתה בזמן הזה שהרי גזירה זו היא מגזירת הלל ושמאי שגזרו י"ח דברים כמ"ש במס' שבת (יג:) וקדם גם זה יותר מק' שנה דתניא הלל ושמאי נהגו נשיאותם קודם חורבן הבית מאה ונס זה קודם החורבן ר' שנה וא"כ במאי טמאו כל השמנים, וי"ל דאע"ג דאין מטמאין בגופייהו כגדיהן מטמאין ובחזקת טמאים הם כיון דלא מזדהרי ממגע המת וא"כ סתם כליהם טמאים הם ולכן כיון שנכנסו יונים להיכל כל טהרות שהיה בהיכל היו נכנסו בספק טומאה שמה נגעו הגוים בהם כבגדיהם, א"נ דתניא בע"ז (נב:) בה גזוו בית חשמונאי את אבני המזבח ששקצו אנשי יון לע"ז אלא דהעמידו צלם בהיכל והכניסו ע"ז שם וא"א שלא יקריבו תקרובת לע"ז ותקרובת ע"ז מטמאה כמו מת דכתיב (תהלים קו כח) ויצמדו לבעל פעור וכו' איתקש זבחי ע"ז למת מה מת מטמא אף תקרובת ע"ז מטמאה וכוה נכנסו כל טהרות שבהיכל בספק טומאת אהל, א"כ לעולם מטמאין בזיבה מדרבנן קודם הנס ולקודש דווקא כיון שחמור הוא ואתו הלל ושמאי וגזרו לשרוף.

ומ"ש וחתום וכו' הק' הב"י בשם התוס' וכי חתום בחותמו של כ"ג מאי הוי דכלי חרס אינו מקבל טומאה אלא מתוכו ולא מגבו ויחוש שמא הסיטוהו דכלי חרס מטמא בהיסט דגזרו עליהם כזבים, ותיירץ כבר תירצו התוס' אם כבר גזרו על הגוים להיות כזבים צ"ל שהיה טמון בקרקע דודאי לא ראוהו דיקא נמי דקתני בחותמו וכו' פי' בהצניעו, והר"ן תירץ דלעולם לא מצאוהו טמון בקרקע ובודאי לא ראוהו הגוים דאם ראוהו היו משברין אותו דאמרו שמא כסף וזהב הוא שיש בו, ועוד י"ל דמשכחת לה פיו צר דאין יכולים להכניס אצבע בו דאין מטמא

אפי' בהיסט' לס' זו ולפ'ז אמאי צ"ל שמצאוהו חתום איפשר דאי לא מצאוהו חתום הו"א שמא הוציא השמן מתוכו בתוך ידו והחזירו ונטמא לכן בעינן חתום וכו'.

ומ"ש ונעשה בו הנם וכו' כתב הב"י למה ז' ימים משום דכל ישראל היו טמאין טומאת מת וצריכין הזאה ג' וז' והם ח' לכתישת הזיתים ותיקונם, ואע"ג דהדלקת הנר דוחה שבת ודוחה טומאה דכתיב (שמות כו ב) להעלות נר תמיד, י"ל דה"מ דהדלקה אבל השמן בעי' שהוא טהור שהוא מכשירין של ההדלקה וכמו מילה דמכשיריה אינו דוחה שבת כר"ע שהוא אליבא דהלכתא, וא"ת האיך הדליקו את המנורה והא כולם טמאי מתים, י"ל דההדלקה ע"י פשוטי כלי עץ, וקשה והרי המנורה עצמה טמאה היא, וי"ל שעשו מנורה של עץ טהורה חדשה, והר"ן תירץ דלעולם היו טהורים קצת מישראל והם עשו מנורה חדשה, ולפ"ז קשה למה ח' ימים, וי"ל משום שהיה השמן הטהור רחוק משם ד' ימים ולכך הוצרכו ח' ימים של הליכה וחזרה.

ומ"ש לשנה אחרת וכו' קשה והלא לא נעשה הנם רק שבעה ימים דבליילה הא' היה מלא הפך בשמן בלאו הכי, וי"ל דמייירי שהחליק השמן שבפך לח' חלקים ובכל לילה דולק עד אור הבוקר, ואע"ג דקיי"ל תן לה כמדתה שתהא דולקת מערב עד בוקר ושיערו חז"ל חצי לוג אפילו לילי טבת הארוכים י"ל היינו דווקא למצוה ולא לעיכובא, א"נ לעולם מייירי שהיתה דולקת לילה אחת בכל שמן שבפך כדי לקיים המצוה ולבוקר נעשה גם ונמצאת מלאה המנורה או הפך מכ"מ שיוקשה ג"כ על ב' התירוצים א"כ בליילה הח' לא נעשה גם שהדליקו הנותר או בפך או במנורה, וי"ל דמ"מ הדליקו בשמן הנם נמצא ג' חלקים יש בדבר דבליילה הא' היה גם המילוי ולא גם הדלקה אלא גם המילוי, ובעל לוחות הברית כתב דבליילה הא' היתה כוונתם לעשות כל השמן כולו בה ולא הספיקו לערות עד שנתמלאה המנורה וכן בכל לילה ועל תירוץ זה לא קשה מיד, ומהרש"א ז"ל הקשה על מ"ש הרא"ש ז"ל דהדליקו המנורה בפשוטי כלי עץ דאי אפשר שימצאו עץ ארוך קל"ה אמה דהעזרה ארוכה קל"ה אמה, ונראה כמ"ש הר"ן שהיו קצת מהם טהורים ומעם ח' ימים כדי הרחקת השמן ואיכא קושיא על הרב ז"ל דכתבו חתום בחולין דהיכא דנטמאו בחוץ הוא דאין נכנסין לעזרה אבל הכהנים שהיו בימי חשמונאי בפנים היו עד שנכנסו יונים עליהם וא' המנורה הדליקה בפשוטי כלי עץ כמ"ש והר"ן דק' שהיו בהם טהורים הוא האמת, וכתב הרב ר' משה גאלנטי ה"ט למה ח' ימים משום דהיוונים בטלו מהם שבת ר"ח ומילה בשלמא שבת ור"ח אנו עושין בה כמ"ש שאומרים בהם על הנסים אבל לזיכרון של מילה עושין ח' ימים.

ומ"ש אבל מותרים המעם דלא עשאו י"ט רק לענין הלל והודאה.

ונזהגות הנשים וכו' משום כדי שיהיה להם היכר שאסור להשתמש לאורן.

ט"ב ריבוי הסעודות וכו' ובלבוש כתב דשאני פורים היו בו הצלת נפשות דכתיב להשמיד להרוג ולאבד אבל כאן לא גזרו רק קיום המצות, ואע"ג דקיי"ל המחטיא את האדם יותר מההורגו, מ"מ כיון דאיכא פרסומי ניסא דנרות ל"ל סעודה דנס ההדלקה הוא העיקר.

הנה"ה משום וכו' אע"ג דבר"ח ניסן הוקם המשכן מ"מ גמר המלאכה היתה בר"ח כסליו כמבואר בש"ר.

סימן תרע"א

ט"א ואפילו עני וכו' המעם משום פרסומי ניסא וחייב נמי להשכיר עצמו כמו ד' כוסות של פסח.

ס"ב כמה נרות וכו' הטעם דאיתא בגמרא תנו רבנן מצות חנוכה נר איש וביתו והמהדרין נר לכל א' וא' והמהדרין מן המהדרין בש"א בלילה הא' מדליק ח' מכאן ואילך הולך ופוחת וב"ה אומרים בלילה הא' מדליק א' מכאן ואילך מוסיף והולך, ובגמרא פליגי בה תרי אמוראי במערבא חד אמר טעמייהו דב"ה משום ימים היוצאים וטעמייהו דב"ש נגד הימים הנכנסים וחד אמר טעמייהו דב"ש נגד פרי החג וטעמייהו דב"ה מעלין בקודש ולא מורידין, וכתבו התוס' דב"ש וב"ה קאי ארישא ותו לא דהיינו נר איש וביתו דלדעת ב"ש בלילה הא' מדליק ח' אפי' בני הבית מרובין ומכאן ואילך הולך ופוחת ולדעת ב"ה בלילה הא' מדליק ראשון ומכאן ואילך הולך ומוסיף אבל לא קאי (ארישא דהיינו) [על] המהדרין נר לכל א' וא' משום דליכא היכרא דימים לדעת ב"ש דאית ליה הולך ופוחת אומרים בני אדם נפחתו לכן הולך ופוחת וכן לב"ה אומרים אנשי הבית נתוספו וליכא היכרא דימים לכן לא קאי אלא אנר לכל א' וא', ופסק הש"ע כב"ה וכפ' התוס' דהלכה כוותיהו דב"ה לגבי ב"ש אינה משנה, אבל רמ"א ס"ל כפי' הרמב"ם ז"ל דפי' דקאי אסיפא והלכה כב"ה לכן אמר וי"א וכו'.

ומ"ש ויזהרו בו' רצה לתרץ קושיא של התוס' ז"ל דמאי היכרא כמ"ש לכן כ' דיעשו הנרות במקום מיוחד כדי שיהיה ניכר כמה נרות מדליק.

ס"ג נר שיש לו וכו' הש"ע אזיל לשיטתיה דאית ליה כל א' מבני הבית מדליק ופי' בשביל ב' היינו ב' נרות וה"ה לרמ"א דעלה לו בשביל ב' בני אדם.

ס"ה נר חנוכה וכו' הטעם דאיתא בגמרא נר חנוכה מניחו על פתחו מבחוץ ולא הזכיר בלשוננו רשות הרבים ופירש"י לא בר"ה ממש רק מביתו דהיינו חוץ מביתו דבתיהם היו פתוחים לחצר כמו שלנו משמע מדבריו בין הבית פרוצה שאין לה חצר אינו מניחה רק על פתחו דהיינו פתח ביתו מבחוץ, אבל התוס' פי' דמירי בבית שאין לו חצר אבל הבית שיש לה חצר מניחו על פתח החצר לצד חוץ והביא ראיה ממ"ש בגמרא חצר שיש לה ב' פתחים וכו' אלמא דבפתח החצר מדליקין וכו' ופסק הש"ע כוותיהו והש"ע קאמ' והדר מפרש ובשעת הסכנה וכו' ופירש"י דגזרו עליהם שלא ידליקו נר אלא בע"ז שלהם אבל לא נר מצוה, והתוס' פירשו דגזרו עליהם שלא ידליקו נר כלל, וק' לפ"ז אמאי מניחו על שולחנו וכו' והרי איכא סכנת גוים וכו' ותירצו דאין דרך הפרסים לחפש כ"כ בבתים וצריך נר א' ואי קשה פשיטא ומה ענין זה לכאן ואפי' ליכא סכנה נמי צריך נר אחד, י"ל דהכא קמ"ל דאע"ג דאיכא סכנת גוים ומדליקו על שולחנו אינו משתמש לאורו.

ס"ו מניחו הטעם משום דלמטה מי' טפחים חשוב כקרקע ולא מנכרי הנרות.

ומצוה וכו' ה"ט משום הכר הנס שהרי דבר הצריך לאורו מניחו למעלה מי' לכן הכא כשמניחה למעלה מי' מנכרא מילתא דאסור להשתמש לאורו.

ס"ז מצוה וכו' הטעם כדי שיהיו ישראל מסובכין במצות.

ואם הניחו כו'. פי' כשיכנס האדם לבית שיש בה הדלקה יחלוק הדלת בדעתו והחצי שהוא לצד שמאל שם קובע הנרות ופי' מחציו של כניסה דהיינו לאפוקי שידליק בצד שמאל ואפי' בצד הציר קמל"ן שידליק לצד שמאל ובצד הקרוב לציר דהיינו חצי של כניסה וכו'.

ובב"ה וכו' צ"ל או בנרות וכו' דידוע מחלוקת התנאים במנורה כיצד היו קבועים שלה אמ"ד מן המזרח למערב ואמ"ד מן הצפון לדרום לכן כתב הש"ע דיניה נרות של חנוכה בדרום המנורה דהיינו מן הדרום לצפון או בנרות המנורה דהיינו מן המזרח למערב כך יסדרם בצד דרום.

ומברכין וכו' פי' דלא תימא כיון דאין פרסומי ניסא בנרות שאנו מדליקין בב"ה קמל"ן דמברכין. ס"ח חצר וכו' קשה מ"ש ממ"ש בש"ע בהלכות כ"ה דאמרינן אסור לעבור וכ' ודווקא שאין פתח וכו' אבל אם איכא בית אחר שרי דאמרינן רוצה ליכנס באותו פתח האחר וליכא חשדא והכא בנר חנוכה חיישינן לחשדא, ותי' דשאני התם כיון דלא מצלי הוא פורק עול מלכות שמים לא אתי למחשדיה, א"נ שאני חנוכה כיון דאית בה חסרון כים אתי למחשדיה משא"כ התפלה, א"נ שאני תפלה משום דאמרינן רוצה להרבות שכר בפסיעות משא"כ חנוכה.

סי' תרע"ב

ס"א קודם ... משום דשרגא במיהרא מאי מהני.

אלא עם סוף וכו' משום דאותו זמן הוא זמן עוברים ושבים ואיכא פרסומי ניסא.

ס"ב הג"ה עבר וכו' קשה מ"ש מהעומר דאמרי' דהתם דאם שכחו ולא ספר בשום לילה יספור בשאר ימים בלא ברכה, וי"ל דשאני התם בעינן תמימות וליכא כיון דשכח משא"כ הכא.

סי' תרע"ג

ס"א כל השמנים וכו' הטעם משום דבלילי שבתות שרי להשתמש לאורן לכן לא חיישינן שמא יטה דאם כבתה אין זקוק לה ובלילי שבתות נמי אפי' יעשה נרות חנוכה משמן שאין נמשך שרי כיון דאסור להשתמש לאורן לכן כתב הש"ע דווקא אם נותן בה כשעור ותו לא אבל אם יעשה בה יותר משיעורה בעי' יעשה שמן הנמשך כיון דמותר להשתמש לאורן. אחר השיעור חיישינן שמא יטה.

ויש מי שמתיר וכו' היא סברת בעל העיטור והק' עליו הרב ט"ז דא"כ כיון דמותר להשתמש לאורה תשמיש של מצוה א"כ חיישינן בליל שבת שמא יטה כשהוא קורא בתורה שהוא תשמיש של קדושה, וי"ל דלא התיר בעל העיטור ז"ל רק בדרך עראי אבל לא בקבע, והרב ש"ע קצר והיה לו לומר ויש מי שמתיר דרך עראי.

ויש לעשותו וכו' וכן נמי אם יניחו מלמעלה מן הנרות עדיף טפי וס' שרפים עומדים ממעל לו דהיינו נרות חנוכה שעולה להם לא יהיה למעלה מהם השמש.

הג"ה ואם נתערב וכו' דווקא יטול אחד אחד וכו' אבל אם יטול ב' בבת אחת מותר דאמרינן אינו משתמש רק לאור הנר של חול וזהו שאמר בהג"ה אלא ידליק וכו' ודווקא אם הודלק וכבה בתוך הזמן לשיעורו הצריך לחנוכה ואח"כ נתערב.

ס"ב הדלקה עושה מצוה וכו' מלת לפיכך אינה מדויקת דמשמע דלא יצא לנו דין זה אלא השתא דאמרינן הדלקה עושה מצוה והלא אף למ"ש נמי הנחה עושה מצוה אתי דין זה דכיון דהנחה עושה מצוה וכבתה אין זקוק לה, אלא נראה הרב לא כיוון בזה דהדלקה עושה מצוה אלא כתב זה לפיכך דין בפ"ע.

ס"ג נר של חרם וכו' הטעם כיון דהדליקו בו פעם אחת נמאס ול"ד לפתילה דהפתילה כשידליקו בה פעם אחרת ... אדרבה משובחת והאור שלה נתלה יפה משא"כ בנר נמאס והוי כבוד מצוה.

סימן תרע"ד

ס"א מדליקין נר חנוכה וכו' הטעם דאיתא בגמרא רב אמר אין מדליקין נר חנוכה מנר חנוכה ושמואל אמר מדליקין ונחלקו הפוסקים בדברי רב אמר' מעמא דרב משום בזוי מצוה ואמ"ד

ס"ה יתחיל להדליק וכו' משום דכל פנות שאתה פונה לא יהיו אלא דרך ימין, אבל בלבוש כתב בשמאל דהיינו בליל ב' יתחיל מהנוסף והולך לצד שמאל כמו דרך הכתיבה ואנו אין לנו אלא דברי הש"ע.

סי' תרע"ז

ס"ב קמן וכו' הכא מיירי לענין חיוב עצמו כמש"ל וכ"ע היא.

ס"ד הנותר מן השמן וכו' הכא מיירי כמ"ש הש"ע דנותר מן השיעור אבל אח"כ הרי אמרנו לעיל דמותר להשתמש לאורו, וק' ויניחנו לשנה האחרת וידליק בו נר חנוכה אחרת, וי"ל דחיישין שמא ישכח ויהנה ממנו ואפילו יניחנו בכלי מאוס אסור וק' מ"ש מנר שבת דאף הוא נר של מצוה ואפ"ה מותר ליהנות ממנו אח"כ משמן הנותר, וי"ל דהתם בנר שבת שרי להשתמש לאורו בעודו דולק נמי לכן הקילו בו משא"כ נר חנוכה, וק' והרי עצים של סוכה אחר החג שרי, י"ל דהתם לא הוקצה רק לח' ימים משא"כ הכא לא נעשה שמן רק כדי שיכלה הכל, וקשה והרי עצים שנשארו מן הדקל ב"ט מרבה עליהם ומבטלם וה"נ נימא הכי, וי"ל דשאני התם מקלא קלי לאיסורא דהיינו אינו נהנה מהעצים עד שידליקו אבל נר חנוכה בשעה שהוא דולק הוא נהנה ממנו.

סי' תרע"ח

ס"א מי שאין ידו משגת כו' משום דשלום הבית עדיף כמ"ש הפסוק ותזנח משלום נפשי זה נר של שבת וכו' שבני ביתו מצטערים אם ישבו בחושך.

ואם יש וכו' כתב הר"ן דאע"ג דקיי"ל הקידוש דאורייתא מ"מ כיון דאפשר לקדש על הפת פרסומי ניסא עדיף וכן נמי טעמא דהבדלה נר חנוכה קודם משום דמצי להבדיל בתפלה.

סי' תרע"ט

ס"א בע"ש וכו' משום דפליגי המפרשים ז"ל דלדעת בה"ג ס"ל דקבלת שבת תלויה בנר חנוכה לכן אם הדליק נר שבת קודם קבל עליו שבת ואסור להדליק עוד נר חנוכה לכן צריך להקדים נר חנוכה, אבל אחרים ס"ל דלא תליא וכו' ואפילו נמי הקדים נר של שבת שרי להדליק נר חנוכה, וכתב הב"י ונר' דאם הקדים נר חנוכה תחילה יצא שאף החולקים על בה"ג ס"ל אם הדליק של חנוכה תחילה יצא לכן כתב הש"ע דמקדימין נר של חנוכה וכו'.

ומ"ש ומברך וכו' פי' דלא תימא כיון דהקדים נר חנוכה שלא בזמנה מיקרי ואינו מברך עליה קמל"ן, ובעוד היום דקאמר לאו דווקא.

סי' תר"פ

ס"א בליל שבת וכו' וה"ה נמי בחול דהא דקיי"ל כבתה אינו זקוק לה היינו אם כבתה בדיעבד אבל לא לכתחילה דהיינו שיעשה אותה במקום הרוח.

ס"ב בע"ש וכו' הטעם משום כשפותח הדלת מקרב השמן והו"ל כבוער וכשנוטל אותה מרחיק השמן והו"ל כמכבה, ולפ"ז אפילו קבוע בדלת עצמו לצד חוץ אלא מעשה שהיה כך היה.

ויש מי שמתיר וכו' היא סברת הר"מ מרוטנבורק וס"ל הוא כיון דהדלת קבועה בקרקע והוא קבוע בדלת חשוב כמחובר לקרקע ואינו מטה ע"י פתיחת הדלת משום דדבר שאינו מתכוין מותר וגם לא הוי פסיק רישיה משום דאפשר בענין אחר דהיינו יניד הדלת בנחת בעינין שאין מתקרב השמן.

סי' תרפ"א

ס"א כמ"ש וכו' היינו דווקא שלא הדליק השמש אבל אבל אם הדליק מבדילין עליו דמותר ליהנות ממנו.

ס"ב מדליקין וכו' הטעם משום דקיי"ל אפוקי יומא מאחרין ליה לכן מאחרין ההבדלה. הג"ה וכו' וכו' פי' דהא כבר הבדיל בב"ה בתפלה א"כ מדליק ואח"כ מבדיל.

סי' תרפ"ב

ס"ב גם במוסף וכו' פי' אפי' אין מוסיף בחנוכה שאלמלא ר"ח אין מוסף בחנוכה אפ"ה מזכירין משום דיום הוא שנתחייב בד' תפלות כמו ביוה"ך.

ס"ג אין אומרים וכו' הטעם כתב הטור משום דקיי"ל לא ישאל אדם צרכיו [לא] בג' ראשונות ולא בג' אחרונות י"א ס"ל ה"מ צורכי עצמו אבל צורכי רבים שרי.

סי' תרפ"ג

ס"א כל ח' וכו' הטעם משום דכל יום נתחדש בו נס, וטעם אחר משום דבזה הימים הקריבו הנשיאים קרבנם וכל א' היה חלוק מחבירו בקרבנות כמו פרי החג לכן גומרים בכל יום.

סי' תרפ"ד

ס"א וקורין וכו' הטעם כמז"ל משום דמלאכת המשכן גמרוה בכ"ה בכסליו.

ומתחילין וכו' הטעם שתהא זכר לנס שהיה נעשה ע"י כהנים שהם יוחנן כ"ג ובניו וחשמונאי הוא יוחנן עצמו ולמה נקרא שמו חשמונאי משום שהוא לשון גדולה כמו יאתיו חשמונים.

ס"ב בשבת שבחנוכה וכו' ואם חלו בו ב' ואע"ג דנרות דשלמה קדמו טפי והיה לנו לקרות בשבת א' דשלמה ויעש חירם ובב' [היה צ"ל] קורא רני ושמחי מ"מ אין מקדימין רק דזכריה משום שהיא נבואה לעתיד לבא.

ס"ג אם חל וכו' הטעם משום דקיי"ל תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם לכן מקדימין פרשת השבוע ושל ר"ח ואח"כ של חנוכה.

ומפטיר וכו' הטעם משום דכיון שאנו מאחרין פרשה של חנוכה לכן מפטירין בשל חנוכה במאי דסליק מיניה, ועוד משום פרסומי ניסא שהוא עדיף טפי דאע"ג דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם ה"מ בפרשה דאין לקרותם אח"כ אבל בהפטרה לא דאי קורין ההפטרה התדירה בתבול ההפטרה שיש בה פרסומי ניסא.

סדר ד' פרשיות**סי' תרפ"ה**

ס"א ר"ח אדר וכו' פי' בשנה מעוברת שאנו עושין בה ב' אדרים אין אנו קורים אדר אלא הסמוך לניסן אבל בשנה פשוטה פשוטה דסמוך לניסן הוא.

ומ"ש פרשת שקלים משום דכתיב זאת עולת חדש בחדשו דהיינו אמרה תורה להביא תרומה חדשה וכיון דבניסן בעינן לקרובי תרומה חדשה קדמי' בא' באדר כי היכי דליתו שקלים לפני אדר.

ומפמיר וכו' משום דאית ביה ענין שקלים ויכרות יהודע.

פרשת השבוע משום דתדיר וקודמת.

ס"ב בשבת ב' הטעם משום דכתיב נזכרים ונעשים דהיינו הזכירה תהיה קודמת לעשייה וכיון דר"ח אדר בא' בשבת א"כ פורים יהיה בא' בשבת ה"נ אנו מקדימין פרשת זכור לפורים בשבת ב'.

ס"ג בשבת ג' וכו' הטעם משום דבעינן שתהיה סמוכה לר"ח ניסן משום דכתיב ביה וזרקתי עליכם מים מהורים ומהרתם כדי להקריב קרבן פסח דטמא אסור בפסח ולכן מפסיקין בשבת ג' כדי שתהיה פ' פרה סמוכה לר"ח ניסן.

ס"ה אם חל וכו' הטעם כמש"ל שחל לפני אדר דהיינו קודם או בר"ח אבל אח"כ לא לכן מקדימין.

ס"ו הימים וכו' הטעם מפורש בהלכות ר"ח וכו' וכבר פירשתי לעיל ואגב הנהו פ' הכא.

ובשחל וכו' כדי להפסיק פ' פרה לר"ח ניסן כמ"ש לכן מפסיקין.

ובשחל וכו' מקדימין פ' שקלים מ"ט נמי שאמרנו ומיד מפסיקין בשבת ב' שהוא ב' בחדש מ"ט שאמרנו ג"כ ולאחריו עושין פורים ביום י"ג ובי"ו וכו' פ' אם חל ר"ח ביום ו' והיו ב' הפסקות אחת בין שקלים לזכור וא' בין זכור לפרה כיצד אם חל ר"ח אדר ביום ו' מקדימין פ' שקלים ומיד בשבת ב' שהוא ב' לחדש אדר מפסיקין ושבת ב' לר"ח שהוא כמ' באדר ואחריה פורים ביום ה' ומיד אחר פורים מפסיקין כדי שתהיה פ' פרה סמוכה לר"ח ניסן משום דנשארו ג' שבתות לכן מפסיקין בשבת שהוא י"ז לחדש ובב' השבתות אנו קורים פ' פרה ופ' החדש כמ"ש.



ש פ ת י ש נ י ם

הגאון רבי יצחק הלוי דו"מטרובסקי זצ"ל

ראש כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן

נולד ביום כ"ז ניסן תרצ"א לאביו רבי דוד זצ"ל, ומשחר ילדותו ניכרו בו כשרונות נדירים יחד עם מידות תרומיות, בהיותו ילד בגיל אחת עשרה וחצי שנים נכנס ללמוד בישיבת לומז'ה בפתח תקוה במחיצת תלמידים מבוגרים מופלגים בתורה אשר היו גדולים ממנו בשנים רבות, ושם למד והתעלה אצל רבותיו רבני הישיבה. לימים סיפר כי בזמן החורף למדו בישיבה מסכת יבמות והספיקו ללמוד עד דף מ"ד עם הראשונים.

אחרי כמה שנות לימוד נכנס ללמוד בישיבת פוניבז' בבני ברק במחזור השלישי של הישיבה, ושם המשיך לשקוד על דלתי התורה יחד עם האריות שבחבורה, בשנים אלו נתקשר בקשר אמיץ לרבותיו המובהקים הגרא"מ שך זצ"ל והגר"ש רוזובסקי זצ"ל, ולמד מהם דרכי החכמה בצמאון ובחשק רב. פעם התבטא עליו הרב מפוניבז' זצ"ל כי כל המפעל הכביר של ישיבת פוניבז' היה כדאי להקים ולו רק בשביל לגדל בקרבה גדול בתורה כמוהו. כמו כן היה נוהג להכנס להגאון בעל 'חזון איש' זצ"ל ולשוחח עמו בלימוד, וכן היה מבאי ביתו הקרובים של הגר"י מבריסק זצ"ל שהיה מתפלפל עמו רבות.

בשנת תשט"ו זכה להיכנס לבית גדול בישראל, כאשר בחר בו הגאון רבי יעקב משה ליבוביץ זצ"ל בנו של ה'ברכת שמואל' זצ"ל וראש ישיבת קמניץ בירושלים לחתן עבור בתו הצוה"ח ע"ה, ולאחר נישואיו המשיך לשקוד על התורה מתוך יראת ה' טהורה, ושנים רבות הרביץ תורה בישיבת קמניץ, ולאחמ"כ כיהן כר"מ בישיבת קול יעקב בירושלים שם כיהן במשך למעלה מארבעים שנה עד סוף ימיו, כאשר מסר שיעורים מידי יום ביומו לפני התלמידים המובהקים.

בשנת תשמ"ג נקרא לכהן פאר כ'ראש כולל' בשעות אחרי הצהריים בכולל המובהק 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' אשר הקים כ"ק אדמו"ר שליט"א לאברכים מצויינים להשתלמות בהוראה ודיינות, ושם כיהן בראשות הכולל במשך למעלה משלושים שנה יחד עם ידידו הגאון המופלא רבי פנחס פרנקל זצ"ל שנלב"ע לפני שנתיים.

בבית גדול זה אשר למדו סדר נשים נזיקין ושו"ע חו"מ בעיון, מסר משיעוריו העמוקים והמקיפים לפני חכמי ורבני הכולל החשובים שליט"א על המסכתות שבסדר נזיקין וכן על רוב חלקי שו"ע חו"מ. בשיעוריו המיוחדים במינם חתר לעומק העיון וההגיון, ולימד את הדרך הישרה בלימוד דיני ממונות הקשים והסבוכים, כאשר האציל מבהירותו המיוחדת בפרט בענינים אלו. כן שימש לחכמי הכולל שליט"א דוגמא ומופת לשקיעות ועיון הלימוד כאשר היה שקוע כל כולו בלימוד התורה מתוך צניעות ודרכי ענוה באופן מופלא, ומתוך פרישות מהבלי עוה"ז, ובשמחת וחדוות התורה.

חכמי הכולל שליט"א אשר מהם מכהנים כדיינים חשובים ומרביצי תורה, הציעו לפניו כל דבר הקשה הן בסוגיות הנלמדות בכולל, והן בשאר סוגיות שבש"ס, והן

בשאלות מעשיות העולים על שולחן בית הדין, והגאון רבי יצחק זצ"ל בגאונותו וידיעותיו אשר הקיפו את כל חלקי התורה ובפרט בענייני חו"מ ענה ברוחב לב ובירידה לכל פרט ופרט עד ההלכה למעשה, ואכן סברותיו ותשובותיו הבהירות נדפסו והובאו ע"י חכמי ורבני הכולל שליט"א בספרים שחיברו על ענייני חו"מ העולים על שולחן מלכים והתפרסמו בהיכלי התורה והדיינות, אשר מצטטים רבות מדבריו ומתורתו אשר הנחיל להם באהבה.

הגאון רבי יצחק זצ"ל ראה את ייעודו בעמדו בראשות הכולל להכשיר מרביצי תורה ודיינים מופלגים, ובעת שהתעוררה אצלו מגבלה רפואית והיה חשש שלא יוכל לכהן פאר בשני המקומות שבהם הרביץ תורה, אמר שהוא מעדיף לעזוב את משרתו לפני הצהריים כדי שיוכל להמשיך לעמוד בראשות הכולל בשעות שאחרי הצהריים. וגם בשנים האחרונות כאשר נחלה ונחלש התאמץ לבוא מידי יום ביומו להיכל הכולל מתוך יסורים קשים, והיה מגיע בשארית כוחותיו להיכל הכולל, אשר אליו ואל תלמידיו היה קשור בעבותות אהבה בכל נימי נפשו.

זכה ושמעתתיה מתבדרין בבי מדרשא, דברי תורתו וסברותיו הבהירות שהתפרסמו ע"י בנו הרה"ג ר' יחיאל שליט"א בהערותיו מילואי חושן על ספרי בעל הקצוה"ח והנתיחה"מ ועוד, [ויצויין כי חלק מדברי תורתו שנדפסו בספרי בנו שליט"א, מקורם ממה שחידש בשיעוריו בהיכל הכולל על שו"ע חו"מ], ובשנים האחרונות אף הודפסו חלק מדברי תורתו ושיעוריו הרבים בספרים 'ברכת הלוי' על מסכתות בבא קמא ושבת.

נפטר לבית עולמו לאחר יסורים רבים ביום הושענא רבא האחרון, כאשר שעה קלה קודם התקדש יום שמחת תורה, השיב את נשמתו הטהורה והמוזככת ליוצרה. הלוויות התקיימה במוצאי שמחת תורה בהשתתפות תלמידיו בוגרי ותלמידי הכולל שליט"א ביחד עם כל תלמידיו הרבים שזכה להרביץ תורה בפניהם.

להלן הננו מדפיסים שיעור מכתב ידו, אשר הכין במיוחד כדי לפרסמו לחברי הכולל 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' בעת אשר למדו מסכתא בבא קמא והלכות נזיקין. יהי זכרו ברוך.

בענין אבנו סבינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו

ב"ק דף ו' הצד השהו שבהן לאתויי מאי אמר אבוי לאתויי אבנו סבינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקן, היכי דמי אי בהדי דקא אזלי קא מזקי היינו אש וכו', ואלא בתר דנייחי אי דאפקרינהו בין לרב בין לשמואל היינו בור מאי שנא בור שכן תחילת עשייתו לנזק וממונך ושמירתך עליך הני נמי תחילת עשייתך לנזק וממונך ושמירתך עליך וכו', לעולם דאפקרינהו, ולא דמו לבור מה לבור שכן אין כח אחר מעורב בו תאמר בהני שכח אחר מעורב בהן, אש תוכיח, מה לאש שכן דרכו לליל ולזהיק בור תוכיח וחזר הדין ע"כ. הנה הרי"ף והרמב"ם השמיטו דין זה, וצ"ע למה השמיטו דין זה.

והנה עיין בפירוש ר"ח על הגמ' רבינא אמר לאתויי הא דתנן הכותל והאילן וכו', וכתב הר"ח וז"ל וקיימא לן כרבינא דבתרא הוא, ויש אומרים בכולהו, דלא פליג אלא כל חד דייק ומוקים עכ"ל, ומבואר בדבריו דבלשון ראשון ס"ל דרבינא חולק על קודמיו, והנה דברי האמוראים חוץ מאבוי ורבא כבר נשנו במשנה וברייתא, וע"ז ודאי דרבינא לא חולק, ודברי רבא זהו גמרא לקמן דף יט: דליל הפקר וכו' משום מאי חייב, אמר ר"ה בר מנחם משום בורו המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה, ומשמע שזה דין מוסכם, וקצת צריך עיון לשון ר"ח

דמשמע שרבינא חולק על האמוראים הקודמים, אמנם צ"ל דעכ"פ רבינא חולק על דברי אביי.

ונראה דזהו שיטת הרי"ף והרמב"ם שלא העתיקו המימרא דאביי, משום דרבינא חולק על דברי אביי, והלכה כרבינא, אמנם הדבר צ"ע, דהרי אביי למד את דבריו מילפותא במה הצד מבור ואש, ומה פירכא יש ע"ז.

ונראה לענ"ד דהנה תוס' בדף ה: כתבו שם דאש שהולך ומזיק חמור יותר מבור וחד מהנד, ולא פרכינן מה לבור שכן אין כח אחר מעורב בו, ולכן אפשר ללמוד לחייב אש מבור וחד מהנד, והקשו ע"ז דא"כ איך אומרת הגמ' כאן באסו"מ שנפלו מראש גגו לחייבם, ופרכינן מה לבור שכן אין כח אחר מעורב בו, ואמרי' דאש תוכיח דכח אחר מעורב בו וחייב, הרי דאש שהולך ומזיק זה לא קולא כלפי בור, ותימצו בתירוצו ראשון דהכי קאמר אש תוכיח דאע"ג דכח אחר מעורב בו וחייב משום חציו, ה"נ חשובים כאילו הוא בעצמו עושה את הבור הזה בלא כח אחר ע"ש.

ומבואר בתוס' לתירוצו זה שאם נימא דאסו"מ שנפלו והזיקו ברוח מצויה לא הוי חציו אין לנו ילפותא לחייב אסו"מ שנפלו ברוח מצויה והזיקו בתר דנייחי, ואמנם אח"כ תירצו התוס' עוד תירוצ' דהיינו דפריך הגמ' וכו'. אבל בתירוצ' הראשון סוברים התוס' שהילפותא הוא רק אם נימא דהוי משום חציו, ובאמת על התירוצ' השני כמב תמה בספר לחם אבירים דסו"ס מה הגמ' תירצה ע"ז בור יוכיח, ועכ"פ התירוצ' הראשון סובר כנ"ל.

ובחזון איש ב"ק סימן ג' הקשה על התוס' אם נימא דאסו"מ הוא באופן שנדון בחציו מה צריך לילפותא במה הצד, הרי כיון שזה חציו הוי כמו שהוא עצמו הניח את אסו"מ ברה"ר, ועי"ש מש"כ מרן החזו"א.

ופשטות לשון תוס' משמע שכוונתם שרק אם הוי כחציו יש לנו את הילפותא, ועל קושי מרן החזו"א למה צריך למילף במה הצד הרי כיון דהוי כחציו, נמצא דהוא עצמו עשה בור ברה"ר ופשיטא דחייב, יתכן לומר בזה, דהנה בגמ' לקמן דף ס' ליבה וליבתה הרוח פטור, ועי"ש בתוס' דמהגמ' מוכח שאם שנים ליבו ונתלבתה פטורים, וכתבו ע"ז שזה תמוה, אמנם במרדכי פסק באמת דפטור וכן מובא ברמ"א חו"מ סימן תי"ח בשם י"א, והנה שנים שזרקו חץ ודאי שהם חייבים לשלם, אלא שבאש הוא גזה"כ שעשיית האש יהיה הוא לבדו, וא"כ מוכח שאע"פ שאשו משום חציו מ"מ הוא מדין הלכות חיוב דאש, וא"כ צריך ילפותא לחיוב אסו"מ שנפלו לרה"ר ברוח מצויה והזיקו בתר דנייחי לחייב במה הצד, דאל"כ לא היה חייב בעשיית הבור בכה"ג, דע"ז גופא צריך למילף במה הצד שמרכיבים את החיוב דאש עם חיוב הבור, לחייבו בתשלומין.

והנה הרי"ף והרמב"ם סוברים דהפטור של טמון באש הוי גם באש דהוי חציו, ועיין הגהות הגר"א על הגמ' בדף כ"ג וביש"ש שם, והביאור בזה דהם ס"ל דאש דהוי חציו, הכל נובע מדין המסוים של דין אב דאש, ובזה יש דין שחייב מדין חציו לחייבו בד' דברים, אבל סו"ס טמון שנתמעט מדין חיוב אש, בזה אינו חייב דאין זה חציו ממש כמו אדם המזיק גמור.

ולפי שיטתם אם נימא דיפרשו את הגמ' דידן באסו"מ שנפלו ברוח מצויה והזיקו בתר דנייחי כמו התוס' בתירוצו ראשון דזהו רק אם אשו משום חציו, לא יקשה בכלל קושיית החזו"א תפול"ל דהוי כריית בור ע"י דין חציו גם בלא המה הצד, דלדבריהם הרי זה לא דין אדם לכל הדברים רק מכח ההילכתא של חיובא דאש, וע"ז צריך מה הצד שמרכיבים חיוב אש עם בור לחיוב בכה"ג בתר דנייחי.

והנה בשט"מ ב"ק דף נ"ו כתב בשם הרא"ה דדוקא אש הוי חציו אבל אסו"מ שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו הוי רק מטעם ממונו, והנה בתוס' בסנהדרין דף ע"ז מבואר בתחילת דבריהם דלמ"ד דאשו משום חציו גם אסו"מ הוי מטעם חציו, והיינו דתוס' סוברים דאסו"מ שנפלו והזיקו בהדי דאזלי ברוח מצויה לא דמי כלל לכלו לו חציו, דבכלו לו חציו הרי מצד עשיית האש שלו לא היה מזיק, אלא שאח"כ נפל הכותל שלא ע"י האש וא"כ מיפסקי גירי', וכל חיובו רק מטעם שאח"כ היה לו לגדור ולא גדר, וזה הוי רק מטעם ממונו, אבל אסו"מ כיון שזה יכול ליפול ולהזיק ע"י רוח מצויה ממילא הו"ל חציו, אמנם הרא"ה ס"ל דדוקא אש שעצם הנזק של אש שהוא כח השורף הוא עשה, ורק דהרוח הוליק את זה, בזה הוי חציו, אבל אסו"מ שהנזק נעשה ע"י הרוח וכח הנפילה שהזיק, זה לא נחשב חציאלא ממונו, ובחידושי מרן הגר"ח הלוי הל' שכנים פ"א כתב בזה דדעת הרמב"ם שאסו"מ לא נחשב חציו, דדוקא אש שבעצם זהו כחו שהאש הולכת אלא דהרוח מסייע לו בכה"ג הוי חציו, משא"כ אסו"מ שאין בזה כחו כלל, רק הרוח היא שמוליק בזה לא הוי חציו עיש"ה. ואפש"ל שזה ג"כ כוונת הרא"ה.

ועתה נבוא ליישב את הרי"ף והרמב"ם שהשמיטו לדברי אב"י דאסו"מ שנפלו ברוח מצויה והזיקו בתר דנייחי, דאפש"ל דהרי"ף והרמב"ם ס"ל דהנדון אם אסו"מ שנפלו ברוח מצויה הוי חציו או לא, תלוי במחלוקת אמוראים, דהנה לקמן דף ס' אמרי' ליבה וליבתה הרוח וכו' פטור, אמאי ליהוי כזורה ורוח מסיעתו, אמר אב"י וכו' רבא אמר כגון שליבה ברוח מצויה ולבתו הרוח ברוח שאינה מצויה וכו' רב אשי אמר כי אמרינן זורה ורוח מסיעתו הני מילי לענין שבת וכו', עיש"ה. ומבואר בזה דלפי דברי אב"י ורבא ור' זירא חייב בליבה ולבתו הרוח מצוי', דנחשב שזה שהרוח המצויה עושה הוי כאלו הוא עושה לבדו, ורב אשי פליג ע"ז דהדין של זורה ורוח מסיעתו זהו רק דין בשבת.

והנה בב"ב דף כ"ו דבי בר מריון וכו' אזלא רקתא ומזקא אינשי, אתו לקמיה דרבינא וכו' הכא זיקא הוא דקא ממטי לה, מתקיף לה מר בר רב אשי מ"ש מזורה ורוח מסיעתו וכו' ולרבינא מאי שנא מגן היוצא מתחת הפטיש והזיק דחייב לשלם וכו', ועיי"ש תוס' ד"ה מ"ש שכתבו ורבינא לא חשיב ליה פירקא, דסבר כי היכא דלא גמרינן משבת לענין תשלומין כדמפרש רב אשי בהכונס (דף ס') דגבי שבת מלאכת מחשבת אסרה תורה אבל הכא גרמא וכו' עיי"ש, ומבואר בתוס' דאם לא נימא כרב אשי אלא כאב"י ושאר אמוראים בב"ב דף ס' יהיה חייב ברקתא בתשלומין.

וכדברי התוס' מפורש ברי"ף וז"ל מר בר ר"א אמר מ"ש וכו' וכן הלכה וה"מ לענין איסורא דאסור למיגרם אסורא היזיקא לאינשי וכו' אבל לענין תשלומין פטור דגרסינן בפרק הכונס אמר רב אשי כי אמרינן זורה ורוח מסיעתו ה"מ לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה אבל הכא גרמא בעלמא הוא וגרמא בנזיקין פטור, עכ"ל. ומבואר מתוס' ורי"ף דאם נימא דלא כרב אשי אלא דאין חילוק בין שבת לחיוב נזיקין, יהיה חייב ברקתא.

והנה עיי"ש בתוס' שביארו למה חלוק רקתא דפטור ואסו"מ חייב, ועיי"ש בר' יונה באופן אחר. אבל עכ"פ מבואר מדבריהם דהחיוב שיש באסו"מ לא שייך ברקתא, והביאור בזה, דהם ס"ל דמזורה ורוח מסיעתו ילפינן שהוא מתחייב על מעשה הרוח כאלו הוא בעצמו עשה, והנה לגבי שבת הרי זה נחשב מעשה האדם עצמו, ולפי"ז יתחייב ברקתא מדין חציו, וא"כ גם אסו"מ יתחייב מדין חציו, ורק לפי דברי רב אשי דברקתא פטור, בזה אפשר לומר דאסו"מ אע"פ שחייב ע"ז מדין אש היינו רק מדין ממונו, אבל אם ברקתא חייב היינו מדין חציו א"כ ה"ה באסו"מ חייב מדין חציו.

ואין לומר דשאני רקתא דבשעה שהיה מנפץ היה כבר הרוח, אבל אם הרוח בא אחרי שהוא נופץ פטור, דהנה בגמ' ב"ק דף ס' רבא אמר כגון שליבה ברוח מצויה ולבתה הרוח ברוח שאינה מצויה, והנה אם כבר היה רוח שאינה מצויה לפני שליבה היה חייב כמו בזורה בכה"ג, ובע"כ איירי שליבה ברוח מצויה ורק אח"כ בא רוח שאינה מצויה, וכן בזורה בשבת יהיה הדין כן, דאם בשעה שזורה לא היה הרוח המצויה ובא אחרי כן רוח מצויה חייב, וא"כ ה"ה באסו"מ.

והנה כבר הובא לעיל מש"כ הגר"ח פי"א מהל' שכנים שהרמב"ם סובר דבאסו"מ דנפלו ברוח מצויה אין זה חציו אלא ממונו, ולכאור' לדבריו לא יוכל הרמב"ם לפרש הגמ' דף ו' לענין אסו"מ שנפלו ברוח מצויה והזיקו בתר דנייחי כמו שביארו בתוס' בדף ה': שזהו מפני שאסו"מ שנפלו מרוח מצויה הוי חציו, אמנם לפי מה שכתבנו א"כ י"ל שהרמב"ם דסבירא ליה דלא הוי חציו היינו מפני שקיימא לן כרב אשי בפרק הכונס, דלא ילפינן מזורה ורוח מסיעתו לענין נזיקין, אבל אביי דאמר לאתויי אסו"מ שנפלו וכו' הרי הוא ס"ל דלא כרב אשי, ולדידיה ילפינן מזורה ורוח מסיעתו שהוא מתחייב על מעשה הרוח כאלו עשה בעצמו.

ולפי"ז מיושב היטב מה דהרי"ף והרמב"ם השמיטו להא דאביי, מפני שדברי אביי היינו למאי דס"ל בהכונס דילפינן מזורה ורוח מסיעתו לענין נזיקין, ולכן אם הניח בראש הגג מתחייב ע"ז, וכמש"כ תוס' דהוי חציו, אבל להלכה פטור, דקיימא לן כרב אשי.



חידושי תורה

הרב שמואל חיים דומב

בקושיית האחרונים איך הדליקו החשמונאים מפך השמן והרי נפסל השמן משום דיחוי ויוצא

ורצה לכא' ליישב דמצות "הדלקת הנרות" ומצות "המנורה", שתי מצות הן ואינן תלויות זה בזה, דהתורה אמרה "להדליק נרות במקדש", וכמו כן צוותה "להדליק את הנרות במנורה העשויה בתבניתה". וכל זה כשיש מנורה, אז יש לו להדליק הנרות במנורה, ומקיים בזה ב' מצות, "מצות הדלקה - הנרות" ומצות הדלקה "במנורה הטהורה", אבל כשאין מנורה אז אין מנורה מעכבת ההדלקה, ויש לקיים מצות הדלקת הנרות בכל דבר אף שלא במנורה, וכמ"ש בזבחים שם לגבי קטורת, דמזבח הפנימי שנעקר מקטירין קטורת במקומו, הרי אף שהתורה אמרה להקטיר אינו מעכב ההקטרה, ויש לקיים ההקטרה במקומו¹, וכמו כן י"ל גם בהדלקת הנרות, ולפ"ז לא היה שייך בזה דיחוי, משום דלא נדחה השמן כלל מהדלקה, ואף שאין כאן מנורה, מ"מ מצות הדלקת המנורה יש לקיים גם בלעדה.

אולם דחה זאת, דהרמב"ן עה"ת פ' אמור (כד, ב) על הכתוב "על המנורה הטהורה יערוך את הנרות לפני ה' תמיד" כתב וז"ל, והיה במשמע על המנורה, או "בלא מנורה" אם תשבר או תאבד, כאשר היה בשוכם מן הגולה, ועכשיו אמר בפ"י "על המנורה

א. במרחשת החדש - נדפס בסופו קונטרס "שמן המנחה", והוא חילוקא דרבנן שהגיד באספת חברים ובמעמד גדולי העיר בביהמ"ד הישן דק"ק וילנא, ביום ב' ח' חנוכה לסדר 'בהתודע יוסף' אל 'אח"י' לפ"ק (והיינו בשנת תרנ"ח).

וכתב שם להקשות, איך הדליקו בשמן שמצאו, והרי איתא בר"ה כד, ב, שהחשמונאים עשו מנורה של עץ, וברש"י, משם דהיו עניים ולא יכלו לעשותה של זהב.

והנה בזבחים נט. אמרו דכל הקדשים שהיו קודם שנהרס ונפגם המזבח, ונבנה פסולין משום דיחוי, וא"כ גם השמן של המנורה נפסל להדלקה כיון שנדחה מהדלקה, כיון שלא היה מנורה, ואף שעשו מנורה של עץ, מ"מ הא כבר נדחה ואינו חוזר ונראה כמו בקדשים.

וכמו כן קשה מה שאמרו וטמאו כל השמנים שבהיכל, משמע דאי לא דטמאו היו ראויים להדלקה, והא נדחו, ואין לומר דשל חולין היו ולא שייך דיחוי, דכיון ד"היו בהיכל" ודאי של קדש היו, דאין מכניסין חולין בעזרה, אף שלא בדרך הקרבה לדעת רש"י במנחות כא, ב.

1 ראה מש"כ במשך חכמה השלם - ביד לחכמה פרשת תצוה, פ"ל פ"א, באות [ט]. וכן בפ"מ פ"ה, במשך חכמה שם ד"ה כן דע, וביד לחכמה שם אות [ז], שציינתי שם את המקור לדין זה שמקטירין במקומו אף שנעקר.

הטהורה" שלא ידליקו אלא על המנורה הטהורה יעו"ש, הרי דמנורה מעכבת הדלקה, וכן כתב ביתר ביאור הרמב"ן בפ' בהעלותך (ח, ב) דהמנורה מעכבת הדלקת הנרות ואם אין מנורה א"א להדליק את הנרות יעו"ש. וקמה קושייתנו וגם נצבה דנפסל השמן משום דיחוי, והאריך שם ביישוב הקושיא.

ב. והנה בגמ' לא מבואר מדוע היו צריכים לעשות מנורה חדשה ולא הדליקו במנורת המקדש, ואפשר לפרש בתרי אנפי, או משום דהיונים הדליקו במנורה לשם עבודה זרה, וזה מיקרי שיקוץ, ואינו ראוי יותר להדלקה. וכמו דאמרו בגמ' שם בע"ז, דלכן נתצו את המזבח וגזרו אבניו משום דשיקצוהו דהקריבו עליו לע"ז, וכתב רש"י שם, דכשנשתמשו בהן לעבודת כוכבים נאסרו, ושם קאי על כל כלי המקדש כמוש"כ רש"י שם, ושנכנסו להיכל יצאו "כליו" לחולין וכו' ו"כשנשתמשו לעבודת כוכבים" נאסרו.² ה"ה י"ל דגם המנורה הדליקו לשם ע"ז ושיקצוה, ולכן א"א להדליק בה.

אלא דזה צ"ב, דהרי בגמ' שם פריך דניתברניהו, ותי' אבנים שלמות, ננסרינהו, לא תניף עליהם ברזל אמר רחמנא, אולם כ"ז במזבח, אבל במנורה מדוע א"א להתיכה ולעשותה מחדש, ואף אינ"מ דטמאה בפועל כמו שטמאו כל השמיים, מ"מ יכולים לטבול את המנורה, ואף דמבואר בחגיגה כו, א - ב, כיצד מעבירין על טהרת עזרה, מטבילין את הכלים שהיו במקדש ואומרים להם (וברש"י, לכהנים ע"ה ברגל), הזהרו שלא תגעו בשלחן, (וברש"י, שלא יוכלו להטבילו לאחר הרגל

שאי אפשר לסלקו ממקומו, דכתיב ביה לחם פנים לפני תמיד), ובגמ', תנא הזהרו שמא תגעו בשלחן ו"במנורה", ותנא דידן מ"ט לא תני מנורה, שלחן כתיב ביה תמיד, מנורה לא כתיב בה תמיד, (יעו"ש ברש"י ותוס' מש"כ לבאר בזה, אף דכתיב "תמיד" במנורה, שמות כז, ז, ועיי"ש ברש"י, ובויקרא כד, ב, לא דמי ל"תמיד" דשלחן), ואידך, כיון דכתיב ואת המנורה נכח השלחן, כמאן דכתיב בה תמיד דמי, (וברש"י, כל זמן שהשלחן שם תהא מנורה נוכחו), ואידך, ההוא לקבוע לו מקום אתא, מ"מ נראה דכל זה כשיש בה קדושה, נאמר בהם דין "תמיד" אבל הכא מכיון כשנכנסו להיכל יצאו הכלים לחולין וכמוש"כ רש"י, תו ליכא בהו דין "תמיד" ושפיר אפשר הן להתיכה את המנורה, והן להטבילה, ודו"ק.

ג. ומצאתי שכעין זה העירו כבר באחרונים, דהנה בגמ' בע"ז שם לעיל מיניה קאמר, כל הכלים אלו הזניח המלך אחז במלכותו במעלו הכנו והקדשנו, (וברש"י, כל הכלים, כהנים שבימי חזקיהו היו מגידים לו כל הכלים של בית המקדש אשר הזניח אחז במלכותו במעלו לעבודת כוכבים), מאי לאו הכנו, דאטבלינהו, (וברש"י, מטומאת עבודת כוכבים), הקדשנו, דאקדישנהו, (וברש"י, שחזרום ומשחום בשמן המשחה, אלמא כיון דמדאורייתא לא מתסרי דהא הקדש נינהו, ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אינהו נמי לא גזרו עלייהו וכו'), א"ל וכו', הכנו, שגזזום, והקדשנו, שהקדשנו אחרים תחתיהם.

ובשו"ת חת"ס או"ח סי' מ"ב, הקשה וז"ל, וק' אמאי לא אמר דעדיף מיניה, הכנו,

² במרחשת שם אות ב', כתב להסתפק באיזה אופן שקצוהו, אם עבדו את המזבח, והיה נעבד ממש, או לא היה רק שעבדו עליו לע"ז אבל לא ע"ז עצמה, והוכיח דהיה רק משמש לע"ז, ודן שם אי מהני ביטול ע"י עכו"ם או ע"י ישראל לגבוה יעו"ש באריכות. וכן דן בזה בשאלת דוד או"ח סי' ג' עמ' ח' טור ב', ד"ה עוד. ובספר זכרון שמאול (למור"ר הגר"ש רוזובסקי) בס"י ס"ו אות ה. ולשון המאירי במדות פ"א מ"ו שהקטירו עליו, וכן בברטנורא שם שהקטירו עליו לע"ז, ועיין תפארת ישראל שם אות מט, שכתב, שהקריבו לע"ז על המזבח וקעקו כל בנין המזבח כיון דיצא לחולין, ויעו"ש מש"כ עוד בזה, ובתפארת יעקב שם מש"כ בזה. ולהלן הערה 7.

לעכו"ם נאסר וחל האיסור אף על המתכת, דאסור לעשות ממנו כלים לגבוה, מ"מ אי לא היה נאסר להדיוט היו יכולים לאחר שהתיכן לפדותן, דאין להם תו קדוה"ג, ומדגנזום ש"מ דאף להדיוט נאסרו, ובתוס' שם (ע"ז נב, ב) כתבו דהכלים של אחז לא נאסרו אלא לגבוה וכו', והנה יל"ע אי ס"ל יש שינוי בנעבד לגבוה [והכי קיי"ל הלכתא], אמאי גנזום, ואמאי לא התיכום ועשאו חדשים לכ"ש, וכמו כל כ"ש שנפגמו שמתכיין ועושין אותם חדשים, וכמ"ש הר"מ ז"ל (פ"א מכלהמ"ק הי"ד), וצ"ע, עכת"ד.

והנה דא"כ כמו כן תיקשי על כלי שרת והמנורה שבימי היונים, דאף דנטמאו ושקצום לע"ז, כיון שיצאו לחולין, מדוע לא התיכום וכנ"ל, ומדוע עשו מנורה של עץ.

וכן בספר הר המורה פ"א כלהמ"ק הלי"ד אות ל', העיר דמדוע גנזו כלי אחז ולא התיכום, וכתב, אולי מיירי התם בכלים שא"א בהיתוך, א"נ שם חמור טפי ויל"ע בזה. ובספר זבחי אפרים, זבחים פח, א, ד"ה כלי, הביאו, ויעו"ש מש"כ מדוע לא התיכו כלי אחז.

וראה בשו"ת שאילת דוד, או"ח סי' ג' בד"ה עוד שם (דף ו' טור א' מדפי הספר) שכתב, והא דלא הקשו על כלי אחז וליתברניהו או "יתיכום", ויעשו מהם כלים חדשים, דהתם כיון שנאסרו ע"י ישראל שאין לע"ז שלו ביטול, אף שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, כיון דקנסינן אף בכלים דלאו בני דעה לאוסרין לגבוה ועושין אותן כמו שהן שלו, ובשלו כיון שהוא ישראל אין ע"ז בטילה כלל, ולכן לא מהני אופן להתיכן

"שהתכנום", והקדשנו, שעשאן כלים ופנים חדשות, אלא משמע דאין ההיתוך עושה פנים חדשות, ונ"ל לעולם עושה כמו פנים, אלא כיון שהכלים ההמה לא נאסרו מן התורה, אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, וא"כ אסור להתיכם, משום לא תעשו כן לה' אלהיכם, דאפילו לצורך תיקון אסור, כמ"ש הרב"י ביו"ד סס"י רע"ו בשם הר"י אלכסנדר, דדוקא אבני המזבח ששקצום אנשי יון הותרו לנתוך לצורך תיקון, ע"ש שהביא בזה פלוגתא דרבוותא אי היתוך מהני והוי כפנים חדשות. [ובליקוטי הערות על החת"ס, ציינו לשו"ת מהרש"ם ח"ד סי' מו, שהעיר מדברי הר"מ פ"א כלהמ"ק הי"ד, דמהני היתוך, וכן לשו"ת מחזה אברהם סי' כז].

אמנם כ"ז א"ש לגבי כלי שרת דאחז, שלא נאסרו, אבל לגבי כלי שרת שבזמן היונים, דאמרינן ובאו פריצים, וכמש"כ רש"י דיצאו לחולין ונאסרו בשמוש העכו"ם, וגם המנורה בכלל זה, א"כ אף ששקצום מהני להו היתוך ופנים חדשות באו, ולא דלא תעשו כן, ליכא כיון שיצאו לחולין. ויכלו לטבול המנורה ולהתיכה, ומדוע עשו מנורה של עץ.

וראה במקדש דוד סי' ב' סק"ה, ד"ה והרמב"ם, שכתב, נראה לומר דאף אי כ"ש יש לו קדוה"ג, הוא רק כ"ז שהם כלים, אבל אם יתיכו אותם בטל קדושתם, דכל קדושתן הוא רק בתור כלים, ולא שייך בזה לומר קדוה"ג לא פקע בכדי, דכל שמתכיין ועושה אותן כלים חדשים, פנים חדשות באו לכאן, "וצריכין חינוך אחר" לקדשן קדוה"ג³, וא"כ בכלים של אחז, נהי דא"א להתיכן ולעשותן כ"ש, כיון שנאסרו מדין נעבד, דהאיסור הזה אינו דוקא בתורת כלי, דכל שמשתמשים בו

3 במש"כ דבעי חינוך מחדש אחר ההיתוך, ראה בספר המפתח בר"מ שם, שציינו לאבן האזל שם, ובהשמטות בעמ' פא - ב, שדן בזה, וכן לחזו"א מנחות סי' ל' סק"ב, ולצפנת פענח שדן בזה בכמה מקומות. וראה בספר אבי הנחל (להגאון ר' יהושע אייזיק מסלונים) בדרוש י"ב על חנוכה, שהעיר שם מדוע לא התיכו כלי אחז, וכן בימי החשמונאים, וכתב שכלי שרת שהתיכום צריכים קידוש וחינוך מחדש, וראה גם בספרו שפת הנחל בדרוש ט' לשבת חנוכה. וכן מבואר באור גדול שהובא להלן אות ד' דבעי חינוך אחר ההיתוך, וראה להלן הערה 5.

ובמגילת תענית פ"ט איתא, דהיו עסוקין בבניית המזבח "ובעשיית כלי שרת", והיינו לכאור' משום דהיונים נטלו אותם.⁴ [ואפשר דהכוונה "שהתיכום" ועשו מהם כלי שרת חדשים].

שו"ר באור גדול במשניות יומא פ"ז מ"ד, שכתב, דהנה מקודם צריכין אנו לחקור למה לא נשתמשו במנורה הישנה, דאי משום טומאה, היה להם להטביל ולהשתמש, וגם טומאת מת הותרה או דחווה וכו', והנה רש"י ע"ז (מג, א) כתב שנטלו היונים כל כלי, וא"כ לא היה להם מנורה הישנה, ונראה דאינו מוכרח דשפיר אפשר דהיה להם המנורה הישנה, רק כמו דאמר הגמ' ע"ז (נב, ב) דגנזו בית חשמונאי אבני מזבח ששיקצו אנשי יון, ואר"ש ששיקצו לעכו"ם, וא"כ ה"נ י"ל במנורה ששיקצו לעכו"ם, וכמ"ש הפר"ח (תרע) על כל השמנים, והכי נמי י"ל על המנורה שהדליקו בה לעכו"ם,

לגבוה ודו"ק בזה. וראה עוד להלן שם שכתב, ואף דקיימ"ל דיש שינוי בנעבד במחומר, שאינו אסור אלא לגבוה, זה דוקא בשינוי גדול שאינו דומה כלל לצורתו הראשונה, כגון שעשה מחיטין קמח, אבל שינוי "דהתכה" אף דהיו שינוי לענין גזלן שקונה בשינוי זה, כמבואר בב"ק צו, ב, עכ"ז לענין מיאוס לגבוה, אין זה שינוי, יעו"ש מש"כ בזה עוד בביאור הסוגיא שם בע"ז.

ד. אמנם יש לומר דלכן עשו מנורה חדשה של עץ, משום דהיונים לקחו את כלי השרת לעצמם, הן המנורה והן השלחן ושאר כלי השרת, ולכן עשו מנורה חדשה.

ומצאתי שכן כתב רש"י להדיא בע"ז מג, א, ד"ה ומלכות בית חשמונאי, עשאוה במקדש של עץ לאחר שטימאו יונים את ההיכל "ונטלו כל כלי" וכו'.

4 וראה בספר "מלחמת היהודים" (ליוסיפון - בתרגומו של שמואל חגי) בספר א' פ"א פסקא 1, שכתב, ושדר (אנטיוכוס) אפילו את המקדש, ובתרגומו של י, נ, שמחוני, והוא בעצמו "בזו" את היכל ה'. ודברי יוסיפון הובאו כמה פעמים ברש"י, ראה במבוא לספר יוסיפון, הוצאת הוצאת הוצאת, שם שציין שם כל המקומות שהובאו בדבריו הן בראשונים והן באחרונים, ובספרו "קדמוניות היהודים" ח"ג בספר שנים עשר (בתרגום שליט), [וראה חזון יחזקאל ב"ק בהשמות ומילואים עמ' 146 הערה 14]. כתב, וכן שדר ורוקן את ביהמ"ק ולקח גם את כלי אלהים את "מנורות הזהב", ואת מזבח הזהב וכו', ולהלן שם, ולאחר שטיהרו (את המקדש) בקפדנות, הכניסו בו כלים חדשים "מנורה" שלחן מזבח (כולם) "עשויים זהב". וזה לא כחכמי המשנה דהיו עניים ועשו עץ. ומש"כ "מנורות הזהב" ראה במשך חכמה השלם פרשת תצוה כז, כ, ביד לחכמה [א] הארכתי אם היו עשר מנורות ועשר שלחנות בבית שני, ועל מידת אמינותו ודייקנותו של המחבר בספריו, האריכו רבים, ועי' תוי"ט שקלים פ"ו מ"ג, שכתב ואע"פ שראיתי ביוסיפון לרומיים בספר "המלחמות" וכו', היה קרוב לשמוע להיוסיפון, "אלא שאין לנו לזוז מקבלת חכמי המשנה". ותענית פ"ד מ"ח, ובספר שפת אמת עה"ת, חנוכה תרמ"ז (עמ' קי"ב ד"ה בענין), ציין לדברי היוסיפון, שבזמן החשמונאים ירדה אש מן השמים על המזבח שבנו, וראה בספרו של הגאון ר' טוביה יהודה טביומי, טל אורות, ח"ג, במאמרו פולמוס פלביוס. וכבר כתבו דמקור דברי יוסיפון על החשמונאים, לקוח מספר החשמונאים (מכבים), ושם בחשמונאים א, א, (כג) נכתב, ויבא בעזות מצח אל הקודש פנימה ויקח את מזבח הזהב "ואת המנורה ואת כל כליה" וכו'. וכן בחשמונאים ב, ה, (כא), ויחמוס אנטיוכוס בכף הרשע "את כל כלי הקודש", וכל אשר התנדבו המלכים לפאר המקדש וליפהו את הכל גזל ביד חמס. ובתוי"ט מגילה ג, ו, כתב, ואני מצאתי בספר "מכבי" שכשכשבו החשמונאים ליונים מצאו המזבח משוקץ וסתרו אותו "ובנאוהו מחדש והחכו אותו בכ"ה בכסלו", וספר "מכבי" הכוונה לספר חשמונאים, והוא שם א, א, נא - נד - נז. וחזר על משנתו בספרו מלבושי יו"ט על הלבוש, בס' תר"ע, שבאותן הימים שנעשה הנס על השמן, חנכו ג"כ המזבח שנטמא מן היונים וחדשוהו וחנכוהו, וכן ראיתי בספר "מכבי" שעל שטמאו היונים את המזבח נתקצו ישראל להסיר כל האבנים ולבנות מזבח אחר, וחנכוהו באלו "הח' ימים", וכן הוא גם בפיוט דשבת שני דחנוכה. [בד"ה אודך, כל אבני מזבח אשר שקצו וכו' כנסו וגזזו וכו', ולקחו אבנים אחרות וכו', ישרים משרתים באו להקריב ולזבח את קרבנם "לחנכת המזבח"], וכן הובאו דברי ספר "המכבי" באליהו רבה, וציין לפיוט הנ"ל, ולמגילת תענית פ"ט שחנכו המזבח באלו ח' ימים כשסתרו ובנאוהו מחדש, וכן הוא באליהו זוטא שם, ושם כתב, ואישתמיט ליה ספר המכבים. וראה בהערה 5.

יוצא, וכמש"כ רש"י בפסחים (יז, א), הדם והיין והשמן שנטמאו בפנים והוציאו לחוץ טהורין, יעו"ש שכתב משום דנפסלו ביוצא, וטהורין, היינו ליטמא אחרים.

ואף דלכאור' יש לתרץ זה בפשיטות דכיון דהכל יצא לחולין, א"כ גם השמנים יצאו לחולין, משום ובאו פריצים, ולא שייך עוד פסול יוצא, ואזדא לה ג"כ קושיתנו משום דיחוי, דכיון שנעשו חולין שוב לא שייך דיחוי, אבל באמת אין זה מעלה ארוכה בהכשר הפך, דהא הפך שהי' טמון ולא שלטה בו יד האויבים, בו לא שייך באו פריצים וחללוה, דבו לא שלטה ידם כלל, א"כ הוא ומה שבתוכו נשאר קדוש, וכיון שהמקדש נתחלל הפך נפסל ביוצא. כמו בנפלו מחיצות.

ורצה ליישב לפמש"כ התוס' כאן, דמשו"ה לא נטמא הפך בהיסט, משום שתחת הקרקע היה, ואזי לפי מה דמבואר בפסחים (פו, א) דמחילות לא נתקדשו, וא"כ ע"כ לא נתקדש עדיין הפך בפנים, דאל"כ איך הוציאו למחילות, וכיון שלא נתקדש בפנים אינו נפסל משום יוצא, ואפשר ג"כ שהיה חולין גמורים כיון שלא הביאו בפנים וגם כלי שרת אין מקדשין אלא בפנים בעזרה, א"כ לא נפסל משום יוצא, ואין בו משום דיחוי כיון שהיה חולין.

וכן לפ"ז לא קשה מכל השמנים שהיו בהיכל דאמרו דנפסלו משום שנטמאו,

וכעין דאמר שם בע"ז (נב, ב) על כל הכלים שהזניח המלך אחז וכו', דגנזום והקדשנו אחרים תחתיהן מפני שנשתמש בהם לעכו"ם, והי"נ י"ל במנורה, ששקצום אנשי יון לעכו"ם שהשתמשו בה לעכו"ם, לכך נאסרה המנורה להשתמש בה לגבוה, כמו בכלים דאחז הנ"ל, והצריכו לעשות חדשה וכו', ודחי התם קרא אשכחו ודרשו ובאו בה פריצים וחללוה, דנעשו חול ומש"ה היו יכולין לאסור, וא"כ המנורה הישנה ששיקצו אנשי יון אינה דומה לכלים דאחז, ושפיר נאסרו מהתורה משום ובאו פריצים וכו', ואף דאכתי היה אפשר לשבריה קצת ע"י נכרי ולבטלה, וכדקאמר גבי אבני מזבח ליתברינהו, ולתקנה אח"כ, דזה אינו, דא"כ שוב היו צריכין "לחנכה", ושוב שייך האי דאין מחנכין רק בנרות של בין הערבים וכו', ועוד דשוב אינו ראוי לגבוה דהו"ל נראה ונדחה וכו', וזה מיקרי אינו בידו כמ"ש, יעו"ש מש"כ בפלוגתא דהרמב"ן והרו"ה שם.

ה. עוד הקשה במרחשת שם, דהרי מבואר בע"ז (נב, ב) דאבני מזבח שיקצום לע"ז, והקשו הא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ותירצו קרא אשכחו ודרשו, ובאו פריצים וחללוה, ויצא הכל לחולין, וגם המקדש יצא לחולין, כמבואר ברמב"ן שם.⁵

ולפ"ז קשה הא נפסלו השמנים "ביוצא" כיון דהמקדש יצא לחולין, והרי זה כמו שנפלו המחיצות ונפסלו הקדשים משום

5 באחרונים דנו באמת אם היה צריך המקדש חינוך מחדש, ובמהרש"א שבת כא, ב, כתב שנקרא "חנוכה" משום "חינוך המזבח" שהיה "בכ"ה כסלו", וראה בהערה הקודמת שכן הוא בספר מכבי. וזה דלא כמגילת תענית פ"ט דעסקו בבית המזבח ח' ימים, ודברי המגילת תענית הובאו כבר באור זרוע הל' חנוכה סי' שכא, שהיו טרודים כל "שבעה" ימים בכנין המזבח ובכלי שרת, דאמרין במגילת תענית וכו'. ולפיכך נקרא חנוכה ע"ש חנוכת המזבח שנסתר ובנאוהו. וראה שבט הלוי ח"א סי' קפב, שדן מתי בנו וחנכו המזבח, ובח"ז סי' פט, וח"ח סי' קנג, וראה להלן אות ח', וראה בשאלת דוד אור"ח סי' ג, (עמוד ז טור ד) שדן בזה אי היו צריכים חנוך המקדש מחדש, ובשו"ת כנף רננה (להגאון ר' נתן נטע לאנדא, אב"ד אושפיצין) סי' עד - עט, האריך בזה, אי המקדש והמזבח היו צריכים חינוך, וכן בנפגם המזבח, ובאבי הנחל (לר' יהושע אייזל מסלונים) דרוש י"ב לחנוכה, ובמנ"ח מ' ת"א אות י', נסתפק אם בנפגם המזבח בעי חינוך מחדש, ובחזו"א מנחות סי' ל' סק"ב, כתב דבעי חינוך, ועי' תורת הקודש (להגר"מ אילן) ח"א סי' יג. [ובחזו"א שם סק"ח בסופו, כתב, נראה דאפי' למ"ד מנורה ושלחן מעכבין זא"ז, מ"מ אם נחסר השלחן לא מפסלה מנורה, ואי הוחזר השלחן אין המנורה צריכה חינוך חדש ובקדושתה קאי, וכן אם נטמאת אינה צריכה חינוך חדש, וכן כ"ש שנטמא והטבילו א"צ חינוך].

והקשינו דתיפו"ל משום דיחוי, ומשום יוצא, כיון דבהם שלטה יד האויב שהרי טמאו אותם, א"כ שוב נתחללו ויצאו לחולין, ולא שייך בהם דיחוי ולא פסול יוצא וכאמור.

אמנם דחה זאת לפמ"ש"כ המקנה בדמזמין להקדש אף שלא קרא עליו שם, הוא אסור משום הזמנה, דבגוף הקדושה הזמנה מילתא היא, ובתש' בשמים ראש (סי' רמ"ג) כתב דגם היכא דיש בו רק קדושת הזמנה שייך ג"כ דיחוי, א"כ נדחה ג"כ משום הזמנה מיהת, והא דאיתא בסוכה (לג, ב) וקסבר אגד הזמנה בעלמא הוא, והזמנה לא כלום היא, ולא אמרינן דיחוי, משמע לכאן' דלא שייך דיחוי בהזמנה גרידא, אבל אין זו ראייה, דשם במצוה איירי ובמצוה קיימ"ל דהזמנה לא מילתא, כדאיתא ברמ"א או"ח סי' תרל"ח, בשם הג"א, ואדרבה דוק מינה איפכא, ממאי דקאמר הזמנה "לא כלום היא", דמשמע דאם היתה מלתא, אז היה שייך לאסור משום דיחוי גם בהזמנה גרידא, וציינן לתוס' נדה (ו, ב) ד"ה דאפרישינהו, דמשמע קצת דהזמנה מילתא היא בקדושת קרבן יעו"ש. והאריך בזה טובא יעו"ש.

ו. וראיתי בספר מקראי קודש - חנוכה - סי' ה', שהביא קושיא זו מהגאון ר' יצחק ירוחם דיסקין, דאמאי לא נפסל השמן שבפך מדין דיחוי, כמו בנפגם המזבח, וכאן הרי "נטמאה המנורה", ואי משום קדושת דמים הא אמרינן בזבחים (יב) דגם קדושת דמים נדחה.⁶

ותי' שם במקראי קודש, דלפמ"ש"כ החכם צבי, דלכן הוצרכו לנס ולא אמרינן טומאה דחוייה בצבור, משום דעכ"פ היו צריכים

למיהדר על טהרה כל היכא דאפשר, יתיישב שפיר, דא"א לפסול מדין דיחוי את השמן, דאם תרצה לפוסלו משום דין דיחוי, אדרבא נימא דידליק בטומאה ואין כאן דיחוי כלל.

עוד י"ל דיל"ע אם כשבדיעבד ראוי להדליק ויוצא ידי מצוה אי הוי דחוי. [ואולי תליא במחלוקת הרשב"ד והריטב"א בע"ז מז, א, דדבר שפסול רק לכתחילה איכא פסול דיחוי, וראה בהערות הררי קודש שם מש"כ בזה].

והגרי"י דיסקין תירץ, כיון דאמרינן באו פריצים וגו' ויצא לחולין, אין תורת דיחוי בחולין. וע"ז כתב הגרצ"פ, ולי צ"ע כיון דהיה נעלם מעיניהם, אי הוי בכלל באו פריצים, עי' ע"ז נב, ב.

וכבר העיר בכל זה במרחשת הנ"ל.

אולם מש"כ דהטעם שלא הדליקו משום "דנטמאה המנורה" צ"ע שלא הביאו דברי רש"י בע"ז מג, א, הנ"ל, דכלל לא היתה מנורה שנטולה היונים, ולפי"ז ליתא לתירוצו של המקראי קודש.

ז. ומצאתי לאחד קדוש מדבר בזה, והוא בספר "בני ציון" להגאון הקדוש ר' בן ציון מיטאווסקי הי"ד אב"ד לעבעדאווע (שנרצח בידי מרצחים בשנת ה'ת"ס לימי חייו בחודש מר חשון תרס"ז) בסי' מח וז"ל: תמיה על מחבר אחד לענין דיחוי אצל שמן היכא דליכא מנורה.

ראיתי בספר אחד שהקשה, דל"ל לגמ' בשבת לומר גבי נס חנוכה שטמאו כל השמנים שבהיכל, גם בלא זה לא היה ראוי להדליק בהשמן, וגם איך הדליקו בהפך שמן שמצאו, הא השמן היה נדחה, דלא היה אז

6 הנה מאי דפשיטא ליה להגרי"י דיסקין, דכוונת הגמ' בזבחים דיש דיחוי בדמים, היינו "קדושת דמים" גרידא, נחלקו בזה האחרונים, דיעיין באחיעזר ח"ג סי' נו סק"א, (והוא תשובה לרב גאון אחד - והיינו הגרי"ז) דנקט דכוונת הגמ' יש דיחוי בדמים, היינו קדושת דמים גרידא. אולם הגרי"ז במכתבים שבסוף חי' מרן רי"ז הלוי, (עמוד עז מדפי הספר) בתשובתו להאחיעזר, פירש דכוונת הגמ' דאין כאן קדוה"ג להקריבה, ולכן קרי לה קדושת דמים, אבל קדושת דמים גרידא לית בה דיחוי. וכן נקט בביאור דברי הגמ' בחזו"א בכורות סי' י"ח (ג) סק"י"ח. וראה מקדש דוד בסופו בקונטרס מעניני קדשים סי' א' סק"ב בסופו, וכן בסי' ב' סק"א בסופו, ובקוב"ש קידושין ז, א, ובמשנת אהרן - קדשים - סוגיות, סי' יג אות ב - ג, ומשמר הלוי זבחים סי' לא.

טור ד' ד"ה אכן, ולהלן שם עמ' פד אות ב' ד"ה ונראה].

ושו"ר בספר שלמי שמחה (להגאון ר' שמחה עלברג) בח"א סי' מח אות ד', שהביא את דברי המרחשת הנ"ל שהקשה דלכא' נדחה השמן, וכתב, די"ל דלא מיחשב דחוי השמן, כיון דראוי עדיין למנחות השמן, ואף שמכאור במגילת תענית פ"ט, דרק אחר ז' ימים נבנה המזבח, מ"מ הרי כתבו התוס' זבחים נט, דמנחה לא בעי מזבח, וא"כ שוב ראוי השמן למנחות, ועיי"ש שדן שם דאיזה קדושה היתה לשמן, קדושת דמים, או קדושת הגוף, וציין לגמ' זבחים הנ"ל אי יש דחוי בקדושת דמים, וכן בח"ס סי', ועיי"ש עוד בח"א בסי' מ"ט - נ', שדן גם בקושיא אמאי לא נפסל השמן מדין יוצא, וכן בשלמי שמחה ח"ו סי' נ'. וע"ע במנחת ברוך סי' קט, שדן איזה קדושה היה לשמן שבפך, קדושת דמים או קדושה ג'. ובשו"ת מענה אליהו (להאדר"ת) סי' ב' כתב, ומשמע שבודאי היה כבר מוקדש ומזומן להדלקת המנורה.⁷ ועי' שו"ת דברי יציב (להאדמו"ר מצאנז) או"ח סי' ר"פ, מה שציין בזה.

ח. והנה במה שכתב המרחשת לדחות תירוצו, דאפשר להדליק במקום המנורה, ע"פ דברי הרמב"ן דמנורה מעכבת, לכא' היה נראה לומר בזה, ע"פ מש"כ מו"ר הגאון רש"י כהנמן זצ"ל, בקובץ דברי הרב (ח"ג עמ' מ"ג), שכתב ליישב קושיית האחרונים המפורסמת אמאי בעי לנס, והרי טומאה הותרה בצבור, וכן מה שהקשו האחרונים [הגר"מ זמבא, בספרו של בנו, גור אריה יהודה, עניני המועדים - חנוכה -

מנורה כמכאור בר"ה, שעשו מנורה של עץ מפני שהיו עניים יעו"ש, וכיון שנדחה אינו חוזר ונראה, וכה"ג מצינו בזבחים נט, דכל הקדשים שהיו עד שלא נהרס המזבח, ואח"כ נהרס ונבנה, פסולין הם מטעם דיחוי, וא"כ ה"נ כיון שלא היה להם מנורה, א"כ הוי השמן דחוי ואינו חוזר ונראה.

ושגה בזה, דבאמת לא מיקרי דיחוי רק אם הדיחוי בגוף הקרבן או המצוה, כגון גבי לולב שבטלו, ובשאר דברים שהם פסולין מחמת עצמם, אבל אם אין בו פסול הגוף, רק מחמת דבר אחר שאין להם איך להקריב, זה לא מיקרי כלל דיחוי, דהא גוף הדבר לא נדחה כלל, וזה ברור.

אלא דא"כ תקשה גבי כל הזבחים שהיו עד שלא נבנה המזבח, דהתם ג"כ אין הפסול בגוף הקרבן רק מחמת שאין להם מזבח, ואפ"ה הוי דיחוי, שמה שהביא המחבר ראייה מזה דהוי דיחוי, לא קשה כלל, דשאני התם גבי קרבן, דאם היה מקריב את הקרבן בשעתו דליכא מזבח, היה הקרבן פסול, וא"כ הוי פסול הגוף בגוף הקרבן, דהא אם ישחוט יפסול, אבל הכא גבי שמן דאף אם ידליק בלא מנורה ג"כ לא יפסול השמן המותר, רק שלא עשה המצוה, אבל אין כאן שום פסול, וא"כ אף אם ידליק לא ידחה, ומהיכי תיתי לומר דהוי דיחוי בלא מנורה, דהא אין הפסול בהשמן גופא, רק במה שחסר המנורה, ואין ענין זה כלל לדיחוי, והקושיא מעיקרא ליתא, ואין צריך לכל הפלפולים של המחבר, שהרחיב הדיבור בדרך רחוק מאוד עכ"ד. [וראה באבן האזל קדשים ח"א, במילואים והשמטות עמ' פג

7 במענה אליהו שם הביא דברי התפארת ישראל (שהובא לעיל בהערה 2) שהרסו וקעקעו את כל המזבח, וכתב, דלא הרסו "כל המזבח", דלא היה מחזיק הלשכה של מזרחית צפונית את כל אבניה, שהם רבים מאד כמכאור בזבחים נד, א, רק היוונים עקרו ותלשו הרבה אבנים מן המזבח והעמידו "שיקוף משומם" על המזבח, ואותם האבנים התלושים גזזו בית חשמונאי, וכן להלן בתשובה ז' כתב, וי"ל שתלשו מקצתו והעמידו "שיקוף משומם" עליו, וראה דאין יחזיק הלשכה את כל אבני המזבח בארכו ורחבו וגבהו עי' זבחים נד, א. והנה לשון זה של "שיקוף משומם" מקורו לקוח מספר החשמונאים (מכבים) א, א, נד, שכתבו, ובנו "שקוף משומם" על המזבח וכו'. ואמנם בכל המקומות משמע שסתרו את כל המזבח ובנו מזבח חדש, ובעיקר הערתו איך החזיק הלשכה של מזרחית צפונית את כל אבני המזבח, י"ל שכתשום.

שמבשמין להם הבית קודם שיכנסו לתוכו, וכ"ש לפני מ"ה הקב"ה, וכן מצינו שעל ידי הקטורת שכנה נראית, דכתיב "ראה ענן הקטורת", וכתיב "כי בענן אראה", "ושמן למאור" שכן דרך המלכים להדליק נר לפניהם קודם שיכנסו לבית, ואף דלאו לאורה הוא צריך, מ"מ "כבוד" של מטה, עכ"ל. הרי דב' גדרים איכא במנורה, "צורך גבוה" - "עבודה", ו"צורך בנין" - "כבוד של מטה" - "להארת ההיכל".

אמנם צ"ע, דהרי מבואר דהדליקו את המנורה "שמונה ימים", וביניהם היה "שבת", ואיך הדליקו, דבשלמא הדלקה שהיא משום "עבודה", איכא קרא דדחי שבת, וכן דדחי טומאה, כדאיתא בתורת כהנים אמור (פכ"ד ב' - ג'), אותיות רי"ב - רי"ז) "תמיד" אף בשבת, "תמיד" אף בטומאה, וראה במלבי"ם שם אות רי"ז.

אבל הדלקה שהיא משום "הארת ההיכל" כמו דלא דחי טומאה, לכאור' ה"ה דלא דחי שבת, וא"כ כיצד הדליקו שמונה ימים כולל שבת, וצ"ע. ועי' שבועות טו, א, דאין בנין בית המקדש דוחה שבת.

וראה במקדש דוד סי' כא אות א' ד"ה והעולה, בסופו, וכן בשו"ת אמרי יושר (להגאון ר' מאיר אריק) בח"ב סי' ז', שהקשו כעין זה על דברי התוס' מנחות פו, ב, ד"ה ממנה, דהיו מדליקין נר מערבי בבוקר שלא לשנות מכמות שהיה בשעה שהנס קיים בימי שמעון הצדיק, דאיך הדליקו בשבת משום "זכר", ולפמ"ש"כ באמרי יושר שם, ליישב דהדליקו ע"י קטן, ואף דאין מקיימין בזה "מצות הדלקה" מ"מ לא מיחשב דספינן איסור לקטן וכמוש"כ התוס' בפסחים פח, דלצורך חינוך שרי לעבור איסור דאורייתא, ה"ה הכא שרי משום "זכר" עיי"ש, ובאמת י"ל דאפשר דמשום מצות "הארת ההיכל" יש בזה קיום מצוה אף ע"י קטן, וכעין מש"כ האחרונים (ראה מנ"ח מ' שפח) לגבי שמירת המקדש ע"י קטנים.

סי' י"ט אות ב', וכן בספר מכתבי תורה (להגאון ר' מרדכי קאלינא) בסי' ע"ט בשם הראגוצ'ובר], דאיך הדליקו המנורה, דהרי איתא בירושלמי שקלים פ"ד, וכן בתוספתא מנחות פ"ו, דהשלחן והמנורה והמזבחות וכו' מעכבין זה את זה, ובמגילת תענית פ"ט איתא דלקח "שמונה" ימים כדי לבנות מחדש, וא"כ איך הדליקו כשליכא מזבח.

וכתב ליישב וז"ל: ויש לבאר דמלבד דין "עבודה" שנאמר בהדלקת המנורה, עוד נאמר בה גדר של "הארת ההיכל", וכדכתיב "יאירו שבעת הנרות", וכיון שכן י"ל דהא דמזבח מעכב את הנרות, היינו רק כלפי גדר "העבודה" שבהדלקת המנורה, אבל הדלקת המנורה הנעשית "להארת ההיכל" שאינה גדר עבודה כלל, לא שייכא כלל למזבח, וממילא אין מזבח מעכבה.

ומעתה י"ל עוד, דכיון שכל הדלקת המנורה ע"י חשמונאי לא נעשה אלא משום גדר זה ד"הארת ההיכל", א"כ ל"ש בזה כלל דין טומאה הותרה בציבור, שנדליק בגין זה בטומאה, שלא מצינו דין זה אלא כלפי "עבודה", והדלקת מנורה כל ח' לא היתה "בגדר עבודה" וכמבואר, עכ"ד. [והוסיף שם, ואחר שראינו שנס הדלקת נ"ח היה על הדלקה של אור, ואור במקום המקדש הרי הוא אורו של עולם (עי' ב"ב ד, א), וזה הוא נס הגאולה והתשועה מגזירת היונים, שגזרו לבטל התורה והמצוות "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך" שהם הם אורה של עולם וכדכתיב "כי נר מצוה ותורה אור"].

והנה דבר זה דיש ב' גדרים בהדלקת המנורה, חדא משום "עבודה", וב' משום "הארת ההיכל", כתבו כן רבותינו בעלי התוס' בדעת זקנים עה"ת, שמות כ"ה ו', וז"ל, שמן למאור, תימא שכל הפרשה בצרכי בנין, חוץ מפסוק זה, שהוא צורך שולחן גבוה, ואינו אומר חטים ללחם הפנים, וכבשים לתמידין ועצים למערכה, וי"ל ששלושתם צורך "בנין" הם, "שמן המשחה" שבו נמשחו ונתקדשו כל כלי המשכן, ו"קטורת" נמי, שכן דרך מלכים

יציב (להאדמו"ר מצאנז) או"ח סי' רפ"א, שהעיר מהר"מ הנ"ל וכתב דאף בשעת השיקוץ מיחשב דליכא מזבח ומעכב, ותי' ע"פ דברי החת"ס בדרשות ח"א עמ' סט, טור ב', דההדלקה היתה רק "לזכר" ולכן הדליקו בחצרות קדשך, עיי"ש. וצ"ע דא"כ איך הדליקו בשבת, וראה מש"כ לעיל אות ח', בד"ה אבל.

וכן עמד בזה בשו"ת שבט הלוי ח"ז סי' פ"ט, ור"ל דאולי י"ל דרק כשיש מזבח מעכב דצריך לקחת אש המנורה משם, אבל כשאין מזבח אינו מעכב, וכ"כ בח"ח סי' קנ"ג, [וצ"ע דלא הביא דברי הירושלמי והתוספתא דמנורה ומזבח מעכבין].

ולפמש"כ מו"ר זצ"ל א"ש, דכיון דהוי הדלקה מצד "הארת ההיכל", בזה י"ל דלקיחת אש ממזבח אינה מעכבת.

שו"ר במשמר הלוי זבחים סי' צט, במכתב ב' שם, שהביא דברי רבותינו בעלי התוס' הנ"ל, דיש ב' דינים בהדלקת המנורה, ודן שם בד"ה והנה להבנת, אי מנורה שנעקרה מדליקין שמן ופתילות במקומה, דהמנורה היא רק לעיכובא "בדין ההדלקה", ולא בדין "כבוד המלך" שיש בהדלקה יעו"ש.

[ובמכתבי תורה שם כתב בשם הרוגוצ'ובר, דיש ג' דברים בגדר המנורה. א. גדר עבודה. ב. מצות הדלקה במנורה. ג. צריך שיהיה דלוקים. ולכן בעינן ג' קראי בתו"כ פרשת אמור, שדוחה שבת וכו', ובימי החשמונאים דלא הוי מזבח ששקצו אותו, לכן לא הוי אז רק "גדר עבודה", ודי בנר אחד נר מערבי וכו'].

ט. ומעתה י"ל דכל דברי הרמב"ן דמנורה מעכבת שתהא במנורה דוקא, זה בדין "מצות הדלקה" של המנורה שהוא מדין "עבודת" ההדלקה, אבל מצות הדלקה שהיא מדין "הארת ההיכל" בזה מהני גם "מקום" המנורה, וא"כ השמן לא נדחה.

וכמו כן א"ש בזה קושיית הגרי"ש אלישיב, בקובץ תשובות ח"ד סי' פ"ו, דאיך הדליקו המנורה והרי כתב הר"מ (פ"ג תמידין ומוספין הי"ג) דנר מערבי שכבה אין מדליקין אותו אחר דשוננו אלא ממזבח החיצון, וכיון דלא היה מזבח כראיתא במגילת תענית פ"ט, איך הדליקו המנורה, (וקדמו בזה הגר"מ קאלינא במכתבי תורה שם סי' פ').⁸ ומכאן זאת ומעוד קושיות יצא לחדש דהדלקת המנורה היה רק "לזכר", אלא שהשתדלו לעשות מה שיותר קרוב לדין, עיי"ש. וכעין זה כתב גם בשו"ת דברי



8 ושם הביא דברי השפת הנחל הנ"ל שהובא בהערה 3, שכתב שהיה אש של מעלה על המזבח אף שעדיין לא נבנה המזבח, ומשם לקחו אש למנורה, ותמה עליו דהא בבית שני קאמר ביומא כא, דסיוע לא מסייע, וכן שלא היה מזבח ששיקצוהו וא"כ ליכא אש, עיי"ש, וראה שם בסי' פא - פב, אם שייך באו פריצים וחללוהו לגבי אש של מעלה. ולפמש"כ השפת אמת (הובאו דבריו לעיל הערה 4) א"ש, דז"ל, ובודאי כששיקצו מלכי יון ימ"ש המזבח לעז' בודאי נסתלקה השכינה, וכמו כן אש שירדה מן השמים, כדאמרינן ביומא (כא, ב) דבית שני נמי הוי אש מן השמים רק סיוע לא מסייע ע"ש, ונסתלק אז, א"כ אכ"ח כשנעשה הנס בודאי חזר האש בנס דנרות חנוכה, וחזרה הקדושה למקומה "ונתחנך הבית".

הרב יעקב דוד אילן

בסוגיא דהיזק ראיא

בראיה מבית שער אמרי' דש"מ שמיא היזק, אבל בשאר הראיות קתני דש"מ דחייב בכותל, ומוכרח דמברייתא דבית שער ליכא ראיא על עיקר חיוב כותל, דשאני התם דהוא חיוב בני העיר, ורק הגמ' מוכיחה דהז"ר שמיא היזק דמש"ה שייך לחייב את בני העיר, אבל בשאר הראיות מהברייתות הוי ראיא לעיקר חיוב כותל. ובטור כ' דבשניהם עניים שאין להם ממון לעשות מחיצה מהוצא נותנין להם מצדקה, וצ"ע דלא מצינו דין צדקה על תשלומי נזקין, ומוכרח דהוי חיוב כותל בכדי שכ"א יוכל להשתמש בחצרו, ולהכי דקדק הטור דנותנין להם לעשות מהוצא ודפנא, היינו דלכותל גויל דיבואר להלן דזהו חיוב מדין שכנים ושותפים בזה ל"ש לתת להם מדין צדקה.

ויל"ע בסברת המ"ד דה"ר לאו שמיא היזק, אם הסברא דל"ח בגדרי מזיק כלל הואיל וכ"א נמצא ברשותו ומה שמונע בכך השתמשות מחברו זה אינו אלא גרמא, או דשפיר מודה דשייך עלה שם מזיק אלא דמ"מ ל"ה סיבה לחייבו בכותל, כיון דאין דרך לתשמישי צנעא בחצר, ורק בהורגלו כבר וכדאמרי' בגמ' בע"ב דבנפל שאני, בזה מודי דחייב כיון דהך חצר עומד לתשמישי צנעא, וי"ל כן בין לפרש"י ובין לתוס' בההיא דנפל שאני, ועי"ש מהרש"א ומהר"ם, ולמהרש"א מבואר דהוא גם בבנה אחד מהם את הכותל בראשונה, ויש לדון בדבריו דבזה ל"ש לומר דנעשה החצרות להשתמשות של צנעא דה"ד בבנו שניהם בראשונה, [וז"ב דגם למהרש"א רק בנפל יכול לתובעו לבנות שנית, אבל כ"ז שקיים א"י לתובעו דמי ההוצאות], ומה"ט י"ל דגם להך מ"ד היכא דקבלו עליהו לעשות כותל [או היכא דמנהג המדינה לעשות כותל דבזה י"ל דגם למ"ד לשמ"ה מודה דחייבים], אין הפי' דהוי התחייבות

[א] מתני' ריש ב"ב, השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע, וברש"י שרוב תשמישן בחצר וכו', ובמהר"ם מבואר דרש"י קאי כמ"ד דהיזק ראיא שמיא היזק וזש"כ רש"י דבבבא שאחורי הבתים שאין משתמשים בהם ליכא היזק, וע"ע בש"מ ד"ה ואפשר, וצ"ע דאמאי פי' רש"י סתמא דמתני' רק כמ"ד דשמיא היזק. ואכן גם ברש"י במתני' בד"ה לפיכך פי' דהואיל ובתחילת הבנין חייבום חכמים כו' הרי דמפרש המתני' דחייבום חכמים בכותל וזהו כמ"ד דשמיא היזק, וכן ברש"י ב: בלישנא קמא דלאו שמ"ה כ' בד"ה וטעמא "דחייבוה חכמים", הרי דגם למ"ד דלאו שמ"ה כ' דחייבום הוא מתק"ח, ועמד בזה בכת"ס. והנה בפשטות דינא דמתני' הוא חידוש יותר מדיני הרחקה דפי' לא יחפור, דהתם ההשתמשות בחצרו היא המזיקה לשני, שהרי השתמשותו אינה השתמשות הרגילה בחצרו, ובזה תיקנו חז"ל דיני הרחקה, אבל הכא עצם המצאותו בחצרו היא המזיקת, ובזה חידוש הוא בתקנת חז"ל להצריכם בהרחקה ע"י עשית כותל, ובמתני' הכא קתני הכל כמנהג המדינה היינו דחייבו בכותל הוא כמנהג המדינה, והראשונים נחלקו במקום שלא נהגו או דליכא מנהג וכו', וכמ"כ נחלקו אם מהני מנהג בפחות מהוצא, וכן אם מהני המנהג לחייב גם על שעור עובי הכותל ונאמרו כמה דרכים באחרונים בחיוב הכותל אם חיובו מדין הרחקת נזקין כהנך בפרק שני, וכדמוכח באו"ז שהק' גם על מתני' דהז"ר מדין גירי דיליה, או דזהו חיוב רק מדיני שותפין ושכנים, וכפי הנראה בר"י מיגש דרך על הגמ' ו: בגג וחצר הק' דעל הניזק להרחיק כו' ולא הק' כן על המתני' הכא, דבזה י"ל דחייבום מדיני שכנים כדין בית שער וכו', וחזינן בגמ' בע"ב דרך

גרידא, אלא לדידם ה"ר שמה היזק כיון דרצונם לעשות תשישי צנעא בחצר, ומדויק כן ברש"י ב: במש"כ תקנת רבנן גם להך מ"ד ע"ש, [וראה עוד בהערותי על הריטב"א כאן הוצאת מוה"ק], ולפ"ז נראה בכל דברי רש"י הנ"ל דקאי גם למ"ד דלא שמה היזק, אמנם כיון דהתחייבו לדידם הוי שמה היזק, וכ"נ להדי' בתורא"ש בש"מ ע"ש, וכן נוטה לשון הרמב"ן להלן יז: ע"ש, ולפ"ז נחא דברי רש"י בריש מתני' דאתי רש"י לומר דבסתמא ההתחייבות היא כפ"מ שמשמשים בחצר ולא מאחורי הבתים. ובדברי הרע"א בתש' קפד משמע דבהתחייבו הוי כמ"ד שמה היזק, דע"ש שדן בתו"ד לשי' הרא"ש דמהני שיבנה משלו בהוצא, ה"נ למ"ד לאו שמה היזק וקנו לעשות מחיצה, דיהני שאחד יעשה מחיצה משלו מהוצא, "דהקנין היה ג"כ שרוצים לסלק ההיזק ראייה מהם ואף אם היזק ראייה לא שמה היזק מ"מ רצו הם למנוע מזה וכיון דמסלק לו ההיזק לגמרי לפי שעה די בכך" אך הרע"א המשיך דקשה להוציא דין חדש דמפשטא דהסוגיא דסתם קנין לעשות מחיצה היינו כמנהג המדינה וכאילו הקנו במפורש לעשות כותל אבנים כמנהג המדינה עכ"ל, ונראה דהרע"א נשאר מסביר דע"י ההתחייבות הוי כמ"ד שמה היזק, אלא דמספ"ל דמ"מ ההתחייבות היא ככותל של מנהג המדינה, עכ"פ מבואר דכיון דהתחייבו במחיצה ל"ה התחייבות גרידא אלא התחייבותם הוא בגדרי הזש"ה, ומש"ה חיובם הוא למנוע ההז"ר, דגלי דעתייהו דהחצר עומדת להשתמשות של צנעא והוי היזק ותו חל חיוב תק"ח דכותל, וממילא גם אם עשו קנין בסתמא על כותל, חל עליהם חיוב מנהג העיר עד גויל כיון דבקנינים הוי כמ"ד שמה היזק, וזש"כ רש"י ב: ד"ה וטעמא דחייבו חכמים, הרי דגם למ"ד לאו שמ"ה איכא לתק"ח וכנ"ל, וי"ל דנ"מ כגון היכא דבכותל הראשון נתן אחד מהם יותר בהוצאות, דבזה יש לדון דכנפל דחייבים לבנות כעת מדין היז"ר [לתוס'

דכבר הורגלו וכו' ונתב' דנעשה חצר העומדת להשתמשות של צנעא] א"כ חייבים לבנות הכותל בשוה, אף דמעיקרא נתן אחד מהם פחות, ומה"ט נראה דשייכא כאן שי' הראשונים דבפחות מהוצא הוי מנהג שטות, [ובר' יונה מבואר דבליכא מנהג קבוע חייב בכותל דגויל, היינו דיני השותפים הוא בכותל המסלק תדיר ההז"ר, וברא"ש נראה לכא' דחולק שכ' דבמנהג פחות מהוצא הוי מנהג שטות, וחייב בהוצא, ולכא' נימא דהוי כליכא מנהג ויתחייב בגויל וי"ל], ולפ"ד נחא דזהו החילוק דבחצר בהתחייבו נעשה לשמ"ה, משא"כ בבקעה בהתחייבו הוי התחייבות בעלמא אבל לא הוי מגדרי שמ"ה, וניחא קו' הרשב"א דבהתחייבו מ"ש חצר מבקעה ע"ש, [וי"ל עוד נ"מ לענין חזקה בהז"ר דמהני לרי"ף, ה"נ בהתחייבו אם הוי בגדרי שמה היזק], ואפשר דהרשב"א לשיטתו להלן ד: במשה"ק מחצר לבקעה במקום שנהגו בגוונא דאחד עשה הכותל לוהנה ברמב"ן כ' וז"ל ואע"ג דהאי כותל דקתני במתני' לא עבדי' ליה אלא משום ה"ר כדאסקינא בגמ' והוצא סגי לה, אפ"ה כופין זה את זה לבנות כותל בנין שמא יפול והלה אינו רוצה לבנות ונמצא צריך להתעצם עמו בב"ד ובין כך ובין כך יהא ניזוק מה"ר ע"כ. וצ"ב דכיון דחיוב הכותל הוא מחמת ההז"ר, א"כ מנ"ל שיוכל לתבוע גם על זמן דלהבא דאינו רוצה להתעצם כו', אכן בלשון הרמב"ן והנמוק"י מבואר דהוי טענת היז"ר דבין כך ובין כך יהא ניזוק מה"ר, אולם ברא"ש לא הזכיר כן אלא כ' רק טענה דא"א להתעצם וכו' ולכן הרא"ש לשיטתו הוכיח מגדור דכלאי הכרם, ולרמב"ן נחא דהתם ליכא סברא דביני וביני יהיה כלאים. והנה הרא"ה ס"ל דא"י לבנות משלו בגזית, וכן הרא"ש הביא י"מ דא"י לבנות משלו בהוצא והרי מ"מ ע"ז מסלק ההז"ר, ואם החיוב הוא רק לתיקון ההז"ר א"כ גם בהוצא וכ"ש בגזית בתוך שלו ליכא להז"ר, וביותר צ"ב טעמא דהרא"ה דהשני יטעון דרוצה שיהא לו סמיכת קורות וכו'

ומ"ש טענה זו לעניינא דהז"ר, והנמוק"י הסמיך שיטת הרא"ה לדברי הרמב"ן הנ"ל וצ"ב השייכות, וראה כיו"ב בש"מ ו: בשם הראב"ד דמה שהצריכו גויל וגזית הוא כדי שיוכל לסמוך בו תקרתו, [ואפשר דזהו השי' שהביא הרשב"א דהכל כמנהג המדינה היינו כמנהג בניני העיר, והרשב"א הק' דמהיכי תיתי דניבעי כותל חזק למנוע הז"ר ככותל לסמוך תקרתו עי"ש], עוד יש להבין מש"כ היד רמ"ה דגם מי שחצרו גדולה יותר אינו משלם יותר עבור הכותל אלא בונין בשוה כיון דהוי חיוב לסלוקי היזק ראייה מהדדי מחייבי כהדדי כו', וכ"ה בשו"ע קנז ס"ג, ועי' ברש"ש, ובנתיבות קסא ס"ג הק' דמ"ש מבית שער דגובין לפי ממון ותי' דהכא על המזיק להרחיק ולהכי ליכא נ"מ, אך לכא' אם חיוב הכותל הוא משום הז"ר, איפכא הול"ל דמי שחצרו קטנה ישלם יותר שהרי הוא מזיק יותר לבעל החצר הגדולה. ומוכרח בזה דאמנם סיבת בניית הכותל הוא משם ההז"ר, מ"מ ל"ח מזיק מגדרי כל המזיקין, דהא עדיין ליכא היזק ורק מונעו מלהשתמש, וגם בגדרי מזיק יש לדון מדין היזק שא"נ וכדיבואר, ועוד דא"כ חיובם בכותל יהיה לפי גודל שיעור ההיזק של כ"א ואם אחד דייריו מרובים או חצרו גדול יותר יתחייב יותר, וע"כ דההז"ר הוי רק סיבה לחיוב כותל, אך כיון דההיזק הוא בין שכנים ושותפים דין הנזק קובע להם מה שחייבים זל"ז מתורת שותפים ושכנים, וכעת הוי חיוב כותל זל"ז, וחיוב הכותל חל מעיקרא על שניהם, והוי חיוב שותפין, [ואם הוי חיוב מזיק הרי החיוב הוא עכאו"א, ויקשה דאמאי בבנה האחד מחוייב השני לשלם לו כדאי' להלן ה, א הלא הוא חייב לסלק היזקו מהשני, וע"כ דמחמת ההיז"ר הוי חיוב על שניהם, וכ"כ באבי עזרי שכנים פ"א ה"ב ד"ה והנה], ולהכי המחייב הוא כפי מנהג המדינה דכך הוא דיני השותפים והשכנים, וכמ"כ מה"ט איכא טענה דאינו רוצה להתעצם בב"ד, דכך חיוב השכנים הוא לסלק לתמיד ההז"ר, וכבר האריך באבן

האזל בהל' שכנים פ"ב הט"ז דהוי מחיובי השותפין והשכנים, אך בדברינו נראה דתרווייהו איתנהו ביה, ובנמוק"י הביא דאפי' רצה לכנוס לתוך שלו ולבנות משלו מהוצא, חברו כופהו שיבנו בין שניהם דשמא יפול ויצטרך להתעצם עמו בב"ד, ועי' ברא"ש בסימן ה, עוד הביא הנמוק"י להלן דהרא"ה הנ"ל [הו"ד ברמ"א קנז ס"ד] כתב יותר דאף כשהמנהג בהוצא ואחד רוצה לבנות בתוך שלו מגויל, חברו מעכב עליו שיבנו יחד, משום דא"ל אם אתה עושה כן לא יהי' לי רשות לסמוך וכו', וצ"ב דהרי כיון דבונה בתוך שלו תו ליכא ה"ר והוי כמו שירד למדה"י דליכא חיוב מחיצה כיון דליכא ה"ר, וכבר הק' כן בט"ז שם, ועי"ש בנתיבות סק"ג, עוד צ"ב דבנמוק"י מוכח דשיטת הרא"ה שייכא למש"כ לעיל דא"י לבנות משלו בהוצא דאינו"ל בזה דאכן עיקר חיוב המחיצה הוא מדין הרח"נ, אבל מה שחייבים לעשות כותל כמנהג המדינה זהו מדיני שכנים ושותפים, ודבר זה מוכרח ברא"ש דבסימן א כ' דל"מ מנהג על גויל פחות מעובי דמתני' דמנהג גרוע הוא, ובסימן ה כ' דל"מ מנהג על פחות מהוצא דמנהג שטות הוא, ושם כ' הגא"ש דמכאן מוכח דיש מנהג דל"א בתריה וכו', וזהו כדברי ר"ת בתוס' ב. וצ"ב דאמאי לא כ' ההגא"ש דבריו על דברי הרא"ש בסימן א. [ובמראה כהן על תוס' ר"ל דר"ת בתוס' חולק גם על גויל פחות מו"ט, ופשטות הדברים אינו כן], וע"ע ברא"ש שכ' דהעיקר כשיטה ראשונה דבעושה בשלו סגי בהוצא, והוכיח כן ממחיצת הכרם שנפרצה דלא קתני חיוב כותל גזית, וצ"ב דהרי שאני הכא דאיכא חיוב כותל מדין הרח"נ, ובזה בעי' מחיצה של גזית שתעמוד לזמן מרובה משא"כ במחיצה של כלאים. ונראה דאכן אף דבחיוב כותל בהז"ר איכא תרי מחייבי, מדין הרח"נ ומדיני שותפין וכנ"ל, אך חלוקים ביסודם דמדין הרח"נ בזה סגי בכותל של הוצא, גם אם המנהג בגויל, דהוצא חשיב "מחיצה" ומהני להז"ר, ולשון

דרך הרא"ה, וכן ברשב"א ריש פרקין הביא הראב"ד לנידון דא"י לבנות משלו בהוצא, אך בראב"ד מפורש דמחמת ההז"ר גרידא סגי בכותל הוצא, וע"כ דהחיוב בגויל הוא מדיני השותפין וכנ"ל, ולהמבואר נחא קו' הרא"ש בהא דלא נזכר גבי מחיצת הכרם דליבעי מחיצת גזית, דהתם הוי רק חיוב מדין מזיק וסגי בגדר המונע ההיזק, משא"כ בהז"ר דהוי מדיני שכנים להכי בעי מחיצה של שניהם כמנהג המדינה. וברשב"א מבואר דבמקום דליכא מנהג בעי אבנים גויל או גזית ול"מ בהוצא, וניחא עפ"י הרא"ש דרק כשהמנהג בהוצא חשיב מחיצה, אך מ"מ מפורש ברא"ש דאם המנהג בפחות מהוצא דחשיב מנהג שוטים כופהו לעשות מהוצא, ולכא' כיון דליכא מנהג בהצא א"כ יכפוהו על כותל אבנים כמו במקום דליכא מנהג כלל, והרי הרא"ש כ' דרק בנהגו בהוצא חשיב מחיצה, וצ"ל דכיון דמ"מ נהגו להקפיד על הז"ר ורק נהגו בפחות מהוצא גם הוצא הוי בכלל מנהגם להחשב מחיצה.

ובזה מבואר שי' הרא"ש דמהני מחילה על ההז"ר, אף דל"ש מחילה על ההיזק דלעתיד, (ראה הערת הקו"ש והחזו"א), אלא דהמחילה היא על השעבוד לחיוב הכותל כמבואר להדי' בלשון הרא"ש, ועוד דמחילתם היא על הך זכות להשתמש תשמישי צנעא בחצר, דכמו דלמ"ד לש"ה יכולים להתחייב בעשיית הכותל והיינו דהתחייבותם היא להשתמש בחצר תשמישי צנעא, ה"נ יכולים להפקיע הך זכות למ"ד דשמיה היזק. והאחרונים הקשו על הרא"ש דמ"מ יהיה חיוב מחדש מצד ההז"ר, ונראה דמצד ההז"ר לא הק' הרא"ש כלל דבזה י"ל כדברי הקצות דהוי סמך בהיתר, וקו' הרא"ש על החיוב מדין שכנים ובזה כ' דהוי חוב ממון וכו'. [איכרא דגם מדין הרח"נ נראה דלגבי הז"ר ל"ש דברי הקצות דסמך בהיתר, דז"ש בדיני פ' לא יחפור, אבל הכא דמשתמש ברשותו השתמשות רגילה בזה הרי בכל גוונא הוי משתמש ברשות ורק דמונע השתמשות מחבור].

הרא"ש בסימן ה מבואר דכיון דנהגו בהוצא מחמת המנהג חשיב מחיצה, ובפחות מהוצא אף אם מגין על ההז"ר באופן זמני מ"מ אינו נחשב למחיצה, אך איכא חיוב נוסף מדיני שכנים ובזה מנהג המדינה מחייב, ולהכי בכלאים דהחיוב מדין הרח"נ סגי בכל מחיצה שהיא, ורק בכותל השותפין בעי כותל כמנהג המדינה מדיני שותפין ושכנים, ומש"ה בבונה פחות מהוצא כ' הרא"ש דהוא מנהג שטות, שהרי חיובו מדין הרח"נ ובפחות מהוצא נשאר הז"ר כיון דאינו מתקיים ולכן הוי מנהג שטות, ובזה הוציא הגא"ש דינו, אבל בסימן א דבונה בגויל פחות מעוביו בזה הא דל"מ הוא דהוי מנהג הדיוט ומנהג גרוע, והיינו כיון דהחיוב לבנות כמנהג המדינה מגויל הוא רק מדיני שותפין ושכנים ולא מעיקר דין הרח"נ, דרק מדיני השותפין בעי' גויל ששה, ולהכי בזה אין ההגא"ש יכול להוציא מכאן דינו דאף דקתני כמנהג המדינה אין הולכין אחר המנהג, כיון דזה נאמר רק הכא שהוא מדיני מנהג שחל על שכנים ושותפין. והדברים מוכרחים לפי"מ דס"ל לרא"ש דבבונה משלו סגי מהוצא, דהיינו לקיום חיוב למנוע הז"ר, ובזה סגי בהוצא, ורק בבנוין משל שניהן חייב בגויל כמנהג המדינה, כיון דשניהם מוציאין הוצאות להכי כ' הרא"ש בסוף סימן ה טעם דיכ"ל דא"א להוציא מעותי אנפרות, [וברמב"ן ונמוק"י הנ"ל כ' באופ"א דאינו רוצה להתעצם ובין כך ובין יהא הז"ר, הרי דמשום הז"ר חייב בגויל, ודלא כרא"ש, ואכן הנמוק"י כ' על גויל פחות משעורו דהוי מנהג טעות], וכמ"כ ס"ל לרא"ש דל"מ מנהג שלא לבנות כלל בכותל, כי בזה עדיין נשאר חיובו מדין הז"ר.

וכדברינו נראה בראב"ד בש"מ ו: שכ' כדברי הרא"ה הנ"ל אך מחודש יותר וז"ל שלא אמרו גויל וגזית אלא מפני סמיכת תקרה שיוכלו לסמוך עליהם אבל להנצל מהז"ר אפי' בהוצא עכ"ל ומפורש דמדין הר"נ סגי בהוצא ורק מדיני שותפין בעי גויל לסמיכת קורה, ומתבאר שיטת הראב"ד על

בחיוב. ובזה נראה לבאר כוונת הרע"א בתש' קפד שהבאתי לעיל, והיינו דודאי ס"ל לרע"א דלמ"ד לאו שמ"ה, גם בהקנו והתחייבו למחיצה היינו בגדרי שמ"ה, אלא דהסתפק רע"א דחיובם על שמ"ה הוא לעיקר חיוב המחיצה והיינו הוצא, אבל מה שיש חיוב גויל כמנהג המדינה זהו מדיני שותפין, ובזה הסתפק הרע"א אם בהתחייבו למ"ד דלא שמ"ה, מונח בהתחייבותם לכל דיני שותפין שחייבין לבנות במשותף בגויל כמנהג המדינה, וממילא לא יוכל האחד לבנות משלו מהוצא, וי"ל דזהו כוונת רש"י ב. במתני' בלפיכך וכן להלן ב: הנ"ל שכ' במ"ד לש"ה דחייבום חכמים לכותל בין שניהם, ולכא' הול"ל ביניהם, והלשון בין שניהם משמע דהיינו דבהתחייבו חיוב גם לדיני שותפין וחל חיוב אחד על שניהם בעשיית כותל.

ובעיקר דברי הרא"ש הנ"ל דמהני מחילה על ההיז'ר משמע דלא בעי קנין, וכמש"כ הפלפ"ח באות ד, ומשום דאיכא חיוב ממון לבניית כותל וע"ז מהני מחילה בלי קנין, וכ"כ הפרישה נז סק"י, וכ"ה בטור בסימן קנז ובב"י שם, וכ"פ הרמ"א שם ס"א, וצ"ע דבסימן קנז סל"ו בדין השו"ע דקוטרא ובית הכסא והיזק ראיא אי' דאין שתיקה מהני מ"מ בקנו מידו שמחל א"י לחזור, ומפורש דבעי קנין על המחילה, וכ"כ להדי' הטור שם אות סא, ולפלא שהרמ"א לשיטתו לא כ' דל"ב קנין. ובפשטות החילוק הוא דבקוטרא וביה"כ דצריך לזכות בשימוש בחצר להזיק לחברו להכי בעי קנין בכדי לזכות בזכות השימוש בתשימש המזיק לחברו, משא"כ בהז'ר דיש לו זכות שימוש וא"צ לילך מביתו כדמוכח גבי שכנים עני ועשיר וכנ"ל, ורק דמחוייב בהבדלה ובכותל, ולהכי ל"ב לקנין על מחילתו, אך לשון השו"ע שם משמע דקאי גם על היז'ר דבמחילה בעי קנין. [ודוח"ל דמייירי בהיז'ר דבית]. והרע"א בגליון השו"ע קנז ס"א על הרמ"א שם ציין לשו"ת מהר"י בית לוי כלל ז סימן נז [עמוד קכ] שעמד על סתירת

ועי' בטור שהביא דבעני ועשיר דאין העני מסייע בכותל א"א למונעו מלהיות בחצרו והעשיר יבנה הכותל לבדו, והמאירי הביא דהעשיר יכול לתבוע חלוקה דו' חדשים יהיה כ"א בחצירו, והטור הוסיף דבשניהם עניים יתנו להם מדין צדקה כותל מהוצא, [והסמ"ע העיר על השמטת הרמ"א לד"ז דהטור דיתנו מצדקה], ונראה עפ"י הנ"ל דשני חיובים ישנם במשנה בעשיית כותל, חדא חיוב מדין הרח"נ ועוד מדיני תקנת שותפין, מעתה י"ל דבחיוב דהרח"נ הוי מעיקרא חיוב על כל אחד ואחד, אלא דלא בעי עשיית ב' כותלים, אבל בחיוב כותל מתקנת שותפים הוי מעיקרא חיוב אחד על שניהם, ובעני ועשיר מדין הרח"נ חייב עשיר אף שהעני אינו נותן חלקו, ורק מדיני שותפין הוי חיוב אחד על שניהם, ולהכי אין העשיר צריך לבנות הכותל, ומ"מ כ' המאירי דהעשיר יכול לתבוע חלוקה וכו' היינו מחיובא דהרח"נ, וי"ל ג"מ לשיטה דבעני ועשיר העשיר בונה את המחיצה, דכיון דזהו רק מדין הרח"נ סגי בכותל הוצא. ומש"כ הטור דבשניהם עניים נותנים להם מצדקה מחיצה מהוצא, נראה דה"ד מהוצא דבזה סגי שיוכלו להשתמש בחצרם, אבל מה שחייבים בגויל זהו מדיני שותפין ושכנים, ופשיטא דבזה ל"ש דין צדקה לקיים חיובם שמדין שכנים. ולשי' הרא"ש מבואר דמצד הז'ר מהני מחיצת הוצא, דבמקום שנהגו הוי מחיצה כלשון הרא"ש, דחיובו על מניעת היז'ר כעת, ועל אח"ז אמרי' דיש שופטים בארץ, ורק מדין דאינו עושה מעותיו אנפרות, בעי כותל גויל, ובחצר וגג דעושה מעקה סגי בהוצא, ורק בשותפין חיובו בגויל, והיינו מדין שכנים יכול לטעון שלא יהיה הוצאותיו אנפרות, אלא דק' דאם הוי חיוב מדיני שכנים הוי חוב לחברו ומהיכי תיתי למש"כ הרא"ש דבשתק הוי חזקה ומחילה, דמ"ש לומר דמחל על חובו, ומוכרח כמש"נ לעיל דתרי דיני וחיובי איכא דמחמת ההרח"נ שוב איכא חיוב מדיני שכנים ותרווייהו איתנהו

הטור והרא"ש ותי' וז"ל [הועתק בשו"ע טלמן] דמש"כ הרא"ש דא"י לחזור היינו לענין שמחל לחבירו בחלקו בהוצאות הכותל, אבל אם ירצה השותף לבנות הכותל מכיסו אין יכול לעכב עליו אפי' לסברת הרא"ש עכ"ד, והביאור בדבריו נראה דהמחילה בלי קנין מהני על חיובי השותפות והשכנות דבזה הוא חוב לחברו וכנ"ל, אבל עדיין איכא היז"ר, ולדוגמא בעני הבאנו לעיל הגר"א דמ"מ לא יסתכל בשל חברו, וה"נ במחילה הרי איכא מציאות דהיז"ר, ושפיר יכול לבנות משלו דבמציאות איכא היז"ר, משא"כ במחילה בקנין היינו דמחל על מצירות של היז"ר דנעשה החצר לחצר שאינה עומדת לתשמיש צנעא ולזה בעי קנין דהוי מציאות אחרת, ולהכי יכול לעכבו מלכנוס בתוך שלו ולבנות, וכ"נ בחת"ס דגם אחר המחילה יכול לבנות לבד בתוך שלו, ומבואר כמש"כ דבשביל למחול על חיוב השותפין הוא כמחילת חוב ול"ב קנין, וכמש"כ הרא"ש דמחל על החיוב כותל וחוב ממון שביניהן, אבל עדיין נשאר מציאות היז"ר ואולי יכול לתובעו שיבנה מהוצא, ולזה בעי מחילה עם קנין, דאז מוחל על הרח"נ של היזק ראייה. ולפ"ז ניחא היטב הסתירה בשו"ע ברמ"א, דבסימן קנה כ' דמחילה צריכה קנין ובס' קנו משמע דל"ב קנין, דבסימן קנו מיירי בדיני שותפין והנידון על מחילה לחיוב כותל ובזה ל"ב קנין, אבל בסימן קנה מיירי על ה' נזקי שכנים, והנידון על עיקר הרח"נ ובזה בעי מחילה עם קנין וכמש"נ.

ב] והנה במתני' קתני השותפין שרצו וכו', וצ"ע הא דקתני במתני' הך דינא דוקא בשותפין שחלקו ולא בכל דיני שכנים דמחמת ההז"ר בעי מחיצה, וכן בגג וחרצר דמבואר בסוגיות דלהלן דחייב במחיצה, והרי גם בשותפין מיירי לאחר החלוקה דאז הוא רק שכנים, וביותר קשה דבתוס' ד"ה השותפין כ' דהתנא סמך מס' ב"ב לב"מ הואיל ובשלהי ב"מ תני דיני שותפין וכו', וצ"ע דאטו דינא דמתני' דהז"ר שייכא לדיני

השותפות, הלא הוא בכל שכנים דחייבים לעשות כותל מדין ה"ר או מחמת התחייבותם. וע"ע בטוש"ע שהביאו דינא דמתני' בהל שותפין בקרקע סימן קנו ולא בדיני נזקי שכנים, אף שהביאו דיני היזק ראייה בסימן קנד, אבל חיוב כותל הביאו בסימן קנו בדיני שותפין בקרקע, והפרישה קנו סק"א הך' דהלא כבר הביא דין הז"ר בנזקי שכנים ולמה חזר וכתבו בהל' חלוקת שותפין. והטור בס' קנו כ' דה"ר ש"ה לפיכך ב' שהם שותפין בחצר אם יש בו דין חלוקה יכול כל אחד מהם לכוף את חברו לחלוק ואפי' לעשות מחיצה ביניהן למנוע מהביט כל אחד בשל חברו, וצ"ע דהז"ר הוא חיוב חדש ומ"ש לשותפין דכופין לחלוק מחמת הז"ר, וע"ע במאירי בהקדמה שכ' דמתני' היא דיני חלוקת שותפין ויתגלל בזה דיני הז"ר, וכן במאירי בסוגיא ב: כ' דאם איכא ה"ר יכול לטעון דלמאי חלקתי. וכע"ז בר"י מיגש כותל שהחצר מוחלקת וכ"א מכיר בחלקו ממנה ולא נשאר ביניהם רק עשיית המחיצה בלבד, היינו דנשאר שותפות לעשיית המחיצה וכדיבואר. ומוכרח בזה דיסוד הדין חלוקה הוא ג"כ מחמת הז"ר, דמה שכופה השותף את חברו לחלוק הוא מדיני הז"ר, וכ"כ הב"ח בסימן קעא שם ע"ד הטור בדיני חלוקת שותפות וז"ל ע"ל ריש קנו דדוקא היכא דאיכא היזק ראייה ולכך כתב כאן דנסמך על מה שכתב למעלה ואע"ג דבשדה ליכא משום הז"ר מ"מ כיון דבמקום שנהגו לגדור בבקעה מחייבין אותו לגדור כו' דאית ביה משום הז"ר עיש"ה, ומבואר בב"ח בהבנת דברי הטור דכפיה לחלוקה נובע מדין הז"ר, ואכן בשו"ת הרשב"א ח"א סימן תתקז סבר כן השואל, אך הרשב"א השיב כי חלוקת שותפין אינה מכח הז"ר ואפי' במקומות שאין בהם הז"ר יכולין השותפין לכוף זה את זה בחלוקה ולברר כ"א חלק לעצמו במסיפס שאין הז"ר אלא לאחר חלוקה וכו', ועי' נתיבות קנו סק"ג דכפיה לחלוקה היא תק"ח, ובחזו"א לפנינו סימן ו' אות יז כ' דאינו מתק"ח אלא עיקר

בשם גליון וכן לשון הרא"ש [שצוטט במהר"ם] דכיון שרצו לחלוק ע"כ הוי חלוקה גמורה גם למנוע ההז"ר, ומוכרח כן מהא דאמרי' בגמ' דס"ד דאמרי' כי אתרצאי ע"מ שלא לעשות גודא וכו', וע"כ הביאור אינו דהוי מחילה, דא"כ אמאי לא הוכיח הרא"ש מהכא דמהני מחילה על ההז"ר, אע"כ הביאור דס"ד דנגמרה חלוקתם אף בלי המחיצה, וזהו הקמ"ל דרך במחיצה כמנהג המדינה חשיב שנגמרה חלוקתם, וזהו כוונת התוס' שכ' דסמך ב"ב אחר ב"מ דתני שם דיני שותפין וכו', היינו דגם הכא חידוש המתני' הוא בדיני שותפין. ובזה ניחא הטור בסי' קעא סל"ו שכ' דבשכירות ליכא ד"ז, והב"י הק' דהא מ"מ איכא ה"ר, אכן נראה דאה"נ מדין ה"ר חייב, אבל החיובים המיוחדים של כותל מדיני חלוקת שותפים בזה כ' הטור דליכא בשכירות. ובזה יש לבאר הרא"ש דמהני מחילה בהז"ר וקשה דההז"ר מתחדש בכל יום, ובשעור הקודם ביארתי דהמחילה היא לעשותה חצר שאינה עומדת להשתמשות של צנעא, ולדברינו כאן יש להוסיף דלענין שותפין כיון דההז"ר הוי סיבה לגמר החלוקה ע"י כותל, הרי כיון דמחל על כותל כבר נגמרה החלוקה ותו ל"ש חיוב כותל.

ולדברינו י"ל הבנה מחודשת בשי' הרא"ה והראב"ד שהבאתי באות א דיכול למנוע מחברו לעשות לבדו כותל מגויל בטענה שיוכל לסמוך קורותיו, והעירו האחרונים דע"כ חיוב הכותל הוא מדין שכנים ושותפין דמש"ה יש לו טענת סמיכת קורות, ונראה להוסיף דדברי הרא"ה הם דוקא בשותפין שחלקו והיינו דעיקר החלוקה הוא שיוכל כ"א לעשות כל שימושיו בחלקו לבדו, וגמר החלוקה היא בעשיית הכותל, ולכן יכול השותף לטעון טענה סמיכת קורות, כיון דקודם החלוקה היה לו כל השימושים בחצר, ואם לא יוכל לסמוך קורות שוב נגרע חלקו ע"י השותפות, וכיון דדין הכותל הוא צורת

קנין השותפות בזמן שאין חלקם מסומן לזה ולזה דיש לכ"א חלק בכולו וכל דשפיר ליה טפי ליהנות מהשותפות קנוי לו ובכלל זה חלוקה וא"צ דעת שותפו להקנות לו אלא ב"ד מחלקין על כרחו וחברו קונה חלקו ע"כ, והיינו דזהו מזכות השותפין שיכולין גם לחלוק בע"כ, אך מ"מ יכולים לחלוק מחמת הז"ר, ובדעת הטור נראה דס"ל דגמר החלוקה שתהיה חלוקה גמורה המונעת מהז"ר, דכ"ז שיש הז"ר עדיין שותפין הם, והיינו דזכותם לחלוק שיהא בתנאי ובאופן דלא יהיה הז"ר מזל"ז. וכ"ה לשון רבינו ברוך בשיטת הקדמונים "וכיון דנתרצו לחלוק ודאי קפידא איכא בינייהו הלכך כופין המעכב לבנות הכותל בעל כורחו" והיינו דזהו גמר החלוקה, וכ"נ לשון הרגמ"ה פלוגתא לעשות חלוקה כיון שנתרצו לחלוק אם זה מעכב ואינו בונה עמו הכותל הואיל ומקפידין זע"ז שלא ישתמש הא' בחלק חברו כופין אותו ובונים את הכותל כו'.

ונראה דלהכי קתני במתני' ד"ז בשותפין, היינו דאכן הז"ר משכח"ל בכל שכנים, וכגון שזכו שניהם מההפקר או שכ"א קנה חלקו מאדם אחד בחצר, אך בדיני שותפין איכא דינים נוספים מחמת ההז"ר, דבזה למ"ד שמה היזק וגם למ"ד לא שמ"ה ונתרצו לחלוק בכותל, חיוב הכותל הוא מדיני השותפות, דביש בו כדי חלוקה או בקנו לעשות חלוקה, אין החלוקה נגמרת עד שיעשו כותל המסלק ההז"ר, וכפי המנהג בסוג הכותל, ולכן במסיפס שהיא הבדלה פורתא ודאי חייב כדי לסמן החלוקה, אבל מדין הז"ר בעי חלוקה גמורה בכותל, ואמנם עיקר חיוב כותל הוא מהרח"נ למנוע הז"ר, והוא בכל שכנים, וחיובם כמנהג המדינה, אבל בשותפות חיובן בכותל גויל כמנהג המדינה שיעמוד לימים רבים, ומדין השותפות דכופהו לחלוק כדי שכ"א יוכל להשתמש בחלקו ימים רבים גם בדברים שבצנעא, ולזה בעי' חלוקה גמורה בכותל של מנהג המדינה, וכך נוטה לשון הש"מ

כותל עכתו"ד. ודבריו צ"ב דהישראל הקונה יתבע מחמת הז"ר של עכשיו, ומה לי דהמוכר הגוי לא היה יכול לתבוע, ומוכח כיסוד דברינו דבשותפות תביעת הכותל הוא מזכויות השותפין, וא"כ אם בשותפות גוי וישראל שחלקו לא היה חייב כותל בחלוקה, שוב אין הקונה הישראל יכול לתבוע כותל כיון דאתי מכח חלוקת המוכר הגוי שלא היה לו זכות חלוקה עם כותל.

ומצינו ברמב"ן להלן ז: דבאחין שחלקו אין יכולים למחות זב"ז לסתום החלונות אף דיש בהם הז"ר שלא חלקו ע"מ לסלק משם כלום, והיינו דבשותפין שחלקו מחמת הז"ר בעי חלוקה בכותל, אבל התם לא חלקו ע"מ לסתום החלונות, ואין הכוונה מדין מחילה, אלא דמעיקרא ל"ה חלוקה לענין שיוכל לתבוע לסתום החלונות, והריב"ש בסימן שכב כ' דההיזק נעשה ברשות, והיינו דמצד הרח"נ גרידא אמרי' דכבר נעשה ברשות, ומדין החלוקה ג"כ אינו חייב וכמש"כ.

והנה בריטב"א להלן יא כ' דהא דבעי' בחלוקה שיהא בחצר לכ"א ד' אמות היינו חוץ ממקום הכותל, וכ"מ ביד רמ"ה יא: סוף סימן קלו וז"ל כי קא יהיב תנא שיעורא לבד ממקום הכותל קא יהיב וכולהו כי קא יהיב שיעורא לבתר גמר חלוקה קא יהיב היכא דבעי כותל לאחר בנין הכותל קתני דהיינו גמר חלוקה ידידיה וכו', ונתכוין לדבריהם בכת"ס שם ובחת"ס לפנינו ב: [עי' בהערותי על הריטב"א שם הוצאת מוה"ק], ונראה דס"ל לריטב"א והרמ"ה דמקום הכותל אף דהוי בכלל החלוקה מ"מ כיון דמדין החלוקה שיהיה כותל שוב נחסר משימוש של ד"א, ואף דמצד החלוקה איכא לכל אחד שימוש בד"א, ורק מדיני הז"ר הוי חייב חדש של כותל, ומוכח דגם חייב הכותל הוא מדיני החלוקה ולא נגמרה חלוקתם עד שיחלקו בכותל למנוע ההז"ר וכלשונו של הרמ"ה דהכותל הוי גמר החלוקה, ושפיר בעינן שיהא ד"א לכ"א מלבד מקום הכותל. ונראה דבכה"ג דבשעה שנשתתפו הי' המנהג בגויל וכעת בשעת בניית הכותל

חלוקת השותפות, אף שהוא נובע מחמת ההז"ר מ"מ בזה חל הדין חלוקת שותפות, ולהכי יכול למנוע מחברו עשיית כותל לבדו בטענת סמיכת קורות, ואולי מה"ט גם בעשה כותל לבדו גם בדיעבד יכול למנועו בטענה זו, ודלא כחזו"א שכ' דרק לכתחילה יכול למנועו אבל בבנה אינו יכול לכפותו לבנות מחדש בשותפות, ולדברינו י"ל דדברי הרא"ה קיימי רק בשותפין שחלקו ולא בשכנים גרידא דבזה ל"ש טענת סמיכת קורות, ואכן בנתיבות קנז סק"ג לאחר שהביא שי' הרא"ה הנ"ל דל"מ לעשות לבדו הכותל אף מגזית מטענה דסמיכת קורות, סיים הנתיבות דה"ד בשותפות אבל אם קנו כ"א חצי חצר לעצמו ודאי דאין חברו יכול לעכב כשמסלק ממנו ה"ר בכה"ג עי"ש, ואף דאין כוונת הנתיבות כסברא דידן, מ"מ בכלל דבריו מש"כ דמדיני השותפות הוא לתבוע מקום להנחת הקורות וכו', וזהו הבנת הראב"ד הנ"ל דבעי כותל מגויל מטענת סמיכת תקרה דגם זה אחד משימושי החצר, ולפ"ז גם לרא"ה והרא"ש דל"מ לעשות כותל מגויל או הוצא בתוך שלו, ה"ד בשותפות דמדיני השותפות דחל חייב הכותל על שניהם, אבל בשכנים גרידא או בשותפין ששכרו דליכא להם דיני שותפין כמבואר בטור הנ"ל, ה"נ יהני לעשות בתוך שלו ולסלק בכך ההז"ר.

והנה בקונטרס שערי ציון לרבי ישראל סלנטר זצוק"ל [נדפס בשנת תרצ"ג] הק' על הגמ' ב: דפריך למ"ד דשמיה היזק אמאי תני רצו, דנימא דמיירי בישראל ועכו"ם דכיון דכותל הוי חייב ממון כרא"ש הנ"ל דלהכי מהני מחילה, הרי כלפי עכו"ם אינו חייב דהוי הפקעת הלאותו דעכו"ם דמותר, והוסיף דאפי' אם הישראל קנה מהגוי את חלקו בחצר לאחר החלוקה לא יוכל הקונה לתבוע כותל מהישראל השני דהקונה בא מכח עכו"ם וכמו דהגוי אינו יכול לתבוע כותל כך הישראל הבא מכוחו אינו יכול לתבוע כותל, וא"כ נימא דכה"ג מירי מתני' דקתני רצו" דבזה אינו יכול לתבוע בע"כ

מילתא במאי משמע ליה כותל טפי ממסיפס כו' וי"ל משום דכולה מתני' קתני כותל ועלה תנאי אם יש בה ד"א חולקין, וצ"ב דהרי המשנה הראשונה היא בדיני הרח"נ, והמשנה השניה היא בדיני חלוקה, ומוכרח דחיוב הכותל בשותפין הוא מדיני החלוקה דהם מופרדין ומחולקין לגמרי ע"י הכותל. ובתי' השני כ' הרמב"ן דקס"ד דכל חצר אע"פ שאין בה ד"א חזיא למילתא ולא דמי לבית ומש"ה אקשינן ודאי דהא אין חולקין דקתני אין חולקין בכותל הוא משום כיון דאין בה ד"א לא חזיא לתשמיש באפי נפשה אלא לפירוק משא דבית ואין בה היזק ראייה הא יש בה ד"א דחזיא באפי נפשה לתשמיש חולקין בכותל ודחינן לא מסיפס שכשארין בה ד"א אפי' חלוקה גרידא נמי לא עבדינן כו' ומבואר דגם בפחות מד"א יש בו דין חלוקה לענין פירוק משא, ואפי' דאית ביה דין חלוקה ליכא חיוב כותל, דכיון דאין היזק דל"ח להשתמשות לא בעי כותל, ולרמב"ן הפי' במתני' כל שאין שמו עליו אין חולקין היינו דבפחות מד"א אין חולקין לחיוב כותל, וצ"ע דהרי המקשן אתי להוכיח דהז"ר שמיה היזק דמחיצה היינו פלוגתא ואין בו שעור חלוקה ולהכי בעי רצו, ובניין הכותל, הרי דאיכא חיוב כותל, ואם כשכופה לחלוק ליכא חיוב כותל מה מהני ברצו לחייבו בכותל, ומוכרח דבאין בו שעור חלוקה ורצו לחלוק אמרי' דרצו לחלוק גם להשתמשות תשמיש של חצר וכיון דהחלוקה היא לתשמישין להכי בכלל החלוקה הוא לבנות כותל וברצו חייבין בכותל, דבזה ליכא כללא דמתני' יא. כל ששמו עליו חולקין אימתי בזמן שאין שניהם רוצים אבל ברוצין חולקין, היינו דברוצין גם בפחות מד"א הוי חלוקה להשתמשות חצר, ולהכי איכא תביעת חלוקה בכותל, אבל בכופהו לחלוקה כיון דהוי פחות מד"א ל"ש הרח"נ כיון דאינו עומד לתשמיש אלא למשא להכי א"א לחייבו בכותל. ולפ"ז נראה דכ"ז בשותפין שחלקו מרצונם דבהם הדין דגם אם יהיה

המנהג בהוצא, דינו בהוצא, ועי' בכת"ס שדן אם אזלי' בכותל שנפל בתר בנית הכותל הקודם או כדהשתא, ויל"ע היכא דנשתנה המנהג משעת ההתחייבות עד שעת עשיית הכותל ואכ"מ, וי"ל דיסוד דברינו תליא גם בפלוגת הר"ן והרא"ש אם שייך להשתתף ולחלוק בתנאי שלא יתחייבו בכותל, וברש"י ב: גבי נפל שאני שכבר נתרצו הראשונים בכותל, ועי' ש"מ בשם ר' יונה ובתוס', ובד' רש"י צ"ל דכיון דחיוב הכותל הוא מתנאי חלוקה השותפות שכ"א יוכל להשתמש תשמישי צנעא בחצרו, להכי גם השניים שבאים מכח הראשונים לא עדיפי מהראשונים דקנו הך זכות בהדי קניית החצר, ומחוייבים בבנין הכותל להשלים החלוקה, ויש לבאר בזה דברי הקרי"ס ריש הל' שכנים פ"א דמשמע קצת דכמו דהחלוקה הוי מה"ת ה"נ החלוקה ע"י כותל, וע"כ דכוונתו דמדין הז"ר לא נשלמה חלוקתו, אמנם לא הזכיר שם כלל חיוב כותל עי"ש, וע"ע בתש' הרשב"א ח"א סי' תתקז, ולפ"ד י"ל דגם באין בו דין חלוקה היכא דרצו לחלוק נעשה כיש בו דין חלוקה ותו לא נגמר החלוקה עד עשיית הכותל, וזהו כוונת הרי"ף להוכיח מקנו ברוחות, דבמכיר חלקו חולקים בכל גוונא אף באין בו כדי חלוקה, וע"כ הכוונה דמכיר חלקו ע"י חלוקה, אלא דאז חשיב כיש בו כדי חלוקה, וזהו הקמ"ל דליכא טענת ע"מ שלא לעשות גודא, ועי' בתוס', ונ' דאין הכוונה מדין מחילה על ההז"ר דהרי נחלקו הרא"ש והרמב"ן אם מהני מחילה על ההז"ר, אלא דזהו התחייבות גרידא דהחלוקה נגמרה אף בלי כותל דאינם רוצים בהשתמשות צנעא, או די"ל דכוונת הגמ' דס"ד דהתחייבותם נגמרת בכותל מהוצא ומה דבעי' כותל גזית הוא חיוב נוסף כמנהג המדינה, וזהו הקמ"ל דגם הכותל דגויל הוא מעיקר דין החלוקה.

והנה ברמב"ן ב: על הגמ' אין חולקין את החצר עד שיהא בה ד"א לזה וכו' מאי לאו בכותל לא במסיפס, כ' וז"ל תמיהא לן

מריש בתרא ללשון שני דרצו אחלוקה קאי וכשאיין בו שעור חלוקה, ורצו בונין הכותל משום היז"ר, אלמא אפי' בפחות מד"א שייך היז"ר ותי' דנהי דלא חזי לתשמיש גדול חזי לתשמיש קטן, וכיון דנתרצו לחלוק שייך ביה הז"ר וכו' עי"ש, ומפורש כדברינו דבנתרצו לחלוק שוב חייבים בכותל כגמר החלוקה דלדידם החצר של פחות מד"א עומדת להשתמשות צנעא וכמש"נ.

פחות מד"א דאיכא חיוב כותל, אבל בשכנים בעלמא ביש לכ"א פחות מד"א ליכא חיוב כותל כיון דהחצר עומדת רק לפירוק משא, ומצאתי מפורש כן בשו"ת הרא"ש כלל ק ס"א דבתחילה כ' דבפחות מד"א לא מיקרי חצר דלא חזי לתשמיש ול"ש בו היז"ר ואילו בא ראובן לפתוח תחלה חלונו לאותו חצר קטן לא היה שמעון יכול לעכב עליו כו' ובהמשך כ' דמסופק



הרב יוסף אריה גפנר

ישׁוב שיטת הרמב"ם והראשונים

בסוגיא דמהדרין מן המהדרין

מצוה מן המובחר, מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון, ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד. כיצד, הרי שהיו אנשי הבית עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים ובליל שלישי שלשים עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות.

והנה בהלכה ג' כתב וז"ל: 'מנהג פשוט בכל ערינו בספרד, שיהיו כל אנשי הבית מדליקין נר אחד בלילה הראשון, ומוסיפין והולכין נר בכל לילה ולילה, עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונה נרות, בין שהיו אנשי הבית מרובים בין שהיה אדם אחד'.

ולפום ריהטא, למדו כל המפרשים בדעת הרמב"ם, שמנהג אנשי ספרד הוא כדעת התוס', שרק בעל הבית מוסיף והולך. ולכן תמחו דסותר עצמו, דבהלכה הקודמת פסק דמוסיף והולך הוא לכל אחד ואחד, א"כ מנהג אנשי ספרד הוא דלא כחד. כך הקשה ה"לחם משנה" דהוא מנהג בטעות. וז"ל ה"ערוך השולחן": 'ויש לתמוה, דהרמב"ם כשהביא מנהג ספרד להיפך, למה לא כתב שאינו כהלכה, ולמה לא מיחה בהם כיון שאינו כפי סוגית הש"ס [על"מ שהקשה ג"כ כעין זה]'.

ורבו תירוצי האחרונים: ה"לחם משנה" תי' דאנשי ספרד עשו מעין פשרה, להדליק מעט יותר מעיקר הדין דנר איש וביתו. והב"ח (או"ח תרע"א) כתב דאכן מנהג ספרד הוא כדעת התוס', וז"ל: 'מיהו מנהג שלנו כדעת הרמב"ם, ומנהג ספרד כדעת התוספות, וכן כתב הרמב"ם (שם ה"ג) שמנהג ערי ספרד אינו כמו שפסק הוא ז"ל, ומשמע מדבריו שאין לשנות מנהגם, דאם לא כן לא הוה ליה לכתבו בסתם. ורא"ם (בביאורו לסמ"ג הל' חנוכה כו ע"ד) כתב על מנהג ערי ספרד, שקשה עליו דלפי דעת הרמב"ם אינו

אי' בגמ' בסוגיא דחנוכה (שבת כא:): 'תנו רבנן, מצות חנוכה נר איש וביתו. והמהדרין, נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין, בית שמאי אומרים, יום ראשון מדליק שמנה, מכאן ואילך פוחת והולך. ובית הלל אומרים, יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך. אמר עולא, פליגי בה תרי אמוראי במערבא, רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא, חד אמר, טעמא דבית שמאי כנגד ימים הנכנסין, וטעמא דבית הלל כנגד ימים היוצאין. וחד אמר, טעמא דבית שמאי כנגד פרי החג, וטעמא דבית הלל דמעלין בקדש ואין מורידין. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, שני זקנים היו בצידן, אחד עשה כבית שמאי ואחד עשה כדברי בית הלל, זה נותן טעם לדבריו כנגד פרי החג, וזה נותן טעם לדבריו דמעלין בקדש ואין מורידין'.

והנה נחלקו הראשונים בהא דמהדרין מן המהדרין, אי קאי א'נר איש וביתו', או א'נר לכל אחד ואחד. דהתוס' כתבו וז"ל: 'והמהדרין מן המהדרין - נראה לר"י, דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו, שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים, אבל אם עושה נר לכל אחד אפי' יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא שיסברו שכן יש בני אדם בבית'.

ואילו הרמב"ם פסק להדיא (פ"ד מהל' מגילה וחנוכה) וז"ל (הלכה א' וב'): 'כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד, בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד. והמהדר את המצוה, מדליק נרות כמנין אנשי הבית, נר לכל אחד ואחד, בין אנשים בין נשים. והמהדר יתר על זה ועושה

כל אנשי הבית מדליקין נר אחד בלילה הראשון, ומוסיפין והולכין נר בכל לילה ולילה' - היינו כאמור, ש'כל אנשי הבית' מדליקין 'כל אחד לעצמו' במוסיף והולך, 'עד שנמצא מדליק' - היינו 'בעל הבית' לחדר, וגם כל אחד ואחד לחדר - 'בליל שמיני שמונה נרות, בין שהיו אנשי הבית מרובים בין שהיה אדם אחד' - היינו, דלעולם אין אדם מדליק יותר משמונה נרות, דאף אם רבים בני הבית וצריכים להדליק לכולם במוסיף והולך, לא 'הוא' המדליק עבורם, אלא כל אחד ואחד מדליק לעצמו, ונמצא שלעולם אין אדם שידליק יותר משמונה נרות, ולאפוקי ממה שיוצא ע"פ מה שפסק לעיל מיניה, דבעה"ב עצמו בליל שמיני מדליק שמונים נרות, ואילו למנהגם ג"כ מדליקים שמונים נרות בליל שמיני, אך לא בעה"ב עצמו, אלא ע"י כולם.

ולפי ביאור זה, שפיר הביא הרמב"ם מנהגם של אנשי ספרד, דאדרבה, היו הם מהדרין מן המהדרין, ולא כדסברו המפרשים שהלכו בדרך פשרה, או שפסקו כהתוס', אדרבה, אנשי ספרד נהגו כמהדרין מן המהדרין כשיטת הרמב"ם דמוסיף והולך לכל אחד ואחד, ולא זו בלבד, אלא שהוסיפו הידור על שיטת הרמב"ם, וכפי שיבואר.

★

ועתה נבאר בס"ד מה ראו על ככה לשנות המנהג.

אלא דהנה הרמב"ם סובר, כאמור, דבעל הבית בעצמו הוא המדליק את כל הנרות, הן במהדרין והן במהדרין מן המהדרין. וכדכתב בהלכה א': 'והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד.' [ומדברי רש"י בגמרא, אין הכרע מה דעתו בזה, ועיין להלן מה שנכתוב בשיטתו.]

לא כפי מצותה ולא כפי המהדרין ולא כפי המהדרין מן המהדרין עכ"ל, ולא קשה מידי, דברור הוא דאותו מנהג הוא על פי דעת התוספות. והט"ז כתב עלה (שם סק"א): 'ובכאן יש חידוש במנהג שהספרדים נוהגין כתוס' כמ"ש [ב"י] והאשכנזים כרמב"ם, וזה לא מצינו בשאר מקומות'.

בכל אופן, לכל הפירושים הוא מנהג המעורר תמיהה, מה ראו על ככה לפסוק כהתוס', ומה ראה הרמב"ם להביא זאת היפך שיטתו, לכאורה.

ברם כאשר נדייק בלשון הרמב"ם בהלכה זו, נחזה שהוא מוקשה, לפי הבנתם. שהרי התחיל בלשון רבים: 'מנהג פשוט בכל ערינו בספרד, שיהיו כל אנשי הבית מדליקין נר אחד בלילה הראשון, ומוסיפין והולכין נר בכל לילה ולילה', וסיים בלשון יחיד: 'עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונה נרות, בין שהיו אנשי הבית מרובים בין שהיה אדם אחד'. ולפי מה שלמדו האחרונים, הוא מוקשה שנוי הלשון בין רבים ליחיד. ועל כרחק צריך לומר לפירושם, דהאי 'כל אנשי הבית', קאי אאנשי הבית דעלמא, כל איש בביתו, והוא דחוק.

★

ונראה בס"ד לבאר דעת הרמב"ם בדרך נכון, והדברים מתיישבים ומבוארים בדבריו, כפתור ופרח ללא עקש ופלתול, וכל קושיות האחרונים עליו ליתא מעיקרא.

ונציע קודם תורף הדברים ואח"כ ביאורם:

דלעולם שפיר תואם מנהג אנשי ספרד עם מה שפסק הרמב"ם לעיל מיניה ד'מוסיף והולך' קאי א'נר לכל אחד ואחד'. דמה שפסק הרמב"ם מתחילה, היינו ש'בעל הבית בעצמו' הוא זה המדליק את כל הנרות הללו, וכדכתב להדיא כן בהלכה ב'. ואילו למנהג אנשי ספרד, לא הבעל הבית עצמו הוא המדליק את הכל, אלא שכל אחד מאנשי הבית, מדליק לעצמו נרותיו במוסיף והולך.

ועתה נחזה שהוא מדויק להפליא בדבריו וז"ל: 'מנהג פשוט בכל ערינו בספרד, שיהיו

המדליק לכולם. וא"כ אף אסור לעשות כן, משום ברכה לבטלה.

ברם לפי מה שביארנו, מיושב שפיר, דמקור דברי הרמ"א הם מדברי הרמב"ם בהלכה ג', במנהג אנשי ספרד, דהם נהגו ממש כך, שכל אחד מדליק נרותיו במוסיף והולך.

★

ובזה יש לבאר נמי מה שנחלקו רש"י ותוס' להלן בגמ': 'נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ'. דרש"י פירש וז"ל: 'מבחוץ' - משום פרסומי ניסא, ולא ברשות הרבים אלא בחצרו, שבתיהן היו פתוחין לחצר'. היינו, שאם יש חצר לפני הבית, מדליקו על פתח הבית ולא על פתח החצר. ואילו התוס' כתבו וז"ל: 'מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ' - ומיירי דליכא חצר אלא בית עומד סמוך לרה"ר, אבל אם יש חצר לפני הבית מצוה להניח על פתח חצר, דאמר לקמן (כג.) 'חצר שיש לה ב' פתחים צריכה ב' נרות', ואמר' נמי (כג.): 'נר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם' משמע לשני בתים, ואם היו מניחים על פתחי בתייהם היה לזה מימין ולזה משמאל, אבל אי מניחים על פתח החצר אתי שפיר'.

ורש"י גופיה נזהר מראיותיהם, ופירש כל דבר במקומו ע"פ שיטתו. בהא ד'חצר שיש לה ב' פתחים' (כג.) פי' וז"ל: 'חצר שיש לה שני פתחים' - שיש לבית שני פתחים פתוחים לחצר - צריכה שתי נרות, נר לכל פתח וכו'. ובהא ד'נר שיש לה שתי פיות עולה לשני בני אדם' פי' (כג.; ד"ה שתי פיות) וז"ל: 'עולה לשני בני אדם, למהדרין העושים נר לכל אחד ואחד'. ונדייק מדברי רש"י הללו, דס"ל דלא כהרמב"ם, אלא דהמהדרין מדליק כל אחד נר, ושפיר משכחת ליה בבית אחד, נר העולה לשני בני אדם, ב'מהדרין'. [דקצת דוחק לפרש דכונתו 'למהדרין העושים נר לכל אחד ואחד' היינו 'לשם' שני בני אדם].

ברם התוס' מיאנו בפירושו, דהרי לשיטתם, בבית אחד לעולם לא ימצא שני

גם מלשון התוס' יש משמעות דסברו כהרמב"ם (ממה שכתבו 'אפי' יוסיף מכאן ואילך', משמע בעה"ב עצמו), ולפיכך הקשו וז"ל: 'אבל אם עושה נר לכל אחד, אפילו יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא, שיסברו שכך יש בני אדם בבית'. דתמיהתם היא, כיון שבעל הבית עצמו עומד ומדליק את כל הנרות הללו, אזי בודאי לא יבינו מכך איזה יום היום, אלא יסברו שכך יש בני אדם בבית שהוא מדליק כ'מהדרין' עבורם.

ולזה בא המנהג המתקן הלזה של אנשי ספרד, שאמנם יהיו מוסיפים והולכים לכל אחד ואחד, אך לא בעל הבית בעצמו ידליק הכל, אלא שכל אחד ואחד מבני הבית יהא מוסיף והולך בהדלקת עצמו, ואז שפיר יהא ניכר מהו היום, או משום שבעת ההדלקה רואים כל אחד כמה נרות מדליק, או שמדליקים מעט רחוק זה מזה, משא"כ כשבעה"ב מדליק הכל בבת אחת ובמקום אחד.

[והוא ממש כעין שכתב ה"דרכי משה" (או"ח סי' תרע"א א) וז"ל: 'וכתב מהר"א מפראג, דלדידן שמדליקין בפנים ויודעין בבית כמה בני אדם בבית וליכא למיחש שמא יאמרו כך בני אדם הם בבית, אף לדעת התוספות מנהגינו נכון. ועוד, דמאחר שמדליקין בפנים כל אחד יוכל להדליק במקום מיוחד ולא בעי להדליק כולן בטפח הסמוך לפתח וניכר הנרות שמדליק כל אחד ואחד ואיכא היכרא כשמוסיף והולך בשאר הלילות, ולכן מנהגינו אתי שפיר לכולי עלמא', עכ"ל. ולפי דרכנו, כך נהגו אנשי ספרד].

ובזה מיושב להפליא מה שתמה ה"ערוך השולחן" (או"ח תרע"א סט"ו) בשם ה"גליא מסכתא" (סימן ו') על הרמ"א, שהגיה על דברי המחבר (או"ח תרע"א ס"ב) וז"ל: 'וי"א דכל אחד מבני הבית ידליק (הרמב"ם), וכן המנהג פשוט', שהוא טעות, שהרי הרמב"ם לא קאמר שכל אחד מבני הבית ידליק, אלא בעה"ב לבדו הוא

עשה כב"ש, ואחד עשה כדברי ב"ה, מהו 'כב"ש' ומהו 'כדברי ב"ה'.

וע"פ הנ"ל י"ל שפיר, דהראשון עשה 'כבית שמאי' ממש, ואילו השני עשה רק 'כדברי' בית הלל - היינו, שהיה גם הוא מוסיף והולך כדברי ב"ה, אך לא עשה ממש כב"ה. דלב"ה - בעה"ב עצמו הוא המדליק הכל במוסיף והולך. ואילו אותו זקן נהג כמנהג אנשי ספרד, שכל אחד מבני הבית מוסיף והולך בשלו.

ו'נותן טעם לדבריו - משום מעלין בקודש' - היינו, דנתן טעם לעצם שיטה זו הסוברת דלא רק בעה"ב עצמו מוסיף והולך אלא כל בני הבית, הוא משום הטעם ד'מעלין בקודש', דאילו משום הטעם ד'ימים היוצאים' הרי אין מוסיף והולך אלא בעה"ב לבדו נר אחד בכל לילה, כביאורם של האחרונים הנ"ל.

★

וקמו לה בס"ד שיטות הראשונים בכמה פלוגות בהאי סוגיא, כמין חומר.

רש"י לשיטתו - דהמהדרין מדליק כל אחד נרו, ולא רק בעה"ב לבדו, ולכן שפיר משכח"ל שני בני אדם המדליקין בשני פיות של נר אחד ב'מהדרין', וא"כ תו לית הוכחה מכאן דכשיש חצר מדליקין על פתח חצר, וממילא יש לפרש הגמ' כפשטיה 'על פתח ביתו מבחוץ' דמדליק תמיד על פתח הבית אף כשיש חצר.

והתוס' לשיטתם - דהמהדרין והמהדרין מן המהדרין מדליק בעה"ב לבדו הכל, וא"כ לא משכחת 'נר לשני בני אדם' אלא בפתח חצר המשותפת, ומכאן מוכח דמדליקים על פתח חצר.

והרמב"ם לשיטתו - דפסק דבעה"ב לבדו מדליק הכל, וא"כ הא ד'נר לשני בני אדם' לא משכחת אלא בפתח חצר משותפת, ואכן פסק בהלכה 'י' חצר שיש לה שני פתחים בשתי רוחות צריכה שתי נרות', היינו דמדליקים על פתח חצר כהתוס'.

אנשים המדליקים יחד, דגם המהדרין וגם המהדרין מן המהדרין, מדליק בעל הבית לבדו הכל. וא"כ מאין ימצא 'שני בני אדם' המדליקים בנר אחד, על כן הוכיחו מכך דעל כרחק מיירי בשני בתים, ויש חצר לפניהם, ומדליקים בפתח החצר. וזה מדויק היטב בלשונם שכתבו (כא: ד"ה מצוה) 'ואמרי' נמי נר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם - משמע לשני בתים', וכי היכן משמע כאן 'לשני בתים', אלא כאמור, דלשיטתם מוכרח הוא, דכיון דשני בני אדם הם המדליקים יחד, לא משכחת לה אלא בשני בתים, דבבית אחד לעולם בעה"ב מדליק הכל.

★

והנה האחרונים ("פרי חדש" ובאור הגר"א, ע"י גם "ערוך השולחן" - אר"ח תרע"א) כתבו לבאר באופן נפלא, דיסוד פלוגת הרמב"ם והתוס', תלוי בשני הטעמים שנאמרו בגמרא אהא דמוסיף והולך. התוס' נקטו הטעם דכנגד 'ימים היוצאים', ולכן סברי דרק בעה"ב הוא המוסיף והולך, דאם שאר בני הבית ג"כ יוסיפו, שוב ליכא היכר לימים היוצאים. ואילו הרמב"ם נקט הטעם ד'מעלין בקודש', ולטעם זה ליכא למיחש שיהיו הרבה נרות יותר ממספר הימים, דהעיקר הוא מעלין בקודש. ומדויק להפלא בדברי התוס' שכתבו וז"ל: 'נראה לר"י דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים'. שפיר נקטו דייקא את הטעם של ימים הנכנסים והיוצאים, כי רק לטעם הזה איכא פגם בהיכרא, משא"כ לטעם דמעלין בקודש, אדרבה, ידליק כמה שיותר.

ובזה י"ל כמין חומר הא דמסופר בגמ', 'שני זקנים היו בצידן, אחד עשה כב"ש ואחד עשה כדברי ב"ה', ורכים תמהו מה ראתה הגמ' להביא מעשה זה, ומה בא ללמדנו. תו יש לדקדק, שנוי הלשון, 'אחד

שניאור זלמן עהרנרייך

בענין אי עבדא כמקרקעי אי כמטלטלי והמסתעף

תוס' דהא דחזינן בכמה מקומות דעבדא כמקרקעי כגון באונאה ושבועה ה"מ במילי דאורייתא, אבל במילי דרבנן עבדא כמטלטלי, ואכתי תקשה למ"ד עבדא כמקרקעי דמי דלדידיה אין נפקותא בין מילי דאורייתא למילי דרבנן, ותיירץ לי הרה"ג ר' שלמה זלמן מרק שליט"א דאכן תוס' איירי רק אליבא דרב נחמן, דהא קיי"ל כר"נ בדיני דרב נחמן דיינא הוא ונחית לעומקא דדינא¹, וא"כ מתורץ שפיר דתוס' איירי רק אליבא דהלכתא.²

וכן יש לדייק מהקצוה"ח בסי' רל"ה סק"ד דכותב שם וז"ל... ואע"ג דקיי"ל עבדי כמקרקעי באונאה ושבועה, כבר כתבו תוס' פ"ק דב"ק (דף י"ב. ד"ה אנא) והרא"ש סי' י"ד דעבדי כמטלטלין לכל מילי דרבנן, ושעבוד ופרוזבול וקנין אגב דרבנן עיי"ש, וה"נ הך דפעותות מקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין מתקנת חכמים ובדרבנן לכל מילי עבדי בכלל מטלטלין עכ"ל, והא קא חזינן מהקצוה"ח דאע"ג דקיי"ל עבדא כמקרקעי הוא דווקא לענין אונאה ושבועה אבל לענין מילי דרבנן קיי"ל דעבדא כמטלטלי, וכן מתרץ הרעק"א בשו"ע חו"מ סי' רל"ה סעיף א' בשם מוהר"א ששון (תורת אמת).

עוד נ"ל לתרץ ע"פ הרשב"ם בב"ב דף ק"נ. דאיבעיא לן בגמ' שם אי עבדא כמקרקעי אי עבדא כמטלטלי, ובפי' האיבעיא נחלקו הרשב"ם ותוס' שם, הרשב"ם בד"ה איבעיא מפרש³, דאף דוודאי דין עבדים כקרקעות דכתיב (ויקרא כה, מו) והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם

במסכת גיטין בדף מ. איתא, ההוא עבדא דבי תרי שהיה שייך לשני שותפין, קם חד מינייהו ושחרריה לפלגיה ששותף אחד שחרר את חלק העבד שהיה שייך לו, שמע א"ז השותף השני הלך והקנה את חלק העבד השייך לו לבנו הקטן, דהיה ירא שב"ד יכפוהו לשחרר את העבד וכעת אין יכולים לכופו דקטן לאו בר כפיה הוא, שלח רב יוסף בריה דרבא לרב פפא כה"ג מאי ענה לו רב פפא כאשר עשה כן יעשה לו גמולו ישיב לו בראשו, כמו שהוא התנהג שלא כהוגן אנן נמי נתנהג עמו שלא כהוגן, וכיון דקים לן דהקטן רוצה כסף נוקים אפוטרופוס שישום את שווי העבד ונקרקיש ליה זוזי וכן יסכים הקטן לשחרר את עבדו, ורש"י בע"ב בד"ה זוזי מפרש, דזה מדין הפעותות מקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין, והיינו שחז"ל נתנו כח לקטן שיוכל למכור ולקנות מטלטלין, וא"כ יכול גם לשחרר את העבד, ויש להקשות דכ"ז הוא רק למ"ד עבדא כמטלטלי אולם למ"ד עבדא כמקרקעי היאך יכול הקטן לשחרר את העבד, הרי כל כח קנינו הוא רק במטלטלין, ואם עבדא כמקרקעי אין לו כח למכור ולשחרר את העבד.

והרבה רצו לתרץ שתוס' בב"ק דף י"ב. ד"ה אנא כותב שבמילי דרבנן עבדא כמטלטלי, וא"כ ה"נ דין הפעותות מקחן מקח וממכרן ממכר הוא דין דרבנן ובכה"ג עבדא כמטלטלי, אולם המדייק בדברי התוס' יראה שיש לפרש את דברי התוס' באופן אחר, דתוס' איירי אליבא דר"נ דאמר אנא מתניתא ידענא דעבדא כמטלטלי, וע"ז קאי

1 עיין בב"ק דף נג.

2 עיין ברי"ף בב"ק בפרק הגזול קמא דפסיק דעבדא כמטלטלי דהא הכי פסיק ר"נ, אולם עיין מה שהקשה עליו הרא"ש שם בס"ו, דהרי רבא א"ל לר"נ הא עולא הא ר"א הא דייני דנהרדעא הא רב חנא בר ביזנא כוליה סבירי להו דעבדא כמקרקעי דמי (עיין בב"ק דף יב.) ועיין מה שהקשה עליו עוד שם.

3 והביאו האור זרוע (בפסקי ב"ב סי' קפז, קפח) והריטב"א (בד"ה איבעיא) את דבריו, והסכימו עמו. וכתב האור זרוע שכן פירש גם רבינו יצחק בר מרדכי.

מיירי במילי דאורייתא וא"כ יודו דעבדא כמטלטלי דמי. ה. עוד מקשה הש"ך, שגם כדברי הרב המגיד (בפרק ג' מהלכות גזילה) בדעת הרמב"ם א"א לומר, דהרב המגיד כותב וז"ל טעם העבדים מפני שדינן כקרקע שאינה נגזלת, והכי פסק רב בש"ס (בב"ב דף צו: וכן עיקר, וכבר כתבו המפרשים דבכל דין תורה דינם כקרקע עכ"ל, דא"כ ר"נ דסובר (בב"ב שם) דעבדא כמטלטלי יסבור דשעבודא לאו דאורייתא, והרי הרמב"ם (בהלכות מלוה יא, ד) פוסק דשעבודא דאורייתא וכן מוכח מעוד הרבה פוסקים.⁹

ובאמת מוכרח לפסוק כר' נחמן, דהא קיי"ל הלכתא כר"נ בדיני¹⁰, ועוד דמסקנא דשמעתא בב"ב דף יב הוא כר"נ, ועוד דהכי מסקינן להדיא (בב"ב בפרק יש נוחלין סוף דף קכח) עיי"ש, וא"כ לפי דברי התוס', הרא"ש, הרב המגיד, והמהרש"ל הנ"ל דמחלקים בין מילי דאורייתא למילי דרבנן, מוכרחים לומר דקיי"ל שעבודא לאו דאורייתא, דהרי ר"נ סובר דעבדא כמטלטלי וא"כ סובר דשעבודא לאו דאורייתא, וקיי"ל כר"נ בדיני ותיקשי לכל הפוסקים (עיי' לעיל הערה 9) דפסקי שעבודא דאורייתא, וגם הרא"ש גופיה כתב בכמה דוכתי דשעבודא דאורייתא, וכן פסק המהרש"ל גופיה (בב"ב פ"א סט"ז) וכמו שכתב הש"ך בסימן ל"ט סק"ב בשמו.

אלא ע"כ מתרץ הש"ך (בסי' שס"ג שם), דאשכחן בכמה דוכתי דלענין בע"ח שאני דלא סמיך דעתיה עליה, וא"כ ה"נ נהי דעבדא כמקרקעי היינו לענין דינים הכתובים בתורה, אבל לענין סמיכת הבע"ח כיון דיכול העבד

לרשת אחוזה⁴, עכ"ז יתכן שבמתנה לשונם של בנ"א כשאומרים שרוצים ליתן עבד כוונתם שיהיה כמטלטלין, דהרי באמת אין העבד נשמר כקרקע, אולם תוס' שם בד"ה עבדא מפרש את האיבעיא דאף דלגבי דינים דאורייתא עבדא כמקרקעי דילפינן מוהתנחלתם כנ"ל, מ"מ יתכן דלענין מילי דרבנן עבדא כמטלטלי⁵, ולפי הרשב"ם נ"ל עוד לתרץ, דלפי הצד בגמ' דבלשון בנ"א עבדא כמטלטלי, ה"נ כשהקטן משחרר את העבד נימא דעבדא כמטלטלי דהרי בלשון בנ"א עבדא כמטלטלי.

ויש להקשות על פי' התוס' (ב"ב דף יב. ד"ה אנא) והקצוה"ח (סי' רל"ה סק"ד) טובא, א. דהא קא חזינן בב"ב דף ק"נ. תוד"ה עבדא דלא איפשיטא להו אי במילי דרבנן עבדא כמקרקעי או כמטלטלי. ב. מקשה הש"ך (בחור"מ סי' שס"ג סעי' א) על תוס' בב"ב הנ"ל, וכן על הרא"ש בב"ב (פרק הגזול קמא ס"ו) בשם הרשב"ם (בב"ב דף קכח. ד"ה ור"נ אמר) והב"י בס"א נמי הביאו, וכן על המהרש"ל שנמשך אחריו (בפ"ק דב"ב סי' ל"ג ופרק הגזול קמא סי' ח), שלא נראה לו כן דדוחק לחלק בין מילי דאורייתא למילי דרבנן, דהרי כל דתקון רבנן כעין כעין דאורייתא תקון.⁷ ג. עוד מקשה הש"ך דדוחק לומר דזה דילפינן קנין אגב מערים מצורות ביהודה (דה"י ב- כא, ג)⁸ הוא רק אסמכתא בעלמא. ד. עוד מקשה דא"כ מה קאמרה הגמ' שם בב"ב דף יב. להך לישנא דאמר עבדא כמקרקעי דמי למה לי עומדים בתוכה, הרי להך לישנא דסברי דעבדא כמטלטלי דמי נמי תיקשי, דהרי התם

4 וילפינן מזה בקידושין דף טז. דעבד כנעני נקנה בחזקה כקרקעות.

5 עיי' לקמן שיש להקשות מפי' זה על פי' התוס' בב"ב דף יב. ד"ה אנא.

6 וכע"ז מקשים התוס' ישנים בדף מב: במסכת גיטין עיי"ש.

7 עיי' בגיטין דף סד: סה.

8 עיי' בקידושין דף כו.

9 עיי' בש"ך חור"מ סי' ל"ט סק"ב דמביא הרבה פוסקים דסבירי להו דשעבודא דאורייתא עיי"ש באריכות ועיי"ש מה שמסיים בסוף דבריו וז"ל ומ"מ אין אני סומך על ראיותי והכרעתי כי אין תלמיד כמוני מכריע בין ההרים הגדולים רק שלפענ"ד דין זה אי שעבודא דאורייתא או לא עכ"פ הוי ספיקא דדינא עכ"ל.

10 עיי' בכתובות דף יג.

שפירש הרב צרפתי ז"ל (הוא הרשב"ם) עכ"ל, וכן כתב הנימוק"י בפרק יש נוחלין (בדף נו: מדפי הרי"ף) בב"ב וז"ל בע"ח גם לא יגבה מן העבדים, אף על גב דאיתקש לקרקעות כדנפקא לן מוהתנחלתם אותם, וטעמא משום ד"דווקא בקרקעות" שהוא דבר קיים הוא דבע"ח "סמך עליהו", אבל לא במטלטלי "ועבדי".

וכן מוכח להדיא מדברי הרמב"ן, שכתב בספר המלחמות (בב"ק פרק ה"ק דף צו: דף לה. מדפי הרי"ף) וז"ל אבל יותר נראין דבריו (דברי הרי"ף) הראשונים שפסק כרב, והרוצה לסמוך על העיקר יסמוך על דברי רבינו שמואל הצרפתי ז"ל, הכתובים בספר המאור הזה בפרק יש נוחלין עכ"ל (הובאו דבריו לעיל), והרי הרמב"ן פסק (בב"ב קעו, א ד"ה הא דאמר) דשעבודא דאורייתא, וא"כ איך יכול לכתוב דדברי הרשב"ם הסובר דעבדא כמטלטלי לענין בע"ח הם העיקר, אלא וודאי כוונתו כמו שכתב הש"ך דשאני הבע"ח דלא סמך דעתיה עליה.

והש"ך (שם) מסיים, שכן מצא בנימוק"י (בב"ק פרק ה"ק דף צו: דף לד: מדפי הרי"ף ד"ה וכתב) להדיא כדבריו, דהנימוק"י מביא את הרא"ה ז"ל דכתב, דהרי"ף ז"ל פסק הלכתא כרב דעבדא כמקרקעי, ובסוף ימיו חזר בו ואמר דלית הלכתא כוותיה אלא עבדא כמטלטלי דמי, מדפסיק ר"נ בפ"ק דב"ק דף יב. דאין גובין מן העבדים דעבדא כמטלטלי חשבינן להו¹³, והקשה עליו זקנו הרז"ה ז"ל דא"כ הו"ל נמי למיפסק דנשבעין על העבדים, דדווקא על קרקעות אין נשבעין¹⁴, והכל מודים דאין נשבעין על

לברוח, לא סמכא דעתיה עליה וכמטלטלי דמי¹¹, וכן לענין פרוזבול לא סמך דעתיה עליה¹², וכן לענין קנין אגב לא סמך דעתיה דלוקח לקנות אגב העבד מטלטלין, כיון שלא עשה שום קנין במטלטלים עצמם רק שיזכה בהן אגב העבד והעבד גופיה יכול לברוח, ואמר לי חדב"נ הרה"ג ר' דוב צבי יהודה שפירא שליט"א שע"פ הש"ך הנ"ל אפשר לתרץ את קושייתנו, דאע"ג דבכל דוכתי עבדא כמקרקעי, הכא בקטן הרוצה לשחרר את העבד נמי אין סומך דעתו על העבד ולכן הוי העבד כמטלטלי, ושוב יש לקטן זכות לשחררו מדין הפעוטות מקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין.

והש"ך (שם) מדייק מדברי הרשב"ם בב"ב דף קכח. כדבריו, ודלא כמו שכתב הרא"ש (בב"ק פרק ה"ק ס"ו) בשמו, דזה לשון הרשב"ם, ורב נחמן אמר אין גובין דנהי דאיתקוש לקרקעות כדכתיב והתנחלתם (עיי' לעיל הערה אות ד), הני מילי לדברים הכתובים בתורה כגון לקנותן בכסף ובשטר ובחזקה, שלא לישבע עליהן ושאיין בהן אונאה, אבל לענין בע"ח כמטלטלי דמי "דאין בע"ח סומך" אלא על קרקעות שאין יכולים ליאבד ולא לזוז ממקומן, "אבל אעבדים לא סמכה דעתיה" הלכך לא משתעבדי ליה עכ"ל, וכן כתב הבעל המאור (בב"ב דף קכח. דף נו: מדפי הרי"ף ד"ה שלח) עיין שם שהביא דברי הרשב"ם אות באות וכתב שנראין דבריו, ואע"פ שהם שלא כדברי הרי"ף, וכן כתב בהשגות הראב"ד שם, וז"ל...ובמה שסתם אין לנו כח לדחותם, וטוב הוא הטעם

11 עיי"ש בהגהות רעק"א ד"ה אבל וז"ל נ"ב וכ"כ תוס' ביבמות דף צט. ד"ה הא מני ר"מ עכ"ל וכן בגליון הש"ס שם מציין הרעק"א לדברי הרשב"ם בב"ב דף קכח. דגם פירש כך (הובאו דבריו לקמן) וכן כתב הש"ך בסי' שט"ג שם בשמו ודלא כהרא"ש בב"ק בפרק הגזול קמא ס"ו (הובאו דבריו לקמן).

12 עיין בגיטין דף לו. דכתוב שם דאין כותבין פרוזבול אלא על הקרקע ומבאר הש"ך דבאין לו קרקע לא סמך המלוה דעתיה ועיי"ש בתוס' ד"ה אלא שגם פירשו כן, אכן רש"י שם בד"ה אלא נראה דכותב טעם אחר ואכמ"ל.

13 עיין לעיל הערה 2 מה שהקשה עליו הרא"ש.

14 עיין בב"מ דף נו: דילפינן מכי יתן איש אל רעהו כלל כסף או כלים פרט וגונב מבית האיש - לשמור חזר וכלל כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון אף כל דבר המטלטל וגופו ממון יצאו קרקעות שאינן מטלטלין עיי"ש.

כופין את רבו לשחררו¹⁶, א"כ אפי' אם עבדא כמקרקעי יש לקטן בעבד רק קנין כל דהו, ולכן יכול לשחרר את העבד אפי' למ"ד עבדא כמקרקעי.

היוצא לנו מדברי הרשב"ם (בב"ב דף קכח.) ומבעל המאור שם ומהשגות הראב"ד שם ומן הנימוק"י שם ומן הרמב"ן (בב"ב דף צו:) ומן הנימוק"י בשם הרא"ה ז"ל ומן הש"ך בסימן שס"ג, שאי אפשר לתרץ כתוס' בב"ב דף יב. וכהקצוה"ח בסי' רל"ה סק"ד דמחלקי בין מילי דאורייתא למילי דרבנן, אולם הרא"ש (בב"ב דף צו: ס"ו) כותב בשם הרשב"ם, דכן מחלקינן בין מילי דאורייתא למילי דרבנן, וכן הב"י (בחו"מ סי' שס"ג סעי' א, ב) מביאו, וכן הב"ח (שם) מביא את הרא"ש בשם הרשב"ם, וכותב את כל הראשונים דנקטיה כהרשב"ם, וכן הפרישה (שם) מביא את הרשב"ם¹⁷, והב"י והרא"ש (שם) כותבים דכן כתבו גם הראב"ד והרמ"ה.

ונראה לי שיש לתרץ כמה מן הקושיות שהקשינו על פ"י התוס' הקצוה"ח והרעק"א בשם המוהר"א ששון, על קושיא א' יש לתרץ, א. שהם שני בעלי תוס'.¹⁸ ב. דאח"ז מצאתי שהתוס' בב"ב דף יב. סוד"ה אנא הרגישו בזה, ותירצו דשאני שני הסוגיות דהסוגיא בב"ב איירי ר"נ בתקנת חכמים, והסוגיא בב"ב איירי הגמ' בלשון בנ"א. על קושיא ב' נראה שיש לתרץ, דהוי מילתא דאין לה עיקר מה"ת ובכה"ג לא אמרינן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון.¹⁹ ועל

העבדים, ור"נ פסק דאין גובין מן העבדים לפי שהם כמטלטלי, וגבי דינא דאגב (בב"ב דף יב.) לא הכריעו אם עבדים כמטלטלי או כמקרקעי, ואמרו [שארין (גירסת המהר"ם)] נקנין אגבן, ובב"ב בדף קג. איבעיא להו אי עבדא כמקרקעי או כמטלטלי ונשארו בתיקו, והקושיא הגדולה היא היאך לא מייתי התם בב"ב הני מתנייתא דב"ב בדף צו:.

אלא מתרץ הרא"ה, שבכל דברי תורה עבדא כמקרקעי דמי כגון שבועה, אונאה, תשלומי כפל, דיני שומרים ופדיון בכור, בכל אלו הוציאו מהן קרקעות בכלל ופרט (עיין לעיל הערה 14), ועבדים שהוקשו לקרקעות (עיין לעיל הערה 4), אבל ההיא דב"ב תלוי בלשון בני אדם אם קורין לעבדים מטלטלין, לפי שבאמת הן מטלטלין אע"פ שמן הדין הן כקרקעות, וההיא נמי דר"נ היינו מפני שאין דעתו של מלוה עליהן, לפי שיכול הלוה להבריחן דומיא דמטלטלין, וכן הוא באגב דאע"ג דיתכן דהוי מדאורייתא¹⁵, הוא תלוי בדעתו של אדם שאדם סומך הדבר המטלטל על הקרקע שהוא עיקר לעולם, שאדם סומך בו "ולפיכך עבדים כיון שאין אדם סומך עליהן, א"א לסמוך מטלטלין עליהן", והרא"ה מסיים דכן כתב הרשב"ם בב"ב (הבאנו את דבריו לעיל) והוא עיקר.

וראיתי באוצר מפרשי התלמוד בגיטין דף מ: המביאים עוד תי' בשם ספר זרעו של אברהם, דבגלל שכשיגדל הקטן יכפוהו לשחררו דהא חציו עבד וחציו בן חורין

15 עיין בקידושין דף כז. דילפינן קנין אגב מדכתיב (בדה"ב כ, כא, ג) ויתן להם אביהם מגדנות וגו' עם ערי מצורות ביהודה וגו' עיי"ש ועיין לעיל בקושיות שיש להקשות על פ"י התוס' בב"ב והקצוה"ח בקושיא השלישית.

16 עיין בגיטין דף מא דלמשנה אחרונה כופין את רבו אפי' לב"ה אכן למשנה ראשונה אליבא דב"ה אין כופין את רבו.

17 דברי הרא"ש הב"י וכל המפרשים והפוסקים המעתיקים את דברי הרשב"ם כראיה לדבריהם דמחלקינן בין מילי דאורייתא למילי דרבנן נראים תמוהים דהמעין ברשב"ם בב"ב דף קכח. ד"ה ור"נ יראה שהרשב"ם לא הזכיר בדבריו אף לא רמז קלוש בחילוק בין מילי דאורייתא למילי דרבנן אלא מחלק בין מילי דאורייתא לענין סמיכת הבע"ח ואכן כע"ז מדייק הש"ך בחו"מ סי' שס"ג סעי' א' (הובאו דבריו לעיל).

18 עיין בב"ב דף קמד: מהדורת עוז והדר במדור הגהות וצינונים אות ח.

19 עיין בגיטין דף סה.

קושיא ד', א. כותב הש"ך עצמו (שם),
 דהתוס' בב"ק דף יב. ד"ה אנא הרגישו בזה,
 ותירצו דבלא"ה פריך שפיר, אולם הש"ך
 כותב דלא שייך לומר בזה בלא"ה פריך
 שפיר, דהא הגמ' קאמרה שם בהדיא דלהך
 לישנא דעבדא כמטלטלי דמי נחא, ולא
 פריך ליה אלא ממאי דקיי"ל דלא בעינן
 צבורים עיי"ש.²⁰

ב. עוד יש לתרץ כמהר"ם שיף בב"ק
 (שם), דלמ"ד עבדא כמטלטלי דמי י"ל
 דמיירי בקנין אגב וא"כ לא קשה דבאגב
 קיי"ל דלא בעינן עומדים בתוכה, משא"כ
 למ"ד עבדא כמקרקעי אין לומר דמיירי
 בקנין אגב דהא אין קרקע נקנה בקנין אגב,
 אלא בקנין כסף שטר וחזקה²¹, ולכן הקשתה
 הגמ' דבעינן עומדין בתוכה.²²

המורם מכל האמור לעיל:

א. דעל הקושיא בתחילה יש לתרץ ארבעה תירוצים:
 א. תירוצו של תוד"ה אנא בב"ק דף יב. ושל הקצוה"ח בסי' רל"ה סק"ד וכעיי"ז גם הרא"ש
 בב"ק פ"ק סוף סי' י"ד והרעק"א בסי' רל"ה סעי' א' בשם מוהר"א ששון (תורת אמת),
 דמחלקינן בין מילי דאורייתא למילי דרבנן.
 ב. התי' ע"פ הרשב"ם בב"ב דף סח. קנ. האור זרוע הריטב"א והריב"ם דאע"ג דעבדא
 כמקרקעי, לענין לשון בנ"א יתכן דעבדא כמטלטלי.
 ג. התי' ע"פ הרשב"ם בב"ב דף קכח. בעל המאור הראב"ד הנימוק"י הרמב"ן הרא"ה
 והש"ך דאע"ג דעבדא כמקרקעי, מ"מ בסמיכות דעת הוי עבדא כמטלטלי.
 ד. תירוצו של ספר זרעו של אברהם, דאע"ג דעבדא כמקרקעי, מ"מ יש לקטן בעבד רק קנין
 כל דהו ולכן יכול לשחררו.
 ב. לענין אי עבדא כמקרקעי אי כמטלטלי מצינו בזה שני שיטות שהן ארבעה:
 בדאורייתא:

א. שיטת הרשב"ם בב"ב דפים סח. קנ. האור זרוע הריטב"א והריב"ם, דמדאורייתא עבדא
 כמקרקעי דמי ונראה דאפי' למילי דרבנן.
 ב. שיטת הרשב"ם בב"ב דף קכח. תוס' בב"ק דף יב. בב"ב דף קנ. הקצוה"ח הרא"ש
 הרעק"א הבעל המאור הראב"ד הנימוק"י הרמב"ן הרא"ה והש"ך, דבמילי דאורייתא
 עבדא כמקרקעי ונראה דלא למילי דרבנן.
 בשאר דברים:

א. שיטת הרשב"ם בב"ב דפים סח. קנ. האור זרוע הריטב"א והריב"ם, שלענין לשון בנ"א
 יתכן דעבדא כמטלטלי.
 ב. שיטת התוס' בב"ק דף יב. הקצוה"ח הרא"ש הרעק"א, דבמילי דרבנן עבדא כמטלטלי.
 ג. שיטת התוס' בב"ב דף קנ. דלענין מילי דרבנן יתכן דעבדא כמטלטלי.
 ד. שיטת הרשב"ם בב"ב דף קכח. הבעל המאור הראב"ד הנימוק"י הרמב"ן הרא"ה והש"ך,
 דלענין סמיכות דעתו של הבע"ח עבדא כמטלטלי.



20 עיין בקידושין דף כו דאיבעיא להו אי בקנין אגב בעינן צבורים או לא ופשוטין ופסקינן בדף כז. דלא בעינן
 צבורים וכן נפסק ברמב"ם הלכות מכירה פ"ג ה"ח ובטור ושו"ע חו"מ סי' ר"ב סעי' א-ב.

21 עיין בקידושין תחילת דף כו.

22 ואע"ג דכשקונה כמה קרקעות ביחד יכול להחזיק באחד מדין סדנא דארעא חד הוא וא"כ העבד נמי ל"ל
 עומד בתוכה ז"א דהגמ' בב"ק שם מתרצת שאני מקרקעי דניידי ממקרקעי דלא נידי.

בירורי הלכה

הרב צבי חיים דישון

בענין ההשתמשות הסגולית בחלקי הארון הקדוש שהיה טמון בו גופו הטהור של מרן אדמו"ר רבינו יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א בעת שהיה טמון בחו"ל

ידוע ומפורסם ההתגלות השמימית שהיתה ביום ח"י אדר ב' תשי"ז בעיה"ק טבריה ת"ו, כשהביאו ארצה את ארונו הקדוש של מרן רבינו יוחנן זיע"א מסטאלין קארלין, שנסתלק ט"ז חדשים לפני זה, ביום כ"א כסליו תשט"ז, ומחמת ההתלבטות היכן היה רצונו להקבר, קברוהו על תנאי בארה"ב עד שיתברר הספק, ועשו לו ארון משולחנו הטהור שבבית מדרשו, ואכן לאחר ט"ז חדשי בירורים נפסק עפ"י גדולי ישראל להעבירו לא"י (ראה בארוכה בגליונות מ"א - מ"ב).

וכשהגיע הארון לעיה"ק טבריה הוציאו את גופו הטהור שנתגלה בשלימותו בבשר וגידים מתוך הארון, והניחוהו על מיטת נפטרים, ונתקדש שם שמים בעולם, כשהעידו המתעסקים שגם נתגלה חלק מבשרו שנראה בצבעו כמי שנפטר זה עתה [ראה עדות בגליון מ"ג עמ' קל"ז]. המיטה נישאה בידי החסידים לבית העלמין העתיק, כשמסע הלוויה היה למסע של אמונה, ונטמן בסמוך לציונו הק' של הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק זיע"א במקום שנתגלה באורח פלאי.

הארון הריק שבו נטמן בארה"ב הועלה עם החסידים לירושלים ושם שרפוהו, וכידוע לקחו החסידים חתיכות קטנות מהארון כשמירה וסגולה, ושאלו אז את פי הגאון רבי צבי פסח פרנק זצ"ל שהתיר את הדבר.

ויש לברר יסודו של ההיתר להשתמש בזה לסגולה, ואם אין בזה שאלה של נהנה ממשמשי המת, ונעסוק בעיקרי הדברים מה שיש לדון בזה.

ואל"כ לא נאסר, וכן הוא בשו"ע שם וז"ל: תכריכי המת אסורים בהנאה ודוקא שהזמינו לצורכו ונתנו עליו אבל בהזמנה לבד אפילו עשאו לצרכיו לאו מילתא וכן אם נתנו עליו ולא הזמינו לא נאסר ע"כ הרי מבואר כנ"ל שצריך גם הזמנה לכך וגם שישמשו לכך ועכשיו צריך לברר אם נידון דין הוא בכלל איסור זה או שיש לחלק בין נידון שלפנינו לדין זה.

ב. ובתחילה צריך להקדים ולברר אם איסור זה הוא איסור תורה או שזה איסור

א. מקור הדין באיסור מת ומשמשיו איתא במס' סנהדרין [דף מז:]: דקבר הידוע אסור בהנאה הרי שקבר משמש המת אסור בהנאה, וביאר רבא שנלמד שם שם מע"ז, שאסור בהנאה כמו ע"ז שאסור בהנאה וגם משמשיה אסורים בהנאה, וכן הוא בשו"ע יו"ד (סי' שמט סעיף א) תכריכים אסורים בהנאה - אמנם ע"י בסוגיא שם דלא נחשב תשמישי המת אלא בשני תנאים: א. שהוזמנו לכך. ב. ששימשו למת, ודומה לנרתיק של תפילין שיש ב' תנאים: א. ששימשו לתפילין. ב. והוזמנו לתפילין

תנאי להעבירו אח"כ [לכשיחבר רצונו של אדמו"ר זצוק"ל] י"ל שלא נחשב ארעי ואסור אף שאין זה אלא לזמן די"ל דזמן לאו ארעי וצל"ע.

וז"ל השו"ע [סי' שס"ד סעיף א'] והא דקבר של בנין אסור לעולם דוקא שבנאו לשם המת ונתנו בו אפילו על דעת לפנותו. ולכאורה מבואר דבנתנו ע"מ לפנותו נאסר, כיון שהיה קבר, אמנם הרי התחלת הלשון הוא 'שבנאו לשם המת' - וע' בחזו"א שם דמשמע מזה 'דרק' בבנאו לשם מת אף שבשעה שהניחו הניחו לפי זמן, הוא דנאסר אבל כל שעיקר עשייתו לא נעשה אלא לזמן לא נאסר, והוסיף שם שהרי אסור משמש המת נלמד ממשמש עכו"ם [וכנ"ל בהקדמה] ומשמש עכו"ם לא נאסר אלא בקבעו שם ולא בשמשו לזמן שאז נחסר שם עכו"ם על החפץ ואפי' תשמיש ארעי לא נאסר אמנם בנידון דידן שהיה זמן ממושך [של ט"ז חדשים] אף שאין זה לעולם אינו מבורר אם דינו לזמן או לעולם, כי לכאורה קשה לומר על זה שזה תשמיש ארעי וצ"ע.

אמנם ברעק"א בגשו"ע שם הביא דברי הר"ן בחידושו והר"ן בח' בסנהדרין כ' דבעל דעת לפנותו אפילו בנאו לשם מת מותר אלא דמיידי דבתחילה הזמינו שיהיה לשם מת וגו', וז"ל הר"ן ונראה שאין שיטה זו מחוורת שאם הניחו ע"מ לפנותו אינו בדין ליאסר שתשמיש על תנאי אינו כלום עיי"ש, ולכאורה כוונתו שמאחר שבש"ס דימו משמש המת לחיק של תפילין [וכנ"ל בהקדמה] אף שעושה "בקביעות" לא נאסר וכלשון החזו"א באו"ח סעיף ג ואם התנה עליו מתחלה בכל ענין שרי, ובמג"א כ' שבתנאי מותר להשתמש בעודן בקדושתן הרי דמהני תנאי בזה ולפי"ז כל שלא הוחלט לקבורה לעולם, ועשו תנאי להוליכו לארץ ישראל לא נאסר שלא נקבעו לחלוטין וכיון שנעשה לפי התנאי הכל לפי התנאי ובחזו"א שם הוסיף דכמה ראשונים סוברים דאף בקברו מדעת כל שהיה ברצון לפנותו לא נאסר.

דרבנן, שהרי כ' הגרעק"א בתשובה [ח"א סי' מה] שאם זה איסור תורה אף אם יהיה ספק יהיה נחשב ספק דאורייתא וצריך לילך לחומרא, אבל אם יהיה זה איסור דרבנן אז כל שיש ספק יהא זה ספק דרבנן ודין ספק דרבנן להקל וז"ל רש"י שם [ד"ה מקומו טהור] דאיסורא דאורייתא הוא, וטעמו נראה כיון דילפינן מגזירה שוה שם שם ע"כ שזה איסורא דאורייתא, אמנם עי' בשו"ת המהרשד"ם [מובא ברעק"א שם] שכ' שאסור רק מדרבנן ואין זה אלא אסמכתא, הרי לפנינו שני דרכים אם ליחשב ספק זה כספק של תורה או כספק דרבנן, ונפק"מ לענין ספק וכנ"ל.

ג. והנה הר"מ שם [סי' שמו"ט] כ' וז"ל: הדף שטיהרו אותו עליו וכל הכלים שמוליכין המת עליהם לקבורה לא נאסרו דהרי לא נתנו שם ע"מ לקוברו עמו ואינו נאסר שצריך הזמנה בזה שישאר שם כמו כיס של תפילין ובלא זה אינו נאסר [וכנ"ל אות א'] ולכן במשמש דרך ארעי אינו נאסר.

והוסיף בזה החזו"א [חו"מ ליקוטים סי' כב] ונראה שזה שמת עכשיו בחו"ל ועשו ארון כדי להוליכו לארץ ישראל ופה בא"י קוברין בלי ארון כדאיתא [סי' שסב] אותו ארון מותר בהנאה עכ"ל, והיינו כנ"ל דלא נחשב משמש למת אלא בקבעו שם לקביעות אבל בניתנו לפי שעה אינו נאסר.

ועי' בפת"ש יו"ד [סי' שסג סק"ו] בשם תשובה מאהבה שאם הכניס מת לארון שהיה צר מהכיל לפי שעה לא נאסר, והיינו כנ"ל שימוש שלא נקבע שם לא נחשב תשמיש המת דחסר בההזמנה, שהסיבה של הזמנה הוא שנחשב משמשי המת ואל"כ לא נאסר וכאן שזה לא ניתן אלא לזמן לא נאסר ועי' בשו"ת שבט הלוי [ח"ז סי' קפ"ח].

ד. אמנם כל זה הוא באופן שלא השתמש אלא באופן ארעי כגון להעבירו לא"י להעבירו עד שימצא ארון שיש בו כדי מדתו אבל בנידון שלנו שנקבר לזמן אף שעשו

שדעתו שכל שהוא דרך סגולה לא נחשב הנאה כדרכו ואף שזה אסור אבל אינו אלא איסור דרבנן שמתירין לחולה.

והנר' דבר זה נראה כפלא שהרי מפורש בסנהדרין שם [דף מז ע"ב] דלקבריה דרב היו לוקחין עפר לאישתא בת יומא, ומפורש שאסור, ואפשר דרק לחולי כזו שלא היה חולי גמור אסור דמ"מ אסור מדרבנן אבל אם זה רק דרבנן הרי הדרא לנו לכללא דרעק"א דמספק לא נאסר וא"כ מאחר דהר"ן ועוד ראשונים סברי דלזמן לא נאסר אף אם היה זה הנאה כדרכו היה מקום להחמיר לשיטת רש"י שזה אסור מה"ת אבל ההשתמשות דרך סגולה י"ל דלכו"ע אינו אלא דרבנן יש מקום להקל לצורך רפואה או שאר מצוה.

ה. ולכאורה נידון דידן תלוי בהנ"ל שלפי הר"ן [ועוד ראשונים] מאחר שנעשה הכל בתנאי לא נאסר אלא לפי התנאי אבל לפי השו"ע שגם לזמן נאסר אינו מחוור שהרי לפי שו"ע לזמן אינו נאסר אלא באופן של קביעות וכאן היה קצת קביעות ואינו ברור ולכן אם האיסור בזה הוא איסור דרבנן כמש"כ המהרשד"ם הנ"ל [באות ד] כל שיש ספק יש להקל כמש"כ רעק"א אבל אם נימא כרש"י שזה אסור תורה יש לדון אם אפשר להקל בזה.

ו. אמנם גם לדעת השו"ע יש מקום בזה לדון דכל זה הוא בנהנה אבל להשתמש דרך סגולה יש לעיין אם זה נחשב נהנה כדרכו-ועי' בשדי חמד [ח"ב עמוד 185 ד"ה ודבר]



הרב פנחס דיק

בענין אורחים שאוכלים בביהכנ"ס אם יוצאים יד"ח בהדלקה בביהכנ"ס ואם צריכים להשתתף בפרומה

הנה כבר נהגו בקהילתנו קארלין סטאלין זה כמה שנים שרבים מאלו הבאים להסתופף בצל כ"ק אדמו"ר שליט"א לשבת חנוכה, ואוכלים סעודתם בביהכנ"ס, יוצאים יד"ח הדלקת נ"ח בהדלקה שמדליקים בבית הכנסת, ויש ששאלו איה המקור לזה שיוכל לצאת יד"ח בהדלקה זו, והרי בשו"ע בסי' תרע"א סעי' ז' מבואר להדיא דאינו יוצא בהדלקה שבבית הכנסת, ויש ששאלו מדברי הגר"ב פרענקל שהביא השעה"צ שם אות נ"ב דמבואר שאינם יוצאים בבית הכנסת אא"כ האורח עצמו מדליק, ולא מצאתי בספרי זמננו שדברו בזה, ורבים שאלו גם לענין השתתפות בפרומה אם צריכים להשתתף בפרומה (או שיזכו להם חלק בהשמן) גם בבית הכנסת כדי לצאת יד"ח, וראיתי לנכון לבאר כל זה, וחילקתי ענין זה לשני חלקים, א. טעם הב"י שמדליקין בבית הכנסת משום האורחים - ואם יש פלוגתא בזה. ב. אם אורחים בבית הכנסת צריכים להשתתף בפרומה כדין אכסנאי. ויש לציין כי כל הנידון הוא רק לאלו האורחים שאין מדליקין עליהם בביתם, כי אורחים שמדליקין עליהם בביתם אינם מחויבים כלל להדליק ואינם צריכים לצאת בהדלקה בביהכנ"ס¹, אלא שראוי לצאת ברכת שעשה ניסים של המדליק בביהכנ"ס².

גם הוספתי לבאר ג. אורחים שאוכלים בביהכנ"ס ולנים באכסניא, אם מקום הדלקתם בביהכנ"ס או באכסניא. ד. מקום הדלקה במוצאי שבת במי שחוזר ללון בביתו. ובזה החלי בע"ה.

קידוש בבית הכנסת משום אורחים דאכלו ושתו בבי כנישתא עכ"ל, ומבואר שהאורחים יוצאים בה יד"ח דומיא דקידוש בביהכנ"ס שיוצאים האורחים שאוכלים שם, ולא רק שתיקנו כן משום פרסומי ניסא ושיצאו בזה לפחות ברכת הרואה.

ועי"ש בב"י שכן כתב הכל בו (סי' מ"ד ד ע"א), וכתב עוד טעם שהוא כדי לפרסם הנס בפני כל העם וכו' ואח"כ הביא מש"כ הריב"ש שהיא מנהג ותיקין משום פרסומי ניסא כיון שאין אנו יכולים לקיים המצוה כתיקונה להדליק כ"א בפתח ביתו מבחוץ מפני שיד האומות תקיפה, ומברכין ע"ז כמו שמברכין על הלל דר"ח אע"פ שאינה אלא מנהג, ומ"מ באותה הדלקה של ביהכנ"ס אין

א. טעם הב"י שמדליקין בבית הכנסת משום האורחים - ואם יש פלוגתא בזה

הלכה רווחת שאין אדם יוצא בנרות חנוכה של בית הכנסת, כמפורש ברמ"א סי' תרע"א סעי' ז', ומקור הדברים בשו"ת ריב"ש (סי' קי"א) והו"ד בב"י שם, ועי"ש הטעם משום שאינו אלא מנהג ומשום פרסומי ניסא, ואמנם נראה פשוט שאין זה אלא בבני אדם שיש להם בית להדליק בו, אבל אורחים שלנים באכסניא ואוכלים סעודתם בבית הכנסת שפיר יוצאים יד"ח בנרות שמדליקין בביהכנ"ס, וכמבואר בב"י וז"ל ומש"כ (בטור) שמניחין נר חנוכה בביהכנ"ס, נראה שתיקנו כן מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו וכמו שתיקנו

1 והיינו אורח נשוי שאשתו מדלקת עליו בביתו, ובחור הסמוך על שולחן אביו ג"כ יוצא בהדלקת אביו או אמו בבית (וראה להלן הערה 12 נידון בזה ובדעת השועה"ר).

2 כי נחלקו הפוסקים אם מי שמדליקין עליו בביתו חייב ברכת הרואה, ודעת הרמ"א בסי' תרע"ז סעי' ג' שאם רוצה להחמיר על עצמו יכול לברך, ומ"מ האלי' רבה בשם השל"ה כתב דטוב להדר ולשמוע הברכות מאחר משום סב"ל (עי' מ"ב שם ס"ק ט"ז ושעה"צ אות כ"ז), וה"נ בידן דידן טוב לשמוע הברכות לצאת לכל הדעות.

סי' תרע"א ס"ז ומדליקין ומברכין בביהכנ"ס, ק"ק לפי מסקנת השו"ע בר"ח דעדיף טפי שלא לברך אהלל דריש ירחא א"כ אזדא ליה ראיא דריב"ש וכו' ולא עוד אלא שהרב ב"י סבור בקידושא דבי כנישתא שהיא תקנה שהוזכרה בתלמוד דטוב שלא לברך ולקדש כיון דאין לנו אורחים וכו' כש"כ בהדלקת נ"ח וכו' ואף דאיכא למימר וכו' דהכא נתחדש לנו צורך הפרסום וכו' מ"מ קשה לחדש מדעתנו דבר בלתי ראיא וכו' עכ"ל.

הרי דלא נתקשה החכם צבי אלא במאי שמדליקין ומברכין בביהכנ"ס אף כשאין אורחים שאוכלים ולנים שם, והיינו שהב"י כתב שנתקנה הדלקה בביהכנ"ס משום אורחים שאין להם בית וכמו שתיקנו בקידוש, ועיקר התקנה היה בזמן שהיו אוכלים ולנים בביהכנ"ס, ומ"מ מדברי הב"י מבואר דגם כשליכא אורחים מדליקין ומברכין, שהרי האידנא ליכא אורחים (ומבואר להדיא בטור בהל' קידוש סי' רס"ט דהשתא ליכא אורחים דאכלי בבית הכנסת, ומש"כ הטור כאן בהל' חנוכה דמדליקין ומברכין היינו האידנא דליכא אורחים בבית הכנסת, וע"ז קאי הב"י), ובוה נתקשה החכם צבי שבהל' קידוש כתב שטוב שלא לברך כשליכא אורחים, ומאי טעמא סובר הב"י דבנ"ח גם בדליכא אורחים מברך, ואולם על מה שסובר הב"י דהיכא דאיכא אורחים שאוכלים ולנים בביהכנ"ס מדליק ומברך כדי להוציאם יד"ח, (וע"ז נתקנה התקנה מעיקרא) לא מצינו מאן דפליג.

וכן מבואר מדברי הבנין שלמה (סי' נ"ג) שמפקפק על הטעם שכתב הב"י וז"ל דאם האורחים דרים באכסניא בבית אחר שיש שם בעה"ב שמדליק נ"ח הרי צריכים להשתתף שם בפריט, ופשיטא שאין יוצאין במה ששומע בביהכנ"ס, ואם הם דרים בחדרים הסמוכים לבית הכנסת כדמיירי בקידוש כמש"כ התוס' בפסחים (ק"א ד"ה דאכלי) א"כ מחוייבים להדליק בפני עצמם וכמבואר

אדם יוצא בה וצריך לחזור ולהדליק כ"א בביתו עכ"ל.

והנה הכל בו כתב וז"ל ונהגו בכל מקומות להדליק נ"ח בביהכנ"ס להוציא מי שאינו בקי ושאינו זריז בזאת, גם כי הדור מצוה ופרסום הנס וזכר למקדש עכ"ל, ומבואר דעת הכל בו שאין חובת הדלקה דוקא בביתו אלא כל מי שלא הדליק מחמת שלא היה בקי, או מחמת שלא היה זהיר במצות נ"ח, יוצא יד"ח בכל מקום שהוא אף שאין שם ביתו, והיינו דאף דלכתחילה עיקר התקנה להדליק בביתו או היכן שדר אצל ישראל ע"י השתתפות פרוטה כדין אכסנאי, מ"מ בדיעבד יוצא גם בכל מקום שהוא, ואולם הריב"ש שהביא הב"י אח"ז חולק ע"ז להדיא וכתב דאין אדם יוצא באותה הדלקה שבביהכנ"ס ומפני שחייב להדליק בביתו, וכן נקטינן וכמש"כ הרמ"א בשו"ע.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' ס"ה) דן אודות אם מותר לברך על הדלקת נ"ח במסיבה לפרסום ניסא וגם איכא אנשים שלא הדליקו, ובתו"ד כתב וז"ל דהפוסקים נתקשו בעצם המנהג של הדלקת גם בבית הכנסת, ובב"י כ' בשביל האורחים שאין להם בית שמוציאים אותם בהדלקה זו, וכבר נתקשה בדבריו החכם צבי סי' פ"ח ועי' ג"כ בשו"ת בנין שלמה סי' נ"ג מה שמהסס בזה, וכו' והנה בטעם להוציא מי שאינו בקי חולק הריב"ש שהיה אביר הפוסקים שכ' שאין אדם יוצא בזה וכו' עכ"ל, ובשו"ת יביע אומר הביא דבריו וז"ל בתו"ד והטעם שכתבו כדי להוציא מי שאין לו דירה חולק ע"ז הריב"ש שהוא אביר הפוסקים וס"ל שאין אדם יוצא בזה יד"ח וכו' עכ"ל.

ולפנ"ד יש מקום לטעות בהבנת הדברים כאלו שיש חולקים במה שמבואר בב"י שאורחים יוצאים בהדלקה שבביהכנ"ס, וזה אינו, ומה שנתקשו הפוסקים היינו במה שמבואר בב"י שמדליקין אף בדליכא אורחים, וז"ל החכם צבי (סי' פ"ח) בשו"ע

וכן מש"כ בשבט הלוי הנ"ל שהאחרונים נתקשו בדברי הב"י, כוונתו ג"כ על מה שמבואר מדברי הב"י שמברכין גם האידנא משום אורחים, ומש"כ שהריב"ש חולק על הטעם שכתב הכל בו שהוא כדי להוציא מי שאינו בקי וס"ל דאין אדם יוצא יד"ח בזה, היינו ג"כ משום האידנא דליכא אורחים, אבל בדאיכא אורחים ליכא מאן דפליג שיוצאים בהדלקה שבביהכנ"ס, וכן הוא כונת שו"ת יביע אומר הנ"ל והוא פשוט.

ובמנחת שלמה ח"ב סי' נ"א אות א' כתב הגרש"ז ז"ל בענין חיוב הדלקה דבעינן בית, ובתו"ד כ' דהרי פשוט שאין יוצאים יד"ח הדלקה בבית של אחר וכן בהדלקה שבביהכנ"ס, וכתבו האחרונים הטעם משום דאמרו "איש וביתו" ואין זה ביתו, ומ"מ נראה ברור שכוונתו שאין ביהכנ"ס חשוב ביתו היינו בדליכא אורחים שאוכלים שם, ובכה"ג מיירי הרמ"א וש"א דאין יוצא בהדלקה שבביהכנ"ס, ומה שסתמו בזה משום דהאידנא ליכא אורחים שאוכלים בביהכנ"ס, ונכתבאר בהל' קידוש ומדברי האחרונים כאן, אבל בדאיכא אורחים שאוכלים בביהכנ"ס פשיטא דחשוב ביתו ושפיר יוצאים בהדלקת השמש (ועי' בהערה).³

בסי' תרע"ז דאם יש לו פתח פתוח לעצמו אינו יוצא במה שישתתף עם בעה"ב אלא צריך להדליק בפתחו, ואולי דמיירי שהחדרים שאצל הבית הכנסת אין להם פתח אחר לחוץ רק נכנסין ויוצאין שם דרך פתח ביהכנ"ס והוא דוחק עכ"ל, (העתקתי דבריו משדי חמד), הרי דהיכא שפתח החדרים יוצא לביהכנ"ס מסכים הבנין שלמה להב"י דשפיר יוצאים האורחים ע"י הדלקת השמש בביהכנ"ס, ונמצא שבזמננו דמדליקים בפנים וליכא משום חשד נמצא שלעולם יוצאים האורחים ע"י הדלקת השמש, והיינו אף בדאיכא פתח שיוצא מחדרם לרה"ר.

וכן כתב להדיא בשדי חמד (מערכת חנוכה אות כ"ד) אחרי שהביא דברי הבנין שלמה הנ"ל כתב שיתכן לומר דאף באופן שיש לאורחים פתח שיוצא לחוץ א"צ להדליק בפנ"ע, דכיון שאינה אלא משום חשד הנה בחדרים אלו המיוחדים להאורחים ובשבילם הוא שנתקן להדליק בביהכנ"ס (לפי טעם הב"י) עכ"ד, הרי דכל הנידון הוא אם חייב להדליק בפנ"ע משום חשד, אבל בדליכא טעם דחשד וכמו בזמנינו לכו"ע יוצאים האורחים שלנים בביהכנ"ס ע"י הדלקת השמש.

3 וראיתי לנכון להרחיב עוד קצת בביאור דברי הב"י, כי ראיתי בקונטרס נר ישראל (בסוף ספר הל' חג חנוכה סי' י"ח) שמבאר שלדעת הב"י גם אורחים שאינם אוכלים או לנים בביהכנ"ס יוצאים יד"ח, ודייק כן ממש"כ הב"י אחרי שכתב הטעם שמדליקין בביהכנ"ס משום האורחים שאין להם בית, כתב "וכן כתב הכל בו", ומשמע דס"ל כותיה, והרי בכל בו מבואר הטעם כדי להוציא מי שאינו בקי ואינו זריז במצוה, והיינו אף שאינם בביתם, וכמו"כ סובר הב"י שיוצאים האורחים שאין להם בית אף דלא לנו בבי כנישתא ואינו ביתם, וכמו שיוצאים מי שאינו בקי או אינו זריז, ובזה מיישב קושיית הח"צ ממה שפסק הב"י שאין לברך על אמירת הלל בר"ח שאינה אלא מנהג, וכאן בנ"ח פוסק שמברך על הדלקה שבבית הכנסת והוא כדי להוציא מי שאינו בקי וכו', דלדידהו שפיר יוצאים יד"ח בהדלקה שבביהכנ"ס אף שאין שם ביתם, ולעומת זה מחדש דלדעת הריב"ש לא תקנו ג"ח אלא למי שיש לו בית (וכמש"כ תוס' סוכה מ"ו), וא"כ אפילו אורחים שלנים בביהכנ"ס א"צ להוציאם בהדלקה כי אין להם חיוב כי אינם בבית עיש"ד, ולפי"ד נמצא שאורחים מאחינו בני ספרד שפוסקים כשיטת הב"י יוצאים בהדלקה שבביהכנ"ס בכל אופן והיינו אף כשאינם אוכלים או לנים שם, ואולם לדידן הנוהגים כדעת הרמ"א שפסק כריב"ש נמצא דאפילו האורחים לנים או אוכלים בביהכנ"ס אינם יוצאים בהדלקה שם כי אין זה בית, ולא תקנו ג"ח אלא למי שיש לו בית. ואולם לענ"ד מש"כ בביאור הריב"ש תמוה, ופשיטא דגם ביהכנ"ס חשוב בית עכ"פ לאלו שלנים או אוכלים שם, ואטו משום שיש בה קדושה או שרבים מצויים שם יגרע, ואי משום שאין הבית פרטי שלו למה יגרע מאכסנאי דחייב בנ"ח אף שאין זה ביתו, ומש"כ בתוס' סוכה שתקנו ברכת הרואה לאלו שאין להם בתים פשיטא דהיינו למי שאינו נמצא בבית בליל חנוכה וכגון שלן בחוץ או בספינה וכמבואר ברש"י בשבת דף כ"ג ע"א (עי' אגרו"מ יו"ד ח"ג סי' י"ד אות ה'), ואמנם דבספר המנהגי הל' חנוכה כתב וז"ל ויראה לי דאין

חיובא בבהכנ"ס להדליק נר של חנוכה כי אם בבית שאדם דר בו מדאמר כדי שתהא מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל ובית הכנסת פטור ממזוזה וכו' ע"ש (העתקתי מספר נר איש וביתו ח"ב), היינו בביהכנ"ס שאין דרים שם, אבל כשדרים שם חייב במזוזה וכמפורש ביומא י"א ע"ב, ולכן פשיטא דמש"כ הריב"ש ומ"מ באותה הדלקה של ביהכנ"ס אין אדם יוצא בה וצריך לחזור ולהדליק כל אחד בביתו דמצות נר חנוכה איש וביתו, היינו שאין זה ביתו כי אינו דר שם וכמתבאר בפשיטות מדברי הבנין שלמה ושדי חמד הנ"ל. (ובקונטרס שם מדייק מהא שלא התייחס הריב"ש לטעם השואל שהשמש מדליק לצורך עניים דע"כ ס"ל דאפילו אורחים שלנים בביהכנ"ס אינם יוצאים יד"ח, וזה ליתא דהשואל לא מיירי באורחים שלנים בביהכנ"ס, וזו קושיית הרב הכותב עצמו דהאיכא עניים שלנים בביהכנ"ס, ואמנם אינו מוכרח כלל דבזמן הריב"ש היו עניים שכיהי בבי כנישתא וכמבואר בטור וב"י הל' קידוש).

גם מש"כ בדעת הב"ד ס"ל להיפוך דאף מי שאין לו בית חייב בנ"ח ולכן אפילו אין האורחים לנים בביהכנ"ס יוצאים יד"ח בהדלקה שם צ"ע, והרי אפילו אם נימא שכן הוא דעת הכל בו משמ"כ בטעם הראשון שתיקנו כן כדי להוציא מי שאינו בקי וכו', איך נאמר שלזה מתכוין הב"י, הרי הב"י לא הביא טעם זה מדבריו אלא הטעם השני שהוא משום פרסום הנס, ומש"כ שכן כתב הכל בו נראה פי' שמדליקין ומברכין, וזהו צד השוה בכולהו (אף טעם הריב"ש) אף שכ"א מטעמא אחרינא, וכן מדייק השדי חמד (מערכת חנוכה אות כ"ד) וז"ל ונראה שמש"כ (מרו הב"י) שכן כתב הכל בו אין כונתו על הטעם אלא אעיקרא קאי וכו' כלומר שמינחים בבית הכנסת ולא מהטעם שכתב מרו אלא מטעם אחר שהוא כדי לפרסם וכו' והיינו דלא כתב מרו וכתב עוד טעם אחר וכו' רק כתב "וכתב טעם אחר" וכו' עיש"ד שבוה מיישב קושיית הבנין שלמה וכתבאר.

וכן ממה שהביא הב"י סיום דברי הריב"ש דאין אדם יוצא בהדלקה בביהכנ"ס משמע דנקט כן לדינא, וכן משמע מדברי הרמ"א שאין כאן פלוגתא, שלא כתב "וי"א" דאינו יוצא באותה הדלקה שבבית הכנסת, ומבואר דס"ל שגם המחבר סובר כן דאינם יוצאים בהדלקה שבבית הכנסת, והיינו כמו שנתבאר דהיכא דיש להם בית חייבים להדליק בה, אבל היכא שלנים (או אוכלים) האורחים בבית הכנסת לכו"ע יוצאים יד"ח בזה, ובהכי לא מיירי הריב"ש והרמ"א, (ובקונטרס שם מבאר גם דברי הב"י בשם מהר"י אבוהב שהביא להלן בס' תרע"ז עפ"י דרכו דס"ל דא"צ "ביתו" לנ"ח, וז"ל כתב באורחות חיים שמי שהלך לכפר שאין בו ישראל ולן שם בליל חנוכה אע"פ שאין לו בית מיוחד שמענו שה"ר משולם היה נוהג לברך זכר לנס ע"כ, (ובד"מ שם שכן כתב בכל בו), הרי שדעתם שאף כשאין בית מיוחד אפשר להדליק ולברך, ואולם אי משום הא לא אירא, ונראה פשוט דמיירי שלנים בבית שכבר גוים ולכן חייבים בנר חנוכה אף שאין זה ביתו, והרי גם אכסנאי חייב בנר חנוכה, והחידוש הוא דבכה"ג אינם יוצאים (או לא רצו לסמוך) בהדלקת ב"ב כיון שלא רואים נ"ח ומדליקין ומברכין בעצמו, וכמבואר בהמשך דברי הב"י בשם אורחות חיים שמי שבא בספינה או שהוא בבית גוים מדליק בברכה מהאי טעמא, ובעיקר הדברים נ"ח אם בעינן בית ראה מש"כ להלן בהערה זו).

שו"ר מאמר של ידידי הרה"ג ר' יעקב יצחק רייזמאנן המתפרסם להלן בגליון זה, ושם מגלה חדשות בדעת הכל בו מדבריו בהלכות פסח, ועפ"י מחדש דמש"כ הב"י שתקנו בשביל האורחים שאין להם בית להדליק בה, אין כונתו דיוצאים ידי חובתם בהדלקה זו כתיקונו (שהרי אינם לנים שם), אלא כונתו דיצאו בזה ברכת הוראה בלבד יעושו"ד שנכתבו בטו"ט, ואולם נראה דמדברי הכל בו אלו יש סיעתא למש"כ בדעת הב"י שעיקר התקנה נתקנה בשביל האורחים שלנו בביהכנ"ס, דאל"כ איך יוכלו לצאת ברכת הוראה הרי לא נתקנה ברכת הוראה אלא ברואה נר חנוכה ולא ברואה נר של מנהג (עי' להלן הערה 8), וע"כ שמה שנתקנה להדליק נ"ח בביהכנ"ס היא הדלקה של חיוב, (וכע"ז מבואר מדברי הגר"ב פרנקל ז"ל ולקט יושר (ראה להלן) שיכולים לצאת גם עיקר הדלקה בנ"ח של בית הכנסת), ונראה שמש"כ הכל בו שם שנהגו להדליק כדי שיצאו חובת הוראה כונתו לעכשיו בזמן שאין אורחים לנים שם, וכמבואר כל זה בדבריו (עייש"ד דו"ק היטב), ומעתה שפיר נתבאר כונת הב"י "וכ"כ הכל בו" ומישוב גם קושיית הח"צ וכו' שכתבאר הרי הכותב במאמר שם, למה עכשיו מדליקין ומברכין על הדלקה זו שאינה אלא מנהג, כי מעיקר נתקנה הדלקה של חיוב, ואמנם הואיל וכבר נתקנה לא בטלו התקנה, ולא דמי להלל בר"ח שאינם מברכים כי עיקר התקנה ממנהגא, וכן לא דמי לקידוש בביהכנ"ס שבטלו התקנה עכשיו שאין אורחים לנים שם, הואיל ועדיין יש בזה תועלת לפרסום הנס ולברכת הוראין, והוא כפתור ופרח.

ואמנם עדיין לא ברור לי אם לדברי הכל בו אלו נתכוין הב"י, כי אף שכן מדויק קצת בלשון הב"י שכתב שתקנו הדלקת נ"ח בביהכנ"ס מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו (ולא כתב מפני האורחים שלנו בביהכנ"ס), הרי ממה שהחליף הב"י סדר הטעמים שכתב הכל בו שם בהל' פסח וכתב הטעם של האורחים ברישא ואח"כ הטעם של פרסום הנס, משמע שלא נתכוין לדברים אלו שכתב הכל בו, ואפשר דגם בדברי הכל בו בהל' חנוכה מבואר שיוצא ברכת הוראה דאין יוכל להוציא מי שאינו בקי ווריו בביהכנ"ס שאינם לנים שם, (או דינאמא כנ"ל דלא נתכוין הב"י במה שכתב וכ"כ הכל בו אלא לעיקר הדברים וכנ"ל בשדי חמד, ולפי"ז מה

ביאור דברי הגר"ב פרענקל ז"ל

והנה על מה דאיתא בשו"ע שאין אדם יוצא בנרות בית הכנסת וצריך לחזור ולהדליק בביתו, כתב המ"ב (ס"ק מ"ה) משום דיש חיוב על כל אחד להדליק בביתו, ובשעה"צ אות נ"ב כתב שבהגהות הגר"ב פרענקל מסתפק דאפשר דאם אורח מדליק בנרות בית הכנסת שאינו צריך לחזור ולהדליק באכסניא עכ"ל, ויש שהבינו שמבואר בדבריו דדוקא כשמדליק האורח עצמו יש מקום לומר שאינו חייב לחזור ולהדליק באכסניא, אבל ע"י הדלקה של אחר (השמש או אורח אחר) אינם יוצאים בביהכנ"ס וצריך לחזור ולהדליק באכסניא, וזה ליתא ואבאר בע"ה דבריו.

ונעתיק דבריו (מהגהות שנדפסו בלקוט מפרשים שבסוף שו"ע מהדורת פריעדמן) וז"ל בריב"ש מבואר הטעם דאין יוצאין

בנרות בבית הכנסת דמצות חנוכה נר איש וביתו, לפי זה יש לכאורה לומר דאם אורח מדליק בנרות בית הכנסת אינו צריך להדליק באכסניא, דגופיה נפטר במה שהדליק בעצמו בבית הכנסת, ובביתו מדליקין עליו עכ"ל, ולפנ"ר הדברים צ"ב הרי אם מדליקין עליו בביתו מה הצד שיחא צריך להדליק באכסניא שלו, ונראה דמיירי במי שרוצה להחמיר על עצמו ולכוין שלא לצאת בהדלקת אשתו אלא להדליק בפנ"ע וכמש"כ הרמ"א בס"י תרע"ז סעי' ג' ע"ש, ולכן צריך להדליק באכסניא במקום שנמצא, וע"ז מצדד הגר"ב ז"ל דבכה"ג שהדליק האורח בבית הכנסת א"צ לחזור ולהדליק באכסניא, ואף שאינו ביתו מ"מ הרי חיוב "ביתו" שפיר יוכל לצאת ע"י הדלקת אשתו בביתו, דמה שצריך להדליק בעצמו היינו רק לצאת ידי חובת הגוף (למהדרינן), ובכה"ג שפיר יוכל לצאת בהדלקתו בבית הכנסת.⁴

שכתב הב"י להוציא האורחים שלנים בביהכנ"ס מטעמא דנפשיה כתב כן, ומש"כ "שאין להם בית להדליק בו" היינו שאין להם בית שמדליקים עליו וגם אין להם אכסניא שיוכלו להדליק שם לעצמם או להשתתף בפרוטה, דבכה"ג א"צ לצאת יד"ח בביהכנ"ס, ולכן הדגיש הב"י שאין להם בית ולא כתב שלנו האורחים בביהכנ"ס).

אם חיוב נ"ח הוא רק בבית

[ובעיקר הדברים אם החיוב של נ"ח הוא רק בבית, מדברי הט"ז ס"י תרע"ז במי שאוכל אצל חברו (שלא בקביעות) א"י להדליק דהוי כמדליק ברחוב העיר, משמע דפשיטא דברחוב העיר אינו מדליק, וכ"כ באגרו"מ (י"ד ח"ג ס' י"ד), וכ"מ המהרש"ם (ח"ד ס' קמ"ו) שכתב שיוכל להדליק ב"באן" (רכבת) ואפילו אי בעינן דוקא בית מ"מ ב"באן" ששילם בעד כל לילה (לישון שם) הוי כשכר בית דירה לאכול ולישון שם ובודאי חייב להדליק כמו בבית, ומש"כ רש"י בהא שתיקנו ברכת הרואה למי שאין לו בית וכגון הבא בספינה, ומבואר דדוקא בבית חייב ולא בספינה, י"ל שהיו אז ספינות פתוחות בלא קירוי והרוח מנשב ואינו בגדר בית כלל ע"ש"ד, ומבואר דבעינן בית והיינו שיש בה קירות כמו בית, ומש"כ הב"י (ס"י תרע"ז) מאורחות חיים וז"ל עוד לשם מי שבא בספינה או שהוא בבית גוים מדליק בברכות ומניחה על שולחנו וכו' ומשמע דחייב להדליק בספינה אפשר דמיירי במקורה או דס"ל דאין החיוב רק בבית (וכנ"ל), וראה מנחת שלמה הנ"ל שהאריך בגדר בית בזה, ובהל' חג בחג כתב להוכיח מדברי העיטור שהוסיף על מש"כ רש"י וכ' "בספינה או קרון", הרי דגם קרון דאיכא בה מחיצות אינו בית לענין נ"ח, ועכ"פ מדברי הב"י הנ"ל לא משמע כן, (ופשיטא דמנר איש וביתו א"א לדייק שהוא דין ב"בית" כי ביתו פירוש בני ביתו ע"י רש"י כ"א ע"ב), וראה עוד קובץ ביאורי גליון קע"ו ובספר נר איש וביתו ח"ב עוד שיטות בזה].

4 ושו"מ מה שכתבתי בביאור דברי הגר"ב ז"ל להדיא בלקט יושר (הו"ד להלן בהערה 19), ואמנם לפנ"ר הדברים צ"ב ואין יוכל אורח לצאת ידי חובת הגוף של הדלקת נ"ח בהדלקה בבית הכנסת הרי אין הדלקתו שם אלא מצד המנהג, ואין זאת הדלקה של חיובא שהרי אינו גם שם, ולפי מה שנתבאר מדברי הב"י שצריך התקנה היה להדליק בשביל האורחים שלנו בביהכנ"ס, והם מחויבים בהדלקה כמו בביתם, אפשר דאף באופן דליכא אורחים שמחויבים להדליק ואין השמש מדליק אלא ממנהגא, מ"מ היא היא אותה הדלקה שנתקנה ושפיר יוכל לצאת האורח שלן במקום אחר חובת הגוף בהדלקה זו, ודו"ק, וכע"ז מבואר מדברי הכל בו (ראה הערה לעיל) שיכולים לצאת יד"ח ברכת הרואה בהדלקה שבבית הכנסת ומשום שהיא היא אותה הדלקה של מצות נר חנוכה. (ובעיקר הדברים דנ"ח יש בה חובת הגוף וחובת הבית ע"י ב"ח ס' תרע"ו, ומנחת שלמה תנינא ס' נ"ח אות ג').

האורחים, ולא הזכירו בזה שהשתתפו בפרוטה משמע שלא היו נוהגים להשתתף בפרוטה, וכן יש לדייק מדברי השבלי הקט, וז"ל (בסי' קפ"ה) כתב בעל הדברות ז"ל נהגו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת וכו' ומורי ר"י נר"ו היה נמנע מלהדליק שלא לברך עליה וכן דעתי נוטה כי מאחר שכאו"א מדליק בביתו מה צורך להדליק בביהכנ"ס ואלו היה אורחין ישינין בבית הכנסת היו הם צריכים להדליק דק"ל אכסנאי חייב בנר חנוכה ואם אין שם אורחין מה צריך להדליק, ושמא מפני שהיא בית דירה לחזן הכנסת בביהכנ"ס נהגו כן א"כ השתא דלית בהו בית דירה אין להדליק עכ"ל, ואיכא למידק מאי קשיא ליה אלו היו ישינין האורחים בביהכנ"ס היו הם צריכים להדליק וכאכסנאי, הרי באכסנאי מועיל השתתפות פרוטה ואפשר שהיו משתתפים, (ולא מסתברא דפליג על עיקר הדין וסובר דלא יועיל הדלקת השמש ואפילו בהשתתפות, דלמה לא יועיל כדין אכסנאי ועכ"פ אם יש איזה סברא לחלק ה"ל לחלק בין זה לדין אכסנאי דלהכי מדמה ליה), ומבואר דפשיטא ליה דלא היו נוהגין להשתתף בפרוטה, וע"ז נתקשה במנהגם שיצאו בהדלקת השמש ולא הדליקו בעצמם וכמו"כ לא השתתפו בפרוטה.⁵

וכן כתב המנחת אלעזר (ח"ב סי' ס"ח) בפשיטות שלא נהגו האורחים בביהכנ"ס להשתתף בפרוטה כדי לצאת יד"ח, וכן מבואר להדיא מדברי האשל אברהם (להגה"ק מבוטשאטש זצ"ל) בסי' תרע"ז

ועכ"פ ברור דמיירי באורח שלן וגם אוכל באכסנאי (של הכנסת אורחים או אצל אחר), ולא כמו בנידון דידן שמדובר באורחים שאוכלים בביהכנ"ס ורוצים לצאת בהדלקה שם, (ואין מדליקים עליהם בביתם, וגם אין להם אופן שיוכלו להדליק בעצמם במקום לינתם) ובאופן זה כבר נתבאר דשפיר יצאים ע"י הדלקת השמש או האורח שמדליק שם בבית הכנסת.

ב. אם אורחים בבית הכנסת צריכים להשתתף בפרוטה או שאפשר להקנות עבורם חלק בשמן כדין אכסנאי

והנה אכסנאי שאין מדליקין עליו בביתו חייב בנר חנוכה וצריך לתת פרוטה לבעל הבית וכמבואר בגמ' שבת כ"ג ע"א מימרא דר' זירא ונפסק להלכה בריש סי' תרע"ז, (וכמו"כ כ' במדרכי בפר' במה מדליקין בשם הראב"ה דה"ה לענין נר שבת אורחים צריכים להשתתף בפרוטה, ונפסק להלכה בשו"ע סי' רס"ג ס"ז), מבואר ברשב"א (שו"ת ח"א סי' תקמ"ב) שהוא הדין אם הבעל הבית מקנה לו חלק בשמן במתנה שפיר יוצא יד"ח והו"ד במג"א ומ"ב ריש סי' תרע"ז⁶, ויש לבאר מה דינם של אורחים בבית הכנסת, אם צריכים להשתתף בפרוטה או להקנות להם השמן.

אורחים בביהכנ"ס

אם נהגו להשתתף בפרוטה

והנה מסתימת הב"י ושאר פוסקים הנ"ל שכתבו שהדליקו בביהכנ"ס בשביל

ובשו"ת אמרי יעקב (להגרי"מ שטרן שליט"א) סי' ע"ד כתב שמדברי הגר"פ אלו מבואר שאפשר לצאת יד"ח בהדלקה בביהכנ"ס אף שאין זה ביתו עיש"ד, ולא זכיתי להבין דבריו שהרי אינו מבואר רק דאפשר לצאת חובת הגוף בבכ"ג אבל לצאת ידי חובת הבית ודאי בעינן ביתו ואינו יוצא בביהכנ"ס, וכמבואר בריב"ש דאינם יוצאים יד"ח רק באופן שאוכלים שם וכתבאר, (ובעיקר הנידון ע"ש באמרי יעקב שמדחה דאפשר דבענין בית דוקא ושאינו בית הכנסת ששייך לכולם והוי כבית שותפים ועי' להלן הערה 8).

5 ועי' פמ"ג א"א תרע"ח סק"ג שיש להקנות גם חלק בפתיחה וכ"מ ברשב"א שם, ואולם מסתימת המג"א ומ"ב משמע שלא נקטו כן.

6 ויש להרחיב קצת בראיה זו כי לענ"ד היא ראיה ברורה דלא נהגו להשתתף בפרוטה, ואין לדחות דמש"כ "אילו היו אורחים וכו' כונתו רק לומר דבשלמא אם היו וכו' אז שפיר יש טעם להדליק בביהכנ"ס, אבל כיון שאין כאן אורחים אין סיבה להדליק בביהכנ"ס, ולפי"ז אה"נ שאפשר שאם היו כאן אורחים היו צריכים להשתתף בפרוטה, דמפשטות לשונו בהמשך "ואם אין שם אורחים וכו'" מבואר דמספקא ליה שבאמת היו

הקהל שכל הקהל נותנים חלקם וכל מי שניטל לצאת בו ע"מ וכו' וא"כ ה"נ הגם דצריך לשותף א"ע בפרוטה בשמן מ"מ ע"ז נותנים במנורת ביהכנ"ס שמן ופתילה ממעות הקהל בשביל האורחים לטעם הב"י היינו שהקהל מקנים בזה לכל אורח פרוטה כדי שיוכל לצאת יד"ח ואם אמרו כזה לענין אתרוג דבעינן לכם מדאורייתא מ"מ מהני כיון שדרכם כן לקנות אתרוג הקהל הוא כהותנו מכש"כ בנר חנוכה שא"צ האורח רק להשתתף בפרוטה (ובגוף הענין אם בעינן כלל בנ"ח לכם נסתפקו בזה האחרונים) וא"כ י"ל בודאי דהאורח יצא י"ח כמה שהקהל מדליקים בשביל האורחים דהוי סתם כאלו מקנין להם אותו שיתוף דצריכין מדינא, זה נ"ל ליישב טעם מרן הב"י וכו' עכ"ל, וכע"ז כתב באשל אברהם שם דאולי מועיל בזה לב ב"ד מתנה ומועיל הסדרת המסדר וא"צ קנין אחר (ועי' בהערה).⁸

שכתב ג"כ שהמנהג שהאורחים בבית הכנסת אינם משתתפים בפרוטה, וגם האורח שמדליק אינו מגביה הנרות (כדי לזכות לשאר האורחים), והיינו גם בדורות האחרונים ששוב נהגו אורחים לצאת יד"ח נר חנוכה בהדלקה שבביהכנ"ס.⁷

דברי הגה"ק הא"א מבומשאמש

ובעל המנחת אלעזר זצ"ל

ואמנם עדיין צ"ב מדוע יהא שונה דין אורחים בביהכנ"ס דלא בעי להשתתף בפרוטה משאר אכסנאי דאינם יוצאים יד"ח אלא בהשתתפות פרוטה, ועי' מנחת אלעזר הנ"ל שנתקשה בזה, וז"ל והנה הרואה בב"י שכ' שתיקנו כן מפני האורחים וכו' וגם זה כמה תמהתי ולא הבנתי כי מה מהני להוציא האורחים הא צריכים להשתתף בפרוטה מדינא דגמ' וכו', נ"ל ליישב דהוי כעין מש"כ הרשב"ם והתוס' והעיטור מובא בטוש"ע אור"ח סי' תרנ"ח לענין אתרוג

שם אורחים (וכן מסתברא שהיו אורחים שם וכמבואר בפסחים ק"א), וגם אין לדחות שכונת השבלי הלקט להק' שלא היו צריכים לצאת בהדלקת השמש (ואפילו בהשתתפות) דהא הם עצמם צריכים להדליק על פתח חדרם (וכנ"ל משו"ת בנין שלמה), דא"כ מאי מיישב שהדליק משום שהחזון יש לו בית דירה הרי מ"מ היה צריך להדליק על פתחו ולא בתוך ביהכנ"ס, וע"כ דכונתו להק' דהוי להם להדליק בעצמם או להשתתף וכנתבאר, ובזה פליגי אם בעינן השתתפות או לא.

וגם נראה דאין מקום לדחות דפליגי על עיקר הדין שמדליק השמש בשביל האורחים וכפשוטו לשונו דסובר דצריכים האורחים להדליק לעצמם, שהרי אפילו בשני בעה"ב הגרים ביחד מבואר בהמשך דברי השבלי הלקט שיכולים להשתתף ביחד, (והו"ד בביה"ל סי' תרע"ז ד"ה עמו), וא"כ מאיזה טעם לא יוכל השמש להדליק עבור כמה אורחים בהשתתפות פרוטה, ועכ"פ אם יש איזה סברא לחלק ה"ל להשבה"ל לחלק בין זה לדין אכסנאי דלהכי מדמה ליה ולא לסתום דלא יועיל, ועי' להלן בהערה 22).

והנה לפי דברינו נמצא דלפי דעת השבלי הלקט אם יש אורחים שלנים בבית הכנסת צריכים הם להדליק בעצמם או לפחות להשתתף בפרוטה, ומ"מ נראה דלדינא לא נקטינן כן, שהרי השבלי הלקט כתב כן לדעת רבו שהיה נמנע מלהדליק בביהכנ"ס כדי שלא לברך, אבל אנן נקטינן כדעת הב"י ושאר הפוסקים שנקטו כמנהג הראשונים שמדליקין ומברכין בביהכנ"ס (והמנהג כבר הוזכר בריטב"א כ"ג), וע"ז כתבו שהטעם הוא משום האורחים או משום פרסום הנס והיינו בלי שום השתתפות פרוטה וכמו שנתבאר.

7 ואולי מזמן הבעש"ט ותלמידיו הק' שלאחריו שנהגו בנסיעה לצדיקים (ובמיוחד לחנוכה) הדרא למה שנהגו בזמן חז"ל שהיו אורחים לנים בבי כנישתא ויצאו בהדלקת רבם או שמש ביהכנ"ס.

8 ודברי המנחת אלעזר כפשוטו צ"ב דאין זוכים האורחים בחלק של השמן בלי שום הקנאה, והרי אפילו כשיש אומדנא שרוצים להקנות מ"מ בעי קנין, ולא דמי לאתרוג של הקהל דיד"ל כשכל אחד נוטל הרי הוא עושה קנין ולזה מועיל אומדנא אף כשאינו מתכוין להקנות, אבל בנ"ד שאין האורחים נוטלים כלום בידם איך יזכו בשמן ופתילות, ואפשר כוונתו כשקונים השמן לביהכנ"ס הרי קונים בשביל האורחים, ומ"מ הדברים מחודשים ורחוקים לומר שכשקנו שמן לצרכי ביהכנ"ס (לנר תמיד ולנ"ח) שכיוונו לזכות עבור האורחים, ואפשר כוונתו דלב ב"ד מתנה וא"צ כונה וכמש"כ באשל אברהם.

וכע"ז בשו"ת אמרי יעקב סי' ע"ד (והו"ד לעיל בהערה 4) כתב דאפשר בבית הכנסת שאני ששייך לכולם והוי כבית של שותפים, וכמו"כ העיר בזה ידידי הרה"ג ר' שמואל גוטליב בזה עפ"י דברי הקצות בס"י ר'

בפריטי כיון שאינו יוצא אלא בשל עצמו הרי אין מצוה זו יכולה להתקיים ע"י אחר עכ"ל, וכן מבואר בחי' הרמב"ן ורבנו דוד ומאירי ע"ש.

ומדברי ראשונים אלו שכתבו שבנר חנוכה אינו יוצא יד"ח אלא בשמן ששייך אליו, כתב הגרצ"פ ז"ל (מקראי קודש סי' כ"א) דבנרות חנוכה בעינן "לכס", (וע"ע שו"ת בית שערים או"ח סי' שס"א), ולפי"ד כתבו בכמה ספרי זמננו דגם בנים הסמוכים על שולחן אביהם שמדליקים בעצמם אינם יוצאים יד"ח בשמן של אביהם וצריך האב להקנות להם שמן, ואמנם דבריו מאד מחודשים וצ"ע, והרי אין שום מקור לזה לא בגמ' וראשונים ולא בשו"ע ונו"כ דבעי "לכס" בנר חנוכה, (וגם צ"ע מסברא מאי שנא נ"ח משאר מצות)⁹, ואדרבה מהא דכתבו הראשונים דין זה שאינו יוצא בשמן

ונראה לבאר עוד טעמים דלא בעינן אורחים בביהכנ"ס להשתתף בפרוטה, ובהקדם לבאר דברי הראשונים בפסחים דף ז' ע"ב, ואם בנר חנוכה בעינן שיהא השמן שלו, (ונסתייעתי רבות במראה מקומות וביאורים בסוגיא זו ממאמרו של ידידי הרה"ג ר' שלמה זלמן טרבילו שליט"א בקובץ באו"י גליון ע"ד יעו"ש שהקיף בטו"ט כל השיטות והפירושים בענין זה).

ביאור דברי הראשונים

דנ"ח בעינן שיהא השמן שלו

הראשונים בפ"ק דפסחים דף ז' ע"ב נתקשו בנוסח הדלקת נ"ח, וז"ל הר"ן ומיהו איכא למידק בהאי כללא דהא הדלקת נ"ח דאפשר לעשותה ע"י שליח ואפ"ה מברכין עליה להדליק, ואיכא למימר דכיון דאמרינן בפר' במה מדליקין דצריך לאשתתופי

שרכוש של ביהכנ"ס הוי ממון שותפות, אלא שאין זה דבר ברור, ויש חולקים ע"ז, (וגם יש לדון בבית הכנסת של אדמור"ם שהמקום והמעות שייך להם, ואשר על כן נהגו להקל בענייני אכילה וכדו', וא"כ לא ברור שהמעות הוי ממון של הקהל בלי שום קנין).

והנה במנחת אלעזר שם כתב עוד טעם לבאר מה שלא נהגו להשתתף בפרוטה, והיינו שלא נתכוין הב"י אלא שיצאו האורחים שאין להם בית להדליק בה חובת הרואה, (ואפשר משום דלא ברירא האי תירוצא דמועיל אומדנא וכנ"ל, לפי"ז אין לנו ראייה מה הדין היכא שאורחים לנים בביהכנ"ס ורוצים לצאת יד"ח ואפשר דבעי להשתתף בפרוטה וכשאר אכסנאי), ובעיקר הדברים אם יוכלו לצאת ברכת הרואה בהדלקה שבביהכנ"ס, לכאורה צ"ע ואם נאמר שלא תקנו אלא לאורחים שאין להם בית (ואינם לנים בביהכנ"ס) אי"כ איך יוכלו לצאת שם ברכת הרואה הרי הדלקה זו אינו אלא מנהג בעלמא, ובא"א (בוטשאטש) מסתפק בזה, ועי' אגרו"מ ח"א סי' ק"צ שכתב דמהאי טעמא צריך השמש שמדליק בביהכנ"ס לחזור ולברך גם ברכת שהחיינו וחולק על מש"כ במחזיק ברכה סי' תרע"א בשם זרע אמת (הו"ד בשע"ת ומ"ב שם) דא"צ השמש לברך שוב שהחיינו כ"א כשמוציא ב"ב, ומהאי טעמא י"ל דגם ברכת שעשה ניסים מברך שוב בביתו שאינו יוצא ברכת הרואה בנרות אלו. ובדעת פוסקים הנ"ל דא"צ לברך שוב שהחיינו צ"ע (ועי' בספר הל' חג בחג פ"י הערה 32 וצ"ע).

ואולם שו"ר במאמר של הרה"ג ר' יעקב יצחק רייזמאן המתפרסם בגליון זה שמגלה חדשות בדעת הכל בו, ומפורש בדבריו בהל' פסח שיוצאים חובת הרואה בהדלקה שבביהכנ"ס, ועי' מש"כ לעיל הערה 3, די"ל שעיך התקנה להדליק בביהכנ"ס היה בשביל האורחים שלנו שם, ואחרי שנתקנו הוי כשאר נר חנוכה, והיינו אפילו עכשיו שמדליקין ממנהגא, ובזה מבוארים דעת כל אחרונים הנ"ל לענין ברכת שהחיינו שאינו חוזר ומברך (ולענין ברכת שעשה ניסים אפשר דכיון שבדעתו לחזור ולהדליק לא כיון לצאת בהדלקה זו, ויש לפלפל עוד בזה).

וראיתי מביאים בשם בעל אגרו"מ שגם קטן יכול להדליק בביהכנ"ס כיון שאין הדלקה זו אלא מנהג (הובא בשמעתא דמשה בשם יסודי ישרון), ונראה דהיינו לשיטתו דסובר שצריך השמש לחזור ולברך שוב שהחיינו בביתו, אבל דעת כל הפוסקים אינו כן אלא אחרי שתקנו להדליק בביהכנ"ס דינו כנר חנוכה של חיובא, ולדבריהם אפשר דקטן אינו מדליק (וראה לעיל הערה 3).

9 ובמקראי קודש שם מדחק טובא בטעם הדבר דבעי לכס וכי' די"ל משום פרסומי ניסא בעי שיהא משלו, ובהערות שם מאת חתנו נתקשה שא"כ איך ילפינן מינה לענין נר שבת דאכסנאי משתתף בפרוטה הרי בנר שבת ליכא טעם זה.

בודאי א"צ שיהיה לו שמן שלו, וכמו שנתבאר דלא מצינו ענין "לכם" בנ"ח, וכמו"כ ב"ב הסומכים על שולחנו המדליקים לעצמם א"צ להקנות להם שמן ושפיר יוצאים יד"ח בשמן של אביהם.

והנה בשו"ע ר (סי' רס"ג בא"ד סעי' ט' בסוגריים) לענין הדלקת נר שבת כתב דמה שיוצא יד"ח הדלקה כשאנו בבית ואשתו מדלקת עליו היינו רק כשמדליק בשמן שלו, ויש שהבינו מדבריו דבנר שבת (וה"ה נר חנוכה דמיניה ילפינן דין זה) אינו יוצא אלא בשמן של עצמו, ואמנם בודאי זה ליתא וכנ"ל דאין שום סברא או מקור דבעינן לכם בנר חנוכה או בנר של שבת, אלא מיירי שהבעל יוצא בהדלקת אשתו או שאר ב"ב שבאים לצאת בהדלקת אמם, והיינו כנ"ל שבא לצאת יד"ח ע"י הדלקה של אחר, ורק בכה"ג מצדד השו"ע ר דאינו יוצא אלא בשמן של עצמו, אבל במדליק לעצמו יוצא גם באופן שאין השמן שלו (ועי' בהערה).¹²

של עצמו באכסנאי מבואר דאין דין זה אלא באכסנאי.¹⁰

וכן הסכימו כל האחרונים וכמבואר בבית יצחק (יו"ד סוף סי' קמ"ה), וכן כתב הגר"ש קלוגר בספר החיים (דף ע"ו ע"א), וכ"כ בזכר יהוסף (שבת כ"ג ע"א) ושדי חמד (מערכת חנוכה אות ט"ו) בפשיטות, ועי"ש ש"כ שכן מבואר בשערי אפרים, וכן מבואר בספר אגודת אזור (להגאון ר' נחום זאב מביאלא אביו של האבנ"ז), וכ"כ בספר מחזה אברהם (סי' קמ"ט) ובשו"ת שערי דיעה, וכן נקט הגרש"ז ז"ל (הליכות שלמה פי"ג) בפשיטות דלא בעינן "לכם" בנ"ח.¹¹

ומה שכתבו הראשונים הנ"ל דאינו יוצא מצות נר חנוכה אלא בשמן של עצמו, היינו כשיוצא ע"י הדלקה של אחר, ולזה שפיר מביאין ראייה מאכסנאי שרוצה לצאת יד"ח בהדלקה של בעה"ב דלא מועיל שליחות, אלא בעינן להשתתף בפרוטה כדי שיהא השמן של עצמו, אבל מי שמדליק לעצמו

10 וכמו"כ מבואר דלא נקטינן כן מהא דלא נהגו שהאב יקפיד להקנות השמן לבניו שמדליקים בעצמם, וכנ"ל דאי בעינן "לכם" א"כ אינו יוצא אלא בשל עצמו, ואף דגם לענין מצה דבעינן לכם עפ"י סוגיית הגמ' סוכה ל"ה ע"א (וי"א דלא נקטינן כן עי' אמרי בינה ועוד אחרונים ואכמ"ל) ומ"מ לא נהגינן כן, וכבר העיר בזה בשפת אמת שם דלא נוהגין כן וכו' דראוי להיזהר בזה, ויש שתירצו שכיון שנתון לו מצה לאכול סגי בזה והוי קנין (לא רק מצד אומדנא אלא דוהו קנין שנתנו לו לחלוטין), ולא דמי ללולב שהוא ע"מ להחזיר ולכן בעינן דעת מקנה, ועכ"פ גם לענין נ"ח שנתון לו לחלוטין היה אפ"ל דא"צ כונה מיוחד לקנין וכשנתון האב שמן להדליק סגי, ואולם מ"מ היכא שלא הגביה הבן כלל אלא שהכין אחר בשבילו, דאם נימא דבעינן לכם אינו יוצא בכה"ג ולא ראינו ולא שמענו שנוהרין בזה.

11 וז"ל הבית יצחק שם יש להסתפק בנ"ח אי בעינן לכם ובש"ס משמע דבעינן שיהא השמן שלו דאמרינן דבעי להשתתף בפרוטה, אמנם אין שום סברא דבעי בנ"ח שיהא שוה פרוטה וכו' ולענין לכם כיון דמצינו דלולב ביו"ט שני לא בעי לכם ה"ה נ"ח, ובשערי אפרים נסתפק באיסור הנאה וכו' ומשמע דפשיטא ליה דלא בעינן דין ממון בנ"ח וכו' עכ"ל, הרי דמסיק שם דלא בעינן דין ממון בנ"ח. ובספר החיים שם כ' וז"ל מה שהק' על השער אפרים שהתיר להדליק בחמאה הנאסר מבכ"ח מכח מצות לאו ניהנות נתנו, ותמה רי"מ דבחנוכה בעינן שיהיה משלו וכו', אך בנ"ד אינו צריך לכאן, ודבר תמוה אמר להיות צריך בנ"ח דין ממון להיות משלו וכו' עכ"ל, ובזכר יהוסף שם (בתוד"כ) כ' וז"ל דלמה לחז"ל להחמיר במצוה זו וכו' וכן נראה בפרי מגדים סי' תרע"ג סק"א מסתפק בשמן ערלה וכו' ואם בעינן שיהא שלו בלא"ה אינו יוצא בה וכו' עכ"ל, וכ"כ במחזה אברהם (סי' קמט) וז"ל דנראה שהוא רחוק לומר דבנ"ח בעינן לכם מה דלא מצינו בשום מקום וכו' עכ"ל.

והעירוני מדברי הב"ח בסי' תרע"ו ש"כ "שיש חיוב על ממונו להדליק" ויש משמעות שיסוד החיוב הוא שממונו יודלק ובלא"ה אינו יוצא, ואולם נראה לי פשוט כונתו שנר חנוכה היא חובת הבית והיינו לאפוקי שהיא רק חובת הגוף אבל לא שהחיוב על ממונו, וכן העתיקו האחרונים דבריו (ובלא"ה המילים "שיש חיוב על ממונו להדליק" אינם יכולים להתפרש כפשוטם שהרי בכל אופן אין החיוב על הממון אלא עליו בממונו). וז"ל שם אבל מי שהוא אצל אשתו ומדליק בכל החדרים שהולך שם בשבת א"צ לברך עליהם לפי שאשתו מברכת בשבילו וכו' אבל כשאנו אצל אשתו וכו' אין האורח צריך להדליק שם כלל כיון שיש לו שלום בית במקום שהוא שם, וגם מצות הדלקת נר שבת הוא מקיים במה שמדליקים נר שבת בביתו (משלו), אבל אם

הטעם דמועיל השתתפות פרוטה באכסנאי

והנה כמה אחרונים מבארים דהא דאכסנאי צריך להשתתף בפרוטה הוא דבלא"ה אין כאן היכרא בהדלקת הבעה"ב שהוא בשביל האורח, (עי' זכר יהוסף ספר החיים ומחזה אברהם הנ"ל), ועפ"י מבארים גם מה שא"צ קנין גמור (שהרי מדרבנן אין מעות קונות), דכיון שאין ההשתתפות אלא משום היכרא להכי סגי בזה, ולפי פירושם צריך הבעה"ב להוסיף (עכ"פ קצת) שמן

ונתבאר עכ"פ דהמדליק לעצמו א"צ שיהיה השמן שלו, ומ"מ נחזור לנידון דידן לגבי אורחים הבאים לצאת יד"ח בהדלקת השמש בבית הכנסת, הרי לפי מה שנתבאר לכאורה היו צריכים להשתתף בפרוטה וכשאר אכסנאי, ויש לבאר למה לא נהגו כן, ונקדים לבאר בע"ה ענין השתתפות פרוטה באכסנאי, ואיך ובמה מועיל השתתפותו שע"י יוצא ידי חובת נר חנוכה ונר שבת, ועי"ז נחזי אנן אם יש ענין זה גם באורחים בביהכנ"ס.

אין מי שידליק בביתו (או אפילו אם מדליקים שם אלא שאין מדליקין משלו אינו נפטר בהדלקתם אף אם הוא בענין שכשיהיה אצלם נפטר בהדלקתם כגון שסמך על שולחנם שנעשה מכלל בני ביתם ונפטר בנר שלהם מ"מ עכשיו שאינם אצלו אינו נפטר בנרם) עכ"ל, ומדבריו מבואר דמה שיוצא הבעל בהדלקת אשתו כשאנו בבית הוא דוקא כשהיא מדליקה בשמן שלו, ואמנם שאר אנשים שאין השמן שלהם אינם יוצאים בהדלקה שבביתם כשאנו שם, והדברים מחודשים (וכפי הכלל הידוע שהיכן שהרב כותב מילים בסוגריים היינו דמספקא ליה, משמע דלא ברירא ליה דין זה, ועי' להלן), ועכ"פ ברור שכל זה דבעינן שיהא השמן שלו רק כשאנו מדליק בעצמו, אבל כשהוא עצמו מדליק לא מצינו דבעינן שיהא השמן שלו, וגם ב"ב יוצאים בהדלקה שבביתם אף שאין השמן שלהם עכ"פ כשהם נמצאים בביתם.

חידוש השוועה"ר לענין בנים הסמוכים על שולחן אביהם

כשאנום בביתם - ודעת שאר הפוסקים בזה

והנה יש כאן חידוש בדברי השוועה"ר, כי בראשונים אינו מבואר אלא במדליק ע"י שליח דאינו יוצא אלא בשמן שלו, אבל בעל שבא לצאת בהדלקת אשתו וכן ב"ב הסומכים על שולחנו הרי מעיקרא לא חייבו חז"ל אלא נר איש וביתו (וכמו"כ בנר שבת) ואין כאן אלא חיוב הדלקה אחד לכל בני הבית, וצ"ב קצת מהיכן למד הרב דין זה, ואי מאכסנאי דבעי להשתתף צ"ב דשאני התם דאינו סמוך על שולחנו ואינם נחשבים כב"ב, ואפשר דיש לדייק כן מפשטות סוגיית הגמ' דר' זירא מריש כי הוינא בי רב משתתפינא בפריטי בהדי אושפיזא בתר דנסיבי איתנא אמינא השתא ודאי לא צריכנא דמדליקא עלי בגו ביתא, ואיכא למידק מדוע קודם שנשא אשה הוה משתתף בפרוטה ומדוע לא יצא בהדלקת אמו בביתו, וע"כ דגם בן סמוך על שולחן אביו אינו יוצא יד"ח אלא בזמן שנמצא בבית, ומ"מ חידוש הוא ושאר הפוסקים סתמו מזה ולא כתבו כלום, ובגמ' לא מוזכר כלום מזה ומאן יימר שהיה סמוך על שולחן אביו, (ומאן יימר שאביו ואמו חיו שהדליקו עליו בביתם), וכן סתמו הגר"י בלוי ז"ל בספרו חובת הדר וההגר"י בשש"כ שכן הסמוך על שולחן אביו יוצא בהדלקה שבביתו, וכמו"כ מבואר בהליכות שלמה דעת הגר"ש ז"ל דבחורים שלנים בפנימייה יוצאים בהדלקת אביהם בבית (והיינו מעיקר הדין, ונ"מ גם לבני ספרד שאין כל אחד מבני הבית מדליק בעצמו גם למהדרין מן המהדרין).

ושו"מ בספר שלמי תורה (חנוכה ס"י י"ט) שהביא שכן מפורש בספר הפרנס (תלמיד מהר"ם מרוטנברג ז"ל אשר כתב בדברים מפי רבו) וז"ל ומי שהוא אורח ויודע שמדליקין עליו בביתו אשתו או אביו ואמו או בני ביתו, אז אין צריכים לתת מעות להשתתף במקום ההוא עכ"ל, (ועי"ש שמצדד ליישב הא דר' זירא שהשתתף כשהיה בחור עפ"י דברי הירושלמי פ"ק דקידושין הלכה ז' דרבי זירא לא הוי ליה אב ואם, ואולם הביא בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א דהבבלי פליג על ירושלמי וכמבואר במו"ק דף כ' ע"ב, עי"ש שמפלפל בזה בטו"ט ומה שמיישב גם עפ"י מה ששמע בשם החזו"א דבני הישיבה שהולכים לישיבה לזמן רב ורק לפרקים חוזרים לביתם אין להם דין סמוכים על שולחן אביהם, ועי' מג"א ריש סי' תרע"ז בשם מהרש"ל ויש לפלפל עוד ואכמ"ל), ועכ"פ כל זה דלא כמו שסתם בספר פסקי תשובות דאין הבן יוצא אלא כשהוא בבית, ומציין שכ"כ באז נדברו ח"ג (ועי"ש שהבין כן עפ"י סוגיא דר' זירא וכו'נ"ל), וכבר נתבאר שהדברים מחודשים, ומפורש להיפך להדיא בספר הפרנס דגם כשאנום בביתם יוצאים בהדלקה שבביתם, ושכן נקטו פוסקי זמננו הנ"ל (וגם השוועה"ר לא החליט כן בברירות אלא כתב כן בסוגריים, ומה שמציין בספר פסקי תשובות שכן מבואר גם בחי"א לא מצאתי שם).

בשבילו, דבלא"ה אין כאן היכרא שמדליק בשבילו (וכן הוא דעת האגודה והביאו הב"ח בס' תרע"ז וכן נקט הפמ"ג ודרך חיים ועי' להלן), ולפי"ד י"ל דרק היכא שבא לצאת בנר של בעה"ב המדליק גם לעצמו צריך שיהא לו חלק בהשמן דבלא"ה אין כאן הכירא, אבל באופן ששליח ידליק מיוחד עבור חברו א"צ להדליק בשמן של המשלח דוקא, שהרי בלא"ה יש היכרא שהרי כל הדלקתו עבורו.¹³

ואולם כבר נתבאר דמדברי הר"ן ושאר הנ"ל לא משמע כן שהרי כתבו דנר חנוכה אינו יכול להתקיים ע"י אחר בלי השתתפות פרוטה, (וכבר העיר כן בזכר אברהם שם), והיה אפשר לדחוק דמש"כ דנ"ח אינו יכול להתקיים ע"י אחר היינו כי אורחיה באכסנאי שאינו מדליק במיוחד עבור חברו, אלא שמדליק לעצמו וגם לחברו, ובכה"ג לא מועיל אלא בהשתתפות פרוטה, וכן משמע קצת מלשון הבי' בס' תרע"ו שהעתיק לשון הר"ן "כאלו אינה יכולה להתקיים ע"י אחר", ומשמע שבצעם מועיל שליחות והיינו היכא שמדליק במיוחד עבורו כנתבאר.

ועכ"פ אם ננקוט כן נתבאר היטב מה שלא נהגו האורחים בביהכנ"ס להשתתף בפרוטה בהדלקת השמש של ביהכנ"ס, דכיון שמדליק השמש במיוחד בשביל האורחים א"צ שיהא להם השתתפות בהשמן.

והנה יש שפירשו שענין השתתפות פרוטה באכסנאי הוא שע"ז הוא נחשב כאחד מב"ב שיוצאים בהדלקתו, וכ"כ הגרשז"א ז"ל בפשיטות (עי' מנח"ש תניניא סי' נ"ח אות א' והליכות שלמה

השתתפות בדעת רבנו דוד

ומ"מ כל זה י"ל בדעת הר"ן ורמב"ן, אולם בחי' רבנו דוד (פסחים דף ז' ע"א)

ואע"ג דכבר נהגו להדליק בביהכנ"ס אף בדליכא אורחים ומשום פרוטה הנס וכמבואר בב"י, מ"מ מסתברא דכיון דבכל אופן הדלקה שבביהכנ"ס הוא בשביל כל המתפללים ובכללם האורחים שלנים בביהכנ"ס, ומה לי אם מדליק לפרסום הנס או לצאת לאורחים יד"ח, הרי הדלקה זו הוא מיוחד בשבילם, ושפיר יוכלו לצאת יד"ח גם בלי השתתפות בשמן (עי' בהערה)¹⁵

השתתפות בפרוטה להחשיבו כאחד מב"ב

והנה יש שפירשו שענין השתתפות פרוטה באכסנאי הוא שע"ז הוא נחשב כאחד מב"ב שיוצאים בהדלקתו, וכ"כ הגרשז"א ז"ל בפשיטות (עי' מנח"ש תניניא סי' נ"ח אות א' והליכות שלמה

13 וכ"כ להדיא בזכר יהוסף וכן משמע בספר החיים וכן הוא גם לפי טעם האגודת אוזב הנ"ל, (ועי' מועז"ז השמטות לחלק ב' סי' קמ"ד).

14 וז"ל רבנו דוד שם י"ל שמצות נ"ח ודאי אינה ע"י שליח שאם קנה אדם פתילות ושמינים והדליק בשביל חברו ודאי לא עשה כלום וכו' אבל אחר שהכין בעה"ב בביתו השמינים והפתילות יכול אחר שיברך במקומו והוא שומע ויוצא ברכה שהברכה על עיקר ההדלקה היא ר"ל התקנת השמן והפתילות שהדלקה בשמן ופתילות של חברו אינה כלום וכו' עכ"ל, (ויש קצת משמעות דגם במדליק לעצמו בעינן שיהא השמן שלו, ואולם קשה להוציא מזה דין חדש מאחר שכל הנידון הוא במדליק ע"י שליח ואכמ"ל).

15 וביתר ביאור הרי גם בזמן עיקר התקנה שהדליקו בשביל האורחים פשיטא שהדליקו גם כשלא היו אורחים, וא"כ איזה היכרא יש בדאיכא אורחים שמדליק בשבילם ואין יצאו יד"ח, וע"כ דבכה"ג א"צ היכרא נוספת והרי בכל הדלקה ניכר ועומד שהיא בשביל המתפללים ובכללם האורחים אם נמצאים שם.

בהשמן נטפל להדלקת בעה"ב ונעשה כאחד מב"ב, דאל"כ איך יוצא יד"ח בהשתתפות פרוטה הלא בעינן שיעור שמן שידליק לחצי שעה¹⁶, וע"כ דעי"ז שיש לאכסנאי חלק בהשמן הוא נטפל לחיוב הדלקה של בעה"ב ונעשה כאחד מב"ב שיוצאים בהדלקתו, ובזה מוסבר ג"כ דלא מצינו דיועיל השתתפות פרוטה אלא כשיש חיוב על בעה"ב להדליק, אבל שליח שידליק בשמן של עצמו בבית חברו דאין חברו יוצא יד"ח אלא בשמן שלו (וכמבואר בחי' רבנו דוד), פשיטא דלא יועיל השתתפות בפרוטה שיהיה לו חלק של השמן אלא בעינן דוקא שיהא כל השמן שלו (ועי' בהערה שהארכת קצת בביאור הדברים ושלפי פירוש זה נתבאר עוד כמה דברים שצריכים ביאור בדין אכסנאי).¹⁷

ושמעתי ממור"ר הגר"ח שבדרון שליט"א ולפני"ז נראה לבאר למה בהדלקה של ביהכנ"ס שפיר יוצאים יד"ח בלי השתתפות

פי"ג), ואמנם בראשונים הנ"ל מבואר דעי" השתתפות פרוטה האכסנאי קונה מקצת מהשמן (וכתבו דאינו יוצא אלא בשמן של עצמו), וכן מבואר מדברי ברשב"א ושא"פ הנ"ל שכתבו דה"ה אם הבעה"ב מקנה לו חלק בשמן במתנה שפיר יוצא יד"ח, ומ"מ נראה דהכי פירושו דעי"ז שיש לאכסנאי חלק בהשמן הרי הוא נחשב כאחד מב"ב, ולפי זה יש לבאר דברי הראשונים הנ"ל כפשטן שאינו מועיל שום שליחות בנר חנוכה בלי השתתפות פרוטה, והיינו אפילו מדליק השליח במיוחד עבורו (וכמבואר להדיא בחי' רבנו דוד), ומה שמביאים ראיה מאכסנאי דלא מועיל שליחות בלי השתתפות פרוטה היינו דאם היה מועיל שליחות לא היו צריכים שיהיה להם חלק בהשמן אלא היה מועיל משום שליחות.

16 ואף דדעת הא"ר לדינא דבעינן להוסיף שמן כשיעור חצי שעה מ"מ רוב פוסקים לא נקטו כן (ובמאמר הנ"ל בקובץ באו"י גליון ע"ד הק' תמיה עצומה בדעת א"ר, שהרי מעיקר התקנה היה הדלקה רק חצי שעה ומה מועיל הוספה של שמן לעוד חצי שעה יעו"ד שמפלפל בזה, ועכ"פ רוב פוסקים לא נקטו כדעת א"ר עי' מ"ב סק"ג ושעה"צ שם אות ח').

17 והנה במאמר הנ"ל הביא הרב הכותב דברי הזכר יהוסף שמבאר כע"ז דענין השתתפות בפרוטה אינו כדי שיהיה השמן שלו אלא דעי" השתתפותו נעשה כאחד מב"ב, וכן מבואר בהליכות שלמה שם, ואולם העיר דזה דלא כר"ן ושא"ר דבעינן שיהא השמן שלו וכן העיר הגרש"ז שם, ואולם שמעתי ממור"ר שליט"א דיש לבאר פי"ז זה גם בדברי הראשונים, והיינו דעי" שיש לו חלק בהשמן הרי הוא נטפל להדלקתו והוי כאחד מב"ב שגם הם נטפלים להדלקתו, ובזה נתיישב מה שנתקשה שם דלפי"ד דעי" השתתפות פרוטה נעשה כאחד מב"ב למה מועיל הקנאת השמן (כמבואר ברשב"א), דכיון דענין השתתפות פרוטה הוא כדי לקנות השמן וה"נ מועיל להקנות בשאר דרכי הקניינים וכמו שנתבאר. עוד נתקשה הרב הכותב שם על ביאור זה דמדברי הר"ן ושא"ר מבואר דענין השתתפות בפרוטה מועיל מטעם שליחות ולא משום דעי"ז הוי כב"ב ונטפלים להדלקתו, ואולם נראה דאף שמקושתם משמע שאכסנאי יוצא בהדלקת בעה"ב בגדר שליחות, הרי בתירוצם שפיר יש לפרש דהא גופא קאמרי דאין זה שליחות אלא שע"י השתתפותם בפרוטה נטפלים להדלקתו וכב"ב.

ובעיקר הפי' דעי" שיש לו חלק בהשמן נעשה כב"ב נתקשה שם דאין נעשה אכסנאי זה שאינו קבוע בבית המתארח כב"ב ע"י שקונה קצת מהשמן והרי בכל אופן אינו סומך על שולחנו בקביעות, ולכן מבאר שם שעיקר הדלקה יוצא האכסנאי ע"י שליחות בעה"ב בשמן שלו שהודלק (והפרסום הנס מתייחס למי שהשמן שלו) יעו"ש שכתבו באריכות ובטו"ט.

ואולם נראה ד"ל דכמו שאורח שסומך על שולחנו בקביעות (ולפי דברי הגנת וורדים אפילו שלא בקביעות עי' להלן) שפיר נחשב כב"ב, ונכלל במה שחייבו חז"ל "נר איש וביתו" והיינו חיוב אחד לכל בית, כמו"כ י"ל דאורח זה שנמצא עכשיו (ולן או אוכל שם עי' להלן) בבית זה נכלל "בנר איש וביתו", ואמנם אם לא יהיה לו חלק בהשמן אינו יוצא בהדלקה זו, נראה דהיינו טעמא דמה לו להדלקת בעה"ב, אבל כשיש לו חלק בהשמן שפיר יכול להיות נכלל בחיוב "נר איש וביתו" בבית זה, וע"כ איך שהוא צ"ל שבית זה חשוב "ביתו" דאל"כ איך יכול להדליק שם ואין מועיל השתתפותו פרוטה, ואטו יכול להדליק ברחוב או בבית אחר שאינו לן שם, אע"כ שזה חשוב ביתו ללילה זה (והיינו אפילו אם נבאר הדברים שאכסנאי יוצא מטעם שליחות וכו' כמו שמבאר בקובץ שם), ושפיר י"ל דעי" שיש לו חלק בהדלקה זו נכלל ב"נר איש וביתו".

פרוטה, שהרי כמו שב"ב וכן אורחים הסמוכים על שולחנו תדיר אינם צריכים להשתתף בפרוטה כדי לצאת יד"ח ובכל אופן נטפלים לבית זה ויוצאים יד"ח אף שאין להם חלק בהשמן, כמו"כ אורחים בבית הכנסת נטפלים בכל אופן להדלקה שבבית הכנסת שהיא מיוחד בשבילם ואין צריכים שיהיה להם חלק בהשמן, (ואפילו

ביאור דברי הגנת וורדים

ועל פי דברנו נראה לבאר כמה דברים הצ"ע ונתחיל בדברי הגנת וורדים (בגן המלך סי' מ"א) בדין אכסנאי, וז"ל והא דאכסנאי מחייב להשתתף עם בעה"ב בפריטי ואם יש לו חדר לעצמו צריך להדליק לעצמו לענ"ד דהיינו דוקא באכסנאי שנותן היציאה לבעל הבית דאז מחייב להשתתף ואם יש לו חדר לעצמו מחייב להדליק לעצמו, אבל אם האכסנאי סמך על שולחן בעל הבית לגמרי ומפתו יאכל ומכוסו ישתה א"צ לזה כלל כי בעה"ב דקמקני ליה בכל צרכו הלא הוא יזכה לו גם בקצת דמי הנרות וליכא בזה חשדא כלל כיון שידוע הוא דאתנא דבעה"ב קא סמך וכו' עכ"ל והו"ד בבאר היטב ודע"ת ריש סי' תרע"ז.

והנה מש"כ כי בעה"ב דקמקני ליה בכל צרכו הלא הוא יזכה לו גם בקצת דמי הנרות" צ"ב טובא ואיך מקני ליה בעה"ב בלי שום הקנאה והרי לא מועיל זכיה ע"י עצמו אלא ע"י אחרים, (ולכא ע"י דמיירי שנותן לו השמן לזכות בו דהא בכה"ג פשיטא דקני ואפילו אינו סמוך על שולחנו וכמבואר ברשב"א), ולפי דברינו הנ"ל נראה דכיון שכל ענין הקנאת השמן הוא דע"י נטפל להדלקתו וכאחד מב"ב, שפיר י"ל דאורח שאוכל מפתו דבעה"ב נחשב כסמוך על שולחנו (אף שאין אוכל שם בקביעות) ומש"כ "הוא יזכה בקצת דמי הנרות" לאו דוקא שזוכה בה אלא כאלו זוכה בה וכמו שמשנתף בפרוטה שעי"ז נעשה באחד מב"ב. [ובעיקר דברי הגנת וורדים יש עוד חידוש דאפילו אורח שאינו סמוך על שולחן בעה"ב בקביעות אלא אוכל פעם אחת מפתו של בעה"ב א"צ להשתתף בפרוטה, וזה דלא כמבואר בשאר הפוסקים דדוקא מי שסמוך על שולחן בעה"ב בקביעות א"צ להשתתף בפרוטה, (עי' פמ"ג א"א סק"ג ומ"ב סק"א ומשמעות שא"פ שם), ועי' שו"ע ר"י סי' רס"ג לענין נר שבת דיש ג"כ משמעות כן ורק אורח שאוכל משלו בעי להשתתף, אבל כשאוכל מפתו של בעה"ב אפילו באקראי אינו משתתף, ובספר חובת הדר נ"ש הערה ל"ט מחלק בין נר שבת לנר חנוכה, (וכ"כ בשש"כ) וצ"ע שהרי השו"ע ר"י שם מציין דלין זה בסי' תרע"ז וכמו"כ מציין המ"ב בסי' רס"ג לשם, ומשמע דאכסנאי לענין נ"ש ונ"ח שווים, וכן משמע במקור הדין במדרכי שילף שאכסנאי משתתף בנר שבת מהא דר' זירא לענין נר חנוכה].

דעת כמה פוסקים דמועיל אמירה וא"צ קנין גמור

והנה במה שכתב המג"א בשם הרשב"א דה"ה דיכול להקנות לו השמן, עי' בשעה"צ שם אות ט' כ' דלכאורה הכונה באחד מדרכי הקנין ולא באמירה בעלמא, ולא הבנתי מה יש להסתפק בזה ולמה יועיל אמירה, ועוד הרי מפורש ברשב"א דיכול "להקנות" והיינו באחד מדרכי הקנין, וגם מפורש בגמ' דצריך להשתתף בפרוטה ואי מועיל אמירה מה לי פרוטה, ודוחק לומר דבעי פרוטה לתשלום כי אינו רוצה לתת מתנה, ואולם שו"ר מביאים שבמסגרת השולחן (על קצש"ע סי' קל"ט סי"ט) כתב דסגי באמירה סתם שיהיה לו חלק בנרות, וכ"כ בשבט הלוי (ח"א סי' נ"א) דפשטות האחרונים הוא דמהני אמירה בעלמא בלי קנין, וצ"ב כונתו ומאין ראה בפוסקים דא"צ קנין המועיל, וכבר עמד בחלק של הדברים ידידי הרב בקובץ באו"י הנ"ל יעו"ש מה שיישב בזה, ולפי דברינו אפשר דניחא טפי וכן"ל בדברי הגנת וורדים ד"ל דע"י אמירתו שמקנה לו נעשה כאחד מב"ב, ועדיין צ"ע, (ובשבט הלוי שם מבאר דמועיל אמירה משום קנין אודייתא, וגם זה צ"ע טובא, וכבר העיר בזה בקובץ הנ"ל דלא מועיל קנין אודייתא אלא באופן שאומר בדרך הודאה והיינו שהשמן שייך לחברו, אבל באמירה להבא שנותן לו או מתחייב לתת לו לא הוי קנין אודייתא, עי' שו"ע חו"מ סי' מ' ש"ך סק"א ונתי"מ סק"א).

שני בעה"ב הגרים ביחד

והנה נחלקו הפוסקים אם מועיל השתתפות בשני בעה"ב הגרים ביחד (והפמ"ג בא"א סי' תרע"ז סק"ג נסתפק בזה ובס"ח הביא דנחלקו בזה הלבוש ופר"ח והו"ד בביה"ל שם, ובמשב"ז תרע"א סק"א סתם כדעת הלבוש דמועיל), ולפי פירוש זה מוסבר היטב דעת הפר"ח דרק באכסנאי מועיל השתתפות בפרוטה שעי"ז נטפל לבעה"ב, משא"כ בשני בעלי בתים שאין אחד נטפל להשני ובעינן שיהא כל השמן שלו, ומ"מ נראה דגם דעת הלבוש אתי שפיר, וי"ל דשפיר נטפל אחד להשני כיון שגרים ביחד ושפיר מועיל השתתפות בפרוטה.

לפי מש"כ המנחת אלעזר ליישב מה שלא נהגו כן ומשום דמועיל אומדנא, נמצא דלדינא א"צ אורחים בביהכנ"ס להשתתף בפרוטה או להקנות להם חלק בשמן, וכע"ז כתב אשל אברהם (הגה"ק מבוטשאטש זצ"ל).

ומ"מ עדיין אין הדברים ברורים כ"צ¹⁹ ובאשל אברהם שם העלה דיותר נכון שישתתפו בפרוטה, ולכן שפיר יש לנהוג כדבריו שישתתפו גם אורחים בית הכנסת בפרוטה או שיזכו להם באופן המועיל (ועי' בהערה).²⁰

ומ"מ נרוויח בזה טובא, חדא שהרי בדין אכסנאי שמשותף בפרוטה יש שיטות דבעינן להוסיף מעט שמן עבורו (עי' מג"א סי' תרע"ז סק"א), ולפי"ז יש לדון בנ"ד אם צריך להוסיף קצת שמן עבור כל אחד מהאורחים (ובפמ"ג שם מבואר דגם בהוספת שמן כ"ש סגי), ולפי מה שנתבאר דריהטא דהפוסקים הוא שבביהכנ"ס א"צ האורחים להשתתף בפרוטה או להקנות להם

מתפללים שאינם קבועים בביהכנ"ס זה שהרי הוא מיועד לכל באי בית ה' ועי' בהערה).¹⁸

סיכום ענין אורחים בביהכנ"ס

אם נענין שיהא להם חלק בשמן

ונתבאר בע"ה ב' טעמים די"ל ששונה אורחים בביהכנ"ס משאר אכסנאי, א. לפי דעת האחרונים שביארו הטעם דאכסנאי צריך להשתתף בפרוטה משום דבלא"ה אין כאן היכרא בהדלקת הבעה"ב שהוא בשביל האורח, א"כ בביהכנ"ס שכל ההדלקה הוא בשביל האורחים א"צ השתתפות. ב. לפי הטעם המבואר במנחת שלמה שענין השתתפות באכסנאי הוא שע"ז נטפל להדלקה של בעה"ב וכמו ב"ב, י"ל דאורחים בביהכנ"ס בכל אופן נטפלים להדלקה שבביהכנ"ס שהיא מיוחדת בשבילם, ולפי"ז ביארנו מה שלא נהגו אורחים בביהכנ"ס להשתתף בפרוטה, וגם

18 ואין להקשות בעיקר התקנה שתקנו להדליק עבור אורחים שלנים בבית הכנסת, הרי השמש שמדליק הרי אינו גר שם ואין לו חיוב להדליק, ואיך יהיו האורחים נטפלים להדלקתו הרי אין לו חיוב ואי משום שליחות הרי אינו מועיל ונתבאר, וי"ל דהכא עדיפא וזהו עיקר התקנה שידליקו עבור האורחים שזה ביתם, ועוד אפ"ל דאח"כ אם היה התקנה שמדליקים רק בדאיכא אורחים היה אורח מדליק (והרי הוא מחויב), ואח"כ היו אורחים אחרים יכולים להשתתף בפרוטה (עי' להלן), אבל לפי האמת שלא חילקו ותקנו להדליק אפילו בדליכא אורחים הרי שפיר א"צ להשתתף ודו"ק, ועכ"פ מעתה פשיטא דגם כשאורח מדליק שפיר יוצאים כל האורחים, ועדיף גם משני אכסנאים דעכ"פ בעו להשתתף, דכיון שנתקנה התקנה להדליק בביהכנ"ס הרי אורח זה הוא השמש לעת עתה.

19 ומצינו בלקט יושר בהל' חנוכה שכתב שבביהכנ"ס של רבו בעל תרה"ד הקנו נ"ח לבחורים, וז"ל וצוה לי להדליק נ"ח בב"ה שלו ואמר אינך צריך להדליק פ"א בבית כיון שאין לך בני ביתך, וזכורני שהבחורים קנו הדלקת נ"ח בב"ה שלו, ואמר לבנו שיקנה אותם, כיון דאשתך מדלקת עליך ואתה מדליק בב"ה, מעתה אתה יוצא ממ"ז וכו' עכ"ל, ואף שקשה להכריע מדבריו הסתומים היכן לנו הבחורים ולמה השתתפו, שהרי הדברים כפשוטם צ"ב ומדוע צוה לתלמידו להדליק בב"ה הרי יוצא בהדלקת אשתו בביתו, ומשמע שהיה מתארח במקום אחר (בלי אשתו), ומה שצוה לו להדליק היינו לצאת למהדרין שידליק בפנ"ע, ושפיר יוצא ככה"ג גם בביהכנ"ס אף שאינו לן שם (וכמו שביארנו לעיל באות א' בביאור דברי הגר"פ ז"ל), ומש"כ זכורני שהבחורים קנו נ"ח (באמצע המשפט הנ"ל) צ"ב במה מדובר, וכפי פשוטו בחורים אלו לנו בקביעות אצל רבם וא"כ הרי הם סמוכים על שולחנו ולמה להשתתף, ואם לנו במקום אחר א"כ למה צריכים לצאת בביהכנ"ס, ויש משמעות כי ע"י השתתפות יצאו למהדרין, ועדיין צ"ע.

גם לפי מש"כ במנחת אלעזר שם עוד טעם ליישב מה שלא נהגו להשתתף בפרוטה, דלא נתכוין הבי"א אלא שיצאו האורחים שאין להם בית להדליק בה חובת הרואה, ולפי"ד נמצא שאין לנו ראייה שאורחים שאוכלים או לנים בביהכנ"ס שיוכלו לצאת יד"ח בהדלקה זו בלי השתתפות פרוטה, ועי' מש"כ לעיל (הערה 3) דלא מסתברא דלזה נתכוין הבי"א, ומ"מ אין הדברים ברורים כ"צ.

20 ושמעתי שכן נוהגין בק"ק בעלו שמגביהים המנורה עם השמן לפני ההדלקה וזוכים לכל האורחים הלנים בבית הכנסת (ועי' הערה הבאה), וכן עושים למעשה בקהילתנו בחצר הקודש בגבעת זאב שמזכים השמן והפתילות עבור כל האורחים שאוכלים בביהכנ"ס ורוצים לצאת יד"ח בבית הכנסת).

ג. אורחים שאוכלים בביהכנ"ס ולנים באכסניא אם מקום הדלקתם בביהכנ"ס או באכסניא

ועדיין נשאר עלינו לברר אם סגי בזה שהאורחים אוכלים בביהכנ"ס שיהא חשוב כביתם, ושמה רק באופן שלנים שם (או בחדרים הסמוכים לה וכו') ג"כ חשוב כביתם, ובריש סי' תרע"ז כתב הרמ"א דאכסנאי שאוכל במקו"א וישן במקום אחר, דידליק במקום שאוכל, ומקורו בתשובות הרשב"א והר"ד בב"י, והט"ז שם בסק"ב כתב וז"ל ונראה דגם הרמ"א לא מיירי אלא במי שיש לו תמיד חדר מיוחד לאכילה וחדר אחד לשכיבה אך העיקר הוא חדר האכילה, משא"כ במי שיש לו דירה בעיר והולך פעם אחת חוץ לביתו וסועד אצל חבירו, פשיטא שלא יניח ביתו וידליק במקום שהוא אוכל שם פעם אחת אצל חבירו, אלא צריך לילך לביתו ולהדליק שם וכו', ואפילו לפי מש"כ בסמוך דאכסנאי רשאי להדליק גם במקום שהוא שם היינו שעכשיו תהיה גם שכיבתו שם, משא"כ בזה שיאכל כאן שעה אחת או שתיים וישוב למקומו אין שום סברא לומר שידליק שם ולא

שמן וביארנו בזה כמה טעמים, ומאן דנוהג להקנות להם אינו אלא לחומרא בעלמא, נראה דשפיר יש לסמוך ע"ד הפר"ח דגם באכסנאי א"צ להוסיף בשמן בשבילו (עי' מ"ב סק"ג ושעה"צ שם).²¹

ועוד נרוויח בזה, שהרי נחלקו הפוסקים אם מועיל השתתפות פרוטה בשני בעה"ב הגרים ביחד, ודעת הלבוש דמועיל והפר"ח סובר דאינו מועיל והר"ד הפמ"ג א"א סק"ח, ועכ"פ נידון דין שהוא אורח בביהכנ"ס לכאורה תליא בפלוגתא זו אם מועיל השתתפות, שהרי השמש בבית הכנסת אינו חייב בהדלקה (שאינו גר שם) ואינו מדליק אלא מצד המנהג, ואין זה אלא שני אכסנאים שמשתתפים ביחד, (ואפילו אורח מדליק הרי לשאר האורחים שמשתתפים עמו לא מועיל עכ"פ לדעת הפר"ח)²², ואולם לפי מה שנתבאר דריהטא דהפוסקים הוא שבביהכנ"ס א"צ האורחים להשתתף בפרוטה או להקנות להם שמן וביארנו בזה כמה טעמים, וכל ענין השתתפות אינו אלא לחומרא בעלמא, שפיר יש לסמוך ע"ד הלבוש ודעימיה דמועיל השתתפות גם בשני בעה"ב הגרים ביחד.²³

21 ושמעתי מספרים שפעם אחת אצל הרה"ק רי"ד מבעל זי"ע בעת שהגביהו המנורה כדי לזכות עבור האורחים שאלו אותו אם יש כשיעור שוה פרוטה לכ"א, והשיב "האם אינכם יודעים ששמן שלי שוה הרבה" (וכמובן שבדרך בצחות נתכוין, ומבואר שלא חששו לזה).

22 וראיתי בהליכות שלמה (פרק י"ג, ו) שכתב בפשיטות דלא ישתתפו שני אכסנאים ביחד דלא מצינו דמועיל אלא באכסנאי ובעה"ב שהוא נטפל אליו, והדברים סתומים וצ"ע (ומקורם מכת"י שכתבו לעצמם ולפעמים בצעירותו וידוע שא"א להכריע מהם לדינא) דאפילו בשני בעה"ב הגרים ביחד נחלקו הפוסקים אם מועיל ועכ"פ לא ברור דאינו מועיל, ואין שום סברא דיגרע שני אכסנאים משני בעה"ב הגרים ביחד, והרי אכסנאי חייב בנ"ח ומוטל עליו החיוב כשאין בעה"ב מדליק (ובפמ"ג א"א תרע"ז משמע דשני אכסנאים דלכו"ע מועיל עי"ש טעמו דבאורח הקילו), וכן כתב בספר חובת הדר דשני אכסנאים תליא בדין שני בעה"ב. ועוד נראה דלו יהא איזה סברא דלא יועיל השתתפות בשני אכסנאים, היינו רק בדאיכא שם בעה"ב דחייב להדליק טעמא די"ל שכיון שעיקר חיוב הדלקה מוטל עליו שייך לומר שאורח המשתתף נטפל אליו, וכמו"כ שני בעה"ב שכל אחד יש חיוב גמור להדליק יכולים להשתתף ביחד, אבל שני אכסנאים שאין להם חיוב גמור להדליק וחייבו אותם רק להשתתף, א"כ גם כשאחד ידליק לא יועיל לשני מה שמשתתף עמו כי א"א להיטפל אליו, אבל באופן שכל החיוב על שני אכסנאים לבד וכגון שאין בעה"ב שם, אז אינם חשובים אכסנאים אלא בעלי בתים ושפיר יכולים להשתתף.

23 ובעיקר הפלוגתא אי מועיל השתתפות בשני בעה"ב יש להעיר מדברי רב השר שלום בטור שם דמפורש דמועיל השתתפות בשני בעה"ב, וכן מסיק הביה"ל מדברי השבה"ל, וגם הפמ"ג במשב"ז תרע"א סק"א סתם כדעת הלבוש דמועיל, ובא"א סי' תרע"ז סק"ג נסתפק בזה ואולם משמע דהיכא דשני הבעה"ב אוכלים משולחן אחד (כמו בב"ד) דמועיל השתתפות, וכן משמע גם באשל אברהם הנ"ל דנקט בפשיטות דמועיל השתתפות האורחים בבית הכנסת.

הרמ"א דמקום אכילתו עיקר מעירובי חצירות במי שאוכל במקו"א וישן במקום אחר דמקום אכילה עיקר ע"ש, ומבואר דרק באופן ששני המקומות אינם שוים בדרגתם וכגון שמקום אכילתו ארעי ומקום לינתו היא בביתו הקבוע, אזי אינו יכול להדליק במקום אכילתו, אבל כששני המקומות שוים בדרגתם וכגון שאוכל במקום אחד בקביעות וישן במקום אחר בקביעות (דבהכי מיירי הרמ"א), מקום אכילתו עיקר, ולכאורה ה"ה כששני המקומות הם עראי דמקום אכילתו עיקר דזיל בתר טעמא שכשניהם שוים בדרגתם מקום אכילתו עיקר.²⁴

והנהגה בהא דנתבאר דמקום אכילה עיקר, יש שהורו דהיינו אפילו כשמקום אכילתו הוא מקום ציבורי ואין לו מקום מיוחד שהוא שלו (כגון בני הישיבה שאוכלים בחדר אוכל וישנים בפנימיה) מ"מ מקום אכילתו עיקר, ויש להדליק שם²⁵, ואמנם יש מפוסקי זמננו שכתבו דבאופן שאוכל במקום אחד וישן במקום אחר, אם המקום שניה הוא יותר פרטי עבור עצמו, ומקום אכילתו הוא ביחד עם אחרים ואין לו מקום מיוחד בעבורו אזי עדיף להדליק במקום שניה²⁶,

בביתו, דזה הוי כאלו עומד בשעת הדלקה על רחוב העיר דאין שייך לו שם הדלקה עכ"ל.

ומבואר דמי שאוכל סעודתו אצל חברו באקראי אינו יכול להדליק שם אא"כ ג"כ ישן שם, ומשמע גם דבכה"ג אינו יוצא יד"ח אפילו בדיעבד והוי כמדליק ברחוב העיר, וכע"ז מבואר במג"א והו"ד במ"ב וש"פ (ובב"ח מבואר דצריך להדליק בביתו רק משום חשד ונ"מ לדינא בזמננו ואכמ"ל), ויש שטענו לפי"ד דמי שהלך מביתו ללילה אחד או לשבת חנוכה אינו יכול להדליק באכסניא, (וכן אינו יכול לצאת בהדלקת בעה"ב ע"י השתתפות פרוטה), אא"כ אוכל ויושן במקום אחד, אבל כשאוכל במקום אחד וישן במקום אחר אינו יכול להדליק במקום אכילתו דנחשב מקום זה עראי וחייב להדליק במקום לינתו.

ואמנם נראה לבאר מדברי הט"ז גופא דבכה"ג שאינו עומד לשוב לביתו ללון שם, אלא שהולך לישון בבית אכסניא אחרת שפיר יש להדליק במקום שאוכל וגם עדיף להדליק שם מלהדליק במקום לינתו, שהרי ברמ"א מבואר שמקום אכילתו עיקר, ובט"ז שם (בהמשך דבריו) כתב להביא ראיה לדעת

24 ולא מסתברא לומר דמקום אכילה לבד כשהיא עראי לעולם לא נחשב ביתו להדליק שם, דא"כ ל"ל משום ששכיבתו בביתו הקבוע הרי אפילו לא ישכב כלל בלילה אינו יכול להדליק, וע"כ דהא דאכילה במקום עראי לא נחשב ביתו היינו דוקא כשיש לו ביתו הקבוע שחוזר לשם בלילה ללון שם, אבל כשגם מקום לינתו הוא עראי הרי מקום אכילתו עיקר ושפיר מדליק ומברך שם, ועכ"פ אם נימא דלעולם אכילה במקום עראי לא נחשב ביתו, א"כ גם מקום לינתו לבד כשהיא עראי לא יהא נחשב ביתו להדליק שם, וזאת לא שמענו. ובעיקר דברי הט"ז ומג"א וש"פ בענין זה, ואם יש מקום להקל ולהדליק במקום שסועד אף כשחוזר אח"כ ללון בביתו, ע"י מה שכתבתי בזה בקובץ ביאור גליון קס"ד (בהערות עמוד קל"ה ואילך) חליפת מכתבים עם הרה"ג ר' יצחק שלמה פייגנבוים שליט"א בענין זה, וראה עוד בספרו נר איש וביתו (ב' חלקים).

25 בספר שלמי תודה (חנוכה סי' כ"ג אות א') כ' שמעשה בישיבה דפנוביז שבני הישיבה שהיו אוכלים בבית אחד וישנים בבית אחר ושאלתי את החזו"א ואמר שמקום אכילה עיקר וידליק שם בברכה, וטוב אח"ז לילך אף למקום השינה ולהדליק שם בלא ברכה (הערת הכותב - אפשר משום חשד, ולדידן שמדליקין בפנים ממש ליכא משום חשד), ואמר עוד שאם יאכל במקום השינה שתי סעודות שפיר דמי להדליק רק שם ויברך על הדלקתו שם, וע"פ באות ג' שם מש"כ בשם הגר"ח קנייבסקי שאחרי חתונתו אכל ג' סעודות של שבת אצל הוריו, והורה לו החזו"א שידליק נרות חנוכה בברכה בבית הוריו, או שישתתף עם אביו בפרוטה כיון שאוכל שם ומקום אכילה עיקר ובביתו ידליק בלא ברכה עכ"ד, וכ"כ בתשובות והנהגות ח"ב סי' שמ"ג בשם החזו"א, וכמו"כ ראיתי מביאים שהגר"א קוטלר זצ"ל הורה שחדר אוכל עיקר ושמה צריכים לצאת דוקא, וכן זכורני שהורה מו"ר הגר"ש קמניצקי שליט"א בישיבת פילאדלפיה.

26 כ"כ בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ג סי' י"ד אות ה', וכן צידד בשו"ת שבט הלוי ח"ג סי' פ"ג וע"ש עוד, ובשו"ת אז נדברו ח"ה סי' ל"ח כתב דחדר שינה עדיף על חדר אכילה כיון דבחדר אוכל אינו שוהה כי אם שעה אחת, משא"כ בחדר שינה ששוהה זמן רב יותר, וכ"כ בשו"ת להורות נתן ח"ו סי' מ"ד, ובשו"ת מנחת

ד. מקום הדלקה במוצאי שבת במי שחזור ללון בביתו

ידוע מה שפסק הגרשז"א ז"ל דמי שנתארח בבית אחרים ללילה אחד ונמשכה שהותו עד תחילת לילה הבא, שיכול להדליק שם, אף שבדעתו אח"כ לחזור לישן בביתו, (עי' הליכות שלמה פ"ד אות י"ט), ואין זה דומה למש"כ הט"ז וש"א פ"ה הנ"ל שאינו יכול להדליק במקום שנמצא עכשיו כשעומד לחזור לישן בביתו הקבוע, דשאני בנ"ד דכיון דכבר לן שם מאתמול ונעשה כביתו הקבוע, דבודאי מותר להדליק אף שאח"כ הולך לישן במקו"א, (ומ"מ כ' להסתפק אם צריך לישאר שם לפחות חצי שעה מטעם אחר עי"ש, ובמנח"ש ח"ב סי' נ"ב, ונשאר בצ"ע).

ולפי"ז נראה דה"ה כשנתארח בשבת ואכל במקום אחד וישן במקום אחר, דגם במוצאי שבת יכול להדליק שם (או לצאת יד"ח בהדלקה שם) במקום אכילתו (וכנ"ל), ואף דלא נקבע דירתו בשבת אלא ע"י אכילה שהיה במקום עראי ועכשיו עומד לחזור ללון לביתו הקבוע, מ"מ זיל בתר טעמא דכבר נקבע דירתו כאן מאתמול ומה לי ע"י אכילה או ע"י לינה (וראה בהערה).²⁷

ולדידהו ע"כ צ"ל דמש"כ הרשב"א וש"א הנ"ל דמקום אכילה עיקר היינו כששניהם שוים בדרגתם בפרטיות שלו, (ונראה סברתם שכמו שנתבאר דהיכא שביתו הקבוע שהולך לישון שם הוא מקומו העיקרי, אף שאוכל במקום אחר, צריך להדליק במקום שישן שם, כמו"כ כשאחד מהם יותר פרטי הוא ביתו העיקרי).

ועכ"פ לפי דברי פוסקים אלו מי שהולך מביתו לשבת חנוכה או ללילה אחרת, ואוכל במקום שרבים אוכלים שם (וכגון בנ"ד בהכנסת אורחים שבביהכנ"ס), וישן במקום אחר שיש לו מקום מיוחד שהוא שלו (וכש"כ כשיש לו חדר מיוחד), דיש להדליק במקום שינה המיוחד לו, ומ"מ נראה דבנ"ד שכל היום נמצא בביהכנ"ס שהיא מקום אכילתו ואינו הולך למקום לינתו כי אם לשינה, כו"ע יודו שמקום אכילתו היא דירתו העיקרית ליום זה ולכתחילה יש להדליק שם, ואיך שהוא גם לדעת פוסקים אלו שמקום שינה המיוחד לו עדיף טפי, מ"מ נראה דאין זאת לעיכובא אלא עדיפות הוא, ובאופן ש"א להדליק במקום השינה שפיר יוכל להדליק או לצאת יד"ח בהדלקה במקום אכילתו אף שאינה מיוחדת לו.



יצחק ח"ז סי' מ"ח דעדיף טפי להדליק במקום שינה שניכר טפי מי הוא המדליק והוא יותר פרסום, ועל כן בחורי ישיבות ידליקו במקום שינה שהוא יותר פרטי, וראה מש"כ בענין זה בקובץ ביאורי גליון קע"ו במאמר של הרה"ג ר' יצחק שלמה פייגנבוים שליט"א ושוב נדפס בספרו נר איש וביתו בסוף ח"ב.

²⁷ ואמנם העירני בזה ידידי הרה"ג ר' שלמה ז. שמעיה שליט"א (ר"כ ומח"ס עיונים בהלכה, ברכת מועדיך ועוד ספרים) שהיות שהחזו"א חולק על עיקר דברי הגרשז"א וסובר דאזלינן בתר לילה זו, וצריך להדליק במקום שהולך לישון שם, הבו דלא לוסף ע"ז, ואפשר שגם הגרשז"א לא אמר כן רק באופן שכבר נקבע דירתו ע"י לינה עכ"ד, ומ"מ אין בזה הכרע ובמנחת שלמה הנ"ל מבואר שכ"כ בפשיטות ולא כחידוש, ועכ"פ אף שיש חולקים ע"ז נראה דבעת הצורך שפיר יוכל להדליק (או לצאת) במקום שאכל בשבת (ובפרט שדעת החולקים מסתבר טעמם משום חשד ולא מעיקר הדין ולדידן שמדליקין בפנים וליכא חשד אפשר דכו"ע יודו לסברא זו).

הרב יעקב יצחק רייזמאן

בענין הדלקת נר חנוכה לנוסעים להסתופף בחצרות הקודש לשבת חנוכה

אורחים הבאים לשבות בשבת חנוכה אצל כ"ק אדמו"ר שליט"א, וקובעים עיקר מקומם בבית הכנסת, באופן ששם הוא מקום חיוכם להדליק נרות חנוכה, יש לדון האם יכולים לצאת ידי חובתם בהדלקה שמדליק השמש בבית הכנסת.

דברי הבית יוסף

בטור סימן תרע"א איתא שמדליקין נרות חנוכה בביהכ"נ. וכתב הבית יוסף וז"ל, נראה שתיקנו כן מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו, וכמו שתיקנו קידוש בביהכ"נ משום אורחים דאכלו ושתו כבי כנישתא, וכן כתב הכל בו, וכתב עוד טעם אחר שהוא כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפניהם, שיש בזה פרסום גדול להשי"ת וקידוש שמו כשמברכין אותו במקהלות, וזה לשון הריב"ש בתשובה, המנהג הזה להדליק בביהכ"נ מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא, כיון שאין אנו יכולין לקיים המצוה כתיקונה להדליק כל אחד בפתח ביתו מבחוץ מפני שיד האומות תקיפה, ומברכין על זה כמו שמברכין על הלל דראש חודש אע"פ שאינו אלא מנהג, ומ"מ באותה הדלקה של ביהכ"נ אין אדם יוצא בה וצריך לחזור ולהדליק כל אחד בביתו, עכ"ל הב"י.

ולכאורה מפורש בהדיא בבית יוסף דכל עיקר ההדלקה בביהכ"נ תיקנו כדי להוציא את האורחים ידי חובתם, וא"כ ודאי שהאורחים שמקום קביעותם הוא בביהכ"נ שפיר יוצאים ידי חובתם בהדלקה של ביהכ"נ, וכך הבינו כמה אחרונים בדבריו, ופסקו כן להלכה.

תמיהת האחרונים

אמנם אין הדבר פשוט כלל וכלל, שהרי האחרונים תמהו כמה תמיהות על דברי

הב"י, וכמו שמצינו בשו"ת בנין שלמה סי' נ"ג מובא גם בשו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' ס"ח שכתב להקשות, חדא שהרי הב"י כתב בשם הכל בו שתקנו כן מפני האורחים, ולא מצאנו כן בכל בו, אלא כך הוא לשון הכל בו בהל' חנוכה סי' נ', "ונהגו כל המקומות להדליק נר חנוכה בביהכ"נ להוציא מי שאינו בקי ושאינו זריז בזאת, גם כי הוא הידור מצוה ופרסום הנס וזכר למקדש", עכ"ל הבנין שלמה.

ועוד הוסיף להקשות בשו"ת בנין שלמה הנ"ל, שעיקר הטעם שכתב הב"י יש לדקדק עליו, דממה נפשך אם האורחים דרים באכסניא בבית אחד שיש שם בעה"ב שמדליק נ"ח, הרי צריכים להשתתף בפרוטה, ובודאי שאין יוצאים בזה ששומעים בביהכ"נ, ואם הן דרים בחדרים הסמוכים לביהכ"נ, א"כ נראה שמחוייבים להדליק בעצמם, כיון שיש להם פתח מיוחד לעצמם, וכמבואר בטוש"ע דאם יש לו פתח פתוח לעצמו אינו יוצא במה שישתתף עם בעה"ב, ודוחק לומר דמיירי שאין להם פתח אחר. גם מה שכתב הכל בו שהוא להוציא מי שאינו בקי דהיינו שאינו בקי לברך, יש לדקדק דהיאך יוצא בהדלקה שמדליקין בביהכ"נ, הא יכול להדליק בעצמו ולבקש מהבקי שיברך בשבילו, עכ"ד הבנין שלמה. והמנחת אלעזר הוסיף להקשות דאפילו נימא כדוחק של הבנין שלמה, שההדלקה הוא כדי להוציא את האורחים הדרים בביהכ"נ ואין להם פתח אחר, עדיין קשה

* התודה והברכה לאחי הרה"ג ר' יוחנן שליט"א על עזרתו הרבה בעריכת המאמר.

דבריו הוא בספר המכתם פסחים קא., וכן מובא באבודרהם בסדר מעריב של שבת, שמצא כתוב כן לאחד מן החכמים.

ישוב דברי הבית יוסף

ובזה מיושב הכל באופן שקושיא מעיקרא ליתא, שמה שהקשו שלא נמצא בכל בו, אכן בהל' חנוכה אינו נמצא אבל בהל' ליל הסדר הוא כן נמצא, וגם מבואר בדבריו שזה שהביא הב"י מהכל בו שתיקנו כן מפני האורחים, אין הכוונה בזה להוציא את האורחים הישנים בביהכ"נ ידי חובת הדלקה, אלא כוונתו לאותם האורחים שאין להם מקום להדליק שם, שהדין הוא שחייבים עכ"פ לראות נרות חנוכה ולברך עליהן ברכת שעשה ניסים ושהחיינו⁴, שיצאו ידי חובתם ע"י ההדלקה בביהכ"נ. והטעם שנתחדש תקנה זו נראה פשוט, עפ"י מה שהביא הב"י מהריב"ש שבזמננו אין מדליקין בחוץ וחסר בפרסומי ניסא, וכתוצאה מכך נמצא שאלו שאין להם בית אינם יכולים לברך ברכת הראיה, כיון שאין להם איפה לראות הנרות שהרי כולם מדליקין בפנים, ולכן תיקנו להדליק בביהכ"נ ולברך שם הברכות וכדי שיצאו האורחים ידי חובתם בראיה, ואפשר לפרש כן גם דברי הכל בו בהל' חנוכה שכתב שמדליקין בביהכ"נ להוציא מי שאינו בקי ושאינו זריז בזאת, וכן הוא גם בארחות חיים (י"ז), ולפי הנ"ל כוונתו הוא להוציאם בחובת ברכת ראייה ולא בחובת הדלקה בבית⁵, ובזה נתיישבו כל

איך יוצאים בהדלקה של ביהכ"נ, הרי צריכים להשתתף בפרוטה.

ובשדי חמד כתב לפרש דברי הב"י שלא נתכוין לומר שכן כתב הכל בו אלא שעיקר המנהג כתוב בכל בו, ובזה רצה לתרץ הקושיא הראשונה שהקשו על הב"י, אמנם הדברים דחוקים מאד.

דברי הכל בו בהל' פסח

והאמת הוא שהכל בו כתב ככל הדברים שהביא הבית יוסף משמו, אלא שכתבם בריש הל' ליל הסדר סי' נ"א¹, וז"ל שם, ואין מקדשין בביהכ"נ בלילי פסח הראשונים, ואפילו במקומות שנהגו לקדש בשאר ימות השנה שהשאירו מנהג הקדמונים במקומו, ואע"פ שבטלה הסיבה שעליה היתה התקנה, כמו שאנחנו עושין היום שאומרים ברוך ה' לעולם אחר השכיבנו, ואע"פ שנראה הפסק בין גאולה לתפילה, להשאיר מנהג היה על דבר², ואע"פ שבטל הדבר התקנה לא זזה ממקומה, וכן הדין בענין קידוש בביהכ"נ, והטעם³ לפי שיש בזה פרסום גדול לשם יתברך וקידוש שמו כשמברכין אותו במקהלות, ואין בזה משום ברכה לבטלה כיון שמסדרין שם התפילות בפני בקיאים ושאינן בקיאים, ודומה למה שנהגו להדליק נרות חנוכה בביהכ"נ לפרסום הנס בפני כל העם, ולסדר הברכות בפניהם, גם שיצאו ידי חובתן הרואין, שאין להם בית לברך שם, אבל בלילי פסחים לא נהגו לעולם לקדש בביהכ"נ לפי שאין שם אורחים, שאפילו עניי ישראל לא יאכל עד שיסב, עכ"ל, ומקור

1 ויש להעיר על המגיה לספר כל בו שלא העיר בזה אחר שהביא תמיהת האחרונים על הב"י, וכן יש לתקן את המראה מקום הנדפס בבית יוסף מסימן מ"ד לסימן נ'.

2 כן הוא הלשון בכל בו, ודבריו צריכים הגהה, ובספר המכתם, שהוא המקור לדברי הכל בו כתוב וז"ל, אע"פ שנראה הפסק בין גאולה לתפילה, כיון שתקנוהו הראשונים על דבר, אע"פ שבטל הדבר התקנה לא זזה ממקומה, עכ"ל.

3 יש לציין שבכל בו משמע שהפרסום גדול להשי"ת, הוא הטעם שמשום זה השאירו התקנה במקומה, אבל בספר המכתם, שהוא המקור לדברי הכל בו, חילקם לשני טעמים נפרדים, א- כיון שתיקנוהו לא זזו אותה ממקומה, ב- כיון שיש פרסום גדול להשי"ת.

4 או מי שמדליקין עליו בביתו, שלשיטת הכל בו עדיין מחוייב הוא בראיה, ועיין לקמן בענין זה.

5 ועיין בשבט הלוי ח"ד סי' ס"ה שמבואר שם שהבין דכוונת הכל בו הוא שיוצא חובת הדלקה אבל לפי דבריו א"צ לחדש כן.

אפשרות להדליק יכולים לצאת בזה ידי חובתם לראות הנרות ולברך ברכת הראיה.

דברי הראשונים

וכן איתא בשבלי הלקט סי' קפ"ה וז"ל, וגם אנו נוהגין להדליק בביהכ"נ ולא ידענו שורש וענף למנהג הזה, ומורי ר' יהודה אחי היה נמנע מלהדליקה שלא לברך עליה, וכך דעתי נוטה כי מאחר שכל אחד ואחד מדליק בביתו מה צורך להדליק בביהכ"נ, ואילו היו אורחין ישינין בביהכ"נ היו הם צריכין להדליק דקיי"ל אכסנאי חייב בנר חנוכה ואם אין שם אורחין מה צריך להדליק, עכ"ל. וכן כתב בתניא רבתי וז"ל, ומנהגינו להדליקה בביהכ"נ, ושמה נהגו להדליקה בעבור האורחים ועבור מי שלא יהיה לו שמן להדליק נר חנוכה, אבל מורי הרב חביבי ז"ל היה נמנע מלהדליקה בביהכ"נ כדי שלא לברך עליה, אבל אם היו אורחים ישינים בביהכ"נ היו האורחים עצמן צריכין להדליקה, עכ"ל. והנה אע"ג דלא קיי"ל כדבריהם, ואנו נוהגין לברך ולהדליק בביהכ"נ, וכמו שכתב בברכי יוסף לדחות דברי התניא, אבל זה שכתבו שהאורחים צריכין להדליק בעצמם, נכון הוא גם לדידן.⁶

קושיית החכם צבי

אמנם נ"ל שאולי הבית יוסף שינה קצת מלשון הכל בו, ככוונה תחילה, וכוונת הב"י הוא לאורחים הישנים בביהכ"נ, ועשה כן

הקושיות⁶, והדברים ברורים, וא"כ נפל פיתא בבירא שהרי מעולם לא נתכוין הב"י לומר שהאורחים יוצאים ידי חובת הדלקה בביהכ"נ, אלא כוונתו היתה רק לגבי חיוב ברכת הראיה, למי שאין לו בית.

דברי המנחת אלעזר

והנה המנחת אלעזר כתב לתרץ קושייתו למה אין האורחים צריכים להשתתף בפרוטה, כיון שיש לומר שזה דומה למ"ש הרשב"ם והתוספות והעיטור מובא בטוש"ע סי' תרנ"ח לענין אתרוג הקהל, שאין צריכים להקנות בפירוש לכל אחד מהקהל, אלא סתמא כל מי שנוטלו לצאת בו מקנה לו הקהל את האתרוג, והוא על מנת שיחזירהו להקהל אח"כ, כיון דבענין אחר אי אפשר לצאת בו, והוא הדין כאן נותנים במנורת ביהכ"נ שמן ופתילה ממעות הקהל בשביל האורחים, והיינו שהקהל מקנים בזה לכל אורח פרוטה כדי שיוכל לצאת ידי חובתו. ועוד תירץ שכוונת הב"י הוא להוציאם ידי חובתם בברכת הראיה, עכ"ד המנח"א. והנה לפי מה שביארנו לעיל נמצא שהעיקר הוא כתירוצו השני של המנח"א, ולפי"ז נמצא שלא היתה תקנה להוציא את האורחים ידי חובת הדלקה, וא"כ מעולם לא נתכוונו הקהל להקנות הנרות להאורחים, שהרי לא כך היתה התקנה, ונשאר הדין שאין האורחים יכולים לצאת ידי חובת הדלקת נרות חנוכה בביהכ"נ⁷, ורק אם אין להם

6 ועיין עוד בכל בו (וכן הוא בארחות חיים (ט)) שכתב וז"ל, והרואה שלא הדליק בביתו או שאינו עתיד להדליק כמו שאין לו בית, או שאינו בעירו ואע"פ שמדליקין עליו בביתו, מברך שתיים שעשה ניסים ושהחיינו, והוא שלא שמע הברכות אבל מי שהדליק בבית או שעתיד להדליק או שמע הברכות אינו מברך כלל בראותו אחרים שהדליקו, עכ"ל. וצ"ב באיזה מקום שמע הברכות, ואין לומר שכוונת הכל בו הוא ששמע מחבירו, ונתכוין לצאת בברכתו, דאין בזה חידוש כלל, ולדברינו נראה פשוט שהכוונה ששמע הברכות בביהכ"נ.

7 ובפרט שאפשר לדרון על עיקר תירוצו של המנח"א, דבאיזה קנין קונים האורחים את השמן והפתילה. 8 כן מבואר בדברי התניא, שבתחילה הביא טעם הכל בו שתקנו ההדלקה עבור החייבים בראיה, דהיינו למי שאין לו בית או למי שאין לו שמן, ושוב כתב שרבו לא ניחא ליה לברך על ההדלקה בביהכ"נ, ואח"כ כתב דבכל אופן לא יעלה על הדעת לומר שתקנוהו משום האורחים החייבים להדליק בביהכ"נ, דאין יצאו ידי חובתם בהדלקה שמדליק שמש ביהכ"נ, והרי הם חייבים להדליק בעצמם, [וזה שרבו לא ניחא ליה בטעם הכל בו, אפשר לבאר עפ"י מה שצידדתי לקמן שדברי הכל בו תלוי במחלוקת הראשונים].

בביהכ"נ להוציא את האורחים ידי חובת הדלקה, וא"כ אין האורחים יוצאים ידי חובתם בהדלקת השמש בביהכ"נ.

תירוץ על קושיית החב"צ

וגם בב"י עצמו לא נראה שכן כוונתו, ודבריו נוטין יותר שכוונתו כדברי הכל בו, דהיינו שיצאו הרואים ידי חובתם, שהרי כתב שתקנו כן מפני האורחים שאין להם בית, ולא כתב שתקנו כן מפני האורחים הישינים בביהכ"נ, ודוק היטב. ועל קושיית החכם צבי אולי אפשר לתרץ, כמו שכתב הרה"ג ר' אברהם פולק שליט"א בקובץ בית אהרן וישראל גליון נ"א¹¹, דעד כאן לא שמענו דאין מברכין על מנהג, אלא כשהמעשה שעושים הוא רק מנהג אז אין מברכין על זה, אבל באופן שהמנהג היה גופא לברך הברכה, אז אולי גם להב"י מברכים¹², וכאן הרי מבואר בב"י דהברכה עצמה היא חלק מהמנהג וכמו שכתב בטעם השני וז"ל, שיש בזה פרסום גדול להשי"ת וקידוש שמו כשמברכין אותו במקלות, עכ"ל, ובאמת גם בזה שינה מלשון הכל בו שהרי הכל בו כתב כן גבי קידוש והב"י הוסיף כן גבי חנוכה, ואולי עשה כן בכוונה כדי לתרץ שיטתו.

ביאור דברי הכל בו

ונראה עוד דהנהגה לכאורה דברי הכל בו צריך ביאור, דמה שייך להוציא האורחים בברכת הראיה, הרי ברכת הראיה מברכין רק

כדי לתרץ עי"ז קושיא חזקה שאפשר להקשות על הב"י, שהרי הב"י הביא דברי הריב"ש שכתב שאע"פ שההדלקה בביהכ"נ הוא רק מנהג אעפ"כ מברכין עליו כמו שמברכין על הלל של ר"ח שהוא ג"כ רק מנהג, ויש לתמוה על הב"י שהוא פסק בסי' תכ"ב סעיף ב' כשיטת הרמב"ם שאין מברכין על הלל דר"ח כיון שאין מברכין על המנהג, וא"כ לדידיה קשה טובא איך מברכין על ההדלקה בביהכ"נ, ומצאתי שכבר הקשה כן החכם צבי סי' פ"ח ומובא בשע"ת ס"ק ו', ואפשר לומר דכדי לתרץ קושיא זו למד הב"י שתיקנו כן מפני האורחים להוציאם ידי חובת הדלקה, וא"כ נמצא שהוא הדלקה של מצוה ולא מנהג בעלמא, ואע"פ שהיום אין מצוי אורחים, כבר הבאנו לעיל דברי הראשונים שכתבו לגבי קידוש בביהכ"נ דאע"פ שבטל הטעם נשאר התקנה, וכן פסק המחבר בסי' רס"ט גבי קידוש בביהכ"נ, והוא הדין כאן.⁹

הבית יוסף לשיטתו

אבל אפילו אם כנים הדברים, כל זה הוא לשיטת הב"י אבל לדידן דקיי"ל כהרמ"א שמברכין על המנהג¹⁰, א"צ לחדש חידושו של הב"י שלא נמצא בראשונים שתיקנו כן מפני האורחים הישנים בביהכ"נ, אלא נקטינן כפשוטו כדברי כל הראשונים, דהיינו המכתם, אבודרהם, כל בו, לקט יושר, ותניא רבתי, שלא תיקנו ההדלקה

9 הגם שבקידוש כתב המחבר שיותר טוב להנהיג שלא לקדש בביהכ"נ, וכאן לא כתב כן, אפשר להסביר הטעם בזה מפני שהמעיין בכל בו יראה שביאר, דזה שלא נתבטלה התקנה הוא משום שעדיין יש טעמים אחרים להשאיר התקנה במקומה, דאם לאו למה לא נבטל התקנה, אלא דלולא שהיה תקנה מקודם ודאי אין בכל הטעמים שהביא סיבה לתקן תקנה חדשה לברך ברכות, אבל אחר שנתקנה התקנה רשאים להשאירה על מקומה, ולכן סבר המחבר דלתקנה לקדש בביהכ"נ אין טעם מיוחד להשאירה ולכן יותר טוב לבטלה, משא"כ נרות חנוכה שיש בו טעם של פרסומי ניסא דעדיף מקידוש היום, ולכן השאירו התקנה על מקומה, ובזה מבואר היטב למה המחבר בשו"ע הביא רק הטעם של פרסומי ניסא, כיון שלמעשה זהו כל הסיבה למה בזמננו שאין אורחים מצויים עדיין מדליקין בביהכ"נ ולא נתבטלה התקנה, ולפי זה יתיישבו כל הקושיות של החכם צבי עי"ש בדבריו.

10 ואפילו בא"י שאצלנו נוהגין שלא לברך על הלל, פשוט שזה רק לחומרא, אבל לקולא לא שמענו, וכאן יוצא מזה קולא, שהרי עי"ז אנו מחדשים שאפשר לאורחים לצאת ידי חובתם בהדלקה בביהכ"נ.

11 וראיתי שם שכתב גם כתיורן הראשון שכתבתי.

12 ועיין עוד בהליכות שלמה פרק י"ז שתירץ באופן אחר, אמנם עיין בחי' הגר"ז על הרמב"ם הל' ברכות.

דברי הכל בו תלוי במחלוקת הראשונים

אמנם משמעות הפוסקים הוא שרק לשיטות הראשונים הסוברים שגם מי שמדליקין עליו בביתו מברך ברכת הרואה, יש חיוב לראות הנרות ולברך עליהן, וחלק מחיוב זה הוא גם שידליק נרות אם הוא במקום שאינו רואה נרות, אבל לשיטות הראשונים הסוברים שאם מדליקין עליו בביתו לא יברך ברכת הראיה, אז גם באופן שאין מדליקין עליו בביתו ומברך ברכת הרואה, אין עליו חיוב לראות הנרות ורק אם רואה אותם יברך¹³, ולדבריהם לא שמענו שאפשר להדליק רק לשם ראיה, ונמצא דלפי הראשונים האלו אי אפשר לבאר את מנהג ההדלקה בביהכ"נ שהוא כדי להוציא הרואים ידי חובתם, שהרי לא מצינו בדבריהם הדלקה שהוא רק לשם ראיה, ולפי"ז אפשר לבעל דין לטעון ולומר שלכן למד הב"י דלא כהכל בו וחדש שטעם ההדלקה הוא להוציא את האורחים בעיקר חובת הדלקתם, כיון שדברי הכל בו אזיל לשיטתו שסבר ששייך הדלקה לשם ראיה, וכמו שכתבנו לעיל שפסק כדברי הי"א שהביא השו"ע, משא"כ הב"י אולי סבר כשיטות הראשונים הסוברים שלא תקנו הדלקה לשם ראיה.

דברי הפמ"ג והיוצא מזה

אבל בפרי מגדים בסימן תרע"ז א"א ס"ק ט' מבואר שאפשר לומר דאפילו להראשונים הסוברים שמי שמדליקין עליו בביתו אינו מברך ברכת הראיה, היינו משום שנפטר מחיובו ע"י ההדלקה שמדליקין עליו בביתו, אבל מי שאין מדליקין עליו בביתו הטילו עליו חיוב לראות הנרות ולברך עליהן, ואינו רק רשות (ועיין עוד מש"כ בבגדי ישע על

על נרות של מצוה ואיך מברכין על נרות ביהכ"נ שאינם נרות של מצוה והם רק נרות של מנהג¹³, והיה אפשר לומר דאין הכי נמי אין האורחים יוצאים ידי חובתם בעיקר דין ראיה, ורק יוצאים ענין הראיה באופן של מנהג, ובאופן שאפשר להם לראות נרות שבבתים שהם נרות של מצוה ממש, חייבים ללכת לראות ולצאת ידי חובת עיקר דין ראיה, אמנם זה דוחק, והנראה עפ"י דברי השו"ע בסי' תרע"ז סעיף ג' שכתב וז"ל, יש אומרים שאע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו אם הוא במקום שאין בו ישראל, מדליק בברכות, הגה, כי חייב לראות הנרות, עכ"ל, וגם הכל בו עומד בשיטה זו, ופירוש הדברים הוא דמי שאין לו בית או שאינו נמצא בביתו, ואינו יכול לקיים מצות הדלקת נרות, עדיין מחוייב הוא לראות נרות ולברך עליהם, ואם אינו רואה שום נרות, אז אף שאין עליו עיקר חיוב הדלקת נר חנוכה, תקנו חז"ל שידליק כדי שיהא יכול לקיים החיוב שלו לראות הנרות, וכל זה מבואר במרדכי ובדרכי משה, ורואים מזה שחלק מתקנת חז"ל בענין נר חנוכה היתה, שיש חיוב להדליק גם בשביל לצאת חיוב ברכת הראיה.

ולפי"ז אתי שפיר שההדלקה בביהכ"נ נתקנה מעיקר הדין, כיון שהאורחים חייבים לראות הנרות ולברך עליהן, לכן תקנו להדליק בביהכ"נ, כדי שהאורחים יראו את הנרות, וגם יצאו ידי חובת ברכת הראיה בברכות שמברך המדליק, ואינו רק מנהג בעלמא, אלא מעיקר הדין, וגם בזמנינו שאין אורחים מצויים, השאירו התקנה במקומה וכמו שביארנו לעיל, ונמצא דגם לדברי הכל בו מתורץ קושיית החכם צבי¹⁴, וממילא אין לנו סיבה לומר שהב"י כתב טעם חדש דלא כהכל בו.

13 ועיין באגרות משה ח"א סי' ק"ץ.

14 שוב מצאתי בשו"ת התעוררות תשובה ח"א סי' ק"ג שתיירן כן את קושיית החכם צבי.

15 וביאור הדברים הוא, שלשיטה א' חייבו ב' חיובים לכל אדם, חיוב הדלקה בביתו וחיוב הוראה בגופו (כן כתב הב"ח, ויש עוד מהלך בזה, ואכמ"ל), ומי שאינו יכול להדליק בביתו נשאר עליו חיוב השני של ראיה וברכה, משא"כ לשיטה ב' חייבו רק חיוב אחד, דהיינו הדלקה בביתו ואם אינו יכול להדליק בביתו, אז נתנו אפשרות לברך על ראיית נרות אבל לא חייבו חיוב חדש במיוחד לאותם שאינם יכולים להדליק בביתם.

שמדליקין עליו בביתו, אבל אם ההלכה היא כהחולקים אז אתי שפיר דברי הכל בו, ונמצא דאף לפי סברא זו כל החידוש שאורחים הישנים בביהכ"נ יכולים לצאת ידי חובתם בהדלקה של הביהכ"נ מוטלת בספק.¹⁶

ויותר מזה, הרי אפילו אי נימא שההלכה הוא כשיטות הסוברים שלא שייך הדלקה לשם ראייה, וממילא לא קיי"ל כדברי הכל בו, עדיין אין לנו שום ראייה שהב"י חידש טעם חדש¹⁷, אלא עדיין יש לומר שהביא דברי הכל בו שתיקנו להדליק בשביל חובת הרואים, אלא שלהלכה לא פסק כטעם זה, אלא כשאר טעמים שכתבו הראשונים.¹⁸

העולה מדברינו

סיכום הדברים: הבית יוסף הביא כמה טעמים למנהג שמדליקין נרות חנוכה בבית הכנסת, ואחד מהטעמים הוא משום האורחים שאין להם בית להדליק בו, וכתב על זה הב"י שכן כתב הכל בו, ובספר כל בו בהל' פסח (שנראה שדבריו נעלמו מעיני האחרונים) מפורש שהכוונה הוא להוציא האורחים ידי חובתם בחיוב ראייה, דהיינו אורחים שאין להם מקום שאפשר להדליק שם, וחייבים עכ"פ לראות הנרות ולברך עליהן, לכן מדליקין נרות בבית הכנסת כדי שהאורחים יראו את הנרות, ושמם הביהכ"נ שמדליק מוציא אותם ידי חובתם בברכת ראייה, אמנם אורחים שמקום חיוב ההדלקה שלהם הוא בביהכ"נ, עליהם לא דיבר הכל בו כלל, ולא מצינו בדברי הראשונים¹⁹ וגם לא בבית יוסף²⁰, שיהיו יכולים לצאת בהדלקה של הביהכ"נ, ממילא נשאר דינם כסתם אנשים, ולכן אם אחד מן האורחים ידליק ושאר האורחים ישתתפו בפרוטה או שיזכו להם חלק בשמן ובפתילות, נראה שיהא תלוי במחלוקת הפוסקים, בדין אי שני בעלי בתים יכולים להשתתף בפרוטה²¹, מובא בביאור

16 ואולי לפי"ז אפשר לומר דלכן סתם הב"י את דבריו, וכתב סתם שההדלקה הוא משום האורחים, והיינו דלפי השיטה שסבר שתקנו הדלקה לשם ראייה, יתפרשו דבריו, להוציא האורחים שאין להם מקום להדליק שם, בחיוב ראייה, ולפי השיטה שסבר שלא שייך הדלקה לשם ראייה, יתפרשו דבריו, דהיינו להוציא האורחים הישנים שם בחיוב הדלקה.

17 ולמה נאמר שחידש הב"י טעם חדש שלא מוזכר בראשונים, במקום שהרבה ראשונים הביאו טעמים אחרים בזה.

18 שוב מצאתי שכך צידד בספר מועדי ה' לרבי יהודה גנ'אר עמ' קי"ז שלא קיי"ל כטעם זה שההדלקה הוא משום האורחים. ולכן לענין הלכה למעשה יש לדון האם אפשר לברך ברכת הראיה על נרות ביהכ"נ.

19 ואדרבה בשבלי הלקט ובתניא רבתי כתבו בהדיא דאינם יוצאים בהדלקה של ביהכ"נ.

20 ועכ"פ ודאי שאין להביא ראייה מדברי הב"י שאפשר לצאת בהדלקה של הביהכ"נ.

21 הלבוש סבר דמהני, והפר"ח מביא ראייה מדברי המגיד משנה דלא מהני, אמנם כבר העירו האחרונים על ראיית הפר"ח עיין חובת הדר א"ח והל' חג בחג ד"ג, ועוד הביאו באחרונים (נר איש וביתו ב"ג, ועוד) מכמה וכמה ראשונים דמפורש בדבריהם דשני בעלי בתים יכולים להשתתף בפרוטה, אלא שהמחבר לא הביא דבריהם בשו"ע, ועיין עוד בהליכות שלמה (י"ג, א), וצ"ע.

הלכה בסי' תרע"ז ד"ה פתח²², [שוב מצאתי תשובה שכתב האדמו"ר מערלוי זצוק"ל בשנת תשי"ז נדפס בקובץ תורה אור גליון ב', וז"ל השאלה שם, נשאלתי ע"ד מנהג הבחורים הנוסעים לחנוכה אל כ"ק אדמו"ר רבינו הקדוש מרן מבעלזא (שליט"א) [זצוק"ל] ואוכלים שם בביהמ"ד, אבל ישנים במקום אחר, ואין נוהגים להדליק נ"ח אלא יוצאים בהדלקת נ"ח של מרן (שליט"א) [זצ"ל] וגם אין משתתפים בפרוטה, האיך מנהג זה אתי שפיר עפ"י הלכה, עכ"ל, ובתוך התשובה כתב וז"ל, לא מיבעיא הבחורים הלומדים בישיבת מרן (שליט"א) זצ"ל דהם סמוכים על שולחנו כל השנה, א"כ ודאי דאין צריכים להשתתף בפרוטה דיש להם דין בני בית, אלא אפילו בחורים הלומדים במקומות תורה אחרים מ"מ י"ל דכיון שאוכלים שם בביהמ"ד פטורים מלהשתתף דדינם כבני בית, הגם שאינם שם בקביעות, מ"מ כיון דתלמיד הוא לגבי רבו כעין בן וכדאיתא בסנהדרין (יט:) דכל המלמד בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו, ובודאי בבן שבא לאביו לבקרו אפילו רק על איזה ימים מ"מ אין דינו כאכסנאי אלא כבני ביתו, ה"ה בתלמידים שדרכם לבוא להסתופף בצל רבם כמה פעמים בשנה דינם כבני ביתו לענין הדלקת נר חנוכה ולא כאכסנאי, ובודאי גם בתלמיד הלומד מרבו יראת שמים ועבודת ה' כן הוא, ובפרט אצל מרן (שליט"א) [זצ"ל]. [ועיין במכתבו של ק"ז הגאון הק' בעל התעוררות תשובה זצוק"ל הנדפס בריש ס' זכרון למשה, במש"כ דאמר לו אביו מרן הכתב סופר זצ"ל בשם אביו מרן החתם סופר זצ"ל - דע בני שלא רק לצורך הלימוד אדם זקוק לרבי אלא גם ליראת שמים וכו' עי"ש, ועיין בשו"ת שבט סופר חאו"ח סי' י"ז שכתב שכל גדול בדורו ואיש קדוש בכלל רבו הוא], עכ"ל. ויש לומר דטעם זה שייך גם אם אחד מן האורחים מדליק, כיון דאין דינם כאכסנאים אלא כבני בית, ויועיל גם בלי השתתפות בפרוטה].



22 שוב הגיע לידי מאמרו של הרה"ג ר' פנחס דיק שליט"א המתפרסם בקובץ זה, וראיתי שהאריך שם בטוב טעם בדיני השתתפות בפרוטה, עיי"ש.

הרב מתתיהו שווארץ

כתב צוואה לבניו ומת אחד מהם בחייו אם הנכר הבכור מקבל פי שנים בנכסי זקינו

מעשה שנדונה בהיכלי התורה ואצל יושבי על מדין בתקופה האחרונה, וביקשו ממני חוות דעתי בשאלה זו, ביעקב שערך צוואה על נכסיו כדת וכדין עם קנינים והתחייבות, וכתב שכל זה "בתנאי אם לא אחזור ב". ולדאבון לבו מת אחד מבניו בשם שמעון בחייו לאחר כתיבת הצוואה, ולאחר כמה שנים מת יעקב, והנה הדין הוא שירשי שמעון עומדים במקום אביהם להתחלק עם אחי אביהם בירושת הסכא יעקב.

אמנם נתעוררה השאלה בין הנכדים בני שמעון בן יעקב, כאשר הם באים להתחלק בחלק אביהם שקיבל בנכסי אביו, האם הבכור נוטל פי שנים בחלק זה או לא, דהנה הכלל הוא שירוש אינו נוטל בראוי פי שניים, ואם מת אביו בחייו זקינו אינו נוטל בירושת זקינו פי שנים מפני שלא הוחזק ממון זה אצל אביו, אמנם בנדון דנן טוען הבכור שאין זה נחשב ראוי אלא נחשב מוחזק, שהרי יעקב כתב צוואה עם קניינים וכו' הקנה לכל אחד מבניו מהיום ולאחר מיתה חלק מעזבונו, ונמצא ששמעון בן יעקב זכה כבר בחייו בנכסי אביו גוף מהיום ופירות לאחר מיתה, וא"כ כבר נחשבו הנכסים מוחזקים לאביו שמעון בחייו, וכיון ששמעון כבר זכה בנכסים אלו מיד בשעת כתיבת הצוואה, א"כ בשעה שמת שמעון הרי זה מוריש חלק זה לבניו וזכה הבכור פי שניים, ומאידך יש לדון שכיון שהנכסים עדיין לא הגיעו באותה שעה לידי שמעון בן יעקב, אין זה נחשב מוחזק לגבי ירושת בנו הבכור, אלא נחשב ראוי ואינו נוטל פי שניים.

צוואת גוף מהיום ולאחר מיתה עם תנאי חזרה - אם נחשב ראוי או מוחזק

מוחזק והביא דברי הרמ"א באע"ז הנ"ל דס"ל דהוי מוחזק, יעו"ש באריכות.

אך הרמב"ן בב"ב קכ"ה ע"ב בסוגיא דאין הבעל נוטל בראוי כבמוחזק כתב דלדעת רבינו אפרים הוי ראוי ואין הבכור נוטל בה פי שניים, והרמב"ן חלק עליו ודחה דבריו וס"ל דהוי מוחזק. וראה בשו"ת מהר"ם אלשיך סי' י"ח שכתב דכהרמב"ן נקטינן.

ובכנה"ג חו"מ ס' רע"ח הגה"ט אות יד כתב כנ"ל והוסיף דכן הסכים מהר"ם מטראני בח"ב ס' ק"ס וכתב דכן נראה הסכמת הרב בעל המפה בסוף סי' זה (חו"מ סי' רע"ח) וכן יש לדקדק מתשובות הרשב"א ז"ל ח"ב סי' יח ובמה שכתבתי בסי' רנז בהגה"ט אות יח.

אך הוסיף הכנה"ג אבל מהרע"י ז"ל בתשובה כ"י כתב כיון דאיכא פלוגתא דרבוותא יכול המוחזק לומר קים לי ועיין

גוף מהיום ופירות לאחר מיתה

א. תשובה. הנה המרדכי בב"ב פרק י' נוחלין סי' תקעה הביא מספר החכמה וז"ל אם נתן הנכסים לבת מהיום ולאחר מיתה אע"פ שמתה בחי' [האב] והזקנה, הבעל יורשה דהוי ליה מוחזקת בגוף הקרקע בחי' הזקנה. ספר החכמה עכ"ל.

והרמ"א בס"ס רע"ח ס"ס י' בשו"ע חו"מ הביאו וכתב היה לו קרקע מהיום ולאחר מיתה וכו' מיקרי מוחזק (נ"י ומרדכי ריש פרק י' נוחלין) עכ"ל.

וכ"כ הרמ"א באע"ז סי' צ' ס"א וז"ל כתבו לה מורישיה קרקע מחיים ופירות לאחר מיתה הבעל יורש אותה קרקע ממנה (מרדכי ריש י' נוחלין) עכ"ל. (וראה בח"מ וב"ש לגבי הפירות אם הבעל זוכה). ומבואר דנקט כן הרמ"א להלכה דמקרי מוחזק. וראה גם בשו"ת חוט השני סי' צג שדן במתנת גוף מהיום ופירות לאחר מיתה וס"ל דמקרי

דאילו הוה ליה ברא לברתא ודאי ירית ובעל היינו טעמא דלא ירית משום דהוה ליה ראוי ואין הבעל נוטל בראוי כבמוחזק, מכלל דרב הונא סבר בעל נוטל בראוי כבמוחזק, א"ר אלעזר דבר זה נפתח בגדולים ונסתיים בקטנים כל האומר אחר כך כאומר מעכשיו דמי ע"כ. ונחלקו הראשונים בביאור הסוגיא, לב' דעות.

דעה אחת ה"ה הרשב"ם בד"ה מסתברא וכן הרי"ף (נד:) והשגות הראב"ד על הרי"ף והרמב"ן במלחמות הם סוברים, דמסתברא טעמא דבני מערבא דאי קדים סבתא וזבנה זביני, מוכרחים לומר דהאומר אחר כך לאו כמעכשיו דמי, דאי כמעכשיו דמי איך יכולה הסבתא למכור, וע"כ כיון שיכולה למכור ע"כ דאחר כך לאו כמעכשיו דמי וע"כ לא ירית לה הבעל.

לעומת זה תוס' בד"ה לטעמיהו (בע"א) ובבעל המאור והרבינו יונה כתבו דאפילו למ"ד דכל האומר אחר כך כאומר מעכשיו דמי אין הנכסים קנויים לשני, רק אם שיירם הראשון ברשותו עד שמת, אבל אם קדם ומכר בחייו אין לשני כלום וסוברים דאף דהוי כמעכשיו, מ"מ כיון דיש כח ביד הסבתא למכור הנכסים כח זה עושה את הנכסים ראוי ולא ירית לה הבעל.

ומדברי התוס' ובעל המאור יש להוכיח דבנדונינו כיון שיכול לחזור בו מיקרי ראוי, אף שזכה הבן בנכסים מעכשיו, וכמו בנכסי לסבתא דאף דהוי כמעכשיו כיון שיכולה למכור זה עושה הנכסים ראוי, א"כ ה"ה בנדונינו.

לעומת זה מדברי הראשונים החולקים על התוס' ובעל המאור וכנ"ל אין ראיה שסוברים להיפך.

אך יש לדייק קצת מדברי הרמב"ן במלחמות שכתב וז"ל וא"ת מ"ש הכא בהא דאמרין אע"ג דאמר לה מעכשיו אי קדמה סבתא וזבנה זבינה זביני, ומ"ש גבי כותב נכסיו לבנו לאחר מותו דאמרין מכר האב מכורין עד שימות ותו לא, תשובתך,

מה שכתבתי בס' רנ"ז בהגהות הטור שם עכ"ל.

וראה עוד בכנה"ג חו"מ ס' ק"ז הגב"י אות י"ב שציין לעוד ראשונים הסוברים כן, ושם לא כתב בדיון קים לי כלום.

ומ"מ מדברי גדולי הפוסקים הנ"ל והרמ"א בתוכם מבואר דקיי"ל כהמרדכי והרמב"ן ויל"ע לדינא. [ובפתחי חושן ירושה פ"ב סעיף מ"ז הביא דברי הרמ"א בחו"מ ולא הוסיף ע"ז כלום].

ועפ"י זה נראה דבנדונינו פשוט דהבן הבכור - הנכד יקבל מנכסי המוריש - הסבא, בחלק אביו פי שניים כיון דבנכסים שיש לאביו גוף מהיום ופירות לאחר מיתה מקרי מוחזק.

כשהוסיף תנאי חזרה מהמתנה

ב. אלא שיש לשדות נרגא בכל זה. והוא, דבנדונינו כיון שהסבא המוריש עשה תנאי שיכול לחזור בו מצוואתו, וכמו שכותבים בכל הצוואות וא"כ יש לדון ולומר כיון שהסבא המוריש אף שנתן נכסיו גוף מהיום ופירות לאחר מיתה, אך כיון שבפועל השאיר לעצמו תנאי שיכול לחזור בו, א"כ י"ל שזה גופא שיכול לחזור בו, עושה את גוף הנכסים רק דין ראוי ולא דין מוחזק כיון שבדבר שיכולים לחזור בהם, קשה לומר שהבן כבר נקרא מוחזק כיון שברגע אחד יוכל האב לחזור בו.

סוגיא דנכסי לסבתא ובתרא לירתאי

ג. הנה התשובה לשאלה זו הוא ע"פ הסוגיא בבבא בתרא קכ"ה ע"א ההוא דאמר להו נכסי לסבתא ובתרא לירתאי הויה ליה ברתא דהוה נסיבא שכיבא בחיי בעלה ובחיי סבתא, בתר דשכיבא סבתא אתא בעל קא תבע, אמר רב הונא לירתי ואפילו לירתי ירתי ורב ענן אמר לירתי ולא לירתי ירתי, שלחו מתם הלכתא כוותיה דרב ענן ולא מטעמיה, הלכתא כוותיה דרב ענן דבעל לא ירית ולא מטעמיה דאילו רב ענן סבר אע"ג דהויה ליה ברא לבתריה לא ירית ולא היא

דממעטנין להו מקרא דאשר ימצא לו דבכה"ג ראוי הוא כיון דביד הנותן לחזור בו ומפקיר מתנתו וכל שיש צד שיכול להפקיע זכותו ראוי הוא, וכיוצא לזה כתב רבינו יונה ז"ל ושאמר מפרשים בהדיא דנכסי לסבתא ובתרא לירתאי וכו' דאע"ג דהאומר ואחריו לפ' כאומר מעכשיו דמי וכאילו אמר בפירוש מה שתשאר אחריו יקנה פ' מעכשיו, עכ"ז אמרינן דחשיב ראוי אצל הבעל כיון דאי קדים סבתא וזבנה זביני זביני, וכיון דביד הסבתא שלא לשייר הנכסים כלל הוי ראוי ואין הבעל נוטל בראוי כבמוחזק, וא"כ ה"ה בנדון זה כיון דביד הנותן לחזור בו להפקיע זכותו, אם לא חזר בו מקרי ראוי (יעו"ש עוד מה שדן בדיני ראוי) עכ"ל.

הרי שדן ממש בשאלתינו ופשוט הדברים מסוגיא דנכסאי לסבתא, וכשיטת הראשונים דהוי כמעכשיו ואעפ"כ הוי ראוי. כיון שיכולה למכור הנכסים וא"כ בנדונינו שיכול לחזור בו מקרי ראוי ואין הבכור נוטל מהם פי שניים.

ומ"מ הרי הבאנו קודם ד"ל דלהחולקים שם בסוגיא דנכסי לסבתא וכנ"ל יסברו דהוי מוחזק ויל"ע.

[ומן העניין לציין דברי הקצות החושן סי' רע"ח ס"ק ט"ו שדן באחד שנשבע לתת מתנה לחבירו חפץ פלוני ומת המקבל קודם שהגיע המתנה לידו אם הוי ראוי לגבי בכור כיון דשבועה אינו עושה קנין, אי נימא כיון דצריך לקיים שבועתו ואסור לו לחזור ה"ל החפץ שנשבע לתת לו כמו מוחזק יעו"ש מה שהאריך בזה, והביא אח"כ דברי הבעל המאור הנ"ל וכתב בתו"ד דדעת רוב הפוסקים אינו כן ואח"כ הביא משו"ת מהרי"ל סי' ע"ו מה שדן בזה יעו"ש].

בירור שיטת רעק"א והבית מאיר

ה. והנה לפום ריהטא היה אפשר להוכיח דמקרי מוחזק מדברי הבית מאיר והרעק"א וכדלהלן, דהנה מצינו בשאלה ששאל הגאון רעק"א להגאון הבית מאיר והיא נדפסה בשו"ת רעק"א תנינא סי' פח ובשו"ת בית

משום דאמרינן בההיא שמעתתא אחריו שאני, ותו אמרינן אלא אחריו נמי תנאי היא, כלומר למכור שאפילו פי' לו כדבריו ואמר כשתרד בנכסים שישיר לך ראשון קנם מהיום מוחזק הוא "ולא מצינו תנאי במעכשיו שיבטל כלום מן המעשה והוא שיתקיים" וכו' ע"כ.

ולכאורה משמע מלשוננו דה"ה בנדונינו כשנותן גוף מהיום מעכשיו, לא יבטל התנאי שיכול לחזור בו מן המעשה כלום וכשיתקיים, וא"כ י"ל דמוכח מהרמב"ן דלנדונינו שנותן בתנאי שיכול לחזור בו מ"מ יהא הדין דמקרי מוחזק. כיון דנתן מעכשיו ולא חזר בו.

וראה גם בהשגת הראב"ד שם ד"ה מעתה כעין זה.

ולמעשה בשו"ע נפסק להלכה דאחריו לאו כמעכשיו דמי, וע"כ לא הוזכר דין כשאומר מעכשיו עם תנאי חזרה אם מקרי ראוי או מוחזק.

דברי המהרי"ט אלגאזי

המפורשים בדיון זה

ד. שוב הראוני דהמהרי"ט אלגאזי בהלכות בכורות להרמב"ן פרק שמיני בסופו ד"ה איברא דן להדיא בשאלתנו והוכיח מסוגיא דנכסי לסבתא את דבריו וכנ"ל.

וז"ל בד"ה איברא וכו' ע"כ נראה דקרא דאשר ימצא אצטריך לדידהו למעט ראוי שהיה אפשר לאביו ליתנו במתנה וכגון בממון שנתן לו אביו מתנה דייתיקי דהיינו שהתנה הנותן מהיום אם לא אחזור בי עד אחר מיתה ומת אביו המקבל בחיי הנותן ואח"כ מת הנותן ולא חזר בו כל ימי חייו, דבכה"ג זוכה המקבל משעה ראשונה כיון שלא חזר, ואילו היה רוצה אביו המקבל ליתנה במתנה בחייו לאחר מתנתו מתנה כיון דלמפרע הוא זוכה משעה ראשונה ואיגלאי מילתא דבשעת מתנה שלו היתה אבל הבכור אינו נוטל בה פי שנים באותם נכסים

אבל פשוט שזה טעות ואין הנדון דומה לכאן כלל וכלל.

דכל שאלתינו הוא בנדון שהמוריש - הבן שמקבל מאביו אינו בטוח שישאר בידו הנכסים כיון שיש ביד המוריש להמוריש דהיינו הסבא לחזור בו כל רגע ממתנתו וא"כ יוצא שהבן המוריש להנכד אינו מוחזק בנכסים, כיון שהם שלו רק בספק ואין בידו לעשות כלום לא לכאן ולא לכאן, וההחלטה אם אביו יחזור בו מהמתנה, היא רק ביד אביו, וע"כ י"ל דבזה מקרי הנכסים ראוי.

משא"כ בנדון הרעק"א והבית מאיר, הרי שם השאלה רק במוריש ויורש אחד ולא במוריש למוריש, וע"כ אף שהאב יכול לחזור ממתנתו, מ"מ כיון שההחלטה לחזור בו ממתנתו הוא רק בידו - ביד המוריש, א"כ פשוט דמקרי האב המוריש מוחזק בנכסיו, והוי שלו, וא"כ ע"ז דנו הרעק"א והבית מאיר כיון דמקרי מוחזק לאב, א"כ היורש הבכור מקבל פי שניים בנכסי אביו שאביו היה מוחזק בהם.

וע"כ אין שום צד וראיה לפשוט שאלתינו מדברי הני גדולים.

כשנפטר הבן ועדיין לא גבה הנכסים ומת

ו. הנה יש לדון בענינו מצד אחר והוא, כי הרמ"א בשו"ע אבן העזר סי' ק' סעיף ב' הביא תשובת מהרי"ו סי' מ' וז"ל הגה האב שציוה לתת מתנה לבנו לאחר ב' או ג' שנים או שציוה לא לתת לו חלק ירושתו רק אחר ב' או ג' שנים מקרי ראוי ואין אשת הבן גובאת כתובתה מזה עכ"ל.

ונחלקו הח"מ והב"ש בביאור הדברים, הח"מ בס"ק י"ג כתב וז"ל משמע אם ציוה סתם ליתן מתנה לבנו, אשת הבן גובה כתובתה ממתנה זו. אעפ"י שלא באתה לירי הבן בחייו לא מקרי ראוי, אבל המעיין בתשו' מהרי"ו אע"פ שהתחיל בלשונו כיון דכתב בשטר לפרוע לאחר שנתיים ומעולם לא זכה המומר בגוף המעות וכו' המדקדק אח"כ בלשונו שמדמה לה לשכר שכיר אע"ג דקודם מיתתו מיד כשגמר המלאכה יש לו

מאיר כת"י סי' ב' העתיק כמעט כל דברי רעק"א וע"ז כתב תשובתו. ושם דנו בנדון צוואה שנתן לבניו גוף מהיום ופירות לאחר מיתה והשאיר לעצמו זכות לחזור בו ודנו בענינים אחרים (וכדלהלן) מדין ראוי ומוחזק, ואף אחד משניהם לא יצא לדון כלל דפשוט דהוי רק ראוי לגבי בכור כיון שהאב התנה תנאי שיוכל לחזור בו, א"כ הרי מצד זה לחוד ראוי, ומדלא כתבו כן, היה נראה לכאורה שהבינו, שמתנה שמקבל הבן גוף מהיום ופירות לאחר מיתה אע"פ שהמוריש יכול לחזור בו אעפ"כ דין מוחזק יש לזה והבכור יטול בהם פי שנים.

וזה היה המעשה ששאל הגרעק"א את הבית מאיר, בדבר הצוואה שנעשה בקנין במתנת בריא מעכשיו (ואח"כ מבואר דהיה גוף מהיום ופירות לאחר"מ) ונוסחו בית פלוני אני נותן לבני פלוני במתנת בריא מעכשיו, נגד זה מחוייב ליתן לעכבוני סך ש' ר"ט, בית זה וכו', ובפירוש התנאי שבידי לחזור ממתנה זו בכל עת שארצה, אולם אם לא יתברר ע"פ ב' עדים שחזרתי נתקיימו המתנות שלי במעכשיו וכו' וקנינא, והמצווה הסתיר הדבר מבניו ולא נודע להם מזה בחייו, וכעת שבאו לזכות במתנתם ליתן דמיהם שקצב להם אביהם וביניהם בכור, וראיתי ממכתבו שפשוט בעיניו דהבכור נוטל מהמעות אלו פי שניים, ולדידי מספקא טובא וכו' יעו"ש שהאריך בזה.

ובשו"ת בית מאיר (מכת"י) סי' ב' השיב יראה לע"ד פשוט דאינו אלא מלוה וראוי הוא וכו' יעו"ש.

והנה הני תרי גברא רבוותא שדנו בצוואה אי הוי ראוי או מוחזק לגבי המעות וכו' וכנ"ל, ולא יצאו לדון כלל בדבריהם, מהא דהמוריש - המצווה התנה להדיא שיוכל לחזור בו וכיון שכל ימי חייו היה יכול לחזור בו פשוט דהוי ראוי, משמע לכאורה דסברי דאם נתן במעכשיו גוף מהיום ופירות לאחר"מ עם תנאי חזרה, שהתנאי חזרה לא מגרע הדין של מוחזק מהם והבכור מקבל בנכסים אלו פי שניים.

אשתו בראוי וגרע טפי ממלוה בשטר דאית לה לאתתא מנכסי מלוג שלה דלא ירית לה בעל משום דחשיב ראוי, אע"ג דהאי ממון אתי לידה כבר וכו' ע"כ, וכתב הקצוה"ח דמבואר מדבריו להדיא דמתנת שכ"מ שלא גבתה חשיב ראוי.

וכתב הקצות דגם הדברי ריבות סי' קכח פסק דאין הבעל יורש ממתנת שכ"מ שנותן לאשתו דהוי ראוי ע"כ.

[ולהלן נביא מש"כ הקצוה"ח בהמשך דבריו לחלק בין דבר מסוים לבין שנותן חלק מנכסיו סתם].

אבל השער המשפט סי' רנג סק"ו הביא דברי קצוה"ח הנ"ל שהשיג על הב"ש ושהוכיח כן מדברי תה"ד ודברי ריבות דמתנת שכ"מ שלא גבתה מקרי ראוי, וכתב ואני אומר אף דהאמת דכן מוכח מדברי תה"ד ודברי ריבות, מ"מ הלכות גדולות שנו כאן, וכתב דבהלכות גדולות סוף הלכות נידוי מבואר כדברי ר"ב אשכנזי והב"ש. וז"ל בעל הלכות גדולות מאן דאית ליה הלואה או פקדון גבי חברה ואית ליה ברתא ואית לה בעל ופקדיה לההוא הלואה או פקדון לברתיה ושכיב הוא ושכיבת ברתיה, אע"ג דלא מטא לידיה דבעל מחיים דילה ירית לה בעל לההוא ממונא דתנן (גיטין יג ע"א) האומר תנו וכו' תנו מנה לפלוני ומת יתנו לאח"מ ומסקנא דברי שכ"מ ככתובים וכמסורים דמי, ואח"כ כתב וז"ל איתתא דירתית ממונא מבית נשא ממילא בדלא איתפקיד בה אי נמי אית לה ממונא גבי אינש מעלמא הלואה או שטרא ושכיבת לא ירית לה בעל, מ"ט דמחסרא גוביינא, ולא דמיא לקמייתא, דקמייתא אמרו רבנן דברי שכ"מ ככתובים וכמסורים דמי, אבל האי ראוי הוא ובעל אינו נוטל בראוי כבמוחזק. עכ"ל הרי להדיא דס"ל לבה"ג דמתנת שכ"מ חשוב כמוחזק יעו"ש.

ומכל זה מבואר דנחלקו גדולי עולם בזה, אם מתנה שזכתה ועדיין לא הגיעה לידה אם נקראת מוחזקת והבעל יורשה או לא.

חוב אצל ב"ה, מ"מ מאחר שלא גבה עדיין מקרי ראוי וכו' אבל מתנה שניתנה לו ולא זכה בה עדיין דמיא ממש לשכר פעולה שלא זכה בה א"כ ל"ד נקט הרב מהר"ו בתחלה כיון שכתב השטר לפרוע לאחר שנתיים, רק דקושטא דמילתא נקט שמעשה כך היה שם, אבל לדינא אף שציוה ליתן לבנו מתנה מיד ומת הבן ולא גבה הו"ל כשכר פעולה ומקרי ראוי עכ"ל.

אבל הב"ש שם ס"ק י"ג יצא לחלוק עליו והביא דברי הח"מ ובהמשך כתב וז"ל והמעין בתשובה יראה דלק"מ כי שם בתשובה איירי שהאב התחייב את עצמו ליתן לבנו איזה סך אז אפילו אם הגיע הזמן הוי ראוי אבל אם ציוה ליתן לבנו במתנות שכ"מ לנדן שלו איזה סך הוי כמסורים לידו לכן אם לא קצב זמן לא הוי ראוי ודומה כמ"ש בסי' צ בשם הרב רבי בצלאל (סי' מ"א) אם נתן מתנה לאשה ולא גבתה עדיין ומתה הבעל יורש המתנה משום דהוי כמסורים בידה אלא אם לא הגיע הז"פ אז הוי ראוי ודומה למ"ש בסמוך מי שצוה שלא ליתן לו חלק ירושתו עד אחר ב' ג' שנים והכל חד טעמא הוא. עכ"ל.

ומבואר דנחלקו במתנה שעדיין לא הגיע ליד המקבל, לדברי הח"מ הוי ראוי ולדברי הב"ש הוי מוחזק.

והנה הקצות החושן סי' רנ"ג סק"י הביא מחלוקתן וכתב דנראין דברי הח"מ דכן מבואר להדיא בתה"ד סי' ש"ן בראובן שציוה מחמת מיתה שינתן מנכסיו לבת בנו עשרים ליטרא ותקנה בהם חגורה אחת יפה ונפטר ראובן, אח"כ כמו חודש ימים נפטרה גם האשה בת בנו קודם שהגיעו המעות לידה והניחה בן קטן והיה חי אחר פטירתה וכו' ואח"כ נפטר גם הוא, והנה בעל האשה תובע הכ' ליטרא מחמיו בן ראובן כי עדיין לא הוציאם מידו וכו', וכתב ונראה דוודאי אם לא היה שום זרע לאשה זאת לא הוי מידי מששא בתביעת הבעל משום דבכה"ג לא בא ממון זה ליד אשתו מעולם ומחוסר גוביינא וחשיב ראוי ואין הבעל יורש את

דכל היכא דאיתא ברשותא דמקבל איתיה ואינו אלא כמו פקדון ולא הוי ראוי בין לכתובה בין לירושת הבעל עכ"ל.

ומבואר דגם הקצוה"ח מודה דאם נותן דבר מסויים מקרי מוחזק וכנ"ל, וכל דבריו שכתב כהח"מ וכתה"ד דהוי ראוי מיירי רק כשנותן מנכסיו סתם, יעו"ש.

וראה גם בשו"ת רע"א (בחדשות) בח"ג סי' ס' (וכן נדפס בחי' רעק"א על מס' ב"ב דף קלז) שדן באב שציוה לתת לבתו סכום מסויים וכוס כסף פלוני והיה מצווה מחמת מיתה ואח"כ מתה הבת ובעלה בא לירש מתנה זו, והשיב ע"פ דברי תה"ד והשב יעקב ח"ב סי' כ"ו דכ"ז שלא גבתה הוי ראוי ואין הבעל יורשה וכו' ומסיק אך אם מתה הבת אחר מות אביה נראה לענ"ד דהבעל זכה לירש הכוס כסף אבל לא המנה עכ"ד.

ולפי הנ"ל מבוארים דבריו דרק בדבר מסויים ככוס פלוני בזה זכתה וזוכה הבעל ומשא"כ במנה הוי ראוי ולא זכתה ולא זוכה בהם הבעל.

שוב ראיתי שגם הכנה"ג הביא כעין זה לדמות דין מתנת גוף מהיום ופירות לאחר מיתה להא דיש חילוק בין דבר מסויים לסתם, והוא בחו"מ סי' רע"ח הגה"ט אות ט"ו כשהביא דברי המרדכי בגוף מהיום ופירות לאחר מיתה דהוי מוחזק והביא דברי רבינו אפרים שחולק וכתב דהרמב"ן חולק על רבינו אפרים וס"ל כהמרדכי כתב וז"ל אפילו לדעת הרמב"ן היינו דוקא שנותן דבר מסויים או דבר שעכ"פ יתקיים אותה מתנה, אבל בנותן מעכשיו ולאחר מותו בכל אשר ימצא לו כאחד מבניו הזכרים, חשיב ראוי ולא ירית לה הבעל, מהרע"י בתשובה הנז' וברור הוא דאין בכור נוטל בה פי שניים דאין הבכור נוטל בהם פי שנים עכ"ל.

ומבואר כנ"ל דיש חילוק בין דבר מסויים לסתם אחד שמקבל חלק מנכסיו כאחד מבניו הזכרים, וכן דימה דין ראוי לגבי בעל לדין ראוי לגבי בכור בזה ודו"ק.

חילוק בין נתן דבר מסויים לנתן סתם חלק מנכסיו

ז. ואשר נראה להוסיף בזה, כי מצינו ראינו גדולי הפוסקים שיצאו לחלק בין נתן השכיב מרע דבר מסויים דאז זכה הנותן מיד, ומיקרי מוחזק, לבין נתן לו חלק מנכסיו וללא דבר מסויים שבזה הוי ראוי.

ראה בספר נתיבות משפט (פי' על רבינו ירוחם) נתיב כג ז' דף קצא ג שכתב לחלק בין דבר מסויים דהוי כגבוי ומוחזק ולאם נתן לה דבר ולא סיימו דהוי כמלווה וכראוי יעו"ש.

וכיסוד חילוק זה מצינו ראינו גם בהפלאה הלכות כתובות סי' ק' אות י' שהביא דברי הח"מ והב"ש הנ"ל, וכתב וז"ל ולענ"ד יש לחלק דוודאי אם ציוה ליתן איזה חפץ או אפילו איזה מנה צרור פשיטא שזוכה המקבל מיד ולא הו"ל ראוי כדאיתא בח"מ סי' רנ"ג סי"ג דהאחריות על היורשים נמצא דהו"ל ראוי כמו בהתחייב האב את עצמו וכו' יעו"ש.

והוא דבשו"ע חו"מ סי' רנג סי"ג מבואר דשכיב מרע שאמר תנו לפלוני שוה ק"ק מייני והחמיץ קצת מהיין ההפסד לפי חשבון וכו', הגה נתן לו דבר מסויים כגון חבית אחת בין החביות ונאבד אחד מהן ההפסד על המקבל, ציוה ליתן לאחד מנה מנכסיו וציוה לאפוטרופוסים לברור לו היפה ובירר לו מנה יפה ונאבד צריכין ליתן לו מנה אחר הוואיל ולא סיים הנותן רק אמר ליתן מנכסיו עכ"ל.

ועפי"ז בנה ההפלאה חילוקו, דרק כשנותן דבר מסויים, זכה מיד ומקרי מוחזק ומשא"כ כשנותן דבר שאינו מסויים מקרי ראוי כיון שיש אחריות על היורשים אם נפסד וכנ"ל.

גם הקצוה"ח הנ"ל בסי' רנ"ג סקי"א כתב בסו"ד וז"ל מיהו נראה דהיינו דוקא שנותן מנכסיו דחשיב מחוסר גוביינא אבל שכיב מרע שנותן דבר מסויים כגון חפץ וכיוצא

ומ"מ יש להבין דברי מהרע"י במה (ראה גם בספר משפטיך ליעקב ח"ז סי' שהוסיף "או דבר שעכ"פ יתקיים אותה כ"ז ליד ידי הגאון רבי צבי יהודה בן יעקב מתנה" ואם זה נוגע לדינא בצוואות, שליט"א מה שהאריך לדון בכעין שאלה זו וצ"ע. בטוטו"ד).

סיכום

א. מתנת גוף מהיום ופירות לאחר מיתה, פסק הרמ"א בחו"מ סי' רע"ח סעיף י' ובאבן העזר ס' צ ס"א דמקרי מוחזק.

אעפ"כ יש מהפוסקים שחלקו ע"ז, אבל רובם ככולם נקטו כהרמ"א וכהראשונים הסוברים כן, אעפ"כ שהכנה"ג ס' רע"ח הגה"ט אות יד כתב בשם מהרע"י די"ל קים לי כהחולקים, אבל כאמור רובא דרובא דהפוסקים לא נקטו כן.

ב. כשהוסיף במתנתו תנאי שיוכל לחזור בו, יש לדון ע"פ הסוגיא בב"ב דף קכה בנכסי לסבתא, דמדברי בעל המאור והתוס' ורבינו יונה מבואר דעושה את המתנה ראוי ומדברי רוב ראשונים שחלקו עליהם בביאור הסוגיא אין ראיה ע"כ, אעפ"כ שיש להוכיח מהרמב"ן דהתנאי לא מגרע דין מוחזק. והמהרי"ט אלגאזי כתב בזה דברים מפורשים כשעשה תנאי חזרה והוכיח משיטת רבינו יונה דהוי ראוי. אך כאמור רוב הפוסקים פירשו הסוגיא אחרת.

ג. אך יש לדון מהא דיש פוסקים שכתבו דמתנה שקבלה האשה, כ"ז שלא גבאתם בפועל מיקרי רק ראוי ולא מוחזק, וכן מי שקבלה מתנת שכ"מ ומתה אח"כ ולא גבאתם מקרי ראוי א"כ יש לדון בנדונינו לומר שהבן הרי לא גבה את גוף הנכסים שזכה מאביו, אך יש חולקים הסוברים דכיון שזכו בהם אף שלא גבאום מקרי מוחזק וכן במתנת שכ"מ, וכמבואר לעיל דבריהם באות ו'.

ד. ויש שהוסיפו עפ"י לחלק בין קבלת דבר מסויים וחפץ מסויים או מנה מסויים דבאופן זה יודו אפילו החולקים באות ג' הנ"ל דבזה זכו ומקרי מוחזק, לבין נתן סתם מנכסיו חלק, שאין זה דבר מסויים, שבאופן זה דוקא אם גבאתם מקרי מוחזק אבל כשלא גבאתם הוי רק ראוי. [וראה אות ז מש"כ הכנה"ג בשם מהרע"י לחלק ג"כ כנ"ל וכתב דבין לגבי בעל ובין לגבי בכור דינם שווה לגבי ראוי ומוחזק בזה].



הרב דוד בריוול

תלה כובע על האילן בשבת אם מותר ליטול מפני כבוד הבריות

יש לברר בשאלה שנתעוררה, בקבוצה שנסעו לשבות במקום מרוחק אשר אין שם מתלים מסודרים, ואחד טעה ולא ידע שאסור להניח חפץ על אילן בשבת, ותלה את הכובע שלו על ענפי האילן, ויש לברר אם מותר לו ליטול הכובע מהאילן כדי ללבשו בשעת התפילות והסעודות.

בשו"ע או"ח סי' של"ו (סעיף א') כתב הרמ"א וז"ל: אם הניח שם חפץ מבעוד יום אסור ליטלו משם בשבת עכ"ל. ולאור דברים אלו אסור להוריד את הכובע שהניחוהו שם מדין משתמש באילן.

וידידי הרה"ג יהושע אויערבאך שליט"א בגליון שמעתתא דבי מדרשא (גליון ד') העלה שיש להתיר לו ליטול הכובע מהאילן, עפ"י מה שכתבו הלבוש (סי' שי"ב סעיף ו') והשו"ע הרב (שם סעיף י') והאליה רבה (סקי"ג) שכשם שהתירו חכמים לקנח בעשבים לחים בשבת מפני כבוד הבריות, הוא הדין שמותר לקנח במחובר לאילן מפני כבוד הבריות, [ודלא כשיטת העולת שבת (שם סק"ה) שכתב שלא התירו בזה משום כבוד הבריות משום דלא שכיחא שיצטרך לקנח באילן עי"ש], ולפי דבריהם יש להתיר בנד"ד, שהרי אם לא ילבש הכובע בשעת התפילה וסעודות שבת, יהיה לו בזיון, ועל כן יש להתיר לו ליטול הכובע שלו מפני כבוד הבריות עכ"ד.

במאמר להלן נברר שאלה זו אם מותר לו ליטול הכובע מדין כבוד הבריות, ויש בזה ג' נדונים. א'. האם אי לבישת הכובע מוגדר ככבוד הבריות שמותר לעבור על איסורי דרבנן. ב'. באופן שאם לא יבוא לביהכנ"ס להתפלל לא יהיה לו בזיון, אם מותר לו ליטול הכובע מהאילן כדי שיוכל לבוא לביהכנ"ס להתפלל. ג'. בנדון דידן, שעבר על האיסור להשתמש באילן, יש לברר אם ההיתר לעבור על איסור דרבנן מפני כבוד הבריות, נאמר גם למי שעשה פעולה אסורה שמחמתה הוצרך לדחות האיסור, או שההיתר נאמר רק למי שנהג כדיון. וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

דברי הפוסקים שמותר ללבוש טלית

בלא ציצית כדי שלא יתבזה

א. בשו"ע סי' י"ג (סעיף ג') כתב וז"ל: אם נודע לו בשבת, כשהוא בכרמלית, שהטלית שעליו פסול, לא יסירנו מעליו עד שיגיע לביתו, דגדול כבוד הבריות. הגה: ואפילו טלית קטן שתחת בגדיו אין צריך לפשוט. וה"ה אם נפסק אחד מן הציציות ומתבייש לישב בלא טלית, דיוכל ללבושו בלא ברכה, מכח כבוד הבריות (ב"י בשם התשובה) עכ"ל.

ציצית בבגדו, אין איסור מן התורה ללבוש הטלית בלא הציצית שהרי אנוס הוא שאין יכול להטיל הציצית בבגדו, ורק מדרבנן אסור ללבוש הטלית בלא ציצית, ובמקום כבוד הבריות נדחה האיסור דרבנן, כמבואר בגמ' ברכות (דף י"ט:): שבמקום כבוד הבריות מותר לעבור על איסור דרבנן, והוסיף המג"א שאף שאמרו בגמ' שם שגם איסור דאורייתא נדחה מפני כבוד הבריות בשב ואל תעשה, היינו דוקא באופן שיש לו גנאי גדול, אבל בגנאי קטן כמו לישב בביהכנ"ס בלא טלית לא התירו אלא איסור דרבנן עי"ש.

והמתבאר מדברי הרמ"א שכיון שמתבייש לישב בביהכנ"ס בלא טלית,

ובמג"א (סק"ח) כתב שכוונת השו"ע והרמ"א הוא, שבשבת שאין יכול להטיל

צרכיו, ונפסק בשו"ע בסי' שיי"ב, ומוכח שמותר לעשות האיסור גם קודם שעדיין בא לידי בזיון והתירו לו כדי להצילו מבזיון עתידי, והוכחה זו כבר כתב הפמ"ג בכמה מקומות, בסי' שיי"ב (משכ"ז סק"א) ובסי' שכ"ב (א"א סק"ד), ובסי' ש"ח (א"א סק"ע"ט) ובספרו תיבת גומא (פרשת חיי שרה) עי"ש. ולפי דברי הפמ"ג שפיר יש להתיר גם בנד"ד מדין כבוד הבריות.

והנה הפמ"ג בסי' שכ"ב הוכיח כן מהא דמותר לדלג על ארונות של מתים מפני כבוד המלכות כמבואר בברכות דף י"ט, אמנם האו"ש עצמו עמד בזה בתוך דבריו וכתב שגם זה נחשב בעידנא, שהרי באותה שעה שמדלג על הארונות ניכר לעיני כל שמדלג על הארונות לקראת המלכים, וגם זה נכלל בכבוד המלכות שרצים כדי לקבל פניו, אמנם אכתי קשה על האו"ש מהגמ' בשבת שמותר לו ליטול האבנים בשעה שעדיין לא הגיע לידי בזיון, ואולי יש ליישב שניכר שלוקח האבנים כדי להשתמש בהם לעשיית צרכיו וגם זה נחשב בעידנא, אבל בנדון האו"ש שם שתופר בגדים במועד אין ניכר כלל שעושה כן עבור מניעת הבזיון בעתיד וצ"ע.

בהיתר לבוא לביהכנ"ס ויצטרך

לדחות האיסור מפני כבוד הבריות

ג. אכן יש לדון לאסור מטעם אחר, דהנה הרע"א בהגהותיו בסי' י"ג שם כתב וז"ל: ואם רואה בביתו קודם שהלך לבהכ"נ דהציצית פסולים. מסתפקא אם רשאי לילך לבהכ"נ משום תפלה בציבור וללבוש הטלית משום כבוד הבריות, או דיתפלל בביתו בלא הטלית. ואם ליכא עשרה בבהכ"נ מבלעדו, נראה לי דעדיף לילך לבהכ"נ, דזיכוי רבים עדיף. עי' בהרא"ש פ"ו ברכות גבי ר"א ששחרר עבדו והשלימו לעשרה עכ"ל.

והמבואר בדבריו, שזה פשוט שדין תפילה בציבור אינו דוחה איסורי דרבנן כלל, אלא שמסתפק שבעצם ביאתו

התירו לו לעבור על איסור דרבנן בקו"ע, ולפי"ז גם בנד"ד יש להתיר לו ליטול הכובע כדי שיוכל לבוא לביהכנ"ס ולא יתבייש בכך שאינו חובש כובע לראשו. [אכן באופן שיכול להסתדר ע"י שיטול כובע מאיש אחר שיש לו כובע חילופי וכיו"ב, פשוט שלא שייך טעם היתר זה].

באופן שבשעה שעובר האיסור

אינו מציל עצמו מבזיון

ב. והנה לכאורה יש מקום לחלק, שבנדון הפוסקים בסי' י"ג הרי מיד בשעה שעושה האיסור הוא מציל עצמו מבזיון, שעצם לבישת הטלית בלא ציצית מצילו מבזיון, אבל באופן שמעשה האיסור ומניעת הבזיון אינו בשעה אחת, כגון בנדון דידן, שבשעה שנוטל הכובע מהאילן ועובר האיסור, באותה שעה אינו מציל עצמו מבזיון, ורק אח"כ כשיבוא לביהכנ"ס יהיה לו בזיון, ומאן יימר דבכה"ג נאמר הדין שכבוד הבריות דוחה איסור דרבנן.

ומצאתי באו"ש (הל' יו"ט פ"ו הי"ד) שכתב לצדד כן שהביא שם נדון הריב"ש (סי' רכ"ו) באב שצריך למול את בנו תינוק בחול המועד, אם מותר לעשות לו מלבושין בחוה"מ משום דגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה, וכתב האו"ש וז"ל: ולדעתי נראה, דעד כאן לא שריא משום כבוד הבריות אלא היכא דבעידנא דעוקר אתה את המצוה בזה מצילו מבזיונא, וכמו מדלגין היינו לקראת מלכים, וכמו בא בטמאה באין עמו בטמאה (ברכות יט, ב) וכמו קבורת מת מצוה וכי"ב, אבל תמן [בנדון הריב"ש] הלא בשעה שתופר הבגדים לתינוק בזה אינו מציל את אבי התינוק מבזיון, ולא הוי בעידנא, אפשר דלא מידחי, משום דבשעה שמצילו מן הבזיון אין שום דחי' לאיסור, וכה"ג לא אשכחן דשרי, ודו"ק עכ"ל.

אמנם יש לתמוה על האו"ש, שהרי מבואר בגמ' בשבת (דף פ"א) שמותר לטלטל אבנים שאסורים משום מוקצה בשבת כדי שיוכל לקנח לאחר עשיית

ללבוש בלא ציצית מפני כבוד הבריות. שוב ראיתי שהגר"ע ז"ל בגליון או"ח נסתפק בזה. ולא אדע למה לא נסמך בזה על הט"ז והע"ת דעכ"פ כיון דיש כבוד הבריות למה יבטל תפלה בצבור ולקדש ברבים לקיים מ"ע בשביל שלא ידחה אח"כ איסור דרבנן מפני כבוד הבריות וצ"ע עכ"ל.

המבואר בדבריו, שאף שיש איסור על האדם להכניס עצמו למצב שיבוא לידי דחיית איסור, היינו דוקא באופן שאין לו חיוב מצוה להכנס למצב זה, אבל במקום שיש עליו חיוב לבוא לביהכנ"ס להתפלל בצבור אין עליו איסור להכניס עצמו למצב שיצטרך לדחות איסור, שכיון שבסוף יהיה לו היתר לדחות האיסור לא אסרו לו חכמים להכניס עצמו למצב זה, [והאמ"ב צירף עוד להתיר עפ"י שיטת הט"ז בסי' י"ג שם שחכמים לא אסרו כלל ללבוש הבגד כשאי אפשר להטיל בו ציצית, וצירוף זה לא שייך בנד"ד דאיכא איסור מדרבנן ליטול הכובע מהאילן].

ויש להסתפק שאפשר שאפי' אם ננקוט כצד המיקל דהרע"א, וכמסקנת האמרי בינה, היינו דוקא באופן שבתחילה הוא מגיע לביהכנ"ס, ובעצם ביאתו לא עשה איסור, ואח"כ כשהוא נמצא בביהכנ"ס בלא טלית ויש לו בזיון שפיר מותר לו ללבוש הטלית, אמנם בנד"ד הרי הוא נוטל הכובע מהאילן קודם הליכתו לביהכנ"ס כדי שלא יהיה לו בזיון בשעה שיהיה בביהכנ"ס, ואף שהתבאר לעיל מדברי הפמ"ג שמותר לו לדחות האיסור גם במניעת בזיון עתידי, היינו דוקא שם שיש כבר הסיבה לבזיון העתידי, ומוכרח הוא לבוא לידי בזיון, אבל בנד"ד אם לא יבוא לביהכנ"ס לא יהיה במצב של בזיון, ונמצא שבשעה שעובר על

לביהכנ"ס אינו עובר שום איסור, אלא אדרבה מצוה קעביד שבא להתפלל בצבור, אלא שלאחר שכבר בא להתפלל בצבור ממילא הוא כבר נמצא במצב של בזיון, ובאותה שעה יש לו כבר היתר ללבוש הטלית בלא ציצית, ועל כן הסתפק שיש להתיר לו לבוא לביהכנ"ס, אמנם הצד השני של הרע"א, שכיון שידוע לו שיצטרך לעבור על איסור דרבנן, על כן אסור לו להכניס עצמו למצב שיצטרך לדחות האיסור משום כבוד הבריות. ומתבאר מדבריו, שבאופן שאין לו מצוה לבוא לביהכנ"ס, ודאי שאין לו להכניס עצמו למצב שיצטרך לדחות האיסור מדין כבוד הבריות, ודוקא כשיש לו מצוה לבוא לביהכנ"ס, בזה הסתפק הרע"א שאין זה נחשב שמכניס עצמו לדחיית האיסור ודו"ק.¹

ובעיקר ספק הרע"א, מצאתי להאמרי בינה (או"ח סי' א' בסופו) שחולק עליו וז"ל: ומ"מ היכא דנפסק בשבת בביתו קודם שהלך לביהכנ"ס, י"ל דרשאי לילך לבה"כ כדי להתפלל עם הצבור, דהליכה ליכא שום איסור, ואח"כ שמתבייש לישב בלא טלית רשאי ללבוש מטעם כבוד הבריות אף לדעת מג"א [שיש איסור דרבנן ללבוש הבגד בלא ציצית], דאין למצוה אלא מקומה ושעתה. ולא מבעי להסוברים באשתפך חמימי דלאחר המילה דרשאי למול, ה"נ דכוותה, כיון דמוטל עליו להתפלל עם הצבור חייב לילך, אף דאח"כ ידחה איסור דרבנן שילבש בשבת טלית בלא ציצית, אלא אף להסוברים דאסור למול, היינו דשם יהיה נדחה אח"כ שבת מפני פקו"נ ויעשה חילול שבת דאורייתא, משא"כ כאן אף דנאמר דאסרו בשבת ללבוש טלית בד' כנפות בלא ציצית מ"מ במקום ביטול תפלה בצבור לא העמידו דבריהם ורשאי ללכת, ואח"כ מותר לו

1 ומה שכתב הרע"א לחלק שבמקום שלא יהיה מנין בלעדו מותר, וציין לדברי הרא"ש בברכות (פ"ז סי' כ'), לכא' כוונתו שהמצוה להתפלל במנין דוחה שאר איסורים שחכמים התירו לעבור על איסורים כדי שיוכלו להתפלל במנין, וכמבואר שם ברא"ש בביאור הגמ' שם שמותר לשחרר עבדו אע"ג שעובר על איסור דלעולם בהם תעבדו, משום דמצוה דרבים עדיפא מאיסור דיחיד עי"ש, ועפ"ז ס"ל להרע"א שגם שאר איסורים נדחים בפני מצוה זו להתפלל בצבור.

למטלית כדי לקנח אפו וכיו"ב, מותר לו ליטול המטלית באופן דהוי איסור דרבנן מפני כבוד הבריות ע"ש, וכן כתב בשו"ת לבושי מרדכי (או"ח מהדו"ת סי' קל"ג, וחיו"ד מהדו"ת סי' קמ"א) וז"ל: ושמעתי מפי מו"ר הגאון המובהק מארי"א זצ"ל בשם מרן חתם סופר שכן נהג בחוץ לעירוב, כמדומה לי שכך המטפחת לאחר ידו, וגילה טעמיה משום דהוה הוצאה שלא כדרכו ואינו רק מדרבנן, ומשום כבוד הבריות מתירין אשר באמת צריך כמה פעמים בבני אדם מאוד לנקות צדי החוטם שלא יהא נמאס בעיני הבריות, דהוי גדול כבוד הבריות ע"ש, וכן כתב בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ב סי' ק"ס), וקשה איך מותר לו ללכת חוץ לביתו שהרי בביתו לא יבוא לידי בזיון זה ורק כאשר הולך לבין האנשים יבוא למצב של בזיון ומדוע מותר לו להכניס עצמו למצב של בזיון וידחה האיסור דרבנן, ובהכרח צ"ל שכיון שכך הוא דרכו של עולם שנהוג לצאת לבין האנשים אין זה מוגדר שמכניס עצמו לידי מצב של דחיית איסורים.

ולפי"ז קשה מדוע דן הרע"א לאסור לו ללכת לביהכנ"ס, שהרי כך הוא דרכו של עולם שנהוג לילך לביהכנ"ס, ואולי יש ליישב דס"ל להרע"א, שההולך לביהכנ"ס הולך רק מפני המצוה שחייב להתפלל בציבור, ובאופן שיבוא לידי דחיית איסור אין לו מצוה כלל לבוא להתפלל בציבור, ומותר לו להתפלל בביתו, ועל כן נמצא שהוא מכניס עצמו למצב של דחיית איסורים, ואין זה מוגדר כדרכו של עולם כמו לילך לסעוד אצל חבריו, או מי שצריך לילך לחוץ ויצטרך לקנח אפו, ולכן דן הרע"א לאסור לבוא לביהכנ"ס, ועדיין צ"ע.

באופן שפשע וגרם שיצטרך לעבור

על האיסור מפני כבוד הבריות

ד. ויש לדון מטעם אחר אם שייך בזה ההיתר דכבוד הבריות, דהנה מצינו להפמ"ג (סי' ש"ח א"א סקע"ט) שדן בכעין שאלה

האיסור עדיין אין לו ה'סיבה' שמחמתה מותר לו לעבור על האיסור, ואולי בזה לא שייך סברת הרע"א והאמרי בינה שמותר לו לבוא לביהכנ"ס ושם יהיה לו היתר, דהרי הכא הוא נוטל הכובע קודם הליכתו לביהכנ"ס.

אמנם מסתבר יותר ששייך בזה סברת הרע"א והאמרי בינה להתיר, דכיון שיש לו היתר לבוא לביהכנ"ס מפני שאין איסור להכניס עצמו למצב של כבוד הבריות במקום מצוה, א"כ גם עתה קודם שהולך לביהכנ"ס יש לו כבר את ה'סיבה' דכבוד הבריות, שהרי ידוע שכאשר יבוא לביהכנ"ס בלא הכובע יהיה לו בזיון, והרי באותה שעה ששוהה בביהכנ"ס בלא כובע יהיה לו היתר לשלוח שליח שיטול עבורו הכובע מהאילן, וא"כ גם עתה קודם שהולך לביהכנ"ס, כיון שידוע שעתיד הוא להיות במצב של בזיון, ויש לו היתר להכניס עצמו במצב זה, הרי זה נחשב כאילו הוא כבר מצוי במצב של בזיון ומדין כבוד הבריות מותר לו ליטול הכובע מהאילן כדי שיוכל לילך לביהכנ"ס.

ובעיקר דברי הרע"א שאסור לאדם להכניס עצמו למצב שיבוא לדחיית איסורי מפני כבוד הבריות, יש לעי' בזה, דהנה במג"א בסי' שכ"ב (סק"ד) כתב שאם הזמינוהו לסעודת שבת אצל חבריו ולא היה יכול להכין שם קיסם מער"ש, מותר לו ליטול קיסם כדי לחצוץ שיניו מפני כבוד הבריות, וקשה איך מותר לו לילך לבית חבריו בשבת, שהרי מכניס עצמו למצב של דחיית האיסור מפני כבוד הבריות, ודוחק גדול לאוקמי באופן שמוכרח לאכול אצל חבריו מפני שהוא עני ואין לו סעודת שבת בביתו. ולכאור' מוכח משם, שכיון שדרך העולם שלפעמים סועד האחד אצל חבריו, ואין כוונתו בהליכתו לבית חבריו להכניס עצמו למצב של דחיית איסורים, אלא הולך שם ע"מ לאכול סעודתו, על כן אין בזה איסור לבוא לשם ולהכניס עצמו למצב זה.

וכן יש להוכיח מדברי האליה רבא (סי' ש"א סקמ"ג) שכתב היוצא חוץ לביתו ונצרך

מותר לו לילך משם כדי להתפנות משום דאיכא כבוד הבריות עי"ש, אלא ודאי מוכח דאפי' ע"י פשיעה אמרי' גדול כבוד הבריות, ובאמת קשה מאי טעמא, ומנ"ל להש"ס לומר כן ולהקשות, ודלמא ע"י פשיעה לא אמרי' גדול כבוד הבריות וצ"ע בזה עכ"ל.

והנה במה שהוכיח מהגמ' בברכות לגבי לבש כלאים, יש ליישב בפשיטות דמבואר בלשון הפמ"ג שדוקא באופן שפשע במזיד אזי אין נדחה האיסור מפני כבוד הבריות, ובגמ' בברכות שם איירי שלא היה מזיד אלא שגג וסבר שאין שם כלאים, ועל כן אינו נחשב פושע שלא ידחה האיסור מפני כבוד הבריות.

ובמה שהוכיח מהגמ' בעירובין, נעתיק לשון הגמ': בעו מיניה מרבה הוצרך לנקביו מהו אמר להם גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה אמרי נהרדעי אי פיקח הוא עייל לתחומא וכיון דעל דעל על עכ"ל. והנה רש"י שם פירש (ד"ה הוצרך) וז"ל: הוצרך לנקביו - זה שהוציאוהו נכרים, מהו לצאת מארבע אמותיו עכ"ל, ומשמע מדברי רש"י כדברי הפמ"ג שעיקר השאלה בגמ' נאמרה דוקא באופן שהוציאוהו נכרים, אבל באופן שיצא לדעת ובאיסור חוץ לתחום, לא הותר לו מדין כבוד הבריות. ולפי"ז מוכח מכאן כדברי הפמ"ג שאם פשע לא הותר לו מדין כבוד הבריות.

אמנם מדברי הרמב"ם (שבת פכ"ז הט"ו) מוכח שלא כחילוק זה, שכתב וז"ל: כל מי שאין לו לזוז ממקומו אלא בתוך ארבע אמות אם נצרך לנקביו הרי זה יוצא ומרחיק ונפנה וחוזר למקומו עכ"ל, הרי שלא חילק שדוקא אם הוציאוהו נכרים מותר. וכן כתב המג"א (סי' ת"ו סק"ב) להלכה, שגם באופן שיצא לדעת מותר לו לילך להתפנות משום כבוד הבריות עי"ש, ובאמת גם מדברי רש"י אין סתירה לדברי הרמב"ם והמג"א, שהמג"א ביאר שם שמה שאמרו בגמ' שאם פיקח הוא יכול להכנס לתוך העיר, איירי דוקא בהוציאוהו נכרים, ולפי"ז אפשר דמשום כן נקט רש"י שהוציאוהו נכרים,

דין, וז"ל: מעשה באחד תלה שו"ל מנטי"ל בבית הכנסת במנורה תלויה, וצעקו עליו ונטל משם. תשובה, "גדול" כבוד הבריות [שבת פא, ב], יש לומר אף בעידנא דמעקר לאו לא מקיים כבוד הבריות וכו', מכל מקום עשה דפשיעה אין דוחה, עירובין ק' א' [תוספות ד"ה מתן], הוא הדין זה תלה במזיד ומנענע מנורה, צריך לילך כך ברשות הרבים לביתו. וגם ראוי לקנוס, וכההוא דעלה באילן במזיד [סימן שלו סעיף א] עכ"ל.

וביאור דבריו, שמבואר בתוס' בעירובין דף ק' שאף שעשה דוחה ל"ת היינו באופן שלא גרם בעצמו שיצטרך לדחות הל"ת, אבל אם בעצמו גרם שיצטרך לדחות הל"ת אזי אין העשה דוחה הל"ת, ולפי"ז דן הפמ"ג שבאופן שפשע וגרם שיצטרך לבוא לידי דחיית איסור מפני כבוד הבריות, אין כבוד הבריות דוחה לעבור על איסור דרבנן.

אמנם בחכמת שלמה להגר"ש קלוגר בסי' י"ג הסתפק בשאלה זו, והוכיח מהגמ' שגם באופן שפשע נדחה האיסור מפני כבוד הבריות, וז"ל: והנה נסתפקתי בדין כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה אם נמשך לו חשש זה של בזיון בפשיעתו, אם דוחה ל"ת או לא, ולכאור' היה נראה ללמוד ק"ו ממה דקיי"ל דעשה דוחה ל"ת ומ"מ ע"י פשיעה אינו דוחה, וא"כ מכ"ש בכבוד הבריות שאינו דוחה לל"ת של תורה רק של דרבנן מכ"ש דע"י פשיעה אינו דוחה, אך לפי"ז קשה מאי פריך הש"ס בברכות דף כ' במה שאמר רב המוצא כלאים בבגדו פושטו אפי' בשוק ופריך ממה דאמר מר גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת, ומאי פריך נימא דהתם מיירי שלא ע"י פשיעה לכך דוחה, משא"כ במוצא כלאים בבגדו דהוי ע"י פשיעה שהיה בידו לבדוק תחילה אם יש בו כלאים, דהרי גבי נגיעת קדשים קל בחמור וכן בנתערבו מתן דמים חשבוה התוס' לעשה דפשיעה, ומכ"ש בזה דהוי עשה דפשיעה, וביותר קשה ממ"ש בעירובין (דף מ"א ע"ב) וכו' [דמבואר שם שהיוצא לדעת מחוץ לתחום,

ממש, אלא מדובר שהניח המעיל מפני שלא ידע שיש איסור בדבר, וס"ל להפמ"ג שאומר מותר נחשב כמזיד מפני שהיה לו ללמוד ולא למד, ועי' בפמ"ג (סי' ק"ד א"א סק"ו) שכתב וז"ל: ומה שכתב [המ"א] אומר מותר שוגג, עיין ט"ז יו"ד צ"ט אות ט'. והנה המעיין בפרק ה' מרוצח הלכה ד' ופרק י' מהלכות מלכים הלכה א' בכסף משנה פסק הר"מ ז"ל כרבא במכות ט' א' אומר מותר קרוב למזיד הוה, יע"ש. ומה שכתב הט"ז ביו"ד שם ממהרי"ק [שורש קסד], י"ל נשי לאו דינא גמירי, אבל זכרים מחויבין ללמוד, ולדינא צ"ע עכ"ל, הרי שהסתפק בדין אומר מותר אם נחשב שוגג או לא. ומאידך הפמ"ג בסי' רמ"ט (א"א סק"ה) ובסי' תצ"ו (א"א סק"א) וביו"ד סי' צ"ט (משב"ז סק"ט) משמע דס"ל שאומר מותר נחשב כשוגג עי"ש.

ואם נפרש כונתו שמדובר באומר מותר ונחשב מזיד, לפי"ז גם בנד"ד יש לאסור לו כיון שהיה לו ללמוד ולדעת שיש איסור להניח הכובע על האילן, אכן לפי"ז צ"ע טובא דבעלה לאילן בשוגג בשבת יכול לירד ובמזיד לא יירד, וקשה מה שייך שוגג אם לא איירי באומר מותר, ודוחק גדול לומר שלא ידע כלל שעולה על אילן וצ"ע. ומ"מ גם אם נפרש כן בכוונת הפמ"ג דאיירי באומר מותר ונחשב מזיד, הרי דעת רבים מהפוסקים שאומר מותר נחשב שוגג, ויש לסמוך על דבריהם בצירוף דברי החכמת שלמה שחולק על הפמ"ג גם באופן שפשע.

דברי הגמ' והפוסקים שאם יכול

להכין מער"ש אין נדחה האיסור

מפני כבוד הבריות

ה. והנה בעיקר מחלוקת הפמ"ג והחכמת שלמה, יל"ע טובא שלא הביאו שיש ללמוד שאלה זו מגמ' מפורשת ומדברי הפוסקים בכמה מקומות, דהנה בגמ' בשבת (דף פ"א) נתבאר בדין טלטול אבנים בשבת כדי שיוכל להתפנות לצרכיו, ונעתיק לשון הגמ': בעא מיניה רבה בר רב שילא מרב חסדא מהו

ועכ"פ קשה טובא על הפמ"ג מדברי הרמב"ם והמג"א שהתירו גם באופן שפשע במזיד שיצא חוץ לתחום, ופשע שיצטרך לדחות מפני כבוד הבריות וצ"ע.

ולגודל הקושיא יש ליישב, דבאופן שהניח המעיל על המנורה, הרי פעולה זו היא פעולה אסורה שטלטל המוקצה וגם הסרת המעיל הוא איסור מוקצה, ולא התירו לו להסיר המעיל מפני שכל הצורך להסיר המעיל נעשה ע"י מעשה האיסור שאילו לא היה מניח מעילו על המנורה לא היה לו צורך כלל להסירו משם, ולא היה מגיע למצב של בזיון, ובמעשה פשיעתו הוא יצר המצב של הבזיון, אמנם בנדון הגמ' שיצא חוץ לתחום, הרי עצם הצורך שלו להתפנות לא נוצר ע"י מעשה האיסור שיצא חוץ לתחום, וגם אילו לא היה יוצא חוץ לתחום היה מוכרח להתפנות לצרכיו במקום מוצנע, ועל כן אע"פ שעצם יציאתו הוי באיסור, אבל מצב זה שצריך להתפנות בצנעא לא נוצר ע"י עשיית איסור זה, ולאחר שכבר נמצא במקום זה ויתפנה שם, הרי הוא יהיה במצב של בזיון גדול, ועל כן התירו לו מפני כבוד הבריות.

והנה לדינא בנד"ד, לא מיבעי' לשיטת החכמת שלמה יש להתיר, אלא אפי' להפמ"ג יש להתיר, דבדברי הפמ"ג שם כתב ב' פעמים דאיירי שהניח את המעיל במזיד, וגם דימהו לדין עולה באילן דאיירי שעשה כן במזיד ממש ומשום כן קנסוהו, ואם עשה כן בשוגג לא קנסוהו, אמנם בנד"ד שהניח הכובע בשוגג, לכאור' גם להפמ"ג אינו נחשב פושע, ואף שבנד"ד הוי אומר מותר ולא שוגג, כבר כתבו הפוסקים לגבי מעשה שבת שאם עשה האיסור מפני שהיה אומר מותר הרי זה נחשב כשוגג ולא כמזיד, וכן כתב הט"ז ביו"ד סי' צ"ט (סק"ט) שאומר מותר נחשב כשוגג עי"ש, ולפי"ז בנד"ד גם להפמ"ג נדחה האיסור מפני כבוד הבריות.

אכן בדברי הפמ"ג בסי' ש"ח היה מקום לפרש בכוונתו שאין מדובר שהיה מזיד

ויש ללמוד יסוד זה גם מדברי הרא"ש (נדה פ"ט הל' כלאי בגדים סי' ט') והובא בטור יו"ד (סי' ש"ג) שהמוצא כלאים בבגדו אם הבגד אסור מה"ת חייב לפשוט בגדו בשוק, ואם הבגד אסור מדרבנן מותר לו ללכת בשוק עם הבגד מפני כבוד הבריות, ומתבאר מדבריהם שדוקא אם מצא כן בשוק שיש בו כלאים, אבל אם לבשו במזיד ויצא לשוק, חייב לפשוט בשוק, וכן כתב להדיא ללמוד מדבריהם בתפארת שמואל על הרא"ש שם, ומתבאר שאע"פ שאם יפשטנו בשוק יתבוה, כיון שבשעת לבישתו ידע שאסור לו ללכת בבגד זה ויצא לשוק עם הבגד אע"פ שידוע לו שיצטרך לפשוט, אין האיסור נדחה מפני כבוד הבריות.

ומבואר מכל זה, שבאופן שהיה יכול להמנע מלבוא לידי דחיית האיסור לא נאמר דין זה כלל, ולפי"ז יש לדון שגם בנד"ד כיון שאלו לא היה מניח הכובע על האילן לא היה צריך לדחות האיסור לכאן"י לאסור לו, אמנם יש לדחות טענה זו, דהנה הרע"א והפמ"ג בסי' י"ג שם כתבו שדוקא באופן שבמזיד לא הטיל הציצית בער"ש אזי אסור לו ללבוש הטלית בלא ציצית, אבל אם שכח ולא הטיל הציצית בער"ש, מותר לו ללבוש הטלית בלא ציצית בשבת, והוכיחו כן מדברי הרמ"א בסי' שנ"ה (סעיף ב') שכתב וז"ל: וכל זה דוקא לכתחלה, אבל בדיעבד ששכחו ולא עירבו, מותר, דגדול כבוד הבריות עכ"ל, ומוכח שאם שכח מותר לו לדחות האיסור משום כבוד הבריות, ולפי"ז גם בנד"ד כיון ששגג וסבר שמותר להניח הכובע על האילן בשבת שפיר יש לדחות האיסור משום כבוד הבריות.

ומעתה יש לתמוה על הפמ"ג שכתב מדנפשיה לדמותו לדין עדל"ת שאין דוחה באופן שפשע, וקשה מדוע לא הביא שדין זה מפורש בגמ' ובפוסקים לגבי כבוד הבריות שאם היה יכול להכינו בער"ש אין נדחה האיסור מפני כבוד הבריות. וכן יש לתמוה על מסקנת החכמת שלמה שגם אם

להעלותם אחריו לגג, אמר ליה גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה, יתיב מרימר וקאמר לה להא שמעתא, איתיביה רבינא למרימר, רבי אליעזר אומר נוטל אדם קיסם משלפניו לחצות בו שיניו וחכמים אומרים לא יטול אלא מן האבוס של בהמה, הכי השתא, התם אדם קובע מקום לסעודה, הכא אדם קובע מקום לבית הכסא עי"ש.

וכתבו התוס' (ד"ה מהו) וז"ל: ונראה לר"י דהכא מבעיא ליה משום דבית הכסא קרוב על הגג ויכול להכין שם מע"ש, ומהדר ליה דאפ"ה שרי, ולהכי פריך ליה דאסור לטלטל קיסם משלפניו לפי שהיה יכול להזמין מאתמול, אבל אכולה שמעתא לא מצי פריך שדרכן היה לפנות בשדה ובית הכסא רחוק, ולא אטרחוה רבנן להכניס שם מע"ש, וגם אם יזמינם שמא יקחם אחר עכ"ל.

ובשו"ע בסי' ש"ב נתבאר דין זה שמותר לטלטל האבנים כדי שיוכל להתפנות, וכתב המג"א (סי' ש"ב סק"א) ואם יש לו בית הכסא סמוך לביתו שאין שום אדם אחר נכנס לשם אסור להכניס בשבת אבנים, דהו"ל להזמינם מאתמול [הג"א והג"מ פכ"ו], וכ"כ התוס' כנ"ל עכ"ל.

וכן כתב המג"א בסי' י"ג שם לגבי ציצית וז"ל: ומשמע בשבת דף פ"א דאם ידע מאתמול שהוא פסול, אסור ללבושו בשבת, דה"ל לתקוני מאתמול וכ"מ מל' התשו' הנ"ל, וכ"מ סי' שנ"ה סס"ב עכ"ל.

וכן כתב המג"א בסי' שכ"ב (סק"ד) שבשו"ע שם מבואר שאסור ליטול קיסם כדי לחצוץ בו שיניו, וכתב המג"א וז"ל: ומשמע בגמ' דף פ"א ע"ב דאם הזמינו חבריו לסעודה בשבת ולא היה אפשר לו להכין מער"ש שום דבר לחצוץ בו שיניו, מותר לטלטל קיסם לחצוץ בו שיניו אם אין לו דבר אחר, מפני כבוד הבריות שגנאי הוא לו שפעמים שנראה הבשר שבין השיניים מבחוץ עכ"ל.

לדחות האיסור במקום כבוד הבריות, אמנם דעת שאר הפוסקים שכיון שהיה יכול להכין צרכיו מבעוד יום הרי זה נחשב שלא דאג לכבוד עצמו ועל כן אין מתירים לו לדחות האיסור.

ובזה יש ליישב דברי הגמ' בעירובין, שבעצם יציאתו חוץ לתחום, אין מעשה זה זלזול בכבוד עצמו, שבשעה שעשה פעולה זו ודאי לא העלה בדעתו שיצטרך להתפנות במקום זה ויאסור עליו ללכת ממקומו ויצטרך להשאר במקום זה, ואין כאן זלזול בכבוד עצמו, ושפיר מותר לו ללכת משם כדי להתפנות משום כבוד הבריות. ובה מתבאר גם דברי הפמ"ג שדן לאסור רק משום שבמקום פשיעה לא שייך דין כבוד הבריות, ולא הוכיח מהגמ' בשבת דף פ"א, דבנדון הפמ"ג בשעה שהניח את המלבוש שלו על המנורה בשבת, לא ידע כלל שיאסור עליו להוריד הבגד משם [ואף שעשה כן במזיד, אבל לא ידע שיאסור עליו נטילת המעיל, שאילו היה יודע מכך לא היה מניחו שם], ושפיר יש מקום להתיר מפני כבוד הבריות, ומ"מ דן הפמ"ג מטעם אחר לאסור משום שכיון שפשע וגרם לבוא לידי דחיית האיסור על כן אין בזה היתר זה. ובה מתיישבים דברי החכמת שלמה שלא הביא הגמ' בשבת, משום דבגמ' בשבת איירי שלא הכין צרכיו מבעוד יום וזלזל בעצמו, אבל החכמת שלמה דן באופן שלא שייך סברא זו [כגון בנדון הפמ"ג] שמ"מ יש לאסור לו מטעם שכיון שפשע לא יידחה האיסור מפני כבוד הבריות כמו בעדל"ת, וע"ז הוכיח מהגמ' בעירובין שאע"פ שפשע ויצא חוץ לתחום מתירים לו.

מסקנת הדברים

נתבאר שיש מקום גדול להתיר ליטול הכובע מדין כבוד הבריות כשאינו יכול להשיג כובע אחר כדי שלא יתבזה בפני כולם שאינו חובש כובע לראשו במשך כל השבת, ויש לצרף בכל זה שיטת החוות יאיר בספר מקור חיים (בסי' של"ו שם) שכתב שאם נוטל החפץ מהאילן ואינו מונעע האילן, מותר לו ליטול החפץ מהאילן עי"ש, ובאתי בזה להציע הדברים לפני בעלי ההוראה אשר ישקלו הדברים ויחוו דעתם להלכה ולמעשה.

פשע נדחה האיסור מפני כבוד הבריות, וביותר קשה סתירת הגמ' בשני הסוגיות, דהרי בגמ' בעירובין מתבאר שאע"פ שיצא חוץ לתחום במזיד נדחה האיסור מפני כבוד הבריות וכמו שנתבאר לעיל.

וליישב הקושיא נראה לומר, דעיקר דברי הגמ' והפוסקים שאם היה יכול להכין מער"ש לא נדחה האיסור מפני כבוד הבריות, היינו דוקא כשפשע בכבוד עצמו, שהיה יכול להכין לכבוד הבריות שלו מבעוד יום ולא דאג לכך, ופשע בכבוד הבריות של עצמו, על כן אין אנו מתירים לו בשבת לדאוג לצרכי עצמו, [ועל כן באופן ששכח להכין בער"ש, שפיר מתירים לו מפני כבוד הבריות], וכדברים אלו ביאר החת"ס בביצה (דף ל"ג) וז"ל: היה לו לחוס על כבוד עצמו ולהכין לו מאתמול, וכיון דאיהו לא חס על כבוד עצמו אנן נמי לא נחוס עכ"ל. [וכן יש לבאר בלבש בגד כלאים במזיד, שידע שיצטרך עפ"י דין לפשוט הבגד בשוק, ולא חס על כבודו, ועל כן אין חסין על כבודו שלו ומחייבים אותו לפשוט הבגד בשוק].

ובזה יתבאר שיטת הלבוש בסי' שי"ב שם, והובא במשנ"ב שם, שכתב שאפי' אם היה יכול להכין האבנים מער"ש מותר לו לטלטלם בשבת, וביאר האליה רבא שם שהלבוש ביאר כוונת הגמ' שאמרו שאין אדם קובע מקום לבית הכסא, שהכוונה שאין האדם מסיק אדעתיה להכין מבעוד יום האבנים לצורך השבת עי"ש, וכוונתו, שכיון שאין הדרך לדאוג לכך מבעוד יום אין זה נחשב שזלזל בעצמו ושפיר מתירים לו

הרב משה חיים ברש"ז שמעיה

ההיתר להמשיך לטלטל מוקצה במטלטל מן הצד או בניעור

מ"מ כיון שלא איכפת ליה שישאר שם מתחת השלחן אין היתר לטלטלן יותר מזה, (והיינו דאע"ג טלטול מן הצד לצורך דבר המותר מותר, מ"מ כל שיכול לנער ואינו מנערו וממשיך לטלטלו כשאנו צריך עוד למקומו הרי זה חשיב כטלטול מן הצד לצורך דבר האסור).

אכן לכאורה צ"ב דכיון שכבר מתחיל לטלטל את העצמות ע"י נייעורם מעל השלחן אמאי ליכא היתר להמשיך לטלטלם ע"י ההיתר דעודו בידו עד למקום שירצה ואמאי מותר רק בניעור עד שהם נופלין מתחת לשלחן, (והיינו להנייטות דההיתר של עודו בידו הוה גם במוקצה מחמת גופו, או"ד דהכא איקרי בא לידו בהיתר כיון שנעשה מוקצה לאחמ"כ ואכ"מ).

וכן בסי' ש"ט סעיף ד' בסוגיא דבסיס מבואר דבשכח אבן ע"פ החבית או מעות על הכר, מטה את החבית על צידה והאבן נופלת, אבל אם היתה החבית בין החביות בענין שאינו יכול להטות את החבית במקומה יכול להגביהה כמו שהיא עם האבן למקום אחר ולהטותה שם כדי שיפול, הרי ג"כ מבואר דכל היכא שיכול לנערם במקומם ליכא היתר להמשיך לטלטלם יותר, רק צריך לנערם שם במקומם כיון שלא איכפת ליה שהאבן או המעות יהיו שם, (ואע"ג דגם המשך טלטולם הוה רק ע"י טלטול מן הצד מ"מ אין היתר לטלטלם יותר וכנ"ל דאמרינן דכל שאין צורך עוד למקומם הרי זה חשיב כטלטול מן הצד לצורך דבר האסור).

ולכאורה צ"ב ג"כ דכיון שכבר התחיל לטלטל את המוקצה ע"י הנייעור אמאי לא יוכל להמשיך לטלטלם יותר עד מקום שירצה מהאי היתרא דעודו בידו.

בגמ' שבת דף מ"ג ע"א אמר רבי יצחק דאין כלי ניטל אלא לדבר הניטל בשבת ולכן אסור ליטול כלי על מנת לכסות בו ביצה שנולדה בשבת שלא תשבר, אמנם אם נטל כלי בהיתר כגון שהיה צריך למקומו מותר להוליכו ולכסות בו ביצה, ולא אמרינן דמשעה שעשה את צרכו בכלי יהא צריך להניחו מיד, וכתבו התוס' בביצה דף ג' ע"ב ד"ה אבל וכן הר"ן שם דמזה יש ללמוד שמי שנטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו או מקומו רשאי מעתה להוליכו לכל מקום שירצה, וכן פסק המחבר בשו"ע סי' ש"ח סעיף ג', והפוסקים נחלקו בדין זה בכו"כ נידונים כמבואר בדבריהם שם.

ויל"ד באופן שאינו מטלטל את המוקצה בידיו ממש, רק שמטלטלו ע"י טלטול מן הצד באופן המותר דהיינו לצורך דבר המותר, או ע"י שרק מנער את המוקצה ממקומו אי מ"מ מעתה יש לו היתר גם להמשיך לטלטלו לכל מקום שירצה, והיינו ג"כ באופן שהמשך הטלטול אינו מטלטל בידים רק ע"י טלטול מן הצד.

והנה בסי' ש"ח סעיף כ"ז מבואר דעצמות וקליפין שמונח על השלחן לאחר האכילה ואינן ראויין למאכל בהמה והוה מוקצה מחמת גופו שאסור לטלטלם ינער את הטבלא והם נופלין, והיינו כשאנו חושש שיפלו על הארץ, וע"כ לא התירו לטלטל את הטבלא עם העצמות, אבל אם צריך למקום השלחן כלומר למקום שסביב השלחן שיהא נקי וכדו' מותר גם להגביה ולטלטל את הטבלא עם העצמות עד למקום האשפה ושם יזרקנו כיון דהוי רק טלטול מן הצד, וביאור הדברים הוא דהיכא שיכול לנערם במקומם ליכא היתר לטלטלם יותר, ואע"ג דמטלטלם רק ע"י טלטול מן הצד שהרי אינו מטלטל בידים את העצמות והקליפין רק שמגביה את הטבלא עם העצמות והקליפין שעליו,

גדר נייער מוקצה

ובביאור הדבר יש להקדים בזה בהאי היתרא דנייער מוקצה, מהו גדרו אי הוה כטלטול מוקצה בידים ממש דלפ"ז יל"ד כנ"ל דכיון שכבר התחיל לטלטל את המוקצה ממש י"ל דיהא מותר ג"כ להמשיך לטלטלו מהיתרא דעודו בידו, או דילמא דגדר הנייער הוא דאינו מטלטלו כלל, ולפ"ז ליכא היתרא דעודו בידו כיון שלא התחיל כלל לטלטל את המוקצה.

והנה בס"י ש"ט בשעה"צ ס"ק י"ז כתב לדון אם מותר לנער את המוקצה מפני הפסדה, וכגון במעות המונח על הכר וחושש שלא יגנבו ולכן רוצה לנערם, דאנן הא קיימ"ל דבטלטול מן הצד לצורך דבר המותר מותר אבל לא לצורך דבר האסור, ובוה דן אי דין הנייער הוא ג"כ דהותר רק לצורך דבר המותר אבל לצורך הפסד המוקצה לא הותר הנייער, ומביא דהמג"א שם בס"ק ה' כתב בשם ה"ר ירוחם דבמקום שחושש רק מפני הפסד המוקצה גופא שלא יגנבו אפי' נייער אסור, והיינו דלכאורה ס"ל דגדר נייער מוקצה הוה כמו בטלטול מן הצד שהותר רק לצורך דבר המותר ולכן במקום שרוצה לנער רק לצורך הצלת המוקצה ליכא היתר, אכן השעה"צ נחלק עליו בזה דדין זה לא ברירא כולי האי דאפשר בנייער קיל טפי, והיינו דבנייער אמרינן שגם לצורך והצלת דבר האסור יש להתירו, הרי לפ"ז מבואר דלפ"ד המשנ"ב גדר נייער הוא דגרע מכל טלטול בעלמא, ואפי' מטלטול מן הצד גרע ולכן יש להתירו גם לצורך דבר האסור.

הרי לפ"ד המשנ"ב דבנייער ליכא שם טלטול כלל א"כ נמצא דהיכא שמנער את העצמות והקליפין מעל השלחן הרי זה כאילו לא התחיל כלל לטלטל את המוקצה, א"כ ליכא ההיתר להמשיך לטלטלו מדין עודו בידו כיון דהרי לא התחיל כלל לטלטלו דנאמר שיכול עכשיו לטלטלו עוד, ולכן במקום שלא איכפת ליה שיפלו מתחת

השלחן אסור להגביה את הטבלה ולטלטלה עד לאשפה, וכן מדוייק לשון המשנ"ב שם בס"ק קט"ו דמבאר גבי דין עצמות והקליפין דטעם ההיתר הוא בנייער כיון דלא מטלטלו בידים.

וכן מבואר בערוך השלחן שם בסעיף נ"ב דכתב בזה הלשון: דאין לשאול דא"כ איך מותר לנער את הטבלה הא הוה טלטול מן הצד לצורך דבר האסור ואסור כמ"ש בס"י שי"א, ד"ל דזה עדיף מטלטול מן הצד.

(וע"ע לשון התוס' בגמ' שבת דף קכ"ג ע"א סוף ד"ה האי שכתבו לגבי טמן וכיסה דפרק במה טומנין אין לחוש כיון דאפשר בנייער דאפי' טלטול מן הצד אינו, וכן בשו"ע הרב בסעיף ס"א כתב שנייער אינו טלטול גמור ע"י דבר אחר שכלאחר יד הוא).

וביאור הגדר אמאי לא איקרי שם טלטול הוא כיון ד"ל דרך היכי שאוחז בידו חפץ כלשהו הוא דאיקרי שם של טלטול, משא"כ באופן של נייער אינו אוחז בידו כלל חפץ רק דמנער את קצות השלחן שיפלו העצמות והקליפין מעצמן, וכלישנא דמתני' אבן שע"פ החבית מטה על צידה והיא נופלת, והיינו שאינו מגביה ועוקרה ממקומה אלא רק מטה אותה.

וכן יש לדייק דבס"י ש"ח סעיף ג' כתב הרמ"א דמותר ליקח דבר היתר המונח על דבר מוקצה, וההיתר הוא גם היכי שע"י לקיחת ההיתר יתנדנד המוקצה, ומ"מ שרי כיון דזה מיקרי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר כמבואר שם במשנ"ב בשם הפמ"ג, ולא אמרינן דההיתר הוא דהוה רק נייער בעלמא של המוקצה, והיינו משום דכיון שאוחז בידו את הדבר היתר איקרי שם של טלטול, ומ"מ מותר מדין טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, משא"כ הגדרת נייער הוא דאינו אוחז שום דבר בידי כלל, ולכן מותר גם לצורך דבר האסור.

(אכן הרבה נתקשו ע"ד המשנ"ב דס"ל דנייער קיל מטלטול מן הצד ומותר אף

שעליו כיון דאפשר לנער שם, ומקשה דהא כיון שהמוקצה הוא בידו יכול לטלטל לכל מקום שירצה, הרי דפשיטא ליה דאיכא ההיתר של עודו בידו גם במקום שמטלטל ע"י טלטול מן הצד.

גדר טלטול מן הצד

והנה האחרונים נתקשו ביסוד דין טלטול מן הצד דנקטו רוב הראשונים דיש לחלק בין אם עושה זאת לצורך דבר המותר, וכגון גבי פגה שטמנה בתבן שהמעשה שלו נעשה לצורך הוצאת הפגה, דבזה קיימ"ל דמותר, לבין היכי שמטלטל לצורך דבר האסור כגון גבי מת שמטלטל את המת לצורכו שלא יבוא לידי ניוול, ובכח"ג לא הותר טלטול מן הצד, דלכאורה צ"ב דאי טלטול כה"ג שאינו אוחז את דבר המוקצה בידיו רק שמטלטלו ע"י דבר היתר שמיה טלטול יהא אסור בכל גוונא ואי לא הוה שמיה טלטול יהא מותר, ומה ההכרעה בזה אי הוה לצורך דבר המותר או לצורך דבר האסור, (והאחרונים ביארו בזה בכמה אופנים).

ועיין חזו"ס ס' מ"ז ס"ק י"ב - י"ד שכתב דשורש ההיתר של טלטול מן הצד לצורך דבר המותר הוא משום שעיקר הטלטול מתייחס לדבר ההיתר והחפץ המוקצה מיטלטל ממילא, ולכן טלטול המוקצה קליש טובא ושרי, אבל בטלטול מן הצד לצורך דבר האסור מתייחס הטלטול אל המוקצה והרי זה טלטול חשוב אף שהוא נעשה מן הצד דהיינו שאינו אוחז במוקצה רק בחפץ של ההיתר.

והנה לפי ביאור זה י"ל דכל זמן שהוה הטלטול לצורך דבר המותר הרי לא איקרי שמטלטל איסור מוקצה כלל, ורק כשמתחיל אח"כ לטלטלו לצורך דבר האסור הרי זה חשיב מעתה כטלטול מוקצה, וא"כ הכא שמנער בתחילה את הטבלא בשביל השלחן שיהא נקי הרי זה לצורך דבר המותר ולא חשיב כמטלטל את המוקצה, וכן בחבית שיש עליו אבן כשצריך למקומו לא חשיב כמטלטל מוקצה, אבל כשממשיך לטלטלו

לצורך דבר אסור, דהא קיימ"ל בסי' שי"א דמת המוטל בחמה לא יטלטלנו כלל אפי' להפכו ממיטה למיטה כיון דהוה טלטול מן הצד לצורך דבר האסור, והרי כשהפכו ממיטה למיטה הוא רק כגדר של נייעור ויהא מותר לצורך בזיון המת ואף דהוה לצורך דבר האסור).

אכן לפ"ד המג"א דגם בנייעור מותר רק לצורך דבר המותר ולא לצורך הצלת המוקצה, והיינו דגדר דין הנייעור הוא כמו בטלטול מן הצד, ולכן מותר רק לצורך דבר המותר ולא לצורך דבר האסור, וא"כ גם הכא כשמנער את הטבלא בעי שיהא לצורך דבר המותר, וצ"ל דדבר המותר הוא משום שצריך למקום השלחן שיהא פנוי ונקי ולא יהא עליו עצמות וקליפין ולכן הוה כטלטול מן הצד לצורך דבר המותר, וכ"כ להדיא בלבושי שרד שם בסעיף כ"ז דמנער את הטבלא דכיון שאינו נוטל את המוקצה עצמו אלא ע"י הטבלא הוי טלטול מן הצד דקיימ"ל דשרי לצורך דבר המותר וה"נ הוה טלטול מן הצד ושרי לצורך דבר המותר דהיינו הטבלא.

וא"כ ע"כ דס"ל דגם גדר הנייעור הוא דהוה שם טלטול עליה, ואע"ג שאינו אוחז בידיו ממש את השלחן מ"מ גם זה איקרי שם טלטול ממש, רק כיון שאינו מטלטל בידים את המוקצה רק ע"י הטבלא הוה טלטול מן הצד אבל מ"מ הוה שם של טלטול, אכן לפ"ז צ"ב כנ"ל דאמאי ליכא ההיתר להמשיך לטלטלו עד למקום האשפה מדין עודו בידו, דכיון שמתחיל לטלטל את המוקצה יטלטלנו עד מקום שירצה.

וכעין קושיא זו נתקשה הגרעק"א בגליון השו"ע בסי' ש"ט סעיף ד' והובא בביה"ל שם גבי שכת אבן ע"פ חבית והיה החבית בין החביות בענין שאינו יכול להטות אותה במקומה דמותר להגביהה כמו שהיא עם האבן, דכתב לדייק מלשון רש"י דמגביה כולה ומסלקה מבין החביות ושם מטה על צידה, הרי משמע דמיד אחר שסילקה מבין החביות אסור לטלטל החבית עם האבן

המוקצה כלל דאנו מייחסים את הטלטול רק לצורך דבר המותר, וא"כ אח"כ שמסלק את ההיתר ומטלטל רק את המת לבד הרי עכשיו מתחיל את האיסור של הטלטול מוקצה וליכא ההיתר של עודו בידו.

בדברי הט"ז בדחיפה ע"י קנה

הט"ז שם לגבי עצמות וקליפין בסי' ש"ח ס"ק י"ח כתב וזה לשונו: נראה דה"ה אם מעבירים ע"י ד"א כגון שהוא מגרר אותם ע"י סכין מן המפה דמותר כיון דלא נגע במ"ל טלטול מן הצד ומותר כמ"ש סי' ש"י עכ"ל, והנה דבריו מוסבים עמ"ש המחבר דמנער את הטבלא, ונראה מדבריו דס"ל דגירור ע"י סכין אין זה טלטול מן הצד גמור כמו שמבואר בסוף הסעיף במגביה את הטבלא דמותר רק כשצריך למקום שמסביב לשלחן רק דהוה כניעור בעלמא, ומותר גם לכתחילה לגררו ע"י סכין.

והבאר היטב הקשה ע"ד דבסי' ש"א ס"ק ב' אוסר הט"ז לדחוף דבר שהוא מוקצה ע"י קנה, וכדבריו כתב להקשות גם האליה רבה דבסי' ש"א כתב לדחוף מוקצה ע"י קנה אסור, והא דמקילין בניעור היינו כיון שאינו בסיס כלל.

ולכאורה סיוע דברי הא"ר צ"ל דר"ל דאף כשהקילו בניעור היינו גם כשאנו לצורך מקומו, ומ"ש מדין טלטול מן הצד דלא התיירו רק בצריך למקומו דווקא, ע"ז קאמר דהקילו בניעור דאין זה נחשב לטלטול כלל, ולכן כיון דהמפה לא נעשה בסיס מותר לנער העצמות והקליפין, וע"ז הקשה דאם מותר גם שלא לצורך דבר המותר א"כ קשה דהרי כתב בהדיא בסי' ש"א דלצורך דבר האסור לא התיירו ע"י גירור סכין ואינו דומה לניעור דמותר אף כשאנו לצורך דבר המותר, משא"כ גירור נחשב כטלטול מן הצד דאינו מותר רק לצורך דבר היתר.

וכן הפמ"ג במשב"ז שם כתב וז"ל: וניעור גרע מטלטול מן הצד, ע"י תוספות מס' שבת (דף קכ"ז ע"א ד"ה פוגלא), הא לדחוף מוקצה בקנה שלא לצורך מקומו

יותר דהוה לצורך דבר האסור י"ל דרק מעתה מתחיל את הטלטול של המוקצה, וא"א לומר דהוא ממשיך את הטלטול של המוקצה דהרי עד עתה לא הוה כלל מטלטל מוקצה כיון דאנו מייחסים את הטלטול רק לדבר המותר, ורק מעתה התחיל לטלטל מוקצה.

הרי מבואר לפ"ז דכשאנו דנין אי איכא היתרא דעודו בידו במקום שמטלטל מן הצד, די"ל דאם בתחילה כשמתחיל לטלטל היה לצורך דבר המותר לא שייך להתירו מדין עודו בידו כיון דלא היה כאן כלל טלטול של דבר מוקצה, ורק לאחר שמתחיל לטלטל לצורך האיסור הרי זה כמתחיל לטלטל את המוקצה.

ולפי ביאור זה יש לבאר עוד, דהנה התהלה לדוד בסי' ש"א ס"ק א' מביא להקשות בשם התוספת שבת ע"ד המחבר שם בסעיף ב' דמביא מחלוקת לגבי מת שהסריח בבית ונמצא מתבזה בין החיים דמותר לטלטלו ע"י ככר ותינוק אי גם באופן שמוציאו לכרמלית דניתוסף גם האיסור של הוצאה אי יוציא דווקא ע"י ככר ותינוק, די"א דגם ככה"ג יטלטלנו ע"י ככר ותינוק כיון דלגבי איסור הוצאה שא"א לתקוני שרי אבל טלטול דאפשר לתקוני ע"י ככר מתקנים, וי"א דכשמוציאו לכרמלית מוטב להוציא שלא ע"י ככר ותינוק כדי למעט באיסור הוצאה, דלכאורה הרי היה אפשר לתקוני ב' האיסורים דהיינו שיתחיל לטלטלו ברשות היחיד ע"י ככר ותינוק, ואח"כ כשיגיע לצאת לכרמלית ישליך מעליו את הככר ותינוק דשוב ליכא איסור הוצאה ולגבי איסור טלטול מוקצה איכא היתרא דעודו בידו כיון שכבר התחיל לטלטלו, עי"ש משכב"ז.

אכן לפי המבואר י"ל דכיון שכל ההיתר דככר ותינוק הוה כהיתר של טלטול מן הצד, דמטלטל הדבר המותר דהיינו הככר או התינוק ואגב זה מטלטל גם המת והרי זה כטפל לככר, הרי כל שמטלטלו בתחילה לצורך דבר המותר לא איקרי שמטלטל את

והנה לעיל נתבאר דדעת המשנ"ב בהגדרת נייער מבואר בשעה"צ סי' ש"ט דגרע מטלטול מן הצד, וכן מש"כ לבאר במשנ"ב בהיתר נייער הקליפות דכיון שאינו מטלטל בידים מותר, ומ"מ מביא שם בס"ק קט"ו גם את דברי הט"ז דאיכא היתר לטלטלו ע"י גרירה בסכין, והא לכאורה היתר הט"ז הוא רק מדין טלטול מן הצד והיתר של הנייער עדיפא, ואפש"ל דאפי' אי גרירה בסכין הוה כטלטול מן הצד ממש מ"מ מותר, והיינו טעמא דכיון דמטלטלו רק במקום השלחן דהוה לצורך דבר המותר הרי לא הוה טלטול מוקצה כלל, ולכן מותר לכתחילה כמו בנייער כיון דבשניהם לאו שמיא טלטול, דגם בנייער הטעם הוא דאינו מטלטל את המוקצה בידים, וכן בגרירה ע"י סכין עד לאחר מקום השלחן דהוה כטלטול מן הצד לצורך דבר המותר ג"כ לא שמיא טלטול.

בדעת הראשונים

בגמ' שבת דף קמ"ג ע"א גבי מוקצה בגרעיני דתמרה אמרינן דרבא מטלטל להו אגב לקנא דמיא, והקשו התוס' דאיך מותר לכתחילה להניח מוקצה בדבר המותר, ותירצו דיש לחלק בין היכא דאפשר לטלטל מאתמול להיכא דלא אפשר, והיינו דשיטת התוס' דההיתר הוא מדין ככר ותינוק, ובכה"ג דלא אפשר איכא האי היתרא דככר ותינוק בכל מוקצה, אך הרמב"ן והרשב"א מפרשים דאינו שייך כלל להיתרא דככר ותינוק, דככר ותינוק ההיתר הוא שאוחז את האיסור וההיתר מונח ע"ג, ולכן אסור בכל מקום כיון שאוחז בדבר האסור, משא"כ הכא מיירי שאוחז את ההיתר והאיסור מונח ע"ג, ובזה איכא ההיתר דטלטול מן הצד דבצריך למקומו א"צ נייער, וזהו ההיתר של לקנא דמיא, וברמב"ן במלחמות ובחידושים מבואר עוד דיכול לטלטלם עד למקום שצריך, והיינו דאף דההיתר הוא רק מדין טלטול מן הצד אפ"ה יכול להמשיך לטלטלו עד מקום שירצה.

אסור טלטול מן הצד, ע"י א"ר אות ס"ב עכ"ל, ולכאורה כוונתו לתרץ קושיית הא"ר הנ"ל וכתב דנייער גרע מטלטול מן הצד ור"ל דאף דבנייער כתב המחבר בסתמא להתיר ומשמע דהיינו אף בנייער שלא לצורך דבר היתר, מ"מ גירור הוה כטלטול מן הצד ממש.

הרי מבואר דדעת הא"ר והפמ"ג דהגדרת הנייער הוא דגרע מטלטול מן הצד ולכן מותר גם לצורך דבר האסור, משא"כ בגרירה ע"י סכין חשיב רק כטלטול מן הצד.

אכן לפי המתבאר אפש"ל בדברי הט"ז שם דמתיר לטלטלו ע"י סכין דהוה כטלטול מן הצד ממש דהותר רק לצורך דבר המותר ולא לצורך האסור ומ"מ שרי, והיינו דנתבאר לעיל דכתב היתר זה בדין הראשון של המחבר גבי נייער של הטבלא, ומשמע דיכול לכתחילה לגרר ע"י סכין ואף דהוה טלטול מן הצד, ואי נאמר דבאופן של נייער לא הוה טלטול כלל, א"כ מהיכ"ת להתיר גם ע"י טלטול מן הצד, ואע"כ צ"ל דס"ל דגם בגוונא של נייער הוה כמטלטל מן הצד וההיתר של נייער הוא דכיון שמטלטל רק עד מקום השלחן שצריך שיהא נקי והרי זה מתייחס כמטלטל דבר המותר ואינו טלטול מוקצה כלל, וכן בגירור ע"י סכין שמשליך את הקליפות עד היכן שרוצה שיהא השלחן נקי, וא"כ ע"י הטלטול מתייחס לדבר המותר ולא לדבר האסור, אבל אם מטלטל יותר מזה אסור כיון דעכשיו מתחיל הטלטול כיון דהוה לצורך דבר האסור.

(והנה החזו"א בס' מ"ז חולק על דברי הט"ז ע"פ סברתו בהיתר דטלטול מן הצד לצורך דבר המותר דאמרינן דמתייחס הטלטול לצורך דבר המותר, דהרי באופן שדוחף את המוקצה ע"י סכין א"א ליחס את הטלטול לסכין שהרי מוכח להדיא שמעשה הטלטול הוא לצורך המוקצה, אכן לולא דבריו אפש"ל לפי המתבאר הכא דהוה הטלטול לצורך השלחן שיהא פנוי ונקי, וזהו צורך דבר המותר וכמובא לעיל מדברי הלבושי שרד גבי נייער הטבלא).

וביאר שיטתו הוא, דההיתר שהקילו להמשיך לטלטלו בעודו בידו הוא רק במוקצה הקל שיש לו עוד היתרים, אבל לא בשאר מוקצה שאין לו היתרים, ובס' רס"ו ס"ק כ"ט כתב בזה"ל: דדווקא גבי כלי מהני היתר זה, ודוגמא לזה מצאנו לחלק בין כלים לדברים המוקצים מגופם, לענין ככר או תינוק בסימן ש"ח ס"ה, דגבי כלים מהני היתר דככר או תינוק, ובדברים המוקצים מחמת גופן לא התירו אלא גבי מת לחוד, והוא מטעם זה כיון דבכלי יש לה היתר טלטול בלא"ה לצורך היתר, ולכן התירו ג"כ ע"י כאו"ת אף בדבר אסור כמבואר שם ובס' ש"א עכ"ל.

וכדברים אלו מבואר גם בדברי אבן העזר בס' רס"ו סעיף י"ב דס"ל ג"כ דההיתר של עודו בידו הוא רק בכלי שמלאכתו לאיסור דאיכא עליו שם כלי ואיכא היתר לטלטלו לצורך גופו או מקומו, ובסוגיא התם בשכח מעות בכיס דלא היה בסיס להמעות, וממילא הו"ל לגבי המעות כטלטול מן הצד כשמטלטל את הכיס, וממילא יש בו היתר לצורך מקומו, ויכול להמשיך לטלטלו יותר.

ולפ"ז מבואר דה"ה בכל מוקצה מחמת גופו כשעודה בידו בטלטול מן הצד דג"כ איכא היתר זה, והיינו דכיון שהקילו בסוג טלטול כזה דמן הצד, והתירו לטלטלו לצורך דבר המותר, ע"כ שייך בו ג"כ קולא דעודה בידו דמטלטלו לכל מקום שירצה.

ולוא דבריו היה מקום לומר דבכל מקום שהקילו בתחילת טלטולו התירו ג"כ את המשך טלטולו, דלא אסרינן ליה להניחו מיד בגמר סיבת ההיתר.

הרי מבואר מדבריו להדיא דס"ל דאיכא היתר דעודו בידו באופן שהיה מטלטל טלטול מן הצד, וא"כ ע"כ צ"ל דגבי עצמות וקליפין התירו רק את הניעור ולא את המשך טלטולו עד למקום האשפה, משום דבאופן הניעור גרע טפי ולא חשיב כטלטול כלל

וכן מבואר בגמ' ביצה דף כ"א ע"ב דאמרינן התם דמטלטל את הגרעינין אגב ריפתא ליתן לחיותא, ואע"ג דהוה מוקצה מ"מ יכול לטלטלם ע"י טלטול מן הצד עד למקום שצריך ליתן לחיות, הרי דאיכא בזה ההיתר דיכול לטלטל עד למקום שירצה, (ודעת התוס' והרז"ה דגם ההיתר שם הוא מדין ככר ותינוק ולא מדין טלטול מן הצד).

ולכאורה מבואר דאף דבטלטול מן הצד די"ל דאה"נ דתחילת הטלטול היה בהיתר כיון דעיקר הטלטול מתייחס לדבר היתר והאיסור הוה כנטפל, אבל לאחר שיכול לנער ומ"מ ממשיך לטלטל לצורך דבר האיסור, ועתה מתייחס עיקר הטלטול בשביל הדבר איסור והוה כטלטול חדש, ומ"מ ס"ל להני ראשונים דאיכא ההיתר דעודו בידו גם אי הוה טלטול מן הצד, (ולעיל הובא דכך ס"ל לכאורה גם הגרע"א ונתקשה ע"ד רש"י בסוגיא דהיה חבית בין החביות).

בדעת האחרונים

והנה נחלקו הפוסקים בהיתר דעודו בידו באיזה אופן נאמר ההיתר, אי רק בכלי שמלאכתו לאיסור או גם במוקצה מחמת גופו, והתוספת שבת בס' רס"ו ס"ק כ"ט, ובהקדמה לס' ש"ח וכן בס"ק י"א ס"ל דלא נאמר האי היתרא אלא בכלי שיש לו היתר לצורך גופו או מקומו, דבכה"ג רשאי להמשיך בטלטולו, דהיינו דכלי שמלאכתו לאיסור שניטל לצורך גופו או מקומו, או בטלטול מן הצד שיש בו ג"כ היתר לצורך מקומו, (ובדבריו מבואר שם עוד דזה דווקא בנטלו בהיתר).

ובס' ש"ט ס"ק ט' כתב על מ"ש שם המחבר דכלכלה מלאה פירות ואבן בתוכה דאם צריך לכלכלה ואינו יכול לנער את האבן מתוכה, רשאי לטלטלה עם האבן, וכתב ע"ז התו"ש דבכה"ג מותר לטלטלה עד מקום שירצה ואף אם אין לו כבר צורך במקומו.

דהוה איסור מיוחד מגזירת כלים בזה איכא ההיתר דעודו בידו שמותר להמשיך לטלטלו, משא"כ בדבר שהאיסור טלטול הוא משום מוקצה, וא"כ י"ל דאפי' בטלטול מן הצד שאף שיש לו היתר לטלטלו לצורך מקומו, מ"מ אין ההיתר להמשיך לטלטלו מדין עודו בידו, דאפי' שהתירו בטלטול מן הצד לטלטל לצורך מקומו אבל מ"מ אמאי נתיר גם את המשך הטלטול כשאין צריך עוד למקומו, דההיתר בטלטול מן הצד היה רק לצורך מקומו דווקא ולא יותר.

וא"כ לפ"ד אפש"ל גם לגבי דין עצמות וקליפין דאפי' שדין הניעור הוא כמו טלטול מן הצד מ"מ ליכא היתר להמשיך לטלטלו עד מקום האשפה כשאין צורך עוד למקומו, דליכא היתר של עודו בידו במוקצה מחמת גופו אפי' באופן שמטלטל ע"י טלטול מן הצד, (ולא מיבעי להסבא שנתבאר לעיל דבתחילה שמטלטל לצורך דבר המותר לא איקרי טלטול כלל, דהרי לפ"ד הגר"א ליכא היתר כלל של עודו בידו במוקצה מחמת גופו, ורק לפי הפוסקים שס"ל דגם בכל מוקצה מחמת גופו איכא ההיתר של עודו בידו, וס"ל גם דניעור הוה טלטול מן הצד צ"ל דמ"מ בתחילה לא הוה שם טלטול של המוקצה רק טלטול לדבר היתר).

וא"כ א"א לומר דהמוקצה הוה עודו בידו כיון דלא התחיל לטלטל כלל את המוקצה רק נייערו ממילא.

והנה גם שיטת הגר"א הוא דההיתר של עודו בידו הוא רק בכלי שמלאכתו לאיסור, אך כתב בזה טעם אחר ולפ"ד י"ל דליכא היתרא דעודו בידו בטלטול מן הצד, דביותר"ד סי' רס"ו סעיף ב' כתב ע"ד הרמ"א דמותר לטלטל האיזמל לאחר המילה וזה לשונו: אבל מהרי"ל כתב דמיד אחר המילה יזרוק האיזמל מידו וכו', ואע"ג דגבי מלאכתו לאיסור כשמטלטלו לצורך מקומו מותר להצניעו כמש"כ באו"ח סש"ח ס"ג כאן אסור וראיה ממ"ש בספ"ב דשבת (דף ל"ה ע"ב) שמעתי שאם בא וכו', דדווקא בכלי שמלאכתו לאיסור שאינו מוקצה שמותר לטלטל לצורך גופו ומקומו ורק מחמת לצל אסור דהוה שלא לצורך דאפי' ר"ש דלית ליה כלל מוקצה מודה בזה כמ"ש תוס' ספ"ב דשבת שם דאינו מחמת מוקצה וכמו כלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל, בזה מותר כיון שמטלטל לצורך, משא"כ במה שאסור לטלטל אף לצורך מקומו וכו' עכ"ל.

ומבואר דס"ל דרק בכלי שמלאכתו לאיסור שאינו נכלל באיסור מוקצה, רק



הרב אברהם אלימלך אלבונים

בענין חם מקצתו חם כולו לגבי בליעת איסור

מצאנו בראשונים ובטושו"ע בכמה מקומות הנידון בכלי שבלע במקצתו איסור האם נבלע בכולו, וכן בכלי שמפליט טעם ממקצתו האם נפלט מכולו ויש בזה כמה נפק"מ, א' - תחב כף של היתר בקדרה של איסור האם נבלע בכולו או רק בהחלק שתחב, ב' - כף שבלוע כולו מאיסור ותחבו לתוך קדירה של היתר האם נפלט מכולו וצריך ס' לפי חשבון כל הכף או שרק נפלט מהחלק שתחב וא"צ ס' אלא נגד מה שתחב, ג' - כף שבלוע כולו מאיסור והגעיל או ליבן מקצתו האם הוכשר כולו דאמרי' שנפלט כל טעם האיסור מכולו או דרך הוכשר מה שהיה תוך המים או האש דאין נפלט מכולו ויש בזה כמה שיטות ואופנים בדברי הראשונים והאחרונים ונשתדל לבארם ולסדרם כפי מה שידינו הכהה מגעת¹.

דברי המחבר בסי' צ"ב

בסימן צ"ב סעיף ה' מבואר שטיפת חלב שנפלה על קדרה של בשר אף במקום הריקן (שלא כנגד הרוטב) הרי הטיפה מתפשטת בכל הכלי ולא אמרי' שנבלעת רק במקום שנתזה, (והיינו רק מספק כמבואר שם בב"י ובש"ך ס"ק י"ח, ומה"ט מקילין בסי' צ"ז סעיף א' כשיש עוד ספק להקל משום ס"ס), ומבואר שם בפמ"ג [שפ"ד י"ח] שדין זה הוא לאו דוקא במתכת דאמרי' ביה חמח"כ אלא בכל הכלים.

דברי המחבר והרמ"א בסי' קב"א

בסי' קב"א סעיף ו' כתב המחבר וז"ל כלי מתכת אע"פ שי"א שאם נשתמש בו איסור במקצתו נאסר כולו משום דחמח"כ [רבינו פרץ] אבל לענין הכשירו לא עלה לו הכשר עד שיכשיר כולו בין לענין הגעלה בין לענין ליבון. הגה. ודוקא אם נשתמש בכולו אבל אם ידוע שלא נשתמש רק בקצתו כבולעו כך פולטו (טור) עכ"ל, ובפשטות דעת הרמ"א שכשנשתמש במקצתו נבלע בכולו אלא שמהני הכשר במקצתו שיפליט מכולו דכבוכ"פ (ויעוין לקמן אות ד' בדברי הש"ך ביאור אחר בדברי הרמ"א), ויש לדון אם הרמ"א מסביר דברי המחבר שהמחבר איירי בנבלע בכולו ולכן צריך

א. פסקי המחבר והרמ"א

בפסקי המחבר והרמ"א מצאנו כמה סתירות בדבריהם וטרחו האחרונים ליישבם בכמה אופנים.

דברי המחבר והרמ"א

ביו"ד סי' צ"ד וצ"ח

ביו"ד סימן צ"ד סעיף א' כתב המחבר וז"ל התוחב כף חולבת בקדרה של בשר או איפכא משערים בכל מה שנתחב ממנו בקדרה וכו' ויש מי שאומר שאם הכף של מתכת משערים בכולו משום דחם מקצתו חם כולו וכתב ע"ז הרמ"א וסברא ראשונה עיקר וכן נוהגין וכן הוא בסי' צ"ח סעיף ד' לגבי כף של איסור שתחב לתוך קדירה של היתר, והיינו שאם תחב כף לקדרה נגדית או כף של איסור לקדרה של היתר אינו נפלט אלא מהחלק שנתחב ויש מחמירים [רבינו פרץ] שבמתכת כיון שמבואר בגמ' שחם מקצתו חם כולו (ולכן אין צולין בו קרבן פסח שכל השפוד נעשה חם ונמצא שנצלה גם מחום השפוד והוי צלי שלא מחמת האש אלא מחמת דבר אחר) אמרינן שמפליט מכל הכף ואפי' מהחלק שחוץ לקדרה והלכה כדעה א' וכמו שביאר הש"ך (סי' צ"ד סק"ג) וז"ל דאע"ג דחם מקצתו חם כולו מכל מקום אינו מוליך בליעתו בכולו.

1 עיקרי הדברים נתבררו בשיעוריו של מו"ר הרה"ג ר' יעקב ברנרדיין שליט"א.

ב. מקור הדברים בהראשונים

והנה מקור דברי המחבר והרמ"א הם בדברי הראשונים דלהלן שנחלקו בזה.

דעת הרשב"א (מובא בב"י סי' קכ"א) שכולע בכולו ולא מהני הכשר במקצתו אף שנשתמש במקצתו, ואם מה שבלע הוא היתר (כגון שבישל חלב בקדרה ורוצה להכשירו להשתמש בו לבשר) מהני הכשר במקצתו כפי מה שנשתמש, והטעם בזה דאף החלק שלא נגעל מ"מ הוקלש טעם החלב שבו ע"י ההכשר שבחלק השני ושוב לא שייך שיחול עליו שם איסור כשיבלע בו טעם בשר [וזהו מקור שיטת המחבר].

דעת הר"ן (מובא בב"י שם) שכולע בכולו ומהני הכשר בהחלק שנשתמש שנפלט מכולו בין בהגעלה ובין בליבון [ובפשטות זהו מקור דברי הרמ"א (והטור)].

דעת הרא"ה (מובא שם בט"ז ס"ק ז' ובש"ך ס"ק י"ז) לחלק בין הגעלה לליבון דס"ל דנבלע בכולו והגעלה במקצתו מהני להפליט הטעם מכולו [וכדעת הר"ן] דכח המים הרוותחים מפליט מכל הכלי אבל זה רק בהגעלה שכוחו ע"י הפלטת הטעם משא"כ ליבון שאינו מפליט הטעם אלא שורפו במקומו אינו שורף אלא כנגד האש ולא הוכשר ע"י החלק השני.

דעת מהר"ם מ"ץ וסיעתו (מובא שם בש"ך) שאינו נבלע בכולו וכ"ש דאינו מפליט מכולו [ובש"ך צידד להסביר כן דעת הטור והרמ"א], וכתב עוד הש"ך (ע"פ האו"ה) דבבלע ע"י אש י"ל דנבלע בכולו.

ג. דרכי האחרונים בישוב הדברים

הרבה אחרונים [חוו"ד (סי' ס"ט ס"ק כ"ב ובסי' צ"ב ס"ק ט"ז), רעק"א (סי' קכ"א ובסי' תנ"א), הפמ"ג (סי' צ"ד מש"ז ס"ק א' וסי' צ"ז שפי"ד ס"ק ב' בתי"א)], הפנים מאירות חלק א' סי' פ"ג (הובא בפתחי תשובה צ"ד ס"ק ג'), הפלתי (סי' צ"ד ס"ק ג'), ובמטה יונתן (סי' צ"ד), וכן משמעות הש"ך (סי' ס"ט ס"ק ס"ד)] כתבו לחלק בין

להכשיר כולו ולא שייך כבוכ"פ כשמכשיר מקצתו, או שהמחבר ס"ל דבכל ענין צריך להכשיר כולו והרמ"א חולק על המחבר, ובפשטות צ"ל דהמחבר והרמ"א פליגי בזה דבב"י מפורש דעת המחבר שאף אם נשתמש רק במקצתו צריך להכשיר כולו ולא מהני הכשר במקצתו דאמרי' דנבלע בכולו ולא הוכשר ע"י הכשר מקצתו, וכבר הקשו הט"ז (ס"ק ז') והש"ך (ס"ק ט"ז) למה לא כתב הרמ"א וי"א כיון דפליגי על דברי המחבר (ויתבאר עוד להלן אות ג' בדברי הפר"ח והיד יהודה).

דברי המחבר והרמ"א באו"ה סי' תנ"א

באו"ה סי' תנ"א סעיף י"ב כתב המחבר לגבי הכשר כלים לפסח וז"ל כל הכלים צריך להגעיל ידותיהם כמותם הגה מיהו אם לא הגעילו הידות אין לאסור בדיעבד ואפילו לכתחילה יכול להגעילן ע"י עירוי שמערה עליהן עכ"ל, והרי בדרך כלל אין משתמשים בהידות לחמץ ומוכח בפשטות דעת המחבר כמו שכתב בב"י סי' קכ"א שאף שמשמש במקצתו צריך להכשיר כולו, (וכבר דנו האחרונים אם היינו דוקא כשהיד הוא חלק מגוף הכלי ממש או אפי' הוא מחובר במסמרים כרובן ככולן מהידות כהיום ואכמ"ל), אבל ברמ"א מבואר שחושש לכתחילה לדעת המחבר להכשיר כולו ובסי' קכ"א סתם להתיר להכשיר רק החלק שנשתמש בו ומשמע אפי' לכתחילה.

נמצא שבדברי המחבר יש לנו סתירה בין דבריו בסי' צ"ב וקכ"א ותנ"א דמבואר שכלי שבלע במקצתו נבלע בכל הכלי [ולאו דוקא בכלי מתכת] לדבריו בסי' צ"ד שמקיל שאין נפלט מכולו ולא כרבינו פרץ, ובדברי הרמ"א יש סתירה הנ"ל בין דבריו בסי' צ"ד להסוגיא בסי' צ"ב, וכן יש סתירה בין דבריו בסי' צ"ד לדבריו בסי' קכ"א שכתב מפורש כבולעו כן פולטו ובפשטות הכונה שנבלע בכולו ונפלט מכולו, ועוד קשה למה בסי' תנ"א כתב להכשיר לכתחילה הידות ובסי' קכ"א לא הצריך להכשיר לכתחילה.

דברי המחבר בסי' קכ"א עדיין אינם מיושבים בדבריו מבואר שנבלע בכולו ואינו נפלט ואף אם ישהנו בהגעלה עד שיעשה חם בפועל דלא כהרמ"א.

ויעויין בפר"ח שחידש מחמת קושיא זו שהמחבר בסי' צ"ד וצ"ח חזר בו ממה שכתב בב"י סי' קכ"א כהרשב"א ופוסק כמהר"ם מ"ץ שאינו בולע בכולו ואינו מפליט מכולו וכ"כ ביד יהודה הנ"ל, ולשון המחבר אע"פ שי"א שנאסר כולו משום דחמח"כ היינו דאף לרבינו פרץ שנבלע בכולו ונפלט מכולו לא מהני להכשירו ע"י מקצתו כיון שאינו מפליט הכל וכדברי הרשב"א וכ"ש לדידן דלא ס"ל כרבינו פרץ דאינו מפליט כלל מהחלק שלא נתחב לרוטב ולכן פשוט דלא מהני הכשר במקצתו כשנבלע בכולו, ובזה תי' הפר"ח קושיית הט"ז והש"ך למה לא כתב הרמ"א וי"א שהרי חולק על המחבר, דס"ל להרמ"א שגם המחבר לא איירי אלא בבלע בכולו בפועל דבבלע במקצתו ודאי מהני הכשר במקצתו דמעולם לא נבלע בכולו, ואף דלשון הרמ"א קשה קצת לפי"ז שכתב כבולעו כך פולטו דמשמע שנבלע בכולו ומ"מ נפלט מכולו וכדברי הר"ן מ"מ כבר דחק הש"ך בכוונתו שכבולעו כך פולטו היינו דכמו שלא בלע אלא במקצתו כמו"כ מהני פליטה במקצתו, וברעק"א ביאר שהרמ"א רצה לכלול דמהני הכשר במקצתו גם בהוחם בפועל אף שנבלע בכולו דכבוכ"פ ואם ישהנו עד שיוחם בפועל יפליט מכולו, והש"ך שלא למד כרעק"א נראה דהוא מסתימת הרמ"א שלא כתב שצריך להשהות דהרי אין הדרך להשהות הכלי כ"כ כמבואר בטור שם ריש הסימן.

ומה שכתב המחבר בסי' תנ"א להכשיר הידות וכן הרמ"א הצריך לכתחילה להכשיר כתב הפר"ח דבכלי חמץ יש עוד חששות על הידות והיינו דלפעמים ניתז על היד טיפת חמץ בשעת הטיגון וכן יש לחוש שהדיחו בכלי ראשון עם לכלוך חמץ ולכן צריך להכשיר הידות, וזה לא שייך אלא בכלי

היכא שחם בפועל להיכא שאינו חם ואמרי' שדינו כחם כיון שהוא מתכת ובמתכת חמח"כ, דהיכא שהוא חם בפועל ודאי נבלע בכולו ונפלט מכולו בכל סוגי הכלים וכל הנידון ומח' הראשונים הוא רק באינו חם בפועל, שבשאר כלים ודאי דלא נבלע בכולו ולא נפלט מכולו, ובמתכת פליגי אי הדין דחמח"כ הוא גם לגבי בליעה והפליטה, ובזה מיושב דבסי' צ"ב דאיירי בבישול (וכן בסי' צ"ז דאיירי באפה בתנור) שחם בפועל נבלע בכולו משא"כ בסי' צ"ד וצ"ח שתחב כף שלא הוחם בפועל אינו מפליט מכולו אלא כנגד מה שתחב, ורעק"א (בסי' תנ"א) הוכיח כן מפשטות לשון המחבר בסי' צ"ד שכל המח' בין דעה א' לרבינו פרץ הוא רק אם אמרי' שחמח"כ ודינו כחם או לא כיון דבמציאות הוא צונן אבל היכא דחם ממש ודאי דלכו"ע צריך ס' נגד כל הכף, ולפי"ז מה דמהני בסי' קכ"א הכשר במקצתו לדעת הרמ"א תלוי אם הוחם בפועל כל הכלי בשעת הבליעה, שאם בשעת הבליעה הוחם החלק השני שחוץ לבליעה צריך שישהה בהגעלה עד שיוחם בפועל החלק השני ואם לא הוחם בפועל בשעת הבליעה א"צ להשהותו בשעת ההגעלה שיוחם הצד השני.

וביד יהודה (סי' צ"ב ס"ק ל"ו) כתב לחלק בין אם הוחם ע"י האש או ע"י דבר אחר שהוחם מן האש, ולכן בסי' צ"ב שהקדירה חמה מחמת האש נבלע בכולו ובסי' צ"ד שהכף מתחממת מחמת המאכל שבקדירה אינו מפליט מכולו אף אם נתחמם בפועל, ובדגול מרבבה (סי' ס"ט ס"ק י"ח) לא ס"ל כלל לחלק בין חם בפועל לאינו חם בפועל ולדידיה צ"ל כמו שכתב הפמ"ג סי' צ"ז שפ"ד ב' בתי' הב' שסי' צ"ב חשיב הוחם ע"י אש ממש שהרי הטיפה הוא בחוץ נגד האש ממש אבל מה שתוך הקדירה אפי' המאכל עצמו שבקדירה אינו נבלע בכל הקדירה (ולאו דוקא כף שהוחם ע"י המאכל כהיד יהודה).

וכ"ז ליישב סתירת דברי המחבר בסי' צ"ב וצ"ד ודברי הרמ"א בסי' קכ"א אבל

שבלע ע"י נתיזה או הדחה, ומצאנו לט"ז (סי' קכ"א ס"ק ז') וש"ך (שם ס"ק י"ח) שכתבו שלכתחילה חשש הרמ"א לדעת הרשב"א שנפלט מכולו ולכן לכתחילה יכשיר כולו אף שמשתמש רק במקצתו, ומה דבסי' צ"ד לא הצריך לשער ס' נגד החלק שלא תחב היינו רק בדיעבד שכבר תחב, אבל דחוק קצת לומר כן בדעת המג"א דפשוטות לשון המג"א משמע דבסי' קכ"א איירי בבא לימלך איך להכשיר ואמרי' ליה ידי בהכשרת חלק זה אם רוצה להשתמש רק בחלק זה.

ויעוין בפמ"ג שם (א"א כ"ד) שהקשה על המג"א דלפי דבריו שהרמ"א איירי דוקא כשרוצה להשתמש רק בהחלק שמכשיר א"כ אפי' נשתמש בפועל בכל הכלי יהני הכשר המקצת שמשתמש בו שהרי אין נפלט מהחלק שאין משתמש בו ואמאי מחלק הרמ"א בזה בין אם נשתמש בכל הכלי או רק בחלק זה, וכתב דצ"ל דבנשתמש בכולו והכשיר מקצתו כשמשתמש בהחלק שהוכשר מתפשט הבליעה מהחלק שלא הוכשר להתבשיל משא"כ בנשתמש במקצתו שא"כ החלק השני לא בלע בפועל מצד עצמו אין הבליעה שבתוכו מתפשט להתבשיל אחר שהכשיר החלק שנשתמש בו וזה חידוש גדול, וגם דחוק דלפי"ז צ"ל דהא דסי' צ"ד וצ"ח מיירי שלא בלע הכף בכולו בפועל דאי בלע בכולו בפועל הרי נפלט גם מהצד שלא נתחב לקדרה ואמאי סתמו המחבר והרמ"א בדבריהם ומשמע דבכל גווני אינו נפלט מכל הכף, וצ"ל דכיון דאיירי בכף ממילא תלינן שרק נשתמש בחלק זה וכפי שהדרך הוא לתוחבו דהיינו ראש הכף וכמבואר שם בש"ך (ס"ק א') וכע"ז כתב ביד אברהם שם.

אלא שיש לעיין דלא מצינו חבר לדיעה זו של המג"א בדברי הראשונים, ולפי דבריו מנ"ל להמחבר והרמ"א לחדש כן לחלק בין הבליעה להפליטה, ונראה שהמג"א למד כן בדעת הרשב"א שכתב שנבלע בכולו ואין מתכשר כשמגעיל מקצתו ומוכח שאינו

חמץ שמשתמש בהם כל השנה עם חמץ משא"כ בסי' קכ"א שאיירי בכלי שבלע איסור פעם אחת ויודע כמה ואיך בלע א"צ להכשיר כלל אלא כנגד מקום הבליעה ואפי' לכתחילה, ובהסבר זה בסתירת הרמ"א (והטור) בין סי' קכ"א לתנ"א כבר קדמו הב"ח בסי' קכ"א וכן הוא משמעות הד"מ בסי' קכ"א (ס"ק ט"ז).

אך הט"ז והש"ך לא למדו כהפר"ח וס"ל דהמחבר לא חזר בו ופליגי להלכה למעשה ויתבאר עוד להלן באות ד'.

המג"א (בסי' תנ"א ס"ק כ"ד) כתב לחלק בין הבליעה להפליטה דס"ל למחבר ורמ"א שנבלע בכולו ואין נפלט מכולו (והיינו בכלי שחם בפועל ובכלי מתכת אף שאין חם בפועל דחמח"כ), ולכן בסי' צ"ב דאיירי לגבי שטיפת החלב יבלע בהקדרה הרי הוא נבלע בכולו משא"כ בסי' צ"ד דאיירי לענין להפליט מכלי אינו נפלט אלא מהחלק שמשתמש בו, ולפי"ז כשנבלע במקצתו צריך להכשיר כל הכלי שהרי נבלע בכל הכלי ואינו נפלט מהכלי בהכשר מקצתו אלא מהמקום שנוגע במים הרוותחים או האש ומה שכתב הרמ"א שדי בהכשר מקצתו היינו כשרוצה להשתמש רק בהחלק שבלע וכיון שאין מפליט מכולו לא חיישינן בהא שנבלע בכולו וחלק זה עדיין בלוע בו טעם איסור שהרי לא יפליט כשישתמש בו ולכן מהני הכשר חלק זה ואם ירצה להשתמש בפועל בכל הכלי יצטרך להכשיר כולו.

וצ"ב לפי"ז למה הצריך המחבר בסי' קכ"א להגעיל לכתחילה כל הכלי הא איירי באין דעתו להשתמש רק בהחלק שבלע, גם צ"ב למה הצריך הרמ"א בסי' תנ"א להגעיל לכתחילה הידות הרי אין דעתו להשתמש בהידות בפסח, וא"ל משום חשש הב"ח והפר"ח שהרי ביאר שם המג"א (בס"ק כ"ה) מה שכתב הרמ"א שמהני הכשר ע"י עירוי וז"ל דמה שהולך הבליעה מצד לצד הוי כמו עירוי עכ"ל, ומוכח שמה שמכשיר היד הוא מחשש שנבלע בכולו ממש ולא מחשש

יכשיר כולו לחוש לדעת הרשב"א והמחבר ולכן כתב הרמ"א בס' תנ"א להגעיל הידות לכתחילה, וגם הוסיף שבבלע ע"י אש י"ל שגם למהר"ם מ"ץ נבלע בכולו, ובזה ס"ל דלא מהני ליבון במקצתו להשתמש בו לצלי וכהר"א אלא שהוקלש הטעם ויכול להשתמש בו לבישול ששוב לא יצא ע"י מים ורתחים וכביאורו בדברי הרא"ש לגבי סכיני עכו"ם עיי"ש, (ובט"ז כתב בדעת הרא"ש שצריך אח"כ הגעלה בכולו וכן איתא בב"י בסוף סי' קכ"א), וכן פסק הפר"ח כמהר"ם מ"ץ לפי דעתו שהמחבר חזר בו וכן נראה שנוטה דעת הפתחי תשובה (בסי' צ"ד ס"ק ג').

המג"א פסק כפי שיטתו בדעת המחבר והרמ"א שנבלע בכולו ואין נפלט מכולו.

השו"ע הרב (סי' תנ"א סעיף כ"ב) הביא דעת הר"ן שנבלע בכולו ונפלט מכולו ומהני הכשר במקצתו והביא י"א (מהר"ם מ"ץ) שלא נבלע בכולו וכתב להקל במקום הפס"מ או מניעת שמחת יו"ט כדעה הב' והיינו שלא נבלע כלל בצד הב' ואף שלא הכשירו כלל אינו אוסר אם תחב צד השני לתבשיל (ובסעיף ע"ה כתב כהמג"א ויל"ע) אלא שהצריך להכשיר הידות משום חשש הב"ח.

ה. העולה לדינא לענין שאלות דשאינא

א' תחב כף של היתר לתוך קדרה של איסור כמה נבלע - הרי לדעת כל הראשונים והאחרונים נבלע האיסור בכולו חוץ מלמהר"ם מ"ץ וסיעתו שהש"ך והפר"ח פסקו כוותיהו והשוע"ר פסק כוותיהו רק בהפס"מ או מניעת שמחת יו"ט, ולכן בודאי יש להחמיר להכשיר כולו ואף הש"ך הרי החמיר לכתחילה להכשיר הכל כדעת הרשב"א, ובהוחם כולו בפועל הרי לדעת רוב האחרונים גם לדעת מהר"ם מ"ץ בלע בכולו.

ב' כף שבלוע כולו מאיסור ותחב מקצתו לקדרה - פסקו המחבר והרמ"א בסי' צ"ד וצ"ח שאינו מפליט אלא מהחלק שתחב ולכן א"צ ס' אלא נגד חלק זה, אבל מ"מ לפי דברי הראשונים והאחרונים הנ"ל יש להחמיר שנפלט מכולו ובפרט אם הוחם כולו בפועל וכנ"ל, ורק נצטרף לקולא דעת המג"א דס"ל שבלוע ואינו מפליט (ולהמג"א אין חומרא בהוחם כולו בפועל שהרי לא תי' לחלק בין סי' צ"ב לסי' צ"ד שבסי' צ"ב הוחם כולו ובסי' צ"ד לא הוחם אלא חלק בין הבלעה להפלטה).

ג' אם מהני הכשר במקצת - הרי מה שבלע בפועל ודאי צריך להכשיר בפועל דכבוכ"פ וההכשר צריך להיות כהבליעה, אבל החלק שלא בלע בפועל הרי לדעת הרמ"א והש"ך

מפליט, אבל מהא דכתב הרשב"א דמהני הגעלה במקצת בהתירא בלע דאף דלא הוכשר מ"מ הוקלש מוכח דמ"מ הופלט חלק מהטעם דאל"כ איך הוקלש אלא דלא מהני להגעלה שאין מפליט הכל וצ"ע.

ד. דעת האחרונים להלכה

הב"ח (סי' קכ"א אות י"ג ובסי' תנ"א אות י"א) פסק כהרשב"א.

הט"ז (בסי' תנ"א ס"ק י"ז) פסק כהר"ן דנפלט מכולו דכבוכ"פ אלא שהוסיף דלגבי חמץ יש לחוש לחשש הב"ח שהיד בלע חמץ בפועל ולכן לכתחילה צריך להכשיר כולו וכן פסקו הא"ר (ס"ק כ"ו) והמשנה ברורה (ס"ק ס"ט), ובסי' קכ"א (ס"ק ז') פסק הט"ז כהרשב"א וכדעת המחבר (שלא כהפר"ח), וכתב הפמ"ג (סי' תנ"א מש"ז י"ז) דצ"ל שהט"ז חזר בו ביו"ד ממה שכתב באור"ח אלא שכתב הט"ז להקל בדיעבד כדעת הר"ן שמהני הכשר במקצתו וכהכרעת הרמ"א, (וכ"כ עוד חידוש שאם ליבן חלק גדול מהכלי יותר ממקום הבליעה מהני להשתמש בכולו אף לכתחילה).

הש"ך (קכ"א ס"ק י"ז) פסק כמהר"ם מ"ץ ולמד כן גם בדעת הרמ"א, ומ"מ כתב (בס"ק י"ח) דס"ל להרמ"א דלכתחילה

והט"ז בסי' תנ"א והפר"ח והשועה"ר והא"ר והמשנה ברורה מהני הכשר במקצתו ולדעת המחבר והב"ח והמג"א והט"ז בסי' קכ"א צריך להכשיר כולו הרי דדעת רוב הפוסקים להקל דמהני הכשר במקצתו ואם בשעת הבליעה הוחם כולו ישהה בשעת ההכשר שיוחם כולו אבל הרי כתבו הט"ז והש"ך דאף לדעת הרמ"א לכתחילה יש להחמיר להכשיר כולו ולכן יש להחמיר בזה, אלא שבבישול חלב בקדרה של בשר שאינו ב"י הרי הוי התירא אלא שאסור להשתמש בו לבשר ולחלב מדינא ולפרוה ממנהג וכמבואר בסי' צ"ג ולכן מהני הכשר במקצתו לכו"ע (וימתין שיוחם כולו וכנ"ל).

וכ"ז בלא כסה הקדרה בכיסוי דבכיסה הקדרה נבלע בכולו ע"י הזיעה וכמבואר בבה"ט סי' צ"ב ס"ק י"ח ובמש"ז שם (סוף ס"ק כ"ח) בשם הפר"ח וצריך להכשיר כולו אף שהיה אב"י מבשר, ובאנו בזה למח' חו"ד ופר"ח אם אפשר להגעיל ע"י זיעה שהפר"ח (שם) כתב שאפשר להגעיל ע"י זיעה דכבוכ"פ והחו"ד (שם ס"ק י"ח) כתב שזיעה מבלעת ואינה מפלטת וא"כ לא יהני הכשר ע"י זיעה, ומנהג העולם להקל בזה להכשיר מיקרוגל ע"י זיעה, ע"כ עצה היעוצה בזה שימלא מים כפי שיעור החלב (שהרי חלק זה בלע ע"י חלב ממש ולא ע"י זיעה) ויכסנו וירתיחנו עד שיעלה רתיחות למעלה עד הכיסוי ועי"ז נגעל חלק העליון של הכלי והכיסוי ע"י זיעה (אבל להכשיר כלי של בשר להשתמש בו לחלב כתב המג"א סי' תק"ט ס"ק י"א שנהגו שלא להכשיר מבשר לחלב וכן מחלב לבשר).



הרב משה הכהן גומשטיין

בירור חיוב מזוזה בברכה בביהכ"נ החסידים

הטעמים בפטור מזוזה בביהכ"נ

איתא בגמרא יומא יא,ב בבביתא דשיטת חכמים הוא דביהכ"נ פטור ממזוזה אם אין שם בית דירה, ומצינו בראשונים ג' שיטות בטעם סברת חכמים.

סברת רש"י וסיעתו

דברש"י (שם י"ב ע"א ד"ה דכרכים) מבואר הטעם כיון שביהכ"נ אינו שייך ליחיד בפרטות אלא כל העולם הם בעלים עליו ובפסוק כתוב וכתבתם על מזוזות ביתך לומדים מביתך דהוא דוקא בביתך המיוחד לך היינו לאדם מיוחד ופרטי, ובזה פירש את תי' השלישי בגמרא שם לחלק בין בית הכנסת של כפרים שחייב במזוזה כיון שהוא שייך רק לבני הכפר שפיר חייבים במזוזה משא"כ ביהכ"נ דכרכים ששייך לכל העולם פטור ממזוזה.

חיוב מזוזה בביהכ"נ פרטי

וכן סברי התוס' (שם ד"ה שאין) שכתבו לומר דהא דאמרי' בגמרא מנחות לג,א [וכ"ה בירושלמי סוף מגילה]. דר"ה ור"ח עשו מזוזה בבית המדרש שלהם שהוא באמת גם דומה לביהכ"נ והיה צריך להיות פטור ממזוזה, ופירשו שהוא משום שהיה הבית מדרש שייך להם בפרטיות לכן שפיר חייב במזוזה, וכ"ה בריטב"א שם ד"ה הא בעלים, והביא זאת הפתחי תשובה סי' רפ"ו סק"ט והערה"ש סעי' י"ט והאבנ"ז יור"ד סי' שפ"ד סק"ד שביהכ"נ של יחיד חייב במזוזה בברכה, וכן בחזו"א יור"ד סי' רי"ז סק"ז מוכח שפסקו להלכה, ובמקדש מעט סי' רפ"ו סק"ל כתב דצ"ל בביאור כוונת הפת"ת דמיירי שאין הוא ישן שם בלילה דא"כ פשוט שחייב במזוזה גם ביהכ"נ של רבים כיון שהוא כמו שיש שם בית דירה דמבואר בגמרא דלכו"ע חייב במזוזה.

סברת הרמב"ם והרי"ף וסיעתו

והגאון ר' שבח רוזנבלט שליט"א כתב בקובץ בנתיבות ההלכה על הלכות סת"ם במאמר על פטור מזוזה בביהכ"נ כתב להעיר על הפת"ת דהרי מוכח מהמחבר שם בסעי' ג' שפסק כסברת הרמב"ם פ"ו מהל' תפילין ומזוזה ה"ו שהפטור של מזוזה בביהכ"נ הוא משום שהוא כמו הפטור שיש להר הבית והלשכות שגם הם פטורים ממזוזה מפני שהם קודש ה"ה ביהכ"נ וביהמ"ד הם קודש אלא ביהכ"נ של כפרים חייב במזוזה כיון שיש שם אורחים שדרים שם הוי כבית דירה בביהכ"נ שחייב במזוזה אפילו לשיטת חכמים, וכתב שם שגם הרי"ף הל' מזוזה ו,ב סובר כהרמב"ם כיון שכתב הטעם בביהכ"נ של כפרים חייב במזוזה משום האורחים ראה מזה שג"כ סבר כהרמב"ם שהטעם הוא משום שהם קודש ולפ"ז כתב שם שגם הרא"ש והטור שג"כ כתבו הטעם בחיוב ביהכ"נ של כפרים משום שיש אורחים ג"כ סברי כהרמב"ם, וא"כ מה מועיל שהוא שייך ליחיד הרי עדיין הוא קודש ומיפטר ממזוזה לפי הרמב"ם וסיעתו, ועוד ראה הביא דהנה המחבר לא הזכיר כלל את ההלכה דביהכ"נ של כפרים חייב במזוזה ובשלמא אי סבירא ליה כהרמב"ם שהטעם הוא משום האורחים י"ל דסמך המחבר כבר על מה שכתב שם שאם יש שם בית דירה חייב במזוזה א"כ מובן שבית הכנסת של כפרים חייב במזוזה, אבל לרש"י אי אפשר להבין מההלכה של בית דירה גם על חיוב בביהכ"נ של כפרים שהוא מטעם אחר לרש"י א"כ ראה מזה שלא כתבו המחבר שנקט להלכה כהרמב"ם ולא כרש"י ולכן כתב הגרש"צ רוזנבלט דבכה"ג יש לקבוע מזוזה לחומרא כרש"י אבל בלא ברכה, (וכן בחוט שני על מזוזה העיר בזה מצד אחר).

סברת המרדכי

וסברת המרדכי (מנחות סי' תתקס"א) שכתב שבבית המדרש חייב במזוזה כשאר בתים, ביאר הש"ך שם סק"ט שהחילוק הוא דכיון שבביהכ"נ אין נמצאים שם כל היום רק בשעת התפילות ואח"כ לא נמצאים שם אין זה בית דירה לכן הוא פטור ממזוזה ולפ"ז בביהמ"ד שנמצאים שם כל היום חייב במזוזה בברכה, והמחבר פסק רק להחמיר כשיטת המרדכי, שכן נהג המהר"ם מרוטנברג שעשה מזוזה בביהמ"ד כמבואר בב"י אבל לא בברכה כיון שהרמב"ם והרא"ש ועוד חולקים עליו דלפי סברות האחרות אין חיוב גם בבית המדרש.

וכתב הריטב"א שם שבית דירה בביהכ"נ שחייב במזוזה הוא חידוש שאע"פ שאין עיקר הביהכ"נ מיועד לזה כלל מ"מ חייב במזוזה, וכתב שאין לתמוה למה צריך שיהיה בית דירה והרי יש אורחים בביהכ"נ, ובי' משום דבשביל האורחים לבד אין עדיין חיוב מזוזה כיון שאין הם בקביעות שם רק דרך ארעי אבל כשיש בית דירה הוא דרך קבע, אכן נ"ל דהריטב"א לשיטתו כרש"י דביהכ"נ של כפרים החיוב הוא משום בעלות הבני כפרים אבל הרמב"ם לשיטתו דאין הטעם משום בעלות ידועה אלא מפני הקדושה א"כ ה"ה כשיש אורחים שלא בקביעות הוא כבר חייב במזוזה כביאור החת"ס בחלק יור"ד סי' רפ"א דהכוונה של הרמב"ם הוא דרך מדור הדיוט חייב במזוזה אבל מדור לגבוה כהלשכות והעזרות ובית הכנסת וביהמ"ד פטורים ממזוזה שאינם מדור הדיוט אבל כשיש אורחים הוא משמש למדור הדיוט הוא חייב במזוזה, וא"כ הרמב"ם פליג ע"ז ואפילו משום האורחים יש כבר חיוב קביעת מזוזה ולא כסברת רש"י ותוס', ולפי הריטב"א רואים שאינו נכון הטענה לא לחייב ברכה בבית הכנסת החסידים שיש בקביעות סעודות כל שבת סעודה שלישית וסעודת ר"ח וכדו' כיון

שאינ עיקרו של ביהכ"נ לזה, דכאן רואים שאפי' אין עיקרו לזה כבר חייב במזוזה.

ביאור בוונת הט"ז בחנות שבשוק

בט"ז שם סק"י משמע שאין חיוב מזוזה אם אין נמצאים בלילה באותו בית מזה שכתב ליישב תמיהת הפרישה הביאו הרע"א על השו"ע בסעי' י"ד שכתב המחבר דבחנויות שבשוק אין חיוב מזוזה דמ"ש מכל בית דירה שחייב במזוזה, ותי' דכיון שאין נמצאים שם בלילה אין זה דירה וכמו שמצינו כעין זה לגבי חזקת ג' שנים בחו"מ סי' ק"מ סעי' ח' שחייב המחזיק להביא עדים על ג' שנות חזקה ביום ובלילה מהשכנים שראו שהיה שם בלילה בבית א"כ ה"ה חיוב מזוזה צריך שיהיה שם בלילה.

וברב פעלים (חור"ד ח"ב סי' ל"ו) כתב שאין לדמות זה לזה כלל, וכן אני תמה מאד דהרי מפורש שם בסעי' ט' שבחנויות אין צריך עדים על ג' שנים ביום ובלילה ורק נחלקו הראשונים אם די בעדים על ג' שנים ביום לבד או צריך עדים על שש שנים רק ביום אבל אין צריך עדות על הלילה, וכן בחזקה על מקומות ביהכ"נ מפורש שם ברמ"א סעי' ח' שאין צריך עדות על כל היום רק על זמן שבאים בביהכ"נ, אע"פ שיש חולקים כתב הרמ"א שכן עיקר כדיעה זו א"כ לכאורה ה"ה בביהכ"נ אין צריך שיהיו שם בלילה.

ועל הקושיא השניה דמ"ש מבית האוצר ובית התבן שחייב במזוזה תי' הט"ז דשם הוא מיועד להיות מונח שם התבן בלילה משא"כ בחנות אין עיקרו להיות שם בלילה, והנה הר"פ הוכיח שם מהרמב"ן דמזה שההלכה הוא בעירובי חצירות שמקום פיתא עיקר ולא צריך מקום שינה, ה"ה במזוזה די במקום פיתא לחייב במזוזה, וה"ה על מקום שינה לבד ג"כ מחייבים במזוזה שם, וראיה לזה הוא שכולם קובעים מזוזה בכל חדרי השינה, וכן בפת"ת סק"י הביא מהיד הקטנה שפירש את דברי המחבר בחנויות שבשוק

אינו אלא הטעם הוא משום שהוא קודש או משום שהוא של כל העולם אלא רק לסברת המרדכי שהוא משום שנמצאים שם רק בשעת תפילה למה לא יהיה חייב משום אוצר הספסלים, ורק בביהכ"נ שנמצאים רק בשעת תפילה אפשר שיש לומר שדומה לחנות שבשוק).

ביאור החזו"א

בחזו"א שם פירש לשיטת הרמב"ם ושיטת רש"י בחדא מחתא דהכוונה של קודש הוא שאין לו לאחד תשמיש קבוע בפרטות דהרי בביהכ"נ של כרכים אין יכולים לעכב על אף אחד שלא להביא הרבה בנים לביהמ"ד ואין עושין גוד או איגוד בביהכ"נ ועוד כל מיני הלכות שיש בצורת הבעלות על הביהכ"נ, ולכן בביהכ"נ של יחיד שהוא פרטי שלו לתשמישו ויכול להוציא את כל מי שרוצה שפיר חייב במזוזה דחשוב הדבר שכולם הם אורחים אצלו בבית וחייב הוא במזוזה שהוא משתמש בביהכ"נ להאורחים שלו להתפלל שם, דהרי דבר זה שהוא עומד רק לתפילה אינו פטור ממזוזה דהרי כתב התוס' דביהכ"נ פרטי חייב במזוזה הרי דאין חסרון בזה שעומד רק לתפילה אלא החסרון הוא שהוא קודש היינו שאינו מיוחד לתשמיש אדם פרטי, ולכן אם יש שם בית דירה בביהכ"נ ממש כפי' החזו"א במעשרות סי' ה' הרי הוא קבוע לתשמישו הפרטי של החזן שפיר חייב במזוזה אע"פ שלא הקנו לו כלל זכות זה לעצמו מ"מ במציאות יש לו תשמיש פרטי הרי זה מחייב במזוזה, ולפ"ז יש לדון במי שיש לו בעלות על ביהכ"נ כמו בית מדרש של חסידים ששייך להאדמו"ר יל"ע אי חשוב שמשתמש בזה שהוא נותן לחסידיו להתפלל שם והוא מגיע לשם רק כמה פעמים במשך כמה שנים דאפשר דלא חשיב משתמש כלל בזה והחסידים פטורים דהם כאורחים אצלו, דלשון החזו"א הוא שהוא יש לו עכ"פ תשמיש ארעי שם.

באופן שהוא עראי מאד שהוא רק לכמה ימים בימי השוק שיש בעיר עכשיו, ומדויק הוא מאד מזה שהמחבר כתבו להלכה זו יחד עם ההלכה של פטור מזוזה בסוכה מפני שהוא ארעי שפטור ממזוזה אבל חנות הקבוע וודאי חייב במזוזה בברכה ולא גרע מבית האוצר, והביא ראיה מביהמ"ד שחייב במזוזה אע"פ שלא נמצאים שם כלילה, ובמקדש מעט תי' על ראיה זו דביהמ"ד לומדים קצת כלילה אבל חנות לא נמצאים כלל כלילה, ובש"ך הנ"ל כתוב שהטעם לחיוב בביהמ"ד הוא משום שלומדים מבוקר עד ערב ולא כתב שלומדים גם בערב, ובר"פ האריך הרבה בזה וקבע דמקום אכילה לבד גורם אפילו בלי שינה כמו בעירובין, וכ"ה בחזו"א, וברב פעלים כתב לחלק בין האופן שמונח שם החפצים כלילה רק בלית ברירה או שבכוונה הוא מונח שם כלילה דבבית האוצר בכוונה מונח הוא שם כלילה וזה מקומו לכן שפיר חייב במזוזה אבל בחנות שבשוק אינו רוצה שיהיה שם כלילה רק שעדיין לא מכרם הניחם שם בזה יש פטור ממזוזה, ובספר בירור הלכה יור"ד סי' רפ"ו מאריך הרבה בזה מדברי האחרונים יעו"ש.

והנה שמעתי רבים שטוענים שיש פטור במזוזה בביהכ"נ משום שאין ישנים שם כלילה ע"פ הט"ז הנ"ל, ונ"ל שאי אפשר לומר כך דהרי לא מצינו שום ראשון שכתב טעם זה בפטור ביהכ"נ ממזוזה רק מצינו ג' סברות הנ"ל, ולהמרדכי אכן חייבים בביהמ"ד כיון שלומדים שם מבוקר עד ערב, ולרש"י הוא משום שאין בעלות לכן בביהכ"נ פרטי כתבו התוס' והפוסקים שחייב במזוזה בברכה, וגם הט"ז לא כתבו על הדין של ביהכ"נ כלל, ולפי ביאור הרב פעלים דביהכ"נ שפיר חייבים במזוזה כיון שכל חפצי הביהכ"נ מונחים שם בכוונה וזה מקומם שפיר חייב במזוזה כמו בבית התבן, (ובחוט שני סי' רפ"ו סעי' ג' כתב שאין לתמוה למה אין לחייב במזוזה בביהכ"נ משום בית האוצר של ספסלי הביהכ"נ משום שדומה לחנות שבשוק, ונראה שזה

ל"ב בביאור ההיתר של אכילת סעודות חול
בביהכ"נ וכדומה עוד הרבה דברים האסורים
לעשותם בביהכ"נ והוא משום שבתי
החסידים נקראים בדוקא בשם שטיבל או
בית החסידים ולא בשם ביהכ"נ והוא
הכוונה שמתנים מתחילה שלא יחול כלל
על זה קדושת ביהכ"נ וא"כ אינו קודש וחייב
במזוזה כמו כל בית דירה, ולא חישוב שם
כלל את דברי הט"ז כנ"ל.

ובקובץ באו"י גליון מ"ז כתב הרה"ח
יחיאל טוסיג מאמר בזה והביא מספר פתחי
שערים סי' רס"ו ס"ק קט"ז מרבי יעקב
קמינצקי זצ"ל שצריך לעשות מזוזה בברכה
וכן כתב בשם ר' שמואל רוזנבוים שליט"א,
והאריך בחלק זה דאין לנו את סברת
הרמב"ם בפטור מזוזה בביהכנ"ס כיון
שהוא קודש דהרי על בתי החסידים כבר
כתב הדברי חיים תשובה בחו"מ ח"ב סי'



הרב ישראל אשר קלפהולץ

דין מליחת בשר שיש שם צרירות דם לבתיחלה ובדיעבד

ואם מצא את הצרירות דם לאחר המליחה קודם שבישל את העוף צריך לחתוך את מקום הצרירות, ובנוסף לזה יש לחתוך ג"כ עוד כדי קליפה סביב אותו המקום.

ופשוט הוא שאסור ג"כ לאוכלו חי ללא בישול, ע"י עצי העולה הלכות דם סעיף ב', ויש לזה דין דם האברים שפירש ממקום למקום, שהוא בלא תעשה, כמבואר שם בסעיף א'.

ומקור דין זה הוא בגמ' חולין דף צ"ג: "אומצא דאסמיק חתכה ומלחה אפילו לקדירה נמי שפיר דמי, תלייה נמי בשפודא דאיב דמא אגומרי, פליגי בה רב אחא ורבינא חד אמר משאב שאיבי ליה וחד אמר מצמת צמתי ליה, וכן בייעי וכן מזוקי", ולהלכה נפסק כמאן דשרי.

וכתב הרא"ש שם סי' י"א "אומצא בייעי ומזריקי פליגי בהו רב אחא ורבינא בכל התורה כולה רב אחא לחומרא ורבינא לקולא, והילכתא כרבינא לקולא וכו' אומצא דאסמיק מחמת מכה שהוכתה הבהמה מחיים ונתקבץ שם הדם והאדים הבשר".

וע"י בר"ן שם דף ל"א ע"ב מדפי הריף שכ' "אומצא דאסמיק, בשר שהוא אדום ביותר וניכר שנצרך הדם בתוכו".

וכן רבינו גרשום והרמב"ן שם ד"ה אומצא בשם רוב המפרשים פירשו, דאומצא דאסמיק היינו חתיכת בשר שנצרך בה דם ע"י מכה והאדימה.

ובב"י שם כתב דהרב המגיד כתב בפ"ו מהלכות מאכלות אסורות שכך פירשו רוב המפרשים דאומצא דאסמיק היינו חתיכה שנצרך בה הדם מחמת מכה ואותו דם מובלע ואינו יוצא אלא ע"י חיתוך ומליחה,

ענין זה של צרירות דם הוא דבר המצוי לפעמים בעופות, וצריך לידע איך להתייחס אליהם ומה שיש לעשות, ולפעמים מצוי ג"כ שמבשלים עוף ולאחר הבישול מוצאים צרירות דם באחת מחתיכות העוף, ויש לדון האם התבשיל מותר באכילה, ומה דין העוף עצמו.

והנה איתא בשו"ע יו"ד סי' ס"ז ס"ד "אם נצרך הדם מחמת מכה אסור לבשלו עד שיחתוך המקום וימלחנו יפה", והיינו שהדם כבר נתעורר לצאת ע"י המכה וחזר ונבלע בתוכו ונתקשה, ולכן אין הדם יוצא ע"י מליחה גרידא כדרך כל מליחת בשר שע"י המליחה יוצא כל דמו, ומפני זה צריך לחתוך יפה את מקום צרירות הדם לפני המליחה.

ואופן המליחה הוא כמבואר בשו"ע שימלחנו יפה, ולכא"ו צ"ע מה החידוש בזה, כיון דמיירי במולח כדי לבשל, וכל בשר שהוא לבישול צריך למלוח יפה, כמבואר כל זה ביו"ד ר"ס ס"ט ושם בסעיף ד', וי"ל דהמחבר לשיטתו ממש"כ שם בסי' ס"ט שאם החתיכה נמלחה רק מצד אחד מותר בדיעבד כדעת הרשב"א, ולכן כ' שימלחנו יפה, דהיינו שידייק למלוח יפה את הצד ששם נצרך הדם דוקא, והיינו שזה מעכב אם לא מלח בצד זה שבו יש הצרירות דם.

ועוד מבואר בטור בשם הגאונים ובב"י סי' ס"ה ס"א בשם הרב המגיד פ"ז מהלכות מאכלות אסורות פ"ז ה"י והר"ן בשם הראב"ד והרשב"א, וכ"כ רמ"א שם, שנייח מקום החתך למטה, כדי שיוזב כל הדם משם, וע"י יד יהודה סי' ס"ז פיה"ק ס"ק י"ב שהק' "ולא ידעתי למה השמיטו בשו"ע, ואולי משום דפשוט הוא".

שהאדים אינו ענין לו, אלא מילתא באפי נפשיה הוא וכדברי המפרשים ז"ל, ע"כ.

ובטור שם כ' וז"ל נצרר הדם מחמת מכה אסור לבשלו עד שיחתוך המקום וימלחנו יפה יפה שכיון שנצרר הדם אין לו פתח לצאת עד שיחתוך בו, אבל מותר לצלותו על האש אפילו בלא חיתוך ומליחה שהאש שואב הדם, ע"כ.

ויש לציין ששמעתי ממו"ר הגאון הגדול הרב יעקב מאיר שטרן שליט"א שאם המראה שנמצא הוא בצבע 'ורוד' אי"צ לחתוך וכשר ומותר לאוכלו, ורק אם נמצא כתם בצבע אדום או שחור (האי שחור אדום הוא אלא שלקה) אז צריך לחתוך.

ונראה להוסיף ע"ז שכן מדויק בלשון הלבוש שם ובערוה"ש שם סעיף י"ז שכ' "אדומה ביותר", וכן מבואר בשו"ת טוטו"ד הנ"ל, וכן יש לדייק ג"כ מלשונות הראשונים הנ"ל.

ובשו"ת טוב טעם ודעת מהדורא תליתא ח"ג סי' קי"ט להגרש"ק כ' דהנה אמת שלשון הטושו"ע הוי נצרר הדם מחמת מכה, אבל בעיון אחר שורש ומקור הדין הנה בש"ס גרסינן אומצא דאסמיק, ולשון זה משמע רק האדים לבד, וכ"ה בפירש"י שעל הרי"ף וז"ל דאסמיק ואדום מדם, משמע דהאדומית לבדו אוסר, וכ"ה לשון הרמב"ם פ"ו מהל' מ"א הי"ג והובא בב"י בשר שהאדים, א"כ יהיה מוכח לפ"ז דהאדים לבד אוסר דהרי לשון הרמב"ם הוא בשר שהאדים.

והנה הן אמת שלשון הראב"ד שהביא הבעל מגדול עוז וז"ל קבלת זה האיש כמה היא זרה אצלנו, דאומצא דאסמיק חתיכה שנצרר בה הדם מחמת מכה, ואותו דם אינו יוצא רק ע"י חתיכה ומליחה כמו החוטין שהדם כנוס בהן, ואין חליטה מועלת בה דלאו דם האברים הוא אלא דם הנפש נצרר בה וכו', הנה מלשונו שפיר משמע דבעינן דוקא דם בעין צרור וכו', אם כן מוכח דעת הראב"ד והרב המגיד דרק בדם בעין כנוס

וכ"כ הראב"ד ז"ל בהשגות וזה דעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל, עכ"ל.

אולם הבה"ג סי' ס"ה פירש שמדובר בחתיכת בשר שהניחה בתוך חומץ, שאם הוציאה מיד רשאי לאוכלה, אבל אם השהה אותה בתוך החומץ עד שהאדימה, אזי תלוי, אם הוא רוצה לבשלה צריך לחותכה להרבה חתיכות ולמולחה, ואם רוצה לצלותה יניחנה ע"ג שפוד בתוך התנור וימלחנה תחילה מעט, ודברי הבה"ג אלו הובא ג"כ בתוס' פסחים דף ע"ד: ד"ה אסמיק.

והרמב"ן הקשה על דבריו, למה ע"י חתיכה ומליחה החתיכה מותרת, הרי החומץ הפליט את הדם לחוץ וחזרה ובלעתו, נמצא שיש דם בלוע בתוך הבשר, ועתה גורם החומץ לכך שהדם מתבשל בתוך החתיכה שהרי שנינו שם דף צ"ז: שכבוש הרי הוא כמבושל, וא"כ היאך היא מותרת באכילה, וכעין זה השיג הראב"ד על הרמב"ם שהובא לקמן.

ותירץ שהבה"ג סובר שאין לחומץ תכונת בישול אלא שבכחו להפליט חלק מן הדם לחוץ והחלק האחר נשאר בלוע בתוך החתיכה ונצרר בה, ולכן ע"י חתיכה ומליחה ניתן להוציא כולו לחוץ, ומה שמבואר בדף צ"ז הנ"ל שכבוש הרי הוא כמבושל היינו רק באופן שכבש בחומץ ותבלין, אבל אם שרה בחומץ בלבד אין זה נחשב כמו בישול, וסיים שאין הדברים מתקבלים על הלב.

ובדעת הרמב"ם פ"ו מהלכות מאכלות אסורות נחלקו המפרשים שם, דעת המ"מ והמגדל עוז היא ששיטתו כדעת הבה"ג, ואילו דעת הכסף משנה ששיטתו כרוב המפרשים.

ובב"י שם הביא לשון הרמב"ם וכ' ע"ז וז"ל ודבריו מבוארים כדברי המפרשים, ודלא כדסבר הרב המגיד דלענין חלטו בחומץ מפרש לה הרמב"ם, וזה אינו, שאע"פ שכתב קודם לכן בסמוך לזה דין חתיכה שהאדימה בתוך החומץ, הא דבשר

ועי' לעיל לשון הרב המגיד שהובא בב"י שכתב "שנצרך בה הדם מחמת מכה ואותו דם מובלע, ואינו יוצא אלא ע"י חיתוך ומליחה".

ובשו"ת שה"ל ח"ג סי' ק"א אות ב' כ' על אודות מה ששאל השואל שם בענין דין נצרך הדם, דמשמע שהאדים הבשר אפילו בלי צרירת דם, ואילו לשון הפוסקים יו"ד סי' ס"ז ס"ד נצרך הדם מחמת מכה משמע שיעור יותר גדול של האדמה, ור"ל דוקא כעין צרירת דם ממש, הנה כבר ישב על ספק זה הגאון מהרש"ק בתשובת טוטו"ד דמצדד שם בג' דרכים אי האדים לבד אוסר, או דבעינן שנמצא דם צרור וכונוס דוקא, או אפילו שאוסר אינו אוסר אלא מחמת מכה, עיי"ש עוד.

ועיי"ש עוד בטוטו"ד שחולק על מי שאומר דצרירות דם שאסור היינו רק באופן שנעשתה ע"י מכה דוקא, ולא אם נעשתה ע"י דבר אחר כגון קשירה וכדו'.

ובשו"ת שה"ל ח"ג סי' ק"א אות ב' כ' ע"ז דגם המהרש"ם בדעת הנ"ל דן בזה אם מחמת קשירת רגלים נקרא מחמת מכה או לאו, והובא בדרכ"ת בקיצור, וכ' ע"ז דהגאונים אלו לא זכו עדיין לחי' המאירי אשר מפורש בדבריו בחולין צ"ג ופסחים ע"ד ע"ב דמחמת מכה לאו דוקא, וכן משמע מדבריו שכ' אומצא דאסמיק ענינו בשר שהאדים בסבת דם שנצרך מחמת מכה או סבה האחרת וכו' עכ"ל דעצם האדמת הבשר אוסר אלא דהסיבה לכך צרירת הדם, ולכן צריכים להחמיר בזה.

והנה לענין מה שאמרו בגמ' "חתכה", עי' רש"י ד"ה חתכה שפירש שצריך לחותכה להרבה חתיכות, והיינו שכדי שיזוב דמה היטב צריך לחותכה להרבה חתיכות, והנה הדרכ"ת שם ס"ק ל"ו כ' בשם שו"ת בנין עולם חיו"ד סי' ה' ד"ה גם שהשואל שם רצה לומר שכשנצרך הדם באיזה מקום לא מועיל שיחתוך את החתיכה לשתיים, אלא צריך לחותכה לחתיכות דקות בהרבה

אסור, אבל שיטת הב"י וכסף משנה משמע להיפך, וכ"כ בשם פירש"י על הרי"ף, וכ"ה לשון הרא"ש בפרק גיה"נ וז"ל אומצא דאסמיק וכו' ונתקבץ שם הדם והאדים הבשר וכו' הנה מלשון זה שכ' דהאדים הבשר מוכח דאדומות לבדו אוסר, דאין לומר דיש שם דם כנוס ממש, דא"כ למה לי הך שהאדים הבשר אם חזינן דם כנוס בפנים, וכ"ה לשון הר"ן והובא בב"י וז"ל אומצא דאסמיק, בשר שהוא אדום ביותר וניכר שהדם נצרך בתוכו, ואם איתא דבעינן דם כנוס ממש למה לי וכו' אלא האמת יורה דרכו, דס"ל כל שהאדים, זה עצמו הוי סימן לצרירות הדם שבו, וכל שהאדים הוי נצרך הדם ואסור, ע"כ.

וצ"ע במה שדייק כן מלשון הר"ן, דאיה"נ דהר"ן כתב אומצא דאסמיק, בשר שהוא אדום ביותר, מ"מ הרי הר"ן כתב ג"כ הלשון "וניכר שהדם נצרך בתוכו", והיינו שרואים ג"כ צרירות מסוימת, ולא רק כתם אדום בעלמא, ומה שכתב הלשון בשר שהוא אדום ביותר, זה אינו אלא סימן בעלמא, שבזה נוכל לידע שיש כאן צרירות, אבל ודאי דלא סגי סתם שהאדים, אלא צריך שיהא צרירות ממש.

וכ' עוד דלהלכה נראה דכיון דרוב הפוסקים משמע להדיא דאסרי בהאדים לבד, וכן יהיה מוכח מהרמב"ם לפירוש הב"י וכס"מ (עי' לשון הרמב"ם בב"י הנ"ל), ומדעת הראב"ד לא מפורש כן להיפך, ואף אם היה דעתו כן קי"ל כרוב הפוסקים, לכך יש לאסור אפילו בהאדים לבד, רק אם הוי הפסד מרובה היה נראה לצדד להקל לסמוך על הוכחתנו מלשון הראב"ד והרב המגיד, וכיון דחנ"נ דרבנן (עי' לקמן מש"כ בזה), ולדעת כמה לא סבירא להו כלל חנ"נ בשאר איסורין וכו' ולכן כי האי גוונא יש לסמוך בשעת הדחק לומר דבעינן דם בעין ממש כנוס שם, ובלא הפסד מרובה יש להטריף, עכ"ד.

ועי' ג"כ בדעת תורה למהרש"ם סי' נ"ה ס"ק מ"ז.

(ועי"ש שכ' בשם שו"ת שתי לחם סי' ל"ט בד"ה ובמקום שכ' דכל מה שאמרו בש"ס ובפוסקים דמהני חתיכה ומליחה בנצרך הדם הוא רק לענין איסור דם, אבל באמת בכה"ג בלא"ה צריך להשליך כל מקום החבורה או הפצע בין בעוף ובין בבהמה ואי לא עבד הכי ה"ז עובר על איסור בל תשקצו את נפשותיכם משום שכל בני אדם בדלים ממנו למאסו ונפשם קצה בו ואף אם נפש היפה תאכלנו אפ"ה עובר, ועי' בספר דעת תורה סי' נ"ה ס"ק מ"ז שהביאו וכ' דבע"כ כוונתו רק בהיה נצרך הדם הרבה עד שהיה נפוח כעין מכה טריה, אז אסור משום מיאוס, ויש בזה לאו משום בל תשקצו את נפשותיכם, אבל בלא"ה שפיר מהני חתיכה לבקעים ומליחה וכמבואר בש"ס ובשו"ע).

ולכן י"א שורידים שיש בהם דם שחור, וכן באופן שמוצאים כתמים אדומים לאחר שכבר חתכו הצרירות דם וכדו', יש להסירם משום "בל תשקצו".

ושמעתי מהגאון הרב אברהם רובין שליט"א רב ואב"ד בד"ץ מהדרין שאם נמצא הצרירות דם בפנים, מתחת העור שנמצא למעלה, או בחלק הפנימי של הבשר, סומכים לומר שאין זה דם רק מוהל בעלמא ומותר, (דאל"כ אין לדבר סוף, וגם אין שייך שהמכה תשפיע רק שם, וגם אין שכיח מכה אצל העופות בזמינו).

ועתה יש לדון מה הדין באופן שלא ראו שיש צרירות דם ולא חתכו שם ובישלוהו כך ואח"כ מצאו צרירות דם באחת מהחתיכות של העוף.

והנה באופן זה הרי שנאסר מקום זה של הצרירות, ולכן הדין הוא שאם יש ששים בחתיכה כנגד הדם הרי שהחתיכה ג"כ מותרת באכילה, ואם ניכר מקום הצרירות יחתוך המקום וכן כדי קליפה סביבו, כמבואר ברמ"א סי' ע"ב ס"ב.

ואם אין בחתיכה ששים נגד הצרירות, לפי דעת המחבר ביו"ד סי' צ"ב ס"ד ובסי'

מקומות, ובעל הבנין עולם השיב לו שמדברי הש"ס משמע שדי אם חותך פעם אחת במקום שנצרך הדם, ואם נצרך בכמה מקומות, צריך לחתוך בכל מקום שנצרך הדם חתך אחד (ולכאורה מדברי רש"י נראה כדעת השואל, שחתיכה שנצרך בה הדם צריך לחותכה להרבה חתיכות).

ועי' בטו"ד הנ"ל שכ' ג"כ על מש"כ הפוסקים סתם "חותך", משמע דדי בחתיכה אחת גרידא, ובאמת בלשון רש"י בחולין כתב שם חתכה חתיכות הרבה, וכ"ה לשון הר"ן שם שכתב חתיכה לחתיכות הרבה וכו', משמע דלא די בחתיכה אחת רק בהרבה חתיכות, וצ"ע מ"ט לא כתבו זה הפוסקים כיון דלא מצינו הסוברים להיפך, וצ"ע בזה, ע"כ.

ובדרכ"ת שם ס"ק ל"ב כ' בשם ספר בית דוד סי' י"א ושולחן גבוה ס"ק י"ב "עד שיחתוך, אינו ר"ל שיחתוך אותו המקום שנצרך הדם וישליך אותו לאבדון אלא ר"ל שיחתוך אותו מקום שתי או ערב כדי שיזוב הדם", ע"כ, (ועי' לקמן בשם שו"ת שתי לחם).

ובכה"ח יו"ד סי' ס"ז ס"ק ט"ו כ' נצרך הדם מחמת מכה אסור לבשלו עד שיחתוך המקום וכו', אינו ר"ל שיחתוך את הנצרך ויעקרנו משאר הבשר ואח"כ ימלחנו, אלא בעודו מחובר עם שאר הבשר יחתכנו ויעשה בו קרע ולא ימלחנו בלא קריעה כמו שאר הבשר וא"כ גם בריאה הוי שפיר מה שנהגו לבשל ריאה שנצרך בה דם בלא חיתוך רק שחותכין בריאה במקום שנצרך ואין חותכין כל הנצרך ומוציאין לחוץ בפ"ע.

ובכה"ח שם ס"ק ט"ז כ' בשם הרשב"א בתוה"ב וכנה"ג הגהות הטור אות ח' ופר"ח סק"י וס' ב"ד ושולחן גבוה שם וזבחי צדק שכ' דכל שחתך המקום ההוא כראוי אז אף אם רואין שלא הלך מראה האדמיות שבו, אין לחוש, דאמרינן שהדם שבו כבר הלך והאי סומקא בעלמא הוא, וכ"כ הדרכ"ת שם סקל"ג.

והנה שיטה זו היא שיטה מחודשת, וגם בפוסקים לא מצאנו להדיא חילוק זה.

אבל מ"מ כיון דבנידו"ד איכא תרי דרבנן: א' דם שבשלו אינו אסור אלא מדרבנן, כן קיי"ל, כמבואר בש"ך סי' פ"ז ס"ק ט"ו וסי' ע' ס"ק מ"ט, ובט"ז סי' ס"ט ס"ק כ"ד לגבי אשה ששכחה אם מלחה, והפר"ח סי' פ"ז ס"ק א' שסיים וכן עיקר, וכן הפלתי סי' פ"ט כ' שכן תפסו רוב פוסקים האחרונים, (וכ"ה בדם ששלחו).

ב' חנ"נ בשאר איסורים היו לכו"ע רק דרבנן, כמבואר בט"ז יו"ד סי' צ"ב ס"ק י"א ובש"ך שם ס"ק י"ב ועוד, ולכן יש יותר לתלות בזה להקל.

(וכן יש לצרף כמו שצירף הטוטו"ד, די ש כמה פוסקים (המחבר וסייעתו) דלא ס"ל כלל חנ"נ בשאר איסורים, עי"ש).

ולענין הא דהוי איסור דבוק, הרי דבאיסור דבוק איכא ב' טעמים בפוסקים, ודבר זה תלוי בב' הטעמים, והיינו דטעם הא' הוא משום שממהר לבלוע, וטעם הב' הוא משום שיש חשש שמא החתיכה היתה לבדה מחוץ לרוטב, ועי"ז נאסרה, עי' פמ"ג סי' צ"ב מ"ז ס"ק י"ב וחוו"ד שם חי' ס"ק י"ט ופמ"ג סי' ע"ב מ"ז ס"ק י"ב ועוד, ומבואר בפמ"ג דטעם השני אין לחוש באיסור דרבנן, והביאור בזה הוא משום דטעם השני הוי רק ספיקא, וספיקא דרבנן לקולא, (ועי' חוו"ד סי' צ"ב חי' ס"ק ח' שחשש גם לטעם השני עכ"פ דאותה חתיכה אסורה).

וגם בערוה"ש הנ"ל כ' בשם באה"ט בשם ב"ה דצ"ע בזה, וכ"כ בשו"ת שה"ל הנ"ל, וכ' שם בשם יד יהודה שם בפיה"ק ס"ק י"ב שהעתיק בשם הל"י משמיה דב"ה דאם אין ס' נגד אותו מקום כל החתיכה אסורה מטעם איסור דבוק, וסיים דהוא פשוט וכ' די ש לעיין בזה כי בנמצא הוא בעופות.

וכ' שם השה"ל עוד, דאיברא מה דפשיטא ליה להגאון הנ"ל ראיתי בדע"ת סי' נ"ה שם שהגאון מהרש"ם הק' על ב"ה

צ"ט ס"ג וסי' ק"ו ועוד דלא אמרינן חנ"נ בשאר איסורים (דהיינו שאינם איסור בשר בחלב), אם יש בכל התבשיל ששים נגד הצרירות הכל מותר.

והחתיכה עצמה שנצרך בה הדם, כ' בכה"ח סי' ע"ב ס"ק י"א שהיא מותרת בהפ"מ, או לכבוד שב"ק, וכ' שיש להקל כן כדברי המתירין עבור ההולכים ע"פ פסק דברי השו"ע, אבל ההולכים ע"פ פסק הרמ"א יש להחמיר ואין לשנות.

ולפי דעת רמ"א דאמרי' חנ"נ בשאר איסורים א"כ החתיכה שבה נמצאה הצרירות נאסרת תחילה והוי איסור דבוק, וכמבואר ברמ"א סי' ע"ב ס"ג ובפוסקים שם, ואם אין ששים בתבשיל נגד כל החתיכה נאסר כל התבשיל, וכ"כ בכה"ח סי' ס"ז ס"ק י"ז, אבל בערוה"ש שם סי"ז כ' בשם באה"ט בשם כה"י דצ"ע בזה.

אלא שיש לדון להתיר בזה בדיעבד, ע"פ מש"כ בדרכ"ת ס"ק כ"ט בשם שו"ת טוב טעם ודעת הנ"ל וכ"כ בדע"ת סי' נ"ה ס"ק מ"ז שמדקדק מל' הרא"ש בפרק גיד הנשה סי' י"א הנ"ל ועוד, דדוקא צרירות שנוצרה מחיים אוסרת ולא צרירות שנוצרה לאחר מיתה, וא"כ כל פעם הוי דבר זה בגדר "ספק" מתי נוצרה הצרירות.

וז"ל הטוטו"ד ומה שנקטו הפוסקים מחמת מכה, הוי רק למעט אם נעשה לאחר שחיטה, כגון בבית השחיטה וכו' ולכן נקטו (הפוסקים) מחמת מכה, לרמז דדוקא אם נעשה כן בחיים, וכן ביאר הרא"ש הנ"ל להדיא שהוכחה הבהמה מחיים וכו' לאפוקי דלא נימא נצרך הדם מחמת שחיטה או אחר שחיטה אסור נמי, לכך כתבו רק מכח מכה, דמכה ידוע דהוי מחיים וכי האי גוונא נחשב נצרך הדם, עכ"ל.

וגם כ' שם שיש להקל בזה בהפסד מרובה אם נמצא הצרירות דם רק לאחר הבישול שלא לומר בזה חתיכה נעשית נבילה.

נראה שבדיעבד יש מקום להתיר ולתלות להקל בזה לאחר שכבר בישלוהו כך, ע"י חיתוך מקום הצרירות וכדי קליפה סביבו.

גם יש מומחים שטוענים שהרבה פעמים נוצרים כתמים כאלה וכדו' ע"י הקירור שעושים במפעלים.

ודע עוד דברכ"ת הנ"ל כ' בשם טוטו"ד הנ"ל שהביא מכמה מקומות דיש משמעות "דדוקא נצרר הדם ממש ונראה בעין שנתקבץ שם הדם מחמת מכה, אבל האדים לחוד אינו אוסר וכו' וסיים דמ"מ בהפ"מ יש להקל בנמצא כן לאחר הבישול שלא לומר בזה חנ"נ וכו' ובמי הדעת כתב דמ"מ בהפ"מ יש לצדד להקל בדיעבד, ע"כ.

וכן ע"ש בטוטו"ד שכ' דיש סברא לומר ג"כ דאם לא נצרר דם בעין ממש יש מקום להתיר, ע"כ.

ולכן אפשר להורות בזה הלכה למעשה, שאפילו לאחר שנתבשלה החתיכה עם הצרירות דם, ואין בחתיכה עצמה ששים נגד הצרירות דם שבה, אלא שיש ששים בכל התבשיל שבקדירה נגד הצרירות דם שבחתיכה, שיש לחתוך את חלק הצרירות שבעוף לגמרי ולהשליכו, ושאר החתיכה מותרת, וכן כל התבשיל שבקדירה מותר באכילה.

ושאלתי את מו"ר הגאון הגדול הרב יעקב מאיר שטרן שליט"א על הנ"ל (לענין אם נמצא צרירות דם לאחר בישול בחתיכה שאין בה ששים נגד הצרירות דם, ורק ביחד עם כל התבשיל יש ששים נגד הצרירות דם), ואמר ג"כ להלכה למעשה, דכיון דהוי רק איסור דרבנן לכן יש להתיר ע"י הצירופים הנ"ל.

אלא שיש זהירות נוספת בזה עפ"י מה שכתוב בשו"ע יו"ד סי' ק"ו סעיף ב', שצריך ליהזר שלא יסיר שום דבר מהקדירה בעוד חתיכת האיסור בתוכה, דהיינו כל זמן שהחתיכה שבה נמצאת הצרירות דם היא עדיין בתוך הקדירה, דחיישינן שמא תשאר

הנ"ל ממה שמצא באו"ה כלל א' דין י"ט שכ' "וכלו"ן (וקאי ג"כ על אומצא דאסמיק) אם דיעבד נתבשל מותרים בתשובת הגאונים אפילו עם בשר אחר אפילו לא נחתכו הבקעים בהם ולא נחתך וכו' שהרי מתירו בכך בסמ"ג אפילו לכתחילה", ע"כ באו"ה, ומדסיים באו"ה דלענין כבד וכחל אסורים בבשול אפי' דיעבד מכלל דאומצא דאסמיק מותר, ואלו בכלל כ' דין ד' משמע דמה שהוזכר בגמ' דצריך חתיכה אסור מן הדין אפי' דיעבד והניח בצ"ע.

והשה"ל כ' ע"ז ובעניונו לשון האו"ה מתפרש יפה גם אם בקעים באומצא דאסמיק מעכב בדיעבד בבישול, ע"ש מה שמיישב, ובסוף דבריו שם מסיים להלכה, אבל ודאי דבאומצא דאסמיק לענין מליחה ובישול מעכב חתיכה אפי' דיעבד כיון דהוזכר בגמ' וכמש"כ הבל"י וב"ה הנ"ל, וכדמוכח באו"ה עצמו בשער כ' שם.

ועכ"פ מבואר מזה עוד סניף דהדין שצריך לחתוך בצרירות דם אינו ברור לכו"ע שזה מעכב בדיעבד, ויש המצדדים לומר דאולי אין זה אלא דין לכתחילה.

(ואולי יש לדון ג"כ ע"פ הש"ך סי' ע"ב ס"ק י"ז ועוד שסובר דטעם הראשון דהוא משום שממהר לבלוע אינו אלא בדבוק בתולדה, דאולי יש מקום לומר בנידון זה דזה לא נקרא דבוק בתולדה אלא שנדבק ע"י הבישול, ובפמ"ג שם כ' "ואפשר אף לטעם (השני) שמא היתה פעם א' חוץ לרוטב לא חיישינן כל שאינו מחובר בתולדה", ועכ"פ צ"ע אם הדם מקרי דבוק בתולדה, ועי' חו"ד סי' צ"ב סק"ח).

ויש להוסיף עוד בזה, דכיון שהיום מצוי מאוד צרירות דם שנעשית לאחר השחיטה בזמן מריטת הנוצות וכדו' (כן שמעתי מכמה מומחים), (וכעין דבר זה מבואר ג"כ בשו"ת כנף רננה חיו"ד סי' ל"ו, והובאו דבריו בדרכ"ת שם סק"ל ע"ש), ובפרט שהמריטה נעשית ג"כ במים קרים, (וגם שייך שיהיו ע"ז כתמים אפילו בצבע אדום כהה), לכן

(ועי' עוד שם בסי' ק"ז בשו"ע ובפוסקים מה שיש לזהר בזה, ולפי מש"כ הט"ז שם סק"ד וה' והש"ך סק"א דבאיסור דרבנן לא מחזקינן איסור לומר דנשאר האיסור בלא ששים, הרי דכאן מיירי ג"כ באיסור דרבנן וכנ"ל, ולכן מותר בכל ענין, עי"ש עוד).

כל זה הוא רק באופן שנתבשל, אבל אם אפו את העוף, בזה יש להבחין אם החתיכה היתה רק מקצתה בתוך הרוטב וע"פ המבואר בשו"ע ופוסקים בסי' צ"ב ס"ב, עי"ש, ואם לא היה רוטב כלל, עי' סי' ק"ה ס"ה וז' לענין דין החתיכה של הצרירות ושאר החתיכות שנגעו בה, וכן עי"ש ובסעיף ט' לענין צליה ומליחה, אם חתיכה זו נצלת או נמלחה עם חתיכות אחרות, ויש בכל זה הרבה פרטי דינים, ויעשה שאלת חכם.

ועי' פת"ש סי' ס"ה סק"א בשם רדב"ז לענין צרירות דם בורידים.

(ולענין כרבלתא דתרנגול, אע"פ שמותר באכילה מעיקר הדין, מ"מ הוי בכלל "נצטר הדם", כיון שהוא אדום הרבה, כן מבואר בדעת קדושים שם סק"ב ובדרכ"ת סק"ל"א, וכן יש לחוש ג"כ אולי קיבל שם מכה או נשיכה מתרנגול).

סיכום הלכה למעשה:

א. אם נמצא צרירות דם בבשר לפני המליחה, יחתוך אותו המקום של הצרירות דם וימלחנו יפה.

ב. אם נמצא צרירות דם בבשר לאחר המליחה, יחתוך אותו המקום וכדי קליפה סביבו.

ג. צרירות דם, היינו דוקא מראה או כתם בצבע אדום כהה או שחור אבל כתם בצבע ורוד מותר.

ד. נקטינן להחמיר גם בכתם של דם גרידא, אפילו אם אין רואים שם כינוס וקיבוץ ממש של דם, ויעשה בזה שאלת חכם.

ה. יש אומרים שאין איסור בצרירות דם אם נוצרה לאחר מיתה, ורק אם נוצרה מחיים.

ו. ורידים שיש בהם דם שחור, וכן באופן שמוצאים כתמים אדומים לאחר שכבר חתכו הצרירות דם וכדו', יש להסירם משום "בל תשקצו".

ז. אם הצרירות דם לא נראה מבחוץ כלל אלא שנמצא בפנים מתחת לעור שלמעלה, נוהגים להקל בזה.

ח. אם נמצא הצרירות דם לאחר הבישול, מעיקר הדין: אם יש בחתיכה של הצרירות דם ס' נגד הדם, הכל מותר, רק יחתוך אותו המקום של הצרירות דם, ואם אין בחתיכה ס' נגד

החתיכה באחרונה בשעה שאין בקדירה ששים לבטל את הדם ותאסר הקדירה וכל מה שבתוכה, וגם יש לזהר שלא יוציא את החתיכה הזאת תחלה, משום שהדם שבה יאסור אותה, ומה תקנתה יניחנה עד שתצטנן הקדירה לגמרי.

(ואולי יש יותר מקום להחמיר בזה לאסור את כל החתיכה שנמצא בה הצרירות דם, לפי אלו הסוברים דיש לחוש גם לטעם השני הנ"ל באיסור דבוק לענין שאותה חתיכה עצמה אסורה עכ"פ, וצ"ע).

ואם אירע שהוציאו את החתיכה של הצרירות דם כשהיא עדיין חמה ע"י כף או מזלג, יש להגעילם בכלי ראשון, עי' פמ"ג סי' ק"ו מ"ז סק"ב ושפ"ד סוף סק"ז.

ויש לזהר ג"כ בעת הוצאת החתיכה של הצרירות דם (אם היא חמה עדיין) שלא יטפטף מהחתיכה (והכף וכדו') לתוך הקדירה, ואם נטף צריך ס' נגד הטיפות.

גם יש לזהר בעת הוצאת החתיכה שלא יגעו החתיכה או הכף או המזלג בדפנות הקדירה, פמ"ג שפ"ד שם סוף סק"ז.

הדם, אם יש בתבשיל ס' נגד כל החתיכה, החתיכה אסורה ושאר כל התבשיל מותר, ואם אין בתבשיל ס' נגד כל החתיכה, יש לאסור כל התבשיל.

אבל כיון שיש בזה כמה צירופים להקל, לכן יש להתיר אם יש בכל התבשיל ס' נגד הצרירות דם, ולכתחילה יש להחמיר שהחתיכה עצמה שנמצא בה הצרירות דם אסורה, אלא שיש מקום להתיר גם את החתיכה עצמה, אבל יש לחתוך את הצרירות דם מהחתיכה (וכ"ק סביבו).

ט. ויש בזה כמה נקודות לזיהור: (באופן שסומכים על כל הנ"ל להתיר את התבשיל ואפי' את החתיכה).

1. צריך לזיהור שלא להוציא שום דבר מהקדירה אם החתיכה של הצרירות דם עדיין נמצאת בתוכה.

2. יש לזיהור שלא להוציא את החתיכה של הצרירות דם בתחילה, אלא יניחנה שם עד שתצטנן.

3. אם אירע שהוציאו את החתיכה של הצרירות דם כשהיא עדיין חמה ע"י כף או מזלג, יש להגעילם בכלי ראשון. (ובאופן שהוא מחמיר שלא לאכול את החתיכה של הצרירות דם, ויש בכל שאר התבשיל שבקדירה ס' נגד הצרירות דם שבחתיכה, שבזה יכול להוציא את החתיכה קודם שתצטנן, הרי שיש להוציא אותה ע"י כף ח"פ, ויזרוק את הכף מיד).

4. גם יזהר בעת הוצאת החתיכה של הצרירות דם (אם היא חמה עדיין), שלא יטפטף מהחתיכה לתוך הקדירה.

5. עוד יש לזיהור אז, שלא יגעו החתיכה או הכף או המזלג בדפנות הקדירה.

י. אם אפו את העוף, בזה יש להבחין אם החתיכה היתה רק מקצתה בתוך הרוטב, או שלא היה רוטב כלל, ואם חתיכה זו נגעה בשאר החתיכות שם, ויש בזה הרבה פרטי דינים, ויעשה שאלת חכם.

יא. וכן בצליה ומליחה, דהיינו אם צלו או מלחו חתיכה זו עם חתיכות אחרות, אז תלוי מצב הנגיעה ועוד כמה פרטים.



הרב יעקב אקער

דין וגדר 'הפסד' בדבר שיש לו מתירין

עוד נידון יש כאן, מה נכלל בגדר 'הפסד והוצאות' המובא בשו"ע (שם) דמותר בדשיל"מ, והאם כל שיש איזה צורך לאכלו היום נחשב להפסד, ועל כך נרחיב ונברר בהמשך כיון שאין בזה דברים ברורים רק ליקוט מדברי האחרונים בזה. והם שני נידונים נפרדים שהרבנים הנ"ל לא הבדילו בזה בין קודש לקודש.

הפסד מחמת ההמתנה למתירין

לגבי הנידון הראשון, בראשונה אית לן למיזל בתר טעמא דדינא, והטעם שאסרו חכמים דשיל"מ הוא כפי שכתב רש"י דעד שתאכלנו בספק איסור תאכלנו בהיתר, וכע"ז כתב גם בחידושי רבינו דוד (פסחים ל' ד"ה ואי לאו) בטעם דין דשיל"מ, דהוא משום שחכמים קבעו שכל איסור שנתערב בהיתר יתבטל ברוב או בס', מטעם שהתורה חסה על ממונם של ישראל, משא"כ באיסור דשיל"מ שיכולים להמתין עד שהאיסור יהיה מותר, ואינו מפסיד כלום בהמתנתו, אינו בטל.

הנה מדבריהם נראה [ובפרט לדין דנקטינן כטעם רש"י¹] שיש להתיר בכל אופן שאכילת ההיתר אינה בדיוק כאכילתו באיסור, וכל שיש הפסד כלשהו ע"י ההמתנה יש להתיר, שהרי בזה לא שייכים הטעמים הנ"ל.

ומצאתי שכן כתב בפרי מגדים במפורש שיש להתיר בהפסד שנגרם מחמת ההמתנה, שכתב בפתיחה להל' תערובות (ח"ג פ"ב ד"ה דשיל"מ) וז"ל 'שיהיה המתיר בלי הפסד והוצאות בין שיבוא המתיר בזמן או שבידו לתקנה', וכידוע דמקור הדברים הוא

בגליון קצ"ב הגיבו חו"ר כולל גבוה להוראה ערלוי אלעד על מה שכתבתי [במאמר 'אכילת תערובת חלב בפרוה בסעודה בשרית', גליון קפב] לגבי מעשה שהיה שרצו להגיש לקינוח בסעודה בשרית גלידה חלבית שנתערבה בגלידה פרוה, דבנוסף לכל ההיתרים שמנתי שם, יש לצרף להתיר משום 'הפסד והוצאות' כמובא בשו"ע (יו"ד סי' קב סעיפים ב' וג') דמותר, הן משום שהאורחים יפסידו את הגלידה והן משום שיצטרך לטרוח ולקנות גלידה חדשה משום כך, והרבנים הנ"ל האריכו להוכיח מכמה הוכחות ודיוקים שאין להתיר בזה מטעם הפסד. ולתועלת הדבר אקדים הקדמה לביאור הענין.

הנה בדין דשיל"מ נפסק דאיסור שנתערב בהיתר ויש לו מתירין ע"י המתנה או ע"י מעשה - חייבו חכמינו ז"ל להמתין או לעשות את הדבר המתירו (יו"ד קב, א' ב'), עוד פסקו חכמינו ז"ל שאם מעשה ההיתר כרוך בהפסד (שם, סעיף ג' ובאחרונים שם) או בטורח גדול (פרי"ח שם סק"ח, פלתי שם סק"ה, ועוד אחרונים), כגון: כלי שנבלע בו איסור ונתערב באחרים שכדי להכשירם צריך להגעיל את הכלים - אינו צריך לעשות את המעשה המתירו, וכיון שכן נחשב הוא לדבר שאין לו מתירין. ויש לעיין באופן שיש הפסד כשהמתירין הם ע"י המתנה, האם גם אז אינו בכלל דשיל"מ, או שדינו ככל הדברים החשובים שאסורים אף כשיש הפסד מרובה, וזה שהתירו הפסד בדשיל"מ היינו רק כשהוא ע"י מעשה 'להתיר האיסור'.

1 ראה בספר יד יהודה (סי' קב סק"ו ד"ה והנה) ועוד אחרונים. ואף להר"ן (נדרים נב) שחולק על רש"י בטעם דשיל"מ כידוע נראה דאפשר לומר כן, שהרי פוסק דאם מתקלקל לא שייך בזה דין דשיל"מ ומותר, וראה להלן שכתבו האחרונים שאין לחלק בין קלקול להפסד, וא"כ כמו שבקלקול תמיד מותר גם בהפסד יש להתיר תמיד.

בגדר מתקלקל, עכ"ז הוא דן מצד אחר דמשום שצריך להוציא הוצאות חימום המאכל, יל"ע האם זה נכלל בגדר 'הוצאות' או לא, ומסיק דכיון שהוצאה מועטת היא אין להתיר [ואה"נ כשמדובר בהוצאה מרובה הוא מתיר²]. ומהא דחזינן שדן בדין הוצאות אף בדבר שאינו בכדי להתיר את האיסור, מוכח שלא חילק באופני ההפסד והכל בכלל ההיתר והוצאות [והארכתי בדברים פשוטים משום שטעו בזה הרבנים הנ"ל].

וכן משמע מדברי המהרש"ל להתיר הפסד ע"י המתנה, שהרי הוא מסכים עם ההיתר והוצאות והפסד, כדמוכח בלשונו (פ"ח, סי' פ"ו) שכותב לגבי חתיכה שלא נמלחה 'וכ"ש דבר זה שצריך להוצאה ממון', עיי"ש עוד. עפ"ז נראה דכיון שמסכים להיתר והפסד, הרי לדעת המהרש"ל לא שייך דין דשיל"מ אלא ע"י המתנה, שהרי המהרש"ל כידוע ס"ל דדשיל"מ ע"י מעשה מותר, ומשמע שמקל בהפסד שע"י המתנה.

וכן נפסק למעשה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' סט) לגבי מים חמים שהוכנו לשתיית תה בשמחת שבע ברכות שנערכה בשבת ושפחה נכרית שפכה לתוכו מים שהוחמו בשבת, והיה נראה לאסרו מדין דשיל"מ ככל מעשה שבת, ופסק שם להתיר מכמה טעמים וגם מטעם דברי הפרי תואר דלעיל, דהכא הרי הוצאות החימום הם הוצאה מרובה, ועוד שכל הוצאות החימום ילכו לאבדון וגם המים עצמם אין לו צורך בזה במוצ"ש. הרי שס"ל דיש להקל מטעם שההוצאות שהוציא ילכו לריק [אף שמסברא היה לו טפי לאסור בזה, שהרי אינו צריך להוציא עתה הוצאות חדשות].

וכן פסק בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' קצח) לגבי שקי קמח שנועדו למצה שמורה ובאחד מהם נשך עכבר אם מותר ליקח משאר השקים, ודן שם אם יש לאסור מטעם

המנחת כהן (ח"ג פ"ב ד"ה התנאי הראשון) שכותב ג"כ כלשון הזה, הנה כתבו דברים ברורים שההיתר והפסד הוא גם כשהמתיר בא לאחר זמן.

וכן משמע בש"ך שכתב (סי' קב סק"ח) לגבי כלי שנבלע בו איסור שנתערב באחרים, שיש להמתין עם הכלים עד שיהיו אינם בני יומם ויהיו מותרים מדאורייתא, והטעם הוא משום שאין בזה הפסד והוצאות, וכמש"כ שם וז"ל 'ובכה"ג [דהיינו להמתין עד שיהיו אבי"י] דיש לו מתירין בלא שום הוצאות לכו"ע אסור', משמע מדבריו שאם היה הפסד והוצאות ע"י ההמתנה היה מתיר.

עוד נראה מדבריו דכל שיש איזה הפסד אין לאסור, שהרי כותב (שם) לגבי קערה חלבית שנתערבה בקערות של בשר דיש להחמיר כדעת הב"ח ולהשליך כלי אחד 'כיון דליכא בזה פסידא' [דהיינו שהרי כלי אחד ממילא אסור, ולכן בהשלכתו אין הפסד, אחרונים], משמע דכל שיש הפסד יותר משווי האיסור אי"צ לעשותו, ואף שמחמיר כדעת המהרי"ל דבעי הוצאה והפסד מרובה, כבר כתב הכרתי (סק"ט) בדעת המהרי"ל דהפסד מרובה היינו כשווי הכלי האסור ולא יותר [להלן יובאו דבריו בהרחבה].

וכן משמע בפרי תואר (סי' קב סק"ה) שכותב לגבי דין קלקול, וז"ל 'נראה דאפי' הקלקול הוא דבר דעדיין חזי לגר מותר, ויש להסתפק אם האיסור מתקרב וצריך להוציא הוצאות לחממו אי הוי דבר שאין לו מתירין לדעת הרשב"א, ולפי מה שכתב [הש"ך] דבהפסד מועט כ"כ לא מקרי הפסד יש להחמיר'.

ונבאר דבריו, בתחילה כתב לדון בדין 'קלקול' וכותב דאי"צ שיהא נתקלקל לגמרי אלא אף שעדיין ראוי לגר מותר, ואח"כ הוא דן לגבי דבר המתקרב, ואף דבדואי אין זה

וכן מצינו בהרבה אחרונים שהבינו שדין קלקול והפסד שוים (עיין בפרי מגדים בפתיחה הובא לעיל, ובעוד הרבה אחרונים), וא"כ כמו שבקלקול אין לחלק ממה נגרם הקלקול כמו"כ בהפסד אין לחלק ממה נגרם ההפסד, ופשוט.

ומה שהוכיחו מדברי הש"ך (סי' קי ס"ק נ"ח) שכותב עמש"כ הרמ"א שיש להתיר ס"ס בדשיל"מ רק לצורך, דצ"ע להתיר אם לא בהפסד מרובה, ומוכח מדבריו שאין להתיר בדשיל"מ כשיש הפסד רק משום דהוי ס"ס, אבל משום הפסד שנגרם מחמת ההמתנה אכתי הוי דשיל"מ.

נראה ליישב דהש"ך (שם, סקנ"ו) מחלק בין ס"ס דתערובות לבין ס"ס דאתי מעלמא [כגון חדש או ספק מוכן ביו"ט שני], דס"ס דאתי מעלמא - מותר לצורך [ואפי' בהפסד מועט], אבל ס"ס שע"י תערובות - מביא הש"ך מגדולי הפוסקים דאין להתיר בדשיל"מ וכוותיהו פוסק הש"ך שם.

א"כ בס"ס שע"י תערובות דלדעת הש"ך אין להתיר מטעם ס"ס - נשאר דינו כשאר דשיל"מ, וע"ז קאי הש"ך בסקנ"ח כמו שביאר בפמ"ג, שאין להתיר אלא כשיש הפסד שבזה מתירים כל דשיל"מ, וזה שכתב הש"ך 'הפסד מרובה' לשיטתו הוא שמצריך לעיל (סי' קב סק"ח) בהיתר דהפסד והוצאות שיהיה הפסד מרובה כדעת המהרי"ל שסובר שאין להתיר מחמת הוצאות ההגעלה כיון שהוצאה מועטת היא, אבל בהוצאה והפסד מרובה ס"ל המהרי"ל והש"ך דמותר.³

ואף אם לא נקבל יישוב זה מאיזה טעם שהוא, ברור ופשוט שמכח קושיא זו אין להוכיח שבהפסד ע"י המתנה יהא אסור בשעה שבדברי הש"ך עצמו מוכח דמתיר בזה כמובא לעיל.

דשיל"מ שהרי לאחר הפסח מותרים הם בשופי, ובא"ד כותב שם וז"ל 'עוד נראה לענ"ד למ"ש ביו"ד סי' קב ס"ג בצריך להוציא עליו הוצאות לא הוי דשיל"מ וכו', ועכ"פ בכה"ג דאף דראוי לאחר הפסח הוי הפסד גדול דהוי לחם עוני, ועל כל השנה מי יתן מחירה כמצות שמורה לפסח, ועדיף טובא מהיכא שהמאכל מתקלקל בסעיף ד' ורק בכה"ג דהמצה והחמץ שוין מקרי להרמב"ם דשיל"מ'. ודבריו ברור מללו שיש להקל אף בהפסד מחמת המתנה.



עתה לאחר שהנידון הראשון הובהר כקילורין לעיניים, והוברר היטב שיש להתיר גם בהפסד שנגרם ע"י המתנה, נתייחס להשגות חו"ר הכולל הנ"ל. מה שהקשו מהא דאיתא בשו"ע יו"ד סי' קב (סעיף ב') 'יש מי שאומר שלא אמרו דבר שיש לו מתירין אלא כשהמתיר עתיד לבוא עכ"פ או אם המתיר בידו לעשותו בלא הפסד', עוד איתא שם בשו"ע (סעיף ג') לגבי כלי שנבלע בו איסור ונתערב באחרים דמותר ובטל ברוב, וביאר הרמ"א הטעם 'לפי שצריך להוציא עליו הוצאות להגעילו וכל כיוצא בזה'.

ומפשטות דברי השו"ע נראה שהתיר רק באופן שההוצאות הם כדי להתיר את האיסור, וכפי שמדויק בדבריו דרק כדי להגעיל את הכלי או כשהמתיר בידו לעשותו רק ע"י הפסד מותר, אבל כשישנם הוצאות והפסד שאינם כדי להתיר את האיסור אי"ז מוציאו מכלל דשיל"מ ונשאר באיסורו.

יש ליישב דאף שלא כתב בפירוש להתיר אף בהפסד שע"י המתנה, יש לומר דלרוב פשיטתו לא כתבו ואין לחלק בין הפסד ע"י מעשה להפסד ע"י המתנה, וכפי שכתבו בפירוש כל האחרונים שהובאו לעיל שיש להתיר גם בהפסד הנגרם מחמת המתנה.

3 אגב אזכיר מה שהוקשה לי מה שכתב שם הש"ך (סקנ"ו) הן לגבי יו"ט הן לגבי חדש, דמסתמא לצורך הוא, ואם כדבריו שאין להתיר אלא בהפסד מרובה, האם כל צורך יו"ט או חדש הוא הפסד מרובה, וצ"ע [ועמש"כ בכף החיים ס"ק קלד].

עצמה שווה יותר, וכ"מ בש"ך עצמו [לגבי קערה חלבית שנתערבה באחרות] כפי שהבאנו לעיל דאינו צריך להפסיד יותר מהאיסור עצמו ותו לא. ולפי דברי הכרתי והש"ך נמצאנו למדים שכל שישנו הפסד בתערובת ההיתר יש להתיר, אולם מצינו באחרונים שלא ס"ל כהכרו"פ [ראה דרוש וחיידוש לרעק"א פסחים מערכה ו' אות ב' ד"ה ונחזור לעליונות], וראה עוד מראי מקומות בזה בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' יז), והמורם מדבריהם הוא שאין בזה גדר ברור, והכל תלוי לפי מצב האדם והזמן ועל פי ראות עיני המורה.

עתה נביא מה שמצינו באחרונים להתיר באופני הפסד שונים, בנוסף למה שמצינו לעיל שהקלו האחרונים בהוצאות חימום, וכשההוצאות הולכים לאבדון (פרי תואר ואחריו בשו"ת מנחת יצחק), וכן מה שהתיר הדברי יציב לגבי שקי קמח לפסח משום שיורדים משוויים, מצינו באחרונים שהקילו גם כשאין לו מה לאכול חוץ מתערובת דשיל"מ, או שצריך לזה לצורך רפואה דכתבו האחרונים (ראה בית יהודה סי' ק"ב ס"א ד"ה ונלפענ"ד) שאין זה בכלל דשיל"מ ומותר, ומצינו באחרונים עוד אופנים שהקילו בהם.

וכל זה אמור לגבי הפסד על סוגיו ואופניו, אולם לגבי דבר שאדם רוצה לאכול היום ואינו רוצה להמתין למתירין למחר מחמת איזה סיבה, כגון: שרוצה לאכול היום משום עונג שבת או יו"ט או משום הפסד מצוה [ראה להלן], שבזה איכא סברא לומר שאינו בכלל הפסד שהרי אין שום הפסד בגוף הדבר אלא שהאדם רוצה מחמת סיבות שונות לאכול היום, ומצד שני כיון שהאדם צריך למאכל זה דוקא היום, יהיה חשוב לו כהפסד אם אין אנו מתירים לו לאכול היום.

ובאמת כבר הסתפק בזה הפמ"ג (או"ח סי' תקצו משב"ז סקי"ב) לגבי עירובי תבשילין שנאסר מחמת דשיל"מ דמצד אחד אם נאסר לו המאכל משום דשיל"מ לא יוכל לבשל לכבוד שבת ומצד שני הרי

ומה שהקשו דהרי המהרש"ל (פ"ח סי' פ"ז) חולק על ההיתר דמתקלקל (הובא ברעק"א שם סעיף ד'), אף שמסכים עם ההיתר דהוצאות, ואם אמרין דההיתר דהפסד הוא היתר כללי היאך אוסר הוא בקלקול, הרי בודאי שיש לו הפסד ע"י שמתקלקל המאכל ולמה חולק לאסור.

יש ליישב דהמהרש"ל (שם) כותב בפירושו דמחמיר רק באופן שעדיין ראוי לאכילה [וכן הבין בבדי השולחן שם, ד"ה יש], וכמדויק בלשונו שכותב דאין לחוש במה שמתקלקל 'כיון דסו"ס אם יהיה ראוי לו לאכול יהיה לו מתירין', וא"כ אין כל הוכחה מדברי המהרש"ל לאסור בהפסד, די"ל דבאמת מתיר בזה אלא שהוא מצריך שיהא הפסד מרובה [כהמהרי"ל וסיעתו] ולכן כל שאינו מקולקל הרבה ס"ל לאסור, ובאמת אין אנו צריכים לזה שכבר הוכחנו בדבריו לעיל שמתיר בזה.

ומה שדייק ממש"כ בשו"ת שמן רוקח עיי"ש, דמדבריו משמע שאף שמפסיד השתמשות בכלי עכ"ז נכלל בגדר דשיל"מ, יש ליישב דבזה לא שייך היתר הצל"ח לדעת המהרש"ם ועוד אחרונים בדעת הצל"ח, דס"ל שהצל"ח אינו מתיר אלא בהמתנה מרובה, אבל בשהיה מועטת מחמיר [ראה במאמרי 'טלטול והנאה בדשיל"מ' בגליון קפ"ט מש"כ בענין זה], וא"כ בהגעלת כלים שיכול להגעילו מיד, ס"ל האחרונים הנ"ל בדעת הצל"ח להחמיר בזה.

גדר הפסד והוצאות

עתה נתייחס לנידון השני, הנה להרמ"א (סי' קב ס"ג) כל הוצאה, אפי' מועטת, מוציאה את הדבר מדין דשיל"מ, אולם רוב האחרונים נקטו כדעת הש"ך (שם, סק"ח) שחושש לדעת המהרי"ל ומצריך שיהא הפסד והוצאה מרובה.

ובגדר 'הפסד מרובה' מצינו בכרתי (שם סק"ט) שמבאר דלהמהרי"ל הוצאה מועטת היא פחות משווי האיסור, והוצאה מרובה היא כשווי האיסור ולא יותר אף שהתערובת

בכותח ולזה אין לו מתירין שכתבו הפוסקים להתיר, ויל"ע בזה.

וכע"ז מצינו באחרונים שהסכימו שכשיש הפסד מצוה כגון: מצות מילה שיש בזה זריזין מקדימין, או ברכה לבטלה - אין לאסור מדין דשיל"מ, ואלו הם: שו"ת חסד לאברהם (מהדו"ת או"ח סי' כב), חות יאיר (סי' קל), שו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב צה), שו"ת כתב סופר (יו"ד קטז), שו"ת להורות נתן (חי"ד יו"ד סי' נח אות ג'), ועוד הרבה אחרונים.⁴

ואף שיש מקום לדון בכמה מההוכחות שהובאו לכאן ולכאן, מכל הדברים נראה שקשה מאד לקבוע מה נכלל בהיתר הפסד והוצאות בדשיל"מ ומה לא, וא"כ בנידוננו שרצו לחלק גלידה חלבית שנתערבה בפרוה נראה לכאן דיש להתיר גם מטעם הפסד והוצאות, וכן כתב אלי הגר"מ שטרן שליט"א וז"ל: 'ועוד פשוט דשפיר י"ל כמ"ש מעלתו דאם לא יגישו את הגלידה הרי האורחים יפסידו אותה, שהרי לא יבוא עוד ו' שעות לאוכלה, וממילא לא שייך לאוסרה (בלי הטעמים דלעיל)'.⁵

סיכום הדברים

* בדין דשיל"מ מצינו כמה קולות לגבי הפסד והמסתעף ונפרטם: אם המאכל מתקלקל - פסק השו"ע דמותר, ובאחרונים נחלקו אם צריך שיהא מקולקל הרבה או אפי' מעט. כשיש לו הוצאות [או טורח] להתיר האיסור - פסק הרמ"א דמותר, ולהש"ך והמהרי"ל צריך שיהא הפסד מרובה. כשמפסיד השתמשות או הנאה - פסק הצ"ח להתיר, וכן נקטו רוב ככל האחרונים והפוסקים (כמו שהבאתי באריכות במאמרי 'טלטול והנאה בדשיל"מ', גליון קפ"ט).

* לגבי הפסד [או טורח מרובה] מחמת ההמתנה למתירין - כתבו המנחת כהן והפרי מגדים שדינו כמו בהפסד ע"י מעשה, וכן משמע בדברי המהרש"ל והש"ך ובעוד אחרונים, וכן פסקו להלכה בשו"ת מנחת יצחק ובשו"ת דברי יציב.

4 חוץ מהנזכר, וראה בשו"ת להורות נתן (חי"ד יו"ד סי' נח) מש"כ ליישב למה אין זה סתירה עם חידושו הידוע דבהנאה והשתמשות לא אמרינן דשיל"מ.

5 ואף שמסברא זה דומה מאד להסתפקות הפמ"ג והבית מאיר נראה דהכא איכא יותר סברא להתיר, ראשית כיון שכמה אחרונים (הגר"ש קלוגר והחלקת יואב ועוד) מתירים בפירוש בזה, וכן פסק המנח"י, ואף האוסרים עצמם לא קבעו מסמרות לאיסור ודו"ק, ועוד משום שלכאן יש לחלק ביניהם, דבספק הפמ"ג מיירי באופן שאין לו שום הפסד אלא שהוא רוצה לאכלו היום מחמת סיבה ויש בזה מניעת ריווח שע"ז לא יוכל לבשל לשבת, משא"כ בנידון דנן האורחים מפסידים מנה זו, ועוד יתכן לומר דאף שאין שום מצוה או ענין לאכול גלידה בסעודה זו, כיון שכך הוא הנוהג המקובל, וממילא ילך אח"כ לטרוח ולקנות גלידה אחרת נחשב זה להפסד ממון, ויל"ע.

* לגבי גדר הפסד והוצאות להרמ"א אפי' בהוצאה מועטת מותר, ואנו מחמירים כהש"ך והמהרי"ל דבעי הפסד מרובה. וגדרו, להכרו"פ [והש"ך] לא יותר משווי האיסור, ולשאר האחרונים לפי מצב האדם עצמו.

* עוד מצינו באחרונים שהקילו בכמה אופני הפסד [לצורך רפואה או שאין לו מה לאכול / הוצאות חימום / כששווי יורד / כשההוצאות הולכים לאבדון / עונג שבת / הפסד מצוה וברכה לבטלה / ועוד], אולם למעשה נראה שיש לדון כל מקרה לגופו ואין להקל אלא לאחר הוראת חכם, משום שאם יבואו להקל בכל הפסד שהוא, לא יהיה לדבר סוף ותתבטל תורת דשיל"מ (שהרי בכל פעם ימצאו איזה צורך לאכלו מיד, ופשוט).



הרב דוד קלפהולץ

לעי"נ זקני הרה"ח ר' משה ז"ל בן הגאון החסיד רבי חיים יעקב זצ"ל
נלב"ע ט"ו טבת תשע"א

דין קלף שנכתב עליו שם קודש

בירור הכותב שם משמות הקדושים על קלף האם נתפס כל הקלף בקדושה ואין לכתוב עליו חול, והאם מועיל תנאי לפני הכתיבה שבקלף הנותר יוכל לכתוב דברי חול, ומה הדין בנייר שכתב עליו פסוק שלם עם השם

וכפירוש ב' מבואר ביראים ובסמ"ג בשם בה"ג דמקומו הוי על הקלף ולכן כשכותב השם על הקלף נתקדש כל הקלף ואסור לכתוב עליו אח"כ דברי חול.

ונראה לחדד דהא דאמרי בגמ' דמקומו קדוש, האם לומר דדינו של קורה וידות הכלי וכרעי המטה כל זמן שכתוב עליו השם אסור להשתמש בה איננה רק משום בזיון ולהתירו כשקולף השם ממנה, אלא כתיבת השם עושה פעולה של קדושת מקומו, ובגרירת השם לבד לא הסתיימה קדושתו החל במקום כתיבת השם.

הנראה לפי' א' מקומו, שכל עוביו בכ"מ שנכתב השם נתקדש מקומו ואין להשתמש בה לחול, וכן איתא בתוס' ולא יהנה מאותה חתיכה שכנגד השם, וכתבו התוס' ויש ליהרהר כשכותבין ס"ת או תפילין וגרר מקום השם שאין לכתוב במקומו משום שאותו מקום נתקדש בקדושת השם.

ולפי' ב' נראה דנייר וקלף דמקומו הוא, תפס כל הגויל קדושתו, וכ"נ מהיראים דהביא ראייה ממו"ק כו. הרואה ס"ת שנקרע חייב לקרוע ב' קריעות אחד על הגויל ואחד על הכתב, הנלמד מזאת דכל הגויל עצמו נתקדש שמחייב קריעה כהכתב, (ולפי"ז יש לברר לפי' ב' במקום שגרר השם האם נתפס הקלף קדושה על אף שאין עליו כבר השם, ומדיוקא בסברת היראים דהגויל נתקדש כהכתב נוכל לומר דיש לחשוש).

ונביא דברי הרמב"ם ביסה"ת פ"ו כלי שהיה שם כתוב עליו קוצץ את מקום השם וגונזו ואפי' היה השם חקוק בכלי מתכת או

והגדון נוגע למעשה, הכותבים פרשת הקטורת וכד' על קלף ומקדשים השמות האם מותר לכתוב באותו הקלף דברי חול כגון לעי"נ והקדשות וכיוצ"ב.

איתא בגמ' ערכין ו, עכו"ם שהתנדב קורה ושם כתוב עליה בודקין אותו אם אמר בדעת ישראל הפרשתיה יגוד וישתמש במותר ואומרת הגמ' והא קמ"ל דאע"ג דשם כתוב עליה יגוד וישתמש במותר דשם שלא במקומו לאו קדוש, דתנן היה שם כתוב על ידות הכלים ועל כרעי המטה ה"ז יגוד ויגנוז.

כתב רש"י דשם שלא במקומו לא קדיש וז"ל כלומר אינו קדוש אלא מקום השם ואותה חתיכה תיגנוז, ל"א שם שלא במקומו כגון על גבי קורות וכלים לא קדיש דלא הוי מקומו אלא על הנייר, ושיכתוב המקרא עם השם כנתינתו אבל שם לבדו הוי שלא במקומו ולא קדיש, וראשון שמעתי והוא עיקר עכ"ל.

והחילוקים בין ב' הפירושים, לפי' א' אין הבדל על מה כתוב השם ולכן בכל מקום בין על קורה ובין על נייר אותה חתיכה שהשם כתוב עליו מקדש את מקומו ולכן כל עביו של מקום כתיבת השם תיגנוז, ולפי' ב' מקומו נקרא הנייר והקלף הראוי לכתוב עליו, ובזה נתקדש כל הקלף דזאת מקומו לתפוס לקדש כל הגליון, ולכן השם שנכתב ע"ג קורות וכלים אינו מקדש כלום ואף עביו של הקורה והכלי הכתוב בו השם, ומ"מ השם בעצמו יגוד כיון דאסור למחוק.

וא"ת מסוגיא דמס' שבת סא: דדנה בקמיע שיש בה שמות האם יש בה קדושה ושואלת הגמ' למאי נפק"מ, והגמ' מבאר דהנפק"מ לגבי קדושת השם לגונוזו אומרת הגמ' דלא גרעי מהא דתנן היה כתוב השם על ידות הכלים יגוד ויגנוז, וממשיך הגמ' לדון דהנפק"מ בקמיע אם יש קדושה ואסור ליכנס בה בבית הכסא או אין בה קדושה ומותר ליכנס בה.

הנלמד מהסוגיא דעצם כתיבת השם אף על הקלף אינו אוסרו לכתוב דברי חול דהגמ' איננה דנה דהנפק"מ אם כתב השם תופס הקדושה לכל הגויל לאוסרו לכתוב עליו חול.

ונראה לומר דאין להביא ראיה מהגמ' דכתיבת השם על הקלף אינו אוסר כל הגויל לדברי חול, כי הדיון בגמ' לגבי קמיע אם יש קדושה בשמות הכתובות בה מכיון דקמיע מטרת כתיבתו מעיקרו אינו משום שיחול קדושה בשמות אלא בכדי לרפאות, וההו"א בגמ' דמשום כך אין שום חלות קדושה על השמות ואף למוחקו, ודחה הגמ' דבוודאי משום אזכרת השם צריך לגונוזו כדנניא בידות הכלי דאעפ"י שאין מקומו גניזה בעינן, מ"מ בקדושת השם הכתוב על ידות הכלי דאין להכניסם לבית הכסא אין ראיה לקמיע דמטרתו רק לרפאות, ובידות הכלי אין לומר דכתב השם בכדי לרפאות.

הנלמד מהגמ' לפי' א' אף בשמות קמיע שהשמות נכתבו רק לרפאות ולא לקדושת השמות מ"מ אף דכתבו לרפאות צריך גניזה לאחר שימוש, הרי לגבי דין שמות שנכתבו בקמיע דנין לאחר שימוש בהן, ולכן אינו ראיה דיש לו קדושת השם בעת שימוש לאוסרו ליכנס בבית הכסא כיון דמטרת כתיבתו אינו לשם השם, ולפי' ב' בקלף של קמיע יכול לכתוב עליו חול, מכיון שמטרת כתיבת השם לרפאות אין עליו קדושת שם אלא דצריך לגונוזו אחר שימוש, וכ"נ מדברי הסמ"ג (לאוין סי"ג) שם שלא במקומו פי' במקום שאין ראוי לכתוב לא קדיש כוליה גיליון ידידה מכלל זה אתה למד שאם כתב

בכלי זכוכית והתיך הכלי ה"ז לוקה אלא חותך את מקומו וגונוזו עכ"ל, משמע מדבריו דקוצץ את מקומו וגונוזו כפירוש א' דאף מקומו ועובי הכלי הכתוב בו השם צריך לגנוזו.

[והא דכתב הרמב"ם בהל' סת"ס, ס"ת שבלתה אין עושין מזוזה ולא מן הגליונים של ס"ת אין כותבין עליו מזוזה לפי שאין מורידין מקדו"ח לקדו"ק, משמע דכל הגליונים אף גויל מהס"ת שלא נכתב עליו ס"ת נתקדש כס"ת, דמשמע כפי' ב', נראה דל"ק דהתם מיידי בדינא דאין מורידין מקדו"ח לקדו"ק].

אלא צ"ע דהרמב"ם לא כתב הדין שיכול להשתמש במותר הכלי אחר שגודו, והרי בגמ' מוכח דאחר שגודו מותר להשתמש בכלי, דשם שלא במקומו לא קדיש, ועוד צ"ע דהרמב"ם כתב כלי שהיה שם כתוב עליו ולא כלישנא דברייתא על ידות הכלים.

ולולא דמסתפינא נראה דאין להוכיח דעת הרמב"ם כפירוש א' אלא דהרמב"ם כתב כלי שכתוב שם קוצץ, כוונתו קוצץ השם בעצמו ויגנוזו כיון דאסור למוחקו, מ"מ אין עביו של הכלי נתקדש דצריך לגנוזו מכיון דאין מקומו הוא הוי רק כנדבק על הכלי ואין שום חלות דקדושה בכלי עצמה, ויכול להשתמש בכלי אחר שקצץ, וממשיך הרמב"ם ואפילו היה השם חקוק בכלי מתכת או זכוכית, ומקומו הוי כנייר כי היה נפוץ לחקוק על כלי זכוכית ומתכת ולכך חותך מקומו וגונוזו.

ובכן בחקק השם בכלי זכוכית ומתכת נתקדש ככל הקלף ויחתוך עוביו דמקומו הוא, מ"מ להתירו להשתמש בכלי דינו כקלף שתפס קדושתו אין להשתמש לחול, ודוקא אם התיך הכלי דפנים חדשות באו לכאן, (ולכן לא כתב הרמב"ם לגבי להשתמש במותר הכלי, דהרי כתוב על כלי פשוט הוא דקוצץ השם ומותר ובכלי זכוכית הוי כקלף ואין להשתמש בכלי אלא בהתיכן).

שם על יריעה שכל היריעה קדושה, ובלבד שנתכוין לכתוב שם.

והראיה שהשם תלוי בכוונת מטרת הכתיבה מהגמ' בערכין, עכו"ם שהתנדב קורה ושם כתוב עליה, למסקנת הגמ' דיגוד וישתמש במותר, משמע מזאת דאף בגוי שאינו בקי בלקדש השמות אמרינן יגנוז ולכן דוקא כשאומר בדעת ישראל הפרשתיה דתנן היה כתוב על ידות הכלים ה"ז יגוד ויגנוז, ומפני השם שכתבו גוי ולא נתקדשה לא אמרינן דהקורה מותר להשתמש דאין כלל קדושה בשם, מוכח מזאת דעיקר חלות הקדושה באזכרת שמות תלויה במטרת כתיבתו, ולכן אף בגוי חיישינן שמא בלבו לשמים.

ובכן אין לדון פרשת הקטורת כקמיע שכתבתו מעיקרו לסגולות, ולומר דאין לחשוש מלכתוב על הקלף דברי חול אף לפי ב', ברור דאין לעלותו על הדעת דהרי כותבין הפרשה לשם הקדושה כפרשה בס"ת והשמות נכתבו לשם קדושת השם והקלף עובד לשם קדושה ומשום כך נתקדשה הקלף כגוף הקדושה מיד בתחילת כתיבתו.

היוצא לנו לפי ב' דבכתיבת השם נתקדש כל הקלף ומקומו קדיש ואין לכתוב עליו חול, ונראה דאף לפי א' אסור לכתוב עליו חול דדין פרשת הקטורת גוף הקדושה כנ"ל ודינו כגליונים דס"ת דלכו"ע אין להורידו אף לקדושת מזוזה מטעם דאין מורידין מקדו"ח לקדו"ק, ועל כן לדיונו בוודאי נאסר לכתוב עליו דבר חול.

אולם צריך לברר אם מועיל תנאי כשהתנה לפני הכתיבה שהקלף הנשאר אחר כתיבת הפרשה ישתמש בו לדברי חול.

וצריך להקדים ולבאר דהא דאיתא באו"ח סימן קנד הארון וכל מה שעושים לס"ת מועיל בו תנאי להשתמש בו שאר תשמיש אפילו דחול, נאמרה בתשמישי קדושה ולא בדינו הדן בדין גוף הקדושה.

והנראה לבאר צדדי השאלה אם התנה מקודם, הרמ"א באו"ח סי' מב כתב וקלף

המעובד לשם תפילין אסור לכתוב עליו דברי חול דהזמנה כי האי גוונא לגוף הקדושה מילתא היא עכ"ל הנלמד מזאת דאף דלא התחיל כתיבת התפילין עצם העיבוד עשה מעשה לשם תפילין וחל עליו גוף הקדושה ולא מועיל תנאי אחר העיבוד לשנותו לחול, ולכן לגבי דיונו מעשה כתיבת הפרשה גוף הקדושה הוא ולא יהא גריעותא מקלף המעובד לשם תפילין.

או שנוכל לומר דווקא בקלף המעובד לתפילין דצריך עיבוד לשמן אמרינן דאין יכול להתנות לשנותו ולכתוב דברי חול דבכהא"ג תופס קדושתו, משא"כ בדיונו דא"צ עיבוד העור לשמן מהני תנאי קודם חלות גוף הקדושה במעשה הכתיבה.

מ"מ יש לומר דבזמנו שמעבדים כל הקלף לכתחילה לס"ת ומתנה בעת הנחת העורות בסיד שיוכל לשנות הקלף לדברי חול, נמצא דתחילת כתיבת הפרשה הוברר דהקלף עובד לשם פרשה דס"ת והוי כעיבוד העור לשמן ולכן נתקדש כל הקלף כגוף הקדושה ולא מועיל תנאי לכתוב עליו חול, (ובכן הסברא נוטה לדעת הרמב"ם דסובר דא"צ עיבוד לשמן במזוזה בוודאי לא מועיל תנאי לכתוב עליו אח"כ חול, וכן משמע אף להפוסקים במגילת אסתר דא"צ עיבוד העור לשמן ואין בה אזכרת השם נראה דאוסרין ביריעה שנשארה לכתוב עליו חול אף בהתנה).

והא דכתב המשנ"ב דגט הוא דבר של חול ואסור לכתבו על קלף המעובד לס"ת אם לא שהתנה, משמע מדבריו שהתנה מותר לכתוב דברי חול על קלף שנתעבד לס"ת, אין לדמות לדיונו בכשכתב הפרשה והוברר דלגוף הקדושה הוא דלא מהני תנאי, לקלף שלא התחיל לכתוב עליו ורק מעובד לשם ס"ת דבהא מהני תנאי.

ואין לומר דכשהתנה נתברר החלק שתפס קדושתו, והקלף שלאחר כתיבת הפרשה יוכל לכתוב חול, א' לדעת הפוסקים וכפי שני דרש"י בכתיבת השם תופס כל הגויל

הוי הנייר כגוף הקדושה ואף לא מועיל תנאי, (ויש לברר אם נדייק בלשון המשנ"ב דכתב על הנייר כתבי הקודש ולא כתב ד"ת האם בדוקא כתב כתבי הקודש כלומר מ- כ"ד כתה"ק וזה נוטה לדעת רש"י בכתב מקרא כנתינתו, היוצא לפי"ז בכותב ד"ת ובאין בה פסוק שלם עם השם אין לחשוש להשתמש בנייר הנשאר לדברי חול וצ"ע).

ומכל האמור נמצא להתיר כשכותב החול לפני כתיבת הפרשה, אולם לא מצינו בפוסקים שהתירו לעשותו בסת"ם כגון לכתוב שם התורם ביריעה הנשארת, וגם נראה דיש לחשוש לפי' ב' דהיריעה מתקדשת ומקדש מקומו משמע דבכל אופן לא יהא עליו דברי חול והראיה מס"ת שנקרע קורע על הגויל דעצם הגויל נתקדשה, מ"מ צ"ע הלכה למעשה בזה.

ואלו שרצונם לייפות הפרשה ולכן כותבים החול בכתב אשורית ועל הקלף, הנראה לכתחילה, לחתוך קודם הכתיבה פיסת קלף לכתובת החול ולהדביקו אח"כ על קלף הפרשה.

קדושתו, ובוודאי בפרשת הקטורת שכותב פסוק עם השם כנתינתו חל קדושה על כל היריעה, ב] אף להסוברים כפי' ראשון יש לחשוש דקיי"ל בדאורייתא (אין מורידין מקדו"ח לקדו"ק) אין ברירה ואין נוכל לומר דלאחר הכתיבה הוברר עד היכן נתקדשה.

אולם צ"ע הא דפסק המשנ"ב בסי' מב בשם הפמ"ג וז"ל מיהו אם התחיל לכתוב על הקלף סת"ם או שאר כתבי הקודש אפילו על הנייר אסור לכתוב אח"כ דברי חול לכו"ע שזה עשה מעשה של גוף הקדושה ואפילו תנאי לא מהני בזה עכ"ל.

היוצא מדבריהם דאף על הנייר שבוודאי אין בה עיבוד לקדושה כתבו דאם התחיל לכתוב קודש אסור לכתוב עליו דברי חול והוי גוף הקדושה ולא מהני תנאי, וצריך בירור דאם יסודם מרש"י הנ"ל בכתב מקרא עם השם כנתינתו והוי מקומו, ולכן דין הנייר כדין קלף בזה, ולפי"ז דוקא כשכתב פסוק שלם עם השם כנתינתו, אולם סברתם לאסור שם משמע דמדינא דאין מורידין ואף אם כתב קודש בלא אזכרת השם, צ"ע במה



לשון חכמים

הרב ברוך אבערלאנדער

סדר אמירת 'עלינו לשבח' בחזרת הש"ץ של מוסף לימים הנוראים

בקובץ 'בית אהרן וישראל' (גליון קפז עמ' קט-קיו) הופיע מאמרו של הרב אברהם בנימין מאיר בויס על המנהגים השונים שנהגו באמירת 'עלינו לשבח' בחזרת הש"ץ של מוסף לימים הנוראים. וראיתי להעיר בזה.

לפי סידורי האריז"ל: אומר הקהל ו' פסוקים כשאומר הש"ץ 'הוא אלוהינו'

הביא שם (עמ' קיג) משני סידורי האריז"ל, ה"ה סידור הרה"ק רבי שבתי מראשקוב מתלמידי הבעש"ט (נכתב בשנת תק"ב, ונדפס בקארעץ תקנ"ד), וכן סידור הרה"ק רבי אשר מרגליות מחכמי הקלויז בבראד (נדפס בלבוש תקמ"ח), ששם כתוב: "קבלה מנוסה לבטל כל גזירות רעות משם הרוקח, כשהחזן אומר 'הוא אלוהינו אין עוד' יאמרו הקהל אלו הפסוקים: 'אתה הראת...'".

ומציין: "כשנשים לב נבחין שמנהג זה הוא ממש להיפך הגמור מכל המקורות הנזכרים למעלה... שהם כתבו שבשעה 'שהקהל' אומר הוא אלוהינו אומר 'הש"ץ' פסוקי אתה הראת, ואילו כאן בסידור האריז"ל כתוב להיפך, שבשעה 'שהש"ץ' אומר הוא אלוהינו יאמרו 'הקהל' אלו הפסוקים.

והכוונה למה שהביא ב'הגהות מיימוניות' על הרמב"ם (סדר התפלות, ברכה אמצעית של ראש השנה, אות מ במהדורת רמב"ם פרנקל): "קבלה בשם הרה"ק אלוהינו יאמר 'הש"ץ' כשיאמר הקהל הוא אלוהינו יאמר החזן אלו הפסוקים [א] אתה הראת... [ב] וידעת היום... [ג] שמע ישראל... [ד] הן לה' אלהיך... [ה] כי ה' אלוהיכם... [ו] כי שם ה' אקרא... [ז] יהי שם ה' מבורך...". וכך מובא בעוד הרבה מקורות. והרי זה שונה מהמבואר בסידורי האריז"ל.

שוב הביא גם מסידור אדה"ז בעל ה'תניא' שכתב: "קבלה בשם הרוקח כשהחזן אומר הוא אלוהינו אין עוד יאמרו הקהל פסוקים אלו: [א] אתה הראת... [ב] שמע ישראל... [ג] הן לה' אלקיך... [ד] כי ה' אלוהיכם... [ה] כי שם ה' אקרא... [ו] יהי שם ה' מבורך...". "והדבר פשוט שמקורו של בעל התניא הוא בסידור האריז"ל שכתב סדר זה".

"השינויים בסידורי האריז"ל הכל הם מטעויות מעתיקי הכתבי ידות"

והוסיף לכתוב (עמ' קיד הערה 4): "יש לציין שמלבד זאת יש עוד שינוי בסידור [י] האריז"ל, שה[ם] לא הזכירו [נ] שבעה פסוקים אלא רק ששה פסוקים, והשמיט [ו] הפסוק 'ידעת היום והשבות אל לבבך'. אמנם ראה בקונטרס 'אוצר חיים', שהוכיח מכמה וכמה הוכחות וראיות שכל אלו השינויים בסידור [י] האריז"ל הכל הם מטעויות מעתיקי הכתבי

ידות של סידורי האריז"ל, עיי"ש הוכחותיו. וגם מה שכתב הרב בעל התניא בסידורו סדר זה, הוא משום שכך נדפס בטעות בסידור האריז"ל..."

האם קיימות הוכחות שהנאמר בסידורי האריז"ל וה'תניא' אינו אלא מעות??

מהחובה לעיין במקור הדברים ולבדוק מה הן "כמה וכמה [ה]הוכחות וראיות שכל אלו השינויים בסידור [י] האריז"ל הכל הם מטעויות מעתיקי הכתבי ידות".

הכוונה לקובץ 'אוצר חיים' חלק א, מאמרי ימים הנוראים, לאנדאן תשע"ד, שהוציא לאור הרב חיים ישראל טעסלער [שמהווה מהדורה מתוקנת לעומת המהדור"ק שנדפס בקובץ 'עיונים בתפילת הימים הנוראים - באר החיים'ס', קובץ א, לאנדאן תשע"ג, עמ' קעז-קפז], ושם (עמ' יז-יח) במאמר: "ז' פסוקי אתה הראית" העיר שבסידורי האריז"ל "הובאו כוונות שונות לגמרי מהכוונות של בעל הרוקח... המובאים בסידור ר' הירץ... ובכן, בכדי להסיר הלוט מכל הנ"ל, נצטרך להתחקות אחר המקור ממנו הועתקו הפסוקים והכוונות הנ"ל שבסידורי האריז"ל, הלא הם נמצאים בספר 'דרך ישרה' להמקובל ר' צבי הירש חאטש ז"ל מקראקא יצ"ו [פיורדה תנ"ז - יט, ב]".

ומציין הכותב (אות ב-ג) השינויים שבין סידורי האריז"ל ל'דרך ישרה':

"במקור הדבר ב'דרך ישרה' איתא: 'כשהציבור אומרים הוא אלקינו אין עוד יאמר החזן אלו הפסוקים', וכמו בכל המקורות הקדומים למנהגו של בעל הרוקח הנ"ל, איברא בסידורי האריז"ל שינו בזה וכתבו 'כשהחזן אומר הוא אלקינו אין עוד יאמרו הקהל אלו הפסוקים'.

"במקור הדבר ב'דרך ישרה' שפיר מובא שם גם הפסוק 'יידעת היום...' אחר הפסוק 'אתה הראת לדעת...' ובס"ה ז' פסוקים, וכמקובל מהרוקח לומר דווקא ז' פסוקים וכן"ל, איברא בסידורי האריז"ל משום מה הושמט לגמרי הפסוק 'יידעת היום' ואין שם כי אם ו' פסוקים".

"בכדי לבאר את כל השינויים הנ"ל על כרחך נצטרך לומר דמסדרי סידורי האריז"ל הנ"ל לא העתיקו סדר הפסוקים והכוונות מהספר דרך ישרה במקורו, כי אם מתוך כתב ידו של מעתיק עלום שם שהעתיק הפסוקים והכוונות מהספר 'דרך ישרה', וסידורם בסידור האריז"ל שלפניו... ומרוב העתקות והורקות מכלי אל כלי נשתבשו לגמרי סדר הדברים בין החזן והציבור, וגם נשמט בטעות הפסוק 'יידעת היום...' שע"פ המקובל מהרוקח צריך לאומרו, דהרי אין שום הגיון בהבאת מנהג וסגולה המקובל מהרוקח [ובשם הרוקח] בצורה שאינו עולה ע"פ כוונת הרוקח כפי המבואר להדיא בכל המקורות הקדומים המביאים את מנהגו ואת כוונתו של הרוקח, והוא פלא".

אופן העתקת הכוונות

כל המעיין בכוונות שנמצאים בסידורי האריז"ל יגלה מיד שמקור הדברים בספר 'דרך ישרה', ונעתקו משם בלשונם.

הכותב מבאר (אות א) שכיון שהדברים נעתקו מה'דרך ישרה' היו צריכים לשנות ולהתאים את הדברים, שהרי במקור הדבר ב'דרך ישרה' ציין המחבר באמצע פירוט הכוונות: "וסוד כוונת אלו הפסוקים ביארתי בזכרון תרועה שלי באורך", "כפי הנראה כוונתו לספר שחיבר בשם 'זכרון תרועה'. מיהו ספר זה מעולם לא נדפס". איברא בכל סידורי האריז"ל השמיטו ד' תבות אלו וסתמו וכתבו: "וסוד כוונת אלו הפסוקים ביארתי", "ומזה נראה להדיא שמחברו של כוונות אלו הינו רצ"ה חאטש הנ"ל בעצמו, ומש"ה ציין למה שביאר בספרו 'זכרון תרועה', אבל בהעתקת דבריו בסידורי האריז"ל השמיטו לד' תבות אלו. ומש"ה נסתם פירוש דבריהם 'כאשר ביארתי באורך' בשעה שלא ביארו סוד כוונות הפסוקים

הנ"ל בשום מקום [אחר] בסידור... מעתיק עלום שם... החסיר במכוון את התיבות 'וסוד כוונת אלו הפסוקים ביארתי בזכרון תרועה שלי באורך'..."

סיכום מה שמופיע בסידורים השונים

המקורות	כמה פסוקים	מי אומר אותם	הכוונות
בשם 'הרוקח'	שבעה	יאמר החזן	בשם 'הרוקח'
ספר 'דרך ישרה'	שבעה	יאמר החזן	מה'דרך ישרה'
סידור האר"י זאלקאווא תקמ"א	ששה	יאמר החזן	מה'דרך ישרה'
סידור הרה"ק ר' אשר	ששה	יאמרו הקהל	מה'דרך ישרה'
סידור הרה"ק ר' שבתי	ששה	יאמרו הקהל	מה'דרך ישרה'
סידור 'קול יעקב'	ששה	X	X
סידור אדה"ז בעל ה'תניא'	ששה	יאמרו הקהל	X

סידורי האר"י ז"ל שינו בכוונה: (א) הקהל אומר הפסוקים (ב) ורק ו' פסוקים

כל הקורא יבחין מיד שאין כאן "כמה וכמה הוכחות וראיות שכל אלו השינויים בסידורי האר"י ז"ל הכל הם מטעויות מעתיקי הכתבי ידות של סידורי האר"י ז"ל", וסך הכל אין כאן אלא השערה רעועה של הכותב, שניחא ליה לומר שאין כאן אלא טעות בהעתקה.

והדברים תמוהים, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא. איך ניתן לומר בלי שום הוכחה טובה שבשלושת סידורי האר"י ז"ל נקבע המנהג והנוסח רק בטעות. הרי ההגיון אומר שאדרבה, אחרי שבמקורות שלפני סידורי האר"י נאמרו הדברים בצורה מסוימת, ובכל שלושת סידורי האר"י נמצאים הדברים בצורה שונה - הרי זה דוקא מוכיח שלדעתם המנהג הנכון הוא: (א) שהקהל יאמרו הפסוקים ולא הש"ץ, (ב) ורק ו' פסוקים.

גם לא מובן על כתב ידו של איזה "מעתיק עלום שם" הוא מדבר, והרי מדובר כאן בספר מודפס, ומאופה ההוכחה שלא היה להם גישה לספר המודפס רק דרך "רוב העתקות והורקות מכילי אל כלי" !?

ומה שהוסיף (הערה סז) להוכיח שהכל יצא מתחת יד מעתיק אחד, מזה שבכולן נשמטו אותם ארבעה מלים של "כאשר ביארתי בזכרון תרועה שלי באורך", "והוא מילתא דלא מסתברא למימר שכולן ישמיטו בדיוק אותו ד' תיבות", אינה הוכחה כלל, שהרי יש בהחלט הגיון להשמטה זו, אחרי שה'זכרון תרועה' אף פעם לא נדפס, וכן גם הגיוני להשאיר רמז לקורא שהנושא סובל אריכות, ומה שנתבאר כאן אינו אלא קיצור הענין. וכמו שהגיוני ל"מעתיק עלום שם" להשאיר את תחילת המשפט ולהשמיט את חלקו השני, כן היה גם הגיוני למחברי סידורי האר"י ז"ל השונים, זאלקאווא, הרה"ק ר' אשר והרה"ק ר' שבתי.

ואפילו את"ל שהעתיקו את הכוונות כפי שיצאו מתחת ידו של איזה מעתיק עלום שם, עדיין אינו מובן איך זה שלא הבחינו בטעויות הבולטות, שההוראות הן שלא כמו שמופיע בכל הסידורים והמחזורים: (א) שחסר אחד מז' הפסוקים, (ב) וההוראה "יאמרו הקהל" במקום "יאמר החזן". ועוד יותר תמוה, שבסידור האר"י זאלקאווא הבחין המסדר שההעתקה משובשת ו'תיקן' את אחת ה'טעויות' והורה ש"יאמר החזן", ולמרות זאת 'לא העיז' להשלים את הפסוק הז' החסר.

[והנה ההשערה שלו על "מעתיק עלום שם" עוד היה לה קצת מקום במהדו"ק שלו, ששם כתב (עמ' קפא הערה מ) שגם בסידור זאלקאווא נאמר שהקהל יאמרו ולא החזן. ובאם כך

יוצא שבכל סידורי האריז"ל ישנם כל השינויים. אמנם זה טעות, וכפי שיראה כל מעיין (וכפי שהערתי כבר בקובץ 'הערות וביאורים' גליון א'מא עמ' 51). ולאחרי שתיקן את עצמו בקונטרס זה (סוף עמ' פא), כבר אין מקום לכל ההשערה שלן].

כל זה מוכיח שהגאונים הקדושים מחברי סידורי האריז"ל החליטו על דעת עצמם לשנות במכוון מטעמים הידועים להם ממה שידוע בשם 'הרוקח', ואין שום טעות ח"ו בדבריהם. ומעתה ההולכים לאור הקבלה יש להם לנהוג ש"יאמרו הקהל" ו' פסוקים בשעה שהחזן אומר 'עלינו לשבח'.

יש להוסיף עוד, שבסידור 'מלאה הארץ דעה' (בטהינגין ש"ך), מהמקובל רבי נפתלי הירץ טריוויש, שמהווה המקור לכוונות הפסוקים בשם 'הרוקח', מביא באמצע דבריו (בחלון) עוד גירסא: "ובספר הרוקח כתוב: [א] שמע ישראל, [ב] ואהבת, [ג] כי ה' אלהים, [ד] אתה הראית, [ה] למען דעת כל עמי הארץ כי ה' הוא האלהים אין עוד", הרי לנו מסורה אחרת בשם 'הרוקח' על פסוקים שצריכים לומר, ורק ה' פסוקים. ויפה העיר ב'אוצר חיים' שם (עמ' יב הערה יח): "בספר הרוקח הגדול שלפנינו כלל לא מובא ענין אמירת פסוקים אצל עלינו לשבח". עוד העיר שם שה' הפסוקים הללו הובאו ב'הרוקח' בקשר לענין ענין אחר. ואחרי כל זאת אין פלא שמחברי סידורי האר"י החליטו כפי רוחב לבם שיש לומר ו' פסוקים הללו.

ומה שכתב ש"אין שום הגיון בהבאת מנהג וסגולה המקובל מהרוקח [ובשם הרוקח] בצורה שאינו עולה ע"פ כוונת הרוקח" תמוה שבעתיים, מאן חשיב, מאן ספין ומאן רקיע לומר למסדרי כוונות האריז"ל שבכל הסידור יכולים הם להכריע בנוסחאות התפילה, ואילו באמירת הפסוקים הללו אין להם זכות להכריע איזה פסוקים נכון לומר.

[ואף לפי מה שכתב הגה"ק ה'מנחת אלעזר' ממונקאטש (בספרו 'חמשה מאמרות', מאמר נוסח התפלה ס"ד) בנוגע לנוסח התפילה שבסידורים אלו ש"אין להעמיד יסוד על נוסחתם... וכנראה שלא מחברם העמידו והגיהו הנוסחא רק מהמו"ל והמדפיסים", הרי זה רק בנוגע לנוסח התפילה, אבל בנדו"ד הרי אנו דנים על חלק של הכוונות, שודאי יצאו מתחת ידם וברי סמכא הם.]

אדה"ז בעל ה'תניא' בירר וליבן את הנוסח שבסידור ואין טעות בדבריו

ב'אוצר חיים' שם (עמ' כב) מסיים את הדיון בדברי אדה"ז בזה הלשון: "וכנראה שהרב בעל התניא זיע"א העתיק את כל הענין הכל כמ"ש בסידורי האריז"ל הנ"ל [סידור ר' שבת וסידור ר' אשר] שהיו לפניו בשעת עריכת סידורו, וכבר הוכחנו שבסידורים הנ"ל נפלו כמה טעויות ע"י מעתיקים שונים וכנ"ל".

אמנם הרי גם בנוגע למחברי סידורי האריז"ל כבר הערנו לעיל שמופרך ההשערה שכאילו סמכו על העתקתו המשובשת של מעתיק אלמוני בשעה שהספר מזמן הופיע בדפוס, ואין לו על מה לסמוך, עאכ"כ בנוגע לסידור אדה"ז, שהרי "אדמו"ר בעל צמח צדק נ"ע אמר שרבינו [בעל ה'תניא'] כשתיקן הסידור היו לפניו ששים סידורים מנוסחאות שונות, ומכולם בירר וליבן את הנוסחא שבסידור שלו" ('בית רבי' ח"א פכ"ז - פד, א הערה א, ועד"ז כתב שם פ"י הערה ג. וראה מה שכתבתי בספר 'הסידור', הוצאת 'היכל מנחם' - מאנסי' תשס"ג, עמ' רנא-רנד, 'פרדס חב"ד' חוברת 17 עמ' 112-113), ואם כן ודאי שחקר ובדק אחרי הנוסחה הנכונה, וודאי הבחין שהנאמר בסידורי האריז"ל שונה מכל שאר הנוסחאות, ולמרות זאת הכריע גם הוא בסידורו כפי שהכריעו לפניו מסדרי סידורי האריז"ל.

והנה ידוע שה'מחזור' החב"די שמשמש בו היום בכל קהילות חב"ד לא נתחבר ע"י אדה"ז, אלא נערך "כפי הנהוג אצל החסידים המתפללים בסידור האריז"ל נוסח רבינו הקדוש כ"ק אדמו"ר מלאדי נ"ע זיע"א בעל התניא והשו"ע" (ראה מה שכתבתי באריכות בספר 'הסידור' שם עמ' רצב-רצז, ומש"כ הרש"י ז"ן ב'סופרים' וספרים' מדרש וזהר עמ' 361). יוצאים מן הכלל הם כמה קטעים שהעתיקם אדה"ז בעצמו בסידורו. ובנוגע לשאר הוא מציין: "...תמצא במחזור" (ראה בסוף 'סדר העבודה' ליוהכ"פ). לחזרת הש"ץ של תפילת מוסף דר"ה הביא אדה"ז רק שלושה קטעים: הפסוקים שיאמרו הקהל כשהחזן אומר 'הוא אלהינו', 'אבינו מלכנו זכור רחמיך' ו'בספר חיים'.

ומסתבר לומר שהסיבה שהביא קטעים הללו הרי זה רק מפני דברים שנתחדשו בהם, כי באם לא כן היה מסתפק גם כאן לומר "תמצא במחזור". וי"ל שלכן העתיק את סדר אמירת ו' הפסוקים, כיון שבא להדגיש שיש כאן הכרעה לומר דלא כפי המופיע בהרבה ספרים בשם 'הרוקח': (א) שיאמרו הקהל ולא החזן, (ב) ו' פסוקים ולא ז'.

ביאורו של ה'שער הכולל' למנהג אדה"ז (שעל-פי סידורי האריז"ל)

ב'שער הכולל' (פמ"ג אות יג) העיר על דברי אדה"ז הנ"ל, שדבריו שונים ממה שהובא בשם 'הרוקח': "בקצת מחזורים כתוב כאן כמ"ש בד"מ סימן תקצ"א בשעה שהקהל אומרים 'הוא אלהינו אין עוד' יאמר החזן 'אתה הראת לדעת' וכ"כ במהרי"ל".

ובביאורו שם, מקשה על גירסת ה'דרכי משה' בשם 'הגהות מיימוניות': "ואינו מובן, כי החזן אומר הוא אלהינו אין עוד והקהל כבר אמרו 'עלינו' בתפלת לחש. אלא ודאי צ"ל 'בשעה שהחזן אומר הוא אלהינו אין עוד יאמרו הקהל אתה הראת'. גם השמיט אדמו"ר מזה הנוסח את הפסוק וידעת וגו', מטעם שהחזן עצמו אומר וידעת וגו', וקבלה בשם הרוקח שהקהל יחזקו דבריו ויוסיפו עוד ראיות מן פסוקים אחרים אתה הראת שמע ישראל וגו'".

ביאורו של ה'שער הכולל' הוא נפלא ביותר. לדבריו קשה לקבל את המנהג שהקהל אומר החלק מתפילת 'עלינו' המתחיל ב'הוא אלוהינו', שהרי כבר אמרו את כל תפילת עלינו בתפילת לחש, ועל כן מתאים יותר שהחזן הוא זה שאומר עכשיו 'הוא אלהינו', שהרי עדיין לא אמרו בחזרת הש"ץ.

ומעתה ניתן להסביר פשר אמירת הפסוקים שהנהיג 'הרוקח', שבזה מחזקים הקהל את דברי הש"ץ בפסוקים שונים המדברים על יחוד השם. וכל זה מסביר את השינוי הראשון שבדברי אדה"ז (ובמקורו בסידורי האריז"ל), שכ"כשהחזן אומר הוא אלהינו אין עוד יאמרו הקהל פסוקים".

ולפי הסבר זה מובן גם השינוי השני, שהרי אין טעם שגם הש"ץ וגם הקהל יאמרו את הפסוק 'וידעת היום', שהרי לפי הבנה זו כל ענין הפסוקים בא להוסיף ולהשלים את התפילה שהש"ץ אומר, ולא לחזור ולומר אותו פסוק ממש.

וב'אוצר חיים' שם (עמ' כא והערה עג שם) העיר על ה'שער הכולל': "דבריו אינם מחזוריים כלל וכלל, ונעלם ממנו המנהג הישן המובא בספר הרוקח [סוף סי' רג], כפי הנהוג מלפנים בכל ארצות אשכנז ופולין [ראה הנעתק ב'אוצר חיים' שם עמ' יד-טז], שהקהל היו צועקים בקול רם 'הוא אלקינו אין עוד' בימים הנוראים... כך דכלל לא קשה תמיהתו של ה'שער הכולל' ע"ז שהקהל כבר אמרו 'עלינו' בתפלת הלחש, דהרי אין כאן הכוונה על אמירת 'עלינו לשבח' ע"י הקהל, כי אם על אמירת 'הוא אלקינו' בקול רם ע"י הקהל בעת בחזרת התפלה. וגם מה שכתב [ה'שער הכולל' בהמשך בדבריו]... אינו נכון כלל, ואין לזה שום מקור שתקנת 'הרוקח' הוא שהקהל יחזקו ויוסיפו על דברי החזן (וכנראה שזה סברת

עצמו...) ועל פי קבלת הרוקח הש"ץ אכן חוזר פעמיים על הפסוק 'וידעת היום', האחת בז' פסוקי 'אתה הראת', והשניה בסוף 'עלינו לשבח', ורבינו 'הרוקח'... לא חש לכפילת הפסוק.

כל דבריו כאן מיוסדים על אי הבנה, שכאילו ה'שער הכולל' בא להסביר את דברי 'הרוקח' לפי הגירסא שהובא ב'הגהות מיימוניות' ועוד. ופשוט שזה אינו, כי ה'שער הכולל' בא להסביר למה שינו סידורי האריז"ל, ואדה"ז אחריהם, מנהג זה שיסודו בדברי 'הרוקח'. והרי לפי מנהגינו היום, שלא שמענו ולא ראינו שיצחקו 'הוא אלקינו' בקול רם (וכפי שרואים שכל המקורות הנ"ל שציטטו את מנהג אמירת הפסוקים, כתבו "כשיאמר הקהל הוא אלהינו", ולא כתבו "כשצועקים הקהל הוא אלהינו", וכפי שכתב גם ב'אוצר חיים' שם עמ' טז), ומעתה קשה למה חוזרים הקהל על קטע קצר זה מתפילת 'עלינו' שכבר אמרוהו בלחש.

גם המשך דברי ה'שער הכולל' אינו בא להסביר את דברי 'הרוקח' (שהנהיג לומר פסוקים הללו לשם סגולה לבטל כל גזירות רעות, כמובא בסידורי האריז"ל ע"פ ה'דרך ישרה'. וראה עוד ב'אוצר חיים' עמ' י-יא), אלא בא להסביר מנהגינו לומר פסוקים הללו כשהחזן אומר 'הוא אלוהינו' - כדי להשלים ולחזק את דבריו.

ואולי י"ל שההכרח לסברת ה'שער הכולל' הוא, מזה שאדה"ז לא כתב שאמירת פסוקים אלו הוא לשם סגולה, ועל כן מתאים להסביר שאמירת הפסוקים הוא חלק מהתפילה, כדי להשלים את התפילה שהש"ץ אומר.

[אמנם יש להעיר שודאי גם בסידור אדה"ז ישנם סגולות, וכמו: 'וינער שולי טלית קטן' שבסוף קידוש לבנה, שזה "כדי להבריח החצונים שנבראו מקטרוג הלבנה" (משנת חסידים' מסכת מוצאי שבת סוף פ"א). אבל שם לא מדובר בקטעי תפילה. ויל"ע בזה עוד].

התפשטות מנהג המקובלים

לאחרי שנדפסו סידורי האריז"ל הננו עדים להתפשטות המנהג בקהילות השונות, שהקהל יאמרו הפסוקים ולא הש"ץ. יעיד על כך מה שכתב ה'מטה אפרים' בהלכות ראש השנה (סי' תקצב ס"א בסופו): 'וגם הש"ץ כורע על ברכיו לארץ... ומנגן קצת בתיבת 'ומשתחוים ומודים'. וכשמגיע לתיבת 'מלך', אזי הצבור מתחילין לעמוד, ואומרים גם כן 'לפני מלך' כו' עד 'ואין עוד', ואומרים איזה פסוקים הכתובים במחזורים. והש"ץ... אומר גם כן עד 'ואין עוד'...". ומפורש בדבריו שהציבור אומר עד 'ואין עוד' ובנוסף לזה אומרים גם את הפסוקים, ואילו הש"ץ אומר רק עד 'ואין עוד' ואינו אומר את הפסוקים. ועד"ז כתב גם בהלכות יום כיפור (סי' תרכא ס"י): 'ואומרים הצבור פסוקים כמו בראש השנה, ככתוב במחזורים... ואומר הש"ץ עד [ו]אין עוד'...". (העירני לזה הרה"ג לוי"צ רסקין מלונדון).

ומה מאד נפלאתי שב'אוצר חיים' שם (עמ' כג והערה פב), תחת הכותרת: 'גלגולי המנהג לאורך הדורות' כתב: 'ובקצת קהילות כבר נהגו שגם הקהל אומרים פסוקי 'אתה הראת' אחר שגמרו 'עלינו לשבח'... ואח"כ הש"ץ חוזר עליהם בקול... כן נראה מדברי ה'מטה אפרים' (סי' תקצב ס"א)... וכ"כ ב'יסוד ושורש העבודה' (שער האיתון פ"ד): 'וכשיכרע בואנחנו כורעים והש"ץ מאריך בנגון, יכוין במחשבתו... ואח"כ יאמר הפסוקים שנדפסו במחזורים בשם הרוקח...". וכן כתב הרב אב"מ בויס ב'בית אהרן וישראל' שם (עמ' קיג): 'למדנו [מ]דבריו של ה'מטה אפרים' הנ"ל, ש...המנהג שגם הש"ץ וכל הקהל אומרים פסוקים יחדיו רק 'לאחר' עלינו לשבח...". והדברים תמוהים, שהרי גם ב'מטה אפרים' וגם ב'יסוד ושורש העבודה' מפורש שרק הקהל אומר את הפסוקים ולא הש"ץ, ואיך הסיקו מכאן שגם הש"ץ אומר את הפסוקים [אולי דברי ה'לקוטי מהרי"ח' (ח"ג עה, א) יכולים לשמש מקור לזה עיי"ש].

ואין ספק שההנהגה שהקהל יאמרו את הפסוקים בא להם בעקבות הנאמר בסידורי האריז"ל. ולפי זה יוצא לנו גלגולי המנהג כדלקמן: (א) בשם 'הרוקח' נתפשט המנהג בכל ארצות האשכנזים שהש"ץ אומר פסוקים בעת שהקהל אומר 'הוא אלהינו'. (ב) בסידורי האריז"ל שינו את המנהג שהקהל יאמרו את הפסוקים ולא הש"ץ. (ג) מנהג זה נתפשט גם מחוץ לחוגי המקובלים, וכפי שרואים שזה מופיע כמנהג פשוט ב'יסוד ושורש העבודה' [מחברו הגאון נסתלק בשנת תקנ"ד]; אדה"ז בעל ה'תניא' [נסתלק בשנת תקע"ג] קבע כן בסידורו; וגם ה'מטה אפרים' [מחברו הגאון נפטר בשנת תקפ"ח] קבע כן בספרו.

והרי זה ישמש כעוד הוכחה שמה שנאמר בסידורי האריז"ל שהקהל יאמרו הפסוקים, אינו חלילה טעות שבא בעקבות "מעתיק עלום שם", אלא שכך נקבע בכוונה תחילה על ידי מסדרי הסידורים הגאונים הקדושים זצ"ל, וכן קבע מדעתו הרחבה אדה"ז בעל ה'תניא' בסידורו. ואין טעות חס ושלום בתפילות ובמנהגי ישראל שתורה הם, וחותרו של הקב"ה אמת.



הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

בירור זמן צאת הכוכבים לשיטת ר"ת

האם כל הפוסקים שנקטו להלכה ולמעשה כשיטת ר"ת

המתינו בצאת השבת 72 דקות

מקובל כי ישנם שתי שיטות עיקריות בהלכה ובמנהג לחישוב זמן צאת הכוכבים [חוץ משיטת היראים]: א. שיטת הגאונים (לפי הבנת מהר"ם אלאשקר סימן צ"ו), שלאחר שלושת רבעי מיל משקיעת האופק, שהם 13.5 דקות הוי לילה גמור. ב. שיטת רבינו תם וסייעתו שהלילה ההלכתי הינו רק ד' (או ה') מיל, שהם 72 דקות (או תשעים) אחר שקיעת האופק, שלושת רבעי מיל לפני הלילה מתחילה השקיעה ההלכתית [השניה], ובשקיעת האופק מתחילה השקיעה אך עדיין יום גמור לרוב ככל דיני התורה [הנ"ל הוא לפי שיעור 18 דקות למיל].

ידוע הקושי על הבנה זו. קשה מאד עד בלתי אפשרי להבין את ההיגיון לתת זמן קבוע ללילה לפי דקות שוות ולא לפי המצב בכל ארץ וארץ ובכל אחת מעונות השנה. בעקבות זאת יש שפירשו (אורות חיים לר"ח דרוק וספר אור המאיר לר"מ פוזן) את דעת רבינו תם, שהלילה נקבע בכל מקום לפי ירידת השמש ב-16 מעלות [בערך, המקביל ל-72 דקות בארץ ישראל ובבבל בימים השווים]. אמנם שיטה זו לא היתה נהוגה כלל וכלל בשום קהילה מקהילות ישראל בעבר, ובארצות רבות אינה ישימה בימות הקיץ, בהם לפי חשבון זה לא יהיה כלל לילה כמה חודשים בעונת הקיץ (וכך למשל בעיר הגדולה לאלוקים ווילנא, כמו שכתב הגר"א בסימן רס"א).

לשיטת הגאונים בוודאי יש לנהוג שלושת רבעי מיל במעלות, ולא בדקות שוות. לכך אין לנו סתירה מהמנהג, ברור שבשום קהילה מקהילות ישראל לא הקילו לקבוע כלילה אחר 13.5 דקות שוות (לפי שיעור הילוך מיל של 18 דקות) משקיעת האופק, אלא ששיעור זה משתנה לפי עונות השנה והריחוק מקו המשווה. וכך ביאר שו"ת מהרש"ג (חלק א' סימן כ"א), שלשיטת הגאונים מחשיבים לבין השמשות את כל הזמן שבין שקיעת האופק לצאת הכוכבים הנראים לעין בכל זמן שהוא.

יש לדעת כי למעשה גם בארץ ישראל ובכל התנהגו לפי ראיית הכוכבים בפועל, שהיא כחצי שעה אחרי שקיעת האופק, כמו שכתב מהר"י פראג"י (להלן) והבן איש חי (שנה ראשונה ויקהל אות ח'). ויש שאחרו יותר עד כארבעים דקות כמו שכתבו הגינת ורדים (להלן) ומאוחר יותר הכף החיים (רס"א ס"ק א') וראה מה שכתב רבי יוסף שוורץ בדברי יוסף, ירושלים תר"ג, דף נ:; [רק בדוחק ובמאמץ אפשר לראות כוכבים אחרי 13.5 דקות]. ראה בפרט במאמרו של רי"ט לרנר המצויין להלן (אות מ"ד) בפרק ד', שליקט את כל העדויות על המנהג בארץ ישראל.

לפיכך אף שאין בידינו להכריע למעשה למה התכוונו הראשונים והפוסקים בלשונותיהם (ראה להלן ביאור אחד בדעת רבינו תם), אך זאת נטען אנו בבירור: המנהג לקביעת הלילה ההלכתי, בכל תפוצות ישראל, היה מכשנראו ג' כוכבים בשמים, הרבה לפני 72 דקות ואחר 13.5 דקות. בזמן זה נהגו הן הסוברים כדעת הגאונים והן הסוברים כדעת רבינו תם. שיטה זו, שאף לדעת רבינו תם כשנראו ג' כוכבים הוי לילה מוכרת כשיטת המנחת כהן (מאמר ב' פרק ה' אות ז'), שפירש כך גם את דעת השלחן ערוך, שפסק בכמה מקומות לקבוע את הלילה

לפי עיון בג' כוכבים בשמים. באופן כללי שיטתו של המנחת כהן התקבלה על דעת האחרונים. נעיר כי באותם ימים בהם 'מורה שעות' לא היה דבר מצוי, לא היתה דרך אחרת פשוטה לחשב את זמן הלילה חוץ מאשר ראיית כוכבים.

דהיינו, שברגע תחילת הלילה מודים כולם, אלא שבזה נחלקו, שהנהוגים כרבינו תם החשיבו כיום גמור עד שלושת רבעי מיל לפני צאת הכוכבים [אף לאחר ששקעה החמה באופק], והנהוגים כהגאונים החשיבו את כל הזמן שבין שקיעת האופק לצאת הכוכבים לבין השמשות וספק לילה. זמן זה משתנה, מתארך ומתקצר לפי מידת הריחוק מקו המשווה ולפי כל אחת מעונות השנה.

וכך פירש המשנה ברורה (של"א ס"ק י"ד) את מחלוקתם: "בין בין-השמשות דערב שבת ובין בין-השמשות דמוצאי שבת, בשניהם אין מילתן דוחה שבת ונדחה ליום א'. ומה הוא בין השמשות, יש אומרים דקרוב לרבע שעה ... קודם ליציאת ג' כוכבים בינונים הוי ספק לילה ... אבל כמה פוסקים מחמירין בזה וסבירא להו דמעת שנתכסה החמה מעינינו עד יציאת ג' כוכבים בינונים הוא הכל בכלל בין השמשות, וכן כתב הברכי יוסף דנתפשט כן המנהג בכל ערי ארץ ישראל, וכן כתב בספר זכור לאברהם ובספר סדר זמנים". דהיינו שכשיצאו ג' כוכבים בינונים לדברי הכל הוא לילה [ולא לפני כן, אף לשיטת הגאונים], ולא נחלקו אלא על הזמן שמהשקיעה עד רבע שעה לפני צאת הכוכבים הנראים לעין.

לפיכך מובן מדוע לא מצאנו מחלוקת ראשונים או אחרונים הלכה למעשה בקביעת צאת הכוכבים (למעט חריגים מועטים), שכן בקביעת הלילה לא נחלקו המנהגים למעשה.

איך מתיישבת עובדה זו עם שיטת רבינו תם (מאחר שכוכבים נראים לפני 72 דקות, אפילו במדינות הצפוניות)? המנחת כהן ניסה להציע כי בארץ ישראל הכוכבים יוצאים רק 72 דקות לאחר שקיעת האופק ורק באירופה יוצאים מוקדם יותר, אך כמובן אין הדברים מתאימים למציאות, וכמו שחשב בעצמו שאינו כן.

בעשרות השנים האחרונות (ורמזים לכך אף בספרים קדומים יותר ואף בלשונות כמה מהראשונים) התחדשה ההבנה כי יתכן ורבינו תם לא חלק כלל על זמן צאת הכוכבים אלא רק על המושג "תחילת שקיעה", שלדעתו קודמת היא לשקיעת האופק, וכן על כך שכל זמן תחילת שקיעה הרי הוא יום גמור. (וכפי שלא שמענו מאף אחד מהראשונים שלשיטת רבינו תם זמן צאת הכוכבים משתנה למעשה, אלא שחידש את הגדרת תחילת השקיעה).

כיון שבסוגיה זו עיקר הבעיה היא להתאים יחד את ההלכה (לשונות הראשונים והפוסקים), המנהג (בקהילות ישראל למעשה) והמציאות (לפי תוואי השמים בכל מקום ומקום), הרי שבין אם ההבנה המחודשת נכונה ובין אם לא, הרי שמתאימה היא את המנהג למעשה בקהילות ישראל, כהוראת המנחת כהן, עם שיטת רבינו תם ועם המציאות. כל פירוש אחר בדעת רבינו תם יצטרך לפרש כן גם את המנהג ואת המציאות.

מסתבר שגם לפני זמנו של רבינו תם החשיבו כלילה את הזמן מאז שיצאו ג' כוכבים בשמים אלא שרבינו תם חידש שד' מיל לפני כן נחשב כשקיעה ראשונה וזמן זה עדיין יום גמור. [ואפשר שבפועל החשיבו כבין השמשות את כל הזמן שבין שקיעת האופק לצאת הכוכבים, שהרי למעשה נהגו כבר מבעוד יום לקיים את מצוות הלילה כקריאת שמע ותפילה והכנסת שבת, כמבואר בתוספות הראשון בש"ס].

אכן, ידוע לנו על פוסקים רבים מבין האחרונים, בעיקר כאלו שלא התנהגו כדעת רבינו תם, שהבינו את דעתו כך שרק 72 דקות אחר שקיעת האופק הוא לילה. אך המנהג בפועל, גם אצל רוב אלו שסברו כרבינו תם, איך שלא נפרש את דעתם, היה להוציא שבת בצאת

הכוכבים הנראים לעין. גם אלו המעטים בתקופת האחרונים שנהגו בפועל 72 דקות אחר שקיעת האופק לא התייחסו ונראה שלא נדרשו כלל לשאלה בדבר שינוי האופקים בין מדינות העולם. מה עוד שנראה שהם קבעו זמן זה לפי המצב בקו המשווה, אף לא לפי המצב בארץ ישראל! ולפיכך יש לעיין עד כמה ניתן וצריך להסתמך על דעתם, שהרי פסקו שיטה שהמנהג בפועל באותם המדינות בהם הכוכבים וסימני ההכסף מאוחרים או מוקדמים ל-72 דקות, מכחישה. מאמר סיכום זה בא בעיקר להתייחס לאותם אלו במהלך הדורות שהורו כדעת רבינו תם, לפי ההבנה של 72 דקות אחרי שקיעת האופק, ולבדוק איך נקבע המנהג בעקבותיהם.

זאת ניתן לקבוע, כי לא נמצא פוסק קדום שמאחד את שלושת הנקודות: שמחד סובר הלכה למעשה כרבינו תם ומעיד על מנהג כזה במקומו, ובנוסף סובר שהלילה מתחיל 72 דקות לאחר שקיעת האופק, והכי חשוב שמתייחס ומודע למציאות לפיה יש חילוק בין אופק ארץ ישראל למדינות הצפוניות. כאמור ישנם שהבינו ונהגו כך את שיטת רבינו תם (בהם נעסוק להלן), אבל נראה כי לא יצאו מכלל תופעות יחודיות שלא האריכו שנים ולא פשטו בקהלים רחבים.

לשם דוגמא נציין כי אף בזמנו ובמקומו של הנודע ביהודה קבעו רבים ללילה את הזמן שבו נראו ג' כוכבים אף לפני 72 דקות משקיעת האופק, אף שנהגו כרבינו תם לעניין מלאכה אחר שקיעת האופק (ראה חידושי וכללות הר"ה עמוד ל"ח:). ואף בשנת תרמ"א כתב כן בעל אור היום לגבי מדינת ליטא (ראה בספר יום ולילה של תורה, ירושלים תשע"ה, עמוד תקל"ב, ולאורך כל הספר). במיוחד מוכר כן מנהג הונגריה עד השואה על פי דעת החתם סופר (שו"ת מהרי"ץ דושינסקיא סימן כ"ח כ"ט. אפריון חתנים, לרבי יוחנן סופר מערלוי, סימן ט"ז). וכן משמע מכל האחרונים שפסקו בספריהם לקבוע את זמן הלילה לפי ג' כוכבים ולא הזכירו 72 דקות, אף שהקילו במלאכה עד ג' רבעי מיל קודם צאת הכוכבים (כמו שהוכיח בשו"ת ויען יוסף, ח"א סימן ק"ג בהערה).

המנהג להמתין 72 דקות לאחר שקיעת האופק בכל העולם הוא מנהג חדש ולא נמצא לו זכר באירופה לפני האדמו"ר רבי שלום מבעלזא. לפיכך נטען כי ברוסיה התפשט מנהג זה לא לפני מאה חמישים - מאתיים השנים האחרונות, וכדי לצאת מן הספק לרווחא דמילתא בלבד, כדלהלן.

סקירת תחילת המנהג של חומרת 72 דקות

הפעם הראשונה בה מצאנו מחלוקת מעל פני השטח סביב זמן בין השמשות, היתה סביב שאלה זהה שהופנתה לרדב"ז ולרבי משה אלעזר, שניהם מרבני מצרים בדור שלפני הבית יוסף. המדובר בתינוק שנולד אחר שקיעת האופק של יום שישי ולפני צאת ג' כוכבים. הרדב"ז (אלף שנ"ג) פסק שיש למולו בשישי כיון שההלכה כרבינו תם שעדיין יום, ומזהרם אלעזר (סימן צ"ו) חלק וסבר שמשקיעת האופק מתחיל בין השמשות, כדעת הגאונים, ולכן יש למולו מספק ביום ראשון.

מעיון בתשובותיהם נראה כי על זמן יציאת ג' הכוכבים אין מחלוקת ביניהם, ועוד ניתן להבין כי המנהג המקובל היה להחשיב את כל הזמן שבין שקיעת האופק לצאת הכוכבים הנראה לעין כספק לילה [ולכן לא היה מקום לדיון רק במקרה חריג זה, אך לא הסתפקו כל שבת לעניין עשיית מלאכות]. אלא שנחלקו מהו הזמן העיקרי לדינא מתוך כל הזמן הזה אותו מחשיבים כבין השמשות. לרדב"ז רק ג' רבעי מיל קודם צאת הכוכבים הוא ספק לילה, ולמהר"ם אלעזר כבר ג' רבעי מיל אחר שקיעת האופק ספק לילה. [כיון שבארץ ישראל נראים הכוכבים כבר בסביבות 20 דקות לאחר שקיעת האופק נמצא כי הפער ביניהם לא

גדול, ואכן בסוף תשובתו כתב מהר"ם אלאשקר כי ישנם כמה דקות עליהם אין מחלוקת שהם ספק לילה, כוונתו לדקות החופפות את 13.5 דקות שלאחר שקיעת האופק עם ה-13.5 דקות שלפני צאת הכוכבים].

תלמידו של הרדב"ז, רבי יעקב קאשטרו בעל ה'ערך לחם' (או"ח סימן רס"א. אף הוא ממצרים), פסק למעשה כדעת מהר"ם אלאשקר שמשקיעת כל עיגול השמש עד צאת הכוכבים הוא ספק לילה. נוסף כי כבר גדול חכמי ירושלים [בה התיישב גם מהר"ם אלאשקר בזקנתו] מהרלב"ח (שו"ת סימן קמ"ד) פירש את דעת הרמב"ם והרי"ף שכבר משקיעת האופק הוא בין השמשות עד ראיית ג' כוכבים.

גם מהמקורות בדורות הבאים, שיוזכרו להלן, עולה כי המנהג המקובל היה להוציא שבת בזמן יציאת ג' כוכבים קטנים הנראים [ולתוספת שבת גם רצופין]. מאידך נפגוש בקצת המחמירים שסברו שלדעת רבינו תם הלילה מתחיל 72 דקות אחר שקיעת האופק, אף שכבר נראים כוכבים רבים. ונדגיש: דעות אלו מצאנו רק באיזור אופק ארץ ישראל ומעט צפונה, אך פוסקים שגרו במדינות צפוניות יותר לא יכלו לפרש כך את שיטת רבינו תם, אחר שחשבון המעלות וסימני ההכסיף הם הרבה אחר כך. נעיר כי דברי הפוסקים שנזכיר להלן ושחישבו את 72 דקות לפי י"ח מעלות (4 מעלות לדקה) נכונים רק לפי אופק קו המשווה, בארץ ישראל השיעור הוא 16 מעלות.

ראשונה נעסוק במנהג באיטליה. משאלה שהופנתה למהרי"ל (שחי בשנות הק'). הודפסה בשו"ת מהרי"ל החדשות סימן ל"א. כתב היד נראה משובש ומלא טעויות, נראה כי אחד מהרבנים באיטליה פסק על פי הבנתו ברמב"ן שעד ג' מילים ורביע אחר שקיעת האופק הוא יום גמור. השואל תמה עליו מאד וסבר שעל פי חכמת התכונה "תחילת שקיעה" מוקדמת לשקיעת האופק. אין בדינו את תשובת מהרי"ל אך נראה כי היה זה בזמנו חידוש גדול ולא מקובל.

לאחר כמאתיים שנה, במנטובה שבאיטליה, מצאנו את רבי משה קזיס, (חי בשנות הש'), בחידושיו לשבת פרק שני), המתייחס לשיטת רבינו תם בביאור הסוגיה בשבת וקובע כי לשיטתו הלילה מתחיל 18 מעלות לאחר שקיעת האופק שהם 72 דקות בהם מכסיף האופק המערבי לפי דעת חכמי התכונה, אך לא עומד כלל על השאלה איך להתאים את חשבון המעלות לכל העולם ביחס 18 מעלות שבקו המשווה. ובכלל נראה שלא הכיר את המציאות ולא נחת לבאר זאת.

רבי משה קזיס לא מתייחס כלל למנהג למעשה בזמנו. אמנם ממקור מאוחר יותר ידוע לנו על מחמירים שנהגו כהבנה זו והיו מחשבים כל פעם את שקיעת האופק (שלא היתה ניכרת בכל מקום עקב ההרים) ומשערים אחריה שעה וחומש לצאת שבת. רבי עמנואל חי ריקי (אדרת אליהו, ליוורנו תק"ב, שבת ל"ד:) שהזכיר את הנוהגים כן טען כנגדם שהם אינם מבינים את משמעות העניין ותקנתם קלקלתם (לעניין ברית מילה), אלא ודאי הוא שבזמן יציאת הכוכבים הנראים לעין (הרבה לפני 72 דקות) כבר לילה בכל מקום ובכל זמן. נעיר כי באותו זמן אנו יודעים כי רבי משה חיים בנו של בעל השמש צדקה (בהערתו לסימן ח' בספר) הבין את שיטת רבינו תם כהבנתו של רבי משה קזיס [אך לא כותב כהלכה למעשה ולא מה המנהג].

ניתן לסכם כי באיטליה מצאנו לראשונה את הפרשנות לשיטת רבינו תם כמתייחסת לד' מיל אחר שקיעת האופק. אך מהתבוננות במנהג למעשה נראה שבודדים בלבד נהגו כך, והמנהג המשיך כבשאר קהילות ישראל לקבוע לילה לפי צאת הכוכבים הנראים לעין.

אנו מחפשים את הראשון שסבר כי יש להוציא שבת 72 דקות אחר השקיעה בארץ ישראל וסביבותיה. ככל הנראה היה זה רבי חיים אבולעפיה הזקן [תלמידו של המהרי"ט ונכדו של מהר"י בירב]. איננו יודעים את דעתו מתוך כתביו אלא מעדות שומע (ראה על כל המובא להלן בפרשה זו במאמרו של רש"י הבלין באסופות י"ד).

בעת ביקורו במצרים, באחד מימי החנוכה של אחד מהעשורים הראשונים של שנות הת', נודעה דעתו האישית לכמה תלמידי חכמים, שתהו האם אכן לדעתו יש להוציא שבת רק לאחר שיעור ד' מיל? אמר להם "פשיטא ופשיטא". שאלוהו אם כן למה לא נוכיח את העם על כך? וענה שאין הכי נמי אך על זה נאמר יפה שתיקה לחכמים, מאחר שלא ישמעו להם.

תלמיד אחד, לימים רבה של אלכסנדריה, רבי יעקב פראג'י, שכבר לפני כן הכיר כך את שיטת רבינו תם, נצר את הדברים בליבו והמשיך להתעניין בנושא במשך קרוב לחמישים שנה! בשנים אלו למד את הסוגיא וחיבר קונטרס מקיף על זמן בין השמשות. לדעתו אין ולו פוסק אחד שחולק על רבינו תם, כולל רב האי גאון. את קונטרסו לא פירסם ברבים. המנהג המשיך כפי שהיה מקודם, ואף בתוך ביתו אשתו סירבה לחרוג מהמנהג [אם כי הוציאה את השבת רבע שעה אחרי כולם, וחיכתה כארבעים-ארבעים וחמש דקות אחר שקיעת האופק].

בכל השנים האלו נצר בליבו את דעתו והחריש. לאחר כחמישים שנה, בסביבות שנת ת"ע, חלם חלום ממנו הבין כי הגיעה העת לפרסם את חיבורו וכי יתכן ואם ישתכנעו ממנו הדבר יקרב את הגאולה.

ראשונה שלח לרבי אברהם הלוי בעל גינת ורדים אב"ד מצרים שביקש לראות את הקונטרס. לאחר עיונו כתב קונטרס כנגד ובו קיים את המנהג הרווח בכל גלילות ישראל שבכל העולם [לדבריו: שנים שלושה מילים לאחר השקיעה מדליקים את הנר בבתי כנסיות] ודלא כשיטת רבינו תם.

דעת מהר"י פראג'י מבוררת מתשובותיו. לדעתו הבנת השלחן ערוך בדעת רבינו תם היא שהלילה מתחיל לאחר שירדה השמש 18 מעלות תחת האופק (אמנם לא נראה כי הבחין בין מעלות לשוות). את הסבר שיטת רבינו תם והתאמתה למציאות ביאר על פי מהות ה'הכסוף', שעד אז מחשיבים את הכוכבים לגדולים. מעניין כי בדק על ידי "הכלי על השעות" את זמן ההכסוף ומצא כי זמנו שווה לשעה וחומש זמניות (לפי חשבון בין עלות-השחר עד שיטהר הרקיע מן האור) ברוב השנה, ולשעה וחצי בימי תמוז ואב. נציין כי גם הגינת ורדים וגם מהר"י פראג'י התייחסו לזמן תפילת הלילה של הישמעאלים, שהיא כשעה וחומש אחר השקיעה, בזמן ההחשכה המוחלטת. מהר"י פראג'י הביא מכך ראיה לשיטתו.

קונטרס זה של רבי יעקב פראג'י לא הודפס עד השנים האחרונות (בשו"ת מהרי"ף מהדורת טוב מצרים). ואף תשובת הגינת ורדים לא הודפסה עד לאחר עשרות שנים (ונדפסה גם כן שם). ברור אם כן שהמנהג המשיך כפי שהיה ומהר"י פראג'י לא השפיע על המנהג (וכך העיד החיד"א, להלן). אם כי נהגו כן בהנחה שהמנהג אינו תואם לדעת רבינו תם ושל א קיבלו בארץ ישראל את דעתו (שו"ת נחפה בכסף, ח"א דף קנ"ד:).

שנים מספר לאחר מכן, בבית המדרש כתר תורה באיזמיר שבתורכיה, התמסדה דעה זו בהכוונתו של רבי חיים אבולעפיה השני ככל הנראה על פי דעת זקנו [אף שיסוד סביר להניח, על פי מכתבו של רבי שמואל לניאידו ודברי רבי חיים פלאג'י (להלן), כי חוץ מבני הישיבה עצמה כמעט לא נהגו כן שאר העם].

כשהגיע רבי חיים אבולעפיה [השני] לאיזמיר שבתורכיה הזדעזע לגלות את הסוחרים הממהרים בשקיעת החמה להתפלל ערבית חטופה, ומיד לאחר זמן קצר כשהחליטו שכבר רואים הם את ג' הכוכבים הנדרשים הוציאו את השבת ופתחו את בתי מסחרם, בעוד אינם מבחינים כלל בין כוכבים קטנים וגדולים, ועדיין היום גדול (דומה לתוכחתו של בעל הערבי נחל לבני קהילתו) (ראה בדבריו בסוף פרשת כי תצא). מסתבר שכן היה בעוד מקומות אצל עמי הארץ שהסתמכו על כוכבים גדולים מדי שלא לדעת חכמים). לפיכך גזר בחרם שימתינו לאחר שקיעת האופק שעה וחומש כדעת רבינו תם ורק אז יוציאו את השבת (תקנה ח' מתקנותיו שנדפסו בסוף ספרו חנן אלקים. מעניין שגם את קריאת המגילה לביל פורים (תקנה כ"ב) תיקן שיקראו ברוב עם בבית הכנסת באור גדול ובגדי יום-טוב לאחר שעה וחומש מהשקיעה, רק לאחר שראה את ההפקרות בדרך קריאת המגילה הרווחת בעיר (קראו בחושן בלא מניין על ידי קטנים וכו'). נמצאנו שלא תיקן לבני איזמיר את "זמן רבינו תם" אלא עד ש"מתחו את החבל" יותר מדי לצד השני...

תקנה זו, כמו רוב תקנותיו ללא ציון המקור, הובאה גם בספר הידוע חמדת ימים, שחזר בכמה מקומות בספרו על שיטת רבינו תם. ראה בעיקר כמה שכתב בעניני יום הכיפורים (סימן י'), שהוכיח את העם על כך שלא די בכוכבים בינונים אלא בקטנים וברצופים ויציאת הספק מליבו ביום המעונן, והוסיף שדעת רבים מהראשונים כדעת רבינו תם שג' מילין ורביע אחר השקיעה הוא בין השמשות, וראוי לאחר תפילת ערבית ולהמנע ממלאכה עד אז.

בעל החמדת ימים טען שהצליח לשכנע בחומרא זו אף את רבי משה זכות מוונציה ובני ישיבתו, כך שהם הוציאו את השבת אחרי שעה וחצי כדי להוסיף ביציאתה. מדבריו נראה שלא היה זה המנהג הרווח באיטליה. יתכן כי למנהגם התכוון רבי עמנואל חי ריקי, בביקורתו הנזכרת על אלה שאינם מתחשבים ביציאת הכוכבים הנראים לעין.

ולתחנה הבאה בהשתלשלות ההחמרה של 72 דקות. לארם צובא הגיע רבי מרדכי אצבען בעל 'זובח תודה', והודיע לבני קהילה את דעת רבי חיים אבולעפיה ואת תקנתו ל"יחיד סגולה" באיזמיר. בנוסף הביא עמו את הספר חמדת ימים שכתב אף הוא כן.

רב קהילה רבי שמואל לניאדו קיבל עליו ועל קהילת ארם צובא את הנהגת רבי חיים אבולעפיה, ושינה את המנהג. השינוי לא עבר בשתיקה. אדם אחד ובנו מחו בחומרא זו וטענו שאף לרבינו תם יש להמשיך את המנהג הישן ולהוציא שבת בראיית ג' כוכבים [כדעת המנחת כהן]. הם איימו להלחם בשינוי המנהג.

רבי שמואל שלח את הדברים לרבי חיים אבולעפיה, שהשיב לו (נדפס בסוף ספרו חנן אלקים) שאין הדבר כן, ואף שאכן בצאת ג' כוכבים הוא לילה אבל אנו דורשים לראות כוכבים אחרי ה'הכסף' וגם קטנים ורצופים, והם מגיעים רק אחר שעה ורבע לאחר תחילת השקיעה.

המנהג המשיך עוד כמה עשרות שנים בארם צובה, על כל פנים אצל חכמיה, לפי תקנת רבי חיים אבולעפיה. בהמשך הדורות, ידוע לנו כי בסוף שנות התק' החליטו כל רבני העיר להחשיב כבין השמשות את כל הזמן שבין קריאת המגריב (המזאזין). כמה דקות לאחר השקיעה ההלכתית) עד לאחר 45 דקות, והנולד אז ימול ביום התשיעי (רבי אליעזר ברגמן, בהר יראה עמוד 28. שמועה הפוכה, מאוחרת יותר, טוענת שהכריעו שם שעד 45 דקות אחר השקיעה הוא יום גמור וימול ביום השמיני (רבי יוסף שוורץ, דברי יוסף דף נ:). נראה יותר כצד הראשון מלבד עצם העדות וקדימתה בזמן, הרי עדיין לא שמענו על שום קהילה

שהקילה כל כך להחשיב כיום גמור אפילו אחרי שהחשיך השמים, וכמו שהקשה ותמה עליהם רבי יוסף שוורץ עצמו).

במקביל, רבו של רבי חיים אבולעפאי, רבה של איזמיר וגדול הדור רבי יצחק הכהן רפפורט בעל ה'בתי כהונה' (חלק ג' ד'), התנגד ל'חדשים מקרוב באו' שמונעים ומבזים את הסופרים ספירת העומר לפני שעה ורביע לאחר שקיעת האופק. בתוך דבריו כתב ש"פשטה הוראה לפי הנראה בכל תפוצות ישראל כסברת החולקים [על רבינו תם], ואפילו בשבת". וכן כתב שהמנהג המקובל היה לספור ספירת העומר משנראו כוכבים בשמים. מאידך לגבי מצוות דאורייתא לא חיווה דעתו, ויש לעיין בטעמו.

כשהגיע רבי חיים אבולעפאי לכהן כרב בטבריה, הנהיג בעיר זו את המנהג כרבינו תם (ראה בספרו של רח"פ בניש, הזמנים בהלכה עמוד תכ"ז).

למרות כל זאת המנהג הרווח בארץ ישראל, חוץ מבודדים, היה כמאז להוציא שבת בראיית ג' כוכבים. וכן העיד רבי יונה נבון רבה של ירושלים בעל גט מקושר (ביאור לתוספי ראם דף ק"ה) שמלבד יחידים הנוהגים כדעת החמדת ימים המנהג הוא להוציא שבת בראיית ג' כוכבים (והביאו החיד"א, להלן).

לאחר למעלה ממאה שנה, ממשיך דרכו של רבי חיים אבולעפאי ברבנות איזמיר, רבי חיים פלאג'י, הורה לכל "החרד אל דברו" לא לעשות מלאכה עד שעה ורבע אחר השקיעה "ולא יכנס במצודות החרמים של מרנא ורבנא מאריה דאתרא הדין מהרח"א זיע"א". והוסיף: "והחמדת ימים החמיר עד שעה ומחצה" (כף החיים סימן ל"א אות ו'). לאחר שנים ספורות חזר על הדברים אך בנוסח מורכב יותר ובדבריו העיד גם כן על המנהג. וכך כתב לגבי שעת יציאת יום הכיפורים: "והתקוע קודם שיעבור חצי שעה מהלילה לא טוב עושה, והמחמיר כהוראת מוריני הרב הגדול מוהרח"א זיע"א, תבוא עליו ברכה. ועל גזברי הקהלה הקדושה מוטל שיבקשו כלי שעה שהוא מכון יפה לבל יטעו להקדים ויפגעו באיסור, או לאחר ויהיה טורח ציבור ... ולענין זמן סיום תפילת נעילה ולתקוע שופר, יזהרו שיעבור לפחות שלשה רביעיות מהלילה, שהוא ארבעים וחמשה דקים אחר שעה שתיים עשרה (א"ה, שעה שתיים עשרה היא 10 דקות אחר השקיעה ההלכתית), וירא שמים במקום שיכול להחמיר שיהיה עד שעה אחת מהלילה מה טוב. והכל כמנהג מקומו ובית הכנסת שלו ... ולהיות כי ירדה חולשה לעולם וגם לא כל הדעות שוות, ומפני החולים והחלשים ונשים מיניקות וקטנים, ראוי שלא להחמיר בזה, על כל פנים מדין הש"ס והפוסקים לא ימהרו לתקוע תקיעת שופר עד יציאת הכוכבים, שהוא אחר עבור חצי שעה מהלילה אחרי שתיים עשרה שעות, והנני גוזר בכח התורה על כל בתי כנסיות שבפחות מחצי שעה אחר שתיים עשרה שעות מהיום, שהוא עת שקורא אקשא"ס לא יוכלו לתקוע. ומשם ואילך יש מנהגים, דיש בתי כנסיות שממתינים עד עבור עוד מחצי שעה, ויש עד שעה אחת, ויש עד שעה ורביע, ופחות מחצי שעה חוששני לו מחטאת כי יכנס בחילול יום אדיר ונורא ובראשו נגעו, כי יצא שכרו בהפסדו, ובמיעוט זמן מועט כרביע שעה או עשרה דקים יהיה מאבד טובה הרבה, ולא יאבה ה' סלוח לו" (מועד לכל חי סימן י"ט אות ק"ה). הארכנו בהבאת דבריו כדי להווכח בהמשך המנהג באיזמיר, וביחס שבין "תקנת מהרח"א" ל"דין הש"ס והפוסקים", ודוק.

נמצא כי רבי חיים אבולעפאי [השני] והחמדת ימים שהבינו והורו את שיטת רבינו תם כך שרק 72 דקות אחר שקיעת האופק הוא לילה ועוד מעט לתוספת שבת (דהיינו לא שעה וחומש אלא שעה ורביע), השפיעו על המנהג בדורותיהם ואף לדורות הבאים.

גם החיד"א, שרז לא אניס ליה, העיד שמנהג העולם, הידוע לנו כבר מקרוב לתקופת מרן הבית יוסף, להוציא שבת ביציאת ג' כוכבים (קונטרס אחרון למחזיק ברכה סימן רס"א).

נמצאנו כי תלמידי הגר"א, שסבר כשיטת הגאונים, שעלו לארץ, לא שינו את המנהג אלא החזיקו בו (ראה שו"ת חשב האפור חלק ב' סימן קמ"ב). כך גם החזון איש שקבע את זמן הלילה לפי עיון בשמים בהסתלקות אדמימות השמש (לפי עדות רבי חיים מאיר שטיינברג, בספר מעשה החזון איש עמוד ק"ד) החזיק למעשה במנהג הקבוע בארץ ישראל מזה מאות שנים [אלא שהחמיר יותר כדי להוציא הספק מליבו, עד כארבעים-ארבעים וחמש דקות, אף שמעיקר הדין סבר שדי בכחצי שעה (הוראות החזו"א בתוך ארחות רבינו (מהדורה חדשה) חלק א' עמוד תכ"ז)]. וכך הוא גם כלפי הגאון מטשעבין ושאר גדולי התורה שעלו לארץ ישראל, והוציאו את השבת כפי המנהג המקובל.

על חומרת 72 דקות באירופה

כך גם היה המנהג להלכה ולמעשה באירופה. שם נהגו כדעת המנחת כהן והפרי חדש בקונטרס דבי שימשי (ויתכן שחזר בו ופסק כדעת הגאונים, ראה במאמרו של ר"ח וינגרטן בית אהרן וישראל קע"א עמוד פ"ז הערה 14), שלאחר היראות ג' כוכבים הוא כבר לילה אף לפני 72 דקות, למרות שנהגו כרבינו תם ועשו מלאכות בערב שבת לאחר השקיעה. כך משמע דעת ה"ח (ישנות סימן קנ"ד. ראה שם הערה 11), והמגן אברהם (סימן של"א סק"ב) שדן בדבריו. וכן דעת החתם סופר ומנהג הונגריה עד השואה, כנ"ל, וכן פסק המשנה ברורה ברוסיה (סימן רצ"ג בביאור הלכה ד"ה עד, ובסימן רס"א ד"ה קודם הלילה) והאגרות משה בארה"ב (ח"א סימן כ"ד). ראה במיוחד את מאמרו של ר"ט לרנר, עץ חיים באכוב חלקים ו' וז', שהפליא להוכיח שאין יסוד במנהג רבותינו למאחרים את הלילה בימינו אחרי ראית הכוכבים הנראים לעין, אף לדעת רבינו תם. נציין כי בתחילת המאמר ליקט דעות עשירות אחרונות שפסקו כדעת המנחת כהן, והוכיח שאף דעת השלחן ערוך כן, וכן המנהג הרווח בכל ישראל עד הדורות האחרונים. כן ראה בספר המקיף הזמנים בהלכה לרח"פ בניש (עמוד שצ"ב) שהמנהג העיקרי באירופה היה כדעת המנחת כהן (אלא שממה שכתב שם שבעבר נהגו 72 דקות משקיעת האופק, חזר בו בשיחתו עם מחבר ספר יום ולילה של תורה והודה שאין לו ראיות לכך).

על איטליה כתבנו לעיל בה נמצאו כאלו שהחמירו עד 72 דקות, ומלבדה לא שמענו מעולם על מנהג לחשב על פי שעון או אמצעים אחרים את זמן צאת הכוכבים. בכל מקום קבעו את הלילה על פי ראית כוכבים. וכן המנהג הברור בקהילות אשכנז הותיקות בגרמניה אף למחמירים כרבינו תם (כמוכח מהפולמוס על כך בפרנקפורט בשנת תצ"ה, המובא בספר נחלת בנימין לרבי בנימין וולף האמבורג, קונטרס המילה סימן ב').

מאמתי החלו לחשב באירופה את הלילה לפי 72 דקות משקיעת האופק? כל המקורות מצביעים על האדמו"ר הראשון לשושלת בעלזא רבי שלום כראשון שקבע כן (אך לא הקיל בדאורייתא, ויתכן שקבע כן רק משום סייג כדי לצאת מן הספק ממתי נראים כוכבים קטנים. את כל המקורות למנהג בעלזא ניתן לראות במאמרו של ר"י הלוי, קובץ נזר התורה אלול ע"ז, עמודים תנ"ב - תס"ג, בעקבות מאמרו של ר"ח וינגרטן שם אדר ע"ז). ואחריו החזיק בזה תלמידו בעל הדברי חיים מצאנז. אף במכתבו של בעל הדברי יציב (אורח חיים סימן קי"ד) לקביעת זמן צאת הכוכבים 72 דקות לאחר שקיעת האופק בקרית צאנז בנתניה המקור היחיד שמביא לשיעור 72 דקות הוא האדמו"ר מבעלזא [שאר המקורות הם לפסוק כשיטת רבינו תם אך לא נכתב בהם 72 דקות]. נציין כי מדבריו של הדברי יחזקאל משינאוה (במכתב בסוף הספר) משתמע כי רק בביתו ואצל "הסרים למשמעתו" החמירו 72 דקות לאחר השקיעה, כי כן קיבל מהאדמו"ר מבעלזא.

שיערנו שטעם קביעת 72 דקות היה משום גדר והרחקה מן הספק. במפורש התייחס לכך בעל הערוך השלחן (רצ"ג סעיף א'), שמנהג מקומו (רוסיה) כבר היה להמתין עד 72 דקות, וכתב שאף שמצד הדין סגי בכוכבים קטנים ורצופים הרי שנהגו כך כדי להוציא הספק מליבם! לדידן פשוט שהספק יוצא מליבם של בני ארץ ישראל הרבה קודם. כך גם המשנה ברורה (ביאור הלכה רצ"ג, ועיין משנה ברורה סימן רל"ה) כתב רק ש"מי שאינו בקי בענין הכסיף או שהיה יום מעונן ישער אם יש כדי ד' מילין מעת תחלת השקיעה".

ואף בקהילת בעלזא עצמה בארץ ישראל נקט האדמו"ר רבי אהרן שהזמן העיקרי הוא 50 דקות אחר שקיעת האופק (ועוד שלוש דקות לתוספת שבת), כיון שהמצב בארץ ישראל לגבי ראיית כוכבים שונה מחו"ל, (ראה באריכות במאמרים הנ"ל וכן בקובץ אלול במאמרו של ר"ש בינעטא דיין דבעלזא, שכתב שהמנהג בכל קהילות ישראל לפני השואה היה להוציא שבת בזמן שנראים ג' כוכבים [ואין אנו בקיאים בשיעור מיל], אלא 72 דקות בבעלזא שבגליציה הם כמו 45 דקות בארץ ישראל). יצויין כי קיימת עדות לפיה כבר האדמו"ר מהרי"ד סבר כן (ראה תשובות והנהגות ח"ב סימן קס"ז). ומדברי בעל טהרת ישראל בספרו קונטרס התשובות (שאלה י' אות ז') נראה כי גם השר שלום מבעלזא קבע 72 שוות רק משום חומרא לזמן שהשמים מעוננים ולא נראים הכוכבים, ולכן אין צורך להחמיר בשעות זמניות. לפי זה מיושב מה שהתקבל באירופה למנות לפי דקות שוות בכל זמן, כיון שהוא רק להרחיק מן הספק.

ובכלל חובה להדגיש כי מעולם לא הקילו, אף בקהילות החסידיות שהחזיקו בשיטה זו של 72 דקות משקיעת האופק, לעשות מלאכה בליל שבת בשיעור הזה [אלא עד כרבע שעה לפני צאת הכוכבים הנראים לעין. ראה במאמרו של רש"י דוידוביץ, קובץ עץ חיים ח"ד עמוד קע"ג].

ובך נקבע לדורות המנהג וההלכה!

מנהג זה, להוציא שבת אף לשיטת רבינו תם בזמן צאת הכוכבים הנראים לעין, הוקבע להלכה, כדעת המנחת כהן ולא נמצא מי מבין האחרונים שיחלוק עליו. וזה לשון הביאור הלכה (סימן רצ"ג ד"ה עד):

"קשה לי דלפי מה דפסק המחבר לעיל בסימן רס"א כשיטת ר"ת דמשקיעת החמה עד ג' כוכבים יש כשעור הילוך ד' מילין, אם-כן אם אנו רואין כוכבים ואנו יודעין שעדיין לא נשלם הזמן ד' מילין על כרחך דאותן הכוכבים הם גדולים, אם כן אמאי לא התנה הכא המחבר שיהא נשלם השעור ד' מילין מעת השקיעה?

ואפשר לומר דסבירא ליה דמכיון שאנו רואין ג' כוכבים תלינן דמסתמא נשלם השעור, אבל אם אנו יודעין שלא נשלם אין הכי נמי דצריך להמתין עד שיושלם.

שוב מצאתי בספר מנחת כהן, דאפילו לרבינו תם מכיון שאנו רואין סימן הכוכבים שוב אין להקפיד עד שלא נשלם השעור ד' מילין, עיין שם טעמו.

ונראה לי דאפילו להמנחת כהן על כל פנים נכון שיראה אז אם הכסיף העליון ושוה לתחתון כיון שהוא בתוך ד' מילין. דמגמרא מוכח דהכוכבים שראוים לסמוך עליהם שהוא לילה הם נראים דוקא אחר שהכסיף העליון ושוה לתחתון, וכמו שכתבתי לקמן בשם הגר"א בלקוטיו, עיין שם".

ובדיבור הבא כתב: "ומי שאינו בקי בענין הכסיף או שהיה יום מעונן, ישער אם יש כדי ד' מילין מעת תחלת השקיעה".

המשנה ברורה הוסיף להחמיר שיש לחכות גם עד שיכסיף העליון וישווה לתחתון ולא רק לג' כוכבים.

ומהו שיעור ההכסיף?

לא נטשנו אלוקינו ואין אנו מנותקים ממסורת ישראל ומגדולי התורה בדורות שעברו. שיעור ההכסיף שנהגו בחו"ל שווה בערך לארבעים דקות (או פחות) בארץ ישראל! כך הוא אליבא דכולי עלמא וכל סוגי המנהגים. אף אלו שהחמירו 72 דקות בחו"ל קבעו את ההכסיף לפי שיעור כ-45 דקות בארץ ישראל. ולא נאריך בזה.

נמצא כי על פי מנהג ישראל ופסק ההלכה המקובל קביעת הלילה היא בזמן צאת הכוכבים הנראים לעין. ומאידך ח"ו להקל אף לנוהגים כרבינו תם, יותר מזמן זה.



הרב שניאור יוסף וינברג

המנהג בבגדאד לגבי השקיעה

ובביאור דעת רבניה: רבי צדקה חוצין, רבי עבדאללה סומך,

והבן איש חי

צדקה ומשפט

רבי צדקה חוצין שנולד בסוריה (שנת תנ"ט) נבחר כארבעים שנה לאחר מכן לכהן כרבה של בגדאד (שנת תקג), ונפטר שם כשלושים שנה לאחר מכן (שנת תקל"ג). ספרו נדפס ע"י בני הקהילה הבגדדית לאחר פטירתו בירושלים תרפ"ו. בשו"ת צדקה ומשפט חאו"ח (סוף סימן ה) כתב על דברי רבינו תם, וזה לשונו: אבל בהפסקת השבוע דאדרבא צריך שיקבל עליו תענית סתם ולהשלים עד צאת הכוכבים עד שיחשב לו ששה ימים שלימים דאם לא כן ששה חסרין עבוד די"ב שעות של היום אינן נשלמים עד צאת הכוכבים¹, דג' מילין ורביע אחר שקיעת החמה הוי יום ודאי וג' רבעי מיל האחרונים הוי ספק יום א"כ היאך יאכל אדם בזמן שהוא ספק יום. וכך הוא מנהגינו וכו' להמתין במוצאי שבת שעה ורבע אחר שקיעת החמה, דהיינו צאת הכוכבים. עכ"ל [ישם כתב שבבגדאד ראה "חכמים בעיניהם" שאוכלים בתענית שחל בערב שבת מיד כשיוצאים מבית הכנסת, ואמרו שצריך להתנות וכו', והשיבם הרב שמרן הש"ע פסק דלא כמהר"ם מרוטנבורג ולכן צריכים להשלים עד צאת הכוכבים גם בערב שבת (ומשמע שצריכים לנהוג כבכל תענית שבימות השבוע שמשלימים עד צאת הכוכבים, שהוא ד' מיל אחרי השקיעה, כמפורש שם)]. על כל פנים מבואר מדבריו שבלי ספק העיקר כדעת רבינו תם, ותשובתו זאת כתב בהיותו בבגדאד (כמפורש שם "ואמרו להם פה בגדאד"), והעיד נאמנה שכך היה המנהג.

זבחי צדק

רבי עבדאללה סומך, בשו"ת זבחי צדק חיו"ד (סימן יז) כתב: ונכתוב לך לענין שיעור בין השמשות, הנה בזה יש מחלוקת רבות, אמנם אנחנו אין לנו אלא פסק מרן ז"ל בסימן רסא ס"ב וז"ל, וזמן תוספת הוא מתחילת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות, והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביע רצה לעשותו כולו תוספת עושה וכו', ושיעור בין השמשות הוא ג' רבעי מיל וכו'. וכתב שם המגן אברהם ס"ק ט: "והוא כמו רביעית שעה קודם צאת הכוכבים" וכו', עכ"ל, ודע שהמיל הוא י"ח דקים וג' רבעי דק, ואם כן ג' רבעי מיל הם קרוב ליי"ד דקים, וזה מה שכתב המגן אברהם דהוא כמו רביעית שעה ממש, משום דרביעית שעה הוא ט"ו דקים, אלא "כמו" רביעית שעה דהיינו רביעית שעה בקירוב וכו'. עכ"ל. ומכאן משמע דסבירא ליה כרבינו תם, שהרי פסק כדברי מרן הש"ע במוחלט.

ואמנם זה תימה שאחר כך המשיך שם בדברים שאינם נתפסים כלל לדעת מרן הש"ע, ולא לדעת כל רבותינו הראשונים בזמן צאת הכוכבים, וזה לשונו: אמנם בשביל שלא כל אדם יודע לשער זה גם אינם יודעים העולם אימתי צאת הכוכבים ומ"ש ג' כוכבים בינונים כל העולם לא יודעים זה שיש הרבה כוכבים גדולים וקטנים ומי יודע מי הם הבינונים על כן אכתוב לך מנהגינו פה בגדאד יע"א ובזה יצא אדם מידי כל ספק דאנחנו יש לנו כלל מקריאת המג'רב דהיינו שתהא השעה בנקודת הי"ב לפי שעות שלנו הוא המג'רב, ומן המג'רב עד

1 עיין בזה בהרחבה להלן אימתי הם הי"ב שעות הללו.

שיהיה ודאי לילה יש שליש שעה, דהיינו כ' דקים, כן אנחנו נוהגים וכן נוהגים כל העולם, דזה ידוע לכל דכיון שעבר המגרב שליש שעה הוי ודאי לילה, ובמור"ש יכולים לעשות מלאכה וכשיהיה תענית אוכלים. גם יודע לך משקיעת החמה עד המגרב יש ז' דקים א"כ משקיעת החמה עד שיהיה ודאי לילה יהיו כ"ז דקים וזה השיעור לא נשאר עוד ספק כלל כי מזמן שקיעת החמה עד שיעברו כ"ז דקים יהיה ודאי לילה וכל הכ"ז דקים שאמרנו היא ביה"ש או ספק בה"ש ואין להאריך עוד בזה. עכ"ל.

ודבריו תמוהים מיניה וביה: (א), כי מפורש בש"ע סימן רסא ס"ב שג' מיל ורביע לאחר השקיעה הוא יום, ואיך קאמר דלדעת מרן הוא שיעור 27 דקות בלבד? (ב), המגן אברהם מפרש להדיא שכוונתו רביעית שעה לאחר תחילת שקיעה ואז הוא זמן הדלקת הנר, ורביעית שעה הוא כחצי שעה שלנו, שהם כ-30 דקות, וזה יותר מ-27 דקות שכתב שאז הוא צאת הכוכבים, ואיך ידליק הנרות בכניסת שבת כ-30 אחרי השקיעה כשצאת הכוכבים היתה 3 דקות קודם, אתמהה? (ג), כתב לגבי הכוכבים "ומ"ש ג' כוכבים בינונים כל העולם לא יודעים זה שיש הרבה כוכבים גדולים וקטנים ומי יודע מי הם הבינונים", עכ"ל, והנה במציאות ג' כוכבים הראשונים שנראים ברקיע הם כ-25 דקות לאחר השקיעה (כך המציאות בימינו, וכך העידו רבים וטובים: שו"ת לב חיים ח"ב סימן קלד, ובשו"ת ישמח לבב חאו"ח סימן יב, ד"ה ואיך שיהיה, וקונטרס "בין השמשות" להגרי"מ טוקצינסקי, ובספר הנברשת ח"ב, ובשבילי דוד או"ח סימן רסא, ואור לציון ח"ב פרק כ, ועוד), והם בודאי הגדולים שהרי לפנייהם לא נראה שום כוכב אחר ברקיע, וא"כ איך יתכן שלדעתו כבר ב-27 לאחר השקיעה (2 דקות לאחר מ"כ) יצאו כבר כוכבים קטנים. ובפרט שהוא בעצמו מסכים לכך ש"יש הרבה כוכבים גדולים וקטנים ומי יודע מי הם הבינוניים". ועוד שבדברים אלו ממש מבואר שלדעתו ב-27 לאחר השקיעה כבר רואים "הרבה כוכבים גדולים וקטנים", וזה אינו נתפס במציאות כי כ-27 לאחר השקיעה נראים בשמים לא יותר מ-5 כוכבים.

בביאור דברי הזבחי צדק

ואמנם אחר העיון היטב בדבריו בסיעתא דשמיא נראה שכוונתו אחרת ממה שהבננו בדעתו, כי כוונתו להמגרב השני הנקרא בערבית "מגרב אלעשי", והוא סמוך ונראה לזמן רבינו תם.² ולפי זה גם מה שכתב "משקיעת החמה וכו'" היינו מן המגרב השני שהוא כ-10 דקות לאחר סוף שקיעה, ובהכרח כאן כוונתו לסוף שקיעה שהרי ראו עיניו דברי מרן הש"ע וכנזכר בדבריו, וגם הביא דברי המגן אברהם הנ"ל דמפורש בדבריו דמיירי על שקיעה שניה, ומפורש בדבריו שבא להוסיף על שיעורו של מרן הש"ע (וגם כתב שבזמן האמת כבר יוצאים הרבה כוכבים גדולים בינוניים וקטנים, וזה אינו במציאות בכל זמן אחר וכו"ל), ובהכרח כוונתו שאחרי זמן רבינו תם צריכים להמתין עוד 13.5 דקות (ששיעור כפול מזה הוא בדיוק 27 דקות בדבריו, כי מתחילים למנות 27 דקות מבין השמשות לרבינו תם שהוא כג' מיל ורביע (13.5 דקות) אחרי תחילת השקיעה, ונמצא שמתחילת השקיעה ממתינים ג' מיל ורביע (58.5 דקות) ועוד 27 דקות שהם כג' רבעי מיל (13.5 דקות) נוספים אחרי הד' מיל, ואז הוא הזמן שלדעת מרן בסימן רצג יוצאים כוכבים "קטנים" (כי בינוניים יוצאים בד' מיל כמפורש שם), ובכך נמצא גם שמוסיף מחול על הקודש, והיינו דקאמר הרב המחבר. ולכן סיים: "וכל

2 וכתב בשו"ת מהרי"ף סימן מז, שמדברי הר"ס"ג (שמות יב, יח) משמע דס"ל כרבינו תם, כי ידוע דאלעשי קורין הישמעאלים ובני המזרח לסוף הנשף, שהוא שעה וחומש שעה לאחר שקיעת עגולת השמש, שאז הוא זמן קריאתם לחיפתם האחרונה ביום וזמן אכילה. כיע"ש. וכ"כ עוד פוסקים, עיין אורות חיים דרוק פרק ט אות ב, שו"ת דברי יוסף ח"ג דף סז ע"א.

הכ"ז דקים שאמרנו הוא בין השמשות, או ספק בין השמשות, כי יש להמתין לקטנים, ואין הציבור יכול לדעת מה קטנים ומה גדולים וכאמור בדבריו.

בביאור דברי הבא"ח

ובכל האמור תתישב משנת הגרי"ח בעל הבן איש חי, אשר שתק בספריו משיטת רבינו תם ורק העתיק דברי הזבחי צדק הנ"ל בשתיקה והוסיף עליהם שכן נהג אביו. ע"ש. ובהכרח כוונתו לסוף שקיעה וכדברינו. ובוזה מתיישב הכל בקנה אחד עם עדותו של מהר"צ חוצין הנ"ל על מנהג המקומות שהיו ממתנים כשעה ורבע לאחר צאת שבת, ומוסיפים עוד רבע שעה לתוספת שבת, וכסברת ר"ת. ע"ש.

ואחר העיון עוד מצאתי, כי המפרש אחרת בדברי הזבחי צדק והבא"ח עושה אותם כביכול שאינם מבינים בחשבון ח"ו, חדא, כי כתב הזבחי צדק: "מקריאת המג'רב דהיינו שתהא השעה בנקודת ה"ב לפי שעות שלנו הוא המג'רב", והנה דעת הרב פעלים (ח"ב סימן ב) שאת ה"ב שעות מתחילים למנות מעלות השחר, ודלא כהגר"א והלבוש, אלא כדעת המגן אברהם, כיע"ש בהרחבה שכן המנהג בבגדאד. והנה כל מבין בחשבון יודע שבשביל שיצא חצות בזמן שהשמש בראש כל אדם (כמבואר בפסחים צג: שהוא חצות) צריך להוסיף ד' מיל גם אחרי השקיעה, שאם לא כן יצא חצות היום כ-20 דקות קודם הזמן שהשמש בראש כל אדם [ושיעור זה אפשר לבדוקו בעצמינו ע"פ הסימן שנתנו חז"ל בפסחים שם, שלא תטיל השמש צל לצדדים. וכן ניתן לבדוק זאת ע"י תוכנת מזג האוויר המכוונת ע"פ לוויין (הנמצאת כמעט בכל מחשב מתקדם בזה"ז) הנותנת מידע מדויק ע"פ צילום לוויני היכן נמצאת השמש במסלול ה-360 מעלות של היום], ועוד, שחצות היום ניתן לבדיקה גם שלא מעלות השחר עד צאת הכוכבים, אלא בחישוב החצי שמן הנץ לתחילת שקיעה וכדעת הגר"א, וגם לפי חשבון זה חצות היום יוצא באותה העת (רק שנפק"מ לזמן ק"ש ותפילה וגודל השעה הזמנית. ולכן אין מחלוקת בזמן חצות היום בין המג"א להגר"א). וכל דקה שמוסיפים ליום לפני הנץ צריך להוסיפה גם אחרי תחילת השקיעה, כדי שהחצות ישאר במדויק באותה הנקודה, ואם מוסיפים רק לפני הנץ דקה אחת ואחרי השקיעה לא מוסיפים יוצא שחצי היום אינו שוה, ואז חצות היום זו קדימה בכ-0.12 דקה, וכשמדובר בתוספת של 72 לפני הנץ (מבלי להוסיף 72 דקות אחרי השקיעה), התזווה של החצי (חצות) היא בכ-20 דקות. ומעתה מוכרח שהבן איש חי והזבחי צדק מסיימים את ה"ב שעות שלהם בזמן של ד' מיל אחרי השקיעה, שהרי משם אנחנו מתחיל לספור בבוקר (מעלות השחר), ואם לא כן החצות יצא כ-20 דקות קודם החצות האמיתי בשמים, וגם קודם החצות של הגר"א שלכולי עלמא אין הפרש ביניהם. ובהכרח דמ"ש הזבחי צדק "יב שעות" היינו בדיוק בזמן סיום הנשף של הערב שהוא אחרי 72 דקות מתחילת השקיעה. [וטיעון זה דוחה על הסף דברי הרוצים לומר שהזבחי צדק והבא"ח מתחילים את תחילת שקיעה לפני שקיעת גלגל השמש, דמלבד שאין דעה כזאת בראשונים ולא באחרונים, כפי שנתבאר אצלינו במקום אחר, אלא שמדברי הבא"ח גופיה לענין חשבון עלות השחר מוכרחים אנחנו לסיים את היום בכ-ד' מיל לאחר שקיעת השמש, ונמצא שמשם יש להוסיף עוד כ-20 דקות ליציאת כוכבים קטנים, והוא בכלל תוספת שבת, והבן]. וזוהי ראייה חזקה וברורה, תהילות לאל יתברך.

ומעתה אף שדוחק גדול יש כאן, והוא כי המנהג של בגדאד בדור האחרון ידוע שהוא דלא כרבינו תם. וגם נראה בעינינו שלא יתכן שימתינו שיעור כה ארוך. אמנם לפי דברינו למעלה שמהר"ץ חוצין בעל שו"ת צדקה ומשפט העיד על המנהג שהיו ממתנים כשעה וחצי עד לעשיית מלאכה, והוא היה מרא דארעא דבגדאד בשנים שלפני הזבחי צדק, בודאי כשכתב הזבחי צדק שכן המנהג, כוונתו לגאוני הדור שלפניו, ויבואו דברי מהר"ץ חוצין ויפרשו את

הסתום בדברי הזב"צ. וגם הבא"ח שהעתיק דברי הזב"צ בוודאי כוונתו לכונת דברי הזבחי צדק האמיתיים הנ"ל [ולא יתכן אחרת, כי הבא"ח מרא דכוליה תלמודא הוא, ואיך לישתמיט מעיניו דברי מרן הש"ע וכל הפוסקים, וגם לא נחתו לבאר כוונה אחרת בדעת מרן הש"ע]. אלא שהמנהג יכול בהחלט להשתנות מן הקצה אל הקצה בשנים מועטות, ובפרט כשהיה מקום לטעות בהבנת הזבחי צדק והבא"ח הנ"ל. [ועיין בספר הרוחות מספרות למהר"י פתייה (דף טו ע"ב) שכל הגדולים והבא"ח ומהר"ש אגסי ועוד מיחו בנשים המקטירות, שיש בזה חשש ע"ז, ולא שמעו הנשים להם והמשיכו במנהגם הרע, כנשמע כל זה מדברי הדיבוק שם שלכן תפילות בני העיר בגדאד אינם עולות וכו'. ע"ש באורך. ומנהג זה לא ידוע לנו משום מקום אחר זולתי ספר "הרוחות מספרות" הנ"ל שמיחו גדולי ישראל על דבר הקטורת בבגדאד, על כורחינו שדברים רבים שאירעו בקהילות שונות בעולם ולא בא זכרונם עלי ספר היו בהחלט! ואע"פ שלא ידענו עליהם. ויתכן שכן היה בענין השקיעה שמחמת חשכת הגלות והצרות הגדולות שרדפו את עם קודשינו, נתרופפו היסודות כמו בענין הקטורת כמו בענין השבת, ולכן אין להבהל מעצם המנהג הידוע לנו מפי הזקנים. עוד, שמנהג ירושלים ומנהג מצרים יוכיח שנשתנה בשנים מועטות וקצרות מחמת האנשים האומרים שהינם "מבינים בכוכבים", כאשר ניכר מדברי מקימי המנהג, עיין חנן אלקים תקנה ח, וזרח השמש דף ח ע"ב, שו"ת מהר"י ששפורטש סימן נ, עמק הלכה אלופין סימן ח, דברי יציב או"ח קיד, ועוד. ויש להוסיף ואכמ"ל].

ומה שכתב ברב פעלים ח"ב חאו"ח (סימן יט) בשם מהר"א מני "גם ידוע שבעיה ק תובב"א עשרה דקים קודם המגרב לא תראה השמש", וכן כתב שם הגרי"ח: "שפה עירנו בגדאד שבעה דקים קודם קריאת המגרב לא יתראה עוד שמש, כן הוא האמת", היינו אור השמש, כמו שכתב רש"י בברכות (ב). ששקיעת אורה הוא כד' מיל, כדאמר בהיה טמא (פסחים צג:). עכ"ל. וכ"כ הראב"ע (שמות יב, ו): "והשני עת ביאת אורו הנראה בעבים". וכ"כ הרמב"ם בפירוש המשנה (ברכות פ"א משנה א) ששעה וחומש יתראה האור לפני הנץ וה"ה אחרי השקיעה "וסיבתו קרבת שטח אור השמש". עכ"ל.³ וזה מוכרח להאמר בלי ספק, כי הרי מהר"א מני מסייעו מדברי מרן בסימן רסא ס"ב הנ"ל, ששם מפורש "שיעור בין השמשות שלשה רבעי מיל אחר שקיעת השמש" (והעתיק לשונו ברב פעלים שם), ובש"ע מפורש באותו הסעיף שהוא בסוף שקיעה דהיינו אחרי ג' מיל ורביע מאז, וכלשונו: "שאיין השמש נראית על הארץ". [ומה שכתב שם בשם החיד"א מהוראת הרב בית דוד, הנה זה לשון הבית דוד (סימן ריט): ואף על פי שהרב מהר"ם אלאשקר סימן צו האריך מענהו עד בוש לדחות סברת רבינו תם זו להלכה, נראה שדברי רבינו תם עיקר, דחזינן למרן ז"ל בבית יוסף (סימן רסא סעיף ב) לא חס להביא רק דברי רבינו תם. עכ"ל. ושם מפורש דרק לענין מילה איתמר שיש להחמיר מטעם שיש לטעות בשיעור הזמן של ג' מיל ורביע, ולכן מתחילת שקיעה יש לפרוש כדברי הש"ע בסימן רסא ס"ג מהא דאמר להו רבא לשמיעה וכו'. ע"ש.

3 וכן העידו על המציאות בשקיעת האור שהיא כד' מיל, הר"י מלוניל ברכות ב. ר"י טוב עלם בצפנת פענח בראשית עמוד 43, ר"ד שבת לד: רא"ה ברכות כו. רבינו חננאל פסחים צד: מאירי ברכות ב. תוספות הרא"ש ברכות ב. ד"ה וממאי, רבינו ירוחם נתיב יב ח"א, עיטור הלכות מילה שער ג ח"ג, ועוד. ובוזה אין מחלוקת לכולי עלמא בין החולקים על ר"ת, אלא שלדעתם אין להתחשב בשקיעת האור כלל. והרמב"ם בהלכות תרומות פ"ז ה"ב כתב: "אין הזב רשאי לאכול מן הקדשים עד שיטטה הרקיע מאורו של יום", והיינו שקיעת האור המוחלטת, וכמסקנת הש"ס בברכות ב: טהר יומא ולא טהר גברא, וכ"ה בפסחים ב. "אלא מעתה למחשיך ובא קראו לילה? והא קיימא לן דעד צאת הכוכבים ימא הוא", וכ"ה במגילה כ. ובהכרח שאחרי צאת הכוכבים אין עוד שום פעולה של החשכה נוספת, דא"כ עדיין יהיה "למחשיך ובא", ובהכרח צאת הכוכבים הוא בסוף שקיעה, אלא דהר"ם אלאשקר סימן צו ס"ל שהסוגיות הללו בברכות ב: ופסחים ב. ומגילה כ. ופסחים צד. לא נפסקו להלכה, כמפורש בדבריו.

והכא נמי]. שוב כתב הגרי"ח שם: ועל ענין סוף זמן מנחה עיין בית עובד שהוא עד צאת הכוכבים משם שאגת אריה, וכן פסק אדרת אליהו ריקי ז"ל בתשובה סי' י"ג. עכ"ל. והנה ידוע שהשאגת אריה פוסק ובא כרבינו תם (עיין שאגת אריה סימן יז), וגם רבי עמנואל חי ריקי הכי ס"ל, כמפורש באדרת אליהו ברכות ב: ופסחים צד. שד' מיל לאחר השקיעה הוא צאת הכוכבים, וק"ל. גם שהבא"ח שם מסיים שמי שמתפלל אחרי הזמן הנ"ל שכתב בודאי אין לו על מה לסמוך, והם בורים וכו', ואילו היה סובר כמהר"ם אלאשקר היה לו לומר דמ"מ יש לו לסמוך ע"ד רבינו תם והש"ע, וכיצד יכתוב על העושים כדעת מרן "ואותם המתפללים אח"ז הוא מחמת בורות", וכי ניתן לומר על מרן הש"ע אשר שכינה דברה מתוך גרונו "בורות"? ! אתמהה. [ובכל האמור כאן יתיישב הכל על נכון, אע"פ שהרגשנו בדחקים, מ"מ מוטב שניישב כך מליישוב בדחקים אחרים שלא כתבתים מפני כבודם של הזבחי צדק והבא"ח שבודאי לא נחשדו על כך שלא ידעו דעת מרן בענין השקיעה שהיא כרבינו תם, ושחלילה לא שמו ליבם אל תחילת הסעיף שממנו הסתייעו, ועוד שאר דחקים וסתירות מיניה וביה בדבריהם כמו שכתבנו למעלה, דזה לא ניתן להאמר, והאומר כן בלי ספק צריך לבקש מחילתם. וד"ב].



הערות

בענין כיבוס בגדי קטנים בשבוע שחל בו תשעה באב

הנני להשיב בזה על השגתו החשובה של הג"ר יחיאל וידר שליט"א רב ודומ"ץ בבי"ד דהגרי"מ שטרן שליט"א (גליון קצג) על מה שכתבתי בענין כיבוס בגדי קטנים בשבוע שחל בו תשעה באב (גליון קצב)

אכן צדקו דבריו דמצינו בפוסקים ב' לשונות בטעם איסור הכיבוס, הא' משום שנראה כמסיח דעתו מהאבילות, והשני כדי למעט בשמחה ולהראות האבילות. גם מה שכתב לתלות הנידון אי מותר לכבס לגויים וקטנים בהני טעמי, כיון בזה לפמ"ג (סי' תקנ"א א"א סקי"ב), עיי"ש שכן משמעות דבריו. אלא שבמ"ב מוכח דלא כוותיה, דהלא בסק"א הביא הטעם משום הסחת דעת, ואילו בסעיף ה פסק המ"ב דמותר לכבס בגדי גויים בגוונא דליכא מראית עין, וע"כ דגם לטעם של הסחת דעת שרי. ובאמת משמעות הפמ"ג צ"ע, שהלא ודאי שאף לטעם שאסור מפני שמסיח דעתו, אין הכוונה שבעצם ההתעסקות במלאכה יש הסחת דעת, דא"כ מדוע רק כיבוס נאסר ולא כל שאר מלאכות כגון נגרות וכדו', אלא ודאי הפי' הוא שהתעסקות בדברים הנוגדים את דיני ומהות האבילות כגון כיבוס, בזה נראה כמסיח דעתו מהאבילות, דאין בשעת אבילותו וצערו דואג לעצמו לבגדים נאים וכדו', ועיין תוס' יבמות (מג ע"ב ד"ה שאני), וז"ל: יש להחמיר נמי בכיבוס, דכיבוס דבר של פרהסיה, שלא יהו כולם עוסקים לכבס ולספר וליפות עצמם ונראים שאין חוששים להתאבל כלל. ע"כ. וא"כ כשאנו מכבס לעצמו אלא לגויים וקטנים שאינם בכלל האבילות י"ל דשרי. [ואפשר שלדעת מ"ב שני הטעמים א' הם, דכל מה שמתעסק בדברים שמחמתם אינו ממעט בשמחה ואינו מראה האבילות, ממילא נראה כמסיח דעתו מהאבילות].

ומש"כ עוד: ומה"ט הוצרכו למצוא טעם להתיר כיבוס בגדי גויים כשהוא לצורך פרנסתו, עיין מ"ב שם. ע"כ. כנראה כוונתו למ"ב סקמ"ב, ולענ"ד נראה ברור דפשט דברי המ"ב שם הם שבגוונא דליכא מראית עין מותר לכבס בגדי גויים אף כשאין זה לצורך פרנסתו, וכמו שבתרוה"ד [שממנו משמע שכשליכא מראית עין שרין] ובמג"א (סקי"ט) לא הוזכר כלל ענין פרנסתו. ומה שסיים המ"ב שם: דאם אין לו מה לאכול ודאי כדי חייו שרי עכ"פ. ע"כ. כוונתו שבכה"ג שרי אף אי איכא מראית עין. [ודרך אגב יש להעיר שבשעה"צ מד ציין על דין זה: שם. ובשעה"צ שלפנ"ז הזכיר מג"א ותרוה"ד, ובשניהם אין זכר לדין זה, ובאמת מקור דין זה הוא בפמ"ג שם (א"א סקי"ט), ונראה שנשמטו בשעה"צ הנ"ל ב' תיבות, וצ"ל: פמ"ג שם, ועיי"ש שם עוד במג"א וכו'.

ולגבי מש"כ עוד דבמג"א (סקל"ח) הובא עוד טעם לאיסור כיבוס בגדי קטנים; משום אבילות, אכן כן משמעות לשון המג"א בהעתיקו דברי התרוה"ד [והובא גם במ"ב סקפ"א], אלא שהמעין במקור הדברים בשו"ת תרוה"ד יראה שאינו כן, שז"ל: דשייך בהו נמי אבילות, אי משום חינוך, אי משום עגמ"נ. ע"כ. והיינו שאבילות' אינו טעם נפרד אלא טעם כולל לשני הצדדים באיסור הכיבוס לקטנים.

חיים מרדכי דבליצקי

באר היטב, בשבעים לשון - לשם מה

בפרשת כי תבוא (כ"ז ח') נאמר, וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב. ופירש רש"י, באר היטב, בשבעים לשון. ובמסכת סוטה (ל"ה:) ד"ה היאך למדו כתב רש"י, הטעם למה כתבו התורה בשבעים לשון, שכל הרוצה יוכל ללומדה, ולא יהא פתחון פה לאומות העולם לומר לא היה לנו מהיכן ללומדה, ע"כ.

ע"פ הסברו של רש"י, מובן לנו מדוע משה רבינו ע"ה כתב את התורה על האבנים בשבעים לשון. אולם עדיין אנו צריכים לדעת, מדוע בפרשת דברים (א' ה') הואיל משה לבאר את התורה לבני ישראל בשבעים לשון.

את זה נלמד מדברי הלבוש, בספרו לבוש האורה על התורה (דברים א' ה'), אשר מדייק בלשון הכתוב הואיל משה באר, שהרי הואיל הכוונה התחיל עכשיו לבאר בשבעים לשון כדי שיבינוהו, והרי כבר למד אותה אתם כל פרשה ופרשה בפני עצמה, כמו שלמדנו (עירובין נ"ד:): כיצד סדר המשנה וכו', שהיו באים כל ישראל וכו', אלא ע"כ לומר, שעכשיו היה ביאור חדש מה שלא היה עד עכשיו, שהתחיל לבאר בלשונות אחרים, כי חשש אולי אינם כולם בעלי לשון הקודש, ולא הבינוהו כולם, בוודאי עם רב כזה שהם יותר משישים ריבוא, יש בהם בעלי לשונות הרבה, לכך אמר רש"י בשבעים לשון, כלומר, כיון שחשש שמא יש בהם בעלי שאר לשונות חוץ מלשון הקודש, והוצרך לפרש להם, ודאי הוצרך לפרש בכל השבעים לשונות, דהיינו מינייהו מפקת, שמא מאותו לשון שישאר שלא לפרש יש בהם והם לא יבינוהו, ע"כ.

אמנם נראה שאפשר לפרש הדבר באופן שונה, דבאמת כל התורה כולה נאמרה בלשון הקודש, וגם אותם המילים הנראות שהם משפה אחרת הם באמת שייכים ללשון הקודש, אלא שבזמן דור הפלגה, כשחילקם הקב"ה לשפות ולשונות שונות, הכניס הקב"ה בכל שפה גם מילים מלה"ק.

ולכן מובן, מדוע כשמשה רבינו ע"ה הואיל לבאר את התורה, ביאר בשבעים לשון, כדי שבנ"י יידעו מה הם המילים מלה"ק שהוכנסו לשפות אחרות.

יסוד חזק לדברים אלו, מצאנו בספר דברי דוד להט"ז על התורה (ואתחנן ד"ה והיו), וכך הוא כותב שם: והיו לטטפת וכו' טט בכתפי שמים, אין הפשט שהתורה תדבר בלשון כתפי ובלשון אפריקי, ח"ו לומר כן, אלא טט הוא לשון הקודש אלא שאין אנו יודעים פירושו, ואמרין, כיון שמצינו בלשון כתפי ואפריקא שטט הוא שמים ופת הוא שמים, אמרין דגם בלשון הקודש הוא כן. וכן מצינו בהרבה מקומות, שיש בלשון הקודש ובלשון לעז פירוש אחד.

את דברינו אלה נוכל להסביר, על פי מה שכתב בספה"ק מאור עיניים פרשת נח (ד"ה ויהי כל הארץ), שם הוא מבאר מדוע מצינו בתורה מילים משפות אחרות, וכך הוא כותב שם: ויהי כל הארץ שפה אחת וגו', ודרשו חז"ל (ירושלמי מגילה פ"א ה"ט) שדברו בלה"ק. העניין הוא, כי באורייתא ברא קוב"ה עלמא, ובאורייתא מתנהג עלמא, וכמו דלית אתר פנוי מיניה שבכל מקום הוא חיותו ואלקותו, ואורייתא וקוב"ה חד, א"כ כל העולמות וכל האומות אין להם חיות רק מן התורה. והמה התורה שחיותן ממנה הוא, אחר דור הפלגה כתיב (בראשית י"א ט'), כי שם כלל ה' שפת כל הארץ, אף שנתבלבלו כל הלשונות, מכל מקום נשאר בכל הלשונות דבר מה מלשון הקודש איזה תיבות הכתובים בתורה, ומהן הוא חיותן עד שיש צורך לעולם באומות. וכמאמר חז"ל (מנחות ל"ד:), טט בכתפי שמים פת באפריקי שמים.

ע"פ דברי המאור עיניים, מובנים דברינו מאד מדוע הכניס הקב"ה בכל שפה ולשון מילים בלה"ק, כיון שבלי זה לא יהיה כלל חיות לאותה אומה ולשון, ולא תוכל להתקיים, וכדי שכל האומות יוכלו להתקיים, הכניסו לשפתם מילים מלה"ק שמהם חיותם וקיומם בזה העולם.

ונראה שאפשר גם להביא ראיה לדברינו, מדברי החתם סופר בפירושו על התורה (נח ד"ה יפת), ששם הקשה שעל הפסוק יפת אלוקים ליפת (בראשית ט' כ"ז) פירש רש"י מתורגם יפתי ירחיב. ויש לעיין קצת, איך סיפר נח בלשון ארמית יפת לשון רוחב, הלא עדיין לא היו הלשונות בעולם עד אחר דור הפלגה וצ"ע, ע"כ.

אולם לפי מה שכתבנו הדברים מובנים מאד טוב, שהמילה יפת הוא באמת מלה"ק, אלא שהכניסו מילה זו לשפה ארמית, כדי לתת לה חיות וכנ"ל. וכיון שזה מלה"ק, מובן מאיפה נח ידע את המילה. וע"ע בפרשת ראה (דברים י"ב כ') כי ירחיב ומתרגם ארי יפתי.

על פי זה, נוכל גם להסביר את דברי רש"י אשר לכאורה סותרים עצמם. דבפרשת בא (שמות י"ב), על הפסוק אל תאכלו ממנו נא כתב רש"י, שאינו צלוי כל צרכו קורא נא בלשון ערבי, ואילו בפסחים (מא. ד"ה כדאמרי) כתב, אותה צליה שבלשון פרסי קרויה אברניס בלשון הקודש קרי נא.

אולם לפי דברינו דברי רש"י מובנים מאד, דבאמת המילה נא היא מלשון הקודש, אלא שהכניסו אותה בלשון ערבי. (ואף לאלו שאינם גורסים ברש"י המילה בלה"ק מ"מ אפשר להסביר דברי רש"י כפי שכתבנו).

עפ"י יסוד דברינו, נוכל לתרץ ג"כ את קושיית המזרחי בפרשת תזריע, על הפסוק (ויקרא י"ב) כימי נדת דותה תטמא. וכתב רש"י, דותה לשון דבר הזב. וכתב ע"ז המזרחי שם, הרמב"ן ז"ל טען ואמר, ולא ידעתי מאיזה מוצא יהיה דותה לשון דבר הזב בלשון הקודש. ולא ידעתי למה הוצרך שיהיה מוצאו מלה"ק, וכי לא נמצא בתורה בשום מקום מילה שמוצאה בלשון ארמי, הנה מי מלל לאברהם (בראשית כ"א), כי יראה כי אזלת יד (דברים ל"ב), ויהיה גם זה בלשון ארמי מלשון זיבה ע"ש. ולדברינו אפשר לפרש דברי הרמב"ן, שבאמת המילה דוה היא במקורה לשון הקודש, והמשמעות היא דבר הזב מגופה, אלא שלא ידוע באיזה שפה נכנסה מילה זו.

ובזה יובנו ג"כ דברי האוה"ח הק' בפרשת חוקת, על הפסוק (במדבר כ"א) את והב בסופה, וכתב שם, ופירוש תיבת והב תתפרש בשני דרכים. הא' לשון אהבה וכו', או לשון נתינה על דרך יחב חכמתא לחכימין (דניאל ב'). ומצינו שהכתוב ידבר לפעמים תיבה בלשון תרגום, כמו מי מלל לאברהם, ואתה מרבבות קודש (דברים ל"ג), ע"כ.

ולפי מה שכתבנו לעיל נוכל לומר, שהמילה והב הוא בלה"ק נתינה, והכניסו אותה גם בלשון תרגום. וע"ע בפרשת ויצא (בראשית ל') הבה לי בנים, ובתרגום שם הב לי בנים, ודו"ק.

(וע"ע באריכות מעניין זה בפירוש המזרחי והנחלת יעקב על הפסוק בן פורת יוסף בן פורת עלי עין [בראשית מ"ט כ"ב]).

הרב יעקב אשר פלדמן

מח"ס "כתב משה" - ירושלים

בענין ק"ש של ערבית מבעוד יום

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הי"ו פותחין בכבוד אכסניא של תורה בברכה על הקובץ הנפלא המעטר כותלי בתי מדרשות מידי ב' חודשים להפצת התורה באלפי בתי ישראל ויה"ר שחפץ השי"ת יהא בעזרכם.

ועל של עתה ראיתי מש"כ הרב אברהם אלימלך אלבוים שליט"א בקובץ (קצ"ב) אגב גררא דהמתפלל מעריב מבעוד יום יכוון בקראו קריאת שמע לצאת בה יד"ח כדי לצאת ידי קר"ש בברכותיה, עכ"ל.

ובוודאי מסבירא חיצונה היה נראה כדבריו, אך מה נעשה שהפוסקים כתבו להדיא שלא לכוון, עי' ברכינו יונה ריש מסכת ברכות שכתב וז"ל ולא יתכוין באותה קריאה לצאת יד"ח קר"ש, אלא לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה, עכ"ל. והעתיקו הפוסקים את דבריו להלכה עיין בב"י סימן רל"ה סוף סעי' א' ובט"ז שם סק"ב ובמשנ"ב ס"ק ט'.

ובפמ"ג במשב"ז סק"ב נתקשה בדבריו וכתב וז"ל ומ"מ כוונה זו איני יודע מה מגרע, ואין מזקת כלל, ויתנה אם זמנה כתנאי דאמרי דזמנה קודם צאה"כ טוב, ואם לאו אקרא אח"כ בזמנה ולית כאן שני תמידין וכדו' עכ"ל. וצ"ע מה כוונתו באומרו דלית כאן שני תמידין ואולי כוונתו דליכא חשש כל תוסף בזה וצ"ע.

ומ"מ מכל הפוסקים היה נראה דלא יכוון לצאת, דאף הפמ"ג לא נחלק להדיא אלא נתקשה בטעמא דמילתא.

ולכאור' גם ד' הפמ"ג צ"ע דתנאי זה מאי עבדתא, דתנאי שייך לעשות באופן שרוצה לעשות מצוה, דאם יצא בלא תנאי יכול להפסיד לשיטה אחת. וכגון מי שקורא ק"ש קודם התפילה ומסתפק אם יגיע לזמן ק"ש בברכותיה כ' רעק"א בהגשו"ע או"ח סוס"י מ"ו דיתנה דאם יספיק לקרוא בברכותיה הרי אינו רוצה לצאת עכשיו, דשם יכול להפסיד אם לא יתנה, דאם יספיק להגיע הרי היה יכול לצאת בברכותיה וכיון שלא התנה הפסיד, משא"כ כאן אף בלא תנאי אם אין ההלכה כר"ת לא יכול לצאת ואם הלכה כר"ת יצא אף בלא תנאי לכתחלה שהוא בברכותיה, וצ"ע.

אולם כבר צונו חז"ל דגברא רבה שאמר דבר הלכה אין מזחיחין אותו, (חולין ז' ע"א) ע"כ ניישב דבריו, והנה בשעה"צ סי' רל"ה סק"ט כ' דלא העתיק ד' הפמ"ג שכ' לעשות תנאי, משום דבביאור הגר"א ועוד אחרונים משמע דלא יתנה משום דדעת ר"ת יחידאה הוא.

ונראה דהמשנ"ב קאי לשיטתו שפסק בסי' תפ"ט ס"ג בביאור הלכה ד"ה מבעוד יום, שהסופר ספירת העומר לאחר פלג המנחה קודם שקיעת החמה, יחזור ויספור כלילה "בברכה" ומבאר דבריו וז"ל ואינו ברכה לבטלה דספירה קמייאת לאו כלום היא מעיקר דינא. אולם בשו"ע הרב שם סעי' י"ב כתב להדיא דיספור כלילה "בלא ברכה", וכתב וז"ל שהרי מנהג העולם לקרות ק"ש של ערבית מפלג המנחה ואילך, לפי שסומכין על האומרים שמפלג המנחה ואילך כשם שהוא כלילה לענין תפילת ערבית לרבי יהודה, כך הוא כלילה לענין ספירת העומר, ומ"מ צריכים לחזור ולספור כלילה כשיגיע הזמן, לפי שהעיקר כהאומרים שמפלג המנחה ואילך אינו חשוב כלילה אפי' לרבי יהודה אלא לענין תפילה בלבד, עכ"ל. וכן כתב שם סעיף ט"ו דטוב להזהר מפלג המנחה לא לומר היום כך וכך, [אע"פ שבדיעבד אם אמר חוזר וסופר בברכה, דשאני שם דעיקר כאומרים שאינו חשוב לילה וגם י"א דאף מצוה מדברי סופרים צריכים כוונה] עכ"ל. וא"כ נראה דלהשו"ע הרב דחשש לדברי ר"ת לענין ברכה יש ליישב דברי הרב הכותב שליט"א דלשיטתו קמה ונצבה דברי הפמ"ג דיעשה תנאי לצאת לשיטת ר"ת קר"ש בברכותיה, [אך מ"מ נראה דתנאי צריך כמבואר בפמ"ג ושעה"צ אף דלא זכיתי להבין דבריהם כנ"ל], ודו"ק.

שוב ראיתי דהט"ז כתב בסוף דבריו דהמחבר חזר בו בשו"ע ופסק להלכה דלא כרבינו יונה. ופסק דיכין לצאת ידי ק"ש אף קודם השקיעה, וא"כ דברי הכותב תליא באשלי וברבי.

ובעיקר דברי המשנ"ב שנקט דעת ר"ת יחידאה הוא ובודאי שלא יצא ידי ק"ש שמעתי להקשות דלהדיא כתב שם סקי"ט בשם האחרונים [מג"א וט"ז] שהקורין ומתפללין מבעוד יום אפ"ה מותר להם לאכול קודם שיחזרו לקרות, ובמשנ"ב כתב דמ"מ בהגיע זמן צה"כ ממש נכון להזהר גם בזה, וכתב בשעה"צ סק"ה דהטעם דכדאי להזהר משום דבדרך החיים כ' שירא שמים יש לו להזהר משום די"א שאין יוצאין בזה ידי ק"ש וכ"ש לדעת הגר"א דמשמע מיניה דפוסק בפשטות שאינו יוצא, עכ"ל, וש"מ דהקילו להלכה כשיטת ר"ת וכמדויק דקודם צה"כ ואף בבין השמשות מותר לאכול, ופשטות משום דהוה ספקא דרבנן לקולא, וא"כ דדברי ר"ת סגי לענין אכילה אמאי לא נחוש להו לכתחילה לכיין לצאת ידי חובת ק"ש בברכותיה וצ"ג.

ובליל שבת יש עוד ענין לקרוא קר"ש לפני קידוש משום דתדיר קודם לשאינו תדיר, וכ"כ בשו"ת האלף לך שלמה סימן קי"א, והוסיף עוד טעמים, א. דלמה יגרע אמירת קר"ש מזמירות שבת שמזמרים קודם קידוש. ועוד דלכ"ה ס"ל דמקדשין על היין ואח"כ מברכין על חובת היום משום דהיין גורם לקידוש שתאמר או דהיין תדיר. משא"כ כאן בק"ש היה להיפוך שהרי חל הלילה תיכף וחל חובת קר"ש תחילה, ואח"כ קידוש [דאע"פ דאפשר לקדש מבעוד יום מ"מ חיוב ליכא] וגם הקר"ש תדיר, וגם אם יקדש ואח"כ יקרא ק"ש מ"מ מכיין דאסור לאכול עד שיקרא ק"ש א"כ אסור לו לקדש דקידוש בעינן במקום סעודה עכ"ל.

החותם בברכה שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה

של' מנדל

כולל ערלוי ביתר

תגובה על הנ"ל

על מה שכתב ידידי הרה"ג ר' שלום מנדל שליט"א לעורר על מה שמכונים לצאת ידי ק"ש בקורא מבעו", הנה ידוע משמו של כ"ק אדמו"ר מסטולין קרלין צוק"ל, שהקורין מבעו"י סומכים על שיטת ר"ת שאפשר לצאת ידי ק"ש מבעו", וכדי לצאת ידי שאר ראשונים סומכים גם על ק"ש שעל המטה, וממילא ודאי שצריך לכוון לצאת מבעו"י ידי ק"ש, ובהמשך יובא מדברי הפוסקים שכתבו כן, אלא שקודם לכן יבואר כמה דברים.

ביאור דברי הרבינו יונה והפמ"ג

דברי הרבינו יונה שהביא, שהמתפלל ערבית מבעו"י עם הציבור, שיקרא קר"ש עם ברכותיה ויתפלל ולא יכין לצאת ידי חובת ק"ש באותה הקריאה אלא רק לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה. יש להבין

דבריו, וכמו שמקשה הפמ"ג, "ומ"מ כוונה זו איני יודע מה מגרע, ואין מזקת כלל", שאם אפשר לצאת יצא, ואם א"א לצאת יוצא במה שיקרא שוב בערב, וכן בהצעת הפמ"ג "ויתנה, אם זמנה כתנאי דאמרי דזמנה קודם צאה"כ טוב, ואם לאו אקרא אח"כ בזמנה". שהקשה הכותב אמאי צריך לתנאי, שכאן אין שייך להפסיד כלום בלא תנאי, שאם אפשר לצאת מבעו"י הרי שפיר דמי, ואם לאו הרי הוא כסתם קורא בתורה, ואינו דומה לקר"ש של שחרית שיש לעשות תנאי, שאם אפשר לצאת בק"ש שבברכותיה, שלא יצא במה שקרא קודם, שהרי אם לא יתנה יפסיד לק"ש בברכותיה, משא"כ כאן אדרבה יכול רק להרויח לק"ש בברכותיה אם יוצא לק"ש שקורא מבעו"י, [ובספירת העומר אם סופר מבעו"י, שכתבו הפוסקים שיתנה שאם יזכור לספור בערב שלא יצא בספירתו עכשיו, שם מובן הדבר, שאם לא יתנה כן, לא יוכל לספור בערב בברכה, דשמא יצא מבעו"י].

ויש לפרש שס"ל לרבינו יונה שעדיף שלא לכוון לצאת, שאם יכוון לצאת יש לחוש שכשיגיע הלילה יזלזל בק"ש, ולא יקרא כלל או שלא יקרא כראוי, שהרי לפי דעתו כבר יצא בק"ש שקרא מבעו"י, ולכן ס"ל שעדיף שלא יכוון לצאת במה שקרא מבעו"י, ואז כשיגיע לילה שאפשר לצאת לכל הפוסקים יקרא כראוי, ולא יגרע כלום במה שקרא קודם לכן, שהרי לא כיוון אז לצאת, [וכעין זה נמצא בט"ז בס"ק ב', שחולק על המחבר, שס"ל שחזור וקורא מיד כשנעשה לילה, אלא שיכוון לצאת בק"ש שעל שמתו, וז"ל וזה נכון יותר מדרך השו"ע, דבדרך השו"ע קרוב לודאי שבשעת צה"כ אפשר שישכח לקרות, בפרט שכבר קרא ויצא, רק שצריך לחזור משום רווחא דמילתא כמו שכתבתי, (היינו שס"ל בדעת המחבר שמכוון לצאת מבעו"י ומה שחזור לקרות בערב הוא רק לרווחא דמילתא) עכ"ל, שמפני חשש זה ס"ל לרבינו יונה שאיה"נ שלא יכוון כלל לצאת מבעו"י].

ואפשר שאף הפמ"ג הבין כך ברבינו יונה, ולכן הקשה שפיר שאף לחשש זה יש עצה, שיאמר [או יחשוב] תנאי מפורש, שמה שקורא מבעו"י אינו אלא לפי הדיעות שס"ל שיכול אז לצאת, אבל לדיעות הפוסקים שאין יכול לצאת, יקרא שוב בערב ויצא אז ידי חובתו, דכשעושה תנאי מפורש, הרי אומר שאינו ודאי שיצא בק"ש מבעו"י, ולכן שוב לא יזלזל בק"ש של לילה, וליתא לחשש דרבינו יונה.

ועוד אפשר לפרש לרבינו יונה בדרך יותר פשוט, דהא הוא לא הביא כלל לשיטת הר"ת ורעמיה, ולכן כתב בפשיטות שלא יכוון לצאת בקריאה זו, וכמו שכתב שם כמה פעמים שהוא רק כקורא בתורה וכמו שהביא מהירושלמי, דלולא שיטת ר"ת לא שייך כלל לכוון לצאת בקריאה זו, [וצריך לומר שלא ידע לר"ת, או שסבר שהוא דעת יחידאה ואין להתייחס אליו], ולכן אין להקשות קושיית הפמ"ג 'מה מגרע אם יכוון לצאת', שמאחר שלא ראה דבריו למה יכוון לצאת, דהרי לשיטתו אין שייך אז לצאת ידי ק"ש.

וצריך לומר שבאמת אין הפמ"ג מקשה על הרבינו יונה מה מגרע, שלרבינו יונה אין שייך להקשות כן, אלא רק על המחבר מקשה כן, שהרי הבי"ה הביא לשיטת הר"ת, וגם ס"ל שהוא לא שיטה יחידאה, [וכמו שיובא בהמשך], א"כ מה מגרע אם יכוון לצאת, שרק יכול להרויח שיצא ידי חובתו לכמה שיטות, ומה שהקשה לעיל על מה שכתב לעשות תנאי, לא תורץ לדרך זה, א"כ ע"כ צ"ל שהפמ"ג לומד כדרך הראשון ברבינו יונה, שלא יכוון, כדי שלא יזלזל, ומובן למה צריך לעשות תנאי וכדלעיל.

שיטת הט"ז ברבינו יונה ובמחבר

הנה לשון הרבינו יונה הוא שמבעוד יום "לא יכוון לצאת", משמע שבהעדר כוונה סגי, וכן העתיקוהו הבי"ה והפמ"ג והמשנ"ב, וכן העתיק הט"ז תחלה, אבל אח"כ ממשך הט"ז וכתב, כי אם היה רוצה לפסוק כדרך הר"ר יונה היה לו להזכיר כאן "שיתכוין בבית הכנסת שלא לצאת ידי חובתו במה שקורא שם ומתפלל" [מש"כ "ומתפלל" יש להבין, שהרי לדרך זה של הרבינו יונה אינו חוזר ומתפלל, ולמה לא יצא בזה ידי חובתו, אם לא שנאמר שתיבת ומתפלל לאו דוקא], דהיינו שלא די בשב ואל תעשה שלא יכוון לצאת, אלא צריך להיות בקום ועשה לכוון שלא לצאת, [וכעין שידוע שיטת השו"ע הרב בספירת העומר, שבשומע מאחרים אין די במה שאין מתכוין לצאת, אלא שצריך שיתכוין שאין רוצה לצאת].

והנה הט"ז ס"ל שהמחבר לא פסק כרבינו יונה, שאם כן היה לו לכתוב כן בפירוש, אבל הפמ"ג חולק וז"ל, "הנה דעת המחבר משמע דעיקר זמנה מצה"כ דווקא, וקורא בביהכ"נ עם הברכות ולא יתכוין לצאת בה, ובצה"כ מתכוין לצאת, כדעת הר"ר ממש, וכ"מ בלבוש", ולפי הנראה בדברי המחבר צדקו דברי הפמ"ג, דמה שכתב המחבר, "כשמגיע זמן קורא ק"ש בלא ברכות", משמע דק בזה יוצא לק"ש ולא קודם לכן, אף שלא כתב מפורש שקודם לכן לא יצא, אך לפי מה שכתבנו שהט"ז שונה והעתיק

לשיטת הרבינו יונה, שצריך שיתכוין מפורש שלא לצאת ידי חובתו, מובן, דאילו סבר כן המחבר להלכה, היה לו לכתבו מפורש שיתכוין שלא לצאת, ולא די במה שכתב שכשמגיע זמן קורא ק"ש, שצריך להדגיש שצריך לכוין ממש שלא לצאת.

אך לפי הט"ז א"א לומר שני הדרכים דלעיל לפרש לרבינו יונה, דא"א לומר שהוא כדי שלא יזלזל בק"ש שאחר צאה"כ, שהרי לזה היה די שלא יתכוין לצאת, ואין צריך כוונה ממש שלא לצאת, וכן אין לומר כדרך השני שלא ידע, או על כל פנים לא חשש כלל לשיטת הר"ת, שגם לזה לא היה צריך שיתכוין מפורש שלא לצאת, אלא היה די בסתם שלא יכוין לצאת.

[ועוד היה אפשר לפרש דברי הט"ז שכתב, שאילו סבר המחבר שלא יתכוין לצאת היה לו לכותבו, ע"פ הדרכים דלעיל, (אם נאמר שכן ס"ל מסברות אלו), שאם ס"ל דטעם דרבינו יונה שלא יתכוין לצאת הוא כדי שלא יזלזל, א"כ ודאי היה לו להדגיש זאת, שיתכוין להדיא שלא לצאת כדי שלא יזלזל, ואם ס"ל שלא יתכוין לצאת הוא שלא ידע לשיטת ר"ת, הא המחבר ידע לר"ת, א"כ ע"כ שאין צריך לומר שלא יתכוין, שמה יגרע בזה, אך להפמ"ג יש להבין, שע"פ הנתבאר לעיל ע"כ שס"ל שטעם דרבינו יונה הוא כדי שלא יזלזל, א"כ ודאי אילו סבר כן המחבר, היה לו להדגיש זאת כדי שלא יזלזל בה, אלא שצ"ל שהבין דממה שכתב המחבר שבהגיע זמן יקרא, מובן שקודם לכן לא יקרא].

בדעת הלבוש

והנה הפמ"ג מסיים "וכן משמע בלבוש", היינו שלומד בדעת הלבוש כמו שלומד בדעת המחבר שלא יתכוין לצאת מבעו", ונראה שלמד כן ממה שכתב הלבוש, "ואחר כך כשיגיע זמן קריאת שמע יקרא אותה בלא ברכות כדי לצאת ידי חובת קריאת שמע בזמנה", דמדהוסיף התיבות "כדי לצאת ידי חובת קריאת שמע בזמנה", שאינו כתוב במחבר, משמע ליה שבזה יוצא לק"ש ולא מבעו".

אבל הנה מצאתי דהא"ר אות ד' כותב על דברי הלבוש, "טעמו דס"ל עיקר כפוסקים דיוצאין בק"ש של ערבית מפלג המנחה ולמעלה, אלא דמ"מ יש לחוש לפוסקים דזמנה מצאת הכוכבים, יש לקרות ק"ש בלא ברכותיה מצאת הכוכבים, עכ"ל, א"כ דלדידיה דעיקר כהפוסקים דיוצא מבעו", צריך גם לכוין לצאת, ולא ימנע מלהתכוין עד הערב, ונראה דהוכחתו לזה מהמשך דבריו, שכתב "אבל קריאת שמע אף על פי שקורא אותה לחובה פעם שנית, כיון שקורא אותה בלא ברכות לא מחזי כיוהרא, דמיחזי כקורא בתורה", דמשמע דמבעו"י הוא עיקר הכוונה, ולערב נראה רק כקורא בתורה, והיינו אף שהוא מתכוין לצאת בערב, זהו רק תוספת, ולא ינשי דעלמא הוא נראה כקורא בתורה, [ואף לפי מה שחולק הלחם חמדות על הלבוש והביאו בא"ר ובאליהו זוטא, וכמו כן כתב גם במלבושי יו"ט, דלא מיחזי כיוהרא משום דהרבה סוברים דאין יוצאין אלא בזמן יציאת הכוכבים (וכן גם איתא בב"י), מ"מ הא יש פוסקים שס"ל שיוצא מבעו"י, ומשמע שס"ל שצריך גם אז לכוין ולצאת ידי חובתו לדיעות אלו].

שיטות הפוסקים בכוונה לצאת מבעו"י

נחזור לעיקרן של דברים, בשיטת רבינו תם דס"ל שהעיקר הוא הק"ש שקורא מבעו"י, כבר כתב המרדכי בשם הראב"ה, שנראה לו עיקר דברי רבינו ר"ת, וגם גמר אומר שהמחמיר לקרות שוב בערב מיחזי כיוהרא, שכל העושה דבר שאינו צריך לעשות נקרא הדיוט וכו', וכעין זה כתב התרומת הדשן. והט"ז והמג"א כתבו גם שיכוון לצאת בק"ש שבבית הכנסת, והוסיפו שאח"כ בק"ש שעל המטה שוב יכוין לצאת, לצאת להשיטות שעדיין לא יצא, [וגם בדברי המחבר לומד הט"ז דלא ס"ל כרבינו יונה שלא יכוון לצאת וכדלעיל], והובא דבריהם בבאר היטב, [ומביא כן גם ממטה משה, אך יעויין בהמשך מזה], וכן פסק בדרך החיים, וגם בשו"ע הרב, שלא זכינו לאורו בסימנים אלו, מ"מ מדבריו בספירת העומר מוכח שס"ל כך, שפסק שהסופר מבעו"י עם הציבור שיספור בלא ברכה, ויתנה שאם יזכור ויספור בערב שאינו יוצא בספירה זאת, כדי שיוכל לספור בערב עם ברכה, הרי שחשש לשיטת הר"ת, לכן צריך לכוון בהדיא שלא לצאת מבעו"י, וכן פוסק עוד שבספר מבעו"י שלא יספור בערב בברכה, דאפשר שכבר יצא ידי חובתו כר"ת, [ודלא כמשנ"ב שפסק שיספור בברכה], וכן להלבוש לפי מה שהובא לעיל מהאליהו רבה שכותב טעמו דס"ל עיקר כפוסקים דיוצאין בק"ש של ערבית מפלג המנחה ולמעלה, אלא דמ"מ יש לחוש לפוסקים דזמנה מצאת הכוכבים וכו'. הרי שס"ל לעיקר שיוצא מבעו"י, [וגם הפמ"ג אפשר לומר שהוא רק מפרש להשו"ע והלבוש שס"ל שלא יכוון לצאת, אבל להלכה אפשר שיפסוק כהט"ז והמג"א].

וכשנעייך בלשון הב"י שכתב בסוף דבריו, דכיון דלדעת כמה גדולים לא יצא ידי חובתו בקריאת בית הכנסת לא מיחזי כיוהרא ע"כ. הנה שכתב דלדעת כמה גדולים לא יצא, ולא כתב שלרוב פוסקים או עיקר פוסקים לא יצא, הרי מכאן ראייה למה שכתבנו בתחלת דברינו, שס"ל שאין דעת ר"ת דעה יחידאה ושיש לחוש לזה, וא"כ בודאי שייך לומר שיכיון לצאת עכ"פ לשיטות אלו.

ומכל זה צריך להבין דברי המשנ"ב ס"ק ט' במה שדוחה דברי הפמ"ג, וכתב שלא העתיק דבריו, משום דמביאור הגר"א ועוד כמה אחרונים משמע דאין כאן ספק כלל, דדעת רבינו תם דעה יחידאה היא ע"כ. דהרי לפי מה שבארנו אין זה דעת יחידאה, אלא רבים ונכבדים מעמודי ההוראה שאנו סומכים עליהם, ס"ל כדעת ר"ת, ומה גם שהמשנ"ב עצמו מביא להלן ס"ק י"ט ובשעה"צ ס"ק כ"ד דברי הט"ז והמג"א להלכה, דאם קרא מבעו"י יכול לאכול קודם שחזור וקורא ק"ש בערב, וזהו לסברתם שפסקו כר"ת שיצא מבעו"י, [ולעצם דברי המשנ"ב שהביא כאן לפסק דברי הרבינו יונה שלא לכוון לצאת, לפי מה שנתבאר לעיל דברי הרבינו יונה, יש לעיין טובא, דבין אם נאמר שהוא מפני שלא ידע לשיטת הר"ת, ולכן כתב שלא יכוון, א"כ אנו שראינו להרבה פוסקים שהביאו לר"ת, שוב לא שייך דבריו, וא"כ שייך לומר שיכוון לצאת לפחות לשיטת ר"ת, וגם אם נאמר שהוא כדי שלא יזלזל בק"ש שקורא אח"כ, הא לזה נתן הפמ"ג עצה שיתנה בדבריו, ולא יבא יזלזל וכדלעיל, וכ"ש שלא שייך ע"ז מה שכתב שיש סברו לשיטת ר"ת יחידאה, שאין זה מעלה ולא מוריד לחשש שמא יזלזל, וצ"ב דבריו].

ועל הכל אנו אין לנו אלא מה שכתבנו בתחלה בשם כ"ק אדמו"ר זצוק"ל, שהורה שסומכים על דברי הר"ת, א"כ בוודאי צריך לכוון לצאת מבעו"י, אך גם בק"ש שעל המטה יכוין לצאת לשאר השיטות.

ועל מה שכתב הבאר היטב אחר שהביא להט"ז והמג"א שיכיון לצאת בק"ש שעל המטה, כתב שוב מצאתי במטה משה שרש"ל קרא על מטתו כל ג' פרשיות וכו' ע"כ. ולכאורה כוונתו שחזר וקרא כל הג' פרשיות כדי שיוכל לצאת בזה ידי חובתו, אך זה אינו, שהרי זה לשונו של המטה משה, והכל בו כתב דיש קורין כל ק"ש דיש בו רמ"ח תיבות כנגד רמ"ח אברים של אדם, ישמרם השם בזכות הקריאה, וכן היה נוהג מורי מהר"ש ז"ל ע"כ. הנה מבואר שקרא כל הג' פרשיות בשביל שמירה ולא בשביל לצאת ידי ק"ש, א"כ דברי הבאר היטב צ"ב.

נספח

גירסא ברבינו האי שברבינו יונה

בב"י כתב שם עוד דרך להתתפלל מבעו"י עם הציבור, וז"ל וכתב עוד ה"ר רבינו יונה ומי שירצה להתחמיר על עצמו, יכול לעשות בדרך אחרת יותר נכונה, שיקרא בבית הכנסת קריאת שמע והברכות בלא חתימה ופתיחה ויתפלל עם הציבור, ואותה תפלה יתפלל לשם [נדבה] [חובה], שהרי איברים ופדרים של עולות נדבה נמי קרבים כל הלילה, ואחר יציאת הכוכבים יקרא קריאת שמע בברכותיה בפתיחות וחתימות, ויתפלל לשם [חובה] [נדבה], ובזה יהיה הכל מתוקן, שאותה שבבית הכנסת תהיה לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה, ואח"כ יקרא קריאת שמע בעונתה, ויסמוך גאולה לתפלה, ומה שמתפלל אותה בנדבה כדי לסמוך גאולה לתפלה, הוי כמו שמחדש דבר בתפלתו ואין צריך לחדש בה דבר אחר, ע"כ. וכעין לשון זה הוא ברבינו יונה עצמו.

ומה שהובא בסוגרים עגולים (שמבעו"י הוא לנדבה ולערב הוא לחובה) כך היה נוסח הב"י תחלה, וכך הוא ברבינו יונה, ותוקן להפך (שמבעו"י הוא לחובה ולערב הוא לנדבה) בב"י הנדפס ע"פ חידושי הגהות דפו"ר, וכן הגיהו בגליון הרבינו יונה בשם ספר דרך תמים, והטעם שהגיהו כן, שהרי מה שמתפלל מבעו"י הוא כדי להתפלל עם הציבור, א"כ צריך שתפלה זו תהיה התפלה שהוא לחובה, וגם ממה שמבאר שאין צריך לחדש בה דבר, שבזה שמתפלל כדי לסמוך גאולה לתפלה די, וע"כ זה קאי על תפלתו בערב שבה אומר את ברכותיה בפתיחה וחתימה, א"כ משמע שהיא נדבה, דהרי מבאר שאין צריך לחדש דבר כיון שדי במה שעושה כן לסמוך גאולה לתפלה, וגם מדבריו שכתב "שהרי איברים ופדרים של עולות נדבה נמי קרבים כל הלילה", הרי שבא לבאר אין מתפלל נדבה בלילה, דמפני שגם אברים ופדרים של נדבה קרבים בלילה, א"כ שוב מוכח דשל לילה הוא של נדבה, ומטעם כל אלו הוכרח להפך הגירסא.

אלא שעדיין צריך ביאור למה כתב הרבינו יונה "שהרי איברים ופדרים וכו' קרבים כל הלילה", אחר מה שכתב על תפלה שמבעו"י שהוא של חובה (לפי הגהתם), שהיה לו לכתבו אחר מה שכתב על תפלה של לילה שהוא נדבה (לפי הגהתם), שוב נמצא בש"ס מהדורות עוז והדר שהביאו הגהה בשם ספר פעולת שכיר שהגיה גם זאת, וכתבו אחר תפלה של לילה שהוא נדבה, ע"ז כתב שהרי איברים וכו' כל הלילה.

אלא שיש עדיין לברר, שהרי לעיל מיניה בתחילת דברי הכ"ב בד"ה שאלו לרב האי, כתב בשם הרא"ש והרשב"א, [וכן הוא בטור בנוסח ספרים אחרים, והוא מדפו"ר ב"ח], דרך זה של רבינו האי בקיצור, וז"ל "ואי צלי ראשונה דבהדי ציבור רשות, ושניה חובה שפיר דמי", הנה שזהו כרבינו יונה לפני ההגהה, ושם לא כתבו להגיה, [ולא הרגישו ששניהם מרבינו האי ובשניהם יש לתקן (דאף שהיה נראה ברבינו יונה שהוא מדברי עצמו, וכן גם יש לומר בב"י, זה אינו שזהו מרבינו האי בהרחבה)], וגם ברא"ש וברשב"א הוא בלא שום הגהה, וגם במעדני יו"ט אות א' כתב את הדיבור המתחיל "ושניה חובה", ולא הגיה כלום, וגם בדרכי משה הארוך הביא דברי הרבינו יונה בלא ההגהה.

היוצא לנו מזה. שהרשב"א והרא"ש והמעדני יו"ט על הרא"ש, והרבינו יונה, והב"י הן במה שהביא מהרא"ש, והן במה שהביא מהרבינו יונה, והדרכי משה בשם הרבינו יונה, וכן הטור לחד דפוס, כתבו הגירסא הראשונה שבערב הוא תפלת חובה, וגם לפי ההגהה עדיין קשה מאבריו נדבה שקרבים בלילה וכדלעיל, א"כ קשה לומר שכולם טעו.

ומתוך הדוחק נראה שיש לפרש כל הנ"ל בלא להגיה, שסברו הראשונים שכיון שמתפלל שנים, יש להתפלל של חובה בלילה, שהיא עיקר זמנה שיוצא בזה לכו"ע אף לחכמים, וגם לסמוך ברכות ק"ש לתפלת חובה שהיא בלילה שהיא העיקר, וסברו שמה שמתפלל תפלה אחת עם הציבור שפיר דמי אף שהיא נדבה, דסוף סוף הא התפלל עם הציבור, ומה שאמרו שבה סמוך גאולה לתפלה די ואין צריך לחדש בה דבר, יועיל אף על התפלה שמתפלל מבעו"י שהיא נדבה, שלא יצטרך לחדש בה דבר, ויבארו כך שמה שמתפלל אותה נדבה ולא חובה, הוא כדי שיוכל לסמוך גאולה למה שמתפלל בערב, א"כ די במטרה זו אף למה שמתפלל מבעו"י שלא יצטרך לחדש בה, וכן מה שאמרו שהרי איברים ופדרים של נדבה קרבים בלילה, צריך לזה אף למה שמתפלל מבעו"י, שהרי לפי דעתו שמתפלל ערבית, עכשיו כבר ערב שהרי מתפלל לשם מעריב, ואין מתפלל כן הא תפילה זאת נדבה היא, ולכן מבאר דגם אברים של נדבה קרבים לערב, כל זה נראה לבאר כדי שלא נצרך לומר שטעו כל הגי' ראשונים, ואין צריך להגיה כלל.

נחום אברהם נולומב

סטולין קרלין ביתר עילית

בענין שם של כ"ב אותיות

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, סטאלין קרלין, שלום רב!

יישר כח על הקובץ הנפלא שרואה אור בקביעות שנים רבות ובו מאמרים חשובים וחיידושי תורה מחכמים.

בגיליון האחרון (קצצ) הובא מאמרו המעניין של הרב יצחק מתתיהו טננבוים אודות שם של כ"ב אותיות היוצא מברכת כהנים.

רבי משה קורדובירו (הרמ"ק) מביא גם כן בפרדס רימונים (פרק יד) את המקור לשם בן כ"ב אותיות, על פי חילופי אלפא ביתות בשינויים מסויימים.

גם בסידור בית יעקב (יעב"ץ) בתפילת מוסף של שלש רגלים מביא את הנוסח כמו בספר 'שפתי כהן' שבמאמר הנ"ל. ובתפילת שחרית של שבת מובאת תפילת "א-ל נא קרב וכו'" בתוספת "תפילה זו טוב לומר בשעה שאומר החזן ברכת כהנים".

אך ספק רב אם שתי ההוספות הללו הן מהיעב"ץ עצמו, שכן בתפילת שחרית של חול לפני ברכת כהנים הוא כותב: (ג): "בשעה שאומר הש"ץ ברכת כהנים לא ראיתי לאבי מורי הגאון החסיד ז"ל שהיה אומר שום תחינה ולא רבש"ע שלא נתקן לחולם אלא בשעה דפרסי כהני ידייהו הבו דלא להוסיף".

ולגופו של ענין יש להעיר, כי בסידור הגר"א בנגלה ובנסתר שהוציא לאור רבה של העיר יפו הרה"ג נפתלי הערץ הלוי זצ"ל בשנת תרנ"ה (1895), מובא שלפי שיטת הגר"א (יהל אור פרשת נשא) שם של כ"ב אותיות יוצא מראשי הברכות, היינו מהמילים: יברך; וישמר; יאר; ויחנך; ישא. וכתב שם גם כיצד הוא יוצא על פי החילופים של האלפא ביתות.

בברכת ישר כח והצלחה

א.צ. שינפלד

האם צריך להמנע מלאכול בשבת ויו"ט בשחרית קודם קידוש כשאינן לו יין במקום זה

יש לדון במי שגמר תפילתו בבוקר יום השבת או יו"ט, והוא רעב [ומצוי בעיקר בר"ה שהתפילה נמשכת עד שעה מאוחרת], ויש לפניו בביהכ"נ מיני מזונות וקוגל, אך לא נמצא בביהכ"נ יין או חמר מדינה לקדש עליהם, האם מותר לו לאכול בלא קידוש, ואח"כ כשיבא לביתו יקדש על היין קודם הסעודה, או שמא צריך להמתין עד שיבא לביתו ושם יקדש על היין קודם שיאכל, כאשר לפעמים ביתו רחוק מביהכ"נ, ויש בזה המתנה מרובה.

בשו"ע (סי' רפ"ט ס"א) נפסק שגם קודם קידוש היום אסור לטעום כלום, כמו בקידוש הלילה [ודלא כשיטת הראב"ד דס"ל שבקידוש היום אין איסור טעימה קודם לו]. אך עוד נפסק (ס"ב), שאם אין לו יין או שאר משקה הראוי לקדש עליו אוכל בלא קידוש. וכתב המג"א (סק"ד) 'פירוש, כשיש לו פת אומר המוציא על הפת ואסור לאכול דבר אחר קודם לכן [היינו משום שיש שאפשר לקדש על הפת בשחרית, ולכתח'י יחוש לדבריהם], ואם אין לו פת אוכל דבר אחר בלא קידוש', ועיי"ש שביאר הדין לגבי קידוש הלילה, וסיים: 'ומ"מ נ"ל דאם מצפה שיביאו לו ימתין עכ"פ עד חצות לילה, אבל בקידוש היום אין צריך, דהא י"א [היינו הראב"ד] שמותר לאכול קודם, וכדאי הם לסמוך עליהם בשעת הדחק, והמשנ"ב הביא פסקו של המג"א וסיים 'ואין לו לבטל מצות עונג שבת בשביל זה'. וכן הוא בשש"כ (פנ"ב סכ"ג): 'בבוקר, אם אין לו יין או שאר משקה לקדש עליו וכו' וגם פת אין לו, מותר לו לאכול את מאכלו גם אם הוא יודע שלאחר זמן יהיה לו על מה לקדש, וא"צ להמתין'.

ובקצות השולחן (סי' פ"ט בדה"ש ז'), הוסיף על פסק המג"א, שמאחר שביאר לעיל שם שיש סברא שאפשר לצאת חובת סעודת שבת בפת הבאה בכיסנין, א"כ אם יש לפניו פת כזו יקדש עליה קודם שיאכל מאכלים אחרים.

ובפסקי תשובות (סקי"ב) הביא שבמשנ"ב משמע שמי שאין לו יין בשחרית אף אם מצפה שיהיה לו לאחר זמן א"צ להמתין, ומאידך בכף החיים הביא מהמטה יהודה שגם בשחרית אם ברור לו שלאחר זמן יהיה לו יין ימתין מלאכול עד שיקדש, והוסיף שבשש"כ הביא מהגרשו"א, שיש להסתפק עד כמה צריך לטרוח אחר יין או פת לקידוש, והאם צריך לילך ד' מילין [שם בשש"כ הלשון 'מיל או יותר'] אחר יין, וכן אם חייב ללוות יין משכנו. עכ"ד.

ודברים אלו מטעים את המעיין כביכול הצד להקל ברבר הוא רק משמעות המשנ"ב, ומאידך המטה יהודה מחמיר להדיא, כאשר האמת היא שהקולא מפורשת כבר במג"א ובפוסקים שאחריו, ודעת המט"י יחידאה היא.

גם מה שציין בפסק"ת לספיקו של הגרשו"א מטעה כביכול גם בשחרית צידד הגרשו"א שצריך לילך ד' מילין אחר יין, וממילא בנידוד יצטרך לילך לביתו [אם אינו רחוק יותר משיעור הנ"ל] ולקדש קודם שיאכל. אך כל המעיין בשש"כ יראה שכל הנידון הוא בקידוש הלילה, שבו יש חיוב המתנה, ולכן מסתבר שכל הסתפקותו של הגרשו"א הייתה האם כשם שצריך להמתין אחר היין צריך גם לילך ולטרוח אחריו, אך לגבי קידוש היום שאין בו חיוב להמתין לכאורה לא נסתפק כלל.

ועפ"י דברים אלו נראה לכאורה, שכשם שהנמצא בביתו בשבת שחרית, ואין לו יין מזומן לפניו, לפסק המג"א והמשנ"ב אינו צריך להמתין מלאכול אף שידוע בברור שלאחר זמן יהיה לו יין, ה"נ בנמצא בביהכ"נ שהוא בריחוק מקום מביתו, ושם אין לו יין, יכול להקל שלא לבטל מעונג שבת ויו"ט,

ולאכול מעט להשקט רעבונו [כנ"ל שמדובר בשעה מאוחרת והוא רעב], דמה לי שהוא בביתו והיין רחוק ממנו, או שהיין בביתו אך הוא רחוק מהבית. אלא שאם יש לפניו פת הבאה בכיסנין יקדים לברך עליה [ולא על הקוגל שהוא מעשה קדרה] ויכוין לצאת בזה ידי קידוש. וכמוכן שכל הדברים אמורים כשבאמת אין לו אפשרות לקדש על היין, שנגמר היין בביהכ"נ וכדו', אך אם יכול לבקש מהגבאים וכדו' שיביאו לו יין צריך לבקש. והכרעת הדין למעשה נתונה לבעלי ההוראה.

אליהו בר"ש למברגר

ביתר עילית

דין עד זומם על מצרי שני

במכות ב, א תוד"ה בעינן כאשר זמם וליכא, הקשו התוס' בעדים זוממין שהעידו על מצרי שני שזרעו כשר, וא"כ נמצא שכל עדותם לא היתה אלא לפסול את הנידון מלבוא בקהל, וא"כ נקיים בעדים זוממים כאשר זמם ונפסול אותם מלבוא בקהל ולא את זרעם, ותי' התוס' דכמו דדרשינן לו ולא לזרעו ה"ו דדרשינן לו ולא לאשתו, ומצרי שני פוסל אשתו בביאתו.

והק' המהרש"א מנא ליה לתוס' בפשיטות שאין מקיימים בעדים זוממים דין כאשר זמם, נימא דבאמת בעדים זוממין על מצרי שני פסלינן להם מלבוא בקהל משום כאשר זמם.

ונראה לענ"ד שדברי התוס' מקורם טהור מיבמות צט, א דתניא היה ר"מ אומר איש ואשה פעמים שמולידין חמש אומות כיצד ישראל שלקח עבד ושפחה מן השוק ולהן שני בנים ונתגייר אחד מהן נמצא אחד גר ואחד עכו"ם, הטבילין לשם עבדות ונוקקו זה לזה הרי כאן גר עכו"ם ועבד, שחרר את השפחה ובא עליה העבד הרי עכו"ם גר עבד וממזר, שחרר שניהן והשיאן זה לזה, הרי כאן עכו"ם גר עבד וממזר וישראל.

ולכאורה אי נימא שעד זומם על מצרי שני נעשה כמצרי שני א"כ משכחת לה איש ואישה שיולידו ששה אומות, וכגון שהולידו עוד בן ישראל שהלך ונצטרף עם עד אחר להעיד בזממה על מצרי שני ונתקיים בו דין כאשר זמם ונעשה מצרי שני. ומדלא נקטה הגמ' הכי על כרחך שאין עד זומם על מצרי שני נעשה מצרי שני, ומשו"ה הוקשה לתוס' אמאי לא ותי' התוס' דדרשינן לו ולא לאשתו.

ואין לדחות ולומר דלא נקט התם אומות שנעשו ע"י ביאת איש ואשתו, ומשו"ה לא נקט מצרי שני שנעשה ע"י הזמה, שהרי נקט התם גר, וגר ג"כ לא נעשה ע"י ביאת איש ואשתו אלא שהלך ונתגייר מחמת מעשיו, ואעפ"כ קתני, וע"כ כדאמרינן, ודו"ק.

מיכאל ספרא

בענין השוכח אתה חוננתנו ואכל ושוב שכח

לכבוד חברי מערכת קובץ בית אהרן וישראל שלום וברכה.

ראיתי מאמרו של הרב אברהם אלימלך בריזל שליט"א, בגליון קצ"א, במי ששכח אתה חוננתנו, וטעם קודם הבדלה, שבוה הדין טעה בזה ובזה חוזר לראש, ושוב שכח אתה חוננתנו.

הנה בטעם הדין דחוזר לראש נאמרו כמה טעמים בתר"י כ' דהוי קנס, וכ"כ במ"ב, ולשון שו"ע הרב "שאינו יוצא בהבדלה שעל הכוס בלבדה, הואיל ואינה כהוגן, שטעם קודם לה", וכע"ז בחי' הרא"ה. וברשב"א דכיון דצריך לחזור ולשלם חוזר לראש וסימן לדבר בא לנפות מנפה את כולו.

וזה פשוט דלדורך שו"ע הרב ודאי אינו יוצא עד שמבדיל בתפילה כיון שאין הבדלה על הכוס כהוגן אמנם נראה דלכל הדרכים כיון שחל עליו הדין שצריך לחזור ולהתפלל עם הבדלה אינו יוצא בלא זה, ושאינו גבי ותן טל ומטר שלא חל עליו דין רק שיחזור ויתקן אבל לא חל חיוב בתפילה אבל כאן נתחייב בתפילה עם הבדלה ואינו נפטר בלא זה.

בברכה שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה

יעקב יששכר שארר

כתבים

חיים אלברסון

לע"נ מורי ורבי הגה"ח ר' אהרן יוסף בריזל ז"ל נלב"ע ד' אדר תשע"ז

בענין אדם נפעל כפי פעולותיו במשנת רבותינו הקוה"ט מסטאלין קארלין

ידוע בשער בת רבים שיטת רבותינו הקוה"ט מסטאלין קארלין שהדרך אשר ילכו בה להתעלות ולהגיע לחיות ודבקות הוא ע"י עמל ויגיעה. במאמר שלפנינו נרחיב בס"ד ביסודו הגדול של ספר החינוך שאדם נפעל כפי פעולותיו ואחר הפעולות נמשכים הלבבות שהינו עמוד תווך בדרך העבודה אשר הורונו רבוה"ק, ומסתעפים ממנו הרבה ענינים במשנתם הבהירה של רבותינו הקוה"ט זיע"א.

יסודתו בהררי קודש

א. בראשית נביא כמה דיבורי קודש מאדמו"ר הזקן הבית אהרן זיע"א והגם שכולם יסודם אחד, אך לא ראי זה כראי זה. אי' בספה"ק בית אהרן בעמ' ס"ד ע"א: באוהל מועד - אוהל הוא ל' הארה כמו בהלו נרו, מועד שהוא לפעמים ואינו בקביעות, יערוך אותו אהרן ובניו שצריך להדליק עד שתהא שלהבת עולה מאיליה, היינו שצריך ליגע עצמו בעבדות עד שתהא שלהבת עולה מאיליה כי ממילא יעלה ההתלהבות ולא שיכוין לזה ולא כהחסידיים השוטים המחפשים ומצפים להתלהבות, רק שצריך לעמול בעבדות והשלהבת תעלה מאיליה. וז"ש יערוך אותו אהרן ובניו מערב עד בוקר, מערב היא בחי' חשכות, עד בוקר שיאיר לו חוקת עולם לדורותם, מאת ב"י היינו שיאיר לו בתמידות לדורותם מאת בני ישראל.

ושם עמ' ק"ז ע"ב אי' אם בחוקתי תלכו ואת מצותי תשמורו ועשיתם אותם - הקדים את הפסוק טוב טעם ודעת למדני כי במצותך האמנתי כי מתחילה צריך האדם לעבוד את השי"ת, במעשה אף שאינו מרגיש שום טעם רק באמונה, וזה בקשת דהמע"ה טוב טעם ודעת למדני כי עד עתה במצותיך האמנתי, וזהו אם בחוקתי תלכו כי חק הוא גזירה בלא טעם ואח"כ ואת מצותי תשמורו ל' צותא בסימא¹.

1 סיפר המשמש בקודש הרה"ח הישיש ר' ישראל בנימין ז"ל (שזכה לשמש ארבעה מרבוהקוה"ט אדמוה"ז אדמוה"צ, הפראנקפורטער והקארלינער זיע"א) שפעם בעומדו על המשמר אצל אדמוה"ז ביקש ממנו חסיד לכתוב לו בקוויטל "להרגיש טעם בעבודה". החסיד נכנס לקודש פנימה ור' ישראל בנימין שרצה לדעת מה יענה הרבי, השאיר סדק צר בדלת הציוץ מן החרכים ושמע את אדמו"ר הזקן נענה בתמיהה רבתי: להרגיש טעם בעבודה? ! דהמע"ה אמר טוב טעם ודעת למדני כי במצותך האמנתי, ואתה רוצה להרגיש מיד... (שמעתי מהגה"ח ר' בעריש שמעי' שליט"א ששמע מהרה"ח ר' משה אהרן הורביץ ז"ל ששמע מהרה"ח ר' ישראל בנימין ז"ל).

ועוד שם בעמ' ק"ח ע"א: אי' עוד י"ל אם בחוקתי תלכו ולכאורה קשה מהו ל' הליכה, ונוכל לומר כי לשון חוקה משמש בשתי לשונות כי יש שתי חוקות שצריך כל איש ישראל ללכת בהם, אחת חוקה מל' חוק שהיא גזירת המלך² בלא טעם רק באמונה.³ שנית הוא לשון חקוקה והתקשרות כמ"ש א"א מו"ר צוק"ל פ' וחוק בשארו שם הוא ל' התקשרות, כי צריך לעשות המצוה בהתקשרות ל' וכשמקשר עצמו ל' ע"י המצוה, בודאי טועם איזה טעם ותענוג גדול עד שיוכל להבין סודות טעם המצוה⁴. ומה שמקיים יותר המצוות של הקב"ה, אז מקבל יותר תענוג ודביקות וזה נקרא הולך כי יש בזה הליכה שהולך בכל פעם יותר ממדריגה למדריגה, וז"ש בחוקתי שתי חוקות, כי מקודם עושה את המצוה אפי' אם אינו מרגיש שום טעם ותענוג יעשה בחוק הנ"ל שהיא חוק וגזירת מלך, ואח"כ הולך ממדריגה למדריגה כמו שדיברנו, ויש בזה הליכה גדולה מחוק הראשון ועד החוק השני מהלך ת"ק שנה, ודרך זה אינו דוקא לקטני ערך, רק הוא אפי' לגדולים, כי האדם אינו תמיד בשוה, פעם איז פאר נארט (הוא מרומה), פעם האדם יגע, פעם הוא אפ' גילאזין (מרושל), אעפ"כ צריך לעשות רק מחמת חוק בלי שום טעם רק מחמת גזירת המלך על עבדיו, וצריך לילך בזה הדרך בכל יום ויום, כי כל בר ישראל עושה דבר יום ביומו בתורה ותפילה והתנהגותו וצריך לראות לילך ביום השני יותר ובכל יום יותר ויותר, כי האדם נקרא הולך ואין שיעור לגדלותו של הקב"ה, וכשהאדם משיג מעט חיות הבורא ב"ה וב"ש, צריך לעבוד את ה' בשמחה ובדביקות גדול יותר ויותר וישיג יותר חיות הבורא, עכ"ל.⁵

ובעמ' ק"ט ע"א אי': ואמר כי יש כמה אנשים שנכשלים בזה, שמחפשים קודם חיות ואור וכשרואים שאין זאת עמם, נופלים ומעורבבים בלבם. אבל האמת אינו כך, רק צריך לעמול בעבודת וזאת יבוא לו ממילא. ובעמ' קי"א ע"א אי': ואמר שיראה כל אחד לפי מקומו וערכו ולא יותר.⁶ ובתפלה לא יבקש התלהבות, רק יראה להכניס את עצמו בהדיבורים ובעבודת,

2 נר' דהפי' כדאי' באוה"ח הק' פר' בחוקתי (כ"ו, ג, פירוש ל"ג) עוד יתבאר הפסוק על כללות המצוות על זה הדרך לצד שיחשוב אדם כי עיקר המצוות ותועלייתם אינו אלא למי שיודע עיקרן וטעמן אבל עשיית מצוה בלא ידיעת טעם הרי הוא עושה מעשה שאין בו ממש כגוף בלא נשמה ותמצא שכן כתבו בשם הרב האר"י ז"ל (ליקוטי תורה פ' עקב) כי מעשה בלא כונת הדבר הוא ככלי ריק שהעיקר הוא המחשבה, ולזה בא מאמר ה' כאן אם בחקתי תלכו פירוש אם האדם יעשה המצוה בכונה זו לצד אשר חקק ה' ב"ה תועיל להם כונה זו כאילו קיימו המצוות כמו שנתכון ה' עשות, והוא אומרו ואת מצותי תשמרו בכנוי אל המצוה שהוא בכל כוונותיהם וסודותיהם.

3 א"ה לא בכדי כשהרה"ק רא"א מקרלין זיע"א נשא משלו (הובא באזהרותיו בסידור באו"י) לדמות ענין התפילה בקול לעבודת הצבא, נקט שמוכרחים לסבול שק עפר על הכתפיים כמה פרסאות ואין שום תירוץ ואמתלא לומר שאין כח, ולא כלי מלחמה נחוצים, שחורץ ממה דחוי' מהמשל בהשקפה ראשונה הן שצריך לעמול ביגיעה והן אפי' כשאין כח, עוד אנו למדים שהוא אפי' כשאנו מרגיש שום טעם אלא כשור לעול וכחמור למשא, וכהמשל שנושא שק עפר שאינו נחוץ לכלום.

4 ובדידה הוה עובדא שישב פעם אדמוה"ז עם בנו אדמוה"צ ונכנס החסיד ר' יוסף חיים דער קאטלער (- הנפח) ושאל אותו רבינו: וואס הייסט דאס (מה זה) ר"ה, וענה: דער קאפ פון דער יאהר (הראש של השנה), און וואס הייסט דאס (ומה זה) י"כ, וענה: די הארץ פון דעם יאהר (הלב של השנה), ואמר רבינו לבנו הרה"ק, נוא דארף מען לערנען עץ חיים, אהט זאגט ער דאס אליין, מדעתו, (נו האם צריך ללמוד עץ חיים, הנה הוא אומר זאת לבד מדעתו). (ברכ"א ס"ו).

5 בפשטות נר' שב' הקטעים בפר' בחוקתי לדבר אחד נתכוונו רק שנדרש אחרת בפסוק, אך לאור דברי אלוקים חיים של האוה"ח הק' (שהובאו לעיל) נר' דלא ראי זה כראי זה שהקטע הראשון איירי בלהרגיש טעם וחיות, והקטע השני בלהבין טעמי ורזי המצוה, והתענוג ודביקות הוא כבר תוצאה.

6 ראה לשון קודשו של המאור ושמש בפר' תזריע: וגם זאת צריכים למודיעי שלא לבקש המתורות הן אהבה ויראה ותענוג וכדומה רק מה שנוגע לו לעבודת הבורא ברוך הוא וזולת באהבת ויראת ה' יתברך אין שיעור ואין ערך. ואף המתורות המוחזין ימנע עצמו, היינו שבהיות אדם בעל מדריגה ובא עד מקום שרואה שאין לו עוד השגה להלן כי המקום שרואה שאין לו בו עוד השגה יראה שלא יחשוב יותר, כי אותו מקום נקרא

וההתלהבות יבא ממילא. ובענין התיקון של כל יום בפנ"ע כנ"ל הזכיר המאמר יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום, ע"כ יש לו לכל יום תיקון בפנ"ע ולא להכניס זאת במחשבתו כל השטותים מיום אתמול ולעיין בהם, רק לחדש העבדות ולעמול בלי שום עצבות, עד שינתק ממילא השטותים מעליו ויתוקנו.

ובעמ' קמ"ו ע"א אי' בתו"ד: לאמר קלערן אז מען האט ניט קיין חיות, וואס איז דען, דינט מען גאט כשור לעול וחמור למשא (הבה נתבונן אם אין חיות, אז מה בכך, עובדים את אלוקים כשור לעול וכחמור למשא). ושם בסו"ד: פון אום גיין במחשבה אליין אן עשיה, האלטין מיר גאר ניט דער פון, דאס איז ניט לאנשים כערכינו, נאר האריוונע (מלהתהלך במחשבה לבד בלי עשיה, אין אנו אוחזים מזה כלל, אי"ז לאנשים כערכינו, רק עמילות). ואמר שכלל הדברים שדיברנו כבר אמורים ומפורשים בקדושה בשו"ת הרדב"ז ח"ג סי' תע"ב (אינו נוגע לענינו זה) ובספר החינוך פ' בא בפסוק ועצם לא תשברו בו ואידך פירושו זיל גמור.

ב. וז"ל החינוך [מצוה טז]: ועתה בני בינה ושמעה זאת והטה אזניך ושמע אלמדך להועיל בתורה ובמצות. דע כי האדם נפעל כפי פעולותיו ולבו וכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו שהוא עוסק בהם אם טוב ואם רע. ואפי' רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום. אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצות ואפילו שלא לש"ש. מיד יטה אל הטוב. ומתוך שלא לשמה בא לשמה. ובכח מעשיו יסיר היצה"ר. כי אחרי הפעולות נמשכות הלבבות. ואפילו אם יהיה אדם צדיק גמור ולבבו ישר ותמים חפץ בתורה ובמצות. אם יעסוק תמיד בדברים של דופי כאילו תאמר דרך משל שהכריחו המלך ומינהו באומנות רעה. באמת אם כל עסקו כל היום באותו אומנות. ישוב לזמן מן הזמנים מצדקת לבו להיות רשע גמור. כי ידוע הדבר ואמת שכל האדם נפעל כפי פעולותיו כמו שאמרנו. וע"כ אמרו חז"ל רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות כדי להתפייס בהם כל מחשבותינו ולהיות בהם כל עסקינו להטיב לנו באחריתנו. כי מתוך הפעולות הטובות אנחנו נפעלים להיות טובים וזוכים לחיי עד. ורמזו ז"ל ע"ז באמרם כל מי שיש לו מזווה בפתחו וציצית בבגדו ותפילין בראשו מובטח לו שלא יחטא. לפי שאלו מצות תמידיות ונפעל בהם תמיד. לכן אתה ראה גם ראה מה מלאכתך ועסקיך כי אחריהם תמשך ואתה לא תמשכם. ואל יבטיחך יצרן לומר אחרי היות לבי שלם ותמים באומנות אלקים מה הפסד יש כי אתענג לפעמים בתענוגי אנשים לשבת בשווקים וברחובות להתלוצץ עם הלצים ולדבר צחות וכיוצא באלו הדברים שאין מביאין עליהן חטאות ואשמות הלא גם לי לבב כמוהם קטני עבה ממתניהם ומדוע ימשכוני הם אחריהם. אל בני השמר מפניהם פן תילכד ברשתם. רבים שתו מתוך כך כוס תרעלתם ואתה את נפשך תציל. ואחר דעתך זה אל יקשה עליך מעתה רבוי המצות בענין זכירת ניסי מצרים שהוא עמוד גדול בתורתנו. כי ברבות עסקינו בהם נתפעל אל הדבר כמו שאמרנו. עכ"ל הקדוש: ובבי"א קמ"ו ע"ב מועתקים דברי החינוך ואח"כ אי', והי' מצוה אדומו"ר ז"ל לאנ"ש לרשום הדברים האלו המועתקים [מתשובת הרדב"ז ו] מספר החינוך הנ"ל לחקקם על לוח לבם, ואמר כי אלו כללים גדולים לכל עניני החסידות.

ג. יסוד זה שאדם נפעל כפי פעולותיו מצינו בעוד ראשונים, במאירי (שבת קנו.): כמו שתאמר דרך משל שאם הוא כלי בטבעו ומאמץ את לבבו וקופץ את ידו, הנה מצות הצדקה ונתינת התרומות והמעשרות ודומיהן ירגילוהו להעתק טבעו וכו'. וביתר שאת בפי"ה"מ להרמב"ם מס' אבות (ג, טו): ואח"כ אמר שהמעלות לא יגיעו לאדם לפי רוב גודל המעשה, אבל לפי רוב מספר המעשים והוא שהמעלות אמנם יגיעו בכפול המעשים הטובים פעמים רבות ועם זה יגיע קנין חזק לא כשיעשה פעל אחד גדול מפעולות הטובות כי בזה לבו לא יגיע לו קנין חזק, והמשל בו כשיתן האדם למי שראוי אלף זהובים בבת אחת לאיש אחד

ולאיש אחד לא יתן כלום, לא יעלה בידו מידת הנדיבות בזה המעשה האחד הגדול כמי שמגיע למי שהתנדב אלף זהובים באלף פעמים ונתן כל זהוב מהם על צד הנדיבות מפני שזה כפל מעשה הנדיבות אלף פעמים והגיע לו קנין חזק, וזה פעם אחת לבד התעוררה נפשו התעוררות גדולה לפעול טוב ואח"כ פסקה ממנו. וכן בתורה אין שכר מי שפדה אסיר במאה דינרים או עשה צדקה לעני במאה דינרים שהוא די מחסורו, כמו שפדה עשרה אסירים או השלים חסרון עשרה עניים כל אחד בעשרה דינרים ואל זה ההיקש. וזה ענין אמרו לפי רוב המעשה אבל לא לפי גודל המעשה, עכ"ל. חוץ מעצם היסוד חזי' בדברי הרמב"ם שאין הלב נמשך בין רגע אלא צריך עבודה עקבית.

ד. וכמו"כ מצינו באוה"ח הק' שאחר הפעולות נמשכות הלבבות עד כדי כך שהוצרך לדרוש הבטחה מיוחדת שכשכוונתו לש"ש, לא ימשך לבו לרעה, וז"ל בפרשת ראה (י"ג, י"ח): ונתן לך רחמים ורחמך כוונת המאמר זה כאן לפי שצוה על עיר הנדחת שיהרגו כל העיר לפי חרב ואפי' בהמתם מעשה הזה יולד טבע האכזריות בלב האדם, כמו שסיפרו לנו הישמעאלים כת הרוצחים במאמר המלך כי יש להם חשק גדול בשעה שהורגים אדם ונכרתה מהם שורש הרחמים והיו לאכזר, והבחינה עצמה תהיה נשרשת ברוצחי עיר הנדחת, לזה אמר להם הבטחה שיתן להם ה' רחמים, הגם שהטבע יוליד בהם האכזריות, מקור הרחמים ששיפע בהם כח הרחמים מחדש לבטל כח האכזריות שנולד בהם מכח המעשה, עכ"ל.

ובפר' כי תשא כתב ג"כ ענין זה, וז"ל (ל"ב, כ"ט): והכונה היא לצד שעשו בני לוי מעשה האמור בסמוך שהרגו כשלשת אלפי איש, והוא מעשה אשר אינו נעשה כיוצא בו על ידי בחינת הצדיקים כידוע, וצא ולמד מאמרם ז"ל (מכות ז). שאמרו בית דין שהיו הורגים אחד לשבע שנים ויש אומרים לשבעים שנים, היתה נקראת בית דין קטלנית, ובני לוי הרגו ביום אחד כשלשת אלפי איש, ויש לחוש בזה לחסרון האושר וסיבת הגריעות שיחסרו אורות נשמת העושה כזה, לו יהיה שיהרג כפי הדין, סוף כל סוף זה יגיד האכזריות שהיא בחינת הרע. לזה בא איש האלוקים ואמר להם מלאו ידכם, אין פירושו לשון ציווי, אלא פירושו הודעה, כי הן היום יהיו מלאכם ידכם, פירוש כחכם, לה', ואין במעשה זה הכרת חוסר האושר, אלא אדרבא מילוי אורות הנפש, עכ"ל⁷.

ה. אתה הראית לדעת בדברי החינוך המאירי והאוה"ח הק' שאחר הפעולות הוא כלל בטבע האדם, אך מצינו בספה"ק בית אהרן שהוא גם ענין סגולי, דאי' בעמ' כ"ד ע"א: פתח ואמר אלה תולדות נח - זהו הולדה של נח, נח. כשעושים נחת רוח אחד אזי נעשה מזה עוד

עתיק שהוא נעתק ומכוסה וכמוס ממנו ולא ניתן לו רשות לחשוב יותר כי הוא נחשב כמו מחשבה זרה מחמת שרואה שלא ניתן לו רשות להשיג יותר והוא חושב בו נקרא מחשבה זרה והוא מותרות המוחין שלא לחשוב יותר רק מה שרואה שמישיג וניתן לו רשות. וזהו שלא ניתן לו רשות לשאול מה שלמעלה וכו' (חגיגה יא:). רק עד מקום שרואה שיש לו השגה ב"ג תיקוני דיקנא הורשה לו לחשוב ולא ביותר שמובדל ממנו חלילה לו לשאול מה שלמעלה.

7 א"ה וקנאותיה דפינחס קנאה היה גופא מצד הרחמים כפי שביאר א"מ שליט"א בטוטו"ד, דהנה אי' בסנהדרין ובסוטה (הובא ברש"י פנחס) שהיו השבטים מבזים את פנחס הראיתם בן פוטי זה שפיטם אבי אמו עגלים לעבודת כוכבים והרג נשיא שבט מישראל לפיכך בא הכתוב ויחסו אחר אהרן, וצ"ב רב דהשבטים ג"כ ידעו שהוא נכד אהרן, וכן אחר שיחסו הכתוב אחר אהרן נשאר נכד יתרו ומעיקרא מאי קסבר והשתא מאי קסבר, ותי' א"מ שליט"א דהשבטים טענו דמעשה הקנאות בא מכח האכזריות דיתרו שהי' מפטם עגלים לע"ז, ויחסו הכתוב אחר אהרן שהיה אוהב שלום ורודף שלום, והנה הרי להבדיל אלף אלפי הבדלות אהרן הכהן ע"ה הקריב קרבנות, אלא דחלוק ביסוד פיטום עגלים לע"ז שהוא לכבוד הע"ז, מהקרבנות קרבנות שהם כפרה כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, כלומר שהעידה תורה שקנאות פנחס הגיעה מאותה רחמנות שאהרן הקריב קרבנות, דהיינו לכפר ולהשיב חימה מעם בניי. ואח"כ מצא א"מ שליט"א כע"ז בספה"ק פרי צדיק בדרך הקבלה עי"ש.

נחת רוח. כל מי שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו, היינו כשאישי ישראל עושה כל מעשיו כדי לעשות נ"ר למקום, אעפ"י שאינו מרגיש שום נחת ותענוג רק שעושה במצות הבורא, אזי עוזר לו הקב"ה שירגיש נ"ר ותענוג בעבודתו. [וכן משמע כן מביאור דרשת דהמע"ה, טוב טעם ודעת למדני כי עד עתה במצוותך האמנתי].

וההסבר לזה מצאנו בדבריו הק' בעמ' ק"ג ע"א: עוד אמר קדושים תהיו - שתראו להתקדש, כי קדוש אני ה', כדי שאוכל להשפיע לכם מעט קדושה מקדושת, כי מתחילה צ"ל אתערותא דלתתא. ובריש העמ' אי': עוד איתא במדרש משל למלך שהיה לו צרור כו' וביקש ממנו אוהבו ליתנה ולא רצה אמר אינה שלך, הטריח עליו נתנה לו, ומהו הטריחא, אמר כיון שהטריח בעצמו בעבור השי"ת, נתנה לו כי בלא טריחא אינו כלום, והעיקר כשאדם מטריח א"ע בעבודת ה', נותנים לו.

כללים גדולים לכל עניני חסידות

במשנת רבוה"ק מצינו יסודות רבים ואיתנים הבנויים ומיוסדים על דברי החינוך הנ"ל. דרכי העבודה בכללות ובפרטות הם בסדר ובמהלך זה, להתחיל בעשיות ופעולות ולא לצפות ולחכות לחיות והתלהבות, ואחר פעולות אלו יתמשכו הלבבות בס"ד לטוב. להלן נביא כמה נקודות וענינים שמצינו בדבריהם הקדושים.

א. אחר שיתחיל עם העשיה ימשך לבו לזה. באופן כללי מצינו יסוד זה באזהרות דרבינו אור ישראל מסטאלין זיע"א [בסידור בית אהרן וישראל]: לפני שעוסקים בעבודת השי"ת, אין רצון וחשק לכך, אבל כשעושים כבר, אז יש כבר הרצון והחשק, ובודאי שעיך הכל הוא אמונת חכמים. כמו"כ הורה אדמו"ר צוק"ל: יעדער זאך דארף מען טאן אפילו ס'וילט זיך נישט, נאך דעם וועט שוין קומען די התמדה, סוף הכבוד לבוא (לשון הגמ' נדרים סב.), ביי יעדע זאך מיט די עשיה קומט די "מדרגות". (כל דבר צריך לעשות אפי' כשאין לו רצון לכך, ואח"כ כבר תבוא ההתמדה. "סוף הכבוד לבוא" בכל עובדא באים המדרגות עם העשיה).⁸

ב. בענין הצעקה והתלהבות בתפילה מצינו ג"כ יסוד זה בדברי רבוה"ק. הרה"ק הרא"ש מסטאלין זיע"א אמר:⁹ קול מעורר הכוונה וכן להיפך כוונה מעורר הקול: בדברי קודש אלו מצינו ב' יסודות, יסוד א' הוא: "קול מעורר הכוונה", שיש לצעוק בתפילה אף כשעדיין אינו מכוון כראוי, ועדיין אינו אוחד במדריגה זו, וע"י הקול יתעורר ויבוא לכוונה בתפילה כראוי. יסוד ב' הוא: "כוונה מעורר הקול", והיינו דכשמכוין בתפילה כראוי אזי מתעורר לבו ומזדעק מאליו לבוראו יתברך.

לפנינו נקדים להעמיק בס"ד ביסוד השני כוונה מעורר הקול. בדברים אלו חזינן דלא רק בפעולות מעוררים הלבבות, אלא גם במחשבה. וכמו שאמרו שהכוונה מעורר הקול והלב. ומבואר כן בסוף דברי החינוך שכתב שכל מי שיש לו מזוזה בפתחו וציצית בבגדו ותפילין בראשו מובטח שלא יחטא לפי שאלו מצוות תמידיות ונפעל בהם תמיד. והרי מעשה הנחת תפילין ולבישת הציצית הם זמן מועט ומה גם שקביעת מזוזה הוא רק פעם בכמה שנים, אלא ע"כ שאחר הפעולות הוא גם הפעלת המחשבה, דכשחושב במחשבתו על המזוזה שבפתחו והציצית והתפילין נתעורר לבו לעבודת השי"ת, [ויעוין בבאר מים חיים בפר' משפטים דבלא מחשבה אינו תפילין שבראש אלא תפילין שעל הראש¹⁰]. ולמעשה כן מדויק בדברי

8 כתבי קודש דף לא במהדורת תשע"ו.

9 ב"א קמ"ג ע"א ליקוטים.

10 עד"ז מסופר על השאגת אריה שנסע פעם בדרך ביער והיה יושב תחת אוהל העגלה מעוטר בתפילין ולמד, ובאותה עת גם העגלון היה לבוש בתפילין והתפלל, והנה יצאו מתוך היער חמישה גזלנים וכלי זיין בידם

החינוך "ועל כן אמרו חכמים ז"ל (מכות כג:): רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות, כדי להתפס בהן כל מחשבותינו ולהיות בהם כל עסקינו". (אך כמוכן שפעולות במעשים מסור בידו יותר מאשר מחשבה המשוטטת).

יסוד זה מצינו ג"כ בדברי אדמוה"ז שאמר¹¹ די וועלט זאגט אז מיר הייסן שרייען אין דאווינען, מיר הייסן גאר נישט, נאר מיר זאגן אז מ'זאל הערן פירוש המילות, ממילא אז מ'הייבט אהן הודו און מ'הערט וואס מ'בעט, ווילט זיך שרייען (העולם אומר שאנו מצווים לצעוק בתפילה, אין אנו מצווים כלום, רק אנו אומרים שישימעו פירוש המילות, ממילא כשמתחילים הודו ושומעים מה שמבקשים, מתחשק לצעוק).

מדברים אלו משמע דעבודת הזעקה בתפילה צריכה להיות באופן שהכוונה מעורר את הקול, ואף שכידוע שרבותינו דרשו לצעוק גם כשאנו מזדעק מאליו, וכדברי הרא"ש מסטאלין הנ"ל שקול מעורר הכונה. מ"מ ודאי עדיף ורצוי שיהא באופן הזה שמזדעק מאליו צעקה מעומק הלב¹², ולכן אמר מרן אדמוה"ז בלשון הזה שאנו מצוה כלל לצעוק, כי אם שישימעו פירוש המילות וכו', וממילא יזדעק מאליו.¹³ וראה בענין זה עוד להלן.

וצווחו על העגלון תן לנו מיד כל המעות אשר באמתחתך, ובאם תתמהמה מרה תהיה אחריתך, מגדול האמה שנפלה עליו צעק העגלון רבי אוי נא לנו כי בצרה גדולה אנחנו, השאג"א הטה את ראשו מתחת אוהל העגלה לראות מה ועל מה צעקתו, והגולנים בראותם פני הגאון נפלה עליהם אימה ופחד וברחו כל עוד נשמתם בם, פנה העגלון לגאון ושאלתו בפיו מפני מה אחזתם רעדה מהרב יותר ממני, הלא לפי ראות עינים אני איש צעיר ובעל זרוע יותר, ענה לו השאג"א דע לך שלא מכח גופני ברחו, אלא מפני התפילין שבראשי, א"ל העגלון הרי גם אני הייתי לבוש בתפילין על ראשי, נענה הגאון דאי' (ברכות ו. וועד) וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך ותניא ר' אליעזר הגדול אומר אלו תפילין שבראש, ולא אמרו בגמ' אלו תפילין שעל הראש, דקדושת מצות תפילין צריכה להיות בפנימיות הראש, ובכדי שיראו ממנו כל עמי הארץ לא סגי בכך שהאדם לבוש בתפילין על ראשו בלי כוונתה מצוה (קונ' מעלין בקודש עמ' 5).

11 דברי אהרן כ"ו.

12 גודל מעלת כוונה מעורר הלב רואים במעשה הבא. עובדא הוה בחסיד מאנ"ש שנסע לרגל מסחרו לוינה והתעתד לשבות שם ולהתפלל בשב"ק בבית מדרשו של הרה"ק רבי ישראל מטשורטקוב זיע"א. ביום רביעי פנה לעבר ביתו נאווה קודש של הרבי לקבל ברכת שלום ובעמדו לפני ולפנים שטח לרבי משאלתו שלא יקפיד הרבי אם יתפלל בקול מעורר הכוונה כנהוג בקארלין. הגיב הרבי בקפידה הרי בשעת התפילה הנך עומד לפני המלך ומה דרך היא זו לצעוק, מנהגנו להתפלל בחשאי ובמורא ואין לך לשנות. כיון שכך החליט החסיד שלא יוכל להתפלל שם, אך בהגיע השבת לא מצא מקום אחר ובלית ברירה התפלל עם הרבי. בראשית התפילה התגבר החסיד ושמר מכל משמר לא להפר מנהג המקום וחסם התלהבותו ככבלי ברזל אך כשהתחיל נשמת כל חי התפרץ החסיד באש להבה וצעק בכל כחו ולא ידע מימינו ומשמאלו מלבד כל עצמותי תאמרנה.

לאחר התפילה נקפו לבו על עזותו לעבור על פקודת הרבי וחשש מקפידתו, נכנס שנית לקודש פנימה וביקש מחילה, מה חטא יש כאן - תמה הרבי, אדרבה הצעקה אחת מלשונות התפילה וטובה תפילה בזעקה מתפילה קרה. החסיד השתומם ולא האמין למשמע אזניו הרי צונו הרבי בפירוש... ענה הרבי בחיוך אסבירך הענין, כשבא אלי יהודי ביום רביעי ואומר שהוא מתכוון לצעוק בשבת, מחובתי להודיעו שאי"ז צורת התפילה הנהוג אצלנו, אך כאשר עומד בתפילה ולבו עולה על גדותיו וצועק ברגש והתלהבות, אין לך תפילה גדולה מזו. אמנם יש להודיע שרבוה"ק דרשו להיפך שגם באופן שאין מזדעק מאליו, יזעק בתפילה, והקול מעורר הכוונה וכאמור.

13 ועל צעקה כזו סיפר אדמו"ר זצוק"ל (כתב"ק עמ' ג') כי זקנו הזקן (אדמוה"ז זצוק"ל) היה פעם בש"ק בכפר אחד, וכשאמרו כגוונא (בקבלת שבת) חזרו הקהל לומר שבעה פעמים כגוונא מרוב התלהבות שהיה להם. וביתר הרחבה מסופר (פ"א עמ' קנ"ב) שפעם היה אדמוה"ז זיע"א בשב"ק בכפר הארוחב שע"י דוברוביץ, והתאספו אנ"ש מהסביבה כש מאות איש על שב"ק, והתפלל קבלת שבת לפני התיבה, וכשהקהל סיימו כגוונא, ורבינו עדיין לא גמר, התחילו הקהל עוד פעם לומר כגוונא, וכשסיים רבינו והקהל שאנו בקול, התחיל רבינו לומר עוד הפעם כגוונא, וחזרו חלילה עד שהשתטחו על הרצפה מרוב דביקות והתאמצות. כמור"כ מסופר (קונטרס זקניך ויאמרו לך עמ' ל"ה) כי לפני שנים רבות פ"א כשבאה קבוצה מארה"ק

ג. ועתה נתבונן ביסוד הראשון: קול מעורר הכוונה. שהוא יסוד גדול בעבודת התפילה בקול בפרט, ובעבודתו יתברך בכלל. וכפי שאמר אדמוה"ז זע"א:¹⁴ בפ"ק ובלבבך לעשותו מ'דארף דיינקען גאט ב"ה, וואס ס'שטייט פריער בפ"ק, קען מען אנהייבן בפה וממילא בא אל הלב, אבער ווען ס'שטייט פריער בלבבך פון וואנט וואלט מען אנגהויבן? (בפ"ק ובלבבך לעשותו, צריך להודות לה' שכתוב קודם בפ"ק - יכולים להתחיל בפה וממילא בא אל הלב, אך אם ה' כתוב בתחילה בלבבך, מהיכן היו מתחילים?).

וכן במכתב קודש מהרה"ק רא"א מקארלין זע"א¹⁵ נתחזק נא באמרי פי קדוש ישראל אא"ז ז"ל שאמר כמה צריכים להודות להשי"ת שכתב בפ"ק ואח"כ בלבבך, פון בפ"ק קומט דער נאך אריין אין הארצן (מבפ"ק נכנס אח"כ אל תוך הלב).

ע"ז הדרך סיפר¹⁶ הגה"ח ר' אהרן אייזנברג ז"ל הרב מזיטומיר בשם החסיד ר' אייזיק מדובראוויץ ז"ל כי בעת כלולות ושמחת אפרינו של רבינו אור ישראל מסטאלין זע"א (בעיר ראחמיסטריווקא) שאלו את זקנו הרה"ק ר' יוחנן מראחמיסטריווקא זע"א בזמן הקידושא רבא מהו אומר על התפילה של הסטאלינער חסידים שהיה בהתלהבות גדולה בקול אדיר וחזק, והשיב אודאי אז עס איז מיט דעם גאנצן הארצן איז זייער שיין (בודאי באם היא עס כל הלב אזי יפה הוא מאוד). ונענה הרה"ח ר' אייזיק הנ"ל שעוד היה מחסידי אדמוה"ז זי"ע, רבי ביי אונז זאגט מען ס'שטייט בפ"ק ובלבבך לעשותו, פריער דארף זיין בפ"ק נאך דעם ובלבבך (רבי אצלינו אומרים שכתוב בפ"ק ובלבבך לעשותו, קודם צריך להיות בפ"ק ואח"כ ובלבבך). ושיבח הרה"ק מראחמיסטריווקא מאוד את הדברים.

והיינו יסוד גדול בעבודתו יתברך שיש להתחיל בפעולות ואף שעדיין אין הלב מרגיש ועומד בדרגא זו, ולאחמ"כ יבוא אל הלב. ויש להגדיר הדברים דכל דבר שמסמן את החיות בעבודת ה', הרי הוא גם מסובב וגורם לחיות בעבודת ה'. דע"י שעושה פעולות אלו יבוא מתוך כך להתעוררות הלב. [ע"פ הדברים האלה אפשר לבאר דברי כ"ק אדמו"ר זצוק"ל שלא להוריד הקול בתפילה,¹⁷ דמיירי באופן דהקול מעורר הכוונה, ובהורדת הקול מונע את התעוררות הלב והרי"ז כמכבה הלהבות קודם שתאחו האש בזרדים. וכן אור חדש יאיר על קפידת הרה"ק רא"א מקארלין זע"א שכל הקהל יתפללו בקול שוה,¹⁸ דהנה תפילה צריכה להיות באהבת חברים כדאי' בבי"א קמ"ה ע"ב, וכידוע משלו של אור שבעת הימים הבעש"ט

להסתופף אצל אדמו"ר שליט"א בארה"ב הגיעו אחר סיום תפילת שחרית והתחילו להתפלל בביהמ"ד וכשהחזן הגיע למלך מהולל בתשבחות נעמד החסיד המרום הנודע רבי ניסן פילטישק ז"ל עם הכובע והגארטל והתחיל להתפלל ביחד אתם ממזמור לתודה און האט גידאוונט געשמאק עד שהגיעו לישתבח ואחר התפילה אמר אין דער אמת'ן האב איך שוין געהאט געדאוונט, נאר אז איך האב געהערט אידן זאגן אזעלכע הייליגע זיסע ווערטער האב איך זיך נישט געקענט איינהאלטן און געמוזט מיטזאגן, א אזא חיות איז דא אין די הייליגע ווערטער! (האמת כבר התפללתי רק כששמעתי יהודים אומרים כאלה תיבות קדושות ומתוקות, לא יכולתי להתאפק מלהצטרף עמהם, א איזה חיות יש בתיבות הקדושות!), וראוי להוסיף כאן מה שסיפר לי הרה"ח ר' נחום עקיבא בריזל שליט"א שפעם בהיותו בן שש שבע ספר אביו הגה"ח ר' אהרן יוסף בריזל ז"ל ספירת העומר בקולות וברקים, וניתר מרוב התלהבות לגובה ודרך על רגלו של ר' נחום עקיבא. דם החל לזוב מהרגל והילד פרץ בבכי מר, הסובבים מיהרו לטפל בו ולהרגיעו אך ר' אהרן יוסף לא הבחין בכל הנעשה...

14 ברכ"א עמ' קי"ב.

15 דבר"א פרי אלימלך מכתב י"ד.

16 פי"א קמ"ז ומזקני החסידים.

17 כתב"ק מ"ב.

18 הובא בקובץ באו"י קע"ה במאמר מאת הרב יוחנן וואלפין בשם הרה"ח ר' אלעזר בריזל ז"ל.

הק' בענין התפילה¹⁹, מחבורה שרצו להגיע למקום גבוה ועלו איש על רעהו וברגע האחרון נשמט התחתון ונפלו כולם ארצה, לכן יתפללו כל הקהל בקול שיהיה כולם באגודה אחת ויתחילו בקול נמוך ויעלו יחד מעלה מעלה עד שתבער האש בעצמותם כאיש אחד בלב אחד והשלהבת תעלה מאליה]. אכן ענין זה הוא רק בדבר שהוא חלק מעבודת ה', וכגון ענין הזעקה בתפילה, שיש לזעוק ולהתחיל בפה ואח"כ יבוא אל הלב, והקול מעורר הכוונה. אך בפעולות חיצוניות שאינם חלק מעבודת ה' וכגון מחיאת כף, ופישוט ידיים וכדו' אף שעי"ז מעורר הכוונה, התנגדו רבותינו לזה.

ושמעתי ווארט נפלא דבריש פקודי (ל"ח, כ"ב) כתב רש"י אשר צוה אותו משה אין כתיב כאן, אלא כל אשר צוה ה' את משה, אפילו דברים שלא אמר לו רבו הסכימה דעתו למה שנאמר למשה בסניי. כי משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים ואח"כ משכן א"ל בצלאל מנהג העולם לעשות תחילה בית ואח"כ משים כלים בתוכו, א"ל כך שמעתי מהקב"ה, א"ל משה בצל אל היית, כי בודאי כך צוה לי הקב"ה וכך עשה המשכן תחילה ואח"כ עשה הכלים, עכ"ל. והנה י"ל להכלים שהם הפנימיות מרמז על החיות שהוא הפנימיות וסבר מרע"ה שצריך לעשותם תחילה דזו המטרה, א"ל מנהג העולם לעשות תחילה בית דהיינו הפעולות החיצוניות, ואח"כ משים כלים בתוכו היינו שיוכל להכיל החיות, והודה משה שכך צוה הקב"ה. אך מ"מ עשה בצלאל תחילה המשכן ורק אח"כ את קלעי החצר, דהא דחיצוניות קודמת לפנימיות הוא רק בחיצוניות גופא ולא בחיצוניות יותר.

ד. מסופר שפעם הסתכסכו הידידים הרה"ח ר' יעקב והרה"ח ר' זלמן (לא נציין משפחותם לבית אבותם מפני הכבוד) מחסידי הרה"ק רא"א מקארלין זיע"א. לימים נפל ר' זלמן למשכב. יום אחד קרא מרן זיע"א לר' יעקב התעניין במצב "ידידו" ר' זלמן וצוה שיבקרהו ויסמוך לו בחליו. בלית ברירה ובפיק ברכיים עלה ר' יעקב לבית ר' זלמן וראהו מתייסר בחליו ולרש אין כל לשלם לרופא ולתרופות. חיש רץ ר' יעקב להזעיק רופא ושילם לו במיטב כספו. כשהגיע ר' יעקב למנחה התעניין שוב מרן זיע"א במצבו של ר' זלמן ומה נעשה לו והורה לר' יעקב שלמחרת שוב יבקרהו... כך סעד ר' יעקב את ר' זלמן כל ימי חליו עד שהשלימו ביניהם והתקשרו בעבותות של אהבה בקשר אמיץ וחזק שגברה על אהבתם הקדומה. (שמעתי מהרה"ח ר' שלמה זלמן עהרנרייך שליט"א ששמע מבעל המעשה הרה"ח ר' יעקב ז"ל). רואים מכך שדאגה לזולת ולצרכיו שהוא סימן לאהבה ואחזה, הוא גם סיבה לזה, דע"י כך פועל ומעורר בלבו לאהבת חברים.

ה. על דרך זה אפשר לומר לגבי הריקודים והמחולות, דאף בדמיונות הרי"ז רק סימן שיש כאן שמחה, אך הוה נמי סיבה לשמחה, דע"י הרקידה והנגינה מעורר נפשו ולבו לשמוח בה'. הגם שאין ידועים לי דיבורים מפורשים מרבוהקה"ט שרואים בהם שאף מי שאינו בשמחה ע"י הרקידה בא יבוא ברינה לשמחה²⁰, אך עצם הדבר שהריקודים תפסו מקום כה נכבד אצל

19 מובא ג"כ בבי"א בשם "הרב הצדיק הקדוש מורינו הרב רש"ק זצ"ל", בעמ' פ"א ע"א צ' ע"א קט"ז ע"א וקל"א ע"א, אך הבאתי בשם הבעש"ט הק' שהמשיל זאת על התפילה גרידא ולא על קומה שלימה באופן כללי.

20 אמנם גבי שירה וזמרה אי' בקדושת לוי פר' בשלח: יש להבין דהא עיקר השמחה הוא בלב ואם כן מה צורך לדבר ולשיר בעת השמחה. והענין הוא, דהשמחה שבלב היתה נפסקת לשעה או ליותר אבל כשהאדם מדבר דיבורים בעת שמחתו השמחה מתפעלת ונתרבה יותר ויותר. ולכן עם בני ישראל כשנקרע הים לפניו רצו להרבות השמחה ולהשתעשע עם בוראם ושלא להפסיק על כן נכנסו לגדר הדיבור ושוררו לו בני אלים בכדי להרבות התענוג. וזהו פירוש הפסוק אז ישיר כו' ויאמרו לאמר, רצה לומר שאמרו דיבורים בכדי לאמר יותר ויותר וזולת זה אין למלת לאמר הבנה דהא כולם אמרו והאיך שייך כאן לאמר לאחרים, עכ"ל. יראו עינינו שע"י שירה וזמרה מרבים בשמחה וישמח לבנו.

רבוה"ק, ומקדישים לכך זמן רב, בשבתות ובמועדים, מהא גופא מוכח שאחר פעולות הרקידה, נמשכים הלבבות לשמחה ולא נועד הריקוד רק להשרויים בשמחה באותה שעה.

אסמכתא לדברינו הם דברי הבי"א הנשגבים בעמ' צ"ד ע"א: אמר שמחת ריקודין ביו"ט הוא מדריגה גבוה ממדריגות הגבוהות שיש בתפילה, תפילה מדברים בפה. וכשעוזר לו הקב"ה נאמר תהלת ד' ידבר פי' ויברך כל בשר שם קדשו, שנכנס בהבשר. וכשהוא במדריגה יותר נאמר כל עצמותי תאמרנה וכו'. וכן (אבל - כ"י) בריקודין הוא מגביה כל גופו בשמחת יו"ט. רק כשהתפילה איז גינארט (מרומה), גם זה הוא גינארט.

ובהוספות מכ"י [מהדורת תשס"ז] אי' בריש הדברים, קלוגע חסידים לאכין פון טאנצין וכו' ('חכמים בעיני עצמם' מלגלגים מריקודים). ונר' דה"ק רקידה בשמחה יהודית אמיתית גבוה מהתפילה, אלא מאי, כשהתפילה מרומה וחיצוניות אזי הרקידה נמי חלולה וחיצוניות. וכמו מי שתפילתו חיצוניות אין אומרים לו להרפות כפי שהובא בארוכה, כמו"כ רקידה ימשיך בעוז ותעצומות והשמחה בא תבוא ברינה.

ו. ידוע שרבוה"ק דרשו להקדים ולהתחיל ללמוד חמש דק' קודם תחילת הסדר. נציין בזה כמה מעלות טובות בחשיבות הזריזות וההקדמה ללמוד שיתכן שזה טעם ונימוקם. [וכדברי כ"ק אדמו"ר זצוק"ל אין א זאך וואס מ'פארשטייט, פילט מען גאר א אנדער חיות].

החובות הלבבות בשער יחוד המעשה פ"ד כתב ואמר אחד מן החסידים מי שאין לו תוספת אין לו חובה, ואין התוספת מתקבלת עד שתפרע החובה. (מי שאינו מוסיף על מה שהוא מחויב, אינו עושה את מה שהוא מחויב, אך למרות שתוספת זו היא הכרחית לאדם, אין ה' מקבל אותה עד שיקיים תחילה את מה שהוא מחויב). והיינו שהוא שמירה שלא יכשל במה שהוא מחויב.

מעלה נוספת הביא האגרא דכלה פר' פנחס לבאר הגמ' דבין עובד אלוקים לאשר לא עבדו תרווייהו צדיקי גמורי ניהו ואינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד (חגיגה ט:), שפירש הבעל התניא זיע"א שהדרך הי' ללמוד מאה פעמים וא"כ הוה הטבע, משא"כ האחת היתירה שלא כטבע לזה יקרא עובד אלוקים. וכמו"כ במה שמתחיל ולומד קצת יותר ממה שצריך, הרי"ז עובד אלוקים.

מעלה נוספת מצינו באורחות צדיקים שער הזריזות וז"ל: ...ומי שעושה מעשיו בזריזות, בזה יש הוכחה גדולה שהוא אוהב את בוראו כעבד האוהב את אדוניו ומזרז עצמו לעשות מלאכתו ורצונו, כי הזריזות תלויה בלב האדם כשהאדם מפנה לבו מכל המחשבות האחרות שיש בו ותופס מחשבה אחת, אז הוא מזדרז בלי ספק.

והנה לפי כל הנ"ל לכאורה מי שעדיין לא זכה לנצל הסדרים בשלימות, אין ענין בהקדמה זו, וקודם יטול קורה מבין עיניו ורק אח"כ יוכל להוסיף ע"ז. אך אחר התבוננות נר' דמיוסד נמי על יסוד החינוך דאדם נפעל כפי פעולותיו, שאם ימהר לבוא לסדר ויאחר לצאת ממנו, ממילא ימשך לבו לזה וירוך אל הלימוד כמו איל ותערב התורה"ק בפיו.

(ולהאמור מקדים לבוא שלא עלה בידו ללמוד כל הסדר, פרט ממה שמרויח מזריזותו שעי"ז יגיע לאהבת התורה, יגיע עי"ז נמי לאהבת הבורא שהרי כתב האורחות צדיקים שזריזות הוא סימן לאהבת ה' ואחר הפעולות נמשכים הלבבות).

ולמעשה יסוד החינוך מובא גבי זריזות במסילת ישרים פ"ז וז"ל: ואמנם התבונן עוד, שכמו שהזריזות הוא תולדת ההתלהטות הפנימית, כן מן הזריזות יולד ההתלהטות, והיינו, כי מי שמרגיש עצמו במעשה המצוה כמו שהוא ממהר תנועתו החיצונית, כן הנה הוא גורם שתבער בו תנועתו הפנימית כמו כן והחשק והחפץ יתגבר בו וילך, אך אם יתנהג בכבדות

בתנועת איבריו, גם תנועת רוחו תשקע ותכבה. וזה דבר שהנסיון יעידהו. ואמנם כבר ידעת שהנרצה יותר בעבודת הבורא יתברך שמו הוא חפץ הלב ותשוקת הנשמה. והוא מה שדוד המלך מתהלל בחלקו הטוב ואומר (תהלים מ"ב ב'), "כאיל תערג על אפיקי מים כן נפשי תערג אליך אלהים, צמאה נפשי לאלהים" וגו', (שם ד, ג) "נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות ה'". (שם סג, ב) "צמאה לך נפשי כמה לך בשרי". ואולם האדם אשר אין החמדה הזאת לזהטת בו כראוי, עצה טובה היא לו שיזדרז ברצונו כדי שימשך מזה שתולד בו החמדה בטבע, כי התנועה החיצונית מעוררת הפנימית, ובודאי שיותר מסורה בידו היא החיצונית מהפנימית, אך אם ישתמש ממה שבידו, יקנה גם מה שאינו בידו בהמשך, כי תולד בו השמחה הפנימית והחפץ והחמדה מכח מה שהוא מתלהט בתנועתו ברצון. והוא מה שהיה הנביא אומר (הושע ו), "ונדעה נרדפה לדעת את ה'". וכתוב (שם יא), "אחרי ה' ילכו כאריה ישאג:" (ובפס"ג נמי הביא יסוד החינוך גבי שבירת הגאווה וז"ל: הרגילות הוא שיהי' האדם מרגיל עצמו מעט מעט בהתנהג בשפלות על הדרך שזכרנו בישיבת המקומות הפחותים וללכת בסוף החברה ללבוש בגד צנועים דהיינו מכובדים אבל לא מפוארים כי בהתרגלותו בדרך הזה תכנס ותבוא הענוה בלבו מעט מעט עד שתבקע בו כראוי, כי הנה בהיות טבע לב האדם לזוז ולהתנשא קשה עליו לעקור מעקרה הנטיה הטבעית הזאת אלא אם כן בפעולות החיצוניות המסורות בידו ימשיך מעט מעט הדבר בפנימיותו הבלתי מסור בו כ"כ, וכענין שביארנו בזריזות).

ז. איתא בסדה"י של מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א: מחשבה זרה הבאה לאדם בעת התפילה שכאילו מתפלל כדי שישמעו אחרים הוא עצת היצר כדי לבטלו מהתפילה ואין לתת לב לכך אלא להמשיך בתפילה. [לכאורה מבואר בדבריו הק' דגם בדבר שאינו מחוייב לעשות ע"פ הלכה, וכגון צעקה בתפילה וכדו', ג"כ אמרינן שלא ימנע משו"ה מזה, ולא רק בדברים שמחוייב בהם].

ואפשר דדבריו הק' יסודם בהררי קודש בדברי החינוך שכתב אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצוות ואפי' שלא לשם שמים, מיד ינטה אל הטוב ומתוך שלא לשמה בא לשמה, עכ"ל. דכיון שעוד ינטה אח"כ לכו אל הטוב, אל ישגיח שעדיין אינו לשמה רק שלא תהי' כוונתו ותכליתו להתפאר בפני חבריו ובעיני רואיו.

ח. בדברי החינוך מובא גם דרך התשובה במשנת רבוהקה"ט סור מרע ע"י עשה טוב, שכתב: ואפילו רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצוות, ואפי' שלא לש"ש, מיד ינטה אל הטוב, ומתוך שלא לשמה בא לשמה ובכח מעשיו ימית היצה"ר. ועי' בהרחבה בקובץ בית אהרן וישראל (גליון קפ"ח) מאמרו המקיף של הרה"ח ר' אביש שור שליט"א התשובה ותיקוניה וסור מרע במשנת קרלין סטולין. (ועי' בבי"א עמ' קי"א שהובא בראשית המאמר). ודרך זו של רבוהקה"ט אינו רק גבי תשובה ותיקוניה, אלא הוא ג"כ דרך להיבדל מהתאוות ולהתקרב להשי"ת כדאי' בבי"א עמ' ע"ד ע"ב ועיקר סגולת עת הזאת הוא להתרחק מהבלי עולם והגוף, וממילא יקורב לעבודת השי"ת, ולראות להתקרב לעבודת השי"ת, וממילא יתרחק מהבלי עולם ועיני הגוף.

סוף מעשה במחשבה תחילה

צ"ב שהרבה עשו כן שעשו ופעלו ולא עלתה בידם, ויש להסביר וכדלהלן. שאלו את הכהן הגדול מאחיו החפץ חיים איך יכול להיות שהקווקים בשנות השירות הצבאי נודעים לתהילה בזריזות מופלאה, ואחר שגומרים לשרת וניזונים מקופת המלוכה מבלים ימיהם בבטלה ללא מעש בשתייה לשכרה בעצלות שאין כדוגמתה, וענה הח"ח שמתחילת שירותם מייחלים

ומצפים לזמן הזה שיוכלו להתבטל, וממילא פעולות זריזותם אינה הופכת אותם לזריזים במהותם, (וכע"ז פעם שאל הח"ח אמרו חז"ל (יומא עה.) שכאו"א טעם באכילת המן את הטעם שעלה ברצונו, הגידו נא לי איזה טעם הרגיש מי שלא חשב מאומה בעת אכילתו, הוא מותיב לה והוא מפרק לה מי שאינו מתבונן אין לו כל טעם כלל...) רואים מכאן שאדם יכול לפעול שנים ע"ג שנים ולא ימשך לבו לזה במאום אם לא יחליט במחו שרוצה להגיע לזה. ולא זו אף זו אלא אף ירחק וינכר לבו מזה בעצם הפעולות וכדכתב המסילת ישירים בפ"ז (שהובא לעיל). לכן אם למשל רוצה לזכות לעריכות בתוה"ק צריך תנאי שראשית חכמה יחליט במח שרוצה להגיע לזה ואח"כ יתחיל ללמוד בעוז ובעזוהשי"ת סוף העריכות לבוא.

ולמעשה הם דברים מפורשים בספה"ק ב"א נ"ט ע"א וז"ל: ...אך נוכל לומר אות הוא ל' התקשרות וזהו והי' לך לאות על ידך היינו לקשר היד בקשר אמיץ וחזק שלא יעשה שום דבר בלא רצון ד' רק לעשות רצונו יתברך. וזהו ידוע שהיד הוא נגד הלב ובלב כל התאוות לכן צריך לכוון בהנחת תפילין על היד לקשר הכל לבו"א ב"ה. ולזכרון בין עיניך כי הזכרון הוא במח היינו במחשבה וצריך לזכור במח לקשר בחי' היד והלב לבו"א ב"ה, עכ"ל"ק. היינו שצריך את המח כדי לקשר היד והלב, ולא סגי ביד לבד לשעבד הלב.

ושמעתי רמז נאה מהגה"ח ר' בעריש שמעיה שליט"א שלכן לשעבד המח, מניחים תפילין על הראש ממש, אך לשעבד הלב מניחים תפילין על היד כנגד הלב, דלשעבד הלב ישיר הוא עבודה גדולה (וכדכתב המסילת ישירים פ"ז ובודאי שיותר מסורה בידו הוא החיצונה מהפנימית), לכן מניחים על היד המרמז הפעולות ואחר הפעולות נמשכים הלבבות.

אמנם כל זה הוא בכדי להטות עצמו להטוב, אך להיפך ח"ו הלב נמשך גם אם אין כוונתו לכך כלל וכלל, וכדברי האוה"ח הק' דמי שרוצח בע"כ במאמר המלך יהפך לבו לרעה ואע"פ שהוא צדיק ואינו רוצה חלילה לבוא לידי כך, דהרי יצר לב האדם רע מנעוריו (בראשית ח, כא) ולולא תורתנו הק' שמרסנת את האדם איש את רעהו חיים בלעו (אבות ג, ב) והרכבת גופו חושקת לרע, כמב' באוה"ח הק' (דברים כ, א ועוד), ועל כן יימשך לבו לרע ח"ו גם בלא רצון וכוונה, אך להטות עצמו להטוב צריך יגיעה רבה ועצומה, ומועיל רק כשמכוין כן במחשבתו וכאמור.

ובאמת שכן מדויק בדברי החינוך שכתב "אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצוות", ואילו בחלק השלילי לא כתב כלל ענין "יערה רוחו", אלא כתב "אם יעסוק תמיד בדברים של דופי".

יש להביא כאן דבריו הידועים של כ"ק אדמו"ר זצוק"ל בענין רגש וחשבון²¹: מיר וועלן רעדן יעצט וועגן צוויי פונקטן פון חסידות - פון אידישקייט - נאר פון דרך החסידות. ס'איז פאראן רגש און חשבון, רגש ווייסט איהר דאך וואס דאס איז - התרגשות, און חשבון. רגש איז זייער א גוטע זאך, ס'איז דא אפילו אפשוטער מענטש וואס ער האט רגש דאוונט ער א גוטן דאווענען, נאר ס'איז מער ניט ווי מאמענטאל (רגעי), למשל, מיט רגש דאוונט מען א גוטן דאווענען, אבער מיט חשבון, מ'הייבט אן צו טראכטן ווי אזוי צו דאווענען, און ווי, און פאר וועמען צו דאווענען איז שוין ניט אזוי. ס'איז ניט דא קיין העכערע זאך פון רגש, ס'איז ניט קיין טבעיות'דיגע זאך, ס'איז א העכערע זאך, אבער אן חשבון איז דאס גאר ניט, ווייטער חשבון אליין אן רגש טויג ווייטער, פאר דערפאר איז גוט דער דרך האמצעי, דערפאר דארף מען האבן ביידע זאכן. (נדבר עתה משתי נקודות מחסידות - מיהדות, רק על דרך החסידות. יש רגש וחשבון, רגש יודעים אתם מה זאת - התרגשות, וחשבון. רגש הוא דבר טוב מאוד,

יש אפילו אדם פשוט שיש לו רגש הריהו מתפלל תפילה טובה, אך זה רק זמני, ולמשל עם רגש מתפללים תפילה טובה, אבל עם חשבון, מתחילים לחשוב לחקור ולדרוש איך להתפלל, ולמי להתפלל,²² כבר אינו כך, אין דבר גבוה מרגש, אי"ז דבר טבעי, הר"ז דבר רוחני, אך בלי חשבון לאו כלום הוא. הלאה חשבון לבד בלי רגש גם אינו טוב, לכן טוב הדרך האמצעי, לכן צריכים את שתי הדברים). מדברי אדמו"ר זצוק"ל תחזינה עינינו דע"י המח והחשבון העבודה תמידית ולא זמנית, אך להאמור לעיל המח והחשבון גם מביא הרגש.

היוצא לנו מזה:

א) החינוך יצק יסוד גדול דאדם נפעל כפי פעולותיו ואחר הפעולות נמשכים הלבבות. תנאי לזה שיחליט במחור למה רוצה להגיע. והעיד ע"ז המסילת ישרים וזה דבר שהנסיך יעידהו.

ב) הבית אהרן זיע"א אמר כי אלו כללים גדולים, לכל עניני החסידות. והעלתי במצודתי לע"ע שנקט כללים גדולים ל' רבים. א. שהחיות בא עם העשיה. ב. דסימן לחיות הוא גם סיבה לחיות. ג. דמתוך שלא לשמה בא לשמה. ד. סור מרע ע"י ועשה טוב. ה. שבירת הטבע ותיקון המידות

ואמר לכל עניני החסידות: א. דרך העבודה בתורה (עצם הלימוד ולהקדים לבוא). ב. דרך העבודה בתפילה (קול מעורר הכוונה, וכוונה מעורר הלב). ג. דרך להגיע לאהבת חברים. ד. דרך להגיע לשמחה. ה. דרך התשובה. ו. התרחקות מהבלי העולם. ז. שבירת הגאווה. ח. שבירת הקמצנות ואידך זיל גמור וכל המרבה הר"ז משובח.

ג) עד שיבוא החיות צריך לעבוד את השי"ת בעבדות ובעמילות כשור לעול וכחמור למשא בלי שום הבנה וטעם והחיות יבוא ממילא. ונביא חיזוק גדול מחיה נפשות דאי' בבי"א עמ' ע"ב ע"ב "ובאמצע הדברים אמר כי עיקר העבדות הוא באמונה פשוטה בחינת עין לא ראתה, ובמה שעין לא ראתה, השכר הוא ג"כ עין לא ראתה".

