

שנה לד
גליון ה (רג)
סיון - תמוז תשע"ט

קובץ בית אהרן וישראל

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



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101

ב"ה
שנה לד
גליון ה (רג)
סיון - תמוז תשע"ט

קובץ בית אהרן וישראל

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



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101
טל. 053-7978992, פקס. 02-5370106
E-mail: beisaron1@gmail.com

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה
והלכה לחור' הישיבות
והכוללים של מוסדות
סטאלין קארלין
בארץ ובתפוצות

המערכת והמו"ל:

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

כוללים ללימוד קדשים

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית

כוללים ללימוד חושן משפט

בביהכ"נ 'בית יעקב חיים', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
מתיבתא דרבי יוחנן, טבריה

כוללי הלכה - או"ח יו"ד

בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית

כוללים ללימוד יורה דעה

פאר ישראל, ירושלים
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
תפארת אשר, מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
בביהכ"נ קרלין סטולין, בני ברק
כתר נחום שלמה, ביתר עילית

כוללים ללימוד אורח חיים

בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים
בביהכ"נ 'בית יעקב', רמות, ירושלים
משנת דוד' בביהכ"נ 'בית אהרן', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
תפארת מרדכי, ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
תפארת אהרן, מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה

ישיבות

'בית אהרן וישראל', רמות, ירושלים
'בית אהרן וישראל', ביתר עילית
'קארלין סטאלין - בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
ישיבת 'בית אהרן וישראל', קייב, אוקראינה
ישיבת 'בית אהרן', קארלין, בלארוס
ישיבת 'אהבת אהרן', בני ברק

ישיבות לצעירים

זכרון אלימלך, ירושלים
בית אשר, רמות, ירושלים
תפארת יוחנן, ביתר עילית
סטאלין קארלין, מודיעין עילית
סטאלין קרלין, בני ברק
תפארת יוחנן, בורו פארק, ניו יורק

בית מדרש להשתלמות בהוראה ודיינוות

'בית אולפנא דרבינו יוחנן', רמות, ירושלים

כוללים ללימוד ש"ס

בישיבת 'בית אהרן וישראל', רמות, ירושלים
כולל עיון, רמות, ירושלים
בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים
קנין ש"ס, ירושלים
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ בית יעקב, רמות, ירושלים
בישיבת 'בית אהרן וישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'משכן שלמה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
פרי הארץ, ע"י ביה"ח העתיק, טבריה
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ סטאלין קארלין, סטמפורד היל, לונדון
בישיבת 'בית אהרן וישראל', קייב, אוקראינה
בביהכ"נ 'בית אהרן', קארלין, בלארוס

התוכן

גנוזות

ה	רבינו סעדיה גאון זלה"ה (ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)	דרשות לימי המועדים (ב) בעריכת הרב יהודה זייבלד
יד	רבינו מצליח גאון זלה"ה דמשק ומצרים (- ד' תתצ"ח)	דרשה לחג השבועות סדרת דרשות וחיבורים מבית מדרשו של הרס"ג בפוסטאט (א) בעריכת הרב יהודה זייבלד
לה	רבי מיכאל בכרך זצ"ל ראב"ד פראג (ת"צ - תקס"א)	חידושים פ"ק דמסכת כתובות

חידושי תורה

מג	הרב פנחס זלצמן קרלין סטולין ביתר עילית ר"כ מפעל הש"ס באסטאן-ביתר מכון 'הרמב"ם השלם'	בעניין חייב אדם לטהר עצמו ברגל
מט	הרב שמעון גומבו קרלין סטולין, ירושת"ו עורך באנציקלופדיה התלמודית	שיטת התוספות בגדר תליית ממזרות ואי תפיסת קידושין זה בזה
נו	הרב דוד אקער קרלין סטולין, ירושת"ו ר"כ 'קנין ש"ס' קרלין סטולין ירושת"ו ור"מ בישיבה לצעירים 'זכרון אלימלך' ירושת"ו	האם מעשה שיש בו שני מלאכות בשבת נחשב כשני איסורים
סב	הרב שניאור זלמן עהרנרייך קרלין סטולין, ירושת"ו כולל בישיבת 'בית אהרן וישראל' ביתר עילית	בענין נדר על דבר שאין בו ממש

בירורי הלכה

עא	הרב שמואל רבינוביץ רב הכותל ומקומות הקדושים	תפילה בלווי כלי נגינה
פא	הרב פנחס דיק קרלין סטולין, גבעת זאב ר"כ נזר ישראל, קרלין סטולין ירושת"ו	דין הקפאת והפשרת 'איגלו' (freeze pops) ושאר משקין בשבת
צב	הרב חיים יוסף טראוויס קארלין סטולין, ירושת"ו	טלטול חפצים השוכחים מחוץ לתחום בעליהם

קג	הרב אהרן לוי קארלין סטולין, מודיעין עילית כולל יו"ד סטאלין קרלין, מודיעין עילית	בענין אם מותר לרסק פירות מתולעים
קט	הרב אפרים ביניק סטאלין קארלין, ביתר עילית כולל 'כתר נחום שלמה' קארלין סטולין ביתר עילית	הדלקת נרות למשפחה המתארכת אצל אחרים לסעודת ליל שבת וחוזרים לביתם ללון

לשון חכמים

קטו	הרב אברהם ישעיהו דיין צפת"ו	ניקוד תיבת 'ואלדעה' בתנ"ך
קיט	הרב יוסף מאיר סאפרין בית שמש	זמני אמירת קדיש, סוגי הקדיש וטעמיו (ה)

מנהגי ישראל

קלא	הרב אהרן פוטש קארלין סטאלין ביתר עילית	כתיבת ב"ה בראש הדף
-----	---	--------------------

הערות

קלז	<p>הערות על דרשת רס"ג בענינים בין אדם לחברו שפורסמה בגליון המאתיים - י. א. בית שמש / על תוספות חדשים לפרק גט פשוט שפורסמו בגליון המאתיים - הרב יוחנן אשר דאן, סטאלין קארלין, ברוקלין נ"י. / הערות על מאמר בענין הריבית לרס"ג שפורסם בגליון ר"א - הרב יהודה גליס, מודיעין עילית / הערות על דרשת הרס"ג למועדים, ועל הלכות הוצאה מתוך ספר המספיק לרבי אברהם בן הרמב"ם זלה"ה בגליון ר"ב - הרב יהודה לוי, מודיעין עילית. / תגובת המהדיר - הרב יחיאל יהודה זייבלד / על מאמרו של הרב יהושע שמעון בריזל בגליון המאתיים, במי שקיבל שבת האם בני ביתו נגזרים אחריו - הרב צבי יעקב דולינגר, בני ברק / על מאמרו של הרב מאיר בוקשפן בגליון המאתיים על נאמנות גוי במשחטה ושאר דיונים המצויים במשחטות הברד"צים - הרב יעקב יצחק רבינוביץ, רב ביהכ"נ 'אור ישראל' קרלין סטולין, ביתר עילית, מח"ס 'ארבעת המינים המהודרים', ר"כ ראחמסטריווקא ור"כ 'לקח טוב' / על מאמרו של הרב שלמה זלמן שמעיה בגליון המאתיים בענין יין פוטר כל מיני משקין - הרב יוסף פליסקין, ירושת"ו / על מאמרו של הרב מתתיהו שווארץ בגליון המאתיים, פתרון להוריש רכוש שיזכה בו לאחר מיתה - הרב אליעזר דוד ברנד / עוד בענין הנ"ל ובענין קים לי שאח יורש ישיר - הרב דניאל כהן, ביתר עילית / תגובת הכותב - הרב מתתיהו שווארץ, קרלין סטולין ביתר עילית, דיין בבי"ד 'משפט החשן', מח"ס משפט הצוואה, כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו / על מאמרו של הרב יעקב פריינד בגליון המאתיים, בענין חצי שיעור במצוות - הרב יוסף יהודה גאלדשטיין, ירושת"ו / על מאמרו של הרב אפרים סגל בגליון המאתיים, בענין הנחת חפצים על אילן בערב שבת ויו"ט - הרב מרדכי צבי שמעיה, רו"כ או"ח 'נזר הוראה', קארלין סטאלין ביתר עילית / על מאמרו של הרב משה חיים שמעיה בגליון המאתיים בענין מלאכת כותב במשחקים בלוחות מגנטיים ומשחקי הרכבה - הרב אפרים סגל, קרלין סטולין ביתר עילית, ר"כ להוראה קארלין סטולין, ביתר עילית ומג"ש ארגון 'דרשו' בשו"ע או"ח / עוד בענין הנ"ל - הרב יהושע אוירבך, קרלין סטאלין, מודיעין עילית, כולל 'תפארת אהרן' מודיעין עילית / תגובת הכותב - הרב משה חיים שמעיה, סטאלין קארלין, טבריה ת"ו, ר"כ ללימוד או"ח, קארלין סטולין, טבריה עילית, מח"ס 'אורחות הלכה'.</p>	
-----	---	--

גנוזות

רבינו סעדיה גאון זלה"ה

דרשת רס"ג לימי המועדים (ב)

בעריכת הרב יהודה זייבלר

בקובץ בית אהרן וישראל גליון רב (ניסן-אייר תשע"ט) פורסם חלקה הראשון של דרשת רס"ג למועדים, העוסק בעשרת תועליות המועדים, שבעת ענייני מקרא קודש ועשרת זמני איסור מלאכה. בפתח הדרשה הרחבנו בדברים אודות דרשות רס"ג בכלל ודרשות המועדים בפרט, ונתבאר שהדרשות נכתבו בקונטרסים שונים, וכפי הנראה גם נאמרו במועדים שונים.

קונטרס נוסף של דרשות המועדים, כאמור שם, הוא כ"י אוקספורד בודלי, Heb.d.54, דפים 58-63. הקונטרס מתחיל (אחרי חצי עמוד של תשובת הרי"ף) במילים "והדא איצי'א כלמה פי פר[איץ אל] עיד נאפע", כלומר: ואף אלו דבריו בתועליות מצוות המועדים. הרי שגם הוא המשך של אותו חיבור של רס"ג. כינוי חיבורו של רס"ג בשם זה הוא כפי הנראה על שם חלקו הראשון, העוסק בתועלת המועדים, וכמופיע בקונטרס הראשון. מקונטרס זה השתמרו שש דפים, אך כפי הנראה לא היו בו אלא דפים אלו [ולא שמונה, כמקובל]. בסוף העמוד הראשון של הדף השישי מופיעה מילת שומר דף, המובילה לקונטרס הבא, והעמוד האחרון ריק.

הקונטרס הנוכחי עוסק בהלכותיו של יום טוב, דיני אוכל נפש, נולד, וכיוצא בזה. כדרכו נמשך רס"ג אחר הלכות בה"ג, וכפי שיצויין בהערות. מעטים בו דברי האגדה, מלבד ענין אחד שבו הרחיב, והוא איסור האכילה יחד עם הגוים, ושמא הרחיב בו משום שההמון בדורו היו פרוצים בכך, ואף בשאר חיבוריו הרחיב בענין זה בכמה מקומות, מאותו טעם.¹

בדרשה זו, כבכל העניינים שעסק בהם רס"ג, אנו מוצאים חידושים בהלכה. חלקם עולים בקנה אחד עם הידוע על דעת הגאונים ממקומות אחרים, וחלקם חדשים לגמרי. בהערות הרחבנו בהם כקוצר יד המשיג, ותן לחכם ויחכם עוד. בין העניינים המחודשים גדר מוקצה דהכנה משום נולד (ראה הערה 13); איסור שחיטת בהמה שלא נתברר שכלו חדשיה עד שלושים יום מלידתה [ולא שמונת ימים] (ראה הערה 18); גדר נולד רק כשנולד מדבר זולתו ולא כשרק נשתנה דינו (ראה הערה 24); ואיסור רחיצת כל גופו ביום טוב גם במים שהוחמו מבעוד יום (ראה הערה 38).

1 כגון בהקדמה לאגרון, בה הרחיב על סכנת השפעת אוה"ע וההתערבות בהם בלימוד מידותיהם וההליכה בדרכיהם. וכן בפירושו לאיכה (א, סוף פסוק ג) ובפירושו לפרשת קדושים (מובא שם בהערה) ובפירושו לאסתר (ד, א-ד).

תודתנו לספריית אוקספורד על רשותה האדיבה לפרסום כה"י, ולהרה"ג רבי משה אפרים ליברמן שליט"א, בעמח"ס יום טוב כהלכתו וש"ס, שעבר על הדברים והוסיף כמה הערות וציונים מועילים ויקרים.

המקור בערבית

[אוקספורד 54.d.58 Heb.] והרא איצ'א כלאמה פי פר[איין אל]עיד נאפע.

קאל אלכתוב וביום [ה]ראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכה לא יעשה בהם אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם. ומעני הרא [58ב] אלפסוק אן אללה תעאלי אבאח לנא פי יום טוב מן גמלה' אלצנאיע אלמנהא ענהא פי אלסבת אצלחא אלמאכול ואלמשורב מת'ל אלעגין ואלככו ואלטבך ואלדבך ומא גרי מגראהא ממא לו פעלת מערב יום טוב לוקע פ[יה] פסאד ואסתחאלה. ו².

אלאכוב ודרסהא ותנק... ..ע אל..כה מן אלאשגאר ואלבק[אע] מן אלארין' ו..ר אלחיואן ואלטאיר ואלסמך וילחק בדלך באקי אלצנאיע אלמנהי ענא פי אלסבת אלכארגה ען אוכל נפש. לאן תחרימהא פי אלסבת ואלעיד ואחד לקול אלמשנה אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל [59א] נפש בלבד.

וכדלך לא יגוז לבר ישראל אסתחצ'אר גוי פי יום טוב ועלי אנה לא זייר פי אלאסתעדאד מן אנלה שיא ואמא פי אלסבת פגאז ענד אלצ'רורה ואלא פהו באלגמלה מדמום ענד רבותינו פמן דלך קולהם ען יחזקיהו עלי פצ'לה פאנתקבו עליה פי קולה והטוב בעיניך עשיתי ואן הרא אלקול כאן גני ענה וכאן אלתואצ'ע אלאקראר באלתקצ'יה אולא מן הרא אלקול ואן הרא אלאדלאל וד'א.. אלי אן קאל מה אות כי אעלה בית י' והו איצ'א גפא ותם אמל, וכאן יקטעה קול ישעיה תם אן אלאדלאל איצ'א ודאה אלי אסתחצ'אר אלגוים עלי מאידתה ואמ'הארה נעמתה להם פאסתחק עלי הרא אלעתב ואלתואעד ואלצעב אלדי מצ'ה ואוגע קלבה וכמא קאלו רבו' בשביל והטוב מה אות [59ב] בשביל מה אות אכלי גוים על שלחנו.

פאן קצד אלגוי לישראל פי יום טוב מן דאת נפסה ליטעמה ויסקיה דון אסתחצ'אר ישראל לה וקנע כמא יעד ישראל לנפסה בעד תעריפה בדלך פגאז אטעאמה ואסקאה עלי הדה צפה ואמא אסתחצ'ארה עלי קצדי פלא יגוז בוגה ולא בסבב.

ולא יגוז אלטבך ואלככו עלי אלאבתדי מן יום עיד ליום חול פאן ככו וטבך לחאגה אלעיד ופצ'ל מנה ען אלעיד בגיר קצד פדלך גאז.

וגמיע אנואע אלגולד פי יום טוב חראם אכלהא מתל אלביין' ואלפראך אלמתולדה מן אלטאיר ומא יקד'פה אלנהר מן אלסמך או מא יצטאד ולא יגוז חרכה שי מנהא פי דלך אליום פצ'לא ען אכלה ולא פרק פי דלך בין אלסבת ואלעיד.

וגאזי אן יקלב עלי [60א] אלביין' אניה תצונה מן אלכסר מע אלתחפט' מן חרכתה.

ואלמשכוך מנה חראמא. ובעד אן תכתלט מנה ואחרא פי אלף פקד חרם אלגמיע.

2 כאן חסרות שלוש שורות מחמת טשטוש ולא השתיירו בהן אלא אותיות בודדות.

ואמא אלעגל אלמולוד פי יום טוב אדא כאנת אלאם מעדה מערב יום טוב וצח כמאל אשהרה בבטן אמה פיגוז דבחה פי דלך אליום לדכולה פי טי אסתעדאד אלאם. ואן לם יצח כמאל אשהרה פלא יגוז דבחה ואפילו בחול אלי אן תכמל לה תלתין יומא.

ופי אליומין אלדי נעיידהמא פי אלגלות מא תולד מן דלך פי אליום אלאול גאזי אכלה פי אליום אלתאני מא כלא יומי ראש השנה לאן אלקדושה פיהא מתצלה וכאנהא יום ואחד לאגל אלקילקול אלואקע לליום [60ב] פי אלשיר חסב מא נצח אלמשנה בראשנה היו מקבלין עדות החדש כל היום ואמא אתצל אלעיד באלסבת קבלה או בעדה אעני אדא אתפק פי יום גמעה או פי יום אחד פאן אלמתולד ממא תקדם דכרה פי אחדהא יחרם פי אלאכר.

ולא יגוז פי יום טוב דבח טאיר או חיו[ה] יוגטא דמה מתל אלאיל ואלצבי ואצחבהמא אלאן כאן קד אעד לה תראבא מערב יום טוב לתגמיה דמה. ואמא רמאד אלמסתוקד ואלכאנון פגאזי אלתגמיה בה וכאצה מא כאן מנה מן אשעאל ערב יום טוב ואמא אלמתולד מן אשעאל יום טוב פגיר גאזי אלא אן בקית פיה חרירה בחית יחתמל אן ישוא פיה [61א] ולו ביצ'ה ואחדה ליכרג בדלך ען חכם אלנולד לאן מעני אלנולד אלשי אלמתולד מן גירה פי יום טוב מתל אלרמאד אלמתולד מן אלחטב ומא שאכלה.

ולא יגוז שק אלחטב פי יום טוב מן אלכשב אלצחיה ולא מן אלמכסור מנה פי יום טוב ואמא אלמנכסר מנה פי ערב יום טוב פגאזי שק אלחטב מנה פאנה כארג ען חכם אלנולד.

ולא יגוז שקה בקאדום ולא במא יגרי מגראה מן אלאת אלמסתעמלה לשק אלחטב אלא אן יכון בסאטור או במא גאנסה בחית יגייר מן פעל איאם אלחול.

ואדא אהדא גוי לישר' בשי מן אנואע אלמאכול אן כאן מן דלך אלנוע שיא מגרוסא פי אלארץ' ממא פי אלממכן [61ב] אנה מן קלע דלך אליום מתל אלפואכה אלטריה פי אואנהא ומתל סאיר אלכצ'ר ואלחבוב פלים יגוז קבולהא ואן חטהא אלגוי ומצ'א פלא יגוז אן תחרך מן מוצ'עהא פצ'לא עלי אכלהא אלי אלמסא ובעד אלאמהאל עליהא בקדר קלעהא מן אלאשגאר או מן אלארץ' ולא פרק פי דלך בין אלמקצוד בהא ובין גירה.

ואמא מן אהדא אליה גוי שי מן אלפואכה אליבסה ממא לים פי אלממכן קלעהא פי דלך אליום מתל אלתין אליאבם ואלזוכיב ומא גאנסהמא פאן צח ענד אלמקצוד בהא אנהא מתוך התחום אעני [62א] מן דאכל אלפי דראע אלתי מן כארג אלמדינה פגאזי לה אכלהא עלי אלמקאם ובאלאחרי ואלאוכר אלגירה ואן לם יתחקק דלך פתחרם עליה לקצד אלגוי איאה בהא והחל לגירה.

ואדא האדא גוי לישראל בחות טרי או חיואן או טאיר ממא פי אלממכן אנה מן ציד דלך אלנהא[ר] פיגרי חכמה בחכם אלפואכה אלטריה אלתי תגוז אלי אלמסא ובעד אלמהאל עליהא בכדי שייעשו. וסוי פי דלך איצ'א אלמקצוד בהא וגירה.

ומא צח מנהא אנהא לים מן יציד דלך אלנהאר פיכון חכמהא בחכם אלפואכה אליאבסה אלתי תחל ללמקצוד בהא אדא תחקק אנהא מתוך התחום ואן לם יתחקק דלך תחרם עליה אלקצד אלגוי איאה בהא ותחל לגירה.

ומצאיד אלחיואן ואלטמאיר ואלסמך [ב62] אדא אצלחת מערב יום טוב ווגד פיהא אלציד פי יום טוב לא יגוז אכדה אלא אן תחקק אנה אנצאד פיהא מן קבל אלעיד לאן אלמשכוך מן הדא אלמעני ושבהה יגב אן יעתמד פיה עלי אלתתקיל.

ואמא פראך אלחמאם אלתי פי אלאבראג פלא יגוז אן יוכד מנהא שיא פי יום עיד אלא בעד אלוקוף עליהא ערב יום טוב ותעיין אלשכאץ אלמאכודה מנהא.

וגמיע מא דכרנהא מן תחרים אלפואכה אלמריה ואלכצ'ר ואלחבוב אלממכן קלעהא פי דלך אליום או מא שך פיה איצ'א אנה מן ציד דלך אלנהאר פתחרם פי אליום אלאול מן אלעיד ותגוז פי אליום אלתאני בעד אלמאהאל עליהא בכדי שייעשו. מא כלא יומי ראש השנה לכוך אלקדושה פיהמא מתצלה עלי מא תקדם דכרה.

ומא אתי [א63] בה אלגוי פי אלעיד מן אנוע אלמשמום מתל אלריחאן ואלחבק ואליאסמין ואלורד ואלסוסן וגמיע אלנואוויר אלממכן קלעהא פי דלך אליום פחרם אסתעמאלהא איצ'א אלי אלמסא ובעד אן לא ימהל עליהא בכדי שייעשו.

ויגוז תסכין אלמא פי יום טוב אלגסל אלידין ואלרגלין כאצה ואמא סאיר אלגסם פלא יגוז גסלה אלא במא בארד.

ולא יגוז תסביב טפי אלסראג פי יום טוב ודלך כמן ירפע פמה או ינקץ מן אלזית לינטפי בסתוה או כמן יגעלה פי מכאן ריח קויה פאן גמיע דלך חראם פי אלעיד וכל שכן פי אלסבת. ובאלאחרי ואלאוכד לא יגוז טפיה עלי אלאבדתי ולא פרק פי דלך בין אלסבת ואלעיד אכתר מן אלסקילה ואלכרת.

וקד תקלו פי דלך נהאיה אלתתקיל וחרמו טפי אלנאר פי אלמועד ...

תרגום

ואף אלו דבריו בתועליות מצוות המועדים.

אמר הכתוב (שמות יב, טז) 'וביום [ה]ראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכה לא יעשה בהם אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם'. ומשמעות פסוק זה, [ב58] שה' יתעלה התיר לנו ביום טוב מכלל המלאכות האסורות עלינו בשבת, את תיקון המאכלים והמשקים, כגון הלישה והאפיה והבישול והשחיטה וכל הדומים להם, ממה שאילו היה נעשה מערב יום טוב היה מתקלקל, ואינו אפשרי ... ו[אסר לנו לעשות בו שאר מלאכות שאפשר לעשותן מערב יום טוב בלי הפסד וקלקול, כגון הקצירה והדישה והכנסת התבואה]³ לאבוב ודישתה, ו[קיבוץ הנופל] מן העצים והבקעיות מהקרקע, ו[צידת] החיות והעופות והדגים.⁴

3 כאן חסרות שלוש שורות מחמת טשטוש ולא השתיירו בהן אלא אותיות בודדות, והושלם לפי ההקשר בסוגריים מרובעות.

4 כשיטת בה"ג הל' יום טוב (סי' טז) שלא הותרה ביום טוב מלאכת אוכל נפש שאפשר לעשותה מאתמול, וכן שיטת רש"י (ביצה כג ע"ב ד"ה אין צדין), אבל שיטת התוספות (שם וביצה ג ע"א ד"ה גזרה) דאין לחלק באוכל נפש בין אפשר לעשותו מערב יום טוב לאי אפשר אלא דוקא במכשירין יש חלוק.

ומצטרפות לזה שאר המלאכות האסורות עלינו בשבת חוץ מאוכל נפש, לפי שאיסורן בשבת ובמועד אחד, כמאמר המשנה (מגילה פ"ז מ"ב) אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד.

וכן אין בר ישראל רשאי לזמן גוי ביום טוב, ואף על פי שאינו מוסיף מחמתו דבר בהכנות. אמנם בשבת מותר בעת הצורך⁵, אלא שהוא בכללותו מגונה אצל רבותינו, ומזה אמרם על יחזקיהו על אף צדקתו, והעמיקו לחקור עליו באמרו (מלכים ב' כ, ג) 'והטוב בעיניך עשיתי', ושדיבור זה היה ללא צורך, והסכימו והודו שהתביעה הראשונה היתה על דיבור זה, ושזו עזות פנים.⁶ וזה [נמשך] עד שאמר (שם פסוק ח) 'מה אות כי אעלה בית ה', והוא נהג שלא כראוי⁷, ועוד קיווה.⁸ והפסיקו דיבור ישעיה⁹, שמכלל עזות הפנים גם מה שהתיידד להזמין הגוים על שולחנו והראה להם את עושרו, ומחמת כך התחייב בתוכחה וייעוד קשה, שחתך ופצע את לבו, וכמו שאמרו רבותינו (סנהדרין קד ע"א) בשביל 'והטוב' 'מה אות', בשביל 'מה אות' 'אכלו גוים על שולחנו'.¹⁰

ואם הלך הגוי לישראל ביום טוב מעצמו כדי שיאכילו וישקהו, בלי שהזמינו ישראל, והספיק לו במה שהכין הישראל לעצמו אחרי שהודיעו על כך, רשאים להאכילו ולהשקותו באופן זה. אבל אינם רשאים להזמינו בכוונה כלל וכלל.¹¹

ואין רשאים לבשל ולאפות לעולם מיום טוב ליום חול, ואם אפה ובישל לצורך המועד ונשאר ממנו מהמועד בלי כוונה, הרי זה מותר.¹²

וכל מיני הנולד ביום טוב אסורים באכילה, כגון הביצה והאפרוח הנולדים מן העוף, ודגים שנפלטו מן הנהר, או מה שניצוד.¹³ ואין רשאים למלטל דבר מהם ביום זה וכל שכן לאכלם, ואין בזה הבדל בין שבת למועד.

5 כדאיתא ביצה כא ע"ב, אמר רבי יהושע בן לוי מזמנין את הנכרי בשבת ואין מזמנין את הנכרי ביום טוב, גזרה שמא ירבה בשבילו.

6 שהחזיק עצמו לבעל מעלה ושיבח את עצמו, וכפירוש רש"י שם.

7 ששאל אות מאת ה', ועבירה גוררת עבירה, וכמו שפירש רש"י.

8 היינו שקיווה לאות מאת ה' שיתרפא ויעלה לבית ה'.

9 שאמר לו שיענש על שאכלו גוים על שולחנו, וילקח זרעו בגלות.

10 השווה תשב"ץ קטן סי' ככג כ"י 65 שציין ג"כ לגמרא זו אחר שהביא הזמנת גוי לסעודה ביו"ט. וגם בט"ז (סי' תקיב סק"ו) כיון לדברי רס"ג שהיתר ההזמנה בשבת הוא רק 'מצד ההכרח קצת, דאל"כ ודאי אין ראוי לאכול עם העכו"ם בפרט בשבת כדאי' בפר"א כל האוכל עם העכו"ם כאלו אוכל שקצים', עכ"ד.

11 כמבואר בביצה כא ע"ב, מרימר ומר זוטרא כי הוה מקלע להו נכרי ביום טוב, אמרו ליה אי ניחא לך במאי דטריחא לן מוטב, ואי לא טריחא יתירא אדעתא דידך לא טריחין, ע"כ. ומבאר רס"ג שאין היתר אלא בצירוף שני התנאים, האחד שהגוי הגיע מעצמו ולא הזמינוהו, והשני שהודיעו לו שאין טורחים להוסיף עבורו והסכים. ולהלכה נחלקו בזה הרמב"ם והטור אס צריך לומר כן, עי' ט"ז (סי' תקיב סק"ד).

12 מקורו בפלוגתא דפסחים (מו ע"ב) במבשל ביום טוב לחול אם לוקה, ולכו"ע אסור, וכ"כ בה"ג (סי' טז), ת"ר אין אופין מיום טוב לחול. ומש"כ רס"ג שאם אפה ובישל לצורך המועד ונשאר וכו', כתב במגיד משנה (יום טוב פ"א ה"ט) שזה פשוט [והעיר הגר"מ ליברמן שלכאורה יש מקום לבאר החידוש בזה ע"פ מש"כ השו"ע הרב בסי' תקכו סעיף כז, ודו"ק], וגלמד מדין מי שלא עירב עירובי תבשילין. ולשון הרמב"ם (שם) קרובה ללשון רס"ג: אין אופין ומבשלין ביום טוב מה שיאכל בחול, ולא הותרה מלאכה שהיא לצורך אכילה אלא כדי ליהנות בה ביום טוב, עשה כדי לאכול ביום טוב והותר מותר לאכול המותר בחול, ע"כ. בפשטות דגים שבנהר ובעלי חיים שלא ניצודו אסורים משום מוקצה דהכנה, שלא הוכנו מבעוד יום, ולא משום נולד. ומדברי רס"ג נראה שמוקצה דהכנה ומוקצה דנולד חדא נינהו.

ורשאי לכפות כלי על הביצה לשמרה מלהשבר¹⁴, עם הזהירות מלהזיזה.¹⁵

והספקות ממנה אסורים, ואחרי שנתערבה אחת מהן באלף הרי כולן אסורות.¹⁶

והעגל הנולד ביום טוב שהיתה האם מעוברת מערב יום טוב והתברר שכלו לו חדשיו בבטן אמו, מותר לשחטו ביום זה, כיון שנכנס בכלל הכנת האם.¹⁷ ואם לא התברר שכלו חדשיו, אסור לשחטו ואפילו בחול עד שישלמו לו שלושים יום.¹⁸

ובשני הימים שאנו עושים יום טוב בגלות, הנולד ביום הראשון מותר לאכלו ביום השני.¹⁹ מלבד שני ימי ראש השנה לפי שהקדושה בהם מחוברת וכאילו הם יום אחד, מחמת הקלקול שהיה ללויים בשיר, כפי שכתבה המשנה (ראש השנה פ"ד מ"ד) בראשנה היו מקבלין עדות החדש כל היום.²⁰ וכאשר נתחבר המועד בשבת לפנינו או לאחריו, כלומר כשחל ביום שישי או ביום ראשון, הרי הנולד ממה שנוכר באחד מהם אסור בשני.²¹

ואין רשאים לשחוט ביום טוב עוף או חיה שצריך לכסות דמם, כגון האיל והצבי וחבריהם, אלא אם כן היה לו עפר מוכן מערב יום טוב לכסות דמו. ואפר הכירה והכיריים מותר לכסות בו,²² ובלבד שיהיה ממה שהובער בערב יום טוב. אבל הנולד ממה שהובער ביום טוב אינו

14 כמבואר בביצה (ג ע"ב) דכופה עליה את הכלי כדי שלא תשבר, כדעת רב יוסף אליבא דרב חסדא דבכל דבר מותר לכפות, ולא כדעת רב יצחק דס"ל דאין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל, כמבואר בשבת (מג ע"א), וכן פסקו בה"ג (ס"י טז), רי"ף (שבת שם), ורמב"ם (שבת פכ"ה הכ"ג).

15 מקורו בירושלמי (ביצה פ"ה ה"א) ובלבד שלא יגע בביצה, והביאו הראב"ד שם. ובמגיד משנה תמה שהרי אין איסור בנגיעה במוקצה אם אינו מנענע אותו, וצידד שכוונת הירושלמי שמא ינענע הביצה על ידי הכלי. וכן מפורש בדברי רס"ג שהזהירות היא שלא יזיז את הביצה.

16 כמבואר בביצה (שם), וספיקא אסורה ואם נתערבה באלף כולן אסורות.

17 כדתינא בביצה (ו ע"ב), עגל שנולד ביום טוב מותר אפרוח שנולד ביום טוב אסור, ומה הפרש בין זה לזה זה מוכן אגב אמו בשחיטה וזה אינו מוכן אגב אמו. וכן הביא בה"ג (יום טוב ס"י טז).

18 בשבת (קלה ע"ב) תניא רבן שמעון בן גמליאל אומר כל ששהה שלשים יום באדם אינו נפל, שנאמר ופדיו מכן חדש תפדה, שמנת ימים בבהמה אינו נפל, שנאמר ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן וגו'. ושם (קלו ע"א), איבעיא להו מי פליגי רבנן עליה דרבן שמעון בן גמליאל או לא, אם תמצא לומר פליגי הלכה כמותו או אין הלכה כמותו. תא שמע, עגל שנולד ביום טוב שוחטין אותו ביום טוב. הכא במאי עסקינן דקים ליה בגווייה שכלו לו חדשיו. תא שמע, ושזין שאם נולד הוא ומומו עמו שזה מן המוכן. הכא נמי שכלו לו חדשיו. תא שמע דאמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבן שמעון בן גמליאל, הלכה מכלל דפליגי, שמע מינה, ע"כ. ומבואר שלדעת רשב"ג אין לאכול עגל שאין ברור שכלו לו חדשיו, עד שיעברו שמונה ימים מלידתו, וחכמים חולקים ומתירים מיד, והלכה כרשב"ג. וצ"ע מה שכתב רס"ג שצריך להמתין לו שלושים יום, שהרי זה שיעור יציאת אדם מכלל נפל, אבל בהמה יוצאת מכלל נפל בשמונת ימים. ושם 'תיקון' מעתיק לפנינו. אך אפשר שרס"ג סובר שכיון שלקרבנות חובה אין מקריבים לכתחילה את הנולדים עד שלושים יום, כדתנן בפרה (פ"א מ"ד), ובדיעבד קרבי מיום שמיני, הכא נמי לענין חשש נפל שלמדוהו בגמרא מדין מחוסר זמן דקרבנות, לכתחילה מוטב לחשוש לנפל עד שלושים יום, ורק בשעת הדחק אפשר לאכול מיום השמיני והלאה. ועל כן נקט כאן יום שלושים שהוא השיעור לכתחילה.

19 כמסקנת הגמרא (ביצה ד ע"ב ה ע"א) כרב דאמר שני ימים טובים של גליות נולדה בזה מותרת בזה דשתי קדושות נינהו.

20 כרב יוסף (ביצה ה ע"א) שאף אחר תקנת רבן יוחנן בן זכאי ביצה שנולדה ביום ראשון של ר"ה אסורה בשני.

21 כדעת רב (ביצה ד ע"א), ולא משום שקדושה אחת הן אלא משום הכנה דרבה וכמבואר שם.

22 כמתני' (ביצה ב ע"א) השוחט חיה ועוף ביום טוב בית שמאי אומרים יחפור בדק ויכסה, ובית הלל אומרים לא ישחוט אלא אם כן היה לו עפר מוכן מבעוד יום, ומודים שאם שחט שיחפור בדק ויכסה שאפר כירה מוכן הוא. וכדפירש רבה (ח ע"א), ואפר כירה מוכן הוא.

מותר, אלא אם כן נשארה בו גחלת שאפשר לצלות בה אפילו ביצה אחת²³, כדי שיצא בכך ממשפט הנולד, לפי שענין הנולד הוא הדבר הנולד מזולתו ביום טוב, כגון האפר הנולד מהעצים וכיוצא בו.²⁴

ואין רשאים לבקע עצים ביום טוב, לא מהקורות השלמות ולא מהשבורות מהן ביום טוב, אבל הנשבר מהן בערב יום טוב מותר לחטוב ממנו, לפי שיצא ממשפט הנולד. ואין רשאי לחטוב אותו בקרדום ולא בכל הדומה לו מהכלים הנעשים לחטיבת העצים, אלא יהיה בקפיץ או מה שממינו, כדי שישתנה מעובדין דחול.²⁵

ואם נתן גוי מתנה לישראל מאחד ממיני המאכלים, אם יש ממין זה דבר הנטוע בקרקע שיתכן שנתלש ביום זה, כגון הפירות הטריים בכליהם וכגון שאר הירקות והזרעים, אין רשאי לקבלם. ואם הורידם הגוי והלך אין רשאים להזיזם ממקומם, כל שכן לאכלם, עד הערב ואחר שימתינו עליהם בשיעור תלישתם מן העצים או מן הקרקע, ואין הבדל בזה בין מי שהובאו בשבילו ובין זולתו.²⁶

ומי שנתן לו גוי במתנה דבר מהפירות היבשים שלא יתכן שנתלשו ביום זה, כגון התאנים היבשות והצימוקים ומה שממינם, הרי שאם ידוע למי שהובאו בשבילו שהם מתוך התחום, היינו מתוך אלפיים אמה שמחוץ לעיר²⁷, מותר לו לאכלם מיד, וכל שכן האחרים. ואם לא נתאמת דבר זה²⁸, הרי הם אסורים למי שהביאם הגוי בשבילו, ומותרים לאחרים.²⁹

23 ביצה שם, אמר רב יהודה אמר רב לא שנו אלא שהוסק מערב יום טוב אבל הוסק ביום טוב אסור, ואם ראוי לצלות בו ביצה מותר.

24 וכאן לא נולד אפר מעצים, אלא עודנו בתשמישו הראשון שהיה עומד לצליה וגם עתה עומד לצליה, וכדפירש רש"י שם. ובדברי רס"ג מיושבת קושיית רעק"א שהקשה שכיון שמבעוד יום היו עצים העומדים להסקה בלבד [היה אסור לטלטלם לשאר תשמישים], וכעת שנשרפו נעשו כלי [שמותר לטלטלם לשאר תשמישים], אם כן הרי הם אסורים משום נולד. ולדברי רס"ג א"ש, דגדר נולד הוא שנולד מדבר זולתו, כגון אפר מעצים, אבל עצים שנעשו גחלת אינם שני דברים שנולד אחד מזולתו, ואף שנשתנה דינם להיות כלי מכל מקום אין זה בכלל נולד. וכעין זה כתב בשפ"א, ע"ש. והרי"ד פירש היתר הטלטול כשיש גחלת הראויה לצליה באופן אחר מרש"י, דמיגו דחזי לטלטולי לצורך צליה מטלטלו לכל דבר.

25 כדאיתא בביצה (לא ע"ב), אין מבקעין מן הסוואר של קורות ולא מן הקורה שנשברה ביום טוב, אבל מבקעין מן הקורה שנשברה מערב יום טוב, וכשהן מבקעין אין מבקעין לא בקרדום ולא במגל ולא במגרה אלא בקופיץ.

26 כדאמר רב פפא (ביצה כד ע"ב), הלכתא נכרי שהביא דורון לישראל ביום טוב, אם יש מאותו המין במחובר אסור, ולערב נמי אסורין בכדי שיעשו, ע"כ. וכאן אין שייך ההיתר לאחרים כמו בהובאו מן התלוש מחוץ לתחום דלהלן, וכרש"י שפירש שלא הקילו בזה אלא בתחומין דרבנן.

27 רס"ג נקט שהתחומין כאן הם אלפים אמה, ואפשר שבתחומין ד"ב מיל האסורים מן התורה יהיה אסור גם לאחרים, ולא כר"ן שכתב שגם בתחומין ד"ב מיל האסורים מן התורה לדעת הסוברים כן, התיירו לאחרים כיון שאין איסורו שוה בכל.

28 מלשון רס"ג עולה שכדי להתיר צריך לברר שבאו מתוך התחום, אבל בספק אסור. והיא שיטת הרי"ף (שבת סה ע"א מדף הרי"ף) והגאונים (שם קנא ע"א הובאו ברשב"א ד"ה והגאונים, טור או"ח סי' תקטו ושאר) שגם בספק אם באו מחוץ לתחום אסור, ואין להתיר אלא בגוי השרוי עמו בעיר והפירות מצויים בעיר. ולא כשיטת התוספות (ביצה כד ע"ב ד"ה ולערב) בשם רבי שמואל מאיברא דספק חוץ לתחום מותר, ולא כרש"י שפירש הסוגיא בשבת שם בספק תחומין לקולא. ועד הנה לא נמצאו דברים אלו באחד מהגאונים, וכעת נמצא מקורם טהור בדברי רס"ג כאן.

29 ביצה שם (ודף כה ע"א), ואם אין מאותו המין במחובר תוך התחום מותר, חוץ לתחום אסור. והבא בשביל ישראל זה מותר לישראל אחר.

ואם הביא גוי מתנה לישראל דג גדול טרי או עוף ממה שיתכן שניצוד ביום זה, משפטו נוהג כמשפט הפירות הטריים, המותרים משחשיכה אחר ההמתנה עליהם בכדי שייעשו. ושוה גם בזה מי שהובאו בשבילו וזולתו.³⁰

ואלו מהם שברור שאינם ממה שניצוד ביום זה, משפטם כמשפט הפירות היבשים, המותרים למי שהובאו בשבילו כאשר נתאמת שהם מתוך התחום, ואם לא נתאמת דבר זה, אסורים על מי שהתכוון הגוי בשבילו ומותרים לזולתו.

ומצודות חיות ועופות ודגים, אם הוכנו מערב יום טוב ונמצא בהם הציד ביום טוב, אין רשאים ליטלו, אלא אם כן נתאמת שניצוד בו קודם המועד³¹, לפי שהספק בעניינים אלו ודוגמתם צריך שיעמוד בו לחומרא.³²

וגזולות היונים שבשובכים אין רשאים ליטול מהם דבר ביום טוב אלא אחר שעמדו עליהם בערב יום טוב ועיינו בגזול הנלקח מהם.³³

וכל מה שהזכרנו מאיסור הפירות הטריים והירקות והזרעים שאפשר שנתלשו ביום זה, או גם מה שיש ספק בו שניצוד ביום זה, הרי הוא אסור ביום הראשון של יום טוב ומותר ביום השני אחר ההמתנה עליהם בכדי שייעשו.³⁴ מלבד שני ימי ראש השנה לפי שהקדושה בהם מחוברת כפי שנתבאר לעיל.

ומה שהביא הגוי ביום טוב ממיני הבשמים כגון ההדסים³⁵ וה'חבק'³⁶ והיסמין והורד והשושן וכל הפרחים שיתכן שנתלשו ביום זה, אסור להשתמש גם בהם עד הערב ואחר שלא ימתינו עליהם בכדי שייעשו.³⁷

30 במשנה (ביצה כד ע"א) מעשה בכרי שהביא דג לרבן גמליאל, והתירו מדינא, ומסקינן בגמרא דלדעתו ספק מוכן מותר ואין הלכה כמותו.

31 מתני' (ביצה כד ע"א).

32 כדמסקינן בגמרא שם דהלכה כמ"ד ספק מוכן אסור.

33 כדתנן (ביצה י ע"א), בית שמאי אומרים לא יטול אלא אם כן נענע מבעוד יום, ובית הלל אומרים עומד ואומר זה וזה אני נוטל.

34 שיטת רס"ג שמה שאסר רב פפא בכדי שיעשו בבא מן המחובר הוא בערב שני, ואין צריך להמתין עד סוף יום טוב שני של גליות. והוא כשיטת רש"י (ביצה כד ע"ב ד"ה ולערב) ולא כתוס' (שם ד"ה ולערב, ועיי' שו"ע או"ח סי' תקטו ס"א ובה"ל שם ד"ה ויש מחמירין). וכבר הביא הרשב"א (שם ד"ה ולערב) שדעת הגאונים כדעת רש"י, וכ"ה גם בשו"ת רב נטרונאי גאון (סי' קנג).

ומדברי רס"ג נראה דרך בספק תלוש אסור בכדי שיעשו, אבל בספק בא מחוץ לתחום לא אסור בכדי שיעשו, ולכן לא הזכיר בענייני ההמתנה בכדי שיעשו אלא את אופני ספק תלוש. וכן שיטת התוספות (שם) והרא"ש (פ"ג סי' ב) בשם ר"י, דלא החמירו חכמים אלא בדבר שנעשה בו איסורא דאורייתא, ואין לחוש שמא הביאו הנכרי דרך רשות הרבים סרטיא ופלטאי דלא שכחי האידנא רה"ר דששים ריבוא בוקעין בו, ורק במת החמירו (שבת קנא ע"א) בכדי שיבואו ממקום קרוב, משום דאדושה טפי ואחמור ביה. אבל שיטת הר"ף בתשובה (הובאה ברא"ש שם) והסמ"ג (לאוין סה) שגם בספק בא מחוץ לתחום אסור חכמים בכדי שיעשו. 35 במקור: אלריחאן, והוא כינוי להדסים, וגם לבזיליקום הנזכר בהערה הבאה, ראה רמב"ם, ביאור שמות הרפואות, מח. וראה הערת המהדיר לפיה"מ כתובות פ"ז מ"ד שהוא שם כללי לכל צמחי שיחי וענפי הכבושם. והוא גם שם פרטי לשיח כושם בעל מראה נאה ושני זנים הוא לבן וחום.

36 מין צמח שריחו טוב ושמו בזיליקון, ראה ביאור שמות הרפואות שם..

37 כ"כ בה"ג (יום טוב סי' טז) דריחני רטיבי דינם כדבר שיש במינו מחובר דאסורים עד לערב בכדי שיעשו.

ורשאים לחמם את המים ביום טוב לצורך רחיצת הידים והרגלים בלבד, אבל שאר הגוף אין רשאים לרחצו אלא במים צוננים.³⁸

ואין רשאים לגרום כיבוי הנר ביום טוב, כגון שמגביה פיו או מחסר מן השמן כדי שיקדים לכבות, או כמי שמניחו במקום רוח חזקה, הרי כל אלו אסורים במועד וכל שכן בשבת.³⁹ ועל אחת כמה וכמה שאין רשאי לכבותו מלכתחילה, ואין הבדל בזה בין שבת ויום טוב מלבד הסקילה והכרת.

וכבר החמירו בזה איסור חמור ואסרו לכבות האש במועד ...⁴⁰



38 כן מוכח בשבת (לט ע"ב) דמבואר בברייתא דביום טוב אסורים המים שהוחמו ברחיצה, ולמאי דבעינן להעמיד הברייתא במים שלצורך רחיצת פניו ורגליו מקשינן דהא שרי לבית הלל לחמם מים ביום טוב לצורך רחיצת פניו ורגליו כיון שנחשב גם כן צורך דבר השהו לכל נפש (ביצה כא ע"ב), אבל אם נעמיד הברייתא ברחיצת כל גופו לא קשיא, כיון דמודים ב"ה דאסור. וכ"כ רש"י (שבת שם ד"ה והאי תנא). ועיין ביאור הלכה (סי' תקיא ס"ב ד"ה אבל) שהביא שכן שיטת כמה ראשונים דחוץ מפניו ורגליו חשיב אינו שוה לכל נפש, וע"ש עוד. וכעת נמצא מקור גם בדברי רס"ג לשיטת המחמירים. והאחרונים דנו מ"ט אין מתירים להוסיף מים לצורך רחיצת כל הגוף כמו שמותר להוסיף על מים שהוחמו לצורך אוכל נפש, עיי' רעק"א ופני יהושע שבת שם. ומדברי רס"ג נראה שאכן האיסור בכל גופו הוא על הרחיצה ולא על החימום, ודוק. והעיר הגר"מ ליברמן שאם כנים הדברים שהאיסור על הרחיצה ולא על החימום, נמצא שלדעתו גם מים שהוחמו בערב יום טוב אסור לרחוץ בהם כל גופו ביום טוב, ודלא כשיטת הרי"ף.

39 כן השיב רב נטרונאי גאון (שו"ת סי' קנד): וששאלתם גרם כבוי ביום טוב אסור או מותר, כך ראינו שאסור, דעולא איקלע לבי רב יהודה, אמר ליה לשמיעיה קו זקיף ביה בשרגא (ביצה כב ע"א) - והתם לא מספקא דביום טוב הוה - ואיתיביה ר' אבא לעולא הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר והמסתפק ממנו חייב משום מכבה, דכיון דנוטל משמנה הוה ליה גרם כיבוי, ולענין כיבוי שבת ויום טוב שוין, ואת אמרת לשמעך קו זקיף בשרגא, דקא גרמת לה כיבוי, ואמר ליה לאו אדעתאי.

40 ההמשך חסר ואין ברורה הכוונה באיזה עניין החמירו ביום טוב בכיבוי יותר מבשבת, ואולי הכוונה שהחמירו בכיבוי לפסוק כחכמים דרבי יהודה דמכשירין אסורים, ולכן אף כשיש בכיבוי הכשר או"נ אין לכבות, עיי' רמב"ן במלחמות ביצה יא ע"א ד"ה ועוד, ור"ן יא ע"ב ד"ה כי.

רבינו מצליח נאון זלה"ה

דרשה לחג השבועות

סדרת דרשות וחיבורים מבית מדרשו של הרם"ג בפוסטאט (א)

מבוא כולל: קשרי רם"ג וקהילת בני ארץ ישראל בפוסטאט
- אור חדש על פרשה עלומה

א. פתח דבר

בחודש אדר שנת ד'תתקעא (1211) התקבצו מנהיגי בית הכנסת הארץ ישראלי בפוסטאט, המפורסם בשם בית כנסת "עזרא", וחתמו על מודעת-הכרזה בה התחייבו שלא לשנות מאומה ממנהגי אבותיהם. השנים היו שנים קשות לקהילה, שבעבר היתה הקהילה העיקרית באזור, וגדולה, איכותית וכמותית, יותר מצרתה - קהילת הבבלים בעיר. רבי אברהם בן הרמב"ם ראה לנכון לאחד את כל יהודי מצרים תחת מנהג אחד ותורה אחת, ודרש מהם במפגיע לזנוח את מנהגייהם ולקבל על עצמם את מנהגי הבבלים. מעמד זה נועד לקבוע את נאמנותם של בני ארץ ישראל למנהגם נגד הקמים עליו.¹

תעודה זו, שהשתמרה בספריית אוקספורד,² נידונה רבות וגם התפרסמה בשלמות לא פעם.³ בתעודה מונים מנהיגי העדה את גדולי הדורות הקודמים, עליהם הם נשענים ואת סמכותם הם ממשיכים:

על פי הסדר שראו לנכון לקבעו חכמי אותו דור ז"ל והדורות שלאחריהם, וכאשר הורו לעשותו ואשר נראה יפה בעיניהם וקבלוהו ונהגו על פיו בזמנו של אדונינו גאונינו נגידינו סעדיה ראש ישיבת גאון יעקב ז"ל, והגאונים והרבנים והחכמים האחרים ז"ל, עד זמנו של ה'ראש' אבו פצל אדונינו נגידינו מבורך שר השרים נגיד הנגידים סנהדרא רבא צורבא מרבנן שר הגולה תפארת חצי גרן עגולה ובית דינו ז"ל, עד זמנו של אדונינו גאונינו מצליח הכהן ראש ישיבת 'גאון' יעקב ובית דינו ז"ל, עד זמנו של אדונינו שמואל הנגיד הגדול שר השרים ונגיד הנגידים גביר הגבירים ימין המלוכה והוא ה'ראש' אבו מנצור ז"ל, ורבינו חייא ורבינו אפרים ורבי יעקב הכהן הרב הגדול ז"ל, עד זמנו של מרינו ורבינו אדונינו משה הרב הגדול המובהק הפטיש החזק נר המערבי דגל הרבנים יחיד הדור אות העולם ופלאו ממזרח שמש עד מבואו מרדכי הזמן צורבא מרבנן זצ"ל ובתי דינים הקדושים מרינו ורבינו שלמה הרב הגדול ... ז"ל ומרינו ורבינו אדונינו יצחק הרב הגדול בישראל דגל הרבנים ז"ל וכבוד מרינו ורבינו אדונינו ... הדיין המשכיל המופלא הרב הגדול המעולה נזר המשכילים ז"ל.

1 לפרשה זו ראה פליישר, תפילה ומנהגי תפילה, עמ' 218; פרידמן, התנגדות לתפילה, עמ' 72; הנ"ל, מחלוקת לשם שמים, עמ' 252-253; הנ"ל, עדות חדשה, עמ' 317.

2 נויב. 2834.22, MS heb. b.13/41.

3 פליישר, תפילה ומנהגי תפילה, עמ' 218-224, פרידמן, התנגדות לתפילה, שם.

רוב ככל שמות הרבנים המוזכרים בהכרזה זו מוכרים, וזיקת רובם לקהילת בני ארץ ישראל בפוסטטאט - ידועה.⁴ במסגרת זו אבקש להתמקד בפתיחת שרשרת המסירה ברב סעדיה גאון. הזכרתו מעוררת תמיהה, כיון שמנהגי בני ארץ ישראל, אלשאמיין, אינם מוזכרים כלל בסידור רס"ג, ובודאי שאין מוזכרים בו המנהגים הייחודיים המוזכרים בהכרזה זו - תפילת השיר והתהלכה הכרוכה בה, קריאת עשרת הדברות, והקריאה בתורה בשבת לפי החלוקה הארץ ישראלית, התלת-שנתית. ההשערה היתה שכיון שמוצאו של רס"ג במצרים, הכניסוהו כותבי ההכרזה בשטר⁵, ואולי גם היתה מסורת בידם שרס"ג כיהן בבית הכנסת "עזרא" לפי צאתו ממצרים.⁶

להלן אבקש לשלוח אלומת אור למערכת ההדוקה של קשרי בני קהילת ארץ ישראל בפוסטטאט לרס"ג, בעיקר בשנות מנהיגותו של ר' מצליח גאון (ד'תתפ"ז-תתצ"ח, 1127-1138). יתברר שייחוסה של הקהילה לרס"ג אינו היתלות באילן גדול גרידא, ואין הוא ריק מתוכן. הם ראו את עצמם ממשיכי דרכו של רס"ג, וכממשיכים הם פעלו במספר מישורים: ראשית, כמובן, הגו בחיבוריו והעתיקו אותם, ואף התאימו אותם לשימוש קהלים רחבים יותר, כשהם מקצרים אותם ומעבדים אותם; שנית, הם העתיקו את חלק ההלכה מסידור רס"ג, ושילבו בו את מנהגייהם, והוא ככל הנראה היה ספר ההלכה שקבע את מנהגייהם דבר יום ביומו; ושלישית, וזו תרומתו העיקרית של מאמר זה - רבי מצליח גאון נשא דרשות, המבוססות על דברי רס"ג בחיבוריו, כלשונם ושלא בשם אומרם, כשהוא מוסיף להם הקדמה וסיום בדברי אגדה, ומשלב בהם חידושי הלכה משלו. דומה שהתייחסות כזו לרס"ג נדירה ואין דומה לה בהיסטוריה, והיא מעידה על תפיסה עצמית של "ממשיך", הנוטל מדברי רס"ג ומעבירים הלאה תוך התאמה למקום ולזמן, בלי צורך להזכיר את שמו.

לבירור זה חשיבות לא רק לעמידה על טיבה של מערכת היחסים ההיסטורית בין בני קהילת אלשאמיין בפוסטטאט לרס"ג, דור אחד לפני השתקעותו של הרמב"ם במקום. באמצעות בירור זה ניתנים בידינו כלים לעמוד על משמעותם של עיבודים של סידור רס"ג הנמצאים בגניזה, שבעת נראה שהם נועדו בעיקר להתאמת הלכות הסידור למנהגי ארץ ישראל; וכן ניתן בידינו פענוח וזיהוי לדרשות המועדים הנמצאות בגניזה, ונוסף נדבך לתורתו של ר' מצליח גאון, שלא רבות ידוע לנו עליה.⁷

ב. דרשות ר' מצליח גאון בכתב ידו של ר' זכאי

בעסקי בדרשות רס"ג למועדים⁸, חיפשתי באוצרות הגניזה אחר דרשות נוספות העוסקות בענייני המועדים, שחותמו של רס"ג טבוע עליהן. זיהיתי דרשות ליום כפור, פסח ופורים, וחלק מדרשה לחג השבועות, שנכתבו באותה יד ובאותה שיטת כתיבה. הדרשות מבוססות על סידור רס"ג בתוספת קטעים מעובדים ומתורגמים מהלכות גדולות, וקישורי אגדה. אלא שמצאתי בהן הלכות אופייניות למנהג ארץ ישראל, ומכך נראה שמחברן אינו רס"ג, אלא אחד מבני הקהילה הארץ ישראלית

4 ראה מאן, היהודים במצרים, א, עמ' 232; כהן, שלטון עצמי, עמ' 252.

5 פליישר, תפילה ומנהגי תפילה, עמ' 221, הע' 21.

6 פרידמן, מחלוקת לשם שמים, עמ' 252, הערה 24.

7 על דברי תורתו ששוקעו בעותק ספר הערוך של רבי מבורך, ומשם הגיעו למספר כתבי יד ובחלקם גם לדפוסי ספר הערוך, ראה אפשטיין, מחקרים בספרות, א, עמ' 265-9.

8 החלק הראשון פורסם בגליון ר"ב, חלק נוסף מתפרסם בגליון זה. החלקים הבאים יפורסמו בעז"ה בקרוב.

בפוסטטאט. מכך שמפנה בדרשה ל"סידור" בנוסח אלשמיין⁹ נראה גם שחיבר "סידור", או שהוא מתייחס לסידור המפורסם בקהילה.

ביקשתי איפוא מועמד מתאים, תלמיד חכם בעל שיעור קומה המדבר מתוך סמכות שאינה מצריכה אותו להזכיר דברים בשם אומרם, המושפע עמוקות מרס"ג, חי במאה ה"ב בסביבת פוסטטאט, והשתייך לקהילה השאמית.

ומצאתי ברשימת דרשות בכתב ידו של ר' יוסף ראש הסדר¹⁰, שהשתמרה בקטע הגניזה TS K 3.42, מופיעות מספר מחברות. על שלושה מהן נאמר שהן כתובות בכתב ידו של ר' זכאי, ועל האחרונה נאמר גם שהדרשות הן דרשותיו של ר' מצליח. המחברות כוללות את הדרשות לעצרת, שבת שלפני פסח, ודרשות נוספות.

רבי מצליח הכהן גאון עונה לכל הדרישות הנזכרות בחיפושיו - הוא חי ופעל בפוסטטאט באותה עת; היה בעל סמכות רבה ונהג בנגידות וממלכתיות¹¹; והיה ראשם של קהילת בני ארץ ישראל במקום, כעולה מתעודת ההכרזה הנזכרת וממקומות רבים נוספים. ההתאמה בין תוכן שלושת המחברות המתוארות על ידי רבי יוסף ראש הסדר, עם תוכן שלושת המחברות שאותרו בגניזה, מוסיפים אף הם לשכנע במסקנה העולה: שלושת מחברות אלו כוללות את דרשותיו של ר' מצליח שנכתבו על ידי ר' זכאי.

אלו הם דברי ר' יוסף, לפי דרך זו:

ואוראק דראש עצרת דראש כ"ט ר זכאי - מחברת דרשת שבועות, דרשה בכתב יד ר' זכאי - אוסף מוצרי II,44.4.

דראש לשבת פרק דפסח כ"ט ר' זכאי - דרשה לשבת חלק הפסח בכתב יד ר' זכאי - ספריית קיימברידג' T-S Ar.47.129, T-S Ar.37.220.

נסכה דראשאת פיהא דראש ראס אלמתיבה מצליח כ"ט ר' זכאי - מחברת דרשות שבה דרשות ראש הישיבה מצליח, כתב יד ר' זכאי. כנראה כוללת את דרשות פורים ויו"כ. פורים: T-S NS 221.21, T-S NS 285.63, T-S NS 285.63, Moss. VI,136.1, ENA 2702.4.

כיון שסגנון כל הדרשות אחיד, וכולן נאמרות שלא בשם אומרן, נראה שהיחוס שבסוף, לרבי מצליח, נכון ביחס לכל המחברות שבכתיבת יד ר' זכאי.

ניתן למצוא גם קשר פנימי בין תוכן הדרשות לידוע לנו אודות רב מצליח. בדרשה לפסח נוסף על דברי רס"ג דיון אודות דרך הכשרת כלי חרסינה מסוג "זבאדי". זבד היא קערה, אלא שכאן מדובר בקערה מסוג מסויים, שהיתה עשויה חרסינה ומשולבת אבני חן.¹² אם הדרשה היא של ר' מצליח, הרי שהדיון בה אודות כלים אלו אינו מקרי: בענין זה שאל מצ'מון בן יפת בן בנדאר, נגיד ארץ תימן, את רב מצליח גאון, בשנת ד'תתצד, ד' שנים לפני הסתלקותו.¹³ ר' מצ'מון היה נגיד יהודי תימן וראש המסחר בין הודו למצרים שעבר דרך תימן, והוא שלח מערכת יקרה של ששה

9 שבו נוסח הקידוש הוא בנוסח ארץ ישראל, ופותח באמירת הפסוק "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו", ראה פליישר, לסדרי התפילה, עמ' רמ, הערה 108.

10 אלוני, הספרייה היהודית בימח"ב, עמ' 407.

11 ראה פליישר, מדיואן שירי החול, עמ' 145 והלאה; כהן, שלטון עצמי, עמ' 252 והלאה, ועמ' 283 והלאה; מאן, היהודים במצרים, ב, עמ' 274 והלאה.

12 ראה פרידמן, מילון, בערכו, עמ' 234.

13 ר' גויטיין, התימנים, פרק א עמ' 26, פרק ד עמ' 80, ופרק ה תעודה א הערה 19 עמ' 91.

ספלים מחרסינה סינית ו"זבאדי" בצירוף השאלה ההלכתית אם דינם ככלי חרס או ככלי זכוכית. לא השתמרה תשובתו של רבי מצליח, וכנראה בדרשה זו מופיעה תשובתו. לדברי ר' מצליח, דינם ככלי חרס שאין דרך להכשירם לשימוש בפסח, ויתרה מזו, אי אפשר פשוט להשאירם לשימוש לאחר הפסח ככל כלי חרס, אלא צריך להקדים ולשטפם יפה יפה. הסיבה, ככל הנראה, לפי שהזבדיה היא קערה משובצת באבנים טובות, ולכן צריך לשטפה היטב כיון שחמץ נכנס בסדקים שבין הקערה לאבנים.

להלן מספר פרטים ידועים על ר' מצליח:

ר' מצליח הכהן בן רבי שלמה גאון היה ראש ישיבת גאון יעקב שבארץ ישראל שעברה לפוסטאט. הוא היה מיוחס לשושלת גאוני ישיבת גאון יעקב שבארץ ישראל.¹⁴ אביו, ר' שלמה גאון, העתיק את הישיבה מצור לדמשק שבסוריה בעקבות הכיבוש הצלבני. בעקבות פטירת האב עבר הבן, ר' מצליח, בשנת ד'תתפז (1127) מדמשק לפוסטאט שבמצרים, ושם ביסס את גאונותו ביד רמה. נפטר בערך בשנת ד'תתצח (1138).

ברשותו היו חיבורים יקרי ערך. בהקדשה לתנ"ך כתב יד לניגרד כתוב אחרי הקדמת הסופר: "קנה זה המצחף כגקמו"ר [-כבוד גאון מורנו ורבנו] אדוננו מצליח הכהן ראש ישיבת גאון יעקב יברכהו אלהינו וישמרהו בר כגקמו"ר אדוננו שלמה הכהן ראש ישיבת גאון יעקב (זלחד"ה?) נין הגאונים בממונו לנפשו מאת כג"ק [כבוד גאון קדוש] המשכיל החכם והנבון יוסף הנודע בן כוג"ך בחדש תמוז שנת אתמ"ו לשטרות - [ד'תתצד, 1134] האלהים יזכהו להגות בו הוא ובניו וזרעם כל ימיהם לקיים לא ימושו מפ"ך וג'". כ"י קיימברידג' T-S K 6.197 כולל שני דפים ממסכת עירובין, ועליו ציון רכישת כתב היד בשנת ד'תתצו ליקר הדרת אדונינו גאונינו מצליח הכהן ראש ישיבת גאון יעקב.

לפי האמור כעת, נמצא שגאונותו של ר' מצליח התבססה גם על מציאת זיקה לגאון הנודע, רב סעדיה גאון. כמאה שנים לפני כן, בשלב מוקדם של הפולמוס בין קהילות בני ארץ ישראל ובבל בפוסטאט, בבוא ר' שלמה בן יהודה גאון לפוסטאט כדי להחרים את הבבליים שבה, טענו בני בבל על עליונותם מכוח עליונותו של רס"ג, שאפילו בארץ ישראל נהגו כרס"ג במחלוקתו עם בן מאיר.¹⁵ באותה דרך, מאה שנים לאחר מכן, התמודד נינו של ר' שלמה גאון, ר' מצליח, עם טיעונים דומים - השתייכותו של רס"ג לבני ארץ ישראל או לבני בבל.¹⁶

ג. כמה ר' זכאי איכא בקהירא?

דברינו עד כה מתבססים על ההתאמה בין תוכן שלושת המחברות המתוארות על ידי ר' יוסף ראש הסדר, לתוכן שלושת המחברות שאת שרידיהן אנו מוצאים בגניזה.¹⁷

14 רשימות יחוסו פורסמו ע"י גיל, ארץ ישראל, ב, עמ' 10-11, מתוך פתיחות מכתב שלו.

15 על הפרשה ראה שטרן, הלוח היהודי, עמ' 92.

16 לעניין זה משקל טעון במיוחד לפי השערות של ח"י בורנשטיין, מחלקת רב סעדיה גאון וכן מאיר, ורשה, תרס"ג, עמ' 111, לפיה ראש שושלת הגאונים עליה נמנו ר' שלמה ב"ר יהודה גאון ור' מצליח ב"ר שלמה גאון, הוא לא אחר מר' אהרן בן מאיר, בר-פלוגתתו של רס"ג.

17 הביירוים בפרק זה נסמכים על התכתבות עם ד"ר אמיר אשור, שבאורך רוח ראוי להערכה בירר עמי את הסוגיא פרט אחר פרט, העמידני על האמת בפרטים רבים שבהם שגיתי ותרם לי מאוצר ידיעותיו. האחריות על המסקנות שבפרק זה כולה עלי, ואינן בהכרח מוסכמות עליו.

לכאורה בידינו לבדוק את ההתאמה בין רשימת ר' יוסף לבין הדרשות, באמצעות השוואה לכתב ידו של ר' זכאי הדיין היוצא ממקום אחר. כ"י T-S 8J21.9 חתום ע"י ר' זכאי ב"ר משה, והוא אגרת בענייני מסחר.¹⁸ אמנם, כתב היד בדרשות ובאיגרת אינו בעל מאפיינים יחודיים, והוא דומה לכתב ידם של סופרים רבים מתקופה זו. מאידך גיסא, לפעמים יש הבדלים בכתיבות של אותה יד, ויש שאף באותו טופס יש הבדלים מועטים, ובין טופס לטופס בשיעור גדול יותר, והם ניתנים להסבר בכך שאדם עשוי לשנות במעט את כתב ידו מזמן לזמן ואף באותו פרק זמן כשיש מאורעות המשפיעים על מצב רוחו. על כן מקובל שאין מוודאים או דוחים זיהוי על פי דמיון או אי-דמיון בכתב היד. בנוסף ישנו הבדל בין כתב רהוט המשמש לאגרות לכתב בינוני המשמש לכתיבת חיבורים. **אמנם במקרה דנן נראה יותר שכותב האיגרת אינו כותב הדרשות, למרות שהאיגרת כתובה כתיבה רהוטה והדרשות כתובות כתיבה בינונית.**

אלא שבכך אין לשלול את זהות ר' זכאי המוזכר על ידי ר' יוסף ראש הסדר, עם כותב הדרשות שבידינו. לשם כך עלינו לברר אם ר' זכאי כותב האגרת הוא ר' זכאי היחיד שפעל באותה עת בקהיר, או שהוא ידוע כסופר ומתאים שהוא יהיה כותב הדרשות. רק אם כך, נוכל לטעון שכוונת ר' יוסף ראש הסדר היא לר' זכאי כותב האיגרת, ומשאין כתיבת ידו דומה לכתיבת הדרשות - יידחה זיהוי הדרשות עמו.

והנה, השם זכאי מופיע בחומר שבגניזות קהיר בתקופה זו בהקשרם של אישים אלו:

א. ר' זכאי הדיין. חתום על מעשה בית דין בפוסטאט, כ"י אוקספורד Heb. D.65/25, משנת ד'תתפז (1127). חתומים גם ר' יצחק ביר שמואל הספרדי, מנשה הכהן החבר, ור' זכאי חותם באותיות מרובעות ומסודרות: זכאי בי"ר משה הכ"ם, ומוסיף אותיות סביב שמו.

בן חתם בי' אייר ד'תתקג באלמחלה על גט, כ"י אוקספורד MS heb. d.65/41¹⁹: זכאי ביר משה נ"ע.

בנוסף, הוא נזכר בשמו המלא במעשה בית דין שבכ"י קיימברידג' T-S NS 311.23, משנת ד'תתקי (1150), העוסק בחוב כספי בין פלוני אלצירפי בן נתן הכהן לבין "מרנו ורבנו זכאי הדיין המשכיל החכם וכו' כג"ק מרנא ורבנא משה שר הנכב' נ"ע".

מספר מכתבים מוענו לדיין זה. כ"י ניו יורק ENA 4011.12 הוא מכתב של ר' שבת בן אברהם דיין מנית זפתא אל "מרנו ורבנו זכאי הדיין המשכיל החכם והנבון הירא את ד' נזר הנבונים האלקים יברכיהו וישמריהו ויהיה בעזרו וישמרו נפשות חסידו ויחייה חמודיו בר כגק מרנו ורבנו משה השר האדיר החכם והנבון זל".

במכתב נוסף הוא מופיע בלי שם אביו, והוא כ"י אוקספורד heb. c.28/28. השוחט של אלמחלה כתב לרבי זכאי בפוסטאט בשנת ד'תתקי, והתלונן על שנדרש מהרב החדש של אלמחלה ללמוד את הלכות שחיטה מהגמרא ולא הסתפק בידיעתו בהלכות שחיטה של רס"ג. במכתבו הוא פונה ל"אור עינינו מלמדינו זכאי הדיין המשכיל נזר המשכילים וסוד המבינים עטרת החכמים". מניתוח הכיתובים שעל מכתב זה, עולה שרבי זכאי כיהן בפוסטאט כראש לשכתו של רבי נתנאל בן רבי משה הנגיד וראש הישיבה.²⁰

18 האגרת פורסמה ע"י גיל, במלכות ישמעאל, ד, עמ' 362-3.

19 פורסם ע"י ר"ש אסף, 'שטרות עתיקים מן הגניזה', תרביץ ט (תרצ"ץ), עמ' 34.

20 פרידמן, זוטא והמוקדמים, עמ' 485.

לבסוף, בסידור שכתב בכתיבה מרובעת, אוקספורד heb. d.55/42, חתום בקולופון: וכתב זכאי ביר משה נ"ע.

ב. ר' זכאי מחבר פירושים למקרא. פירוש למשלי נזכר ברשימת ספרים²¹; פירוש לשיר השירים, ממנו השתמרו מספר קטעים²²; פירוש לאלפא ביתא שבתהלים²³; ודרשות על פרשת בא, הלכות אבל וענין פרה.²⁴

ג. ר' זכאי סופר ומעתיק ספרים. נזכר ברשימות ספרים רבות: כתב את התורה שבכתב²⁵, קובץ פירוש העניינים לפרשיות נצבים - וזאת הברכה²⁶; מחברות²⁷, תלמוד²⁸, שאלות לקדמונים ולראש הישיבה²⁹ [כנראה ר' מצליח, או שהן שאלות רב אלחנן בר שמריה מרבנו שמואל גאון³⁰], וסידור שבו גם התערב - הוא קיצרו והדביקו.³¹

ד. ר' זכאי מחבר פירוש לרי"ף. בידינו חידושים למסכת גיטין, כ"י אוקספורד Hunt. 252, מביא מהרמב"ם ומאוחר לו.³²

ר' זכאי היה גם בעל ספרייה גדולה שבמכירתה עסק הדיין ר' מאיר בן הלל בן צדוק, וערך רשימה של הספרים שבספרייתו.³³ אין ידוע אם מדובר בדיין או בסופר, ואם היו שני אנשים.

ש"ד גויטיין, שעסק רבות בפענוח סוגיות עלומות בתקופה זו, הניח ש"אולי יש לומר, כי ר' זכאי הדיין הוא ר' זכאי המחבר הוא ר' זכאי המעתיק והוא ר' זכאי האספן שלו שייכים הספרים שברשימתנו, כי כולם בני המאה השנים-עשרה".³⁴ השערות התבססה על נדירותו של השם זכאי.³⁵

21 אלוני, הספרייה היהודית, עמ' 230.

22 שכתב גניזה 21, פותח "קאל ר' זכאי הדיין בר משה". בפירוש זה מבטיח בהקדמתו לפרש גם את המילים וגם את העניינים, והפירוש פותח ברשימה של ביאורי מילים קשות. מאותו טופס זיהיתי גם את הקטעים ENA 3098.8-9, ב:טו-ג:ח. (כנראה מהיד שכתבה את טופס א של פירוש רס"ג לאיכה).

23 קיימברידג' T-S Misc. 36.131. פורסם ע"י גינצבורג עמ' 307-309 (המקור הערבי), ועמ' 301 - 300 (התרגום העברי), ועל זהותו עמדו מ' הצלח וא' מלמד, 'פירושים על אלף-ביתים שבתהלים', פעמים פח (תשס"א), עמ' 4-5, והם גם חזרו ופרסמוהו שם, עמ' 11-6.

24 ברשימת ספרים מהגניזה, Or.1080 1.85 שלא פורסמה בהספרייה היהודית, מוזכרים: "נסכה פיה דראש ... אל פרעה ... ז"ל אבל תצניף ר' זכאי ז"ל, נסכה פיה ... ר' זכאי ז"ל, נסכה פיה ... ז"ל, נסכה פיה ... וענין פרה תצניף ר' זכאי ז"ל".

25 אלוני, הספרייה היהודית, עמ' 300.

26 שם, עמ' 29.

27 שם, עמ' 149.

28 שם, עמ' 190.

29 שם.

30 השתמר מפתח התשובות, כ"י T-S Misc.35.90, ופורסם בגאוניקה ח"ב עמ' 59. השאלה הראשונה היא בסוגיית הרוצה שיתקיימו נכסיו יטע בהן אדר, וקובץ זה נזכר ברשימת ר' יוסף ראש הסדר כ'צורר וכו' תשובות בכתב יד ר' זכאי, הראשונה שבהן הרוצה שיתקיימו נכסיו. הספרייה היהודית, עמ' 338.

31 "סידור אלוגה ר' זכאי ז"ל" - סידור שהדביקו ר' זכאי ז"ל - שם עמ' 171. גם ברשימת הספרים שבספרייתו (להלן הערה 31) מופיע "סידור צלוח מכתצר", היינו: סידור תפילה מקוצר. נראה שהכוונה ב"קיצור" להשמטת חלק נוסח התפילה.

32 נסקרו ע"י ר"ש אסף, 'קובץ פירושים לתלמוד ולהלכות הרי"ף', קרית ספר כג (תש"ו) עמ' 237.

33 אלוני, הספרייה היהודית, עמ' 100-101, הנ"ל, 'ארבע רשימות ספרים מהמאה ה"ב', קרית ספר, מג (תשכ"ח), עמ' 123-126, וגויטיין, כלי קודש, עמ' קכז-קכח.

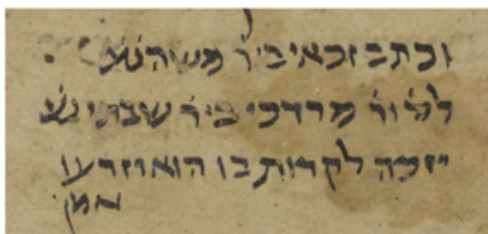
34 גויטיין, כלי קודש, שם.

35 גויטיין, עדויות קדומות, עמ' כד.

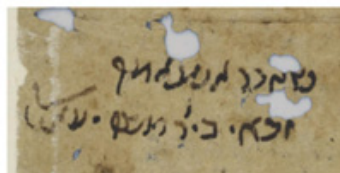
אולם ר"ש אברמסון שעסק לפני כן בסוגיה, כתב: "ויש להבדיל בין ר' זכאי הסופר ובין ר' זכאי המחבר ואכמ"ל"³⁶, "ויבואר במק"א שיש להבדיל בין ר' זכאי הסופר ור' זכאי המחבר"³⁷. לא באו בדפוס דבריו המרחיבים בעניין זה, אולם יש להתחשב בשיקול דעתו.³⁸ אכן, לא מצאנו בשום מקום את שם אביו של בעל החידושים ושל הסופר, ועל כן אין לנו בסיס לזיהוי עם ר' זכאי ב"ר משה הדיין.

לא זו בלבד, אלא במקום אחד אנחנו מוצאים גם חתימה של אחד בשם ר' זכאי בן שלמה, העוסק בהעתקת תפסיר רס"ג לתורה, והוא כנראה הסופר. ניתן אפוא להניח שהסופר והדיין אינם זהים.³⁹

קולופון סידור בכתובה מרובעת, Oxford: MS heb. d. 55/42

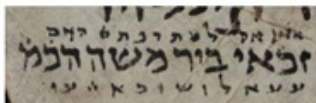


איגרת עסקית, CUL: T-S 8J21.9

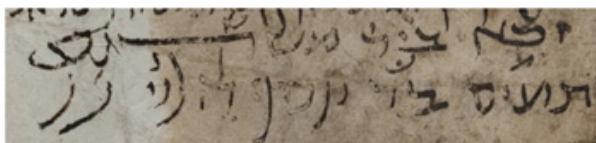


איגרת הסופר, CUL: T-S 13J20.11

מעשה בית דין, Oxford: MS heb. d. 65/25



גט שנכתב באלמחלה, Oxford: MS heb. d. 65/41



36 אברמסון, במרכזים ובתפוצות, עמ' 118.

37 הנ"ל, רב נסים גאון, עמ' 100.

38 ולא סביר שכוונתו רק להבדיל בין ר' זכאי המאוחר, מחבר הפירושים לגיטין, לר' זכאי המוקדם. לחילוק זה אין דרושה הרחבה כלשהי.

שיקול נוסף שיש לדון בו, הוא הערתו של גיל, בפתח פרסום האגרת החתומה ע"י ר' משה בן זכאי, בה תיארך אותה לשנת 1060, מאה שנים לפני פעילותו של ר' זכאי הדיין. במקרים רבים נכד קרוי בשם סבו כך שיתכן שהדיין הוא נכדו של כותב המכתב. אלא שאין ידוע לנו על מה הסתמך גיל. א. המכתב נשלח אל אבו אלפרג' בן צדקה אלרמלי. צדקה אלרמלי מופיע בשטר שידוכין שפרסם אמיר אשור, ולדברי גויטיין הוא נפטר בשנת 1134, והוא דמות ידועה מתקופה זו. ב. עטיה בן בניאם הנוכר באגרת, נזכר גם במכתב שבקטע T-S 13J18.4, שהוא סעדיה בן אברהם בן ששון, והוא כנראה זה שחלפון בן מצ'מון כתב לו בקטע T-S NS 323.2 בשנת 1155. ג. סגנון הכתיבה מתאים למאה הי"ב.

39 קטע הגניזה קיימברידג' T-S 13J20.11. מן העניין לציין שנראה שכתב יד זה נכתב באותה יד שבה נכתב המכתב העסקי החתום ע"י ר' זכאי בן ר' משה. אך החתימה במכתב זה אינה דומה לכתב של כל המכתב, ואולי לא נכתב המכתב על ידי חותמו.

משכך הננו מקיימים את הזיהוי על בסיס דברי ר' יוסף ראש הסדר, המספר על קיומן של מספר מחברות דרשות העוסקות בדיוק בעניינים אלו, ומעיד שהן נכתבו על ידי ר' זכאי, ומבדילים בין ר' זכאי בן ר' משה הדיין, לבין ר' זכאי הסופר שכנראה היה בנו של ר' שלמה. כפי הנראה הם היו קרובי משפחה, שכן השם שלמה הוא גם שם בנו המפורסם של ר' זכאי ב"ר משה הדיין.⁴⁰

כיצד נקלעו לקהיר באותה תקופה שנים ואולי יותר אנשים הנושאים את השם הנדיר יחסית, זכאי? דומה שהתשובה עולה מאליה בהתבוננות בזמן הגעתו של ר' זכאי הדיין לקהיר, בצירוף פיסות מידע היסטוריות נוספות. ר' זכאי הדיין חתום לראשונה בקהיר בשנה בה הגיע אליה ר' מצליח גאון, היא שנת ד'תתפז (1127). הוא עוזב אותה אחרי פטירתו של ר' מצליח, ומכהן כדיין באלמחלה.⁴¹

ר' זכאי הסופר אף הוא מקורב לר' מצליח, והוא שכתב את דרשותיו. לא זו בלבד שהוא כתבן, אלא שנראה שהוא הכינן; משמע - הוא לא כתבן מפיו, אלא כתבן עבורו, כדי שיאמר אותן מהכתב, שכן ההעתקות לשונות רס"ג בדרשה מופיעות כפי שהן במקור בחיבורי רס"ג. הדבר מלמד על הקרבה הרבה ביניהם.

הקרבה לר' מצליח רומזת שהם נמנים על מקורביו שבאו עמו מדמשק. בעת שעבר ר' מצליח גאון מדמשק לפוסטאט, עבר עמו הענף העיקרי של הישיבה.⁴² ואכן, אף שבקהיר נדיר השם זכאי, בדמשק הוא רווח ומצוי באחת ממשפחות האצולה שבה. בספר ישיר משה (דפ"ר ליוורנו תרל"ט, מהדו"ח מכון הכתב ירושלים תשס"ד) מונה המחבר, ר' משה בן אברהם דיין, את יחוסה המפואר של משפחתו, משפחת "הדיין", שהשתקפה בסוריה. היחוס מגיע לרבי זכאי, אביו של רבי דוד בן זכאי שהיה ריש גלותא בזמנו של רס"ג, דרך בנו ר' שלמה.⁴³ השם זכאי חוזר מספר פעמים במהלך הדורות, ואין פלא בכך, שכן יחוסם עולה לרבי זכאי דנן. גם חזרתו של השם שלמה, אביו של ר' זכאי הסופר ובנו של ר' זכאי הדיין, מוסברת היטב בכך.

לפיכך נראה שר' זכאי ב"ר משה הדיין ור' זכאי הסופר הגיעו עם ר' מצליח גאון מסוריה, והם בני משפחה נכבדה זו. כיון שהשם זכאי נפוץ במשפחה, אין שום צורך לצמצם ולאחד את אנשיה, ואין סיבה לזהות את מחבר הספרים, הדיין והסופר - זה עם זה.

משכך ניצבת מסקנתנו לזיהוי דרשות ר' מצליח גאון הכתובות על ידי ר' זכאי, עם הדרשות הנמצאות בידינו. ומכל מקום הקירבה לרס"ג אינה נחלתו של ר' זכאי הסופר לבדו. גם ר' זכאי ב"ר משה הדיין, בשנות כהונתו באלמחלה, קבע כי מספיקה ידיעת הלכות שחיטה מתוך חיבורו של רס"ג בנושא.⁴⁴ אין מדובר בזיקה של אדם בודד לרס"ג, אלא בזיקה שהקיפה את בני חוגו של ר' מצליח גאון.

40 ר' שלמה בנו של ר' זכאי הדיין מופיע במספר אגרות שמוענו לר' זכאי, וכן מופיע בתשובות הרמב"ם, בלאו, סימן שעג, וראה בהערות לסימן ר.

41 נראה שר' זכאי הדיין הוא גם שכתב מכתב ניחומים לגאון ר' מצליח כמות עליו אמו, כ"י ENA 3130.5. המכתב פורסם ע"י פליישר, מדיואן שירי החול, עמ' 193-195, ולא זיהה את כותבו. וממנו עולה, כפי שכתב פליישר, שהיה ממקורביו.

42 ראה מ' גיל וע' פליישר, יהודה הלוי ובני חוגו, ירושלים תשס"א, עמ' 102, ושם לפי המפתח בערך 'מצליח גאון'.

43 להשערת אשתור, תולדות היהודים במצרים ובסוריה, ב, עמ' 514, היו צאצאי ר' שלמה בן יאשיה בן זכאי. על צאצאי ר' יאשיה בן זכאי שהשתקעו במוצול ושימשו כנשיאים, מספר רבי פתחיה מרגנשבורג, ראה א' דוד, 'סיבוב ר' פתחיה בנוסח חדש', קובץ על יד כג (לג), (תשנ"ו), עמ' 250.

44 כמובא לעיל ממכתבו של השוחט באלמחלה לר' זכאי אחרי שובו לפוסטאט.

לפי האמור יתכן גם ש"ר זכאי הדיין" כלל לא כיהן כדיין. שכן עובדה תמוהה היא, שעם היותו מכונה "הדיין" במקומות רבים כל כך, וכפי שנמנה למעלה, איננו מוצאים אותו חתום כדיין בכל מעשי בית הדין שנערכו בשנות שהותו בפוסטאט. מלבד השטר הראשון, שנערך עם בואו לעיר. בגט שנערך באלמחלה הוא חתום כעד. אלא שלפי האמור, הכינוי "הדיין" הוא חניכת-משפחה שבה נשאו בני משפחה זו, ואין הכרח שהוא כיהן כדיין.

ד. סידור רס"ג בעיבודו של ר' זכאי

בני ארץ ישראל בפוסטאט התפללו מתוך סידור תפילה בנוסח משלהם, הנבדל במקומות רבים מנוסח התפילה שבו התפללו בני בבל בעיר. בדור שלפני רס"ג היה נוסח התפילה במצרים ארוך מעט ודומה לנוסחים המערביים, ובפרט לנוסח צפון אפריקה הקדמון; עם הופעתו של סידור רס"ג ששילב בנוסח הבבלי מוטיבים רבים מנוסח ארץ ישראל, קיבלוהו עליהם בני בבל במצרים, ועל כן במאת השנים שמאז הופעתו ואילך כמעט שאיננו מוצאים בגניזה סידורים בנוסח תפילה שונה. אט אט, הלך נוסחם והתרחב.⁴⁵ אולם בני ארץ ישראל בעיר שימרו נוסח תפילה משלהם.⁴⁶

אולם נראה שבני ארץ ישראל בפוסטאט לא רק ערכו סידורים שבהם סדרו את נוסח התפילה הנהוג אצלם, אלא גם עיבדו את ההלכות שבסידור רס"ג כדי להתאימן למנהגיהם. נזכרו לעיל שתי רשימות ספרים המזכירות את מלאכתו של ר' זכאי בעיבוד הסידור והדבקת חלקיו, ושתיהן קשורות לבני ארץ ישראל. אחת מהן עוסקת בספרייתו של ר' זכאי, שכאמור השתייך לקהילה זו, והשניה מזכירה שר' זכאי הוא העורך של הסידור, ושהוא נמכר לבני השישי, שהם בני משפחת הנשיאים מקרב קהילת בני ארץ ישראל.⁴⁷ התבארה גם זיקתם העמוקה של בני הקהילה לרס"ג, שאותו ראו כעטרת ראשם. משכך מצופה מהם להעתיק את ההלכות מתוך סידור רס"ג, בלי נוסח התפילה, ולערוך אותן בהתאם למנהגיהם.⁴⁸

ואכן, חלקים רבים של סידור כזה אותרו בגניזות קהיר.⁴⁹ וידר עמד על העיבודים שבקטעים אלו, מבלי לצרפם לכלל טופס אחד, ובלי למצוא את העקרון המשותף העומד מאחורי העיבודים.⁵⁰ הוא ציין גם שהעיבוד כלל הפרדה של נוסח התפילה מחלק ההלכות, כשכל אחד מהם בא בנפרד, וסבר שהדבר נעשה לתועלת המתפללים. אולם בכל קטעי הגניזה של טופס זה אין אלא הלכות, ולא שום חלק מנוסח התפילה. משמע, אין מדובר בהפרדת החלקים לשם הצבתם כל אחד לבדו, אלא בנטילת חלק ההלכות לבדו, בלי להשתמש בנוסח התפילה. הסיבה אף היא

45 העניין נידון והוכח על ידי ידידי ר' אהרן גבאי, במסגרת עבודתו המשותפת בהדרכת סידור רס"ג במסגרת מכון בית אהרן וישראל. מחקרו עתיד להתפרסם בעז"ה בקרוב.

46 ראה פליישר, תפילה ומנהגי תפילה. נוסח התפילה למנהג אלשאמיין בפוסטאט משוחזר בתקופה האחרונה ע"י ר' יהושע ינקלביץ ות"ח נוספים, ע"פ כתבי יד של נוסח הסידור, קטעי גניזה ועוד.

47 'בני השישי' הוא כינויים של בני ארץ ישראל, בני ריבו של רבי אברהם בן הרמב"ם, ממשפחת הנגידים רבי נתנאל ורבי משה בנו. ראה פרידמן, הנגיד, לאורך המאמר.

48 אין צריך לומר שבני ארץ ישראל בפוסטאט גם העתיקו את סידור רס"ג כהווייתו. אחד הטפסים הללו הוא הטופס ז לפי מיונו של גרינברגר, סידור רס"ג, שמעתיקו מוכר כסופר המעתיק נוסחי א"י. ראה גם פליישר, קטעים מקובצי תפילה, עמ' 18. נוסח עותק זה זהה לנוסח רס"ג ללא שינויים ועיבודים.

49 טופס כב, לפי מיונו של גרינברגר, שם.

50 וידר, התגבשות נוסח התפילה, עמ' 559 והלאה.

שונה: בני ארץ ישראל לא התפללו בנוסח התפילה של רס"ג, ולכן לא היתה להם תועלת שימושית אלא בחלק ההלכות.

להלן רשימת הקטעים, שזוהו כשייכים לטופס זו ושלא זוהו, ותוכנם.

א. הוראות לקריאת שמע וברכותיה ועמידה 36(2).T-S Ar.18. יב-יז במהדורה.⁵¹

ב. הוראות לתפילת העמידה אוקספורד Heb.e.98.31. כט-לא במהדורה.

ג. הלכות ברכות AIU IV.B.40. פב-פג במהדורה.⁵²

ד. ברכת מעין שלוש T-S ar. 37.175. פג במהדורה.⁵³ מש"כ שהתוספת "רחם" או "נחם" בברכת מעין שלוש אינה מקורית, אינו מדברי רס"ג אלא מדבריו שאף הוא הלך בדרכו של רס"ג. ושלא כוידר עמ' 588-9.

ה. הלכות ברכות ENA 907.4. פו, קג-קד במהדורה. מעובד אבל בעיקר בהצמדת בהמ"ז לברכות שלפני האוכל.

ו. הלכות הבדלה TS Ar. 49.106. עמ' קכה במהדורה. מוסיף הלכה בהבדלה, שאם שכח ומשלים צריך להתפלל שלוש.⁵⁴ ובגמרא (ברכות כו) הועלתה הלכה זו בקשיא, אלא שהרא"ש הביא בשם רב האי שהיא מכל מקום להלכה, ומעתה אפשר שהיא נוספה לסידור ע"פ מסורת זו של רה"ג ואינה מרס"ג.

ז. הלכות פורים T-S NS 156.99. רנו במהדורה. יש התייחסות ל'ג'ביל', כנראה לעיר זו בלבנון שהיא עיר עתיקה ובחזקת מוקפת חומה מימות יהושע. ונראה ששאלו משם לפני ר' מצליח אם דינם כמוקף או כפרוז ולכן הוסיף את התשובה לסידור. הבסיס לשאלה הוא עתיקותה של העיר, שכבר היתה עיר חשובה עוד בזמן שבני ישראל היו במצרים, ובה היה הנמל העיקרי לסחר הארזים עם מצרים. היא נזכרת ביחזקאל כז, ט (זקני גבל) ותושביה מזכירים ביהושע יג, ה (הגבלי) ובמלכים א' ה לב (והגבלים). השורה הבאה קרועה לפנינו, ולכן איננו יודעים אם פסק כרס"ג שאין קוראים בט"ו במקפין שבחו"ל, או כרמב"ם ורוב הראשונים שכן קוראים בט"ו. רבי בנימין במסעותיו (לונדון תרס"ג, עמ' יח), מתאר שהיו שם כמאה וחמשים מישראל. בערך בתקופה זו, בשנת 1109, היא נכבשה ע"י גלאם אנבריו ממיוחסי גינואה ומשל בה. יתכן גם שהיתה להם מסורת שהפסוק "כל יושבי ההר מן הלבנון" (יהושע יג, ו) עוסק בג'ביל הקרויה ע"ש ההר, ומפסוק זה למדו בירושלמי (מגילה פ"א ה"א) שצריך שהערים יהיו מוקפות חומה מימות יהושע בן נון.

ח. הלכות ת"ב וי"כ ENA 694.20. עמ' רנח והלאה במהדורה.

ט. הלכות קריאת התורה, T-S Ar.47.28. עמ' שנח במהדורה.⁵⁵ לך קשורה גם פרשיית י"ג או ט"ז הפסוקים בשמות שאינם מיתרגמים בציבור. ברוב ככל קטעי הגניזה מופיעים ט"ז, ובטופס דנן י"ג. זהו שינוי של אלשמיין, ונשאל על כך רב האי מרב יהודאי ראש סידרא מקירואן והעיד שבכל טפסי הסידור שבבבל הנוסח ט"ז. ועתה נראה שהנוסח י"ג שונה ע"י אלשמיין וכך התגלגל לקירואן. וגם רשב"ן הסתפק בזה מה נוסח רס"ג והכריע עפ"י ד רה"ג.

51 תואר ע"י וידר, שם, קטע ה, עמ' 578.

52 הקטע שייך לטופס זה, וגרינברגר לא זיהה זאת.

53 תואר ע"י וידר, שם, קטע י, עמ' 588.

54 תואר ע"י וידר, שם, קטע ו, עמ' 578.

55 תואר ע"י וידר, שם, קטע יא, עמ' 589.

י. נראה שלטופס זה שייך גם הקטע העוסק בהלכות ראש חודש: B 8613, שלא זוהה ע"י גרינברגר.

לגילוי זה השלכה למחקר כלל סידור רס"ג, כיון שטפסי הגניזה נמצאו בגניזה שבביכ"נ עזרא, הוא בית הכנסת של אלשאמיין, ועתה התברר שהם חשודים לשתול בסידור שינויים בהתאם לשיטתם. אלא שהדברים אמורים למרבה המזל רק בחלק ההלכות, ואילו בחלק התפילות לא שינו כלום כי לא השתמשו בו כלל.

ה. רבי מצליח גאון ובני תימן

הקשר ההדוק בין רבי מצליח גאון לבין בני תימן בדורו ידוע זה מכבר. רבי מצ'מון בן יפת, נגיד ארץ תימן שנפטר בשנת ד'תתקיב (1152), קשר קשרים הדוקים עם רבי מצליח גאון, וכנזכר לעיל. עד זמנם, היו בני תימן קשורים בעיקר לישיבות בבל. לפני גאוני בבל היו שואלים את שאלותיהם, ואת תמיכתם בלומדי התורה היו מעבירים אל ישיבות אלו. אולם בדורם של רבי מצליח גאון ישיבת ארץ ישראל שבפוסטאט ורבי מצ'מון בן יפת נגיד תימן השתנתה המגמה, ונגיד ארץ תימן ואף מתנגדיו החלו לשלוח את מתנותיהם ותרומותיהם לישיבת ארץ ישראל שבפוסטאט, בראשותו של רבי מצליח גאון.

מסמכים רבים שנמצאו בגניזה הקהירית מעידים על עובדות אלו. בהוראות שניתנו על ידי רבי מצ'מון בן יפת לרבי חלפון בן נתנאל הלוי מפוסטאט, עולה שבידו של האחרון הופקדו סחורות יקרות ערך כמתנות לראש הישיבה, רבי מצליח גאון, בהם גם מערכת קערות חרסינה יקרות, להם נלוותה השאלה בדבר דינם, אם ככלי חרס או ככלי זכוכית, וכן עצי בשמים יקרים ותבלינים מזרחיים. במסמכים אחרים מפורטות מתנות אחרות שניתנו לרבי מצליח ובני ישיבתו.⁵⁶

כמו כן, באותה עת קבע רבי מצ'מון בן יפת שעל כל בני תימן להוסיף בקדיש אמירת "רשות" בשם רבי מצליח גאון. בן דודו של ראש הגולה שבבבל סובב בכפרי תימן והניא את בני המקום מלהוסיף "רשות" זו, והמאורע עורר פולמוס שהדיו השתמרו במספר מסמכים.⁵⁷

גם דיני ממונות של יהודי תימן נידונו בפני בית הדין של רבי מצליח גאון, שאב"ד שלו היה רבי משה בן נתנאל⁵⁸, שלימים ישב גם על כסאו.

מנגד, זכה רבי מצ'מון בן יפת לתארי כבוד מצד ישיבת ארץ ישראל בראשותו של רבי מצליח: "ידיד הישיבה" ו"סגולת הישיבה". תארים אלו הצטרפו לתארים להם זכה מישיבות בבל.

עתה, כשנחשפות והולכות דרשותיו של רבי מצליח גאון, מתבררת גם השפעתו של רבי מצליח על בני תימן בתחום התורני. מתברר שדרשותיו של רבי מצליח נלמדו בתימן, והשפיעו על אחד ממטבעות הלשון האופייניות לדרשותיהם, החל מדרשות רבי דוד העדני ב"מדרש הגדול", דרך כל שאר ספרות המדרשים התימנית הענפה - מדרש הביאור, מדרש החפץ, ושאר ספרי חכמי תימן.⁵⁹ מדובר במטבע

56 גוטיין, התימנים, עמ' 26-32.

57 גוטיין, התימנים, עמ' 55-66.

58 גוטיין, התימנים, עמ' 55.

59 ביחס למדרש הגדול נאמר על כך (מ"ב לרנר, 'המצוי והרצוי בהוצאת מדרש הגדול', פעמים 10 (תשמב), עמ' 113; המקרא בפרשנות חז"ל, בעריכת מ' בן ישר ואחרים, עמ' 130) שהדבר מהווה מטבע לשון

הלשון החותמת בתפילה "כן יאמר רחום", האופיינית לספרי תימן, והנה, בדרשותיו של רבי מצליח חוזרת מטבע לשון זו בחתימות הדרשות, וסביר שמדרשות אלו השתרשה חתימה זו בלשונם של מדרשי תימן וחיבורי חכמיה.

החתימה ב"כן יאמר רחום" באה במקביל לחתימה המקובלת והמוכרת "כן יהי רצון" [וראשי התיבות של שתי החתימות - זהות: כי"ר]. המטבע "כן יהי רצון" קדומה ומופיעה בתפילות קדומות⁶⁰, ובעיקר בנוסח התפילה שאחרי ברכת העמידה לחול - בימינו אחר קדושה דסידרא, שבה, לנוסחאותיה השונות, נאמרת תפילה הפותחת ב"כן יהי רצון". יתכן שהיא השתלשלה ממנה, בדרך פענוח שונה לראשי התיבות "כי"ר, והד לדבר בחיתום ברייתא דקניין תורה בכתב יד פרסי מהמאה הי"ז⁶¹, בה החתימה מבוססת על התפילה הנ"ל, ונאמר בה: "הרחמן יזכינו לעשות רצונו כרצונו ולעבדו בלבב שלם ובנפש חפצה ... כן יאמר רחום". נראה שהחותם השתמש במטבעות הלשון של התפילה, והחליף את "כן יהי רצון" ב"כן יאמר רחום".

מכל מקום, מטבע הלשון "כן יאמר רחום" מצויה לעת עתה לראשונה בדרשותיו של רבי מצליח, ובעקבותיו - בספרות המדרשית של בני תימן לדורותיהם. ועניין זה נוסף על העדויות אודות השפעתו של רבי מצליח על בני תימן וקשריו עמהם.

מבוא לדרשת חג השבועות לרבי מצליח גאון

הכל תלוי במזל ואפילו ספר תורה שבהיכל. בעוד מדרשותיו של רבי מצליח גאון לשבת שלפני פסח, ליום הכפורים ולפורים, השתמרו בידיו חלקים רבים, מדרשתו לחג השבועות לא השתמרו בידיו אלא שני קטעים. מהם עולה שהדרשה עסקה בעשרת הדברות וההלכות המעשיות העולות מהן.

גם כאן, כמו בדרשותיו האחרות, מתבסס ר' מצליח גאון על דברי רס"ג. גם רס"ג חיבר דרשה ארוכה לעשרת הדברות, שטרם פורסמה.⁶² מבנה דרשת רס"ג על עשרת הדברות הוא אחד ופשוט. לכל דיבר ודיבר מעשרת הדיברות מוצגים שבעה עניינים הקשורים אליו. אופי העניינים האלו הוא בדרך כלל הלכתי. לעיתים יש חלוקה פנימית בתוך שבעת העניינים שבכל דיבר, כגון בדיבר 'כבד את אביך ואת אמך' שבו קיימת חלוקה בין עניינים הקשורים לכבוד ובין עניינים הקשורים למורא. בשני דיברות יש דירוג ערכי של העניינים. בדיבר 'לא תנאף' יש דירוג של שבעת סוגי העריות מהקל לחמור כולל פירוט הסיבות לדירוג זה, וכן ב'לא תחמוד' יש דירוג של סוגי החמידה בלי תוספת הסבר. דרשתו של רס"ג השתמרה בשלושה טפסים, ובאחד מהם מפורש שהדרשה היא של רס"ג.

דברי רס"ג בדרשתו על עשרת הדברות משמשים בסיס לדרשתו של ר' מצליח, המביא ממנה דברים שלא בשם אומרם, כדרכו, ומוסיף עליהם מדיליה. ההשוואה בין דברי רס"ג לדברי ר' מצליח מאלפת, בעיקר בעניינים שהוסיף על רס"ג. בעוד

ייחודית של בעל מדרש הגדול. רבי שמואל אשכנזי עמד בכך שזו חתימה רגילה בספרי תימן, אם בפירוש ואם בראשי תיבות "אכ"ר", שפירושן: אמן כן יאמר רחום.

60 תפילת הנכנס לכרך והיוצא ממנו, משנה ברכות פ"ז מ"ד ותוספתא ברכות פ"ו ה"ז; תפילת הנכנס למרחץ והיוצא ממנו, שם הי"ז; וכן בעוד תפילות רבות, בברכות השחר לנוסח א", התפילה שאחר קדושה דסידרא, ועוד.

61 כ"י בהמ"ל נ"י אדלר 428, לוצקי 433.

62 ר' דן גרינברגר הציג לפני את מאמרו על דרשה זו, הכולל שחזור כמעט מלא שלה. מאמרו עתיד להתפרסם בעתיד הלא-רחוק.

ההשמטות שהשמיט מדברי רס"ג הן בדרך כלל מחמת אהבת הקיצור, ההוספות מלמדות על עניינים שהיו חשובים בעיני ר' מצליח ועל כן הוסיפם. כמו כן, ר' מצליח חותם כל דיבר ודיבר מעשרת הדברות בפסקה רחבה בדברי אגדה, המסיימת בתפילה לגאולתם של ישראל וישועתם וכדומה.

שני הקטעים שהשתמרו מדרשת ר' מצליח אינם מטופס אחד. קטע אחד מזוהה עם ר' מצליח על פי מטבע הלשון הייחודית לו, כפי שהתברר בפרק א' - הסיום ב"כן יאמר רחום".⁶³ קטע זה לא נכתב בידו של ר' זכאי,⁶⁴ והוא כולל את סוף הדיבר השלישי וכל הדיבר הרביעי. בקטע זה מפורש שמדובר בדרשה - [דראש' בערבית], וכן נאמר בו שהיא מסתיימת בדברים שבדיבור הרביעי. הקטע השני כולל את התחלת הדיבר השביעי, והוא בכתב ידו של ר' זכאי.⁶⁵ נראה שהדרשה נאמרה בשני זמנים, חלקה הראשון כלל את ארבעת הדברות הראשונות וחלקה השני את ששת הדברות האחרונות, ולכן נאמר בה לפני הדיבר הרביעי שבו תסתיים הדרשה. הדעת נותנת שחלק אחד נאמר ביו"ט ראשון של שבועות וחלקה השני ביו"ט שני, או בחלוקה אחרת כעין זו.

בכמה מפרטי ההלכות המחודשות הולך רבי מצליח בדרכו של רבי נתן אב הישיבה, שהיה ראש ישיבת ארץ ישראל לפניו, וכמו שיבואר בהערות: גדר חלוקת המלאכות לאבות, ואיסור יציאה מהעיר שלא לצורך דבר מצוה אפילו פחות מאלפים אמה, ועוד.

להלן יבואו קטעים אלו מדרשת רבי מצליח לעשרת הדברות, תרגום ומקור, ובהערות יורחב מעט על מקורותיו ועל השוואת דבריו לדברי רס"ג בדרשתו לעשרת הדברות.

תרגום

... הקדושה⁶⁶ שלושה רוממויות, וכמו שאמר (ישעיה ו, ג) 'וקרא זה אל זה [ואמר קדוש קדוש קדוש] וגו'. ומכלל כבוד השם יתחייב שיתקיים שמו לזרעו ו[אף הוא] יכבדו אם היה ראוי לכך, וכמו שאמר לעלי (שמואל א' ב, ל) 'אמור אמרתי ביתך ובית אביך יתיצבו לפני עד עולם, ועתה נאם ה' חלילה לי כי מכבדי אכבד'. ואמר עוד בצדיקים המכבדים את השם, ששםם זרעם יתקיים כקיום השמים והארצות, וכאמרו (ישעיה סו, כב) 'כי כאשר השמים החדשים [והארץ החדשה אשר אני עשה עמדים לפני נאם ה' כן יעמד זרעכם ושםכם]'. כן יאמר רחום.⁶⁷

ואף שהתרחב לך הזמן, ראוי שנוכיר דבר ממצות שבת ונסיים בו.⁶⁸ והרי הוא שבעה חלקים.⁶⁹

63 קיימברידג' T-S Ar.18(2)96.

64 כך לפי חוות דעתו של אמיר אשור.

65 כ"י פריז כ"ח II,44.4.

66 סיום דיבור שלישי, לא תשא, בהרחבה בענייני כבוד שמים ושייכותם לתשועת ישראל.

67 'כן יאמר רחום' הוא חיתום נפוץ בלשון רבי מצליח גאון, כמו שנתבאר במבוא.

68 ראה במבוא שנראה שהדרשה לעשרת הדברות חולקה לשני זמני אמירה.

69 כרס"ג שחילק כל ענין מעשרת הדברות לשבעה חלקים, ואף את השביתה חילק לשבעה ובעקבותיו הולך ר' מצליח.

הדיבור הרביעי מצות שבת. אמר בעשרת הדברות בנוסח זה הראשון 'זכור' (שמות כ, ח) ובשני 'שמור' (דברים ה, יב). זכרוהו על [היין בכ] ניסתו (פסחים קו ע"א). ושמרהו, מלפניו ומאחריו.⁷⁰ ואמרו עוד זכרהו בים ושמרהו ביבשה.⁷¹

עוד נאמר⁷², שבשבתה שבעה אופנים על דרך ...⁷³ ... האופן הראשון, כל המלאכה אסורה בשבת, [שרשיה] וענפיה, וכמו שאמר ה' (שמות כ, י) 'לא תעשה כל מלאכה', וכבר מנו רבותינו ז"ל במשנה את שורשיה - ל"ט⁷⁴, ולחם ענפים רבים מהם פי כמה וכמה.⁷⁵ והאופן השני שלא יצא מפתח העיר יותר מאלפים אמה, וגם יהיה לדבר מצוה, לבית הכנסת או למילה וכדומה לזה.⁷⁶

והאופן השלישי הטלול מדירה לדירה ומבית לבית גם אם כולם רשות היחיד, כל זמן שלא עשו ביניהם עירוב או שלא ביטל אחד מהם רשותו לשני.⁷⁷

70 היינו זכור מלפניו ושמור מלאחריו, מכאן שמוסיפין מחול על הקודש לפניו ולאחריו, וכמכילתא (מסכתא דבחדש ז). ואפשר שכוונת ר' מצליח לדרוש מ'שמור' גם לפניו וגם לאחריו, וכשיטת מכילתא דרשב"י (יב, יז) ובה"ג (סי' יא) לענין שמירה דפסח, שמרהו מלפניו - מאור לארבעה עשר. וכן הרחיב רס"ג בכתאב אלרד עלי ענן שהשמירה היא תמיד לפני העשיה.

71 כן הביאו הראשונים (סמ"ג עשין כט, אבודרהם מעריב של שבת, ר"ח פליטאל שמות כ ח, ר"י אבן שועיב דרשת אחרי-קדושים ד"ה ואמר אני) בשם מדרש בלשון זו שכתב רבינו. ופירשו הסמ"ג ושאר לענין תוספת על הקודש מספק, שבים אין שם צל בתים ואילנות ונראה שהוא יום גדול אף כשהוא סמוך לחשיכה וביבשה בעיר אף כשהוא יום גדול דומה שהוא סמוך לחשיכה לכך אמר זכריהו בים וכיוצא בה בעיר היושבת בראשי ההרים בכניסתו להקדים לקבל שבת מבעוד יום, ושמור כלומר המתן בעיר ביבשה ביציאתו תאחר עד שתחשך. וראה פסיקתא רבתי (כג): אמר [רבי] אייבו, זכור נתן ליורדי הים, שאינם יודעים אם באיסור הם מטלטלים ואם בהיתר הם מטלטלים, שמור נתן ליושבי היבשה.

72 מכאן מבוסס על דרשת רס"ג על עשרת הדברות, ולהלן יתבאר ההבדלים ביניהם. ועיקרם שמדברי רס"ג נראה שכוונתו למנות הדברים האסורים מן התורה והם בכלל 'שבות' שבתורה, וכדרכו לכלול עניינים רבים שמדברי סופרים בכלל דברי תורה. ור' מצליח מונה כל מה שצריך לשבות בו בשבת, בלי להצטמצם לעניינים האסורים מן התורה דווקא. ולכן לא הזכיר פסוקים, וכן מנה להדיא גם תקנת עירובי חצרות.

73 כפי הנראה יש להשלים: על דרך [הדברות הקודמות]. שכן אף בהן יש שבע עניינים וכמבואר בדרשת רס"ג. 74 מבואר מלשון רבינו שכל שהיא מלאכה הרי היא אסורה בשבת, וחכמים מנו את המלאכות ועלו למנין ל"ט. והולך בזה בדרכו של רבי נתן אב הישיבה שכתב בפתיחתו לשבת: אמרו 'כל מלאכה' הוא רומז על כל המלאכות העיקריות שאסור לעשותן בשבת וכו', ואע"פ שהמלאכות אין להן מספר, ויש מהן מלאכות אינן מצויות במקצת ארצות ונמצאות בזולתן, לפיכך חקרו חכמים כל המלאכות שבעולם, וראו שהם נכללים בכלל עיקרים אלו ולא תשאר שום מלאכה מן המלאכות שאינה נכללת בכלל אלו, לפיכך קבעו ומנאו ואמרו אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, ע"כ.

75 כלשון רבי נתן אב הישיבה שבהערה הקודמת: שהמלאכות אין להן מספר.

76 רס"ג לא הביא תנאי זה שהיציאה צריכה להיות לדבר מצוה. ומצאנו חבר לשיטה מחודשת זו בדברי רבי נתן אב הישיבה: ואלו האלפים לא התירום חז"ל אלא לדבר מצוה, כגון ללכת לקראת נשיא או חכם או שמחת כלה או נישואים אכלים או מילה ושאר דבר מצוה כלומר גמילות חסדים, אבל לטיול אסור לצאת מן העיר והמדינה יותר על שבעים אמה ושירים.

רס"ג הוסיף כאן, שבכלל איסור התנועה לכשעצמה, שהיא היציאה מחוץ לתחום, נכללים גם ענייני שבות של תנועה שכחה, שהם רכיבה על גבי בהמה ועליה באילן ושטין על פני המים וריקוד וטיפוח וסיפוק, כמו ששנינו (ביצה פ"ה מ"ב). אך ר' מצליח מחלק בין תנועות אלו, ומזכיר את המשנה בביצה בסוף דבריו ובהזכרה גרידא, וכדלהלן. ורבי נתן אב הישיבה מנה את המנויים בביצה כענייני תנועה, ע"ד רס"ג, אך הבדילן מהיציאה מחוץ לתחום וע"ד דברי רבי מצליח.

77 רס"ג כתב בשבתה השלישית את הטלול ברה"ר [יותר מד"א] וההוצאה מרה"ר לרה"ר וההכנסה מרה"ר לרה"ר האסורים מן התורה. ור' מצליח דיבר בהווה [ולכן לא הזכיר ענייני רה"ר שאינם מצויים, שאין לנו רה"ר וכמו שכתבו הקדמונים], ונקט גם עניינים שאינם מדאורייתא וכמו שזכר לעיל בהערה, ולכן מנה כאן

והענין הרביעי מהשביתה, הטלטול בתוך הבית, שכן חלק מהכלים אסור לטלטלם בשבת ממקום למקום, וכמו שאמרו (שבת פ"ז מ"ד) כל הכלים ניטלין בשבת חוץ מן המסר הגדול ויתד של [מחרישה]. ויצורף לזה הנר שהודלק בשבת זו, אסור לטלטלו אפילו אם כבה.⁷⁸ ויצורף לזה מה שיש מהפירות ששטחן על מנת לייבשן, והסחורות, שאין רשאים לטלטלם. והחמישי המאכלים והמשקים.⁷⁹

והאופן השישי הדברים הנראים והנקראים שמקצתם אסורים בשבת, כגון צרכי המסחר והמעשים, והקריאה בספרי הרפואה והמחברים להם.⁸⁰

והענין השביעי, הדיבור במה שנרצה לעשות אחר השבת ממכירה וה[... ..] והעסק במלאכה וכל מה שהוא אסור בשבת, אסור לשוחח בו, וכאמרו (ישעיה נח, יג) 'ממצוא חפצך ודבר דבר'.⁸¹

וכללו רבותינו שלושה פרטים במשנה מהדברים האסורים בשבת ואמרו (ביצה פ"ה מ"ב) כל שחייבין וכו'.⁸²

ודברים אחרים מפרטי מצוות השבת יאריך ביאורם, כגון מי שנשא דבר ממה שיש לו ובא בדרך ב[זמן] מצומצם, אינו רשאי ללכת עמו ויהיה כאילו הוא ... , אלא יראה מקומו וישליכו.⁸³ ואין מקומם בדרשה.

ואין [נוטלים] קערה ולא גיגית בשבת ואין ממלאים מים אלא כפי הצורך בשבת.⁸⁴ ואין מנקבים חבית היין כמו שעושים בחול.⁸⁵

טלטול מרה"י לרה"י בלי עירוב. רבי נתן אב הישיבה מנה את שניהם בשני שערים נפרדים: שער שלישי להוצאה מהבתים, ושער רביעי לזריקה מרה"י לרה"י.
78 גם רס"ג פירט את הנר שהודלק ביום שיש לשבת, והביא דברי רבי שמעון (שבת פ"ג מ"ו), 'כל הנרות מיטלטלין בשבת חוץ מן הנר הדולק בשבת'.
79 רבי מצליח קיצר, ובדברי רס"ג מבואר בהרחבה [וממנו בפירושו רבי נתן אב הישיבה], שהכוונה למאכלים שאין דרך בריאים לאוכלם ואין אוכלים אותם אלא לרפואה (שבת פ"ד מ"ג).
80 כמו שכתב כאן בפירושו ר' נתן אב הישיבה: ספרי הרפואה וספרי התכונה וכל הספרים שאינם בעניני הדת מספרי העמים. ויסוד האיסור בקריאת ספרי העמים בדברי רס"ג בדרשתו כאן, שכתב: כיון שהעיון בספרים בערבית אסור, [וכן] מה ששייך לספרי החשבונות והאיגרות למרות שהם בעברית אסור.
81 עד כאן חלוקת עניני השבת לשבעה שביתות בעקבות רס"ג, ומכאן מוסיף רבי מצליח דברים משלו.
82 כל שחייבין עליו משום שבות, משום רשות, משום מצוה בשבת, חייבין עליו ביום טוב. ואלו הן משום שבות, לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה ולא שטין על פני המים ולא מטפחין ולא מספקין ולא מרקדין. ואלו הן משום רשות, לא דנין ולא מקדשין ולא חולצין ולא מיבמין. ואלו הן משום מצוה, לא מקדשין ולא מעריכין ולא מחרימין ולא מגביהין תרומה ומעשר. כל אלו ביום טוב אמרו קל וחומר בשבת, אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד, ע"כ. רס"ג פירט עניינים אלו בסידורם בהלכות שבת, ובדרשתו לעשרת הדברות הזכיר רק את האסורים משום שבות וכללם בתנועה האסורה, ורבי מצליח הפרידם ומנאם כאן וכמו שנתבאר לעיל בהערה.
83 משנה (שבת פכ"ד מ"א), מי שהחשיך בדרך וכו' הגיע לחצר החיצונה נוטל את הכלים הניטלין בשבת ושאין ניטלין בשבת מתיר את החבלים והשקין נופלין מאליהם.
84 משום איסור טירחא שלא לצורך, ומקורו בדברי אמימר (עירובין קד). שראה שממלאים מים לצורך שריית הפשתן בחול (כפירוש רש"י) ואסר להם, והטעם משום טירחא שלא לצורך. ודברי רבי מצליח הם בהווה, בדבר שהיה צריך חיזוק בזמנו. וע"ז בגדרים אלו במשנ"ב (סי' שלו ס"ק לג) בשם תוספת שבת.
85 היינו מצידה, דמתקן מנא, וכמבואר בשבת (קמו ע"א), וכפירוש רש"י הטעם שמותר לעשות הפתח על גבה כיון דלאו אורחא למיעבד פיתחא התם.

וכמה עשין אמורים וכמה עשין מבוארים במצוות השבת, והיא שקולה כנגד כל המצוות (ירושלמי נדרים פ"ג ה"ט). ואשרי מי ששומר את השבת, ותשלום חוקו וכבודו כשיעור מה שהעניקו ה' יתעלה, וכבר אמר על ההולכים בדרך האומה והמתגיירים שכאשר ישמרו את השבת יתן להם ה' [זכרון] גדול בין בני ישראל בבית המקדש, ועל אחת כמה וכמה ישראל עצמם, כאשר ישמרו את השבת, כמה ... זה אמרו (ישעיה נז, ד) 'כה אמר יי' לסריסים אשר ישמרו וגו' ונתתי להם בביתי ובחומותי יד ושם טוב' וגו', ואמר עוד (שם, ב) 'אשרי אנוש יעשה זאת', ואמר עוד (שם נח, יג-יד) 'אם תשיב משבת רגלך וגו' אז תתענג על יי והרכבתך על במתי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך כי פי יי דבר'.

וכן יהי רצון שיקיים לנו הבטחותיו ויבנה לנו חדרי נאותיו ויחיש לנו ישועותיו כענין שנאמר (שם מה, ז) 'ישראל נושע ביי' וגו'.

... לא תנאף, בני האדם שנאסרו הם בשבעה אופנים, כל אחד מהם [חמור] מזולתו, מדרגה למעלה מזולתה.⁸⁶

המדרגה הראשונה, הנישואין לקדשה,⁸⁷ כמו שעשה יהודה, בלי שדבר זה ייאסר על בני האדם.⁸⁸ וכבר הזהיר ה' האיש והאשה מלהיפגש⁸⁹ לכך, כאמרו (דברים כג, יח) 'לא תהיה קדשה מבנות ישראל ולא יהיה קדש מבני ישראל'.⁹⁰

המדרגה השניה, באיסור ביאת הנשים בלי קידושין,⁹¹ וכבר הזהיר ה' גם על כך באמרו (ויקרא יט, כט) 'אל תחלל את בתך להזנותה', ואמר (שם כא, טו) 'ולא יחלל זרעו בעמיו'. ואף על פי שזה בכהנים, הרי הוא מחשיב ישראל עמהם.⁹²

86 וכ"כ רס"ג בדרשה לעשרת הדברות: והדיבור השביעי לא תנאף, יש בו שבעה עניינים. לפי שבני האדם שנאסרה ביאתם הם שבע ממין האדם [המשך ההעסקה להלן]. ומה שכתבו 'ממין האדם' לפי שמכלל העריות הרובע והנרבעת.

87 הלשון במקור הערבי, כמו אצל רס"ג, 'מתעה', ומשמעותו נישואי אשה לימים ספורים להנאת שעה וגירושה אחר כך. וכך מתרגם רס"ג גם בפרשת יהודה ותמר.

88 רוצה לומר, שבזמנו של יהודה עוד לא היה הדבר אסור, עיי' פירוש ראב"ש (רבי אברהם בן שלמה) למלכים (עמ' רצג): והיו זוגים אלו לפנים מותרים כמו שראינו יהודה עשה זאת, והזוגים הללו נאסרו מזמן השליח, שנאמר 'לא תהיה קדשה מבנות ישראל ולא יהיה קדש מבני ישראל'. וזהו שכתב הרמב"ם (נשים פ"א ה"ד, מו"נ ח"ג פמ"ט) שקודם מתן תורה לא היה איסור במעשה זה כמעשה יהודה, והיה הדבר כבעילת אשתו אחר מתן תורה.

89 יש במשמע גם לשון בעילה.

90 לשון רס"ג: ראשונה שבהן נישואי 'מתעה', לפי שאשה העושה זאת נקראת 'קדשה', כמו שידעת מפרשת תמר. ואסר אותה כשאמר 'לא תהיה קדשה מבנות ישראל ולא יהיה קדש מבני ישראל', אסר על האנשים והנשים כאחד. ולמה זו הדרגה הראשונה של האיסור, לפי שהם נישואין בכתובה ועדים וקידושין, ורק באשה המשוחררת יש איסור, ע"כ. ורס"ג מפרש לפי דרכו שאיסור 'לא תהיה קדשה' הוא כעבד, ורבי מצליח השמיטו.

91 וכ"כ רש"י שם ע"פ התו"כ, הובא בקידושין עו ע"א, ועי' רמב"ן שכתב שלדעת חכמים דרבי אליעזר (יבמות סא ע"א) אין האיסור בפנויה אלא בביאת חייבי כריתות או נכרי ועבד, אך הרא"ם ושאר מפרשי רש"י יישבו דעתו שהדברים אמורים גם לדעת חכמים וכן דעת רבי מצליח. ולמד כן ממה שנאמר כאן לשון חילול ונאמר כן בכהנים, מה שם אין האיסור בביאת חייבי כריתות אף כאן כן.

92 רס"ג הביא רק הפסוק הראשון ולא הביא פסוק זה המדבר בכהנים. ואכן חז"ל פירשו פסוק זה על חילול הזרע בביאת איסורי כהונה, ולא על זנות. וז"ל רס"ג, האיסור השני, זנות עם אשה בלי קידושין. היא בדרגה שנייה, כי היא בלא עדים ולא כתובה ולא קידושין, אמר עליה 'אל תחלל את בתך להזנותה ולא תזנה הארץ ומלאה הארץ זמה'.

המדרגה השלישית, באיסור ביאת הקרובות, אמר בה (שם יח, ו) 'איש איש [אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה]⁹³!.

מקור

[קיימברידג' 96.18(2) T-S Ar.1 א1]: אלקדושה ג' רפיע וכק' וקרא זה אל זה וג'. ומן אכרם אלשם יסתחק אן יתבת אסמה לנסלה ו...ם יכרמה לו יסתחק דלך וכק' לעילי אמור אמרתי ביתך ובית אביך יתיצבו לפני עד עולם ועתה נאם יי חלילה לי כי מכבדי אכבד. וקאל איצ'א פי אלצאלחין אלמעזין לאלשם אן אסמהם ונסלהם יתבת כתבאת אלסמאות ואלארצ'ין וכק' כי כאשר השמים החדשים וכ'. כן יאמר רחום.

ואן אתסע לך אלזמן חקא נדכר שי מן מצות שבת ותכתם פיה פהו ז' פצ'ל.

אלדיבור אלד' מצות שבת. קאל פי עשרת הדברות הדה אלנסכ'ה אלאל זכור ופי אלתאניה שמור. זכרהו על [היין בכ]ניסתו ושמרהו מלפניו ומאחריו. וקאלו איצ'א זכרהו בים ושמרהו ביבשה. תם נקול פאלסבת ז' וגוה עלי וגה אל... [אלו]גה אלאל גמלה' אלצנאיע פי אלסבת חראם [אצולה] ופרועהא וכמא קאל אללה לא תעשה כל מלאכה וקד עדרו רבותינו ז"ל אצולהא פי אלמשנה ט"ל ולהא פרועא צ'עאפהא.

ואולוגה אלב' אן לא יכרג מן באב אלמדינה אכתר מן אלפין דראע ויכון איצ'א לדבר מצוה אמא אלכניסה או לנעדרנא ומא אשבה דלך.

ואלוגה אלתאלת [א2] אלנקל מן מנאזל אלי מנאזל ומן מסכן אלי מסכן ועלי אן גמיע רשות היחיד ודאך בחית לס יעמלו בינהם עירוב או לס יבטל אחרהמא רשותה ללאכר.

ואלבאב אלד' מן אלשביתה שיל אלואאני דאכל אלמנזל פאן בעי' אלואאני חראם שילה פי אלסבת מן מוצ'ע אלי מוצ'ע וכמא קאלו כל הכלים ניטלין בשבת חוץ מן המסר הגדול ויתד של וכ'. וינצ'אף אלי הדא אלסראג אלדי יסרג פי תלך אלסבת לא יגוז נאילה ולו אנטאף. וינצ'אף אלי הדא מא כאן מן אלתמאר אלתי תסמח לתנשף ואלתגאיר פלא יגוז שיל מנהא. ואלה' אלמאכול ואלמשראב.

ואלוגה אלו' אלאשיא אלמראיה ואלמקרוה בעצהא חראם באלסבת מתל אפתקאר אל[תג]איר ואלצנעאת ואלקראת פי כ'ת'ב אלט'ב ומא אצף לה.

ואלבאב אלו' אלכלא[ם פי מ]א יריד ינפעל בעד אלסבת מן ביע ומא [אשבה דלך] ואסתעמאל וכל מא הו חראם פי אלסבת [חראם] אלחדית פיה וכק' ממצוא חפצך ודבר דבר. וגמעו רבותינו ג' אצול פי אלמשנה מן אלמחרומה פי אלסבת פקאלו כל שחייבין וכ'.

ואשיא אכ'ר מן דקאיק פרץ' אלסבת יטול שרחהא מת'ל מן אנקל עמן לה ואתה בצ'אק פי אלטריק פלא יגוז [ב1] לה ימשי בה פיציר כאנה חי.. בל ירא מכאנה וילקיה. ולם עליה פי דראש.

93 ז"ל רס"ג, האיסור השלישי, ביאה על אחת הקרובות האסורות. אמר על זה 'איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה אני ה'". ובמה חמור דבר זה יותר מהזנות עם הזונה, כי זו אילו נתן מוהר וקידשה היתה מותרת לו, אבל קרובותיו אינן מותרות לו בשום פנים. [הדרגות הבאות הן אשת איש, נדה, גויה וזכור].

ולא ... קצעה ולא זבדיה פי אלסבת ולא ימלא מא אלא אן יכון מחתאג לה פי אלסבת. ולא ית'קב אלגרה אלנ[בי]ד כמא יעמל פי אלחול.

וכם עסי יקאל וכם עסי יושרה פי פריץ' אלסבת והי שקולה כנגד כל המצות פטובי מן חפט' אלסבת וופא חקוקהא ואכרמהא בחסב מא רוקה אללה תעאלי וקד קאל ען תבאע אלאמה ואלדכילון פיהא אנהם ארא חפט' אלסבת אן אללה תעאלי יגעל להם אל[חפ]ט' אלכביר פי מא בין ישראל בבית המקדש סאחרי ואוכד ישראל אנפסהם ארא חפט' אלסבת כמא יה..ם דאך קולה כה אמר יי' לסריסים אשר ישמרו וגו' ונתתי להם בביתי ובחומותי יד ושם טוב וגו' וקאל איצ'א אשרי אנוש יעשה זאת, וקאל איצ'א אם תשיב משבת רגלך וגו' אז תתענג על יי והרכבתך על במתי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך כי פי יי דבר.

וכן יהי רצון שיקיים לנו הבטחותיו ויבנה לנו חדרי נאותיו ויחיש לנו ישועותיו כענין שג' ישראל נושע ביי' וגו'.

[פריז כי"ח II,44.4 לא תנאף, אל[אשכאן אלתי⁹⁴] חראם עלי ז' וגוה כל ואח[דהא ...] מן אלאכר דרגה פוק אכרי.

אלדרגה אלאולי אלטוויג ללממתעה כמא פעל יהודה בלא אן יחט'ר דלך עלי אלנאם. פקד [נ]הא אללה אלנאם ואלרגאל ען אלאגתמאע עלי דלך כק' לא תהיה קדישה מבנות ישראל ולא יהיה קדש מבני ישר'.

אלדרגה אלב' פי אלחראם גשיאן אלנסי גיר אלמחצנא. פקד נהא אללה איצ'א ען דלך בקו' אל תחלל את בתך להזנותה, וקאל ולא יחלל זרעו בעמיו. ואן כאן דלך פי אלכהנים פהו זעם ישראל גמיעהם.

אלדרגה אלג' פי אלחראם [אלג]שיאן אלקראבאת קאל פיה איש איש [אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה].

בחלקים הבאים בעז"ה - דרשות ר' מצליח גאון ליוה"כ, פורים ופסח; עיבודי ר' זכאי לסידור רס"ג, וחיבורי ר' זכאי על המקרא.

ביבליוגרפיה וקיצורים

אברמסון, **במרכזים ובתפוצות**: במרכזים ובתפוצות בתקופת הגאונים: פרקים בתולדות הגאונות וראשות הגולה בארץ ישראל ובבבל ותולדות חכמים במצרים ובאפריקה הצפונית, מיוסדים על כתבי יד הגניזה, מאת שרגא אברמסון. ירושלים, מוסד הרב קוק, תשכ"ה.

אברמסון, **רב נסים גאון**: רב נסים גאון: חמשה ספרים, שרידים מחיבוריו / יוצאים לאור על פי כתבי יד בצירוף מבואות, הערות ומפתח על ידי שרגא בהר"ר קלמן אברמסון. ירושלים, מקיצי נרדמים, תשכ"ה.

אלוני, **הספרייה היהודית בימיה**: הספרייה היהודית בימי הביניים: רשימות ספרים מגניזת קהיר / נחמיה אלוני, בעריכת מרים פרנקל, חגי בן שמאי, ובהשתתפות משה סוקולוב. ירושלים, מכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשס"ו.

אפשטיין, **מחקרים בספרות**: מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות / י"נ אפשטיין, ערוך בידי תלמידו ע"צ מלמד. ירושלים, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, ח"א - תשמ"ד.

גויטיין, **כלי קודש**: שלמה דב גויטין, 'כלי קודש ורופאים כמוכרי ספרים (בעקבות מאמרו של נ. אלוני, ק"ס מג 121)', קרית ספר מד, (תשכט), עמ' 125-128.

גויטיין, **עדויות קדומות**: שלמה דב גויטין, 'עדויות קדומות מן הגניזה על קהילת שאלוניקי', ספונות; מחקרים ומקורות לתולדות קהילות ישראל במזרח, יא, (תשלח), עמ' ט-ל.

גויטיין, **התימנים**: התימנים: היסטוריה, סדרי חברה, חיי הרוח : מבחר מחקרים / שלמה דב גויטיין, עורך - מנחם בן-ששון. ירושלים: מכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשמ"ג.

גיל, **ארץ ישראל**: ארץ-ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה : 634-1099 / משה גיל. כרכים א-ג. תל אביב : אוניברסיטת תל-אביב: ומשרד הבטחון - הוצאה לאור, תשמ"ג.

גיל, **במלכות ישמעאל**: במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים / משה גיל. כרכים א-ד. תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 1997.

גרינברגר, **סידור רס"ג**: סידור רס"ג עיונים בנוסח, מבנה והוראות, דן גרינברגר, ע"ד, אונ' בן-גוריון בנגב, תשע"ג.

וידר, **התגבשות נוסח התפילה**: התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב: קובץ מאמרים / נפתלי וידר, כרכים א-ב, ירושלים: מכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשנ"ח.

זיבלר, **דרשת רס"ג לימי המועדים**: יהודה זיבלר, 'דרשת רס"ג לימי המועדים - א', קובץ בית אהרן וישראל, רב, ניסן-אייר תשעט, עמ' ה-כ.

כהן, **שלטון עצמי**: Jewish self-government in medieval Egypt : the origins of the office of head of the Jews, ca. 1065-1126 / Mark R.Cohen, Princeton, N.J.: Princeton University Pres, c1980.

מאן, **היהודים במצרים**: The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid caliphs: a contribution to their political and communal history, based chiefly on Genizah material hitherto unpublished / by Jacob Mann, 2 v, Oxford: Oxford University Press, 1969.

פליישר, **לסדרי התפילה**: עזרא פליישר, 'לסדרי התפילה בבית הכנסת של בני ארץ-ישראל בפוסטאט בראשית המאה השלוש עשרה', אסופות; ספר שנה למדעי היהדות, ז (תשנ"ג), עמ' ריז-רס.

פליישר, **מדיואן שירי החול**: עזרא פליישר, 'מדיואן שירי החול של רב נתן בן שמואל נזר החברים', קבץ על יד; דברים שבכתב היוצאים לאור בפעם הראשונה, יח (תשס"ה), עמ' 139-196.

פליישר, קטעים מקובצי תפילה: עזרא פליישר, 'קטעים מקובצי תפילה ארץ-ישראלים מן הגניזה', קבץ על יד; דברים שבכתב היוצאים לאור בפעם הראשונה, יג (תשנז), עמ' 91-189.

פליישר, תפילה ומנהגי תפילה: תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראלים בתקופת הגניזה / עזרא פליישר. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשמ"ח.

פרידמן, הנגיד: מרדכי עקיבא פרידמן, 'הנגיד, הנשיא והרבנים הצרפתים: משבר בהנהגה בימי ר' אברהם בן הרמב"ם', ציון, פב-ב, ג (תשעז), עמ' 193-266.

פרידמן, התנגדות לתפילה: מרדכי עקיבא פרידמן, 'התנגדות לתפילה ולמנהגי תפילה ארץ-ישראלים בשאלות ותשובות שמן הגניזה (מתשובותיו של ר' יוסף ראש הסדר)', כנסת עזרא (תשנה), עמ' 69-102.

פרידמן, זוטא והמוקדמים: מרדכי עקיבא פרידמן, 'הרמב"ם זוטא והמוקדמים: סיפורם של שלושה חרמות', ציון, ע, ד, (תשסה), עמ' 473-527.

פרידמן, מחלוקת לשם שמים: מרדכי עקיבא פרידמן, 'מחלוקת לשם שמים: עיונים בפולמוס התפילה של ר' אברהם בן הרמב"ם ובני דורו', תעודה, י (תשנז), עמ' 298-245.

פרידמן, מילון: מילון הערבית-יהודית מימי הביניים: לתעודות הגניזה של ספר הודו ולטקסטים אחרים / מרדכי עקיבא פרידמן. ירושלים: מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשע"ו.

פרידמן, עדות חדשה: מרדכי עקיבא פרידמן, 'עדות חדשה על ביטול התפילות ומנהגי התפילה הארץ-ישראלים במצרים בימי הראב"ם', התפילה בישראל, (תשעו), עמ' 315-326.

שטרן, הלוח היהודי: Rustow, Marina; Stern, Sacha, 'The Jewish calendar controversy of 921-22: reconstructing the manuscripts and their transmission history', Time, Astronomy, and Calendars in the Jewish Tradition, (2014), pp. 79-95.

צילום כתיבת יד רבי מיכאל בכרך זצ"ל

רבי מיכאל בכרך זצ"ל

נולד בשנת ת"צ לאביו רבי שמואל זנוויל בן הגאון רבי יאיר חיים בכרך זצ"ל בעל 'חות יאיר', בשנת תק"מ לערך נבחר לדיין בבית הדין בפראג והיה הדיין השני אחר הגאון בעל 'נודע ביהודה' זצ"ל.

בשנת תקנ"ד נבחר לעמוד בראש בית הדין בפראג, וכיהן בה עד יום פטירתו. גם הרביץ תורה לתלמידים בישיבה בפראג, ואחד מתלמידיו היה הגאון רבי שמואל קוידר זצ"ל בעל 'עולת שמואל'.

הגאון ה'נודע ביהודה' העריץ אותו ומזכירו בתשובותיו (נוב"י תנינא אהע"ז סי' קמ"ח) "...עפ"י מה ששמעתי מכבוד הרב הגדול מוהר"ר מיכאל בכרך דמו"ש דקהלתנו ליישב...", וכשחלה הנוב"י כיבד את רבי מיכאל לדרוש בביהכ"נ במקומו בשבת חנוכה תקמ"ט (ערוגת הבשם סי' ט"ו סקכ"ד), גם בנו ממלא מקומו הגאון רבי שמואל לנדא זצ"ל כבדו מאוד וכותב אליו (נוב"י תנינא או"ח סי' ג') "אחרי שובי לביתי ביום א' העבר מכבודו הרמה... והנה הסכמנו יחד... כ"ד אוהבו הד"ש הק'...", ורבי מיכאל בתשובתו אליו כותב: "מכתבו הנעים הגיעני וטעמתי מצוף דבש אמרותיו הנעימים...". כשהדפיס בנו של הנוב"י רבי ישראל לנדא את ספר אביו הצל"ח על מסכת ביצה (פראג תקנ"ט) הוסיף בראש הספר מחידושי של רבי מיכאל.

הגאון רבי אלעזר פלעקלש מדייני בית הדין בפראג כותב: (בספרו תשובה מאהבה ח"ג סי' קל"ב) "ברכות שמים מעל לידידי וחבירי מחותני הרב המאוה"ג המופלג זקן ונשוא פנים שפתותיו שושנים מו"ה מיכאל בכרך נ"י ראב"ד בק"ק פראג".

נלב"ע ג' שבט תקס"א. השאיר אחריו חיבורים מחידושי על הש"ס והרמב"ם ואף ספר דרושים. בדרונו נדפס מכת"י ספרו 'ערוגת הבשם' על שו"ע אבן העזר (מכון ירושלים תשמ"ה - ומשם הפרטים לתולדותיו).

בגליון מט הדפסנו זעיר מחידושי למס' כתובות מתוך 2 דפים שפורקו מתוך חיבורו בכתב ידו, והיו אז באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א (מס' 160), לאחר זמן צורף אליו שאר הקובץ הכולל חידושים עמ"ס כתובות, קדושין, חולין, רמב"ם הלכות שחיטה ועוד מקצת הלכות. ומתוכו אנו מדפיסים כאן עוד מחידושי לריש מס' כתובות.

חידושים במסכת כתובות

פרק בתולה נשאת

דף ט ע"א רש"י ד"ה האומר פ"פ מצאתי וטענת דמים אין לו כו'. וקשיא לי דמי הכריחו לזה הא משכחת לה אע"ג דאיכא דמים דהא תנן בנדה דנותנין לה ד' לילות דכל דם שתראה בד' לילות ע"י תשמיש תלינן בדם בדם בתולים ואמרין התם עוד מעשה ונתן לה רבי ד' לילות מתוך י"ב חדש א"כ אפי' איכא דם בתולים שפיר מצי למעון טענת פ"פ דיכול להיות שכבר נבעלה פעם אחת דלא כלו בתוליה בביאה אחת אע"ג דקיימ"ל בועל בעילת מצוה ופורש היינו משום דחיישינן נמי לדם נדה, וי"ל דעפ"י הרוב כלין בתוליה בביאה ראשונה רק שאם אירע שראתה בד' לילות תלינן נמי בדם בתולים לפי דלא שכיח דם נדה שלא בשעת וסתה ועפירש"י לעיל ד"ו ע"ב ד"ה שמשיר צרורות והאי נמי דלמא מחבל פורתא כו' אלמא דאינו אלא ספק, וא"כ בכהן נמי איכא ס"ס, שוב מצאתי בח"מ וב"ש סי' ס"ח שהעירו בזה ועיין מה שתירצו וקצת נוטים דברי לדברי הב"ש.

שם רש"י ד"ה נאמן לאוסרה בו' אבל להפסידה כתובה לא מהימן ע"כ. נראה פשוט דלמד הכי מדלא אמר סתם נאמן דהוי משמע לכל דבר בין לאוסרה עליו בין להפסידה כתובתה א"ו דדוקא לאוסרה עליו קאמר דנאמן, ומשמע לי דרש"י סובר דר"א איירי אפי' בטוענת נאנסתי תחתך בהא אמרינן שפיר דא"נ להפסיד כתובה וכו' ור"א במתני' דלקמן דקיי"ל כוותיהו, אבל במכחישתו או שותקת נאמן גם להפסיד כתובה דבהא מודה ר"ג דאינה נאמנת דברי וברי הוא וכדלקמן ר"פ האשה שנתארמלה ובהכי איירי שמואל לקמן וא"כ ליכא פלוגתא בין שמואל ור"א וזהו כדעת הרא"ש ודלא כרבינו יונה שכתב שבטוענת נאנסתי נאמנת ומותרת לו דלענין איסור לא קאמר ר"ג ור"א דנאמנת דהא שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא וכדאיתא בירושלמי ע"ש.

מיהו לשון רש"י משמע דלא איירי באומרת נאנסתי מדכתב אעפ"י שאין הדבר הזה יכול להתברר אלא על פיו כו' ואי באומרת נאנסתי אין צריך בירור יותר שהרי היא מודית שפתחה פתוח א"ו דאיירי דמכחישתו ואומרת בתולה שלימה נבעלתי ומש"ה שפיר כתב דאין הדבר יכול להתברר, ולפ"ז מוכח דאפי' בכה"ג א"נ להפסיד כתובה, וצ"ל דטעמיה דר"א סובר כתובה דאורייתא ולכן לא סמכינן אחזקה דאין אדם טורח בסעודה ומפסידה, ודייק הכי מדאמר ר"א נאמן לאוסרה ולא אמר סתם נאמן, וליכא למימר דנקט לאוסרה לרבנותא כמ"ש תוס' לקמן בשמעתין דאי הוי אמר סתם נאמן ודאי הוי ידעינן דנאמן לאוסרה ולהפסידה.

ולפ"ז מוכח כשיטת רבינו יונה ז"ל דבאומרת נאנסתי נאמנת ומותרת לו, לפי מ"ש דמדאמר נאמן לאוסרה משמע דלענין כתובה א"נ ואי באומרת נאנסתי ממ"נ אי אמרה קודם שנתארסה הא לית לה כתובה דר"א אית ליה לקמן כנסה בחזקת בתולה ונמצא בעולה לית לה כלל, ואי באומרת נאנסתי תחתך מאי פריך והאיכא ס"ס הא ליכא אלא חד ספק דהא היא מודית דתחתיו נבעלה, וא"ל דאמרה סתם נאנסתי, דלשיליה אימת נאנסה, א"ו דאיירי במכחישתו, וליכא לאקשווי דבאמת מנ"ל להש"ס דלמא ר"א איירי באומרת נאנסתי תחתך דא"כ מאי האי דקאמר נאמן לאוסרה כיון דהיא מודית דפתחה היה פתוח לאו אנאמנותו ידידה סמכינן.

תוס' ד"ה לא צריכא בו' וא"ת ונוקמה אחזקה שהיא כשרה לכהונה כו'. אין להקשות הא אף אי נימא דאינה תחתיו מ"מ דלמא נבעלה לפסול לה ואסורה לכהן, דהך מלתא גופיה נוקי אחזקה דנבעלה לכשר לה לא מיבעיא אם היא אומרת נבעלתי באונס לכשר דקיי"ל דבדיעבד לא תצא כדלקמן דף י"ד אלא אפי' איירי במכחישתו הא אמרינן היכא דאיכא רוב כשרים אצלה לא תצא ובזינתה קודם אירוסין מסתמא רוב כשרים אצלה הוא, ואין לומר דהוי תרי ספיקי לחומרא ספק תחתיו ואת"ל אינה תחתיו דלמא לפסול לה דשם ספק חד הוא דמה לי זינתה תחתיו דהכל פסולין אצלה ומה לי נבעלה לפסול לה קודם אירוסין.

שם תוס' ד"ה ואב"א וא"ת אכתי כו' וי"ל דאונסא קלא כו' רובא עדיף כו'. לכאורה לא היה צריכי' דרובא עדיף דאפי' אי לא עדיף אלא דאמרינן סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרעי לה רובא אכתי ספק הוא ולא מיבעיא לר"מ דאמרינן הכי דחייש למיעוט אלא אפי' לרבנן דפליגי אר"מ לא פליגי אלא בהא דסבירא להו דלא בטיל ברובא והוא ספק משא"כ לר"מ דבטיל רובא כההיא דגבי תינוק בפ' י' יוחסין וכפ' הרמב"ן בפ' בתרא דיבמות בשם ר"ה גאון ז"ל וכ"כ בחי' הרשב"א שם וצ"ל דתוס' לא ס"ל הכי וכ"מ מדבריהם פ' י' יוחסין ע"ש.

ואין להקשות לפי תירוץ תוס' מאי פריך מאי קמ"ל כו' דלמא הא קמ"ל דלא נימא אוקמוה אחזקת היתר לבעלה די"ל דא"כ לא הו"ל למימר נאמן לאוסרה רק והכי הו"ל אסורה דהא הך מלתא דנאמן דשוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא שמעינן מהתם וכעין זה כתב מהרש"א לקמן, מיהו לשיטת תוס' לקמן בשמעתין דלר"א אף להפסידה כתובה נאמן, קשה דמאי פריך דלמא הא דהוצרך לומר דנאמן היינו דקמ"ל דנאמן להפסידה כתובה והא דלא אמר נאמן סתם דהוי שמעינן לכלל מילי נאמן, דלא נטעה לומר אוקמוה אחזקתה היתר, ואפשר דאי הא אתא לאשמועינן הו"ל למימר בהדיא אסורה עליה ואין לה כתובה א"ו דעיקר אתא לאשמועינן דנאמן לאוסרה ופ"ש [ופריך שפיר].

בא"ד וא"ת א"כ בס"ם נמי תיאסר כו'. לכאורה קשה דמ"ש"ה הוכרח לשנויי שקבל אביה קידושין פחותה מנ' שנים דאי קיבל קידושין והיא בת שש או חמש איכא ס"ם ספק אינה תחתיו ואת"ל תחתיו דלמא כשהיא קטנה עדיין דפיתוי' אונס הוא וזה אין לה קול, והמקשה דפריך והאיכא ס"ם נמי שפיר פריך דס"ד דר"א בכל גוונא אפי' קיבל אביה קידושין בעודה קטנה ולא דוקא כשהיא גדולה כמו דלא אסיק אדעתיה לאוקמי באשת כהן, בשלמא לעיל בסמוך אהא דכתבו תוס' אונס יש לו קול ליכא לאקשוויי אכתי נוקמי אחזקה דכאונס נבעלה וכגון בעודה קטנה דפיתויה אונס הוא, משום דאיכא למימר אוקמוה אחזקת [חסד החמשך וחעד"א]

בא"ד ואב"א כו' וי"ל דאם איתא דמ"ע היא הויא טוענת כו'. מוכח מדבריהם דבשמעתין איירי דוקא במכחשת אותו ואומרת בתולה הייתי או בשותקת אבל אי הוי טוענת אנוסה או מ"ע אני היא נאמנת ועיין בהר"א ובמגיד משנה פ' י"ח מהל' א"ב שהביא שני הדעות החולקים בזה, ולדעת הפוסקים דגם בטוענת מ"ע א"נ צ"ל דס"ל כר"ח דמ"ע פתחה סתום, אלא שהרא"ה מקשה דא"כ היכא משנינן לקמן לא בטענת דמים דהשתא קשה קושית תוס' דאיכא ס"ם דלמא מ"ע היא ע"ש, ונראה דהפוסקים הסוברים כר"ח מפרשים מתניתין דריש מכילתין כפירש"י דלאו משום דנאסרת עליו אלא משום כדי להתברר בעדים ולא כפיר"ת, ועוד נראה דהיינו טעמא דרש"י דלא ניתא ליה לפרש במתני' כפיר"ת משום דנמשך לשיטתיה דהכא דתירוץ תוס' הכא ליתא לדידיה משום דלכאורה קשה מאי תירצו דאם איתא דמ"ע היא היתה טוענת דלמא אינה טוענת כן משום דמ"ע כתובתה מנה לרבנן דלקמן והיא בקשה ליתן לה מאתים, אע"ג דאם היתה טוענת מ"ע אני תחתך היה ג"כ כתובתה מאתים, מ"מ עדיין יקשה דס"ם היא דלמא היתה מ"ע קודם לכן ואינה נאסרת, וצ"ל דאעפ"כ היה לה למעון כן כיון דעכ"פ לפי טענתו לית לה כלום היה לה למעון מ"ע אני דלכל הפחות היה לה מנה דבזה אינה מכחישתו דודאי לא יעלה על דעתה דנאמינה לטענתה ליתן לה מאתים, ומיהו כ"ז לדעת התוס' דלקמן דר"א סובר דהאומר פ"פ נאמן גם להפסידה כתובתה, אבל לפירש"י הכא דלר"א א"נ להפסידה כתובתה וא"כ גם לפי טענתו אית לה כתובה מאתים ודאי דליכא למימר דאם איתא דמ"ע היא היתה טוענת דלמה לה למעון להפסיד את עצמה בטענתה שלא יהא לה אלא מנה, וא"כ קשה לפירש"י קושית תוס' דהא ס"ם היא ועכ"ל דרש"י סובר כר"ח דמ"ע פתחה סתום, והא דלא פי' רש"י כן דר"א בהכי איירי משום דנראה לו לדוחק דר"א בהכי איירי, וא"כ לדידיה קשה קושית הרא"ה האידך מוקמינן מתני' בט"ד דהא איכא ס"ם ומש"ה מפרש לעיל דבאמת אינה נאסרת רק דהטעם כדי להתברר בעדים.

ובהא יש ליישב דעת הרמב"ם שכתב בפ"א מהל' אישות דנאמן למעון פ"פ מצאתי ואסורה עליו אע"ג דיצא דם דקשה מאין הוציא זה, ולפי דברינו מוכח כן בנגמ' לשיטתו דכתב הה"מ דס"ל כהפוסקים דגם בטוענת אנוסה או מ"ע א"נ וא"כ ליתא לתירוץ תוס', וגם ס"ל דמ"ע פתחה פתוח כדמוכח מדבריו בפ"א מהל' אישות דלא כר"ח וא"כ קשה קושיית תוס' דלמה אסורה עליו הא איכא ס"ס ספק מ"ע כו', ועכ"ל דאיירי ביצא דם ובמ"ע ודאי דליכא דם וא"כ אין להסתפק במ"ע כלל ואפ"ה קאמר ר"א בטוען פ"פ דנאמן ודו"ק.

שם תוס' ד"ה ומי אמר ר"א הכי כו'. ואפי' ראה אדם כו', הקשה אדמ"ו לפיר"ת בריש מכילתין דטעמא דתקנו חכמים שיהא בתולה נישאת ברביעי הוא משום אשת כהן דנאסרה עליו מספיקא קשה למאי דס"ד הכא דאין אשה נאסרת כו' ואפי' ידע בוודאי שזינתה תקשי ליה מ"ט תקנו חכמים שיהא נשאת בד' דהא לא נאסרת עליו דבשלמא לפירש"י שפיר כדי שיתברר הדבר ע"י עדים שאז אם יבאו עדים נאסרה, אבל לפיר"ת קשה וקושיא עצומה היא, ואפשר ליישב דמ"ש תוס' לחלק בין האי דהאומר לאשה קדשתך כו' דאיירי באומר שהיה עדים והלכו למ"ה וכ"כ רש"י הכא, היינו למאי דמסקינן שם בקידושין דהמקדש בע"א אין חוששין לקידושין אבל למאי דס"ד שם דאיירי דקידש בע"א והוא לפנינו אין מקום לקושיית תוס' דשפיר י"ל דהאומר פ"פ מצאתי א"נ לאוסרה דאין אדם נאמן על עצמו והתם איירי דאיכא עד א' דמעיד כדבריו מש"ה אסור בקרובותיה, ומיהו היינו דוקא באומר פ"פ מצאתי דא"נ על עצמו אבל בטענת דמים דאיכא ריעותא לפנינו ולאו אנאמנותא ידידה לחוד קסמכינן שפיר אמרינן דאסורה עליו, וא"כ לק"מ דלר"ת י"ל דר"א אית ליה המקדש בע"א חוששין לקידושין וא"כ מצינו למימר לאוקמי מתני' דריש מכילתין בטענת דמים דבאשת כהן אסורה גם למאי דס"ד השתא וק"ל.

שם ע"ב תוס' ד"ה אי למיתב לה כו' אע"פ שלאוסרה עליו לא היה נאמן כו' מ"מ כתובתה הפסידה כו'. וכ"כ תוס' עוד לקמן בר"ה נאמן להפסידה, ורש"י ריש שמעתין כתב דלר"א אינו נאמן להפסיד כתובתה וקשה לדידה דהא מאב"י דהכא מוכח דא"נ לאוסרה נאמן להפסידה ומכ"ש א"א דנאמן לאוסרה וכמ"ש תוס', ונראה לפרש לדעת רש"י דה"ק אב"י אי למיתב לה כתובתה וכלומר דבטענת דמים איירי דמ"ש תוס' דס"ד דבמ"ד ליכא למיחש לאיקרורי דעתא היינו לענין לאוסרה עליו דכיון דודאי איכא ריעותא בלא מצא דם לא יקיימנה דאסורה לו אבל לענין כתובה שפיר איכא למיחש שיתקדש דעתו ליתן לה כתובה גם במ"ד, וא"כ אי טעמא דתקנת חכמים היה משום כתובה שפיר מצינא לאוקמי במ"ד, ומיהו דבאמת שהיא אסורה לו אלא דמשום לאוסרה עליו לא היה צריך לתקן דליכא משום איקרורי דעתיה רק משום כתובה, נתיב לה, אלא לאוסרה עליו וא"כ ע"כ איירי בטוען פ"פ כו' ולפ"ז לא מוכח מאב"י מידי דלר"א יהא נאמן להפסיד כתובתה, ואחר שלמדתי זה מצאתי בגליון ת"י שכתבו סברא זו לפרש כן סברת אב"י ושמחתי שכיוונתי בע"ה לדעת גדולים, וא-לקים יעזור לי לפענח נעלמים.

דף י"א ע"ב ואר"ה כ"א אמר רב ששת ז"א כנסה בחזקת בתולה כו'. יש להבין בהא דאמר רב ששת זאת אומרת כו' הא בהדיא קתני לה זינתה מעיקרא כתובתה מנה, ולא יתכן למימר ז"א רק היכא דמדיוקא שמעינן לה היכא דליכא עדים רק שמצאה בעולה והיא מודית שנבעלה קודם אירוסין ועדים מעידים שלא זוהי ידה מתוך ידם משעה שקידשה זה, ושאני הכא דאיירי

דיש עדים דזינתה מעיקרא דומיא דרישא, ואפשר עוד דואם יש עדים דקתני ברישא אתרווייהו קאי, ומש"ה אית לה מנה דאמרינן ליה לאו כל כמינך דכיון דאיכא עדים קלא אית ליה ובחזקת בעולה כנסה אף דטוען דלא ידע מזה וכסברת רב אשי לקמן, ויש לומר דא"כ הו"ל להאי תנא למיתנא תחלה האי דינא דבעלמא אין לה כלום והדר לאשמועינן דאם יש עדים שזינתה מעיקרא יש לה מנה וכיון דלא קתני הכי ע"כ דזינתה מעיקרא בלא עדים איירי וע"ז קאמר שפיר זאת אומרת כו' דמכח דיוקא שמעינן לה וק"ל.

דף י"ג ע"א בשלמא לר"א כו' וחדא לאפוקי מדר"ח ב"א אר"ש כו'. ואין להקשות דאכתי ליתני ההיא דמ"ע לחודיה דשמעינן מיניה נמי לאפוקי מדרמי ב"ח דהא טענתייהו במנה ולא כלום, משום דה"א דכר"מ אתיא וכו"י דעדיין לא שמעינן דכנסה בחזקת בתולה ונמצאת דלית לה כלל עד דקתני מקחו מקח טעות וק"ל.

נעוד שם אלא לר"י תרתי ל"ל חדא להודיעך כחו דר"י כו'. יש להקשות דמעתה מאי מקשי תוס' לעיל דף י"א ע"ב ד"ה הדר ביה כו' נאמר דהדר ממה שאמר לא הכיר בה לר"מ מאתים כו' ונוקי ברייתא כר"מ ע"ש, דא"כ היה קשה לרבא תרתי ל"ל דההיא דמקח טעות איצטריך לאורויי דמקח טעות לגמרי משמע והאי דמ"ע למאי קתני לה אי משום להודיעך כחו דר"ג, הא השתא ע"כ במנה ולא כלום איירי וא"כ אית לה מגו דמ"ע אני תחתך ומאי רבותא איכא לר"ג, ואי משום לאפוקי מדרב"ח דאמר לא הכיר בה ולא כלום לד"ה, הא השתא הוי קיימ"ל דלרבנן באמת לית לה כלל ליתני הך דמ"ע לחודיה דשמעינן תרווייהו לאפוקי מדרב"ח ולאפוקי מדר"ח בר אבין דאל"כ מאי איכא בין טענתה דידה לטענה דידה, בשלמא לר' יוחנן פ"ש [פריך שפיר] דהוי סגי לן בההיא דמ"ע אני לחודיה אע"ג דכר"מ אתיא כיון דגם לרבנן אין חילוק בין הכיר בה ללא הכיר בה ואית לה מנה א"כ היינו ממש פלוגתייהו במתני' דלעיל גבי מ"ע ואין שום מקום לטעות אבל לרבא אי הוי אמרינן כקושיית תוס' דפלוגתייהו איירי דוקא בהכיר בה ובלא הכיר ס"ל לרבנן ולא כלום קשיא כנ"ל, ויש לתרץ דהוי מצינא לפרש מתני' בטוענת מ"ע אני תחתך ואית לה מאתים ולהודיעך כחו דר"ג קתני לה דהשתא לית לה מגו והוי מפרשינן כן לפום האי ס"ד משום דהוא דומיא דרישא דאיירי בטוענת נסתחפה שדך ה"ה כאן, וא"ת דא"כ מאי מקשינן לעיל ארמי ב"ח מהאי מתני' מודקתני נאמנת אלמא דבלא הכיר אית לה כתובה דלמא בתחתך איירי, לאו קושיא היא דלרמי ב"ח ע"כ לא איירי במ"ע תחתך דא"כ לא הוי ליה לטעון דרוסת איש את כנ"ל למיתני דהוא טוען מעין טענתה מ"ע את קודם שנתארסה כדקתני גבי משארסתני נאנסתי, וע"כ דלאו בהכי איירי ופ"ש, ומיהו זה דוקא לרב"ח אבל למאי דאמר רבא שם ואפי' למאי דסלקא אדעתין דלא הדר רק ממאי דאמר אליבא דר"מ דבלא הכיר בה אית לה מנה שפיר מצינו לאוקמי במ"ע תחתך דומיא דרישא דלא טעין מ"ע את עד שלא ארסתך משום דעכ"פ אית לה מנה והוא אינו רוצה ליתן לה כלום ושפיר מקשים תוס'. זה לחידודא בעלמא).

וא"ל דא"כ ל"ל לר"י לאוקמי במאתים ומנה וכו"מ לוקמי כרבנן ובמ"ע תחתך דא"כ לא הו"ל דרוסת איש את וכנ"ל וגם ר"א עדיפא ליה לאוקמי במנה ולא כלום מלאוקמי בהכי כדי לפרש דלאפוקי מדרב"ח אתא לאשמועינן ודו"ק.

[א"י: חסר ההתחלה וחסד"א] [י"ג ע"א] ... בכה"ג א"נ על בתה כיון דלית לה חזקה דכשרות אבל כשבאת לשאול על עצמה ועל בתה לא יתכן לומר דנאמנת על עצמה ולא על בתה דהם

תרתי דסתרי דכיון מכשירין היא עצמה לינשא לכהן האיך נפסול לבתה כיון דמחזקין אותה שהיא מעוברת לכשר, א"ו דוקא היכא שהיא עצמה אינה נשאת לכהן כמ"ש, ולפ"ז ה"פ חדא להכשיר בה וחדא להכשיר בתה כלומר דסיפא קתני מעוברת איירי שנשאלת על בתה לחוד ואפ"ה נאמנת, ואי לאו רישא הוי מוקמינן סיפא שנשאלת על עצמה ועל בתה ומש"ה נאמנת על בתה כיון דנאמנת על עצמה, אבל היכא דנשאלת על בתה לחוד א"נ מש"ה איצטריך רישא, וע"כ סיפא אתא לאשמועינן דגם על בתה לחוד נאמנת דאי דוקא היכא דנשאלת על עצמה כבר שמעינן מרישא דנאמנת על עצמה, וממילא ידעינן מסברא דנאמנת גם על בתה, אע"כ דסיפא איירי בגרושה ונשאלת על בתה לחוד דנאמנת דוק.

ע"ב תוס' ד"ה השבתנו כו' פ' לדידן ניהא דאשה מזנה בודקת ומזנית כו'. לכאורה קשה דמאי הוצרכו לסברא זו ולמה לא ניהא להו דלרבנן נאמנת משום דמוקמינן לה אחזקת כשרות כדלקמן בשמעתין, וחזקה דידה מהני גם אבתה כמ"ש לקמן דף כ"ו ע"ב, וכמו כן קשה אמ"ש תוס' לקמן דף י"ד ע"ב ד"ה כמאן, אמנם נראה ליישב עפ"י מ"ש הה"מ פט"ו מהא"ב דין י"א דהא דנאמנת להכשיר הולד ולא אמרינן דהולד שתוקי היינו טעמא משום דלהכשיר דבר תורה אין אנו צריכין לה דהא מדינא לא הוי אלא ספק ממזר דמותר מה"ת לבא בקהל אלא דרבנן גזרו עליהם והאמינה בשל מדבריהם עכ"ל, והקשה הב"ש ס' ד' ס"ק ל"ט מהא דאמרינן בגמ' מאן דמכשיר מכשיר אפי' ברוב פסולין וכ"ה בפ' י' יוחסין דף ע"ד וקיי"ל הכי, ואמאי הא לפי דברי הה"מ הטעם משום דבלא דיבורה היתה ספק ממזר וכשר מדאורייתא מש"ה נאמנת ומעם זה לא שייך ברוב פסולים דאזלינן בתר רובא מדאורייתא והוא ממזר ודאי, ותירץ דאפ"ה לאו ודאי ממזר הוא די"ל היא אולא להבועל והוי קבוע וכמחצה ע"מ דמי ע"ש, ודבריו תמוהין דאכתי קשה האיך מכשירין אותה לכהונה אפי' ברוב פסולין דהא איכא איסור דאורייתא ואמאי היא נאמנת, וליכא למימר כתיורצו דרש"י דהיא אולא לגבי בועל, דהא בביריתא דלעיל קתני ראוה שנכנסה עם א' לסתר כו' דמשמע דגם הבועל פ' מביתו ואפ"ה משנינן אליבא דרב אסי חדא לחורבא דדברא דאיכא רוב פסולין ומכשיר ר"ג, ועוד אפי' במע"מ נמי קשה אמאי תהא נאמנת כיון דאיכא ספק איסור דאורייתא, ולשיטת הרמב"ם דסובר דכל ספק איסור לחומרא מדבריהם הוא א"ש די"ל דהם האמינוה וכדברי הה"מ אבל לשיטת שאר פוסקים קשה, וצ"ל דהכא כיון דאיכא סברא בודקת ומזנית מש"ה נאמנת והיינו נמי טעמא דנאמנת על הולד ברוב פסולין משום דבודקת ומזנית, ולא ס"ל טעמא דהה"מ כנ"ל ודוק.

בא"ד ומיהו פ' זה לא יתכן למאי דפרישית לעיל כו'. ולולי דבריהם נראה לתרץ דהא דר"י מודה באומרת לא נבעלתי היינו דוקא ברוב כשרים דבהא איירי מתני' כמ"ש תוס' ד"ה מכשיר אפי' כו', וטעמא משום דאיכא ס"ס ספק לא נבעלה וספק לכשר נבעלה כיון דאיכא רוב כשרים אע"ג דסובר אין אפוטרופוס לעריות אפ"ה ודאי מידי ספיקא לא נפקא לאיצטרופי לס"ס ברוב כשרים אבל בביריתא דהכא דמיירי ברוב פסולים כדאמרינן בסמוך, דאיכא תרתי לגרעותא חדא דאין אפוטרופוס לעריות וחדא דרוב פסולים בהא פליג ר"י אפי' באומרת לא נבעלתי דא"נ כנ"ל ודוק.

דף ט"ז ע"ב תוס' ד"ה מאן דמתני כו' ור"ח פ' דרב חנן לא מתני אבל ליוחסין לא כו'. ולפירוש זה רב חייא ורב חנן פליגי אליבא דרב דלר' חייא בעינן תרי רובא ולר' חנן סגי בחד רובא, ויש להבין מאי דוחקיה לרבינו חננאל לפרש כן ולאוקמי מלתא דרב דאיפליגי ביה

אמוראי דטפי עדיף כפירש"י דלדינא ל"פ, ונראה לפרש דגם לפיר"ח לא פליגי, דלפירש"י יש לדקדק טובא חדא הא דאמר ר' חייא הלכה כר' יוסי הא ר' יוסי לאו מרא דעובדא רק אמר כן משמיה דריב"נ והו"ל למימר הלכה כריב"נ, ועוד מדאמר הלכה מכלל דפליגי ומאן פליג עליה דלפי' תוס' לעיל גם ר"ג מודה ואי נימא דר"ג פליג וכפירש"י הו"ל הלכה כר' יהושע, ותו דכיון דמוקמינן למתני' בתרי רובא דבקרונות של צפורי היה מעשה למה אמר ר' יוסי במתני' אם רוב אנשי העיר כו' דמשמע דזה לחוד מהני והוי ליה למימר דהיה בקרונות ש"צ שלא נטעה בכך.

ולכן נראה דודאי ריב"נ תרי רובא בעי וכדאמרו דבקרונות ש"צ היה רק ר' יוסי פליג עליה בהא וסובר דבחד רובא סגי ומש"ה לא אמר רק רוב אנשי העיר כו' ופלוגתייהו היא בפלוגתא דר"ג ור"י דר' יוסי סבר כר"ג דבאומרת ברי לי נאמנת אפי' ברוב פסולים אצלה ובאינה יודעת בעי' רובא מיהו בחד רובא סגי, וריב"נ סבר כר"י דפוסל אפי' ברוב כשרים ובכ"ע בעי תרי רובא דלדידיה א"ח בין אומרת ברי לי ובין אין אומרת, ומעתה שפיר קאמר רב חייא הלכה כר' יוסי כלומר דסגי בחד רובא ולא כריב"נ דאמר עד דאיכא תרי רובא, ורב חנן לא פליג עליה לדינא כלל אלא דאמר דגם ריב"נ לא סבר כר"י רק כר"ג דסגי בחד רובא והתם דהוצרך לתרי רובא הוראת שעה היתה, וס"ד דר' ירמיה דלא היה בקרונות ש"צ ופריך ממצא בה תינוק כו' ומשני אישתמיטתיה כו' ר"ל דריב"נ בעי דוקא תרי רובא אע"ג דרחב"א אמר הלכה כר' יוסי דסגי בחד רובא אין זה סותר להא דאמר רב התם דיש לפרש דה"ק ל"ש אלא להחיותו דבהא לכ"ע אזלינן בתר חד רובא אבל ליוחסין אי מוקמינן למתני' ככ"ע, לא דריב"נ פליג ומקשה לרב חנן דאמר דגם לריב"נ סגי בחד רובא קשיא הך ומשני דלא מתני לה כלל אבל ליוחסין לא, כנ"ל דעת ר"ח ז"ל ודו"ק) אין זה ברור.

דף ט"ז ע"ב תוס' ד"ה מאן דמתני כו' אבל קשה לפירושו כו'. כתב מהרש"א צ"ע לדבריהם כו' אמאי לא נימא דר"ח מפרש הסוגיא דלעיל כמ"ש תוס' לעיל כו' עיי"ש, ודבריו תמוהים דע"כ ר"ח מפרש לעיל כפירש"י דהמתרץ מוקי לריב"נ כר' יהושע, דאי כפי' תוס' דכר"ג אתיא ובלא טוענת ברי קשה האיך אמר רב חנן בר רבא הוראת שעה היתה אבל לדורות סגי בחד רובא הא לר"ג קיל ליה שמא דאפי' בס"ס פוסל, ולא עדיף חד רובא מס"ס, אע"כ דריב"נ כר"י סובר ובטוענת ברי ושפיר מקשים תוס' ריב"נ דאמר כמאן, מיהו לתירוץ ב' של תוס' דלעיל ל"ק הכא מידי כמ"ש מהרש"א.

ומה שהקשה עוד מהרש"א אפירש"י דלעיל והכא לפי סברת המקשה עיי"ש, נראה דכבר נשמר רש"י מזה שכתב לסברת המקשה אבל לדורות לא בעינן תרי רובי ולא כתב אבל לדורות סגי בחד רובא, משמע דלדורות לא בעינן כלל רובא והיינו כר"ג, ומשני דר"ח ב"ר לא מתני הא דבקרונות ש"צ הוי מעשה וחד רובא הוי הלכך הוראת שעה היתה עכ"ל רש"י אבל לדורות בעי תרי רובא משום וכו' ס"ל.

חידושי תורה

הרב פנחס זלצמן

בענין חייב אדם לטהר עצמו ברגל

והנה מסברא פשוטה היה נראה לומר שאין זה דין מיוחד בקרבנות, דא"כ מדוע הוצרכו פסוק מיוחד דבנבלתם לא תגעו, הא כבר ידעינן שטמא אסור ליכנס למקדש ולאכול בשר שלמים², ומה הוצרכה התורה להזהיר כאן באופן מיוחד. וכן דייק השפ"א שם, דבהכרח אי"ז דין מיוחד בקרבנות. אמנם לאידך י"ל, דאף שאת עצם האיסור להכנס בטומאה כבר ידעינן, מ"מ בהיות שברגל מצווה כל אחד מישראל לעלות וליראות ולהקריב קרבנותיו כעולת ראייה ושלמי חגיגה ושמחה, הרי מש"ה הזהירה התורה במצוה ואזהרה מיוחדת שעליו להפריש עצמו מטומאה בכדי שיוכל לעשות חובתו כיאות. ונבוא לדון בזה בס"ד.

דעת הסוברים דנוהג בזה"ז

הנה ביבמות כט,ב: "תני ר' חייא, אשתו ארוסה, לא אונן ולא מטמא לה, וכן היא לא אוננת ולא מטמאת לו". ופירש"י: "ולא מיטמאת. אינה צריכה להתעסק בו. ולא דוקא נקט ולא מיטמאת, דהא בנות אהרן לא הוזהרו על הטומאה, אלא אידי דנקט לא אוננת דאיצטריך ליה, נקט ולא מיטמאת דבעי למתני תרתי בדידה ובדידה, כך שמעתי. ולי נראה: ולא מיטמאה, כגון ברגל שישראלים מוזהרים על הטומאה, מונבלתם לא תגעו במס' ר"ה". והיינו דבברייתא נתבאר דאף שבעלמא מצוה

במסכת ר"ה טז,ב: "אמר רבי יצחק, חייב אדם לטהר את עצמו ברגל. שנאמר (שמיני יא,ח) ובנבלתם לא תגעו. תניא נמי הכי: ובנבלתם לא תגעו, יכול יהו ישראל מוזהרין על מגע נבילה, תלמוד לומר אמר אל הכהנים בני אהרן, בני אהרן מוזהרין בני ישראל אין מוזהרין, והלא דברים קל וחומר, ומה טומאה חמורה כהנים מוזהרין ישראלים אינן מוזהרין, טומאה קלה לא כל שכן. אלא מה תלמוד לומר ובנבלתם לא תגעו, ברגל". והביאו רש"י בחומש שם. והיינו דאף שמקרא דבני אהרן ילפינן שרק הכהנים מוזהרים מליטמא למת, וישראל אינם מוזהרים, מ"מ ברגל מוזהרים כו"ע מליטמא, ואף מטומאת נבילות קלה שגם הכהנים בעלמא אינם מוזהרים מליטמא בה¹, הרי שברגל אף הישראלים מוזהרים מליטמא בכל טומאה.

באיזה זמן נוהג

ויש לדון האם נוהג דבר זה רק בזמן הבית, או גם בזמן שאין ביהמ"ק קיים. ושורש הספק הוא, האם הוא משום דבעי להיות טהור בכדי שיוכל ליכנס למקדש ולהקריב ולאכול קרבנותיו בטהרה, שזה שייך רק בזמן הבית, או שענין זה הוא בעצם דין הרגל שחייב לטהר עצמו, וממילא נוהג אף בזה"ז.

1 כמבואר בקרא, דרך "לנפש לא יטמא".

2 כמבואר בפרשת צו, דכל טמא לא יאכל בשר קדשים.

וכו', ואיך נפרש דבריו על זמן הבית ובירושלים דוקא".

ובשו"ע אה"ע סימן נה ס"ה פסק המחבר כביאור הראשון ברש"י: "ארוסה שמתה כו'. ואם מת הוא, אינה חייבת ליטמא לו". אמנם הבית שמואל שם סק"י הביא את הביאור השני שברש"י, ז"ל: "ורש"י ביבמות כתב, ברגל אסורה ליטמא, דחייב אדם לטהר את עצמו ברגל".⁶ ודייק הפתחי תשובה מדבריו: "משמע דס"ל שדברי רש"י הנ"ל קאי גם על זמן הזה, לפי דהחויב לטהר עצמו ברגל הוא גם בזה"ז".

ואי נימא כדברי הב"ש דאכן יש חיוב לטהר עצמו גם בזה"ז, איכא בזה חומרא גדולה לגבי כמה ענינים: (א) דיהא אסור לכל אחד מישראל ליטמא למתים ברגל. ואף שכולנו טמאי מתים, הרי יהא אסור לשוב וליטמאות, כהא דגם כהן טמא אסור לו לשוב וליטמא. (ב) אף לעניין שיהא אסור לכל אדם ליגע בשאר טומאות כשרץ ונבילה, דהא קרא דבנבלתם לא תגעו איירי בנבילה ולא במת. (ג) נפיק חומרא גדולה, שיהא אסור להביא עצמו לידי טומאת בע"ק בתה"מ. (ד) דאם נטמא באיזה טומאה, יהא מחויב לטהר כמה שיותר מהר, וכדין טבילה דאורייתא, ולעשות הערב שמש כדינו.

דעת המור

הנה בירושלמי שבת פ"א ה"ג איתא: "רבי חייא רובא מפקד לרב, אין את יכול מיכול כל שתא חולין בטהרה אכול, ואם לאו תהא אכיל שבעה יומין מן שתא". היינו דר' חייא הגדול צוה את רב, דאם יכול לאכול חולין בטהרה כל השנה יעשה כן, ואם לאו אז לכה"פ יאכל בטהרה שבעה ימים בשנה. והרא"ש סוף ר"ה הביא דברי

ליטמא לקרוביו שאשתו בכללם, אבל זהו דווקא באשתו נשואה שהיא כבר שארו,³ אבל בארוסה לא.

והנה בהא דהיא לא מיטמאה לו, הוקשה לרש"י דהא ילפינן מקרא דאמור אל הכהנים בני אהרן ולא בנות אהרן שאין איסורי כהונה נוהגים בנשים, וא"כ מה הוצרכה התורה לומר שאינה מיטמאה. וביאר בזה רש"י ב' דרכים: א. דאינה צריכה להטמאות לו כבנשואה שהוא מצווה, אבל איסורא ליכא דהא אין דיני כהונה בנשים. ב. דאיירי ברגל שאז כו"ע הוזהרו מלטמא, ואילו היתה נשואה מחויבת ליטמאות דהיא כבר שארו, אבל בארוסה דאינה שארו אסורה ליטמאות לו. וגם התוס' שם הביאו פירוש זה דאיירי ברגל בתירוצם הראשון. וכן איתא בבה"ג הלכות טומאה.⁴ וכן למד בשו"ת "יד אליהו"⁵ סימן סח, מדברי הרמב"ם פ"ב מהלכות אבל, דס"ל כרש"י דהא דאשתו ארוסה אינה מיטמאת איירי ברגל, עי"ש.

והנה לפירוש זה הרי מהא דר' חייא שלא היה בזמן הבית, פסק הלכה זו גבי דיני אישות, שאסור לה ליטמאות ברגל, מבואר דנוהג גם בזה"ז. וביותר יש לדייק, מהא שלפירוש זה האיסור ליטמאות ברגל נאמר גם על אשה, הגם שאינה מצווה כלל בראיה, הרי שאין זה משום הכשר מצוה דראיה אלא מצווה בפנ"ע עד שגם הנשים חייבות. (ואין להקשות דהו"ל מצוה שהזמן גרמא ונשים פטורות, דהרי קי"ל שרק במצות עשה נאמר האי פטורא, אבל באיסורים שהז"ג נשים מוזהרות, וכאן הרי הוא לאו דבנבלתם לא תגעו).

והצ"ח לביצה יז, א. דייק ג"כ דנוהג בזה"ז, מהא דר' יצחק בעל המימרא דחייב אדם לטהר עצמו, הוא גופיה "היה אחר החורבן, והוא אמר סתם חייב אדם לטהר

3 וכדתיב "כי אם לשארו הקרוב אליו", דדרשו חז"ל שארו זו אשתו, והיינו דווקא כשכבר נתקרבה בנישואין.

4 וציין אליו בהגהות "בן אריה" ליבמות שם שם.

5 לר"א מלובלין נדפס תע"ב.

6 וכן בביאור הגר"א שם ציין לעיין ברש"י.

חיוב דטהרת הרגל". הרי דפשיטא ליה להפרישה שבזמן הזה שאין לנו אפר פרה, ואין יכולים ליטהר לגמרי, ליכא חיובא כלל לטהר עצמו ברגל.

אמנם הב"ח סי' תרג כתב: "אע"ג דלקמן בסוף סימן תרו כתב בשם הרא"ש דההיא דר' יצחק היינו לטהר עצמו מכל הטומאות ואף מטומאת מת להזות עליו שלישי ושביעי, והאידנא אין לנו טהרה וכו'. אין זה דחייה, אלא כדי שלא לברך על הטבילה, אבל מכל מקום למדנו מדר' יצחק דכיון שחייב אדם לטהר עצמו ברגל, אם כן מאי דאפשר לו לטהר צריך הוא לעשות, ואע"ג דלא אפשר ליה לטהר עצמו בכל דבר, לא משום זה נפטר במאי דאפשר, וק"ל. ומשום הכי יראה דאף בערב ראש השנה יש לטבול משום קרי, כדי לטהר עצמו במאי דאפשר". הרי שלדברי הב"ח בדעת הטור, אה"נ דאיכא חיובא ליטהר ברגל גם בזה"ז ואף מכל טומאה, עכ"פ במידת האפשר⁷, וכאמור דזהו חומרא גדולה לגבי כמה ענינים וכנ"ל.

דעת החולקים

אמנם הקרבן נתנאל סוף יומא כתב, דבהיות שאין לנו אפר פרה ואין לנו טהרה, הרי "מזה הטעם השמיטו כל הפוסקים הך דרבי יצחק, כי האידנא אין אנו מחויבים לטהר ברגל... דלא כבית שמואל סימן נ"ד שהביא דברי רש"י אפילו בזמן הזה". ובשו"ת יד אליהו שם דייק מהא דרש"י גופיה בכתובות נג, א. שהובאה התם האי מימרא דאשתו ארוסה, הביא רק את הפירוש דאינה חייבת ולא את הפירוש השני דאיירי ברגל, ש"מ דלרש"י גופיה לא פשיט ליה האי דינא. ובשוב הראיה מהירושלמי דר' חייא ורב, ביאר הק"נ בסוף ר"ה, דלר' חייא ורב היה עדיין אפר פרה ויכלו להיות טהורים לגמרי, וע"פ דברי האר"י ז"ל בשו"ע שלו, שלאמוראים הקדושים היה עדיין אפר פרה ולכן יכלו

הירושלמי אלו, וביאר בשם ראב"ה דאותם ז' ימים הם ז' ימים דבין ר"ה ליוה"כ, דבהם מצווה לאכול בטהרה. וביאר דבריו הטור באו"ח סימן תרג: "וקורא אותן ז' ימים (ולא עשרה ימים), לפי שבר"ה לא היה צריך להזהר לאכול בטהרה, שפשיטא שיאכל בטהרה, שחייב אדם לטהר עצמו ברגל, ולא נשאר עדיין אלא ז' ימי חול שהוצרך להזהירו עליהן" (דביו"כ הרי אינו אוכל בלא"ה וגם מטהר עצמו בו, וכדלקמן). ומבואר דפשיטא להו דהאי דינא דחייב לטהר עצמו ברגל נהוג גם האידנא, שהרי ר' חייא ורב היו הרבה אחר החורבן.

אלא דבסימן תרו גבי טבילת ערב יו"כ כתב הטור גופיה: "ונהגו לטבול בערב יוה"כ... ואמר רב סעדיה בעלייתו מלטבול מברך על הטבילה. וכתב א"א הרא"ש ז"ל ואין דבריו נראין בזה, שלא מצינו בתלמוד רמז לטבילה זו ואינה לא יסוד נביאים ולא מנהג נביאים, ולא עדיפא מערבה דאמרי (סוכה מד, ב) חביט חביט ולא בריך משום שאינה אלא מנהג נביאים. ואי משום דרבי יצחק דאמר חייב אדם לטהר עצמו ברגל, היינו לטהר עצמו מכל הטומאות ואף מטומאת מת ולהזות עליו ג' ז', והאידנא אין לנו טהרה, וכיון שאין בעלי קריין טובלין כל השנה, אין חובה לטבילה זו ואין לברך. אלא שנהגו העולם לטהר עצמם מקרי ביוה"כ וסמכו על מדרש של פירקי ר"א שנקיים כמלאכי השרת ביוה"כ". ובפרישה פירש דבריו: "רצה לומר אינו בכלל חיוב אלא כשיכול להטהר מכל הטומאות אשר בכללן היא טומאת מת הצריכה הזאת שלישי ושביעי, וזה אי אפשר בזמן הזה כדמסיק והאידנא אין לנו טהרה, ורצה לומר אין לנו אפר פרה להזות בו טמאי מת וגם דאין הזאה מועלת כיון שאנו על ארץ טמאה, נמצא אף שבעל קרי בזמן הזה יטבול עצמו, לא נטהר עדיין מטומאתו דכל אדם בחזקת טמא מת ואינו יכול לקיים

7 וצ"ע בהגדרת האפשר, ובמאי כרוך, ואכ"מ.

שבעת ימים. שלעולם יטהר עצמו ברגל, לכן צוהו ליהזר באכילת חולין בטהרה בימים אלה". הרי דפשיטא ליה שנוהג גם בר"ה, הגם שאינו נקרא רגל. ואין להקשות מדוע לא הזכיר יוה"כ בכלל אותם ז' ימים, דהא פשיטא, שהרי אין אוכלים ביוה"כ, וממילא לא שייך ביה כלל הציווי ד'אכול בטהרה'.

גדר החיוב בזמן הבית

והנה להדעות שהובאו עד הנה, נפיק דעכ"פ בזמן הבית שהיה אפר פרה והיו יכולים ליטהר לגמרי, הרי ודאי שכל אחד היה חייב לטהר עצמו. ואף אחר החורבן, כל זמן שהיה אפר פרה היו מחייבים לטהר עצמם. ולא רק מטומאת מת, אלא אף משאר טומאות, כמבואר מקרא דבנבלתם לא תגעו דאיירי בטומאת נבלות. אלא דבזה גופא יש לדון, ומתוכן הדברים יתבאר גם נפ"מ להדעות דאיכא חיובא גם בזה"ז, וביותר להמקווה לנו שבמהרה בימינו יבנה המקדש ויחזור אפר פרה ונוכל לטהר עצמנו.

דהנה הרמב"ן כתב בביאור האי קרא דבנבלתם לא תגעו: "אינה אוהרה לאסור לנו הנגיעה, אבל יאמר ובנבלתם לא תגעו כי טמאים הם לכם, כלומר לא תגעו בהם בלתי אם תטמאו. והענין, לומר שיחשוב כל נוגע בהם שהוא טמא, ויזהר מן המקדש ומן הקדשים. ושמא המדרש שאמרו רבותינו (תורת כהנים פרק ד ט) ובנבלתם לא תגעו, ברגל, כלומר שלא תגעו בו בשעה שאתם חפצים להיות טהורים, כי טמאים הם ולא תעלו בהם לרגל, אבל אין הנגיעה נמנעת בלאו, שאין הנוגע בנבלה ברגל מן הלוקין את הארבעים. ומה שאמרו חייב אדם לטהר עצמו ברגל, מצוה מדברי סופרים, ואין בזה מן התורה עשה או לא תעשה, זולתי מצות העלייה. או שיהא ובנבלתם לא תגעו ברגל אסמכתא, כשאר אסמכתות הרבה ששנויות שם בת"כ". ולדבריו נפיק דכוונת התורה רק

להשתמש בשמות הקודש. וביאר הק"נ דמהאי טעמא העתיק זאת הטור, ושגם רש"י ביבמות שכתב דחייב ליטהר ברגל בזה"ז, איירי בזמנו של ר' חייא שהיה עדיין אפר פרה. ולעיקר דברי ר' חייא לרב 'אכול בטהרה' שהביאם הטור, ביאר הדרכי משה ע"פ המדרכי, דאין הכוונה לענין טהרה ממש, אלא לעניין אכילת פת עכו"ם, והיינו דאף הנוהג היתר בפת עכו"ם במשך כל השנה, יחמיר על עצמו בימים אלו שבין ר"ה ליו"כ לאכול בטהרה, היינו פת ישראל.⁸ וכדפסק השו"ע סימן תרג: "אף מי שאינו נזהר מפת של כותים, בעשרת ימי תשובה צריך ליהזר".

אי נוהג בר"ה ויה"כ

הנה מדברי הרא"ש והטור דלעיל דבר"ה בלא"ה מטהר עצמו משום דחייב אדם לטהר וכו', וגם מההוא"א שבטור דליבטי לברך על טבילת עיו"כ, אי לאו הא דאין אפר פרה, מבואר דגם בר"ה ויוה"כ נאמר החיוב לטהר עצמו. וכ"כ השל"ה הק' בשם ספר סדר היום, שיטהר עצמו בערב ר"ה משום שחייב אדם לטהר עצמו ברגל. אמנם השאג"א דלקמן תמה דהא ר"י נקט 'רגל' דהיינו ג' רגלים, שאין ר"ה ויה"כ בכלל זה. ובפרט לשיטתו ע"פ הרמב"ם דלקמן, שהחיוב לטהר נוהג רק בזמן שצריך ליכנס למקדש להקריב קרבנותיו, פשיטא ליה דאף בזמן הבית אינו נוהג בר"ה ויה"כ, דהא ליכא חיוב ראייה בהני יומי. אכן הגאון ר' מאיר שמחה בספרו משך חכמה כתב, דאותם שבעה ימים שאמר ר' חייא לרב לאכול בטהרה היינו הימים טובים גופייהו, ז"ל בפרשת אמור (כג,מב): "נראה לפרש, דכוונתו על שבעת ימים טובים. היינו פסח שני ימים (א' וז'), וסוכות שני ימים (א' וז'), ועצרת יום אחד, וראש השנה (ב' ימים), שכן אף בזמן הבית, הרי) לבד מקום הועד, היו עושים שני ימים מספיקא, והרי

8 וראה מג"א סימן רמב סק"ד, שדן מדוע א"כ נקט ר' חייא ז' ימים ולא ט'.

לטבול מערב הרגל כדי שיקבל הרגל בטהרה, ע"ש. אבל לדעת ר' אושעיא שם, דכל יום הוא תשלומין לחבירו, הרי אף אם היה טמא ביום הראשון יכול ליטהר בהמשך הרגל ולהביא קרבנותיו.

והוסיף הצ"ח: "דלפי טעמו של הרמב"ם וסמ"ג שהחיוב לטהר עצמו הוא משום שיהיה מוכן לראיה ולקרבן, א"כ אין חיוב זה נוהג אלא בזמן הבית, אבל לאחר החורבן אפילו בעת שהיו להם עדיין אפר פרה והיו יכולים לטהר מכל הטומאה, לא היה חיוב זה נוהג, כיון שאין קודש ולא מקדש. ולא עוד אלא אפילו בזמן שהיה המקדש קיים, לא היה חיוב זה אלא למי שהוא בירושלים או בסמוך לירושלים שיכול לבא שם ברגל, אבל לאלו הרחוקים מירושלים ואינם עולים לרגל אין חיוב עליהם לטהר עצמם ברגל".

להלכה

והנה כאמור השאג"א הסיק שם דאינו נוהג בזה"ז. וכ"כ בשו"ת "יד אליהו" הנ"ל: "דדין זה טהרת הרגל, לא קאי רק בזמן שבית המקדש קיים ובאו כל ישראל לבהמ"ק וחייבים בקרבנות. וכ"כ בשפתי חכמים ע"פ ובנבלתם ושאר מפרשים [ודלא כמ"ש בס' בית שמואל באה"ע בס' כ"ז דמשמע דגם בזמן הזה צריך טהרה ברגל ואסורה לטמאות לארוס].. ודלא כמ"ש בשל"ה בשם סדר היום בהל' ר"ה דחייב לטהר כו". והשערי תשובה בהלכות יו"ט⁹ ציין לדבריהם. וכך הסיק הבאר היטב בהלכות אבלות¹⁰: "כי עיקר הדין לטהר ברגל קאי על זמן הבית שהיו צריכים להיות טהורים לאכול בקדשים כמ"ש רש"י ורמב"ם, אבל בזה"ז אין נפקותא בזה בין הרגל לכולי שתא, שהרי טמאי מתים אנו ואין לנו אפר פרה, ומה גם גזרו טומאה על ארץ העמים ומה טהרה שייך בזה. ואף שאיזה פוסקים כתבו שגם בזה"ז חייב אדם

לומר שאין אפשרות שיגע בשרץ מבלי להטמאות, וגם בזמן הבית אין איסור מה"ת להטמאות ברגל, חוץ ממה שגורם לעצמו שלא יוכל לעלות לרגל. וע"ז אמר ר' יצחק דמדברי סופרים או מאסמכתא בעלמא, צריך להיות טהור בכדי שיוכל ליכנס למקדש. וגם רבינו חננאל לר"ה שם כתב כן: "שכל ישראל הוזהרו להטהר אפי' מטומאה קלה ברגל. מיכן אמרו חכמים שחייבין ישראל לטהר עצמם ברגל בבואם ליראות לפני ה'". וכך כתב הרמב"ם בהלכות טומאת אוכלין פט"ז ה"י: "כל ישראל מוזהרין להיות טהורים בכל רגל, מפני שהם נכונים ליכנס במקדש ולאכול קדשים, וזה שנאמר בתורה ובנבלתם לא תגעו ברגל בלבד, ואם נטמא אינו לוקה. אבל בשאר ימות השנה אינו מוזהר". ומבואר דלשיטתו אלו אין ענין מיוחד בטהרה דרגל, אלא שהיות וברגל מחויב כל איש ישראל לעלות וליראות, הרי שעליו לשים לב לכך שיהא באפשרותו לעלות בטהרה.

ומהאי סברא דטהרה הנדרשת ברגל היא רק בכדי להיות ראויים ליכנס למקדש, האריך השאג"א סימנים פו-פח לדון בהאי ענינא. ופשיטא ליה דגם בזמן המקדש יש ליזהר רק מטומאת מת שהיא טומאה ארוכה ואי נטמא בה אינו יכול לעשות קרבנותיו בטהרה משך כל הרגל, אבל מטומאות קלות דטומאת ערב כנבילה ובע"ק אינו מחויב ליזהר, דהא יכול לטבול וליטהר ולמחר להקריב קרבנותיו, אא"כ הוא עומד ביום האחרון של הרגל ועדיין לא הקריב קרבנותיו, דאז אם יטמא לא יוכל לעלות ולהקריב קרבנותיו.

אכן הצ"ח ביצה יז,ב. ביאר דזה תלוי במח' ר' יוחנן ור' אושעיא בחגיגה ט,א. דלדעת ר' יוחנן שכל ימי הרגל הם השלמה ליום הראשון, הרי דמ"מ ביום הראשון צ"ל טהור גם מטומאת ערב. וביאר עפ"ז את דברי הרש"ל ביש"ש שם, שחייב אדם

9 או"ח סימן תקכט סק"ב.

10 יו"ד סימן שעג סק"ד.

להאיר פתאום אל תוך הרע, וכל הרע היה נדחה ונתבטל ממראות אור הגדול ואח"כ היה הצווי לרחוץ ולטהר להכין עצמו לקבלת התורה. וזה קדש ורחץ, שתחילה האיר אור הקדושה וקידש את ישראל בקדושתו ואח"כ ורחץ שצוים לרחוץ ולטהר עצמם כנ"ל.

ובעל ה"שפת אמת" (פסח שנת תרמא) חידד בזה: "שבנ"י יש להם נקודה פנימיות שגם שהם בין אהלי קדר ובגלות אחר גלות. עכ"ז נקודה הפנימיות אינה מתחלפת.. ולכן בבוא המועדים בעת שהיה המקדש קיים היו מתחלפים אלה הלבושים ונתגלה הפנימיות שלהם, כמ"ש יראה כל זכורך הוא הפנימיות. לכן אמרו חז"ל חייב אדם לטהר עצמו ברגל ודרשו בנבלתם לא תגעו פי' ברגל ע"ש. והענין כנ"ל שהטומאה לא תגע בפנימיות הלב. כענין שנאמר מה יפו פעמך בנעלים היא הנקודה הטמונה שלא תוכל להתערב. וממילא מוכנים ברגל להסיר החיצוניות ולראות פני ה'. ומכלל שחייב אדם לטהר בוודאי הרגלים נותנים כח להתטהר לפניו. ואיתא הראיון אין לו שיעור כי יש בירור אחר בירור עד שיוכל להיות טהור לב".

ופשיטא שלנקודה זו דטהרת הלב שנתבארה בסה"ק, אין שינוי בין זמן הבית לזמן הזה. ויה"ר שבמהרה נזכה לגאולה עולמים ואז נזכה לטהר גם הגוף באפר פרה, ולעלות לציון ברינה, לראות וליראות את פני האדון ה' שלש פעמים בשנה, ששים ושמחים בבנין שלם.

לטהר עצמו ברגל, לאו מטומאת מת ושרץ קאמרי, אלא מטומאה היוצאה מגופו של אדם וכדומה. וגם מרמזת הטהרה על טהרת הנפש, כי ע"י טהרת הגוף מעורר ומזכך טהרת הנפש, כדאיתא בכמה מקומות בראשית חכמה ובשל"ה וזה ברור.

וכ"כ הפת"ש לאה"ע שם, דהשיג על דברי הב"ש שהביא דברי רש"י שאסור לארוסה להטמאות ברגל, ז"ל: "מלשון הטור וש"ע שכתבו 'אינה חייבת'¹¹, משמע דס"ל שדברי רש"י הוא רק על זמן הבית, וכמו שבאמת לא נמצא בטור וש"ע בשום מקום שיזכירו חיוב זה... נמצא שדברי הב"ש בשם רש"י הנ"ל, אין להם מקום לדינא בזה"ז". וציין שם לדברי השאג"א ובאה"ט וש"ת הנ"ל.

מבאר החסידות

רבותינו מאורי החסידות, פשיטא להו שהנקודה הפנימית דחייב ליטהר ברגל, קיימת בכל זמן ועת. וכדכתב ב"סידורו של שבת" חלק א, דאף שבכל רגל הצורך ליטהר הוא קודם הרגל, אבל ביצ"מ האיר אורו של הקב"ה בתוך החושך עוד קודם שנטהרו, וביאר עפ"ז בעניין סדר ליל פסח: "וזה רמז בעל המסדר הגדה בהסידור של סדר פסח 'קדש ורחץ'. פירוש שזהו מעלת לילה זו הראשונה של חג הפסח, כי בכל קבלת הקדושה צריך מקודם לרחוץ ולטהר את לבו מכל וכל כדי שיוכל לקבל הקדושה, וע"כ חייב אדם לטהר עצמו ברגל פירוש קודם הרגל כדי שיוכל לקבל אל תוכו קדושת אור ה' המאיר בכל רגל ורגל לפי ערכו. ולא כן היה ברגל חג המצות שהקדושה היה מוכרח



הרב שמעון גומבו

שיטת התוספות בגדר תליית ממזרות ואי תפיסת קידושין זה בזה

ממזר. ה) עוד הוכיחו [שם] מדאמר אביי (ביבמות וקידושין שם): "הכל מודים בבא על הנדה ועל הסוטה שאין הולד ממזר", ואיתא שם דטעמו משום דתפסי בהו קידושין, הרי שבכל מקום דתפסי קידושין אין הולד ממזר, דתליא ממזרות באי תפיסת קידושין.

ב. ואף להתוס' בכל המקומות הנ"ל דברו דברים אחדים דממזרות תלויה באי תפיסת קידושין, כד נעיינ בדבריהם נמצא דיש חילוק ביניהם בתוקף התליה של ב' הדינים זה בזה. דהנה התוס' בקידושין הקשו, דאי הכי הוא דממזרות תלויה בתפיסת קידושין, אם כן למה שקלו וטרו בקידושין שם מנא לן דלא תפסי קידושין בכל חייבי כריתות, ולא ילפי לה מדין ממזרות, דמאחר ויש ממזר מחייבי כריתות בהכרח דלא תפסי קידושין. ותירצו, דהאי סוגיא קאי לר' יהושע דסבירא ליה דאין ממזר אלא מחייבי מיתות ב"ד, ואם כן בחייבי כריתות אי אפשר למילף דלא תפסי קידושין ממזרות, דאין ממזר מחייבי כריתות, ולשיטתו באמת אין ממזרות ואי תפיסת קידושין תלויין זה בזה, שהרי חייבי כריתות לא תפסי בהו קידושין ואין עושין ממזרות.

אמנם התוס' ביבמות לא הקשו בסגנון זה, אלא הקשו: "אמאי דוחק למצוא שאר עריות דלא תפסי בהו קדושין מנלן, כיון דכבר אשכחן דלא תפסי באשת אב קדושין, דמהשתא תיפוק לן כל עריות דהוי מינייהו ממזר". וכעין זה הקשו ביבמות: "כי משכח דלא תפסי קדושין באשת אב, מאי פריך התם ואימא תרוייהו באשת אב הא לכתחלה הא דיעבד, אמאי לא יליף מינה דכל היכא דהוי ממזר לא תפסי בה קדושין כיון דהא בהא תליא כדפירשנו". מבואר דכל מה

א. כתבו התוס' בכמה מקומות, דדין ממזרות תלוי בהא דאין תופסים לאיש באישה קידושין. יעוי' תוס' יבמות מד, ב ד"ה עשאה, וכתובות כט, ב ד"ה חילולין, וקידושין סז, ב ד"ה מנה"מ. והוכיחו כן [ביבמות ובכתובות] א) מדאמרו ביבמות שם בטעמא דמאן דאמר עבד וגוי הבא על בת ישראל הולד ממזר, דאף על פי דשמעון התימי סבירא ליה דאין ממזר מחייבי לאוין, "הני מילי חייבי לאוין דתפסי קידושין אבל הנו דלא תפסי בהם קידושין כחייבי כריתות דמו". כלומר, דכל הא דאין ממזר מחייבי לאוין הוא משום דתפסי בהו קידושין, ומוכח דכל היכא דלא תפסי קידושין הולד ממזר. ב) ומדאמרו שם מה, ב: "מאן דפסיל סבר מה אשת אב דלא תפסי קידושין אף כל דלא תפסי קידושין הולד ממזר", הרי להדיא דהילפותא באיזה אופן יש ממזרות, תולה הדבר באי תפיסת קידושין. ג) וכן הוכיחו [בכתובות] ממה דהוכיחה הגמ' דאפילו לר' סימאי דס"ל דיש ממזר אפי' מח"ל שאינם של שאר תופסים קידושין באלמנה לכהן גדול, ממה דהולד מאלמנה לכהן גדול אינו ממזר, וביאור הוכחת הגמ' הוא, דאם לא היו תופסין קידושין באלמנה לכה"ג היה הולד ממנה ממזר, ומוכח דהממזרות תלויה באי תפיסת קידושין.

עוד הוכיחו [בקידושין] ד) מהא דפשוט בכל הש"ס דלר' עקיבא אין תופסין קידושין בחייבי לאוין, אע"פ דלא מצאנו ילפותא מיוחדת לזה, ועל כרחק דפשיטא לגמ' דהוא מוכרח ממה דסבירא ליה לר"ע דיש ממזר מחייבי לאוין, וכדילף ביבמות מט, א מקראי, וסוברת הגמ' דמהא דיש ממזרות ניתן ללמוד אף דלא תפסי בהו קידושין, כי אם היו תופסין בהו קידושין לא היה הולד

בקידושין אפשר ללמוד מעצם הא דאיכא ממזרות, דהכא נמי לא תפסי קידושין, אך להתוס' ביבמות ובכתובות אי אפשר לדעת כן מסברא, רק ילפינן להא מקרא, דמדגלתה לן התורה דבהנהו מקומות דאיכא ממזרות לא תפסי קידושין, אנו יודעים לתלות הא בהא. אבל בלא מקור אי אפשר למידע מסברא דב' הדינים תלויים זה בזה.

ג. ובאמת החילוק שבין השיטות השונות בתוס' הנ"ל דורש עוד שימת לב, דבאמת יפלא שבהוכחות התוס' ליסוד זה דממזרות ואי תפסי"ק תלויים זה בזה, נמי חלוקים התוס' הנ"ל זה מזה. דהתוס' בקידושין לא הביאו את הוכחות התוס' ביבמות ובכתובות מהא דאמרו בגוי ועבד, דאף חייבי לאוין דלא תפסי קידושין הן כחייבי כריתות לגבי ממזרות. ומאידך התוס' ביבמות ובכתובות, לא הביאו את הוכחת התוס' בקידושין מדברי אב"י שבנידה וסוטה דתפסי קידושין אין הולד ממזר, ולכא"ו היא ראייה מפורשת דממזרות תלויה באי תפיסת קידושין. וכן לא הביאו את ראיית התוס' בקידושין מדפשוט דלר"ע אין תופסין קידושין בחייבי לאוין משום דיש בהן ממזרות [ואף שבתוס' בכתובות כתובה ראייה זה במוסגר, אך נראה שהיא הוספה מאוחרת, שבכת"י שונצינו ובדפוסים ראשונים ליתא להא]. ואף דהתוס' בכתובות הוסיפו עוד ראייה דליתא בדבריהם ביבמות, עדיין דורש עיון מה שדבריהם בקידושין חלוקים בראיותיהם מיבמות וכתובות.

ד. והנה תליית ממזרות ואי תפיסת קידושין זה בזה, יש לה ב' פנים. א) דבכל מקום דלא תפסי קידושין הולד ממזר, ב) דכל מקום דיש ממזרות לא תפסי קידושין. ולכא"ו ב' עניינים נפרדים הן, דהרי אפשר שיהיה כלל שאם יש תפיסת קידושין ליכא ממזרות, ועדיין אין זה מחייב שבכל מקום שאין תפיסת קידושין הולד ממזר. דאפשר דאי תפיסת קידושין היא רק תנאי לממזרות, אבל היא אינה מחייבת ממזרות. וכמו כן אפשר איפכא, דכל מקום שאין תופסים קידושין יש

דקשיא להו, הוא רק אחר דלמדו שאין תופסים קידושין באשת אב, דמעשה איכא למילף שאף בשאר עריות כן הוא, משום דאף בהו לא תפסי קידושין, אך הא לא קשיא להו דלא יצטרכו כל עיקר לילפותא דלא תפסי קידושין בשום אחד מהעריות משום דאפשר ללמוד זה רק ממה דמצאנו דהולד ממזר.

והטעם דלא קשיא להו הא, מבואר בדבריהם ביבמות (ורמוז קצת אף בדבריהם בכתובות). דהם כתבו דהא דילפינן דממזרות תלויה באי תפיס"ק, הוא "משום דגלי לן קרא שיש ממזר מחייבי כריתות, וגלי לן נמי דלא תפסי בהו קדושין, משום הכי אית לן למימר דהא בהא תליא". וביארו שם דהיינו טעמא דלר' יהושע לא תליא הא בהא, משום דלר' יהושע חזינן מקרא דאף בחייבי כריתות דליכא תפיס"ק אין ממזרות. ומעשה לפי דבריהם אלו לא קשיא כלל למה בקידושין לא למדו דלא תפסי קידושין מהא דאיכא ממזרות, דהרי כל כמה דלא ידעינן דלא תפסי קידושין, מהיכי תיתי לן דממזרות תלויה באי תפיסת קידושין, ורק אחר דלמדנו באחד מן המקומות דליכא תפיסת קידושין ויש ממזרות, אנו יודעים שתליא הא בהא. ועל כן לא הקשו התוס' ביבמות ובכתובות אלא הא, דאחר דלמדנו דאין תופסים קידושין באשת אב, ואנו יודעים דיש ממזרות באשת אב, וממילא דממזרות ואי תפיס"ק תלויין זה בזה, מעשה אפשר ללמוד אף לשאר עריות דכמו שיש בהן ממזרות כך לא תפסי בהו קידושין. [וכבר עולה כן מדברי המהרש"א על דברי התוס' הנ"ל בקידושין, שכתב שאין קושייתם מוכרחת, כיון דאפשר דכל כמה דלא ידעינן שלא תפסי קידושין, אי אפשר ללמוד זה מממזרות, כי מנא לן שתליא הא בהא, וכמו שכתבו התוס' ביבמות, והיינו כמו שנתבאר, דהתוס' בקידושין חלוקים על התוס' ביבמות].

הרי לנו דחלוקים התוס' ביבמות ובכתובות מהתוס' בקידושין, דלהתוס'

דכל דלא תפסי קידושין איכא ממזרות. ועל כן הביאו התוס' ראיות מדאמרין בגמ' בנכרי הבא על בת ישראל דכיון דלא תפסי קידושין הוי כאשת אב ולפיכך הולד ממזר, וכן מדהוכיחו בגמ' לר' סימאי מדאין ממזרות באלמנה לכהן גדול ממילא דתפסי בה קידושין, דאי לא הוי תפסי היה ממזרות, ומאלו הראיות מוכח דכל דלא תפסי קידושין איכא ממזרות, ועל כן קשיא להו איך לר' יהושע לא תפסי קידושין בחייבי כריתות ובכל אופן ליכא ממזרות.

ה. ומעתה בתוס' בקידושין, דלפי המתבאר לעיל הם דנים בהא דאי איכא ממזרות בהכרח דאין תפיס"ק, ולפי זה צריך ביאור תירוצם, דכתבו דהגמ' קאי בשיטת ר' יהושע, ולדידיה אין תפיסת קידושין וממזרות תלוין זה בזה, דהרי לדבריו חייבי כריתות לא תפסי בהו קידושין ובכל אופן ליכא בהו ממזרות. וצ"ע מאי ראייה יש בזה, הרי הנידון בתוס' הוא להוכיח דבכל מקום דאיכא ממזרות ליכא תפיסת קידושין, וזה הוכיחו מאביי ומר"ע, ולזה אין סתירה מדברי ר' יהושע, דהרי בשיטתו רק מצאנו איפכא, דאיכא מקום דאין תפיסת קידושין וליכא ממזרות, אבל עדיין אפשר דכל היכא דאיכא ממזרות מוכח דלא תפסי קידושין.

ובאמת היה מקום לומר, דהכא נמי אף אליבא דר' יהושע איתא להא דכל מקום דאיכא ממזרות לא תפסי קידושין, ועדיין קיים תירוצם של התוס' דהגמ' דבעי מנא לן דאין קידושין תופסין בחייבי כריתות הוא אליביה דר' יהושע. והיינו משום דסו"ס לר' יהושע אי אפשר ללמוד להא דאין קידושין תופסים מממזרות, כיון דליכא כלל ממזרות בחייבי כריתות. אמנם בלשון התוס' מבואר לא כן, דז"ל בתירוצם: "ואור"י דאין ה"נ דכלל זה אמת אליבא דר"ע, והכא בעי אליבא דרבי יהושע". וחזינן מדבריהם דסבירא להו דכלל זה דהוכיחו דתפיסת קידושין תליא בממזרות אינו לר' יהושע, וכשם שהוכיחו ביבמות ובכתובות דלר' יהושע ליכא כלל דאי לא תפסי קידושין

ממזרות, אבל ייתכן שיהיה ממזרות גם במקום שתפסי קידושין, כגון אם יש איסור חמור או מטעם אחר, דאפשר דיהיו כמה גווני להחשיב הביאה לפסולה ולעשות הולד ממנה ממזר. ולכאור' כל אחד מב' עניינים אלו צריך הוכחה בפני עצמו.

ולפי זה מבואר החילוק שיש בין שיטות התוס' הנ"ל. דבקידושין הקשו התוס' למה בעינן קרא ללמד דאין תופסים קידושין ואין למדים להא מממזרות, והיינו משום דס"ל דבכל מקום דאיכא ממזרות בהכרח דלא תפסי קידושין. ואם כן צריכים התוס' להביא ראיה לחלק זה שבתליה דאם יש ממזרות בהכרח דלא תפסי קידושין, ולזה הביאו התוס' מדאמר אביי בניה וסוטה דכיון דתפסי קידושין ממילא אין הולד ממזר, הרי דאי אפשר שיהיה ממזר במקום דתפסי קידושין, ומנא דבכל מקום דיש ממזרות אין תפיסת קידושין. ועוד הוכיחו ממה דפשוט דלר"ע אין קידושין תופסין בחייבי לאוין מהא דאיכא ממזרות, הרי דממזרות מוכיחה שאין תופסים קידושין. והיינו נמי טעמא דלא הביאו התוס' ראיה מהיכא דמוכח דבמקום דלא תפסי קידושין בהכרח יש ממזרות, דאין מועיל זה לנידונם, שהרי אפשר דאף דאי תפיסת קידושין מחייבת ממזרות, עדיין שייך ממזרות גם במקום דתפסי קידושין, וממילא ליכא להוכיח ממה דאיכא ממזרות דבכל חייבי כריתות לא תפסי קידושין.

אך התוס' ביבמות ובכתובות דנו על עניין אחר, והוא אם אפשר לומר דלר' יהושע אין תופסים קידושין בחייבי כריתות ואפי' הכי אין הולד ממזר, דהרי ממזרות ואי תפיסת קידושין תליא הא בהא, וקושייתם היא, דאי לא תפסי קידושין אף לר' יהושע בחייבי כריתות, אם כן מפני מה אין הולד ממזר, ולזה באו התוס' להוכיח דבכל מקום דאין תפיס"ק בהכרח יש ממזרות. ועל כן לא הביאו התוס' הראיות דקידושין מדברי אביי ומחייבי לאוין דר"ע, דמהתם מוכח רק דכל דיש ממזרות אין תפיס"ק, אבל אין מוכח

זה אינו אלא אחר דמצאנו דבחיבי כריתות לר' יהושע ליכא ממזרות ואפ"ה לא תפסי קידושין, ואז אנו יודעים דממזרות לדידיה לא תליא באי תפיס"ק, אבל קודם שאנו יודעים אי תפסי קידושין או לא, ואנו באים ללמוד מממזרות דלא תפסי קידושין, איזה חילוק יש בין ר"י לר"ע ור"ש התימני. הא לא קשיא, דעכ"פ אליבא דאמת לר' יהושע הגמ' אינה יכולה לתרץ שלמדים תפיס"ק מממזרות, דאם היה כן הרי לא היו תופסים קידושין רק בחיבי מיתות ב"ד, שהרי ממזרות ואי תפיס"ק תלויים לב' הצדדים וכנ"ל, וכיון דאליבא דאמת לא תפסי קידושין אף בח"כ, ממילא לר' יהושע מוכרחים לומר שאף לגבי חיבי מיתות ב"ד יש ילפותא אחרת לכך דלא תפסי קידושין. אמנם למה שיתבאר בהמשך (אות ח' ואילך), יתיישב יותר בפשיטות].

נמצא דלדברי תוס' אלו, יסוד חידושו של אב"י דבנידה וסוטה ליכא ממזרות מאחר דתפסי בהו קידושין, אינו אלא לר"ע ולר"ש התימני, אבל לר' יהושע שייך ממזרות אף במקום דתפסי קידושין, ואילו היה היכי תמצי של חיבי מיתות ב"ד שתופסין בהו קידושין, היה שייך בהו ממזרות לפי ר' יהושע.

ו. וכמו"כ יש להקשות בדברי תוס' ביבמות וכתובות, אחר שהוכחנו מדבריהם שהם דנו על צד התליה דבכל מקום דלא תפסי קידושין הולד ממזר, א"כ מה הקשו על הסוגיא בקידושין למה לא למדו למה דאין תופסים קידושין מממזרות, הרי הם לא הוכיחו כלל דבכל מקום דאיכא ממזרות לא תפסי קידושין, דאין בדבריהם אלא הוכחה דבמקום דלא תפסי קידושין יש ממזרות, ואיך הקשו למה לא ילפינן דלא תפסי קידושין מממזרות.

וצריך לפרש, דהכא נמי דב' צדדי התליה אינם תלויים זה בזה, אמנם אחר שפירשו דהטעם דאנו תולים זה בזה הוא מקרא, וכמו שפירשו דזהו החילוק בין ר' יהושע לר"ע ור"ש התימני, דלדידהו חזינן מקרא דיש

הולד ממזר, כמו"כ לית ליה נמי כללא דכל דהולד ממזר לא תפסי קידושין.

והטעם דהוכרחו לומר כן דלר' יהושע ליכא להאי כללא, ולא סגי להו לתרץ הסוגיא כמו שפירשנו דבעינן מקור לר' יהושע בחיבי כריתות לדידיה ליכא למילף להו מממזרות, משום דכל הסוגיא מוכחת דאף לחיבי מיתות ליכא מקור דלא תפסי קידושין, דהרי הקשו בגמ': "ואימא לאחר ולא לבן", ועוד הקשו: "אלא אשת איש ואשת אח איכא למפרך וכו'", והרי בן ואשת איש הן חיבי מיתות, וחזינן דאף לחיבי מיתות שקלו וטרו בגמ' למצוא מקור דלא תפסי קידושין, הרי דאף בהו ליכא למילף מממזרות. והיינו דהוכרחו התוס' לומר דלר' יהושע ליכא כללא דממזרות תלויה באי תפיס"ק כלל, ועל כן אף חיבי מיתות א"א ללמוד מממזרות [ועי' בחזו"א שנתקשה לתירוצן התוס' מה מקשה הגמ' מבן ואשת איש, ולהנ"ל לא קשה כלל, דלהתוס' אף בהנהו אי אפשר ללמוד מממזרות לר' יהושע, וכנ"ל]. והדרא קושיין לדוכתא, מניין לתוס' דלר' יהושע אף במקום דאיכא ממזרות אפשר דיתפסו קידושין.

ונראה לפרש דהא גופא כוונת התוס' בתירוצם, דפירשו דכל יסוד זה שיש הכרח דכל היכא דאיכא ממזרות ליכא תפיסת קידושין, אינו אלא לר"ע ולר"ש התימני, משום דאינהו ס"ל דבמקום דלא תפסי קידושין איכא ממזרות, ועל כן לדידהו איפכא נמי דאי איכא ממזרות ליכא תפיסת קידושין, אבל לר' יהושע דלא ס"ל דכל מקום דליכא תפיסת קידושין איכא ממזרות, ממילא לדידיה יש לומר דליכא אף לאידך כללא דכל מקום דאיכא ממזרות ליכא תפיס"ק, ועל כן אי אפשר ללמוד מדין ממזרות להא דלא תפסי קידושין, ואפ"י בחיבי מיתות ב"ד.

[ואין להקשות, הא הסוגיא קאי קודם שלמדנו אי תפסי קידושין בעריות אי לא, ואם כן כעת מנא לנו חילוק בין ר' יהושע לר"ע ור"ש בגדר דין ממזרות, הרי כל חילוק

שנתבאר לעיל, ותליה זו שמסברא היא לשני הצדדים דוקא. אבל התוס' ביבמות וכתובות דסוברים דהתליה אינה מסברא, אלא רק ממה שהכתוב מלמדנו במה שראינו שבעריות יש ממזרות ולא תפסי קידושין, ותליה זו שלמדנו מהכתוב יש לומר שהיא לכל צד בפני עצמו, ואף דלר' יהושע יש הכרח מהכתובים שלא בכל מקום שלא תפסי קידושין יש ממזרות, עדיין נשאר הראיה מהכתוב לאידך גיסא, שבכל מקום שיש ממזרות לא תפסי קידושין.

ח. ויש להבין גדרי התליה לב' הדרכים שביארנו בתוס', ומהו שורש מחלוקת השיטות בתוס' הנ"ל בגדר התליה של ממזרות ואי תפיס"ק, אם היא מוכרחת לב' הצדדים או אינה מוכרחת, והאם לר' יהושע דיש מקום דאין תופסים קידושין ואין ממזרות, שיהיה שייך גם ממזרות אף כשתפסי קידושין. ועוד צריך להבין מה שכתבו התוס', דכיון דמצינו באשת אב שיש ממנה ממזרות, וגם לא תפסי בה קידושין, ממילא אמרינן דתליא זה בזה, ואיזה סברא יש בזה שמאחר ומצינו במקום אחד ב' דינים בהכרח שיהיו תלויים אחד בשני.

והנה בקובץ הערות (סי' לה) חקר אם ממזרות היא תוצאה מאי תפיסת הקידושין, או ששני הדינים של ממזרות ואי תפיסת הקידושין, הם תוצאה של דין ה'ערוה', שמצד הערוה שבה יש בה גם דין זה של אי תפיסת קידושין, וגם דין זה של ממזרות (ועי' ש"ש שתלה בזה את המחלוקת אם עכו"ם ועבד הבא על ב"י הולד ממזר, ועי' להלן אות י' מה שיש לפקפק בזה).

ולכאור' נראה פשוט שבב' צדדים אלו תלוי אופן התליה של ממזרות ואי תפיסת קידושין. דאי נימא דממזרות היא תוצאה של אי תפיסת קידושין, כלומר דמציאות הממזרות עניינה ולד הנולד מביאה המופקעת מקידושין, אם כן לכאור' ב' הדינים תלויים זה בזה לב' הצדדים. דכיון שעצמות ממזרות היא ממה שהיתה ביאה שאין בה תפיסת קידושין, אם כן כמו דבכל

ממזרות ואין תופסים קידושין ועל כן אמרינן דתליא הא בהא, ממילא יש לומר דכמו דילפינן מהא דבכל מקום דלא תפסי קידושין יש ממזרות, כמו כן למדנו גם דכל היכא דאיכא ממזרות לא תפסי קידושין. וממילא שפיר קא מקשו, דאחר דידענו ממזרות ואי תפיסת קידושין באשת אב, הוה לן למילף מממזרות דשאר עריות דהכא נמי לא תפסי בהו קידושין, וכבר לא הוצרכו להביא ראיה גם להא דבכל מקום דאיכא ממזרות לא תפסי קידושין, דגם תליה זו מוכחת מקרא, כמו התליה דבכל מקום דלא תפסי קידושין איכא ממזרות.

ז. ומעתה יתכן, דרק התוס' בקידושין הוצרכו לחדש שב' התליות תלויות זה בזה, כיון דקשיא להו למה לא למדו אי תפיסת קידושין מממזרות, ולא היו יכולים ליישב כהתוס' ביבמות וכתובות, כיון דהם סברו שאפשר ללמוד אי תפיסת קידושין מסברא מדין ממזרות, וא"כ עוד קודם שהביאה הגמ' פסוק שאין תופסים קידושין באשת אב כבר יכלה הגמ' ללמוד דין זה גופא ממזרות, ועל כן הוצרכו לחדש דהסוגיא אזלא אליבא דר' יהושע, אבל התוס' ביבמות וכתובות שלא הוקשה להם ללמוד כן מסברא, וכמו שנתבאר לעיל, וכל קושייתם היא אחר שלמדו מאשת אב אי תפיס"ק למה לא למדו לשאר עריות שיש בהם ממזרות, ועל זה תירצו שפיר שכל זמן שלא הביאו היקשא דר' יונה א"כ אף ממזרות ליכא למילף משאר עריות, א"כ לדידהו אין אנו צריכין לחידוש זה שב' צדדי התליה של ממזרות ואי תפיס"ק מוכרחין זה מזה.

ועוד נראה דיש טעם לומר כן, דהא אפשר דכל מה דכתבו התוס' בתירוצם בקידושין דב' צדדי התליה תלויים זה בזה, ולר' יהושע דסבירא ליה דיש מקום דלא תפסי קידושין ואין ממזרות הכא נמי אפשר דיהיה ממזרות ולא יתפסו קידושין, היינו דוקא לשיטתם שהבינו דממזרות ואי תפיס"ק תלויים זה בזה מסברא, וכמו

כמו שנתבאר משום שסבירא להו דממזרות היא תוצאה של אי תפיסת קידושין, ובהכרח דבכל מקום דלא תפסי קידושין איכא ממזרות, ובכל מקום דאיכא ממזרות לא תפסי קידושין. ועל כן ס"ל דלר' יהושע דאיכא מקום דלא תפסי קידושין וליכא ממזרות, בהכרח דגדר הממזרות לדידיה אינו תוצאה של אי תפיסת קידושין, אלא הוא משום חומרא דעריות שיש בהן מיתת ב"ד, וא"כ לדידיה אינו תלוי באי תפיסת קידושין, ועל כן אפשר שיהיה גם בהיפך, מקום דיש ממזרות אבל לא תפסי קידושין, ועל כן גם אי אפשר למילף ממזרות דלא תפסי קידושין.

ט. ומעתה מבואר דכל דבורי התוס' אזלי לשיטתיהו. דבתוס' בקידושין הוכחנו בתחילת דברינו דס"ל דממזרות ואי תפיסת קידושין תלויים זה בזה מסברא, וזה מוכיח דהתליה היא משום דממזרות היא תוצאה של אי תפיסת קידושין, דאי הם רק ב' דינים התלויים בשם ערוה, אם כן מה סברא איכא למילף מדין ממזרות לאי תפיסת קידושין. ועל כרחק דהתוס' סברי דממזרות ואי תפיסת קידושין מוכרחים זה מזה, כי הם סיבה ותוצאה, דביאה של אי תפיסת קידושין עושה ממזרות, ועל כן הקשו דאם זהו מציאות של ממזרות, אם כן מדין ממזרות יש ללמוד לאי תפיסת קידושין [ואף דהוכחנו לעיל (אות ד') דתוס' זה הביא ראיות רק מהא דממזרות מחייב אי תפיסת קידושין, ולא הביאו ראיות מהצד השני של התליה, היינו משום דזהו הנידון שלהם להוכיח מממזרות שאין תפיסת קידושין, אפי' שמסברא מה שתליה הא בהא הוא לב' הצדדים, ופשוט]. ועל כן תירצו דלר' יהושע ליכא האי כללא, כי לר' יהושע שאין הכלל מתקיים לצד אחד, ממילא אינו מתקיים אף לצד השני. כי אם ממזרות אינה תוצאה של אי תפיסת קידושין, שוב ב' הדינים אינם תלויים זה בזה כלל [ולפ"ז נראה קצת דלא כמו שכתבנו לעיל דהתוס' חדשו בתירוצם דבר זה שהתליה מוכרחת לב' הצדדים, אלא עיקר תירוצם

מקום דלא תפסי קידושין נוצר ממזרות, כך בכל מקום שיש ממזרות לא תפסי קידושין, דאין מסתבר כלל שיש עוד מציאות של ממזרות שאינה מכוח ביאה של אי תפיסת קידושין, דבריהם גורמים ממזרות. אך לאידך גיסא דדין ממזרות ואי תפיסת קידושין שניהם נובעים מדין ערוה, אפשר לקבל שתהיה ערוה לעניין ממזרות ולא לעניין תפיסת קידושין, או איפכא. ואף שבודרך כלל יגרום דין הערוה לב' הדינים, כי הם ב' דינים הקיימים בערוה, עדיין אפשר שיהיה מקום שיתקיים דין האחד בלא חברו.

ומעתה, מה שכתבו התוס' ביבמות וכתובות שמאחר שמצינו בערוה אחת שאמרה בה תורה דין ממזרות ודין אי תפיסת קידושין, אנו יכולים ללמוד שהדינים תלויים זה בזה, היינו על דרך כמה מצינו שמכיון שאנו רואים שיש בערוה דין זה שאין בה תפיסת קידושין, ועוד אנו מוצאים בערוה שיש בה דין ממזרות, ממילא אנו יודעים לומר שדין הערוה גורם ב' הדינים, ועל כן בכל מקום שאנו מוצאים שיש באשה אחד מדינים אלו, אנו יודעים שיש בה גם את הדין השני. אך לדרך זה אין התליות שייכות זו לזו, שאין הדינים שייכים זה לזה בעצמותם, רק הם שניהם נובעים מאותו הסיבה, וממילא הם תלויים זה בזה. ועל כן אפשר דלר' יהושע דילף דחייב כריתות אין בהם ממזרות אפי' דלא תפסי בהו קידושין, וממילא מוכרח לשיטתו שלא כל ערוה מחויב שיהיה בה ממזרות, אבל עדיין אפשר גם לדידיה, שכל מי שיש בה ממזרות בהכרח שלא תפסי בה קידושין, דעדיין צד זה איכא למילף שאם יש בה דין ערוה לממזרות, יש בה דין ערוה גם לאי תפיסת קידושין. וגם איפכא יש לנו ללמוד, דכיון דמצינו דתפסי בה קידושין, והיא אינה ערוה, ממילא גם לעניין ממזרות לא חשיבה ערוה. ועל כן אפשר דגם לר"י כל מקום דתפסי קידושין ליכא ממזרות.

אבל התוס' בקידושין ס"ל דממזרות ואי תפיסת קידושין תלויים זה בזה לב' הצדדים, והוא

הערוה. וזה למדנו רק מבמה מצינו ממה שהתורה נתנה בערוה את ב' הדינים, וממילא איכא למילף מאחד על חברו, דבמקום שמצאנו שיש לדין אחד בהכרח יש שם גם את הדין האחר. ועל כן לא הקשו תוס' אלו שנלמד מעיקר דין ממזרות שאין תופסים קידושין, כי אין סברא שכל ממזרות באה רק מאי תפיסת קידושין, אלא רק הקשו שאחר שמצינו באשת אב דאיכא ממזרות וגם לא תפסי קידושין, נילף במה מצינו לשאר עריות. והיינו טעמא נמי דלא תירצו דהסוגיא אזלא לר' יהושע, כיון דלדידהו גם לר' יהושע איכא למילף מממזרות לאי תפיסת קידושין, ורק על התליה דיש ממזרות בכל מקום דלא תפסי קידושין פליג ר' יהושע, וכמשנ"ת. ובאו כל דיבורי התוס' בעניין זה מחוורים כשמלה בס"ד.

הוא הא דהסוגיא אזלא לר' יהושע, אבל כבר בתחילת דבריהם ידעו דאי ממזרות היא תוצאה של אי תפיס"ק, ממילא תלויים הם זב"ז לב' הצדדים. ואדרבה מעתה מבואר מה שהערנו לעיל (אות ה'), דקודם שלמדנו אי תפיסת קידושין איך ידענו לומר דלר' יהושע ממזרות ואי תפיסת קידושין לא תליא זה בזה, והא לא קשיא, דכיון דכך הוא אליבא דאמת דלר' יהושע גדר ממזרות אינה תוצאה של אי תפיסת קידושין, ממילא מוכרח דלשיטתו ליכא כלל להאי סברא שממזרות אפשר לידע שאין תופס"ק. ודו"ק].

אבל התוס' ביבמות וכתובות סבירא להו דאין ממזרות תוצאה של אי תפיסת קידושין, אלא דב' הדינים תלויים זה בזה משום דתרויהו נובעים מאותה סיבה, שהיא דין



הרב דוד אקער

העושה בשבת מעשה שיש בו שני מלאכות אם נחשב כשני איסורים

מתי בכל התורה חייב

על מעשה אחד כמה חטאות

ב' מהם משום שרץ המים ועוד ב' שנכלל בו משום שרץ סתם. וכן נמלה שלוקה חמש הביאור הוא כי נמלה הוא שרץ הארץ ושרץ הארץ נאסר בתורה ג' פעמים וגם נכלל בו עוד שני איסורים של שרץ סתם ונמצא שכל מי שאוכל אחד משרצי הארץ עובר על חמש איסורים שבתורה.

וכן הוא בכל התורה שיש הרבה איסורים שנאסר בתורה כמה פעמים ולוקה על כל לאו שכתוב בתורה, ויש שאף שלא אסרה התורה כמה פעמים מ"מ נכלל בו כמה איסורי תורה ולכן כל מי שעובר עליהן לוקה משום כמה איסורים.

והנה לענין איסור מלאכה בשבת יש לעיין אם אחד יעשה מלאכה אחת שנכלל בו כמה מלאכות האם יהיה חייב כמנין המלאכות שכלול בו, ויהיה חייב על כל מלאכה ומלאכה, או שיהיה חייב רק על לאו אחד, ושורש השאלה שהרי מלאכת שבת שונה מכל התורה שלא נאסר בתורה מלאכות שבת אלא פעם אחת, ויש לדון שכל העושה מעשה אחד אף שנכלל בו כמה מלאכות מ"מ לא עבר אלא על לאו אחד.

ומצינו בגמ' שבת כמה סתירות בשאלה זו, שבכמה מקומות מבואר שחייבים על מעשה אחד משום כמה מלאכות, ובכמה מקומות מבואר שאינו חייב על מעשה אחד משום כמה מלאכות, ויש לברר אימתי עובר על מלאכה אחת ואימתי עובר על כמה מלאכות.

חקירה בגדר חילוק מלאכות בשבת

ב. וכדי לברר ענין זה יש לעיין בגדר הדין דחילוק מלאכות בשבת, דזה ברור שעל כל אב מלאכה ומלאכה בשבת יש חיוב מיוחד, ואם יעשה כמה אבות מלאכות יהיה חייב על

א. בכל התורה מצינו הרבה איסורים שבשעה שאדם עובר על אחד מהם חייב כמה חטאות, ואף שלמעשה לא עשה אלא עבירה אחת, ויש שני אופנים לדבר זה.

א' כל איסור תורה שנאסר כמה פעמים בתורה, שנמנו עליו כמה לאוין, אם האדם עובר על איסור זה לא אמרינן שעבר רק על לאו אחד, אלא נחשב עבר על כמה לאוין כיון שלמעשה כתוב בתורה כמה פעמים שאסור לעשותו.

ב' אף איסור שלא נאסר בתורה כמה פעמים, מ"מ אם נכלל באיסור זה כמה איסורים אזי בשעה שהאדם עובר על איסור זה חייב כמה חטאות וכמו שעבר עכשיו על כמה איסורים כיון שנכלל בו כמה איסורים.

ונביא דוגמא שיש איסור שנאסר כמה פעמים וגם נכללים בו כמה איסורים, והוא כל מי שאוכל פוטיתא או נמלה מבואר בגמ' מכות (דף טז:): אמר אביי אכל פוטיתא לוקה ארבע נמלה לוקה חמש וכו' ומפרש רש"י (ד"ה לוקה ארבעה) וז"ל: שני לאוין כתובין בשרץ המים אחד בתורת כהנים ואחד במשנה תורה, ושני לאוין כתובין בשרץ סתם אל תשקצו את נפשותיכם בכל שרץ השורץ ולא תטמאו בהם, ומשמע בין שרץ המים ובין שרץ הארץ הרי ד' עכ"ל.

ומבואר שהאוכל פוטיתא אף שהוא רק מעשה אחד ואיסור אחד מ"מ לוקה ד' כיון שעבר על ד' לאוין שכתוב בתורה, שני לאוין הוא עובר כיון שהתורה אסרה את שרץ המים שני פעמים, ועוד שני לאוין הוא עובר כיון שנכלל בשרץ המים גם הלאוין של שרץ סתם נמצא שעובר על ד' לאוין של התורה

לאוין בתורה, ולמדו רק חילוק מלאכות בשבת, לפי"ז אפשר שרק בעושה כמה מלאכות חייב על כל מלאכה ומלאכה, אבל בעושה רק מעשה אחד שכלול בו כמה אבות מלאכות, איך אפשר לחייבו משום כמה מלאכות דהרי לא עבר אלא על איסור אחד, [וכמו שמצינו עושה אב ותולדה דידה שאינו חייב אלא משום לאו אחד, וגם כשעושה מעשה אחד וכמה מלאכות ייחשב כמו כן אצלנו אינו חייב אלא אחד].

ויש להוכיח מכמה מקומות שמצינו שבמעשה אחד חייב על שני מלאכות שמכאן מוכח כצד הא' שנחשב כאילו על כל מלאכה יש לאו נפרד וכדלהלן.

מקורות בגמ' שמתחייבים על מעשה אחד משום שני מלאכות

ג. בגמ' בשבת (דף עג:) אמר רב כהנא זומר וצריך לעצים חייב שתיים אחת משום קוצר ואחת משום נוטע וכו' ע"ש, ומבואר שם הטעם שבמעשה הזמירה הוא עושה שני מלאכות, א' מלאכת נוטע דע"ז יצמח האילן יותר טוב, ב' מלאכת קוצר כיון שהוא צריך לעצים וקוצר אותם ונמצא שעשה שני מלאכות במעשה אחד וחייב שנים.

ובהמשך הגמ' שם אמר רב יוסף האי מאן דקטל אספסתא חייב שתיים אחת משום קוצר ואחת משום נוטע ע"ש. ומבואר שם הטעם שע"י הקצירה הוא עושה שני מלאכות שגם קוצר את האספסתא וגם זורע כיון שדרך האספסתא הוא שבשעה שקוצרים אותו הוא צומח מחדש ונמצא שבמעשה אחד עשה שני מלאכות וחייב על שניהם.

וכן מבואר שם בגמ' אמר אביי האי מאן דקניב סילקא חייב שתיים אחת משום קוצר ואחת משום זורע ע"ש. וזהו דוגמת אספסתא שצומח מחדש לאחר שקוצרים אותו.

וכן מבואר בהמשך (בדף עד) שוחט משום מאי חייב וכו' רב אמר משום צובע שמואל אמר משום נטילת נשמה, משום

כל אב מלאכה ומלאכה, ולכאורה צ"ב למה חייב על כל אב מלאכה בנפרד הרי לא עבר אלא על לאו אחד שלא לעשות מלאכה ומנין לנו חילוק מלאכות בשבת.

ומבואר בגמ' שבת פרק כלל גדול דף ע. כמה לימודים שמשם נלמד חילוק מלאכות בשבת, וז"ל הגמ': חילוק מלאכות מנלן, אמר שמואל אמר קרא מחלליה מות יומת התורה רבתה מיתות הרבה על חילול אחד, האי במזיד כתיב, אם אינו ענין למזיד דכתיב כל העושה מלאכה יומת תנהו ענין לשוגג וכו'. רבי נתן וכו' בחריש ובקציר תשבות, ועדיין אני אומר על חרישה וקצירה חייב שתיים על כולן אינו חייב אלא אחת, ת"ל לא תבערו אש הבערה בכלל היתה ולמה יצאת להקיש אליה ולומר לך מה הבערה שהיא אב מלאכה וחייבין עליה בפני עצמה אף כל שהוא אב מלאכה חייבין עליה בפני עצמה וכו'. רבי יוסי אומר ועשה מאחת מהנה פעמים שחייבים אחת על כולן ופעמים שחייבין על כל אחת ואחת וכו' ע"ש.

ויש לחקור בגדר הלימוד שחייבים על כל אב מלאכה ומלאכה, האם הביאור הוא שנתרבה מהלימודים ל"ט לאוין בתורה לאסור מלאכת שבת והוי כמו שכתוב בתורה ל"ט לאוין ולכל אב מלאכה ומלאכה יש לאו בנפרד. או י"ל שזה וודאי דלא אמרינן שנתרבה ל"ט לאוין בתורה, שהרי אין לכל אב מלאכה לאו מיוחד, אלא כל הלימוד הוא שחייבים על כל אב מלאכה ומלאכה אף שאין לכל אב מיוחד.

ולכאורה בזה יהיה תלוי הנידון הנ"ל אם אפשר להתחייב על מעשה אחד שנכלל בו כמה אבות מלאכות משום כמה מלאכות או רק משום מלאכה אחת. דלצד הא' שנתרבה ל"ט לאוין בתורה ויש לכל אב מלאכה לאו נפרד, לפי"ז יש לחייבו על אותו מעשה משום כמה מלאכות, דהרי עבר בפעם אחת על כמה לאוין וכמו אכל פוטיא או נמלה שהוא חייב כמה חטאות על מעשה אחד כיון שעבר על כמה לאוין במעשה אחד. אמנם לפי הצד הב' שגדר הדברים הוא שאין ל"ט

שמצינו בכל התורה שחייבים על מעשה אחד משום שני איסורים. אמנם צ"ב בדברי הרמב"ן מאי שנא מזומר וצריך לעצים וכו' והשוהט לשיטת רב שחייבים על מעשה אחד משום שני מלאכות.

ראיה מדברי הריטב"א

ה. וכן יש לעי' מדברי הריטב"א בדף עד: בסוגיא דחלתא שמבואר בגמ' שהבונה חלתא בשבת חייב משום י"א מלאכות [דהיינו עושה כמה פעולות של מלאכה ועל כל פעולה חייב], ודנו הראשונים אם הוא חייב גם משום בונה, יש מהראשונים שכתבו שאינו חייב משום בונה כי אין בנין בכלים, ויש ראשונים שכתבו שחייב משום בונה ואף שאין בנין בכלים היינו רק אם לא עשה בנין שלם אבל אם הוא בונה בנין שלם חייב משום בונה, ומהלך הריטב"א שם שאינו חייב משום בונה משום שאי אפשר לחייבו על מעשה אחד משום שני מלאכות וז"ל "והכא ליכא למיחשב בונה דכיון דחשיב אורג זהו בנינו" וכו' עכ"ל.

ומבואר בריטב"א שא"א לחייב אדם במעשה אחד משום כמה מלאכות, ואף שלמעשה עשה שני מלאכות דהרי ארג ובונה חלתא, מ"מ אין לחייבו משום שני מלאכות כיון שעשה רק מעשה אחד, וכאמור שקשה מהגמ' בשבת שאפשר לחייבו על פעולה אחת משום שני מלאכות.

ראיה מדברי התוספות

ו. וכן יש לעי' בדברי הריטב"א בשם התוספות בסוגיא דתופר, שמבואר בגמ' שהתופר שני תפירות חייב, והקשו בגמ' הא לא קיימא ותירצו והוא שקשרן וע"י הקשירה מתקיימת התפירה ע"ש. והקשו הראשונים דאם כן יתחייב שנים משום תופר ומשום קושר דהרי עשה שני מלאכות נפרדות בשני פעולות, ויש מהראשונים שכתבו שאכן באמת יהיה חייב שנים וחייב תופר לחוד יהיה רק באופן שיעשה הרבה תפירות שאז מתקיים התפירה בלא

צובע אין משום נטילת נשמה לא, אימא אף משום צובע וכו' ע"כ. ומבואר שרב סובר שהשוהט עושה במעשה אחד שני מלאכות גם נטילת נשמה וגם צובע את הבשר, [והוא רוצה בכך דע"י הצביעה רואים הקונים שבהמה זו שחטו היום].

והמבואר בזה שבכל מעשה שנכלל בו כמה מלאכות חייב משום כולן, ומכאן מוכח כמו שנתבאר לעיל שבחילוק מלאכות שבת נתחדש לאו לכל אב מלאכה ומלאכה ולכן חייב על מעשה אחד משום כמה מלאכות שעבר על כמה לאוין.

דברי הרמב"ן שאין חייב על מעשה אחד משום שני מלאכות

ד. אמנם מצינו בכמה מקומות בראשונים שכתבו שאין לחייב על מעשה אחד משום שני מלאכות וכדלהלן. הרמב"ן בגמ' שבת (דף עד:): בסוגיא דתולש חייב משום גוזז דן הרמב"ן בחיוב של גוזז מחיים, דהנה הגוזז לאחר שחיטה אינו עובר אלא משום גוזז, אבל הגוזז מחיים דן הרמב"ן שיהיה חייב גם משום עוקר דבר מגידולו דהרי יש חיות לצמר והוא עוקרו, וכתב הרמב"ן שהנפק"מ הוא ביו"ט אם יהיה מותר לו לגזוז את הצמר מחיים, שאף שלאחר שחיטה התירו לו משום אוכל נפש מ"מ אם מחיים הוא עובר משום שני מלאכות אין לו שום היתר לגזוז מחיים דהרי אין לו צורך אוכל נפש לגזוז מחיים יותר מלאחר מיתה, וכתב הרמב"ן שביו"ט מותר לו לגזוז מחיים כיון שאף הגוזז מחיים אינו עובר אלא משום גוזז ולא משום עוקר דבר מגידולו, וכתב הרמב"ן בטעם שאינו עובר גם על עוקר דבר מגידולו וז"ל "דחדא תולדה לשני אבות ליכא לעולם" וכו' עיין שם, ומבואר בדברי הרמב"ן שאין חיוב לעולם לתולדה אחת משום שני מלאכות.

ויש ללמוד מדברי הרמב"ן שאין לכל אב מלאכה ומלאכה לאו מיוחד כי אם היה לכל אב מלאכה לאו מיוחד היה הדין שחייבים על תולדה אחת משום שני אבות כמו

ומבואר בדבריו שכיון שמלאכת מחשבת אסרה תורה נמצא שבמלאכת שבת עיקר הקובע הוא המחשבה ולא המעשה, ולכן אף שהמעשה שעשה הוא רק מעשה אחד מ"מ כיון שמחשבתו וכוונתו הוא לעשות כמה מלאכות חייב על כל המלאכות שחשב לעשות והוי כאילו עשה כמה מלאכות בנפרד. ולפי מהלך זה בכל מלאכה יש לברר מה היה כוונתו, שאם כוונתו היתה רק למלאכה אחת אינו חייב אלא אחת, ואם כוונתו היתה לכמה מלאכות חייב על כמה מלאכות. ולכן זומר וצריך לעצים חייב שנים כיון שכוונתו הוא לשני מלאכות דהרי הוא רוצה שיגדל האילן יותר טוב ולכן חייב משום נוטע וכן כוונתו לקצירת העצים ולכן חייב גם משום קוצר. וכן שוחט שחייב משום נטילת נשמה ומשום צובע אפשר לפרש שכוונתו לשני המלאכות כי הוא רוצה לשחוט את הבהמה והוא רוצה גם כן שיראו את הבשר צבוע בדם.

ולפי"ז מיושב דברי הרמב"ן שאינו חייב אלא משום גוזז, שהרי שם כל כוונתו הוא רק על גוזז ואין לו שום כונה לעקור דבר מגידולו ולכן כתב הרמב"ן שאינו חייב אלא משום גוזז.

אמנם בדברי הריטב"א לא יתיישב בזה, דהריטב"א כתב שהבונה חלתא אינו חייב משום בונה דאי אפשר לחייבו משום בונה אם כבר חייבנו אותו משום אורג ולפי הנ"ל היה לו להתחייב גם משום בונה כיון שכוונתו הוא גם לבנות חלתא ומה לי בזה שהוא חייב משום אורג.

מהלך ב' בקרית ספר

ח. והקרית ספר שם כתב מהלך נוסף בזה וז"ל: אי נמי בהאי קצירה אית בה שינוי מעשה מקצירה דעלמא דקפיד אמעשה הקצירה למעבדה בגוונה דתצמח, ולהכי חשיב בתרי מלאכות וחייב אתרוייהו, והכי נמי בכל מאי דאיתמר עליה עובר משום שנים כי האי גוונא וכו' עכ"ל. וביאור דבריו, שכתב לחלק שבאמת אין אדם חייב על

קשירה, ורק אז יתחייב משום תופר לחוד אבל אם עושה קשר בסוף חייב שנים.

אמנם הריטב"א שם הביא בשם התוספות שאינו חייב משום קושר בשום אופן כיון שכל הקשירה עשה לצורך התפירה ולכן אין לחייבו משום קושר וחייב רק על התפירה עי"ש.

ומתבאר מדבריהם שאין חיוב מלאכות שבת דומה לכל דיני התורה, שבכל התורה לא מצינו שאם יעשה איסור בשביל איסור אחר שלא יחייבו אותו משום שעשה איסור זה לצורך איסור אחר, וע"כ צ"ל הביאור בזה שבשבת יש רק איסור אחד, ולכן כתבו הראשונים שאם עושה מעשה אחד בשביל מלאכה אחרת שאין חייב על שניהם כיון שעבר רק על איסור אחד. אמנם כאמור שצ"ע מהא דמצינו בגמ' שאפשר לחייב על פעולה אחת משום כמה מלאכות.

דברי המבי"ט בקרית ספר

ז. והנה המבי"ט בספרו קרית ספר (הל' שבת פ"ח) מקשה על הגמ' בדף עג: שזומר וצריך לעצים חייב שנים משום נוטע ומשום קוצר, והקשה איך שייך לחייבו על מעשה אחד משום שני מלאכות, וז"ל: וקשיא לי טובא אכל הני דאמר דחייב במעשה אחד משום כך וכך חטאת אפילו בהעלם אחת, דלא לחייב אלא חדא, דהא אכמה מלאכות מעין מלאכה אחת ואתולדות ידיה לא מחייב אלא חדא, וניחא לי בחביתא וחלתא דכל הנהו חייבי היו כל חד וחד באנפיה נפשיה עד דאשתלים חביתא או חלתא כדפרש"י ז"ל וכו', אבל אכתי קשיא לי בהאי גוונא דקטל אספסתא דלא הוי אלא חד מלאכה ולא קמוסיף מידי בקצירת אספסתא דצמח מקצירת חטין בזמן דאמאי חייב שתים, ונראה דכיון דמלאכת מחשבת אסרה תורה והאי מיכוון נמי לצמח בקצירתו זאת מיחייב, מה שאין כן בעושה אב ותולדותיו דלא מיכוין אלא למלאכה אחת, עכ"ל.

במלאכה ומתי אינו חייב משום מלאכה אחת, שכדי לחייבו משום שני מלאכות צריך שני תנאים, א', שהמעשה שלו יביא שני תוצאות, אבל אם לא יצא מהמעשה אלא תוצאה אחת, אינו חייב על אותו מעשה אלא משום מלאכה אחת ואף שכלול בו כמה מלאכות.

וכלל זה יש ללמוד מזה שיש כמה מלאכות שדומות זו לזו כגון זורה בורר ומרקד שכולם אינם אלא להפריד האוכל מן הפסולת, ומבואר בגמ' שהיה אפשר לכלול אותם למלאכה אחת, ואם אחד יעשה איזה תולדה שיהיה באפשרי לחייבו משום זורה ומשום בורר ומשום מרקד ודאי שאינו חייב שלש, שכיון שעשה רק מעשה אחד ויצא מזה רק תוצאה אחת שוב אי אפשר לחייבו משום כמה מלאכות אף שזה דומה לכולם. [וכן מצינו שנחלקו בגמ' במשמר משום מאי מחייב, לרבה חייב משום בורר ולר"ז מחייב משום מרקד, ולכו"ע אינו חייב משום שניהם אף שאפשר שזה דומה לשניהם, וע"כ כנ"ל].

ועוד תנאי צריך כדי לחייבו משום שני מלאכות, שיהיה אפשר לייחס את המעשה שעשה לשני המלאכות, אבל אם אי אפשר לייחסו לשני המלאכות, אינו חייב אלא אחת, ואף שיצא מהמעשה שני תוצאות, ובכל מקום שהמעשה שעשה הוא עצם מלאכה של אחת מהם שוב אי אפשר לייחסו למלאכה השניה, כיון שעצם מעשה זה הוא מעשה של מלאכה אחרת, אמנם אם המעשה שלו הוא מעשה אחר שאינו מעשה של עצם מלאכה של אחד מהם, אזי אפשר לייחסו לשני המלאכות וחייב על מעשה זה משום שני המלאכות.

מעשה אחד משום שני מלאכות אלא א"כ עשה שינוי במעשה שלו כדי שיצאו שני המלאכות, ורק אז חייב משום שניהם דחשבינן ליה כאילו עשה שני פעולות לשני המלאכות, אבל אם לא הוצרך לעשות שינוי במעשה שלו, אלא שיצא במעשה אחד שני מלאכות אזי אינו חייב אלא משום מלאכה אחת.

ולפי מהלך זה יש לבאר דזומר וצריך לעצים שחייב משום קוצר ומשום נוטע היינו משום דמיירי שעשה שינוי במעשה שלו כדי שיצא שני המלאכות, שכל מי שזומר ואינו צריך לעצים אינו משגיח באופן הקצירה שעיקר מטרתו לקצצם מהאילן ואינו משגיח על טיב העצים שקוצצם שלא יתקלקלו, אבל הזומר וצריך לעצים הרי הוא נזהר בשעת הקציצה שיוכל להשתמש בעצים אלו, וגם הקוצר ואינו צריך לזמירה נוטל רק את העצים שיוכל להשתמש בהם ואינו נוטל את העצים המקולקלים, אבל הקוצר ורוצה גם לזמור האילן עושה שינוי במעשה שלו בכדי שיעשה שני המלאכות, ושפיר מתחייב משום שני מלאכות.

אמנם לפי מהלך זה צ"ע בשוחט לשיטת רב שסובר שהשוחט חייב שנים משום נטילת נשמה ומשום צובע, ויל"ע דלכא' השוחט אינו עושה שינוי במעשה השחיטה שלו בכדי שיצא דם, דהרי בכל שחיטה יוצא דם ומדוע חייב אף משום צובע. ולא מסתבר לומר שהשוחט למכור שוחט באופן אחר בכדי שיצא יותר דם וצ"ע.¹

מהלך נוסף בענין זה

ט. ונראה שאפשר לומר עוד מהלך בגדר הדברים מתי חייב על כל המלאכות שנכללו

1 וכן יש להוכיח מדברי הראשונים שלמדו שרב לא מיירי ששחט באופן משונה, דיש הרבה ראשונים שמפרשים שאף שרב מחייב כל שוחט משום צובע זהו רק בשוחט למכור לשוק, אבל בשוחט לצורך ביתו אינו חייב משום צובע כיון שאינו צריך לדם, ויל"ע באיזה אופן דנו הראשונים, דאם שחט כדרכו אפי' בשוחט לשוק אינו חייב משום צובע למהלך זה, ואם שחט שחיטה מיוחדת בכדי שיצא יותר דם קשה מדוע אינו חייב אף בשוחט לצורך ביתו, דהרי אנו רואים שרצונו שיראו ששחטו היום את הבהמה, וע"כ דמיירי ששחט כדרכו ולכן בשוחט לצורך ביתו אינו חייב משום צובע כי אין דעתו על הדם היוצא, אבל השוחט למכור לשוק חייב משום צובע כיון שרצונו שיצא דם ואף שלא עשה שינוי בשחיטה חייב משום צובע.

שאינו קשור לאחד מהם יותר מהשני לכן חייב שנים.

וכן שוחט לרב שחייב שנים משום נטילת נשמה ומשום צובע, הביאור הוא שכיון שיצא שני תוצאות נפרדות א' שצבע את הבשר בדם, ב' שנטל הנשמה, ועשה את שני המלאכות ע"י מעשה שאינו קשור לאחד מהם יותר מהשני, כי המעשה שלו הוא מעשה חיתוך הצואר שאינו קשור כלל למאכת שבת כנ"ל דהרי אפשר לחתוך גם אוכלים וכו' ולכן אנו מייחסים את המעשה שלו לשני המלאכות וחייב שנים.

אמנם גוזז מחיים לפי הרמב"ן שאינו חייב שנים אף שכלול בו שני מלאכות, שגם עקר דבר מגידולו וגם גזז, ואף שאפשר לייחס את מעשה המלאכה שלו לשני המלאכות, מ"מ כיון שלא שייך המעשה שלו לאחד משני המלאכות, אבל כיון שלא יצא מהמעשה שלו אלא תוצאה אחת והוא שנגזז הצמר לכן אינו חייב שנים, וזהו כונת הרמב"ן שלא מצינו תולדה אחת שחייב משום שני מלאכות וביאורו כיון שלא יצא אלא תוצאה אחת.

וכן ביארנו לעיל שהבונה חלתא אינו חייב שנים לשיטת הריטב"א אף שיצא שני תוצאות כי בנה חלתא וארג, מ"מ כיון שעצם המעשה שלו הוא מעשה אריגה אי אפשר לייחסו למלאכת בונה ולכן אינו חייב אלא משום אורג.

סיכום הדברים: שאף שאין לכל המלאכות של שבת אלא לאו אחד, מ"מ יש אופנים שחייבים על מעשה אחד משום שני כמה מלאכות. ונתבאר כמה מהלכים.

מהלך א'. מהלך א' בקרית ספר שזה תלוי בכוונת האדם, שאם כוונתו לעשות שני מלאכות חייב שנים, ואם אין כונתו לעשות שני מלאכות אינו חייב אלא אחת.

מהלך ב'. הקרית ספר במהלך ב' חילק שרק אם עשה שינוי במעשה שלו בכדי שיצא שני המלאכות, אזי חייב שנים, אבל אם עשה מעשה אחד וממילא יצא עוד מלאכה חייב רק אחת.

מהלך ג'. נתבאר להציע מהלך נוסף שרק באופן שיוצא שני תוצאות נפרדות וגם אפשר לייחס את המעשה שלו לשני המלאכות אזי חייב שנים, אבל אם לא יצא שני תוצאות או שאי אפשר לייחס את המעשה לשני המלאכות אינו חייב אלא אחת.

וכלל זה אפשר ללמוד מהריטב"א שביאר שהבונה חלתא בשבת אינו חייב גם משום בונה כיון שכבר חייבנו אותו משום אורג וז"ל והכא ליכא למיחשב בונה דכיון דחשיב אורג זהו בנינו עכ"ל. ונראה שכוונתו שכיון שכל בנין החלתא נעשה ע"י מעשה אריגה ואין לו שום מעשה חוץ מהאריגה שאפשר לומר שעל ידי זה נבנה החלתא, ולכן אינו חייב משום בונה כי על עצם מעשה האריגה אי אפשר לחייבו משום בונה כי הוא עצם פעולה של מלאכת אורג ואי אפשר לייחסו משום בונה.

ועפ"י שני כללים אלו אפשר ליישב כל הקושיות וכדלהלן. דהנה זומר וצריך לעצים שחייב שנים משום נוטע ומשום קוצר, הביאור הוא כיון שיצא שני תוצאות גם תוצאה של קצירה דהרי קצר עצים להסקה וגם תוצאה של נטיעה שהאילן יגדל יותר טוב, וכיון שעשה שני התוצאות במעשה שאינו עצם מלאכה של אחד מהם כי המעשה שלו הוא מעשה של חותך ועצם מעשה חתיכה אינו קשור בכלל למלאכת שבת, שהרי אפשר לחתוך אוכלים וכל דבר, ורק עכשיו עשה ע"י מעשה זה שני מלאכות לכן אנו מייחסים את החותך הזה לשני המלאכות בנפרד וחייב שנים.

וכן בקוצר אספסתא וקניב סילקא כיון שיוצא שני תוצאות נפרדות, ועשה מעשה

הרב שניאור זלמן עהרנרייך

בענין נדר על דבר שאין בו ממש

המהר"י באסאן בנזירות³ דנזיר אוסר את פיו לשתיית יין היינו שפיו הוא חפצא ולכן סובר דנזירות הוי חפצא ולא כמו הסוברים דהוי גברא, ובס"ד ראיתי אח"ז באחרונים שגם מתרצים זאת⁴, וא"ת דנזירות דבר שבקדושה הוא ולכן יכול כעין להקדיש את פיו בס"ד נ"ל דז"א דמרש"י בשבועות (שם ד"ה מה) משמע דנדר נמי הוי דבר שבקדושה.

הר"ן (בד"ה באומר) מבאר את תי' הגמ' דבאמת באומר פי מדבר עמך בגלל שמשמעות נדרו משמע גם שאסר את פיו וגם שאסר את הדיבור, משום סתם נדרים להחמיר אמרינן דאסר את פיו ולכן אמרינן דהנדר חל, והיינו שזה שהגמ' מתרצת פי לדיבורי לאו דווקא אלא אפי' פי מדבר עמך נמי יועיל ומשום סתם נדרים להחמיר רק נימא דנעשה כאומר פי לדיבורי אבל באמת פי מדבר עמך נמי יועיל וכן הוא ברא"ש (פ"א סי' י"א), ובקרב"נ כתב דאף יש להוכיח דהביאור בתי' הגמ' הוא רק דנעשה כאומר פי לדיבורי דאי מיירי באומר פי לדיבורי בהדיא מה משמיענו התנא ה"ז נדר מעליא.

אולם הרמב"ם (נדרים פ"ג הי"א) כשפוסק את המשנה כותב כך וז"ל אבל האומר יאסר פי לדיבורי וידי למעשה ורגלי להילוכן ועיני לשנתן הרי הנדר חל עליהן, לפיכך האומר לחבירו קרבן פי מלדבר עמך וידי מלעשות עמך ורגלי מלהלך עמך הרי זה אסור עכ"ל, ומדייק

א. איתא במסכת נדרים דף יג: במתני' האומר לחבירו קונם פי מדבר עמך ידי עושה עמך רגלי מהלכת עמך אסור, מקשה הגמ' הא נדר חל רק על דבר שיש בו ממש, ולכאורה בפי מדבר עמך נתכוין לאסור הדיבור והדיבור אין בו ממש, ומתרץ רב יהודה באומר יאסר פי לדיבורי, היינו שאוסר את פיו ולא את הדיבור ופיו דבר שיש בו ממש הוא.

והנה בפשטות הטעם דבעינן בנדר שיהיה על דבר שיש בו ממש הוא משום דנדר חל על חפצא¹, ואם נדר על דבר שאין בו ממש על איזה חפצא יחול הנדר, אמנם בירושלמי (נדרים פ"א ה"ד) כתוב דזה דבעינן דבר שיש בו ממש בנדר דילפינן נדר נדר מערכין, דבנדרים כתיב כי ידור נדר לה' (במדבר ל, ב) ובערכין כתיב על פי אשר תשיג יד הנודר (ויקרא כז, ח)², וכמו דערכין הוי דבר שיש בו ממש ה"נ בנדר בעינן שיהיה על דבר שיש בו ממש.

באיזה אופן איירי מתני'

ב. בתי' הגמ' דמיירי באומר יאסר פי לדיבורי למד המחנ"א שאוסר את גופו דהיינו פיו על החפץ דהיינו הדיבור, ומקשה דתוס' בשבועות (כה. ד"ה מה) כותב דכשאוסר גופו על החפץ לא חל הנדר ובסוגייתנו משמע דאפי' שאוסר עצמו על החפץ חל הנדר, ובאמת דנראה לתרץ בפשיטות דאין הכוונה שאוסר עצמו על החפץ אלא שפיו גופא הוא החפץ, וכשיטת

1 עיין נדרים דף ב:.

2 ויש שרצו לומר דהירושלמי סבר דאין הסברה מספקת ולכן יליף מגז"ש, ונראה בפשיטות דז"א דהא אין אדם דן גז"ש מעצמו אלא אם קיבלו מרבתי ומסיני (עיין רש"י בקידושין דף יז. ד"ה מיכה) ואם הירושלמי הביא את הגז"ש ודאי קיבלו מרבתי ומסיני, ובדעת הבבלי נראה דלא קיבלו א"נ דסבר דזהו טעמיה דקרא אולם זה אינו משמע.

3 עיין במהרי"ט סימן נ"ד.

4 עיין בספר בין המשפתיים (סימן ט"ז) ובברכת אברהם כאן.

הרמב"ם (בהלכות נדרים פ"ב הי"א) פוסק שבמקום שדרכן שאין קורין חרם סתם אלא לחרמי בדק הבית בלבד ואמר שם הרי עלי חרם הרי זה אסור, וכותב שם הכס"מ דמשנה שאינה צריכה היא דהא אפי' במקום שמשמע שני לשונות פוסק הרמב"ם דאסור (עיי"ש בהלכה ז), ומזה מוכיחים האחרונים דבהלכה י"א קמ"ל דאסור מדין ודאי ואף ילקה משא"כ בהלכה ז אסור מדין ספק דאורייתא ולא ילקה, ובס"ד נ"ל גם לדייק מהר"ן כך דהא הר"ן (לקמן יח: ד"ה סתם) כותב הולכין בסתמא להחמיר ומשמע דזה מדין דספיקא דאורייתא לחומרא, דאי מבאר כרא"ש מדוע לא כתב את כל האריכות של הרא"ש וכן הריטב"א (שם ד"ה לכך) שעליו נסובה קושיתו של ההפלאות נדרים לעיל לא מבאר להדיא כרא"ש, וא"כ שפיר מיושבת קושיתו של ההפלאות נדרים דהריטב"א לא סבר כרא"ש דסתם נדרים להחמיר אמרינן משום שאין אדם מוציא את דבריו לבטלה, אלא סבר דתמיד אמרינן סתם נדרים להחמיר ומשום דהוי ככל ספיקא דאורייתא דאזלינן לחומרא.⁶

ובהפלאות נדרים שם מתרץ דאי נימא דטעמא דסתם נדרים להחמיר הוא משום שאין אדם מוציא את דבריו לבטלה וכסברת הרא"ש, מוכרחים לומר שיש חזקת היתר דלא הוי נדר, דאי אין חזקת היתר והוי ספק נימא דסתם נדרים להחמיר משום דהוי ככל ספיקא דאורייתא, אלא מוכח שיש חזקת היתר ולכן לא מצינן למימר דזה משום ספיקא דאורייתא ולחומרא דאי יש חזקה צריך לילך בתר החזקה, אבל בסוגיין בנדר על דבר שאין בו ממש דתמיד יחול הנדר עכ"פ מדרבנן ממילא אין חזקת היתר, ושוב מצינן למימר דסתם נדרים להחמיר משום דהוי ככל ספיקא דאורייתא דאזלינן לחומרא,⁷ וכותב דיתכן דזהו הטעם שהרמב"ם פליג על הר"ן עכ"פ לשיטת

הלח"מ מזה ששינה לשון המשנה, שאם ינדור אחד בלשון המשנה פי מדבר עמך לא יחול נדרו, ולפי"ז זה שהגמ' מתרצת באומר פי לדיבורי הוא דווקא, דאם יאמר פי מדבר עמך לא יחול נדרו, אבל בב"י (טור יו"ד סי' רי"ג ד"ה ומ"ש) השוה את דעת הרמב"ם עם דעת הרא"ש והר"ן שהבאנו לעיל ולא כלחם משנה.

והנה בהפלאות נדרים (יג: ד"ה ולפע"ד) הקשה על הריטב"א ולכאורה הקושיא היא גם על הר"ן וכן על הרא"ש איך כותבים דמחמירים לדון שנתכוין בנדרו לאסור את פיו משום דסתם נדרים להחמיר, הרי הרא"ש בפי' לקמן (יח: ד"ה סתם) כותב דסתם נדרים להחמיר הוא משום שאין אדם מוציא את דבריו לבטלה, ואם לא רצה לנדור מדוע אמר אלא מוכח שרצה לנדור, והא הכא בלאו סתם נדרים להחמיר נמי יחול הנדר עכ"פ מדרבנן, דמדרבנן חלים נדרים אף על דבר שאין בו ממש.

טעם הדין דסתם נדרים להחמיר

ג. ובס"ד נראה לתרץ בפשיטות בהקדם מה שיש לבאר בטעם הדין דסתם נדרים להחמיר, דהרא"ש בפי' לקמן (יח: ד"ה סתם) מפרש דסתם נדרים להחמיר אמרינן משום שאין אדם מוציא את דבריו לבטלה, ואם נדר ואנו מסופקים אם נדר או לא אמרינן דודאי נתכוין לנדור דאי לא אמאי נדר, וכן כותב הקר"א (יח: ד"ה משנה) בדעת תוס', וכן מוכח מתוס' (יט. ד"ה ר"ש) דנקט בפשיטות דלוקה על הנדר ומוכח מזה דהנדר מדין ודאי הוי הנדר מדין ספק לא היה לוקה דהא אין לוקים מספק.

אמנם בקרית ספר (רמב"ם פ"ב) מבאר דטעם הדין דסתם נדרים להחמיר הוא ככל ספיקא דאורייתא דאזלינן לחומרא, וכדבריו למדו האחרונים⁵ בדעת הרמב"ם, דהנה

5 הקר"א (יט. ד"ה אלא הא) והחזון יחזקאל (תוספתא פ"א אות יא) בסוף דבריו.

6 אמנם לכאורה לפי הרא"ש נשאר קשה.

7 כל הרואה דבריו לכאורה יתמה וכי משום דמדרבנן חל הנדר נעשה מזה ספיקא דאורייתא.

לשיטתם שפיר מהני כיון שהזכיר החפץ, ומתרץ שאולי זהו כוונת רב יהודה בתירוץ באומר פי לדיבורי דכיון שהזכיר החפץ נעשה כאומר לישנא מעליא דהיינו פי לדיבורי, והיינו ששיטת התוס' היא כשיטת הרא"ש והר"ן, עוד מקשה הגמ' לקמן בפרק בתרא (פה.) מקשה על מה שכתוב שם במשנה, שכשאשה אומרת לבעלה קונם מה שאני עושה לפיך נחלקו שם התנאים אם צריך הבעל להפר, מדוע צריך כלל להפר הא הוי נדר על דבר שאין בו ממש דהא העשיה אין בה ממש, ומתרת הגמ' (שם:) דמיירי באומרת יקדשו ידי לעושיהן ולכן חל הנדר להידים איתנהו בעולם, ולכאורה מוכח מכאן דדוקא באומרת יקדשו ידי לעושיהן יועיל נדרה ואם תאמר האשה מה שאני עושה לפיך לא יועיל נדרה אפי' שהזכירה החפץ, ונשאר הרשב"א בצ"ע עליהם, אמנם הר"ן הנ"ל (טז:) כשמביא את שיטת התוס' מתרץ דזה דהגמ' מתרת באומרת יקדשו ידי לעושיהן לאו דוקא הוא, ואפי' תאמר קונם מה שאני עושה לפיך נמי יחול הנדר ומשום דנעשה כאומרת יקדשו ידי לעושיהן.

והנה לדברי השער המלך (המובאים לקמן באות זה) לא קשה קושיית הרשב"א מדוע הוצרכה הגמ' להעמיד את המשנה באומרת יקדשו ידי לעושיהן, דמדבריו מבואר דלא חשיב מה שאני עושה כנדר שמזכיר החפץ, ולכן תירצה הגמ' דבעינן שתאמר בהדיא יקדשו ידי לעושיהן, והחזו"א (בדף טז: סי' קלו סק"ז) מתרץ, שכשאוסר עשייתו על אחרים הזכרת גופו משמיעה רק שהוא האוסר ואינה מתפרשת שאוסר את גופו שהוא החפץ אלא דבריו מתפרשים שאוסר את המלאכה שאינה בעולם, ורק כשמזכיר אבר מסוים כגון פיו ידו וכדומה אז מתפרשת לשונו שאוסר את החפץ שהזכיר.

הנה בשיעורי הגר"ד פוברסקי (אות טז) מקשה דתוס' סותרים את עצמם, דהא בר"ה (כח. ד"ה המודר) מסתפקים התוס' באומר

הכס"מ (עיין לעיל אות ב) וסובר דלא אמרינן דסתם נדרים להחמיר, דהא לרמב"ם בכל ספיקא דאורייתא אזלינן מדאורייתא לקולא, וא"כ אפי' אי נימא דהוי ספיקא דאורייתא לא שייך למימר דאסור מטעם דהוי ספיקא דאורייתא ולכן פסק הרמב"ם דצריך לומר בהדיא פי לדיבורי.

שיטת התוס'

ד. איתא לקמן בדף טז: דנדרים חלין אף על דבר מצוה, וכתב רבא דלא יתכן לאוקמי דין זה באופן שאמר קונם הנאת סוכה עלי דהא מצוות לאו ליהנות ניתנו, אלא מיירי באומר קונם ישיבת סוכה עלי והיינו לא שאוסר על עצמו את חפץ המצוה דהיינו הסוכה אלא שאוסר על עצמו את הישיבה בסוכה, ומקשים הראשונים איך מיירי דאסר על עצמו את הישיבה בסוכה הרי הישיבה אין בה ממש, ונדר הרי צריך שיהיה על דבר שיש בו ממש (וכנכתב לעיל באות א), ובר"ן (ד"ה אלא) תי' דרבא דתירץ דמיירי באומר ישיבת סוכה עלי לא בא אלא לאפוקי מתירוץ של אביי שתירץ דמיירי באומר הנאת סוכה עלי, וזה בא רבא לאפוקי דלא יועיל, ובאמת דבאומר ישיבת סוכה עלי נמי לא יועיל ויועיל רק באופן שאומר קונם סוכה לישיבתה.

והר"ן שם מתרץ עוד תי' בשם התוס' דאפי' באומר ישיבת סוכה עלי כן יועיל, ומשום שהזכיר החפץ דהיינו הסוכה ואפי' שבאמת אוסר את הישיבה, וכן כותבים התוס' בריש מסכתין (ב. ד"ה שאני) בשם ר"י לבאר איך יחול כשאומר קונם שאני אוכל דכיון שהזכיר המאכל והמאכל יש בו ממש, וכן דעת רבינו ירוחם (נתיב י"ד ח"ג), והרמ"א (יו"ד סי' ריג ס"א) הביא דעה זו להלכה וכן משמע מהריטב"א (ב. ד"ה וכי תימא).

והנה הרשב"א (טו: ד"ה באומר) מביא את תי' התוס' הנ"ל בשם מקצת רבינו צרפת ז"ל, ומקשה עליהם א"כ מה הקשתה הגמ' על המשנה איך מהני פי מדבר עמך הא

דקושייתם אינה קושיא, דכל הקושיא היא אליבא דר"מ ואנן לא קי"ל כר"מ (עיין בטושו"ע סי' ר"ט ס"ז), ועוד דלא מסתבר דנוקים סתם משנה דקי"ל כוותיה אליבא דר"מ דלא קי"ל כוותיה, ועוד דתוס' בקידושין (סב: ד"ה ואמר) להדיא פליגי על רש"י שם (ד"ה כמאן אי כרבה) דפסיק כראב"י דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם דמשנתו קב ונקי, ופליגי עליה דלא קי"ל כוותיה אלא פסקינן כר"נ דהלכתא כר"נ בדיני דסבר דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, וא"כ איך מוקמי למתני' כר"מ דהם עצמם לא קיימא להו כוותיה⁹, אמנם בחזו"א (סי' קלו סק"ו) כותב דיש צד שהאדם אוסר את הנדר על עצמו¹⁰, וא"כ לכו"ע יכול לאסור על עצמו דבר שלא בא לעולם כיון שהאדם כן נמצא בעולם.

ונראה לבאר את שיטת התוס' מדוע סגי שמזכיר החפצא, דהוי מדין יד והוי כמו שאומר לשון של חפצא בהדיא, ובס"ד מצאתי דבר זה מפורש להדיא באוצר מפרשים על השו"ע (סי' ריג סעיף א) בשם העצי לבונה בשם הש"כ.

גדר ערכין

ה. בס"ד נראה דיש להביא ראיה לשיטת התוס' בהקדם מה שיש לבאר בגדר ערכין, דבערכין צריך לכתחילה לומר ערך אדם זה עלי ולכאורה הוי כהתחייבות שישלם להקדש ערך אדם זה, אמנם החזו"א (ערכין סי' כ"ט סק"ב) מקשה כמה קושיות על פי' זה, א. דא"כ הווי ערכין כעין נדרים ומדוע חידשה התורה פרשה שלמה בערכין הא לכאורה זה מיותר, ב. דאם הוי התחייבות מדוע סובר ר"מ¹¹ דעכו"ם אינו יכול להעריך והרי סתם נדרים מצו עכו"ם לנדור, ואף דליתא באיסור דבל יחל חיוב

תקיעת שופר עלי, אי לא יחול הנדר ויהיה מותר לתקוע לו דבלאו הנאת התקיעות אין לו הנאה, והנאת התקיעות לאו כלום היא דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואולי בנדר שאין לו הנאה לא יחול הנדר, או דילמא דאפי' אין לו הנאה יחול הנדר, ובדף טז: כותב הר"ן בשם דאפי' אין לו הנאה אסור לישב בסוכה דהנדר חל אע"ג דאין לו הנאה, ובס"ד נראה לי ליישב דהם שני בעלי תוס', א"נ דהא בפסקיהם (פסקי תוס' פסק נז) נפסק דאם אמר הנאת תקיעת שופר עלי מותר לתקוע לו, משמע דאם אמר תקיעת שופר עלי אע"ג דאין לו הנאה פשטו את ספקם וסברי דאסור לתקוע לו, דהנדר חל אע"ג דאין לו הנאה וכמו שכתבו הכא, א"נ דראיתי כותבים בשם האחרונים⁸ דשאני שופר מסוכה, דשופר אי לאו הנאת התקיעות אין לו עוד הנאה בזה ולכן יתכן דמותר, משא"כ בסוכה דאף בלאו הנאת הסוכה יש לו הנאה משום צל וכדומה לכן אסור להיכנס לסוכה, אכן יש שדחו זאת שבאופן רגיל יש לאדם דירה ואין הישיבה בסוכה נחשבת לו הנאה.

וכן בשער המלך (פי"ב מנדרים ה"י) מביא את הנהיגות משפט דמקשה דתוס' בסוגיין סתרי מה שכותבים בכתובות, דתוס' בסוגיין (יג: ד"ה ידי) מתרצים דקונם שלא אתן לפני בקרו תבן הוי מעשי ידיים שאין בהם ממש, ובכתובות (נט. ד"ה קונם) כותבים דקונם שלא אתן תבן לפני בקרך הוי דבר שיש בו ממש ומקורם מפרק בתרא דמכילתין (פא:), ובס"ד נראה לתרץ דהם שני בעלי תוס', א"נ דבאמת שלא אתן תבן לפני בקרך הוי דבר שיש בו ממש כיון שמזכיר החפצא וכמו שכותב הר"ן בשם בדף טז:, והכא מה שתירצו דהוי דבר שאין בו ממש הוא מכח הקושיא אבל נראה

8 עיין בשו"ת נודע ביהודה תניא אר"ח סימן קלג ובעונג יו"ט סימן ג.

9 ובין כך צ"ע דהא ידוע דסתם משנה כר"מ והכא אין המשנה תואמת עם שיטת ר"מ.

10 ובאמת שכן מפורש במפרש עיין בדף יג: ד"ה קונם.

11 עיין בגזיר דף ה:.

האם הר"ן סובר כשיטת התוס'

ו. נראה לומר דהר"ן בסוגיין סובר כשיטת התוס' לקמן (טז: בר"ן ומובאים לעיל באות ד) דסברי, דאפי' אי נימא דבלשונו נתכוין לאסור את הדיבור מ"מ כיון שמזכיר בנדרו גם את החפץ דהיינו פיו, יחול הנדר כאילו אמר פי לדיבורי בהדיא, ומדין יד הוי וכמו שביארנו לעיל (סוף אות ד) לשיטת התוס', וזה שהר"ן כותב דהוי משום סתם נדרים להחמיר נראה דה"פ, משום סתם נדרים להחמיר אמרינן דנתכוין לפי לדיבורי דהיינו פיו ולא דיבורו, אבל לכאורה הא צריך לומר בלשון נדרו שאוסר את פיו והוא הרי לא אמר זאת, אלא נראה דמדין יד מתקנים את לשונו כאילו הזכיר בלשון נדרו את פיו, וזהו גופא מה שרב יהודה מתרץ (וכמו שכותב הרשב"א עיין לעיל באות ד), וכן מפורש בר"ן בשבועות להדיא (דף י. מדפי הרי"ף ד"ה שהשבועות), שוב ראיתי זאת מפורש בנו"כ על השו"ע (או"ח סי' תקפ"ו ס"ה), אמנם בריטב"א (דף ב: ד"ה מיהו) מפורש דלא שייך למימר דהכא הוי מדין יד, דכותב דדוקא באומר קונם שאני אוכל מצינן למימר מדין יד דנתכוין לומר דהנאת אכילה משלך יהא עלי כקרבן דמאי דלא גמר בלישניה אנן גמרינן לישניה, אבל באומר פי מדבר עמך אפי' אי נימא שנתכוין לומר הנאת דיבור ממך אסור עלי כקרבן, הדיבור לית ביה ממשא ולכן לא מצינן הכא לתקן דיבורו מדין יד, ובאבנ"מ כותב דבלא"ה לא שייך למימר דהר"ן סובר כתוס' (עיין לקמן).

אמנם באבנ"מ (סי' פא סק"ד) הוכיח מדברי הר"ן דשיטת התוס' שמספיק שיזכיר החפצא, אין לו שייכות עם מה שכותב הר"ן

ממוני עכ"פ חל מדין אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט.¹²

ובאמת דבשלטי גיבורים (ביצה לו: ע"ז יג.) מבאר באופן אחר גדרן של ערכין, שערכין פ"י שהמעריך מקדיש את הנערך ודמי הערכין הם דמי פדיון הנערך מהקדש, אמנם על זה גם קשה דשנינו במשנה (נזיר כ.). האומר חצי ערכי עלי נותן חצי ערכו, וזה אינו שייך רק אם ערכין הוא כהתחייבות, דאי הוי כפדיון איך יכול לשלם רק חצי מהפדיון, דהא התורה אמרה שכשמקדיש צריך לפדות ואיך יכול לפדות בחצי פדיון¹³, ועיין באחרונים מה שהוסיפו להקשות על פ"י זה¹⁴, ואכן מהמנח"ח משמע דערכין הוי בגדר התחייבות, דמקשה (מצוה שנ אותיות ב, ד) על הרמב"ם דפוסק דמופלא הסמוך לאיש שהעריך חייב לשלם, מדוע חייב לשלם הרי הוא כקטן לכל דיני ממון, ומשמע ממנו דכל הריבוי שנתרבה מופלא הסמוך לאיש הוא רק לענין שאם שילם את דמי הערכין אפשר לקבלו בתורת הקדש ולא הוי חולין אבל אין לו חיוב לשלם¹⁵, ואי סבר כשלטי גיבורים מדוע הוקשה לו מדוע חייב הקטן לשלם הא כיון שהקדיש צריך לפדות, אלא ודאי דהוי מדין התחייבות ולכן הקשה מדוע חייב הקטן.

והנה לעיל (אות א) הבאנו את הירושלמי דערכין הוי דבר שיש בו ממש, ולב' הפירושים הנ"ל צריך להבין אמאי הוי חפצא, ואי נימא משום שאומר ערך אדם זה עלי והיינו האדם העובר לפניו, זה אינו דהא מצינן נמי למימר בערכין ערך אדם עלי שאינו אומר על אדם מסוים ויהיה דינו שמשלם כפחות שבערכין, אלא ע"כ משום שמזכיר החפץ דהיינו הערך שהם הדמים והדמים הם חפצא, אי נמי משום שמזכיר את האדם.

12 עיין בקידושין דף כח ע"ב כט ע"א.

13 ואין לומר שהקדיש רק חצי נערך ולכן יכול לפדות בחצי הדמים דאופן זה נשנה במשנה שם בנפרד ערך חציו עלי.

14 עיין בחזו"א סי' כט ובשמועת חיים סי' א ס"ק יז.

15 עיין במשנה למלך (מלכים פ"י ה"ז ד"ה ודע שמה) שכותב כע"ז, לגבי עכו"ם שנדר בלשון הרי עלי לבדק הבית, שלא חל עליו חובת קיום הנדר דהא ליתא בבל יחל, מ"מ אם הפריש נעשה של גבוה.

ומקשה התויו"ט (נדרים פ"א מ"ד) שהר"ן עצמו סובר (בדף טז): שכשמזכיר את החפץ מהני, וא"כ מה מקשה הר"ן על הרמב"ם כיון שהאשה הרי הזכירה את הידים וא"כ שפיר חל הנדר¹⁷, ומשמע מהתויו"ט דהרמב"ם נמי סובר כשיטת התוס', אמנם לפי הלח"מ (עיין לעיל אות ב) ודאי שאין הרמב"ם סובר כשיטת התוס', וכן האבנ"מ (סי' פ"א סק"ד) מקשה על התויו"ט.

והנה לכאורה הרמב"ם סותר את עצמו, דבהלכה לעיל לא כתב דבעינן למימר יקדשו ידי לעושיהן בדווקא, ובפ"י המשניות בפרק בתרא כותב דבעינן למימר יקדשו ידי לעושיהן, וכדי לתרץ את הסתירה מבאר השער המלך (פי"ב ה"י ד"ה ולמאי) כתויו"ט הנ"ל, שבהלכות שהזכירה את הידים דהא אמרה קונם מעשי ידי עלי לא צריכה לומר בהדיא יקדשו ידי לעושיהן, משא"כ בפ"י המשניות דאמרה קונם שאני עושה לפיך שלא הזכירה את הידים כלל שם צריכה לומר בהדיא יקדשו ידי לעושיהן.¹⁸

ועוד יש לתרץ ע"פ חידושי הגר"ח בסוגיין, דבנדר שע"י התפסה דהיינו כשאומר קונם שמתפס בהקדש דאז חל הנדר מכח בעלותו על החפץ וכמו כל הקדש, א"כ יכול לאסור רק דבר שבא לעולם ואף על חבירו, דעל חבירו אינו יכול לאסור דבר שלא בא לעולם¹⁹ דהרי הוא עצמו אינו הבעלים עדיין, משא"כ בנדר שלא ע"י התפסה עצם הנדר צריך ביאור איך חל הנדר, דהא אוסר על עצמו ומנין שיוכל לאסור אף על חבירו, ולכן מביא הגר"ח דרשה מהספרי זוטא שיכול לאסור אף על חבירו, וא"כ מחדש שאחרי שנתרבה

בסוגיין דנעשה כאומר, דהא שיטת התוס' הביא הר"ן בשם התוס' ונעשה כאומר כותבים בסתמא ולא בשם התוס' ומשמע דליה לא סבירא ליה כהתוס', ועוד דהא הר"ן לקמן (נז. ד"ה האומר) מקשה על המשנה שם שכתוב שם, האומר לאשתו קונם מעשי ידיי עלי אסור וכו' והא נדר על דבר שאין בו ממש, ומתריך דמיירי באומר יקדשו ידיי לעושיהם ולא מתריך דהוי דבר שיש בו ממש משום שהזכיר החפץ, ועוד דהרמ"א (רי"ג ס"א, עיין לעיל אות ד) אחרי שהשו"ע פוסק דפי מדבר עמך מועיל ולכאורה משום דנעשה כאומר פי לדיבורי, פוסק דקונם דיבור פי עליך מהני והוא מתוס' ומשמע שהם שני דברים.

ובס"ד נראה לתרץ כמה מקושיותיו, את הקושיא הראשונה נראה לתרץ דבאמת סובר הר"ן כהתוס' ואחרי שהביא שיטתם בדף ט"ז: שוב מזכירם בסתמא ואינו מוכח שחולק עליהם, ואת הקושיא השניה נראה לתרץ דקונם מעשי ידיי עלי לא נקרא שמזכיר החפץ דכך נקראים התוצאות של הידיים, ואם היו נקראים אחרת ועכ"ז היה מזכיר את הידיים בזה היה אפשר לומר שמזכיר את הידיים, אבל כל זמן שכך נקראים תוצאות הידיים אין זה נקרא שמזכיר את הידיים¹⁶, אי נמי שהר"ן רצה לתרץ תי' אליבא דכו"ע אי נמי תי' שיותר פשוט.

האם הרמב"ם סובר כשיטת התוס'

ז. הנה הרמב"ם פוסק (פי"ב ה"י) שבנדרה שלא יהנה ממעשי ידיה צריך להפר שמא יגרשנה ויחול אז הנדר, מקשה עליו הר"ן הרי מעשי ידיה לזמן שיגרשנה הם דבר שלא בא לעולם ואיך יכול להפר עכשיו את הנדר,

16 אולם הראוני דלא מצינן למימר כך בר"ן, דהא הר"ן בדף טז: כותב להדיא שהמשנה לקמן בדף פה. לא מיירי באומרת יקדשו ידי לעושיהן בהדיא, אלא אפי' באומרת קונם שאני עושה לפיך נמי מהני דנעשה באומרת יקדשו ידי לעושיהן, ואפי' שלא הזכירה שם כלום עכ"ז כותב הר"ן דמהני וא"כ כ"ש שיועיל כאן. 17 מהתויו"ט לכאורה אכן משמע כהערה הקודמת, שמשום שהזכיר את המעשי ידיים זה כן נחשב שהזכיר את החפץ.

18 לכאורה מהשער המלך מוכח להדיא דלא כהתויו"ט. 19 עיין בר"ן בדף מז: ד"ה ולענין הלכה, ובדף נז. ד"ה קונם.

ובפשטות נראה דדין זה תלוי במחלוקת המחנ"א והמהרל"ח²¹ באומר ככר זה אסור עלי כנבילה, אי במה שאמר כנבילה שיבש את כל דיבורו או דילמא דלא שיבש ומשום שדיבר גם בלי זה דיבור שלם וטוב, ונראה דז"א דאפי' למהרל"ח דסבר התם דבמה שאמר כנבילה לא שיבש את דיבורו הטוב שלפניו, התם דווקא משום שדיבר לפני זה דיבור שלם וטוב, אבל הכא הא לא דיבר אפי' לשון שלם טוב אלא לשון שלם משובש.

הדין באוסר על חבירו דבר שלא בא לעולם

ט. הנה בתוס' (ד"ה באומר) ובר"ן (ד"ה באומר) נתקשו, בקושיית הגמ' על דין המשנה איך מהני באומר פי מדבר עמך הא דבר שאין בו ממש הוא ומדאורייתא חלין נדרים רק על דבר שיש בו ממש, אמאי לא תירצה הגמ' דמיירי מדרבנן ומדרבנן חלין נדרים אף על דבר שאין בו ממש, והתוס' תירצו דהגמ' תירצה דמיירי באומר פי לדיבורי דהא כך מוכחא מתני', והר"ן תירץ דלשיטתו אף מדאורייתא חלין נדרים אף על דבר שאין בו ממש וכגון שאומר פי מדבר עמך, ומשום דנעשה כאומר פי לדיבורי וא"כ שפיר מתורץ וא"צ לתרץ דמיירי בנדר מדרבנן, וכן הרשב"א מתרץ כהר"ן, ומתרץ עוד דכיון דקתני במתני' אסור לשון אסור מורה על נדר שחל מדאורייתא, דאי הוי נדר דחל מדרבנן ה"ל לכתוב ה"ז בבל יחל דברו²², והנה בפשטות מיירי מתני' באוסר על חבירו, ומשמע מדבריהם דשפיר מצי לאסור על חבירו אף דבר שלא בא לעולם²³, וכן בפשטות פסק הטור (סי' ריג ס"א).

מהספרי שיכול לאסור אף על חבירו, יש לרבות שיכול לאסור על חבירו אף דבר שלא בא לעולם דאינו מכח בעלותו אלא מכח הדרשה המחודשת, ועפ"ז יש לתרץ את הסתירה דבפי' המשניות דמיירי שאמרה קונם והיינו שהתפסה בהקדש ומכח בעלותה נאסר, צריכה לומר בהדיא יקדשו ידיי לעושיהן דהא אינה יכולה לאסור דבר שלא בא לעולם אלא אלא אם הקדישה את ידיה, דאז ידיה איתנהו בעולם וא"כ יכולה לאסור אף דבר שלא בא לעולם דדבר אחד צריך להיות בעולם, משא"כ בהלכות דמיירי בעיקר נדר בלי התפסה בהקדש וכח האיסור הוא משום דרשת הספרי, שפיר מועיל הנדר אף על דבר שלא בא לעולם ובלי שתאמר בהדיא יקדשו ידיי לעושיהן.

ביאור מחלוקת התוס' והר"ן והרמב"ם

ח. ובס"ד נ"ל לבאר מהם סברות מחלוקתם של התוס' והר"ן והרמב"ם בהקדם מה שיש לחקור בגדרן של ידות, ד"ל דבאמת בעינן בנדר שיאמר דיבור שלם וכשאומר חצי דיבור נמי מהני משום שמשלימים דיבורו, או דבאמת מספיק אפי' חצי דיבור והעיקר הוא שנבין את כוונתו, דהתוס' והר"ן סברי דמהני באומר קונם פי מדבר עמך דדי שמזכיר החפץ ומהני מדין יד, דסברי כצד ב' דהעיקר שמבינים כוונתו ולכן אפי' אם אמר לשון משובש מהני מדין יד ומשום שמבינים כוונתו, משא"כ הרמב"ם עכ"פ לשיטת הלח"מ (לעיל אות ב) סבר דכשאומר פי מדבר עמך לא מהני מדין יד, משום דסבר כצד א' דבעינן בנדר דיבור שלם, ולכן הכא שכבר דיבר דיבור שלם משובש לא שייך לומר שמשלימים דיבורו.²⁰

20 דצ"ע דמהריטב"א בדף ב: ד"ה ולמאן משמע בתחילת דבריו דסגי בהזכרת החפצא, ובהמשך דבריו מפורש דיד הוא שמשלימים דיבורו, ונראה דיש ליישב זאת עיי"ש היטב.

21 עיין מחנ"א סי' יא.

22 וכן כתב הר"ן לקמן דף טו. ד"ה רבינא.

23 אבל באמת דדבר זה אינו מוסכם דעיין לעיל בסוף אות ד בדמפרש מוכח דמיירי באוסר על עצמו וכן בחזו"א יש צד דמיירי באופן זה.

ויש לעיין בדעת התוס' והר"ן דסברי דמצי אסיר על חבירו אף דבר שלא בא לעולם, הא בפשטות לא מצי אסיר על חבירו אף דבר שלא בא לעולם, וכותב המנח"ש דיתכן דהם העמידו את הגמ' כר' מאיר דסבר דאדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, ובאמת שכן מפורש בתוס' בסוגיין ד"ה ידי²⁶, ובחזו"א (סי' קלו סק"ו) כתב דיתכן דהתוס' והר"ן והרשב"א לא נחלקו בעיקר הדין, דלכו"ע אין אדם אוסר על חבירו דבר שלא בא לעולם אלא נחלקו בפי' המשנה קונם פי' מדבר עמך, דהתוס' והר"ן יתכן דפירשו דמירי באוסר על עצמו ובאמת דכן מפורש במפרש במתני', ולכן מצי אסיר אף דבר שלא בא לעולם, ומוסיף החזו"א דנראה דדווקא כשאוסר אבר מסוים שייך לפרש שאוסר על עצמו את האבר כלפי הדבר שנודר אבל לא יתכן שיאסור כל גופו, ומסיים דמ"מ אין הדבר מוכרע כ"כ, ובס"ד נראה לי לומר דיתכן דסברי דמדברבנן כן יכול לאסור על חבירו אף דבר שלא בא לעולם, אי נמי דסברי כסברת הגר"ח לעיל (סוף אות ז).

ובדעת הרמב"ם כותב הרעק"א בהגהותיו לשו"ע (סי' ריג ס"א), שמלשון הרמב"ם משמע שסובר כרשב"א שאין יכול לאסור על חבירו דבר מדברבנן והיינו דבר שלא בא לעולם, דהרמב"ם כותב הואיל ואסר עצמו עליהן ומשמע דמשום שאסר עצמו נאסר²⁷, אבל בחידושי הגר"ש רוזובסקי (סי' יג אות ד) כותב דדברי הרעק"א לשיטתו שגורס ברמב"ם הואיל ואסר "על" עצמו בהן, ולשון זה ודאי מורה דדווקא באוסר על עצמו אסור ולא באוסר על חבירו, אבל כפי הגירסא שלפנינו דגרסין הואיל ואסר עצמו יש לומר דהרמב"ם סובר דלא כהרעק"א,

אמנם ברשב"א (הנ"ל) אחרי שמביא את תירוצו של הר"ן כותב, וז"ל ועוד נראה לי שאין בל יחל דרבנן בדבר שאין בו ממש ושלא בא לעולם אלא במה שאוסר על עצמו, אבל לאסור על אחרים אפי' מדברבנן לא חל עכ"ל, ולכן המשנה דאיירי בפשטות באוסר על חבירו לא מצי איירי בנדר שחל מדברבנן, והיינו פי' מדבר עמך ולכן תי' הגמ' באומר פי' לדיבורי²⁴, וכן הסכים במאירי, ובאמת דזה שכתב שאין אדם יכול לאסור על חבירו דבר שלא בא לעולם גמ' מפורשת היא לקמן בדף פה: , שכשם שאין יכול אדם לאסור פירות חבירו על חבירו ה"נ אין יכול לאסור על חבירו דבר שלא בא לעולם, דדבר שלא בא לעולם הוא כפירות חבירו על חבירו, והיינו שאפי' על עצמו כן יכול וככל קונם, על חבירו אינו יכול לאסור.²⁵

ויש לעיין בדברי הרשב"א אי כתב שני טעמים שונים מדוע אין יכול לאסור על חבירו א' משום דהוי דבר שאין בו ממש ב' משום דהוי דבר שלא בא לעולם, או שדבר שאין בו ממש אינו יכול לאסור משום דהוי דבר שלא בא לעולם, ברעק"א בתשובות (ח"א סי' קס"ח) משמע שנקט שכל הטעם ברשב"א הוא משום דהוי דבר שלא בא לעולם וכדז' ב', אמנם בשער המלך (נדרים פ"ג ה"י) נראה שלמד שיש כאן שני טעמים שונים וכדז' א', ובאמת שבמאירי כשמביא את הרשב"א מפורש כך וז"ל, אלא שלגדולי הדור ראיתי שסוברים שדבר שאין בו ממש "או" שלא בא לעולם עכ"ל, הרי לנו מפורש מדבריו דהבין ברשב"א דהווי שני טעמים שונים, וכותב הגר"ש רוזובסקי דאי נחדש באיסור דרבנן דהוי איסור שחל על הגברא פשוט שאינו יכול להחיל חלות גברא על חבירו.

24 ומוכת דחולק על הר"ן בפי' הגמ' דאין הפי' דנעשה כאומר פי' לדיבורי אלא באומר כן להדיא. 25 ובשוב שיטת הר"ן והתוס' עיין לקמן.

26 אמנם עיין לעיל באות ד מה שהקשינו על תירוצם.

27 בביאור שיטה זו שמעתי ממו"ר הרה"ג ר' יצחק יוסף מרק שליט"א לבאר, ע"פ התוס' לקמן בדף טו. ד"ה ואחרים, דהאיסור שנאסר בדבר שאין בו ממש הוא משום נהגו בהם איסור ולכן אינו יכול להנהיג איסור על חבירו.

וכוונת הרמב"ם לענין אחר, דשיטת הרמב"ם היא דכשאחד מדיר את חברו, איסור הבל יחל חל על המדיר, והיינו שכשהמודר עובר על הנדר לוקה המדיר על איסור בל יחל²⁸, ויש לומר דזה כוונת הרמב"ם, דבאמת יתכן דהרמב"ם סובר הרמב"ם.

המורם מכל האמור לעיל

באוסר על עצמו:

לכו"ע - יכול לאסור על עצמו דבר שאין בו ממש.
לתוס' - מספיק שרק יזכיר בדיבורו את החפצא ולא בעינן דיבור שלם טוב ומהני מדין יד.
לר"ן לפי האחרונים בשו"ע - נמי סגי דרק מזכיר החפץ ומהני נמי מדין יד, ומשום שתלו במה שמבינים ממנו ולכן כשמזכיר רק החפצא מהני משום שמבינים מה כונתו.
ולפי האבנ"מ - לא סגי שמזכיר החפץ ובעינן שידבר דיבור שלם טוב.
לרמב"ם לפי התויו"ט - נמי סובר כשיטת התוס' דסגי שמזכיר החפץ.
ולפי הלחם משנה - לא סגי שמזכיר החפץ אלא צריך לדבר לישנא מעליא, דיד פי' שמשלימים דיבורו וכשאומר דיבור שלם לא שייך לומר שמשלימים דיבורו.

באוסר על חברו:

לרש"י למאירי ולרשב"א בתי' השלישי - יכול לאסור על חברו רק דבר שיש בו ממש, או משום דהוי דשלב"ל, או משום דהוי האיסור משום נהגו בהם איסור ואין יכול להנהיג על חברו איסור.
לר"ן ותוס' בפשטות וכן לפי צד אחד בחזו"א - מצי אסיר על חברו אף דבר שאין בו ממש מדלא תירצו כרשב"א.
לרמב"ם לפי הרעק"א בהגהותיו - יכול לאסור על חברו רק דבר שיש בו ממש.
ולפי הגר"ש רוזובסקי - יכול לאסור על חברו אף דבר שאין בו ממש.



28 עיין בר"ן לקמן בדף טו. ד"ה הלכה וברף לה. ד"ה למעול שמביא את שיטת הרמב"ם, ועיי"ש שחולק עליו.

בירורי הלכה

הרב שמואל רבינוביץ

תפילה בלוי כלי נגינה

שאלה:

באחרונה פנו אלי מספר אנשים המבקשים לאשר להם תפילה ברחבת הכותל המערבי ובמקומות קדושים נוספים עם כלי נגינה. והשאלה האם מותר או ראוי להתפלל בלוי כלי נגינה, או שיש איסור בדבר.

תשובה:

בזה הקדמונים, הראשונים והאחרונים, יעויין בדבריהם.

א

מעלת השמחה בעבודת ה' ובתפילה

התפילה - היא עיקר עבודת ה' שבלב, כמו שאמרו חז"ל (תענית ב' ע"א, וכן בספרי דברים עקב מ"א, מכילתא דרשב"י כג, כה, ירושלמי ברכות פ"ד ה"א, ועוד) על הפסוק: "לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם (דברים יא, יג), איזו היא עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפלה". וכבר הזהירונו חז"ל בכמה מקומות, שהתפילה צריכה להיות בשמחה: במדרש אמרו (מדרש תהילים סו, א): "אמר רבי יוחנן מהו עבודתו של הקדוש ברוך הוא תפלה. וכן משה אמר והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי [וגו'] ולעבדו בכל לבבכם (דברים יא, יג), מה היא עבודה שאדם עושה, אלא תפלה, שנאמר עבדו את ה' בשמחה [בואו לפניו ברננה] (תהילים ק, ב), ואומר לכו נרננה לה' נריעה לצור ישענו (שם צה, א)". וכעין הדברים האלה אמרו גם בזוהר (בראשית דף רכ"ט ע"ב).

עוד אמרו חז"ל (מדרש תהילים (בוכר) ק, ב): כתוב אחד אומר: עבדו את ה' בשמחה. וכתוב אחד אומר: עבדו את ה' ביראה (תהילים ב, יא), אם בשמחה היאך ביראה, ואם ביראה היאך בשמחה? אמר ר' אייבו, כשתהא עומד בעולם תהא שמח בתפלה

מעלת השמחה בעבודת ה' מעלה גדולה היא, והיא עיקר גדול בעבודת ה'. במקומות רבים שבחו הכתובים על השמחה בעבודת ה', ככתוב (תהילים ק, ב) "עבדו את ה' בשמחה", (תהילים ט, ג) "אשמחה ואעלצה כן אזמרה שמך עליון", (שם סח, ד) "וצדיקים ישמחו יעלצו לפני אלקים וישישו בשמחה", ועוד רבים כהנה. כך כתב הרמב"ם (סוכה ח, טו) על פי הכתוב בתורה: "השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת האל שצוה בהן, עבודה גדולה היא, וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו שנאמר (דברים כ"ח מ"ז) 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב'".

האלישי"ך הק' הוסיף ולימד שהשמחה היא עיקר עבודת שמים במעשה המצוה, וז"ל (פי' האלישיך לשיר השירים ד, יד): "כי בעבודת שמים לא המעשה הוא העיקר, כי אם השמחה ששמח בה ונעשה בה, כמאמרו יתברך תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה וכו' (דברים כח מז)". ועוד האריכו

וכו' אלא מתוך דבר שמחה של מצוה שנאמר (מלכים ב' ג, טו) ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'."

עוד יש ללמוד, כי כשם שעבודת ה' במקדש היתה בשיר ובניגון, כמו שמבואר במקומות רבים בכתובים ובחז"ל (ע' ערכין י"א ע"א, ועוד), כך עבודת התפילה שהיא כנגד עבודת הקרבנות (ברכות כ"ו ע"ב). ועליה אמרו חז"ל (מכילתא דרשב"י כג, כה, ילקו"ש ראה רמז תתפו) "עבדהו בתורתו עבדהו במקדשו", ופירש הרמב"ם (סהמ"צ עשה ה') "כלומר ללכת שם להתפלל בו ונגדו, כמו שביאר שלמה עליו השלום (מ"א ח, דה"ב ו') - גם בה יש מעלה כאשר היא נעשית מתוך שיר וניגון.

ב

מנהג ישראל בנגינה בתפילה

על אף כל האמור שהתפילה צריכה להיות בשמחה, לא מצאנו עדויות שנהגו בישראל לנגן בכלי שיר בעת התפילה. וכן בבית המקדש עצמו, שמצוה מן התורה לנגן בו בעת העבודה והקרבנות (ע' באריכות בגמרא ערכין י"א ע"א), בכל זאת לא מצינו שניגנו בעת התפילה, אלא דוקא בעת ניסוך היין.

כך מפורש במשנה במסכת תמיד (פ"ה מ"א), שקראו קריאת שמע וברכותיה וברכות אמת ויציב, עבודה וברכת כהנים, ועדיין לא היו הלויים מתכנסים לשיר אלא לאחר שחתו את הגחלים לקטורת (שם פ"ה מ"ו). ואת השיר עצמו היו אומרים רק לאחר שהדליקו את המנורה, הקטירו את הקטורת, נשאו כפים בברכת כהנים, הקטירו את אברי התמיד, ורק לבסוף כשניסכו את היין "דברו הלויים בשיר" (שם פ"ז מ"ג). הרי מבואר, שבמקדש עצמו היה השיר מוגבל אך ורק לשעת ניסוך היין, ולא בחלקים אחרים של סדר העבודה. (יוצאת מכלל זה כמובן היא שמחת בית השואבה, אך היא לא היתה בעזרה עצמה כחלק מסדר העבודה אלא רק

ותתיירא מלפני הקדוש ברוך הוא". [ובשבלי הלקט (ענין תפילה סי' י"ז) גרס במדרש: "אמר ר' אייבו כשאתה עומד להתפלל יהא לבך שמח עליך שאתה עובד לאלהים שאין כמוהו בעולם"]. בביאור הענין כתב רבינו יונה (תר"י ברכות כא ע"א מדפי הרי"ף): "שאע"פ שאצל בשר ודם היראה והשמחה הם דבר והפכו, שבשעה שהאדם מפחד מזולתו הוא עומד נרתע ודואג, אבל אצל הקדוש ברוך הוא איננו כן. אדרבה, כשהאדם מתבונן בגדולתו וירא מפניו ישמח ויגיל באותה יראה, מפני שבאמצעותה מתעורר לקיים המצות, ושש ונעלם בקיומה שיודע כי שכרו אתו ופעולתו לפניו. ועל שמחה כזו תמצא שאמר בפסוק אחד עבדו את ה' ביראה וגו', ובפסוק אחר עבדו את ה' בשמחה, ר"ל תעבדו את ה' ביראה ובאותו היראה תשמחו ותגילו בה כמו שאמרנו. ואף על פי ששמחה אחרת אסורה כמו שהוזכר למעלה, שמחה זו מותרת ומחוייבת כענין שנאמר תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב וגו'". וכך אמרו בגמרא (ברכות ל"א ע"א): "אין עומדין להתפלל לא מתוך עצבות וכו' אלא מתוך שמחה של מצוה", וכן נפסק להלכה בשו"ע (או"ח צג, ב).

מעתה נראה, כי השירה והניגון שהם האמצעים אל השמחה, יש בהם מעלה בעבודת התפילה בשמחה. כשם שמצינו בגמרא שהתפילה היא עבודה שבלב, מצינו שאמרו שהעבודה בשמחה ובטוב לבב היא השירה, כמ"ש בגמרא (ערכין י"א ע"א): "תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב, איזו היא עבודה שבשמחה ובטוב לבב הוי אומר זה שירה".

על הנגינה המביאה לשמחה כדי להשרות את השכינה מצינו שלמדו בגמרא מהנביא אלישע, שביקש שיקחו לו מנגן בכדי שתהא עליו השראת השכינה, ואמרו (שבת ל' ע"ב, פסחים קי"ז ע"א): "ללמדך שאין השכינה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות

שבתי משורר בס בעל 'שפתי חכמים', הובא שיר שבכותרתו נכתב: "זמר נאה מרבי שלמה זינגר שמנגנים בק"ק פראג בב"ה מיזל (-מחשובי בתי הכנסת בפראג) בעוגב ובנבלים קודם לכה דודי"¹.

באותה תקופה כותב גם הנוסע היהודי ר' אברהם הלוי, בתיאור קבלת שבת בפראג, כי "בפראג ישנם חזנים מפורסמים מאוד... החזנים משתמשים גם במשוררים, וחלילי אורגל (עוגב) וגם צלצלי שמע וקלפ צימבליש וכינורות, בכל יום שישי לקבלת שבת. בעזרת הכלים הללו המה מזמרים לא רק לכה דודי בלבד, אלא אחרי גמרם את השיר הזה עוד ממשיכים הם לזמר ולנגן בכל מיני ניגונים ערבים משך שעה שלמה". גם בתארו את קהילת ניקלשבורג הוא מספר: "וכמו שכתבתי ותיארת את מנהג השירה בפראג, כך הנוהג בניקלשבורג, עם שירה וכלי נגינה מיט שינע נאכשפיהל, וממשיכים עם הזמרה זמן רב".

מנהג זה פסק לאחר שנתעורר על כך הפולמוס בשנת תקע"ט (כדלהלן), אולם זכרו נותר: ר' אהרן אפשטיין, המו"ץ האחרון של קהילת פראג, כותב בתשובה לשאלה על מזמור שיר ליום השבת הנאמר פעמיים: "פעם ראשונה שלא לשם קבלת שבת, רק כמזמור שיר בעלמא, להלהיב לבבות בני ישראל לקבלת השבת בהתעוררות שמחה לקראת כלה ומלכתא. אחר כך אמרו מזמור שיר ליום השבת לשם קבלת שבת בלא כלי שיר, ומאז, אף על גב שבטלו כלי השיר ובטל הטעם, מכל מקום המנהג לומר שתי פעמים המזמור בבית כנסת זה נשאר" (שו"ת כפי אהרן, מונקאטש תרצ"ג, סי' כ'). יתכן וגם בעיר ליורנו באיטליה נהגו לנגן בקבלת שבת ואולי גם בחול המועד, כפי שכתבו רבניה במכתבם

בעזרת נשים. ע' משנה סוכה פ"ה מ"ב ומ"ד).

כפי הנראה מהמקורות שנביא בהרחבה להלן, מצינו שנהגו לנגן בכלי זמר בשמחת חתן וכלה ובשמחות של מצוה, אך לא מצינו שנהגו בקהילות ישראל לנגן בכלי זמר בעת התפילה כלל. יוצא מכלל זה הוא המנהג שנהג בכמה מקהילות ישראל באירופה, ובראשן בקהילת פראג, שהיו מקבלים את השבת בשירה ונגינה בכלי זמר, וכמובן שהיו מפסיקים מלנגן קודם כניסת השבת. (יעזיין באריכות במאמרו של הרב יחיאל גולדהבר "לקראת שבת לכו ונלכה" פרק ג', בקובץ בית אהרן וישראל גליון עג).

בספר כבוד חכמים (ר' יהודה ליב פוחוביצר מפינסק, ונציה ת"ס, פרק ח' דף ט"ו ע"א) כתב: "ולכן קבלת שבת הוא בשמחה גדולה ובשירים נעימים, ובכמה קהילות מקבלים השבת בבית הכנסת בכלי זמר עם המנגנים ומשוררים יחד... והוא כי אין השכינה שורה אלא מתוך שמחה". גם בספר חמדת ימים (שבת פ"ה ד"ה וכמוהו) הביא "ובכמה מקומות מארצות אשכנז בקבלת שבת מנגנים בכלי זמרים נבלים וכנורות כבמזמוטי חתן וכלה". ומפורסמת במיוחד היתה קבלת השבת בקהילת פראג, שהיתה מלווה בכלי זמר. ובבית הכנסת העתיק אלטנוי-שול אף היו מנגנים בעוגב בעת קבלת שבת. ואביא כאן בקצרה מעט מהמקורות העוסקים בענין.

על מצבתו של "היקר כמר אברהם כלי זמר בן הישיש כמר הירש קוביא ז"ל", שנפטר בפראג בשנת תכ"ח, נכתב: "גם הוא היה אחד מכת הכלי זמרים המקדימים לב"ה (-לבית הכנסת) בכל עת לקבלת שבת". בסידור נוסח אשכנז שנדפס באמסטרדם בשנת תל"ח בסוף ספר שפתי ישנים של ר'

1 בספר 'קוריוזים אצל היהודים' (בגרמנית, JUDISCHE MARKWURDIGEITEN, פ"פ תע"ז) שכתב יוהאן שודט, תיאר את קבלת השבת בבית הכנסת אלטנוי שוהל המלווה בנגינת עוגב כאשר הם שרים את השיר המפורסם של שבת. וכן סיפר שגם כשהגיע לפרנקפורט היו מקבלים את השבת בשירה, אולם רק באלטנוי שוהל שרו עם עוגב, ובבתי כנסת אחרים שרו בכלים אחרים.

ג

נגינת העונג בתפילה ע"י הרפורמים

בשנת תקע"ט, יסדו הרפורמים 'היכל' (טמפל) בקהילת המבורג, והכניסו בו שינויים שונים בסדר התפילה. במטרה לדמות את תפילתם לנהוג בכנסיות הנוצרים. הם הכניסו בבית הכנסת עוגב כדי ללוות בו את התפילה, וניגנו בו אף בתפילות השבת ע"י נכרי. ואז "בפקודת בית דין צדק דק"ק המבורג", נדפס באלטונה בשנת תקע"ט ספר בשם 'אלה דברי הברית', ובו פסק דין אשר יצא מפי בית דין צדק דק"ק המבורג יע"א, ועל ידם החזיקו הגאונים הגדולים אשר במדינת אשכנז, פולין, צרפת ואיטליה (מורייה), ומדינת בהעמען (בוהמיה) מעהררען (מורייה) ואונגארן (הונגריה)... לאסור איסור על שלשה פשעים אשר חטאו בנפשותם, ואלו הן: א. אסור לשנות סדר התפילה הנהוגה בישראל... ב. אסור להתפלל סדר התפילה הלוז בלשון אחר חוץ מלשון הקודש... ג. אסור לנגן בבית הכנסת בשום כלי שיר בשבת ובי"ט אפילו ע"י אינו ישראל".

בספר זה הובאו באריכות דבריהם של למעלה מארבעים מרבני התקופה, וביניהם דיני המבורג (בתחילת הספר), רבי עקיבא ברסלויא ראב"ד אלטונה, רבי משולם זלמן הכהן (מהרז"ך, תלמידו של ר"י אייבשיץ) אב"ד פיורדא (עמ' א'), רבי הירץ שייאר אב"ד מענץ (עמ' ב'), רבי משה סופר (החתם סופר) אב"ד פרשבורג (עמ' ו'), רבי מרדכי (מהר"ם) בנעט אב"ד ניקלשבורג (עמ' י"א), ב"ד פראג (עמ' י"ז), ובהם רבי אליעזר פלעקש (בעל 'תשובה מאהבה', תלמידו של ה'נודע ביהודה') ורבי שמואל סג"ל לנדא (בנו של ה'נודע ביהודה'), רבי עקיבא איגר אב"ד פוזנא (סי' י'), רבי יעקב מליסא (בעל 'נתיבות המשפט וחווות דעת', סי' י"ט), ועוד עוד רבנים. כולם האריכו בראיות ובסברות לאסור את נגינת העוגב ושאר כלי זמר בעת התפילה בשבת. ורבני

(בספר אלה דברי הברית עמ' ס"ז) "וכלנו יחד אסרנו איסר לבלתי ינגנו ביום שבת קודש ויום טוב ח"ו, ולא התרנו רק כחה"מ וערב שבת וערב יום טוב קודם שתכנס קדושת שבת וי"ט לצאת ידי כל הדיעות כידוע. וגם את זה לא התרנו כי אם על ידי ישראלים אנשים אשר יראת ה' בלבם כדי לעשות נחת רוח ליוצרנו, ביראה ואימה ודעת ה' לכבד את ה' כראוי לנו, ולא על ידי זולתנו".

טענה מעניינת העלה בשו"ת לבושי מרדכי (אהע"ז מהדו"ק סי' מז), שתמה על מנהג פראג לנגן בעוגב שדומה לחוקות הגוים. ולכן כתב שהיה זה מפני פיקוח נפש שהכריחו הגוים את ישראל לעשות כן: "וכבר אמרתי בזה שאין ראיה מדברי מהרי"ל, מאשר ידוע כי בזמן הנ"ל ע"י מוסרים נגזרו גזירות בכמה דברים, כמו שידוע אשר בק"ק פראג מזמן קדמונים אשר היתה על תלה עיר ואם בישראל, היה מסירה כי שיר עוגב (ארגעל) תועבה בעיני ישראל, יען כי אצל העמים נהוג בבית תיפלתם. ולמען הציל נפשות הנהיגו לשיר על כלי זמר הנ"ל כל ערב ש"ק לפני התפילה, וכן היה בזמן המהרי"ל. והלא כמה שו"ת מנינו כיו"ב בספרי ראשונים ואחרונים ע"ד גזירות כנ"ל אם מחויבים למסור נפשם או לא".

סוף דבר: בכל קהילות ישראל, בכל גלויותיהן ובכל דורותיהן, לא מצאנו שום עדות לכך שהיו מנגנים בכלי זמר בשעת התפילה. החת"ס ועוד אחרונים הסבירו טעם בדבר, שמפני אבל החורבן איננו עושים שמחה בכלי שיר כעין שהיתה במקדש, כי שמחה זו מיוחדת למקדש לבדו. יוצאת מכלל זה היא קבלת שבת, שעליה ציינו באופן מיוחד שבכמה קהילות היו נוהגים במשך מאות שנים לקבל את השבת בכלי זמר. אמנם, גם במקומות שנהגו כך מצינו זאת אך ורק לגבי קבלת שבת, שאיננה תפילה מסדר התפילות, ולא לגבי תפילה ממש.

להסיר ולסלק מידם כלי זמר חצי שעה קודם ברכו עכ"ל. (ואפשר דלא התיירו בחול אלא בשאר כלי זמרים ולא בארגעל). וכן פסקו עשרה רבנים דק"ק ליווארנא החתומים שם (שם צד ס"ז) וז"ל: וכולנו יחד אסרנו איסור לבילתי ינגנו (בארגעל) ביום ש"ק וי"ט ח"ו. ולא התרנו רק בחה"מ וערב שבת וערב י"ט קודם שתכנס קדושת שבת וי"ט לצאת ידי כל הדיעות בידוע, וגם את זה לא התרנו כי אם ע"י ישראלים אנשים אשר יראת ד' בלבם וכו' עכ"ל.

(ג) ויש מהגאונים הבאים על החתום שאסרו בפירוש לנגן בארגעל בביהכ"נ בין בחול בין בשבת. ואלה הם: ר' הירץ שייאר (אדה"ב צד ה') אפשר נדנוד איסור משום איך נשיר וכו' וגם כן גדר קדושה עיין שם. הגאון בעל הח"ס (שם צד ט') במכתבו הראשון כתב מדלא תקנו אבותינו כלי שיר בתפלה, אף על גב שמאנתו יצא השיר בעבודת בית המקדש, ש"מ לא הוי ניחא להו בהא מטעם מיום שחרב ביהמ"ק אין שמחה לפניו וכו' איך נשיר וכו'. ובמכתב שנית למד איסור חדש מדברי רב ספרדי בס' נוגה צדק (אשר החליט להתיר) והעלה דאסור משום חוקותיהם. ועיין בשו"ת ח"ס חלק ו' סי' פ"ד עד צ"ו ובמה שנרמז שם על שו"ת ח"ס חז"מ. גם הגאון מהור"ר מרדכי בנעט (שם צד י"ח) כתב דאסור גם בחול משום חוקותיהם, וסיים וז"ל: ולפענ"ד הספק עצום ויש לאסרו עכ"פ מצד הספק. וכ"כ הגאון מהור"ר ר' יעקב ליסא בעל חות דעת (שם צד פ"א) שאיסור גמור הוא לשיר בעוגב בבית הכנסת הן בחול והן בשבת ע"י נכרי. ועיין בספר שו"ת מהר"י אסאד שם מובא תשובה (א"ח סי' נ"ט) מרבו מהר"ם בנעט שאוסר בשבת לנגן בארגעל ולא הזכיר דאף בחול אסור, עיין שם ואפשר דכך היה השאלה לענין שבת ומשום דבחול ספוקי מספקא ליה לא הזכיר מזה".

מתבאר מן הדברים, כי האחרונים האוסרים לנגן בתפילה כתבו טעמים שונים לאיסור זה, שניתן לחלקם לשני טעמים

פראג הדגישו במכתבם: "ומה שמנגנים בכלי שיר (ארגעל) בשבת קודש, איסור גמור הוא לנגן אפילו על ידי נכרי בשום כלי זמר. והמנגנים בקהלתנו בכלי זמרים בקבלת שבת, המנהג פה שמחויבים המזמרים להסיר ולסלק מידם כלי זמר חצי שעה קודם ברכו".

אולם, לגבי תפילה ביום חול, מצינו חילוקים שונים בדבריהם. נביא כאן את סיכום הדברים משו"ת מלמד להועיל (או"ח סי' ט"ז), שחילק את דברי המשיבים שם לשלש שיטות: א. מי שסתמו לאיסור לנגן בשבת, ולא פסקו לענין חול כלל. ב. מי שהתירו לנגן בחול. ג. מי שאסרו לנגן אף בחול, מטעמים שונים. "והנה הגאונים דשם (-בספר 'אלה דברי הברית') הסכימו כולם פה אחד שאסור לנגן בכלי שיר בביהכ"נ בשבת ובי"ט אפילו ע"י נכרי; אך אם מותר לנגן בחול בארגעל או אסור לא ראיתי הסכמה ביניהם. ואחרי העיון מצאתי שם בין הגאונים שלש שיטות".

(א) יש מהם שכתבו סתם שאסור לנגן בשבת וי"ט, ולענין חול לא פסקו כלום, ואפשר דס"ל דבחול שרי. או אפשר דספוקי מספקא להו ולא רצו לחלוט הדין לאיסור או להיתר. ואלה הם: בד"צ דק"ק האמבורג (ריש ספר אלה דברי הברית) ר' משולם זלמן הכהן בעל בגדי כהונה (אדה"ב צד א'), ר' אליעזר בעל שמן רוקח (שם צד כ"ג), ר' אברהם טיקטין ברעסלא (שם צד כ"ה), ר' אהרן יושע ראוויטש (שם צד כ"ט), ב"ד דק"ק פאדובא (שם צד נ'), והגאון ר' עקיבא איגר כתב בפירוש (שם צד כ"ח): גם בחול עדיין אין ההיתר ברור.

(ב) ויש מהגאונים שהתירו בפירוש לנגן בחול, ואלה הם: ב"ד דק"ק פראג ה"ה ר' אליעזר פלעקלש, ר' שמואל לאנדא, ר' ליב מעליש, וכתבו (שם צד י"ז): ומה שמנגנים בכלי שיר (ארגעל) בשבת קדש איסור גמור הוא לנגן, אפילו ע"י נכרי בשום כלי זמר, והמנגנים בקהלתנו בכלי זמרים בקבלת שבת, המנהג פה שמחויבים המזמרים

יבוא לפניו להתנפל על נפשם על אשר חטאו נגדו ועמהם התוף והנבל לשורר בו, הלא יגדל הקצף יותר, כי שמחה מה זו עושה בעת אשר בבכי יבואו ובתחנונים לבקש על נפשם, אולם בעת אשר אין בידם עון אשר חטאו, אז השעה מוכשרת לבוא בשיר ורננה. וכן הדבר במלכותא דרקייע, בזמן שהיה בית המקדש קיים לא לן אדם בירושלים וחטא בידו כדאמרינן בחולין, בוודאי היה מצוה לשמוח בכלי שיר. וכן בשמחת בית השואבה שהיו שואבין שם רוח הקודש (ירושלמי סוכה כב ב) והשיגו לחכמה עליונה ונבואה, היתה השמחה מצוה. משא"כ מיום שחורב בית המקדש ובטל רוח הקודש ופסקה הנבואה אין בידנו במה להתכפר, ולא נשאר רק שיח שפתותינו להתוודות מאשר אנחנו חוטאים על הנפש, כי אדם אין צדיק כו' (קהלת ז, כ), ואיך נבוא לפניו בשיר וכלי זמר, חוטא כל יתגאה (חוטא כל יתגאה). ואין אנו רשאים רק לסדר שבחו ולהתפלל כדרך החוטא לפני מלך בשר ודם שמסדר שבח המלך ומתנפל אח"כ על נפשו בבכי ובתחנונים. ולכן לא מצינו היתרא רק גבי שמחת חתן וכלה שהשמחה בעצמותה מצוה וכו"ל, משא"כ בתפלה, מלבד שאין בו ריח מצוה, אלא שהוא בלתי ספק שלא לרצון מלכו של עולם.

ולכן בשבת וודאי איסור גמור שהוא שבות גמור שלא במקום מצוה, ואפילו בחול אסור משום זמרא דמנא, הואיל ואין השמחה מצוה וכו"ל. ואפילו במועדות שהשמחה בעצמה מצוה, מכל מקום בשעת התפלה שמזכירין חטאים כנוסח ומפני חטאינו וכדומה, וודאי שהשמחה אינה מצוה בעת הזאת, כי איך יעלה על הדעת לבוא לפני המלך לבקש סליחה ומזמורי שיר בידו, אין זה מבקש אלא מנאץ ח"ו וכו'. והא דאמרינן בברכות (דף ל"א ע"א) אין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה, היינו שקודם התפלה ישמח את נפשו בדברי תחנונים של תורה וכפי' [רש"י] שם, והוא בש"ע א"ח סימן צ"ג (סעי' ב). אבל בתפלה עצמה לא מצינו שמחה, וביחוד

עיקריים: האחד, שאין לשיר משום החורבן. השני, משום חוקות הגוים. ונבאר שני טעמים אלו.

ד

האיסור משום החורבן

כמה אחרונים כתבו, כי טעם האיסור הוא משום חורבן הבית, שאין ראוי לנגן בכלי זמר בעת התפילה כעין שהיו עושים במקדש. וכך כתב רבי יעקב מליסא (בעל 'חנות דעת' ו'נתיבות המשפט') במכתבו שבספר אלה דברי הברית (עמ' עז-עט): אסור לנגן בתפילה בין בחול ובין בשבת, כי עיקר התפילה היא בקשת כפרה ואין ראוי לבקש כפרה בנגינה, כי רק בזמן המקדש שהיו העוונות מתכפרים בתמידים היו שמחים, מה שאין כן בזמן הזה בתפלה, מלבד שאין בו ריח מצוה, אלא שהוא בלתי ספק שלא לרצון מלכו של עולם.

וז"ל: "וראשונה על דבר העוגב בשבת שתלה ההיתר בשבות במקום מצוה, איני רואה בזה שום סרך מצוה, ואדרבה איסורא איכא ואפילו בחול. שהרי דעת הרמב"ם והמחבר בא"ח סימן תק"פ דזמרא דמנא אסור אפילו שלא על היין. רק ממה שהתירו גבי חתן וכלה משום שמחת מצוה, מזה המציא שגם בתפלה מותר משום מצוה. ודמיונו כוזב לקרב המרוחקין זה מזה כרחוק מזרח כו', דבשלמא גבי חתן וכלה שהשמחה בעצמותה היא מצוה וכדאמרינן פרק א' דברכות (דף ו' ע"ב) כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו כו' שנאמר קול ששון כו', ודברי קבלה כדברי תורה דמיין, לכך מותר הואיל והיא שמחה של מצוה, משא"כ בתפלה היכן מצינו שהשמחה בה מצוה, אדרבה הלא מבואר ונגלה הוא שעיקר תפלתנו ובקשתנו הוא על כפרת חטא, רק קודם שמתחילין להתפלל צריך לסדר שבחו של מקום, וכדאמרינן פרק ה' דברכות (דף ל"ב ע"א) לעולם יסדר כו', ואיך נבוא לפני מלכו של עולם בכלי שיר ושמחה, אם ידענו כי חוטאים אנחנו? ובמלכותא דארעא אם

תרכ"ב במ"ע (-מכתב עתי) איזראעליט נומ' (-מספר) ב' ג' ד', וכתב: "לא אדבר על איסור הארגעל (-עוגב) משום אבל על חורבן בית המקדש, אף שהרב מוהר"ר משולם זלמן הכהן נ"י במאמרו הנ"ל באיזראעליט הראה בטוב טעם שכל מי שמתאונן ומתאבל על ירושלים לא יאבה לשמוע את שיר ד' על אדמת נכר, והמיטיבים לבם בשיר הארגעל כבר מאסו בגאולה שנתיעדה ע"פ נביאינו, והעמאנציפאטיאן (-אמנציפציה, שויון זכויות) היא להם הגאולה האמתית, וע"כ מוחקים בתפלה כל המאמרים המדברים מבנין ציון וירושלים".

ה

חוקות הגוים

החת"ס במכתבו הראשון בספר אלה דברי הברית (עמ' ו, שו"ת חת"ס ח"ו סי' פ"ד) אסר את הנגינה רק מטעם צער החורבן, ולא הזכיר כלל שיש בזה משום חוקות הגוים. אולם במכתבו השני (עמ' יב, שו"ת חת"ס ח"ו סי' פ"ו) הוסיף וכתב, "עתה למדתי איסור חדש מדברי הספרדי המשיב הראשון בס' נ"ץ" (-נוגה צדק, שנכתב להצדיק ולהתיר את השינויים בנוסח התפילה ובסדריה) שכתב שלא היה עוגב במקדש. וכתב החת"ס שהאמת אתו בזה, "אלא טעמא בעי (-מדוע לא היה עוגב במקדש), ואולי מפני שהשם מגונה עגב על שם עגביים ושירי עגבות... והיותר נלע"ד שהיה חק של עובדי כוכבים ומזלות הקדמונים להכניס כלי זה דווקא בבית עבודתם, כאשר גם עתה מנהג אבותיהם בידיהם ואין משמשין בכלי זה לשום שמחה כ"א בבית תפלתם, ומש"ה נאסר במקדש משום חק ע"ז שהיה להם כלי זה לחק להם כבר קודם בהמ"ק, וא"כ נאסר לנו מדין תורה". (וכ"כ בדרך זו גם במכתב אחר בשו"ת חת"ס ח"ו סי' פ"ט).

עוד הוסיף שם החת"ס: "ואבותינו ספרו לנו, שבימי קדם היה עוגב בפראג בבית

בכלי שיר. ובהדיא אמרו שם (ברכות ל ב) אביי הוה יתיב קמ' דרבה חזי' דהווי קא בדח טובא, אמר וגילו ברעדה כתיב, ואין בדיחותא יותר מכלי שיר".

טעם קרוב לדבר כתב החתם סופר (שו"ת ח"ה השמטות סי' קצ"ב, ובקצרה בח"ו ליקוטים סי' פ"ד וסי' פ"ט), שדקדק מלשון הפסוקים (תהילים קלז, א-ד) "על נהרות בבל שם ישבנו גם בכינו בזכרנו את ציון... כי שם שאלונו שובינו דברי שיר ותוללנו שמחה שירו לנו משיר ציון. איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר". והקשה, מדוע נאמר 'על אדמת נכר', כשלכאורה היה להם לומר 'לפני בני נכר'? ומבאר: שהכשדים רצו שהיהודים ישוררו לה' על ידיבתם בבבל בהשקט אחר החורבן, להראות שנתיאשו ושכחו מלחזור לירושלים, והם מודים לה' על חסותם בצל מלך בבל. על זה אמרו במזמור, שאף כי בבבל "שם ישבנו" בהשקט, בכל זאת "גם בכינו בזכרנו את ציון", ונשבענו "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני וגו' אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי". ולכן לא רצו לזמר בתפילתם כדרך שעשו בבית המקדש, כדי להראות שלא שכחו את ירושלים ואין אנו עושים שמחה לפניו יתברך כעין שמחת ציון, כי גם לפניו ית' אין שחוק כל זמן שהמקדש חרב.

כעין דברי הנתיבות והחת"ס כתבו עוד מהרבנים המשיבים בספר 'אלה דברי הברית': ר' הירץ שייאר אב"ד מענץ כתב (עמ' ה') "וגם אפשר נדנוד איסור משום איך נשיר כו', ודי להתיר בפומא ולא במנא". כמו כן ר' שמואל אב"ד אמשטרדם כתב (עמ' ס"א) באריכות שכל שירה בכלי אסורה מפני החורבן מלבד בשמחת מצוה, ובתפילה אין מצוה לנגן. (והוסיף שם חידוש מעניין וכתב "וגם אלו הותר כלי שיר בתפלה בזמן הזה, לא היה מותר רק דומיא דמקדש, וע"י הלויים או ישראלים המיוחסים").

דברים דומים הביא בשו"ת מלמד להועיל (ח"א סי' ט"ז) מדברי "הרב הגדול מוהר"ר משולם זלמן ד"ר קאהן נ"י" במאמרו משנת

שכיון שהאפיקורסים פורצי הדת עשו כן כדי לחקות את הגוים ולפרוץ את חומת הדת, אם כן אף מי שעושה כן לשם שמים הרי הוא מחזק את ידיהם ויבואו לומר שאנו נמשכים אחריהם.

י

מעמים נוספים

ר' משה טוביה מזונטהיים, אב"ד האנויא והמדינה, כתב (עמ' ע"ו) "ועוד יש בזה פקפוק מצד אחר למאי דכתב המרדכי ריש פרק כה"צ, והביא הרמ"א סימן צ' סכ"ג, דאסור לצייר ציורים בספרים שמתפללים בהם, שלא תתבטל הכוונה... ופשיטא שתתבטל הכוונה כי יטה אוזן לשמוע קול משוררי בשיר. מכל הלין נשמע שאין לשיר בשעת התפילה".

ר' הירץ שייאר אב"ד מענץ כתב (עמ' ה'), טעם נוסף לאיסור: "ועוד נ"ל דיש בזה גם כן גדר קדושה, כנודע מה דממשיך כלי זמרא, וכמ"ש חז"ל סבתא בת שתין לקל טבלא רהיט, ועיני ראו ולא זר, דבימים קדמונים היו נוהגים בקהלתנו לעתים רחוקים, לעת נשואין בני עשירים, לקבל שבת בבהכ"נ ישנה, בכלי זמר, עד בואי בשלום, ועי"כ נעשה תערוכת אנשים ונשים. וכבר נתבטל זה המנהג לא טוב יותר מן כ"ה שנה. והלא נודע איך אנו מוזהרים להיות נגדרים בזה הדברים, עד שבכל תפוצות ישראל מתפללים אנשים בבכ"נ מיוחד ונשים בבכ"נ מיוחד, וכדאיתא במסכת סוכה כפ' החליל, גבי שמחת בית השואבה, תיקון גדול תקנו אנשים למטה נשים למעלה, שלא יסתכלו אלו באלו ויבואו לידי שחוק וקלות ראש המרגילים לעבירה, ואולי בשביל כך לא עלה לב אחד מהם, וכן בקעה מצאו וגדרו בה גדר". טעם דומה כתב גם ר' אברהם זוטרא (ממינסטר) בספרו 'מלחמות ה' (הנובר תקצ"ו, עמ' קח-קיא), שבנגינת עוגב בבית הכנסת יש לאסור משום שהנשים שרות גם כן.

המשנה ברורה (סי' של"ח סק"י) גם הוא פסק בפשטות על פי דברי החתם סופר שאין

הכנסת על תנאי (-אלטנוי), והזכיר זה בספר או"ן עמוד י"ז. אלא שם העיד שקר שיהודי מנגן בליל שבת עד חצי שעה בלילה ה' יצילנו, עיין שם פ"ב דשבת שאפילו שופר לא היו מטלטלים אחר התקיעה ששית. גם אנו מקובלים שפסקו נגינתם בפראג טרם אמרם מזמור שיר ליום השבת. ומכל מקום אמת שבפראג השיר היה להם בעוגב, גם שנו מהנגון המיוחד להם, אבל בכל שארי בתי כנסיות שבעיר גדולה לאלהים הלזה לא עשו ככה, וגם זו משנתקלקלה שוב לא תקנוהו. ובכל מקום מושב בני ישראל לא שמענו ככה".

כמו כן, רבי מרדכי בנעט אב"ד ניקלשבורג האריך (במכתבו השני בספר אלה דברי הברית עמ' יח-יט. במכתבו הראשון דן רק לענין איסור שבת) לדון באיסור חוקות הגוים, והסיק שכיון שהנגינה בעוגב היא מחוק הגוים לעשות כן בבית תיפלתם, וספק אם נגינה זו מוזכרת בתורה, שמשום כך אין בזה איסור משום חוקותיהם, לכן "לפענ"ד הספק עצום, ויש לאסרו עכ"פ מצד הספק". גם רבי הירש לקא"ב, אב"ד ווינטצענהיים בעל שו"ת שער נפתלי, כתב (עמ' פ"ה): הנה הדעת מכרעת לאסור אף בחול במקום תפלה משום הדמות לעכו"ם. "ואם אפשר לחלק בניגונים (-ולומר שלשיר בתפילה מנגינות שאינן מיוחדות דוקא לתפילתם מותר), מכל מקום לזמר בכלי שיר ארגעל בשעת תפלה יש סברה פשוטה לומר מנייהו גמרינן" (-שמנהג זה הוא חיקוי דרכי הגוים ואסור). זמן קצר לאחר מכן, בשו"ת צרור החיים (שיצא לאור בשנת תק"פ) פסק גם ר' אברהם לוונשטם אב"ד אמדן (עמדין) שיש איסור חוקות הגוים בנגינה בעוגב בבית הכנסת.

בשו"ת מלמד להועיל (או"ח סי' ט"ז) האריך להביא מדעות האוסרים הנ"ל, והסיק שלדעת כל הראשונים יש לאסור כיון שהוא חוק לע"ז, אפילו אם נאמר שהיה בבית המקדש. ועוד הוסיף שיש כאן איסור משום "שלא יחקה את המינים" (חולין מ"א ע"א),

כמו כן, בשו"ת לב חיים (לר' חיים פלאג'י אב"ד איזמיר, ח"ב סי' ט', הובא בקצרה בשדי חמד ח"ה מערכת בית הכנסת אות ב'), נשאל מק"ק פאריס שבצרפת אודות "אשר יצאו מקרוב כת חדשה" שמשנים את סדר התפילה ומנגנים בשבת ע"י גוים "בכלי שיר הנקרא אורגאנו"ס" (-עוגב). בתשובתו שם האריך לדון אם יש מצוה בדבר כדי להתפלל בשמחה ולעשות זכר לשיר שהיה במקדש. וכתב: "אבל לנגן בתוך התפילה בשביל הכינור כמו שהיה בזמן שבהמ"ק, זה לא שמענו, ולא ראינו דבר זה לא בנביאים האחרונים אחר החורבן ולא באנשי כנה"ג, ולא בתנאים והאמוראים בתלמוד בבלי והירושלמי ובמדרשי רז"ל, ולא ברבנן סבוראי וגאונים, והפוסקים ראשונים ואחרונים עד היום הזה, שיאמר שום אחד מהם דבר זה להיות מנגן בכלי שיר בתוך התפילה. דבר שלא יש שום שמץ מנהו, וגם לא בזוה"ק ובתיקונים ובזוהר חדש ולא במקובלים ז"ל. וא"כ מי הוא זה בדור זה שיבא לחדש דבר זה שלא היה לעולמים, שנראה שאין לו לסמוך עליו". עיין שם באריכות רבה מאוד שמזמן שחרב הבית אין לנו לנגן בכלי שיר בעבודת ה' ולא שייך בזה זכר למקדש בדבר שנתבטלה מצוותו לגמרי. עוד הוסיף שם טעם שהנגינה מבטלת כוונת התפילה. ואין להביא ראיה כלל מדוד המלך ואלישע הנביא שע"י הנגינה שרתה עליהם השכינה, שדעתם הרחבה דבקה בה' בכך, מה שאין כן אנחנו. ועוד הביא שאפילו על שירה בקריאת שמע דנו האחרונים לבטל הנהגה זו, וכל שכן להוסיף ולחדש ניגון בכלי זמר.

עוד הוסיף שם כי "הבאים לשנות מנהג הנהוג בכל תפוצות ישראל בארץ ובחו"ל, וכמה קהלות שבהם שיש מחסידי עליונים אשר היו בכל דור ודור מיום חורבן הבית, זה כמה שנים שהיו חכמים ורבנים לאלפים ולרבבות אשר בכל דור ודור שלא נהגו להביא מנגנים האורגאנו"ס בביהכ"נ בעת התפילה, הרי זה מורה כי מה שבא לחדש

לנגן גם בחול: "עייין בשו"ת מהרי"א ח"א סימן נ"ט שאוסר לנגן במנים ועוגב בשעת התפילה (-בשבת) ע"י א"י. ועייין בשו"ת ח"ס חלק ששי סימן פ"ו שהביא ראיות לאסור אף בחול לנגן בבהכ"נ בשעת התפילה ובפרט בשבת אין שום היתר". גם בכף החיים (סי' קנ"א אות י"ט) פסק כדברי החת"ס שאסור בשום אופן להעמיד עוגב בבית הכנסת.

בשו"ת שרידי אש (ח"ב סי' מ') הסיק שפשוט הדבר לאסור מטעמים אלו, "וא"כ יהיה אסור רק לנגן בכלי מנגינה בשעת התפילה ועבודה בבית הכנסת" (שהוא כחוקות הגוים שמנגנים בתיפלתם). כ"כ עוד שם (בח"ב סי' ל"ט) שהדבר פשוט לאיסור. ועוד שם (בח"א סי' י"ד) כתב שמצד הדין מותר להתפלל בבית הכנסת שהחפשים מתפללים בו בשאר ימים עם עוגב, כי התפילה בעוגב הוא אסור אבל אין זה פסול במקום.

אולם בנידון זה מחמיר יותר באגרות משה (או"ח ב' סי' ל'), וכתב שמכוער להכניס כלי זמר לבית הכנסת אף אם אין מנגנים בהם בשעת התפילה כלל. "ובדבר הכלי זמר שהכניסו אף שהוא רק להשתמש בו בהפארטיס אלו ולא בשעת התפילה, הוא דבר מכוער לביהכ"נ, כי הרי זמרא דמנא אסור שלא לדבר מצוה, עיין בספרי על או"ח סימן קס"ו. והפארטיס אלו אף אם יעשו לצורך קבוץ מעות לצדקה הוא דבר איסור ואין שייך להתיר זמרא דמנא. ואם הוא כלי זמר שמשמשין בבתי תפילה אסור גם משום חק עכור"ם, עיין בחת"ס בלקוטי שו"ת סימן פ"ו". בנידון דומה כתבו בשו"ת בצל החכמה ח"ב סי' פ"ה ובשו"ת מנחת יצחק ח"ה סי' צ"ז, שמכוער הדבר להעמיד עוגב קטן בעזרת נשים לנגן בו רק בשמחות. גם בשו"ת ר' עזריאל הילדסהיימר (ח"א יו"ד סי' קפ"ז וח"ב סי' רמ"ו) נקט כדבר פשוט שאסור לנגן בעוגב בבית הכנסת, ע"ש בדבריו. ואף לענין מקהלה כתב (בח"ב סי' רמ"ו) ש"אף שאין דעתי נוחה כלל להתיר, אין בדינו לאסור".

פסק שפשוט שהאיסור נאמר גם לספרדים ולא רק לאשכנזים, ואין לחילוק זה שום יסוד. (וראה גם בילקוט יוסף סי' קנ"א סעיף י"ג).

העולה מהמקורות הנ"ל, כי כל הפוסקים החזיקו בתוקף רב שאסור לנגן בתפילה בעוגב, ואסרו אף להכניסו לבית הכנסת בכלל. רובם אסרו בתוקף מטעם חוקות הגוים וחקיקי המינים. אולם באגרות משה כתב לאסור גם מטעם האיסור לנגן בכלי זמר אחר החורבן. ובשו"ת לב חיים אסר גם מטעם שינוי מנהג ישראל מימים ימימה וביטול הכוונה בתפילה.

מנהג זה, הוא כי רוצים להדמות לגויים שזה דרכן לנגן בבית תפילתן בכלים של המנגנים אלו ממש שנקרא אורגאנוס. וח"ו יהיה זה למכשול עון דאסור לעשות כמעשיהם וכתוב ובחוקותיהם לא תלכו וכו'.

בשו"ת אורח משפט (או"ח סי' ל"ו) כתב הראי"ה קוק שחשב שדי בהודעה הטלגרפית שכתב שהוא אסור לכל ישראל. אך לעשות רצון השואל האריך לבאר שם שאסור להעמיד עוגב בבית הכנסת "מצד שני טעמים חזקים", האחד משום 'ובחוקותיהם לא תלכו', והשני משום שאסור לחקות את המינים ופושעי ישראל, ע"ש בהרחבה, ולכן

ז

מסקנתא דמילתא

- א. מנהג כל ישראל משנים קדמוניות שלא לנגן בכלי זמר כלל בשעת התפילה.
- ב. את הנגינה בעוגב בבית הכנסת בשעת התפילה אסרו כל הפוסקים האחרונים, מכמה טעמים. ביניהם: משום חוקות הגוים, חיקוי המינים, חשש פריצות, אבלות החורבן, וביטול הכוונה. איסורים אלו הם בין לאשכנזים ובין לספרדים.
- ג. גם להעמיד עוגב בבית הכנסת על מנת שלא לנגן בו בשעת התפילה אלא בשמחות ואירועים אחרים, אסרו האחרונים משום שמכוער הדבר, ואפילו בעזרת הנשים מכוער הדבר להעמידו.
- ד. לגבי נגינה בשעת התפילה בכלי זמר אחרים (לא בעוגב), בזה לכאורה לא שייך האיסור משום חוקות הגוים וחקיקי המינים, מפני שאין בזה חוק קבוע לגוים או למינים. אמנם, הטעמים האחרים שכתבו האחרונים שייכים גם בזה - האבלות על החורבן, חשש פריצות, ביטול הכוונה, שינוי המנהג, וכו'. כך משמע גם מלשון המשנה ברורה שפסק "לאסור אף בחול לנגן בבהכ"נ בשעת התפילה" - משמע מלשונו שכל נגינה בכלי שיר וגם "מינים" אסורים ולא רק עוגב, וכך כתבו עוד אחרונים.
- ה. בתפילות שאינן מעיקר סדר התפילה, כגון המזמורים בקבלת שבת, מצינו מנהג עתיק בכמה קהילות ישראל לנגן בכלי זמר בקבלת שבת, כמובן תוך הקפדה להפסיק את הנגינה זמן רב מבעוד יום. אך מנהג זה פסק כנראה עוד קודם שהחלו הרפורמים לחקות בכך את חוקות הגוים.
- ו. לכן, מסתבר שאין מקום להתיר לנגן בכלי זמר שונים אפילו בקבלת שבת וכדו'. ובמיוחד כאשר מתקיימת באותה שעה תפילה במקום סמוך, כיון שהנגינה מפריעה לכוונת המתפללים. ועל כן אין להתיר לעשות בכותל המערבי שיש לו דיני בית הכנסת תפילה עם כלי זמר.



הרב פנחס דיק

ברין הקפאת והפשרת "איגלו" (freeze pops) ושאר משקאות בשבת ויו"ט

הנה ידועה דעת הגאון הרב מטשעבין ז"ל (שו"ת דובב מישרים ח"א סי' נ"ה) שאסור להקפא מים בשבת כדי לעשות מהם קרח, ואם נעשו בשבת אסור ליהנות מהקרח דהוי נולד, (ולכן אפילו נעשה ע"י גוי אסור ליהנות מזה, עיי"ש"ד). ואולם הגרש"ז אורבאך ז"ל חלק על דבריו (והו"ד בשש"כ פרק י' הערה י"ד במהד"ח) ולדעתו אין איסור על עשיית קרח בשבת.

ונעיין בשורש הפלוגתא, ונראה שיש כמה חידושי הלכות היוצא מדבריהם, ונבאר שיש אופנים שיותר לכו"ע להשתמש בקרח שנעשו בשבת, ויש אופנים שלכו"ע אסור, ובזה החלי בע"ה.

למשקין שזבו (מתני' קמג:): משום דהני בעודם קרושים תורת משקין עליהם לכל דבר. אבל בספר התרומה כתב דאסורין משום נולד, ואסר ליתן קדרה שקרש שמנוניתה כנגד המדורה, ולפי טעמו אף בחמה אסור השומן דנולד הוא, והקשה עליו הרמב"ן דשומן כיון דלעולם אוכל הוא אפילו לרסק ולסחוט מותר דהא בפירות דלאו בני סחיטה נינהו סוחטין אותן לכתחלה (גמ' קמג:), ואין זו קושיא אצלי דשומן זה כיון דכל זמן שלא קרש זב וצלול הוא ודרכו בכך אף כשקרש כפירות העומדין למשקין דמו. עכ"ל הר"ן, והו"ד בב"י סי' שי"ח.

ולהלכה פסק השו"ע סי' שי"ח סעי' ט"ז כדעת הרמב"ן ושאר דמותר לתת פשטיד"א כנגד האש אע"פ שהשומן הקרוש שבתוכה חוזר ונמוח, והרמ"א בסי' שי"ח שם כתב ויש מחמירין (והוא כדעת ספר התרומה) ונהגו להחמיר, מיהו במקום צורך יש לסמוך אסברא ראשונה. וכמו"כ בסימן ש"כ ס"ט פסק השו"ע שאם הניח שלג וברד בחמה או כנגד המדורה מותרים, ועיי"ש במג"א ס"ק י"ד שלפי מש"כ הרמ"א בסי' שי"ח יש להחמיר ולאסור משום נולד, וכ"כ המ"ב ס"ק ל"ח עיי"ש.¹

סוגיא דאין מרסקין שלג וברד

איתא בגמ' שבת נ"א ע"ב תניא אין מרסקין לא את השלג ולא את הברד בשבת בשביל שיזובו מימיו אבל נותן הוא לתוך הכוס וכו', ונחלקו הראשונים בטעם האיסור, ויש ג' שיטות: א. רש"י כתב שהאיסור הוא משום דקא מוליד בשבת ודמי למלאכה שבורא מים הללו. ב. הרשב"א והר"ן כתבו שהאיסור הוא מכלל הגזירה של משקין שזבו ואטו סחיטת פירות, וכן נראה מדברי הרמב"ם. ג. דעת רבנו ברוך בספר התרומה (סימן רל"ה) שהאיסור הוא משום נולד, והו"ד ברמב"ן ושאר, והבינו שדעתו חלוקה מדעת רש"י, שלפי רש"י האיסור הוא משום סרך מלאכה של מוליד, ולפי ספר התרומה האיסור הוא משום נולד (ושייך להלכות מוקצה).

וז"ל הר"ן: פירש רש"י דטעמא דאין מרסקין משום דדמי למלאכה שבורא המים האלו, ומשמע דמשום סרך מלאכה נגעו בה, אי נמי גזירה שמא יסחוט פירות העומדין למשקין וכן נראה מדברי הרמב"ם (פרק כ"א הי"ג), ודוקא היכא דעביד בידים, הא אילו הניחם בחמה ונפשו ונפשו ואפילו כנגד המדורה מותרים הם, דלאו נולד הוא, ולא דמי

1 והנה יש מבוכה בעיקר בדין נולד דסוגיא זו, שהרי מדברי הראשונים והמג"א מבואר שהדין נולד שנתחדש לפי ספר התרומה היינו כדין נולד בעלמא שאין נ"מ אם נעשה ע"י מעשיו או לא, וכן מבואר להדיא פמ"ג

סי' שי"ח א"א ס"ק מ"ב וסק"מ, ואולם דעת הפנים מאירות (ח"א סי' פ"ד ומצוין בפמ"ג שם), דגם הספר התרומה אינו אוסר אלא משום "מוליד" וכפי' רש"י שהיא משום סרך מלאכה, וכ"מ ברא"ש, ואף שלשון ספר התרומה משום נולד י"ל הכונה משום מוליד, אבל משום נולד ליתא דאפילו ביצה שנולדה מבואר בריש ביצה דלא נחשב נולד שכבר היה בעולם עיש"ד, ויש להקשות עוד הרי קי"ל כר"ש דלית ליה מוקצה ולית ליה נולד (עכ"פ בשבת וי"א גם ביו"ט), ולפי הבנת הראשונים וש"א פ"ה הנ"ל צ"ל דמ"ל דאוכל שנשתנה למשקה הוי נולד גמור וכאפר שהוסק ביו"ט דאפילו ר"ש מודה דאסור וכמבואר בכ"מ (וכ"כ באגל"ט מלאכת דש אות [לו] ס"ק כ"ה ליישב בזה קושיית הפמ"א).

ובשבת הלוי (ח"ג סימן נ"ה) מחדש דאף לפי מה דנקטינן בדעת סה"ת לאסור משום נולד וכהבנת הראשונים, הוי מבואר נמי דלדעתו דמלבד שהמשקה שנתהוה אסור משום נולד יש גם איסור להניחו שם דתהוי נולד, וע"כ דגם הסה"ת סובר דיש איסור מוליד משום סרך מלאכה וכדעת רש"י וש"א, ועפ"ז מבאר השב"ח דסה"ת תרתי קאמר דודאי אינו חולק בעיקר טעמו של רש"י דהאיסור לעשות כן לכתחלה הוא משום סרך מלאכה דבורא מים חדשים, אלא דמה"ט לא ה' אסור בדיעבד ליהנות מהמים, ולזה חידוש ר"ב דגם דיעבד אסור משום נולד, ואין נולד זה דומה לנולד דכולי תלמודא, אלא כיון שחז"ל אסרו מדרבנן מטעם מוליד הרי החשיבו המים האלה כנולדים מחדש, ולכן גם לענין דיעבד חשובים כנולד אעפ"י שבעלמא אין נולד כה"ג עיש"ד (ובזה מתיישבת קושיית הפמ"א הנ"ל). ומ"מ אין דבריו עולים כדברי המג"א ומ"ב בס"י ש"כ דלפי דעת ספה"ת אפילו הניח בחמה ונפשו מאליו אסור, וכבר העיר כן בשבט הלוי בעצמו בח"ז סי' מ', וכתב דמ"מ אף לפי הבנת המג"א י"ל דעכ"פ רק כשעשה מעשה והניחם בחמה אבל כשנעשה מאליו אין לאסור משום נולד, והביא סמך ראייה לזה ממש"כ המג"א ס"ק מ"ב דמותר להניח הפשטידא על התנור לפני שמסיקו הגוי, דאי משום נולד גרידא מאי נ"מ איך נעשה נולד הרי לעולם אסור אפילו נעשה מאליו (ועי' להלן).

והנה מדברי המ"ב בס"י ש"כ שם שכתב במניח נגד המדורה או בחמה אסור אף שנימוח מאליו משום נולד, מבואר שהניחו בחמה הוי כנמוחה מאליו וכפשטות הבנת הפוסקים (ולא כחידוש השבט הלוי), ואולם באמת הלשון נובע מתו"ד הבי"ס סי' שי"ח שכ' בדעת סה"ת שמותר לתת קדרה שיש בה שומן קרש נגד המדורה הואיל ומתערב השומן עם המרק ואינו ניכר כי היכי דשרי לתת ברד לתוך הכוס "שמאליו הוא נמחה", ונראה דלפי ביאור השבט הלוי יש לדחוק "שנימוח מאליו" היינו לאפוקי שלא ריסקו בידיים דבכה"ג גם כשנתערב במים ואינו ניכר יש לאסור (ודלא כ"א במג"א סי' ש"כ ס"ק י"ג ועי' תהל"ד וצ"ע ואכמ"ל עור). ובעיקר חידוש השבט הלוי דגם הסה"ת סובר דיש איסור מוליד, כן מבאר גם התהל"ד (שי"ח אות ל"ז) מתו"ד סה"ת שמבאר מה דקאמר בגמ' אבל נותן הוא (השלג והברד) לתוך הכוס דהיינו משום דהוי "גרמא בעלמא ומאליו נמחה" ועוד שמתערב ומתבטל ביין שבכוס ואין ניכר, הוי מבואר תרתי, אחד דרק משום דהוי גרמא היה מותר הא בידים היה אסור (אפילו לא היה ניכר) וע"כ משום מוליד, וב' דאפילו מאליו (ע"י גרמא) אסור אם היה ניכר ומשום נולד, ואולם חלוק הביאורים בזה דלפי התהל"ד דעת סה"ת הוא דשני האיסורים נפרדים, ואחד הוא משום מוליד והשני משום נולד ואינם תלויים זב"ז, אבל לפי חידוש השבט הלוי ב' הדברים תלויים זב"ז ורק היכא שאסור משום מוליד יש לאסור משום נולד.

והנה מתו"ד סה"ת מבואר דכנגד המדורה אינו כמו ריסק בידים, שהרי אינו אסור בכה"ג אלא אם השומן ניכר, (ואינו נחשב אלא כגרמא וכמו מניח לתוך הכוס) וא"כ עדיין צ"ב לפי ביאור התהל"ד למה אסור להניח נגד המדורה, ולפי"ד צריך לדחוק דמלבד האיסור להשתמש בנולד יש גם איסור לגרום שתהוי נולד (ולא מצינו כן בשום מקום), ואולם לפי ביאור השבט הלוי ניחא, וטעם האיסור להניח כנגד המדורה הוא משום מוליד, גם מלשון שכ' הספר התרומה בשלג שמתחלה היה יבש ועב הוי נולד בשנמחה ונעשה צלול "על ידו", יש משמעות כדברי השבט הלוי שדוקא כשנעשה על ידו הוי נולד ולא בנמחה מאליו (וכמו שמדייק כן באגל"ט שמשמעות סה"ת הוא משום מוליד וכמו שביאר הרא"ש), ולפ"ר ביאור השבט הלוי כפתור ופרח. ואמנם נראה דעדיין הדברים מאד חודשים, שהרי לפי ש"א ר' אין איסור מוליד אא"כ מרסקו בידים אבל מותר לתת נגד המדורה כמפורש בדבריהם דאין זה בידים, (והיא גם דעת השו"ע שם בס"י שי"ח וש"כ), ולפי הסה"ת יש איסור מוליד אפילו אינו מרסקו בידים אלא גורם שנימוח ע"י האש או החמה, ונמצא שסה"ת פליג בתרתי (ואין זה משמעות הראשונים וגם צ"ב), ועוד הרי ממה שכ' הסה"ת דאינו אסור כנגד המדורה אלא משום שהשומן שיוזב ניכר, הרי מבואר שאין האיסור משום מוליד כמו ריסקו בידים דהא בריסקו בידי אסור אפילו אינו ניכר, (ונמצא דלפי"ד צ"ל דיש ב' סוגי מוליד וצ"ע).

ובעיקר הראיה של השבט הלוי מדברי המג"א דמותר להניח הפשטידא לפני שהוסק התנור, באמת כבר תמה ע"ז הפמ"ג והח"מ שכיון שאסור משום נולד מה ירוויח ששמו על התנור לפני שהסיקו הגוי, ומבואר שהבינו שהאיסור כנולד דעלמא, (וכבר העיר בזה השב"ח שם אלא כתב דמדברי המג"א מבואר אחרת, וממו"ר הגר"ח שברון שליט"א שמעתי דיש לדחות דגם המג"א לא נתכוין להתיר בכה"ג השומן הנוול שאסור משום נולד רק כתב דבכה"ג מותר לחמם הפשטידא ושאיין לאסור משום מוליד וכנתבאר).

הרמב"ן מסחיטת פירות דכיון דדרכו בכך להיות צלול הוי כפירות שעומדין למשקין ולכך חשוב נולד לדעת ספר התרומה, הא בלא"ה גם לדידיה לא היה נולד.²

עוד מבואר מדבריהם דכו"ע מודים ליסוד של בעל ספר התרומה שאוכל שנשתנה למשקה בשבת נחשב נולד, אלא דס"ל דשלג וברד גם בעודם קרושים תורת משקין עליהם ולכן אין זה נולד, וכמו"כ מה שחולק הרמב"ן ומתיר להפשיר שומן היינו משום דלעולם אוכל הוא, הא בלא"ה היה מודה דנחשב נולד, וכן כתב הפמ"ג להדיא (שי"ח א"א סק"מ) וז"ל: והוי יודע דבב"י הטעם דלא הוי נולד דשלג וברד תורת משקין לכל דבר ושומן לעולם אוכל הוא לא הוה נולד, ומשו"ה מתירין דיעה א', ולפי"ז רוטב קרוש הוה נולד כשנימוח (באין יד סולדת בו)³ ואסור לדברי הכל וכו' עכ"ל, והיינו דרוטב קרוש דחשוב אוכל וכשנימוח הוי משקה,⁴ ולכו"ע יהא אסור משום נולד.⁵

והנה מדברי הראשונים דלעיל מבואר דלכו"ע מה שנשתנה צורת האוכל מדבר מוצק לדבר נוזל לא מפני זה יהא חשוב נולד, שהרי פירות (שאינם עומדים למשקין) מותרים לסוחטם, וכן משקין שזבו מפירות (כתותים ורמונים) שאינם עומדים למשקין לא נחשב נולד, (והיא קושית הרמב"ן ושאר וכו"ל על ספר התרומה), וע"כ דלא נחשב נולד אלא כשנשתנה שם העצם של האוכל למשקה, משא"כ המשקה שנתהוו מפירות שאינם עומדים למשקין יש להם שם אוכל וכמש"כ התוס' (עירובין מ"ו ע"א) דהוי אוכלא דאפרת, ובזה נחלקו הראשונים ולפי ספר התרומה שלג וברד שנמוחו וכן שומן שנפשר הוי נולד ומשום דחשוב שנשתנה מאוכל למשקה, והרמב"ן ושאר חולקים דשלג וברד שנימחו לא נחשב נולד דהוי משקין ממשקין וגם שומן שנפשר לא נחשב נולד דהוי אוכל מאוכל (וכ"מ בפמ"ג יו"ד סי' ק"ה משב"ז סק"א), ובזה נתבאר גם דברי הר"ן דלעיל ביישוב קושיית

2 ודברי הר"ן קאי ליישב לפי ספר התרומה, וכו מבאר בעגלי טל ועי"ש שהר"ן לשיטתו בחולין י"ד ע"ב דמשקין שזבו מטעם נולד אסורים (וכ"מ הרמב"ן שם), ועי' שש"כ הערה הנ"ל, ואולם הפמ"א (הר"ד לעיל בהערה 1) מבאר שבניחותא קאמר ולא ליישב דעת ספר התרומה אלא כונתו דעכ"פ לפי פ"י שהאיסור לרסק שלג וברד משום משקין שזבו לא קשה מידי משאר פירות דאינם עומדים למשקין משא"כ בשומן שדרכו להיות צלול שפיר יש לגזור אטו סחיטה.

3 והיינו אפילו אין יד סולדת בו, אבל ביד סולדת אסור משום בישול וכמבואר במג"א ס"ק מ"א דחשוב כדבר לח ואע"פ שנקרש, עי"ש לבר"ש ופמ"ג.

4 ומה שרוטב קרוש חשוב אוכל היינו כמבואר במתנ' פ"ג טהרות מ"א וברמב"ם טומ"א פ"ט הל"ב, שהרוטב שקרשו הרי אלו שניים עי"ש, והפמ"ג שם מציין לדברי הרמב"ם שם הל"א וצ"ע, ואולי צ"ל הל"ב וכו"ל שרוטב קרוש חשוב אוכל, (ומ"מ עדיין צ"ב מה שמציין עוד לפני כן לרמב"ם שם פ"א הל' י"ט וכ"א, ובספר פרי הגן מבאר שדבריו קאי אשמן שביאר הפמ"ג אחרי כן, וריהטת הדברים לא משמע כן, וגם עדיין צ"ע מה שמציין לפ"א הל' כ"א), ואין שהוא בפמ"ג מבואר להדיא דהיכא דמעיקרא אוכל והשתא משקה חשוב נולד לכו"ע וכתבאר מדברי הראשונים.

והנה בהמשך דבריו כתב הפמ"ג "ובשמן קרוש חישב בטלה דעתו ובנימוח משקה מ"מ י"ל לא נולד הוה דמעיקרא לא אוכל ולא משקה", והדברים סתומים והרי שלג וברד אינן לא אוכל ולא משקה ומ"מ הטעם דלא חשוב נולד לפי הרמב"ן הוא רק מפני שיש להם תורת משקין עכ"פ בחישוב למשקין, הא בלאו הכי היה נחשב נולד, וכש"כ לפי דעת ספר התרומה דגם שלג וברד חשוב נולד מפני שאין להם לא דין אוכל ולא משקין (אא"כ חישוב), ואפשר דהיא גופא כונת הפמ"ג ד"ל דכשאינו אוכל ולא משקה ועומד להיות משקה לא נחשב נולד דכיון דאורחיה בהכי דעתיה עלויה בעודם קרושים כמש"כ הרשב"א שבת קכ"א ע"ב דבכה"ג לא נחשב נולד (ועי' מנחת שלמה ביצה בדיני נולד בסוף הספר שהאריך בזה), ורק בשלג וברד דאינם עומדים למשקין אא"כ חישב הוי נולד לפי ספר התרומה וכמו"כ שומן שנפשר אף שדרכם להיות צלול מ"מ ראו לאכילה גם בעודו קרוש והוי נולד מפני שנשתנה מאוכל למשקה (ועי' להלן הערה 21) ודו"ק.

5 והנה כבר נתבאר לעיל (הערה 1) ב' מהלכים במה שמבואר דלפי שאר הראשונים אין איסור מוליד אלא בריסוק בידים ולא במניח אצל האש, ובכל אופן נתבאר דגם לפי דעת סה"ת יש איסור "מוליד", ואולם אם

שנעשו קרח בשבת חמור טפי מקרח שנעשה מים, ולכו"ע אסור משום נולד, ותו"ד הוא דע"כ לא סובר הרמב"ן דלא חשוב נולד אלא בנעשה מים מקרח, שגם בעודו קרוש מועיל מחשבה להחיל על הקרח תורת משקין, וא"כ ע"כ חישב עליה למשקה לפני שרסקו, משא"כ להיפוך במים שנעשה מהם קרח, הרי לא מועיל מחשבתו לעשותם קרח לאפוקי מתורת משקין, ושפיר חשוב נולד כשנעשה קרח ויצא מתורת משקין, ולכאורה טענת הגאון הרב ז"ל חזקה דבכה"ג לכו"ע נחשב נולד ואסור מעיקר הדין.

ואולם הגרשז"א ז"ל (עי' שש"כ הנ"ל) מוכיח מכמה אנפי להיפוך, דקרח שנעשה מים גרע טפי, ורק בזה הוי נולד לדעת ספר התרומה, אבל במים שנעשו קרח לכו"ע אינו נולד⁷, ובטעם הדבר ביאר, די"ל רק כשנשתנה למעלותא כגון כשנעשה מקרח שאינו לא אוכל ולא משקה (עכ"פ בלא חישוב) למים שיש להם דין משקין נחשב נולד, משא"כ להיפוך כשנעשה ממים לקרח

והנה במה דסוברים הראשונים (הר"ן והרמב"ן) דשלג וברד גם בעודם קרושים תורת משקין עליהם, עי' בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' נ"ה) שמבאר עפ"י ש"ס נדה (י"ז ע"א) דשלג אינו לא אוכל ולא משקה, וכן מים שהגלידו מבואר בתוספתא (טהרות פ"ב ה"ג מובא בר"ש ז"ל פ"ג טהרות מ"ב) דטהורים לגמרי, והיינו משום דאינם לא אוכל ולא משקה לקבל טומאה, ובש"ס שם מבואר דאם חישב עליה למשקה חשובה משקה לקבל טומאה, וא"כ שפיר מובן סברת הרמב"ן דלא חשיב נולד, דהא אם רסקן ע"כ חישב עליה לעשות מהשלג ומהגליד משקה, ובכה"ג גם בעודה קרוש חשיב משקה משום דחישב עליה למשקה, ממילא שפיר לא חשיב נולד עכ"ל, וכן מבאר האג"ט (דש [ל"ו] ס"ק י"ט) ועוד אחרונים בביאור דברי הרמב"ן וכדלהלן.⁶

עשיית קרח בשבת

ומעתה נבא למה שחידש הגאון הרב מטשעבין ז"ל (בדובב מישרים שם) דמים

נפרש דעת הסה"ת כפשוטו וכמבואר בתה"ד שיש איסור לגרום נולד וכו"ל בהערה, א"כ אתי שפיר דברי הפמ"ג כפשוטם, דבכה"ג דלכו"ע הוי נולד אסור גם להניחו סמוך למדורה, אבל אם נבאר כביאור השבט הלוי הנ"ל דנמצא חולקים שא"ר בדין מוליד ולדידהו אין איסור אלא בייסוק בידיים ולא במניח אצל האש, וא"כ לפי שא"ר אף שהרטב שנימוח יהא אסור משום נולד, מ"מ לא יהא איסור להניחו סמוך למדורה, ואפשר דיש לדחוק גם בדברי הפמ"ג דלפי שא"ר עכ"פ בכה"ג אסור משום נולד ואה"נ אין איסור להניח שם לכתחילה, (ויותר נראה די"ל שהדברים תלויים בז"ז, והיכא שאסור משום נולד יש לאסור משום מוליד וצ"ל ע"כ).

ויש לציין דעכ"פ מה שמתבאר בבי מדרשא בדעת שא"ר שהם חולקים על עצם החידוש של ספר התרומה דאוכל שנשתנה מצורה לצורה לא נחשב נולד, אין זה מדוקדק וכו"ע מודים לעצם דין נולד, ואינם חולקים אלא בשלג וברד ושומן וכו"ל (ועי' בשו"ת שבט הלוי הנ"ל ד"ה בשבת וצ"ע).

6 ובדעת סה"ת בשלג וברד דהוי נולד אפשר דכיון דמעיקרא (בלא חישוב) לא היה להם לא דין אוכל ולא דין משקין, י"ל דזה נחשב שנשתנה שמו למשקין, ויש לעיין במש"כ הרמב"ן דגם כשנימוח נחשב אוכל הוא דלכאורה היינו שאין שותין אותו כמשקה, אלא מטבילין בו האוכל (ולענין טומ"א מבואר בחולין ק"כ ע"א דאוכל גמור הוא דנאכל וברש"י שנאכל בפנ"ע), והר"ן שכתב (לדעת סה"ת) דכיון דדרכו להיות צלול הוי נולד, אפשר סובר שדינו כרוטב שנימוח שדינם כמשקין שאינם מצטרפים להבשר לענין טומ"א אף שבעודו קרוש דינם כאוכלין כמבואר בחולין שם, (ועי' תה"ד אות מ"א דכיון דלא בא לתקן האוכל כמשקין דמי, וצ"כ בשש"כ פ"י הערה כ' במקורי בשם הגרשז"א ז"ל, ובמנחת שלמה ביצה ג' ע"א ד"ה אכן), ומה שמשקין משאר פירות אינם חשובים נולד אלא כאוכלא דאפרת, היינו ג"כ דלענין טומ"א כמבואר בתוספתא טהרות פ"ב ה"ג דאינו לא אוכלין ולא משקין, ולפי הראב"ד פ"א מטומ"א הל"ד היינו כשזבו מאליו ובסחיטה דינן כאוכלין דהוי כעיקר הפרי כמש"כ הצ"ח פסחים ט"ז אות פ' והמגן גיבורים סי' קנ"ח סעי' ד', ולפי הרמב"ם לעולם אינם מקבלין טומאה כלל (ונראה דלדידה יש הוכחה למש"כ הגרשז"א בשש"כ שם הערה י' דבנשתנה לגריעותא לא נחשב נולד), ועכ"פ לכו"ע אין דינם כמשקין עדיין צלע"ע בכ"ז ועוד חזון למועד.

7 עיי"ד שמוכיח כן מדלא מצינו ששלג וברד שנקרש בשבת אסורים בטלטול משום נולד, וגם מותר לשבור קרח כדי ליטול מים מתחתיו כמבואר בשו"ע סי' ש"כ סעי' י', ולא שמענו לאסור בקרח שהגלידו בשבת

מים מתוקים המכונה "איגלו" (פריז פאפ בלע"ז), שע"י ההקפאה נהפך המשקה להיות אוכל, לכו"ע יהא אסור משום נולד, וכמו שנתבאר דהיכא שנעשה מאוכל למשקה כו"ע מודים דהוי נולד, א"כ ה"ה במשקין שנעשו אוכלין דכו"ע יודו דהוי נולד, וגם לפי מש"כ הגרשז"א יהא חשוב נולד שהרי הקפאתם היא למעלייתם, ואינו כסתם מים שנעשו קרח שנשתנה לגריעותא דתו אינו ראוי לא לשתיה ולא לאכילה, וא"כ יהא אסור מדינא להקפיאם בשבת.⁸

והנה בשש"כ שם מצדד עוד הגרשז"א וז"ל: גם אפשר דאפילו מקרח למים, מ"מ בכה"ג שמבלי המקרר הקרח ימס מאליו הרי זה דומה לזיתים וענבים מרוסקים די"א שהמשקין מותרים אפילו במחוסרים דיכה, עי' סי' רנ"ב סעי' ה' בביה"ל ד"ה מותר, ועכ"פ להיפוך אפשר דלא חשיב נולד כיון שמתקיים רק ע"י מקרר וכו' עכ"ל, ולפי סברא זו היה מקום לומר דגם איגלו לא חשיב נולד ומותר להקפיאם בשבת.

ומ"מ עיקר הסברא צ"ע דמה לי שאינו מתקיים אלא ע"י המקרר (המקפיא) הרי כל זמן שלא יוציאו משם ישאר באותו מצב, ואינו דומה לפירות מרוסקים שיזובו מעצמם גם בלא שום פעולה נוספת (עי' מ"ב סימן רנ"ב ס"ק מ"ג), אלא דומה ממש לשומן שאסור להניח סמוך לאש אע"ג שאחרי שיטלו משם יתחיל שוב לקרוש, ומ"מ אסור להניחו שם להפשירו.

ובדוחק היה אפשר לומר שהסברא בזה הוא דכיון שעכ"פ עומד הקרח להיות שוב מים (ואפילו בשבת באופן המותר, וכמו בקוביות קרח שמותר להוציאם מהמקפיא

שנשתנה לגריעותא לא חשוב נולד אלא כדין אוכל שנמאס דחשוב רק מוקצה ולא נולד [והיינו כשאינם ראויים כמו שלג וברד, ובקרח שעושים כדי להשתמש בו הרי ראוי ואינו מוקצה]. ועפ"ז ביאר דברי הר"ן הנ"ל שיישב קושית הראשונים על ספר התרומה דמ"ש ממשקין היוצאים מפירות שאינם בני סחיטה, ותיצרו הר"ן והריטבא דמכיון שדרכו של שומן להיות צלול הו"ל כפירות העומדים לסחיטה וכמשקין שזבו, וצ"ע וכי מפני שעומדים למשקה חשיבי יותר נולד, וע"כ שזה רק בגלל החשיבות שהם עומדים לכך, וכנ"ל שמשנתנה למעליותא עכתו"ד.

ולסיכום: עד כה נתבאר בע"ה במה נחלקו גדולי הפוסקים בענין עשיית קרח ממים בשבת, ודעת הגאון מטשעבין ז"ל דבמים שנעשו קרח לכו"ע אסור משום נולד שע"ז מפקיעו מדין משקין, וגרע מקרח שנפשר ונעשה מים שבמקום הצורך יש לסמוך על דעת המתירין דאין בזה משום נולד. ודעת הגרשז"א ז"ל להיפוך, דמים שנעשו קרח עדיפי טפי שלא נעשה ממשקה אוכל אלא נפקע מתורת משקין ואין זה נולד לכו"ע, ורק בקרח שנפשר דהוי נולד כדעת סה"ת, אין להתיר אלא במקום הצורך דיש לסמוך על דעת המתירין וכנ"ל. ונתבאר גם מדברי הראשונים דהיכא שנהפך אוכל למשקה או להיפך לכו"ע אסור משום נולד, ולא פליגי הראשונים אלא מה נחשב אוכל ומה נחשב משקין וכמש"כ הפמ"ג וכנ"ל.

הקפאת "איגלו" (freeze pops) בשבת

ואחרי שנתבאר כל זאת נמצא דמיני משקין שהדרך לאוכלם כשהם קפואים, כמו

שיהא אסור משום נולד, גם לא מצאנו דשלג וברד היורדים בשבת אסורים משום נולד אף שהשינוי ממים נעשה רק סמוך לירידתם לאדמה עיש"ד, ולפי ביאור השבט הלוי בד"ץ נולד בסוגיא זו (לעיל הערה 1) יש לדחות דשאני היכא שלא ע"י מעשיו דגם לדעת ספר התרומה אינו אסור משום נולד.

8 ואף שהם ראויים גם לשתותם כמשקין (ויש ששותים אותם כן לפעמים), מ"מ לא לכך הם עומדים אלא להיאכל קפואים, והיא גופא הטעם דנחשב נולד דאם לא היו ראויים לשתיה כלל לא היה נחשב נולד (וכמבואר בפמ"ג א"א סק"מ וכנ"ל בהערה 4), ודומה ממש לשומן שנפשר שהיה ראוי לאכול כשהיה קרוש (וכמבואר בריטב"א) ולכן חשוב אוכל והואיל ודרכו להיות צלול ולכן הוא עומד הרי זה נולד לדעת ספר התרומה, ובנדון זה לכו"ע יהא נולד וכתבאר.

למים אין לאסור, והרי להדיא סובר שאין ליתן גושי קרח בתוך כוס ריקה על מנת להפשרים (עי' שש"כ שם סעי' ג'), ואם עבר ועשה כן ימנע מלהשתמש בהם אם יש לו מים אחרים, וכדין שלג וברד (שהוקפאו בידי שמים ולא ע"י המקפא) שהניחו בחמה ודו"ק, (ועכ"פ גם מדברי הדובב מישרים מבואר דנקט בפשיטות דאף שאין הקרח עומד אלא ע"י המקפא מ"מ חשוב נולד וליכא הכרע נגד סברא זו).¹¹

והנה יש לציין שבכמה ספרי זמננו מביאים שו"ת מאת הג"ר שמחה זעליג ריגר ראב"ד בריסק (בירחון "הפרדס") ומעוד גדולי הפוסקים שחלקו על חידושו של הדובב מישרים והתירו עשיית קרח בשבת במקום הצורך, ולא מצאתי בדבריהם כדי להתיר בנידון דידן שהוא הקפאת משקין שעומדים לאכילה כשהם קפואים (והארכת קצת בהערה).¹²

ונתבאר דלכו"ע אסור להקפא משקה כדי לאכלו קפוא (כגון "איגלו"), ואם עשה כן

כדי להכניסם לתוך השתיה כדי לקררה ואין זה אלא כמחוסר דיקה, וכש"כ בכגון בלוקים של קרח שהיו נותנים בתיבה לקרר המאכלים והיו נפשרים מעצמם)⁹, להכי אפשר דהם נחשבים כמו שעומדים לימס מעצמם, ודלא כשומן שנימוח שעומד להיאכל כשהוא עדיין חם וצלול, וכמו"כ השלג וברד שהניחם כדי להפשרים שעומדים לשתותם מופשרים ולהכי נחשבים נולד, ועכ"פ בנ"ד (כגון האיגלו) שעומד להיאכל במצב הקפוא (ואינו עומד לחזור למצב נוזל אלא ע"י לעיסה או מציצה בפה), פשיטא שעשייתו ממצב נוזל למצב קפוא דומה ממש לשומן שנימוח ושלג וברד שנימוחו, שלדעת ספר התרומה חשוב נולד ואסור ליהנות ממנה בשבת, וחמור מיניה דלכו"ע חשוב נולד וכתבאר.¹⁰

ואין שהוא הרי לא סמך הגרשו"א ז"ל להקל לדינא עפ"י סברא זו וכתב זאת רק לסניף בעלמא, וכמפורש בדבריו שם שאם ננקוט כסברא זו נמצא דגם להיפוך מקרה

9 ובכגון דא נז"ל כל שו"ת גדולי הפוסקים שחיו לפני עידן המקררים והיו משתמשים ב"תיבת הקרח" והיה צורך גדול להתיר השתמשות בקרח שנעשה בשבת ויו"ט ע"י א"י כדי לקרר האוכלים שלא יתקלקלו.

10 ונראה פשוט דלכו"ע נחשבים קרחים אלו לאוכל, (שהרי כשהקרח קפוא שוב אינו יכול לשתותו כמשקה, ועי' ערוך השולחן סי' ר"ב ס"ט שהאוכל ברד מברך ברכה אחרונה בכזית כדין אוכל, וק"ו הוא מרוטב קרוש שדינו כאוכל, ואף אם הדרך לאכול קרחים אלו במציצה ולא בלעיסה, עי' מ"ב סי' ר"ח ס"ק כ"ב שאפילו דבר שא"צ ללעסו חשוב אוכל ולא משקה, וכן בשו"ע"ר בסדר ברכת נהנין פ"ח סעי' ח' "אוכל שנימוח כ"כ וכו') ומשקה שנקרש עד שראוי לאכילה יצא מתורת משקה, ובמנח"י ח"ב סי' ק"י שכל שצריך לעיסה או מציצה הוא אוכל, ובספרי זמננו מביאים דיש שהסתפקו בזה לענין ברכה אחרונה, מ"מ אין בזה הכרע לנדון נולד שמבואר שתלוי בדיני אוכלים ומשקין לענין טומאת אוכלין. (ולא מה דחשוב משקה לענין ברכות נחשב כן לגבי נולד, שהרי משקין הנסחטים משאר פירות ברכתם שהכל ולא בפה"ע כהפרי, ולענין נולד נחשב כעיקר הפרי וכמו לענין טומאה וכו"ל).

11 וכמו"כ מבואר שם בדברי הגרשו"א ז"ל שמסיק וז"ל ומכיון שמעיקר הדין נקטינן דלא כספר התרומה לכן אי לאו שכבר הורה זקן היה נלענ"ד שאין לחשוש בזה [עשיית קרח] משום נולד, ואח"כ כתב ועוד אפשר וכו', הרי דלא סמך בעיקר אלא משום דדעת סה"ת אינו מעיקר הדין אבל דבנ"ד דלכו"ע בודאי לא היה מקיל עפ"י סברות אלו. והנה בכמה ספרי זמננו מביאים סברא זו דאין איסור של עשיית קרח משום שהקרח עתיד להיות נמס מאליו, והדברים כפשוטם אינם מובנים וכו"ל שהרי אינו נמס מאליו אא"כ עושה מעשה, ודומה ממש לשומן קרוש, ולפי מה שביארנו אפשר דניחא טפי, ועכ"פ בנדון דידן לא שייך להתיר עשיית הקרח עפ"י סברא זו וכתבאר.

12 וז"ל הגר"ש זעליג ז"ל (ירחון הפרדס סיון תרצ"ד) מה שהעיר דאם שם המים בהתיבה שיעשה קרח אסור משום נולד, לפי פסק הרמ"א בסי' שי"ח סעי' ט"ז דבמקום צורך יש לסמוך על סברא ראשונה דמותר ליתן מיני פשטידא נגד המדורה אלמא דלית ליה משום מוליד כיון דהוי ממילא ולא בידיה, ולא שמענו מעולם לאסור את השלג היורד בשבת להשתמש בו לתת אותו לתוך הכוס משום נולד, כיון דמעיקר בהיותו מים היה משקה וגם כשנקרש מועיל בו מחשבה לעשותו משקה ולא לעשותו אוכל כדאיתא בנדה דף י"ז, אלמא דהוא יותר קרוב להיות משקה ואין בו משום נולד, ופשוט דהא מיני פשטידא לאחר שחממו אותה עוד

יהא אסור ליהנות מזה בשבת דהוי נולד, ולא כבנ"ד דלכו"ע הוי נולד (וצ"ע אם דמי להפשרת שומן וקרח שמותר בדיעבד כמבואר במג"א (שי"ח ס"ק מ"א) ומ"ב שם, דהיינו רק מפני שסומכין על דעת המחבר בשו"ע שסובר דאינו אסור בכה"ג משום

נולד, ולא כבנ"ד דלכו"ע הוי נולד (וצ"ע אם יש מקום להקל בדיעבד ע"י בהערה).¹³

ולמעשה בלא"ה ישראל קדושים הם ונוהגים להחמיר כדעת הגאון מטשעבין ז"ל ונוזהרים מלעשות קרח אפילו ממים

הפעם נקרא השומן בשבת ומותר במקום הצורך לחמם עוד הפעם ולית בו משום נולד עכ"ל, הרי מה דס"ל דלא חשוב עשיית הקרח נולד הוא משום שכשנקרש מועיל בו מחשבה להיותו שוב משקה, וזה שייך רק בסתם קרח שאין להם דין אוכל ולא באיגלו שהם אוכלים ובודאי אחרי שהם קפואים לא תיהי מחשבה לעשותם שוב משקה, וגם הגר"ש זעליג יודה שאסורים משום נולד, (ובעיקר הדברים יש לי מקום עיון אם דעתו להתיר רק במקום הצורך כמשמעות ראשית דבריו שלא התיר אלא לפי פסק הרמ"א וכו', וכן ממש"כ הטעם דלא נחשב שלג היורד בשבת נולד עפ"י הסוגיא דנדה היינו שוב לפי הרמב"ן דגם כשהיא שלג יש לה תורת משקין וכנ"ל, ומאידך ממש"כ דלא שמענו מעולם לאסור וכו' משמע דלכו"ע מותר וצלע"ע). ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סימן כ"ד) העלה שבמקום הצורך יש להתיר לעשות קרח בשבת, ואמנם לא ביאר שום טעם בזה אלא שיש לסמוך ע"ד החולקים על הגאון מטשעבין ז"ל, וא"כ בודאי גם לדידיה אין לנו ראייה להקל בנ"ד שלא דיברו בזה.

עוד מביאים משו"ת מהרש"ג להתיר עשיית קרח, יעו"ש"ד שכתב להתיר משום דמה שאין מרסקין שלג וברד היינו משום גזירת משקין שזבו שמא יסחוט וזה לא שייך אלא מקרח למים ולא להיפוך, וגם משום נולד אין לאסור כי אינו אלא בעושה בידים ולא כשהעמידו בחמה וכו', וא"כ גם כאן אינו עושה הקרח בידים עי"ש. וכל דבריו סתומים ולא הביא דעת הספר התרומה שאוסר משום נולד אפילו אינו מרסק בידים אלא מניחו אצל האש, ודעת הרמ"א שמחמיר כותיה, ומה לי אצל האש או אצל הקור, וגם לא הביא מש"כ המג"א בסי" ש"כ שלפי שיטה זו גם כשהעמידו הקרח בחמה אסור משום נולד וכמפורש גם בדברי הר"ן ס"פ במ"ט. והנה בשו"ת שבט הלוי הנ"ל (הערה 1) העלה ג"כ להתיר מעיקר הדין עשיית קרח בשבת, ותו"ד הואיל דלפי רוב ראשונים מותר וגם לפי ספר התרומה אינו ברור לאסור, רק דיש להחמיר לכתחילה כדן נולד במקום שאין צורך עי"ש. ויש לי מקום עיון בדבריו, שהרי קאי לפי מה שחידש שם בדעת ספר התרומה דאפילו שכתב דאסור מטעם נולד, מ"מ דווקא משום סרך מלאכה הוא ולא כשנעשה מאליו, ומסיק וז"ל ודווקא בשלג וברד שהוא בגדר מלאכה בידים בבריאת המים משא"כ העמדת מים עד שיעשו קרח דלעולם לא נעשה בידים, ומצד עשיית מלאכה בגדר מוליד אין כאן, שוב אין לנו הוכחה לאסור גם משום נולד עכ"ל, והדברים צ"ב ואינו מבואר כ"צ למה לא יהא נחשב העמדת המים במקפא כמוליד, והרי גם העמדת שלג וברד בחמה אסור לפי ספר התרומה ונחשב לנולד וכמפורש בר"ן והו"ד בב"י, וכ"כ המג"א סי' ש"כ ס"ק י"ד ומ"ב ס"ק ל"ה, ועי"כ שגם זה נחשב למלאכה לדעתו וא"כ מ"ש העמדתו בחמה מהעמדתו במקפא, (וריהטת הדברים לא משמע שכונתו לחדש דלא נחשב מלאכה כיון שא"א לעולם לברוא קרח בידים, וצ"ע). ואכן בח"ז סי' מ' העיר הוא עצמו שדבריו כאן בדעת ספר התרומה הוא דלא כהבנת המג"א וש"א (ומשמע שחזר ממש"כ כאן, ומ"מ התיר להוציא קרח ממקפא כדי להפשירו דלא נחשב מעשה כלל, שגם לפי דבריהם בעינן איזה מעשה כדי לאסור משום נולד וכדלהלן בהערה 17), ולכן אף דלפי פשטות מסקנת בעל שבט הלוי כאן יוצא שיהא מותר מעיקר הדין גם הקפאת משקה כמו איגלו, (וכע"ז בח"ז סי' מ"א מדמה עשיית ג'לי (ג'לו בלע"ז) אף שאוכלים אותו במצב הקרוש, למש"כ בח"ג לענין עשיית קרח, ומ"מ יש לחלק דשאני התם בג'לי דלא חשוב נולד שלא היה משקה שנהפך לאוכל שהרי האבקה אין לה דין לא אוכל ולא משקה, והמים לבד אפשר דלא חשיבי ובכה"ג י"ל דלכו"ע אינו נולד וכמש"כ הפמ"ג א"א סק"מ הנ"ל לענין שמן קרוש (וכדלעיל בהערה 4), מ"מ לא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה להקל בנ"ד נגד מה שמבואר מדברי הפמ"ג ושאר פוסקים הנ"ל דהיכא שנהפך מאוכל למשקה כו"ע יודו דאסור, והרי גם בעל השבט הלוי לא כתב להתיר אלא שאין ברור לאסור לפי ספר התרומה ולפי שא"ר מותר, ולכן מסיק דיש להחמיר בזה במקום שאין צורך כ"כ, וכש"כ בנ"ד וכנתבאר דכו"ע יודו דאסור. (וגם לא נחית שם לכל המתבאר מדברי הראשונים והפמ"ג דבכה"ג כו"ע מודים וכמו"כ מבואר בריש דבריו בח"ג הנ"ל, ומה גם דמסתימת דבריו משמע שלא ראה דברי הדובב מישרים, ואילו היה רואה דבריו מסתברא שלא היה מקיל נגדו, שהרי כתב דאף אם לפי דעת ספר התרומה יש להחמיר מ"מ רוב הראשונים חולקים ע"ז, ואין בדבריו כדי לסתור הוכחת הדובב מישרים דבכה"ג יודו גם שאר הראשונים).

¹³ שהרי מ"מ אין לנו מקור בש"ס לאסור עשיית קרח (שלא היה אפשרי עד המצאת המכונות המופעלות ע"י חשמל), ועדיין אינו ברור כ"כ (וכדלעיל בהערה) דיש לאסור בכה"ג.

לחפשיים, ואם עבר ועשה כן ימנע מלהשתמש בהם אם יש לו מים אחרים, וכדין שלג וברד (שהוקפאו בידי שמים ולא ע"י המקפא) שהניחם בחמה שאסורים לפי דעת ספר התרומה וכו"ל, ובשעת הצורך יש להקל גם לכתחילה כמבואר ברמ"א וכו"ל, ואולם דעת השבט הלוי ז"ל (ח"ז סי' מ') דמותר בכל אופן (ותו"ד להלן בהערה), ומ"מ כל זה בקרח של מים, ואולם בנ"ד של "איגלו", הרי לפי מה שנתבאר נראה דאין להוציא איגלו ממקפא (כשהיה קפוא לפני השבת)¹⁴ כדי להפשירו, שעיי"ז גורם שישתנה מאוכל למשקה ויהא אסור משום נולד לכו"ע, וחמור מהפשרת סתם קרח דיש מתירין (ולענין בדיעבד ע"י בהערה).¹⁵

הקפאת שאר משקין והפשרתם ואם מותר לעשותם כ"ברד" (slush)
ומ"מ נראה שמותר להקפא משקה כדי לשותתו במצב של "ברד" (חתכות קטנות

בשבת,¹⁴ ולפי מה שנתבאר כש"כ בנידון דידן של הקפאת איגלו שיש להיזהר ולא לעשות זאת בשבת.¹⁵

ומ"מ אם מכניס האיגלו למקפא לפני שבת ואפילו סמוך לכניסת השבת, תו אין בזה חשש נולד לכו"ע אף אם לא נעשו קפואים עד שבת, וכמבואר בשש"כ (פרק י' סעי' ד') בשם הגרשז"א ז"ל. (ומיירי במים, ואף לפי חידוש הגאון מטשעבין דקרח שנעשה בשבת הוי נולד, וה"ה בנ"ד אף דלכו"ע הוי נולד מ"מ כל שהכניסו למקפא לפני שבת ליכא חשש נולד, דכיון דממילא עתיד הוא להיות ודאי קרח, הוי ליה כזיתים שריסקן מבעו"י דאין המשקה חשיב נולד (מ"ב סי' רנ"ב ס"ק מ"ג).¹⁶

הפשרת "איגלו" כדי לשותתו כמשקה
והנה כבר נתבאר לעיל דעת הגרשז"א ז"ל (שש"כ פ"י ובהערה י') שאין ליתן גושי קרח (של מים) בתוך כוס ריקה על מנת

14 וכהסכמת רבים מגדולי הפוסקים שראוי להחמיר בזה, ולא התירו רק במקום הצורך וכמבואר במנח"י (ח"ח סימן כ"ד), ובשבט הלוי הנ"ל ועוד גדולי הפוסקים (והו"ד בספרי זמננו), וכן בשש"כ הנ"ל בשם הגרשז"א "שכבר הורה זקן" ויש למנוע מלעשות קרח בשבת.

15 וראיתי שכבר העיר מזה בספר פסקי תשובות (סי' ש"כ), וכתב דכש"כ שראוי להחמיר בהקפאת איגלו שחמור יותר מעשיית קרח בעלמא (עיי"ש טעמו), ואולם לפי מה שנתבאר אין זו רק חומרא אלא אסור מעיקר הדין לכו"ע, וגם בדיעבד יהא אסור ליהנות מהם (עכ"פ במצב הקפוא) בכה"ג שהקפאם בשבת. 16 וכפי שהו"ד בשש"כ (הערה ט' במקורי), ובמהדורה החדשה (הערה ט"ו) מצייין למש"כ המ"ב בסי' שיי"ח ס"ק ק"ו, והיינו למש"כ בשם המג"א דמותר ליתן הפשטידא על התנור לפני שמסקין הגוי עיי"ש, ואולם נראה דאי משום הא לבד היה קשה להקל, שהרי כבר נתקשו הפמ"ג והח"מ בדברי המג"א דאי משום נולד מה יועיל נתינתו לפני הסקת התנור, ואפשר דגם לפי המג"א יש לחלק ואכמ"ל, שהרי איך שהוא מבואר דמותר בכה"ג ומשום שדומה לזיתים שריסקן (וכמו שהובא גם בשש"כ מהד"ח בהערה ט'), וגם יש להתיר בכה"ג משום שגמרו בידי אדם ע"י בדברי הדובב מישרים שם ואכמ"ל.

17 כי כשלא היה קפוא לפני שבת (וכגון שהכניסו למקפא סמוך לכניסת השבת) אין לאסור משום נולד, כי אין מוקצה ונולד לחצי שבת וכמבואר באג"ט מלאכת דש הערה לו (כ"ט), והו"ד בשש"כ שם הערה ט' בשם הגרשז"א ז"ל.

18 כבר נתבאר לעיל (הערה 1) דעת בעל שבט הלוי שגם לפי דעת ספר התרומה אינו אסור משום נולד אא"כ היה גם סרך מלאכה דהוי גם מוליד, ועפ"י דרכו מתיר (בח"ז סי' מ') להוציא קרח ממקפא כדי להפשירו דזה חשוב נפשו מאליו עיי"ש, והנה אף שעיקר הדברים הם דלא כפשטות דברי הפמ"ג וסתירת שא"פ שאסרו משום נולד ושאינן נ"מ איך נעשה נימוח, נראה דאפ"ל שהפמ"ג לשיטתו (כדלעיל) אבל לפי המג"א י"ל דבעינן עכ"פ מעשה כל דהו, ומ"מ בעצם החידוש דהוצאת הקרח ממקפא חשוב כנפשו מאליו צ"ע, שהרי גם מניח בחמה ונפשו אסור לפי דעת ספר התרומה, וכמו"כ להניח בכוס כדי להפשירו שאסור, וע"כ או מפני שגם נפשו מאליו אסור או דזה חשוב ג"כ כמעשה דמ"מ על ידו נגרם הפשרת הקרח, וא"כ בכל אופן גם הוצאת קרח ממקפא הרי ע"י מעשיו נגרם הפשרת הקרח והל"ל אסור משום נולד (ועיי"ש בשבכה"ל שכי' דאינו נאסר אלא בקעביד איזה מעשה שרוצה להחשיב המים הנולדים, אבל בנפשו מאליו ממש או הניחו סתם לא נגד המדורה ולא נגד החמה, אלא דסוף חום התנור לבא או סוף חמה לבא מותר גם להחמירים כפסק המג"א ומ"ב עכ"ל, ולא הבנתי כונתו במש"כ "שרוצה להחשיב המים הנולדים", הרי גם

ואפילו בסתמא עומד להיות משקין, ולכן אין כאן סיבה לאסור הקפאתו והפשרתו עיש"ד²¹, [ופשוט דבזה חלוק הקפאת "איגלו" והפשרתם, שאף שהוא משקה חשוב, סתמא אינו עומד להיות משקה, ואדרבה עומד להיאכל קפוא, ולכן יהא אסור להקפיאם ולהפשרם וכו"ל].

ולפי"ז מותר גם להשאיר בקבוק של שאר משקין (חוץ ממים) שהכניס במקפיא בשבת עד שיוקפא לגמרי, ואח"כ להפשרו במקצת כדי לשותותו במצב של "ברד", מכיון כשנעשה קפוא לגמרי לא פקע ממנו שם משקה ואין לדונו כנולד, ולכן שפיר מותר גם להוציאו כדי להפשרו ולשותותו כמו שהוא (עם חתיכות קרח) וכו"ל, דעדיין יש להחשיבו ככולו משקין (ולא כאוכל בתוך המשקין), ובזה חלוק ממים (לבד) דיש מקום להחמיר שלא להשאירם לקפוא לגמרי (וכדעת בעל הדובב משרים וכו"ל), וכן כשהיה קפוא לגמרי (מלפני שבת)²² יש מקום להחמיר שלא להוציאו מהמקפיא להפשרו וכו"ל (ויש להעיר שבכל אופן אסור לרסק הקרח בידים שיוזבו מימיו).²³

של קרח), ואף שעושה חתיכות קרח שעומדים לאכלם כמו שהם והיה אפשר לדונם כנולד, מ"מ מסתברא דהואיל ואינם עומדים להיאכל לבדם אלא לשותותם כחלק מהשתייה, עדיין נשאר שם משקין עליהם, ואין לדונם כנולד.¹⁹

והנה בשאר משקה (חוץ ממים) אפילו אם ישאיר אותו במקפיא עד שיוקפא לגמרי, ואח"כ יוציאו כדי לשותותו במצב של "ברד", עדיין יהא מותר ואין לדונו כנולד, ואף שלא היה ראוי לשתייה במצב שהיה קפוא לגמרי, מ"מ י"ל דלא פקע ממנו שם משקה, וכפי החידוש של הגרשז"א ז"ל (שש"כ פ"י סעי' ה') שמותר להקפיא חלב ולהפשרו וכן כל מאכל או משקה שאין רגילין לאוכלו במצבו הקפוא מותר אף לכתחילה להכניסו למקפיא בשבת²⁰, וכמו"כ מותר להפשרם, והטעם כי רק בהקפאת מים לקרח יש לדון כנ"ל, משום שכשנעשה קרח שוב אין לו דין אוכל ולא דין משקין (אא"כ חישב) כמבואר בנדה י"ז ע"א, משא"כ בחלב וכדומה בשאר משקים חשובים שאפילו כשהוא קפוא א"צ מחשבה

- בנידון זה רוצה את המים הנפשרים, ועוד הרי הקרח מתחיל להפשר מיד כשהוציאו לאויר החדר וא"צ שתבא חמה לבסוף, (ואפשר כונתו דאין זה נחשב כמעשה אלא כהסרת מונע, וכע"ז כתב בספר ארחות שבת דאין זה נחשב מעשה חשוב ועדיין צ"ע), ומ"מ נראה שבסתם קרח שנפשר למים שפיר יש מקום להקל כדבריו, שהרי בכל אופן מותר בשעת הצורך וכמבואר ברמ"א, אבל בני"ד במשקין שנעשה אוכל שהיה קפוא דלפי מה שנתבאר אינו חומרא אלא אסור מדינא לכו"ע, קשה להתיר עפ"י דבריו, ולענין בדיעבד צ"ע, ועכ"פ מה שראיתי בספר ארחות שבת (פ"ד הערה פ"ד) לצדד להקל גם בהפשרת ממתק המכונה "איגלו" כמו הפשרת קרח בעלמא, ודימה הדברים אהדדי אין הדברים ברורים, ולא דק בכל המתבאר דשאני נידון זה הואיל והם מיועדים לאכילה כשהם קפואים דינם חמור מסתם קרח.
- 19 אבל אם היו עומדים לאכילה לא מסתבר שיהא מותר מפני שהם מעורבים במשקין ואינם ניכרים כ"כ, דמ"מ ניכרים הם, ולא כמו הפשרת קרח לתוך מים דמותר כיון שהקרח נימוח לתוך המים ואין המים שנפשר ניכר כלל.
- 20 והיינו גם לפי דעת הגאון מטשעבין ז"ל שאסור להקפיא מים, והנה העתקתי הדברים מספר שש"כ המקורי (שנכתב ע"י הגאון הרב י. י. נויבירט בעצמו), ובמהדורה החדשה שינו קצת המדפיסים וכתבו שכל מאכל או משקה אחר שלא נשתנה בשמו ממצבו הקודם, "גם" אם אין רגילין לאוכלו כשהוא קפוא, מותר וכו', ואין הלשון מדוקדק כי רק כשאין רגילין לאכלו קפוא אז מותר כי לא נשתנה שמו, אבל אם רגילים לאכלו קפוא הרי ישנתה שמו ממשקה לאוכל ואסור משום נולד, וכמו שומן קרוש שנימוח דהוי נולד לפי ספר התרומה משום שמעיקרא אוכל (כמבואר בריטב"א) והשתא משקה.
- 21 ונראה שדברי הגרשז"א ז"ל מבוארים להדיא בפמ"ג שי"ח א"א סק"מ עיש"ד דשמן קרוש שנימוח לאו נולד הוא שמעיקרא לא אוכל ולא משקה וכתבאר לעיל בהערה 3.
- 22 אבל אם נעשה קפוא בשבת בכל אופן מותר להפשרו וכו"ל הערה 16.
- 23 ולכן נראה שמה שנוהגים ילדים שמרסקים האיגלו בידים וכמו"כ בבקבוקי משקין שקפאו, לאו שפיר עושים, כי אם מטרתם כדי שיוזבו וכדי לשותותם כמשקה (או כ"ברד") הרי לכו"ע אסור (ואפילו בשאר משקין שהרי גם לשא"ר אסור לרסק בידים ואין זה משום נולד), ונהי שאם מטרתם רק לשבור הקרח

עשיית קרח ושאר משקין ביו"ט

ומ"מ הדברים צ"ב שהרי מותר לטגן בשומן ביו"ט ואף שע"ז מפשר השומן (ועכ"פ כן נהגו), ובטעם הדבר כתב הגרשז"א ז"ל שהרי מותר לאפות ולבשל משום אוכל נפש²⁶, ולפי"ד גם הקפאת והפשרת משקין י"ל דמותר ביו"ט משום אוכל נפש, ואולם בספר מאור השבת (ח"א מכתבים ד' ג') הביא מכתב הגרש"ז ז"ל לחלק בין טיגון ובישול בשומן שמותר ביו"ט ובין עשיית קרח שדינו ביו"ט כמו בשבת (ועי' בהערה)²⁷.

ובספר הל' שבת בשבת (יו"ט ח"א פרק י' סעי' לו) כתב בשם הגריש"א ז"ל שמותר

והנה בשש"כ הנ"ל כתב שאין נ"מ בכל הנ"ל בין שבת ליו"ט, וגם ביו"ט אסור לעשות קרח לפי דעת הגאון מטשעבין ז"ל, וכמו"כ אין להפשר קרח לשותות כמים וכנ"ל אלא בשעת הצורך, ולפי מה שנתבאר שאסור להקפיא איגלו בשבת כמו"כ יהיה הדין ביו"ט, וכן מבואר מדברי המהרש"ם²⁴, (ויש שכתבו להחמיר יותר ביו"ט משבת, וכמבואר בסי' תצ"ה דדין נולד חמור יותר ביו"ט, ולפי"ד אין לעשות קרח ביו"ט אע"פ שבשבת יש להתיר בשעת הצורך)²⁵.

לחתיכות יהא מותר, כי רק כדי שיוזבו מימיו אסור, וכמו"כ מהאי טעמא יהא מותר להמיס הקרח שבפי הבקבוק ע"י זרימת מים כדי להגיע למשקים שמתחתיו, וכמבואר בשו"ע סי' ש"כ סעי' י', מ"מ אם מרסקים הקרח כדי שיוזבו מימיו אסור.

24 עי' שו"ת מהרש"ם (ח"ו סימן לג') דאסור לעשות מי סודה ביו"ט משום מוליד, וכ"מ בח"א סי' ק"מ ע"ש, ובעיקר הדברים דיש בעשיית סודה משום נולד חזר בו בהשטמות סוף ח"א לסי' ש"מ, וכבר האריכו בזה בשו"ת ש"א ואכמ"ל.

ובעצם הנידון אם עשיית קרח אסורה גם ביו"ט, ראיתי בספר פסקי תשובות (סי' תצ"ה אות י') שכתב דמדברי הדובב מישרים לגבי עשיית הקרח מבואר שאסור ביו"ט כמו בשבת, ולא דק כי כל התשובה מיירי לענין שבת ולא דיבר לענין יו"ט כלל (ומה שכתב שם דשימוש במוקצה אסור ביו"ט אפילו לצורך אוכל נפש, היינו רק להביא ראיה דשימוש במוקצה אסור אפילו אינו מטלטל בידים ולכן אסור להעמיד האוכלים על הקרח שנעשה בשבת אף שאינו מטלטל ע"ש"ד).

25 כן ראיתי מביאים בשם הגאון בעל חוט השני, ולפז"ר צ"ב דרך בסוג נולד שנחלקו ר"י ור"ש וכמו גרעני פירות שמבואר בתוס' שבת כ"ט ע"א דהוי נולד לפי ר"י וכמו"כ כלים שנשברו ואינם ראויים לכעין מלאכתם הראשונה יש להחמיר ביו"ט יותר מבשבת וכמבואר בסי' תצ"ה, אבל מש"כ בספר התרומה בסוגיא זו לאסור משום נולד הרי מיירי בשבת וע"כ דזה נחשב נולד גמור דגם ר"ש מודה וכנ"ל, או דנולד בסוגיא זו אינו כנולד בעלמא והיא הלכה מחודשת שמחשיבים דין זה כנולד וכמבואר לעיל בשם בעל שבט הלוי וא"כ מהכ"ת לחלק בין שבת ויו"ט.

26 עי' שש"כ פ"ב הערה ל"א במהד"ח ובתיקו"מ שם הערה כ"ט, ועי"ש דנשאר בצ"ע ממש"כ המהרש"ם הנ"ל דאסור לעשות מי סודה ביו"ט משום נולד שהרי צ"ל מותר משום אוכל נפש.

27 וז"ל הגרשז"א במכתבו שם, נלענ"ד דשומן ביו"ט חשיב כתפוח אדמה וכדו' שאינו נאכל כשהוא חי ולכן כמו שמותר לבשל תפוח"א כך גם מותר לטגן ולבשל בשומן ביו"ט משום דחשיב רק אוכלא דאפרת, משא"כ קרח שהוא לא אוכל ולא משקה מסתבר דאין לחלק בזה בין שבת יו"ט וחשיב כמוליד משקה מדבר שהוא לא אוכל ולא משקה עכ"ל, והדברים סתומים ואינם מבוארים כ"צ, ואפשר שכונתו דכמו שמותר לבשל דברים שאינם נאכלים חי ביו"ט ולא חשוב נולד כי אינו עומד אלא לזה ודעתיה עלויה, (וכמבואר בחי' הרשב"א שבת קכ"א ע"ב, ועי' מנחת שלמה ביצה סי' ר'), כך גם לענין שומן, משא"כ שלג וברד דאינם עומדים למשקה וכנתבאר מסוגיא דנדה י"ז ע"א ולכן חשוב נולד, ועכ"פ איך שהוא הדברים אינם כדבריו בשש"כ (עי' תיקו"מ שם הערה כ"ט) שיש להתיר משום אר"נ, ולפי"ד שם לכאורה גם לעשות קרח ביו"ט יש להתיר משום אר"נ, (וגם בעצם הדברים שדימה שומן לתפוח"א שאינו נאכל חי יש לוודא מציאות הדברים כי יש שמעריכים שומן (שמאל"ץ) וכמו שעושים בחג הפסח) כמו שהוא (קר) בכבד קצוץ וכדו' בלי להפשרו, וא"כ גם שומן קר נחשב אוכל וכשזיזב הוי משקה).

ואולם באמת עיקר הדברים צ"ב טובא ואיך שייך להתיר נולד ביו"ט משום אר"נ, וכי נימא דמותר לבשל ביצה שנולדה ביו"ט (בתרנגולת שעומדת לביצים ולמ"ד משום נולד) משום אר"נ, אלא דאין ענין נולד ומוקצה לאוכל נפש שכן גזרו ביו"ט כמו בשבת, ורק במלאכת אר"נ התירו בשבת (וה"ה טלטול מוקצה שהיא כסרך מלאכה מותר משום אר"נ כמש"כ התוס' ביצה ח' ע"א והובא ברמ"א הל' יו"ט), אבל אכילה

להפשיר מאכלים ביו"ט, ומיהו עי"ש טעמו דבנידון דידן של הקפאת איגלו יש לאסור כי גם בשבת מותר לצורך, וכמבואר ברמ"א להקפאם ביו"ט כמו בשבת כיון שהם בס' שי"ח סעי' ט"ז כי יש לסמוך על דעת הראשונים המתירים בזה, ולפי"ד נמצא²⁸ (בהערה).

וזאת תורת העולה:

א. עשיית קוביות קרח בשבת: נחלקו גדולי הפוסקים ז"ל וראוי להחמיר כשאין צורך גדול, וכן המנהג.

ב. להכניס בקבוק מים למקפיא בשבת:

להשאירו שיוקפא לגמרי: נחלקו גדולי הפוסקים כנ"ל אות א'

להשאירו שיוקפא חלקית כדי לשתותו כ"ברד" - נראה שמותר לכל הדעות.

ג. להכניס קוביות קרח לתוך כוס מים או שאר משקין: מותר לכל הדעות (הואיל ונפשר הקרח ומתערב לתוך המים או שאר משקין ואינו ניכר).

ד. להוציא בקבוק מים קפואים מהמקפיא שיופשרו מעצמם:

באופן שאין המים קפואים לגמרי: מותר לכל הדעות (וכנ"ל אות ג').

באופן שהמים קפואים לגמרי: נחלקו פוסקי זמננו, ולפי הגרשז"א ז"ל יש להחמיר כשאין צורך גדול (והיינו בין שיופשר כולו למים ובין שיופשר חלקית כ"ברד"), ולפי השבט הלוי ז"ל יש להקל בכל אופן.

ה. להכניס חלב או שאר משקאות (חוץ ממים) למקפיא: דעת הגרשז"א ז"ל שמותר לכל הדעות, (והיינו אפילו שיקפאו לגמרי).

ו. הקפאת "איגלו" נוזלי: נראה שאסור לכל הדעות (וגם בדיעבד אם הקפאו בשבת צ"ע אם מותר לאכלו בשבת), אך האיסור הוא דווקא להכניסם למקפיא בשבת, אבל אם הכניסם לפני שבת מותר אף שנעשו קפואים בשבת.

ז. להוציא מהמקפיא חלב או שאר משקאות (חוץ ממים) כדי שיופשרו מעצמם: דעת הגרשז"א ז"ל שמותר לכל הדעות (אף באופן שאינם מתערבים לתוך משקין אחרים).

ח. להוציא "איגלו" מהמקפיא שיופשר מעצמו כדי לשתותו: נראה דתליא במחלוקת הנ"ל (אות ד'), אך חמור מיניה, ולפי דעת הגרשז"א ז"ל אסור, ואפילו בדיעבד, ולפי דעת השבט הלוי (הנ"ל) יש מקום להקל בזה, (וצ"ע למעשה).

דינים הנ"ל ביו"ט: דעת הגרשז"א ז"ל דיו"ט שוה לשבת בדין זה, ודעת הגריש"א ז"ל דיו"ט קיל טפי ומותר, ונראה דהיינו רק לענין הקפאת והפשרת מים או שאר משקאות, אבל בנידון האיגלו גם לדידה יש לאסור ביו"ט כמו בשבת, ונתבאר דלפי דעת השבט הלוי יש מקום להקל ביו"ט גם בנדון האיגלו.



וה"ה השתמשות במקצה לא התירו, ואדרבה ביו"ט חמור יותר וכנ"ל, וא"כ איך שייך להתיר לטגן בשומן משום או"נ, ועי' בהערה הבאה.

28 וכע"ז כתב בספר ארחות שבת (פרק ד' הערה פ"ח), מיהו עי"ש טעמו שאיסור מוליד מותר ביו"ט משום או"נ כמבואר בשו"ע ר"ס ט' תקי"א, ואולם דבריו עולים רק לפי הבנת הפוסקים שגם לפי דעת ספר התרומה האיסור משום מוליד (עי' לעיל הערה 1), ומ"מ נראה דלפי ביאור השבט הלוי (וכדלעיל וגם בהערה 18) דרך כשנעשה נולד ע"י איזה סרך מלאכה של מוליד אסור גם משום נולד שפיר נוכל לחלק בין שבת ליו"ט, ורק בשבת יש לאסור, אבל ביו"ט שמוליד כי האי מותר משום אוכל נפש תו אין לאסור משום נולד.

הרב חיים יוסף טראוויס

בענין טלטול חפצים השובתים מחוץ לתחום בעליהם

יש לדון בדבר המצוי מידי שבת בשבתו, במי שיוצא לשבות בעיר אחרת שהיא מחוץ לתחום עירו, האם יש לאסור לאחרים הנמצאים בעירו לטלטל חפציו שהשאר בעירו כגון ספריו וכדו' משום איסור תחומין.

שהרי הלכה פסוקה היא שכשם שאסור לאדם לצאת בשבת מתחומו, כך אסור להוציא חפץ מתוך תחומו, וקיי"ל שתחום החפץ נקבע לפי תחום בעליו. ויש להסתפק האם בכה"ג שאני כיון שהחפצים נמצאים כבר מערב שבת חוץ מתחום הבעלים, קובעין החפצים תחום לעצמן במקומן, ויהא מותר לטלטל אותם בכל העיר ומחוצה לה אלפים אמה.

או שמה גם בכה"ג החפצים קונים שביתה לפי תחום הבעלים שהוא בעיר אחרת, ודינם כחפץ שיצא באמצע השבת מתוך תחום הבעלים דקיי"ל שאסור להוציאו חוץ מד' אמותיו.

ואם ננקוט כצד זה, יש להוסיף ולדון באופן שנמצא החפץ בעיר מוקפת חומה או מתוקנת בתיקוני עירוב, אי אמרינן שנעשית כל העיר כד' אמות ומותר לטלטל החפץ בכל העיר, כדמצינו במי שהוציאוהו נכרים בעל כרחו מתחומו ונתנהו בעיר אחרת שהקילו חכמים שתהא כל העיר אצלו כד' אמות.

שסיים שם הבית מאיר בעצמו, דהרי כל שיש לו בעלים מהיכא תיתא שיגרע המונח על פני השדה מהמונח בבית, אטו משום דמונח בשדה נחלש כח הבעלות ששוב אינם כרגלי הבעלים.

ובאבן העזר תי' שהתוס' אזלי אליבא דריב"נ דס"ל דחפצי הפקר קונים שביתה, ולכן אם הם נמצאים בתחום הבעלים ממילא הם נגררים אחר רגלי הבעלים, אמנם אם הם נמצאים מחוץ לתחום הבעלים דינם כחפצי הפקר שקונים שביתה במקומן, משא"כ המשנה בכיצה אזלי בשיטת רבנן דריב"נ דס"ל שחפצי הפקר אינם קונים שביתה ולכן אף אם הם נמצאים מחוץ לתחום הבעלים, נגררים אחר הבעלים והרי הם כרגלי הבעלים.

אמנם מתוך דברי הריטב"א שהביא דברי התוס' מבואר דהתוס' אזלי אף אליבא דרבנן, והוא ממה שכתב שם דהטעם שהחפצים קונים שביתה אף היכא שנמצאים חוץ מתחום הבעלים, וז"ל 'דכיון דאית להו בעלים דהוו בני שביתה, דין הוא שיקנה ג"כ הם שביתה', ומדכתב שקונים שביתה לעצמן משום דאית להו

(א) הנה התוס' בעירובין דף מ"ז: [ד"ה והכלים] כתבו שחפצים הנמצאים בכניסת השבת מחוץ לתחומו של הבעלים אינם כרגלי הבעלים, אלא קונים שביתה במקומם ומותר לטלטלם אלפיים לכל צד, ותמה רע"א [בדו"ח שם] דבמתני' בכיצה דף ל"ט: מבואר איפכא, דאיתא שם "מי שהיו פירותיו בעיר אחרת וערבו בני אותו העיר להביא אצלו פירותיו, לא יביאו לו, ואם ערב הוא פירותיו כמוהו ע"כ, הרי מבואר דאסור להם להביא לו מפירותיו כיון שהפירות קונים שביתה לפי הבעלים והרי הם חוץ ממקום בעליהם א"כ אסור להם להזיזם חוץ מד' אמותיהם כדין מי שיצא חוץ מתחומו, וזה דלא כמוש"כ התוס' שקונים שביתה במקומם, ונשאר בצ"ע, וכן הקשה הרש"ש שם.

והבית מאיר בסי' ת"א כתב לחלק שהמשנה בכיצה איירי במופקדים הפירות אצל אחר, ולכן החפץ קנה שביתה כרגלי הבעלים, משא"כ היכא שמונחים על פני השדה אינם כרגלי הבעלים אלא כנכסי הפקר דלריב"נ קונים שביתה במקומן ולרבנן אינם קונים כלל, אולם החילוק צ"ע כמו

התוס' וס"ל שחפץ הנמצא חוץ מתחום הבעלים, קנין שביתתם הוא במקום הבעלים והרי הם חוץ ממקום שביתתם ואסור להזיזם ממקומם, ומסיים האב"נ שם דכיון מהרשב"א מפורש שלא יזיזם ממקומם ובדעת התוס' יש לפרש כמוש"כ האבן העזר דהתוס' איירי אליבא דריב"נ ולרבנן מודי התוס' דאסור להזיזם, א"כ מסתבר שיש לאסור יש לאסור להזיזם ממקומם [ועי' מש"כ לעיל על תי' האבן העזר] עכ"ד, ויש לציין דכמו"כ הביא הרשב"א בחי' בעירובין שם בשם הראב"ד דס"ל דקנין שביתתם הוא לפי שביתת בעליהם, וכן מבואר בפ' רש"י בביצה שם.

ולפלא שהתעלם האבנ"ז ממה שיש להוכיח כן מהטור ושו"ע שאינם קונים שביתה במקומם אלא במקום שביתת הבעלים, דכתב הטור סוף סי' שצ"ז וז"ל מי שהוא בעיר ופירותיו בעיר אחרת רחוקה ממנו ארבעת אלפים ועירבו בני אותה העיר לבוא לכאן, לא יביאו לו מפירותיו עמהם לפי שהן כרגלי בעליהם שלא עירבו, ואם עירב הוא פירותיו כמוהו ויכול לילך שם להביאן עמו ע"כ, וכן בשו"ע שם סעי' י"ז וז"ל מי שהיו לו פירותיו מופקדים בעיר אחרת רחוקה ממנו ועירבו בני אותה העיר לבוא אצלו, לא יביאו לו מפירותיו שפירותיו כמוהו ע"כ, ועכ"פ לפי"ז יוצא ברור לדינא שחפצים הנמצאים חוץ ממקום בעליהם אינם קונים שביתה במקומם אלא במקום בעליהם ולכן אסור לזוז אותם ממקומם.¹

בעלים ע"כ איירי אליבא דרבנן דס"ל שחפצי הפקר אינם קונים שביתה כיון דלית להו בעלים, ואילו לריב"נ אף חפצי הפקר קונים שביתה ואינו תלוי אם יש להם בעלים, וכן מפורש להדיא בתוס' הרא"ש שהתוס' אזלי אף אליבא דרבנן עיי"ש.

(ב) ויעויין באבני נזר חו"מ סי' ק"ט שכתב שהקושיה מעיקרא ליתא, דבמשנה אינו מבואר אלא "שלא יביאו לו פירותיו", וא"כ י"ל שאין כוונת המשנה שלא יזיזם ממקומם, אלא הכוונה שלא יביאו הפירות אצל הבעלים כיון שהפירות הם מחוץ לתחומו, ומ"מ מותר לטלטל הפירות אלפיים ממקומם כיון שהם קונים שביתה במקומם, ואתיא שפיר לפי מה שכתב התוס' בעירובין שם, וכן תי' בחזות קשות שם, וכבר כתב כן המאירי בעירובין דף מ"ז שיש לפרש כן המשנה עיי"ש.

והוסיף האבנ"ז שכן מדויק מהמשנה בביצה, מהא דהתנא כתב הדין באופן שהיה מונחים בעיר אחרת ועירבו בני אותו העיר, ולא כתבו בסתם שאסור להביא הפירות לתוך אלפיים של הבעלים כדי שיאכלם הבעלים שם, ועכ"פ יוצא מפ' התוס' שחפצים הנמצאים בכניסת השבת מחוץ לתחום הבעלים קונים שביתה במקומן.

אולם האבנ"ז שם הביא שהרשב"א בעבודת הקודש [בית נתיבות שער ה'] כתב לפרש שכוונת המשנה הוא שלא יזיזם ממקומם, וא"כ נמצא שהרשב"א חולק על

1 הנה לכאור' פלוגתת התוס' והרשב"א תלויה במה שחקרו האחרונים [דברי יחזקאל סי' ז' ענף ג', חי' ר' אריה לייב סי' פ"ח ועוד] בדין שביתת חפצים, דיש לחקור בגדר הדין שחפץ קונה שביתה, האם הוא מחמת עצמו, דתקינו רבנן שיהא קונה שביתה לעצמו כמו האדם, או שקונה שביתה ע"י בעליו, דהיינו שנגררים החפצים אחר שביתת בעליהם ונקבע להם שביתה מחמת בעליהם.

והנה לכאור' פלוגתת התוס' והרשב"א תלויה ממש בהני ב' צדדים, דע"כ הרשב"א סובר שהוא מחמת שנגררים אחר שביתת הבעלים ולכן אם נמצאים בעיר אחרת מהבעלים הרי הם נחשבים כנמצאין חוץ ממקום שביתתם, והתוס' ס"ל שקונים שביתה מחמת עצמן ולכן כשהבעלים בעיר אחרת קונים שביתה במקומם.

ועי' בחי' ר' אריה לייב (שם) שכתב שהיה נראה דפליגי בזה רבנן ור' יוחנן בן נורי דנחלקו בדף מ"ז: אם חפצי הפקר קונים שביתה, דרבנן דסברי שאינם קונים שביתה ס"ל שהחפצים קונים מחמת הבעלים ולכן חפצי הפקר אינם קונים שביתה, וריוב"נ ס"ל שקונים שביתה מחמת עצמן ולכן אף חפצי הפקר קונים שביתה.

בבקעה והקיפיה נכרים מחיצה בשבת, מהלך אלפים אמה ומטלטל בכולה ע"י זריקה, ורב הונא אמר מהלך אלפים ומטלטל ד' אמות, הרי מבואר עכ"פ לענין הילוך דלכו"ע לא נעשה כל ההיקף כד' אמות וכן נפסק בשו"ע סי' ת"ג, וא"כ צ"ע מאי שנא ממה דקיי"ל כר"ג דכשהוציאוהו נכרים ונתנוהו בדיר או סהר שנעשית כל העיר כד' אמות.

והנה נחלקו הראשונים בישוב דבר זה, דהתוס' שם ד"ה ונכרים כתבו בשם הירושלמי דשמואל אזיל לשיטתו שפסק שם בדף מ"ב: כרבי יהושע דמי שהוציאוהו נכרים ונתנוהו בדיר דאין לו אלא ד' אמות,

ג) ומעתה יש לדון בכה"ג היכא שהחפץ נמצא בתוך מקום מוקף מחיצות או עיר מוקפת בעירוב, האם נאמר שכל העיר נעשית לו כד' אמות ומותר לטלטלו עכ"פ בכל העיר כדמצינו במתני' ריש פ' מי שהוציאוהו "מי שהוציאוהו נכרים או רוח רעה אין לו אלא ד' אמות וכו' הוליקוהו לעיר אחרת נתנוהו בדיר או בסהר ר"ג ור' אליעזר בן עזריה אומרים מהלך את כולה רבי יהושע אומר ור"ע אומרים אין לו אלא ד' אמות", וקיי"ל כר' גמליאל וראב"ע דכל העיר נעשית כד' אמות כדמבואר בשו"ע סי' ת"ה ס"ו.

אלא שצ"ע בזה לפי מה דמבואר שם בדף מ"ב. "אמר רב נחמן אמר שמואל שבת

אלא שכתב דמהגמ' מוכח שפלוגתתם אינה תלויה בזה, דהגמ' בדף מ"ה: מביאה דמיבעי ליה לרבא בטעמא דריוב"נ דפליגי אדרבנן וס"ל שהישן בדרך קונה שביתה ויש לו אלפים לכל רוח, דקסבר ריוב"נ דחפצי הפקר קונים שביתה ולכן גם הישן קונה דלא גרע מחפצי הפקר, ורבנן דפליגי קסבר שחפצי הפקר אינם קונים שביתה ולכן הישן אינו קונה שביתה, או דמודה ריוב"נ שחפצי הפקר אינם קונים שביתה והא דישן קונה משום דאילו היה ניעור היה קונה א"כ אף אם הוא ישן קונה, ורבנן לית להם האי סברא ע"כ. והנה אם נאמר שהטעם דסבר ריוב"נ דחפצי הפקר קונים שביתה הוא משום דחפצים יש להם שביתה עצמית, ורבנן דפליגי סברי דאינם קונים שביתה אלא א"כ יש להם בעלים דנגררים אחריהם, א"כ אין זה קשור כלל להא דפליגי אם אדם הישן קונה שביתה, ומה קאמר הגמ' ד"ל דרבנן וריוב"נ דפליגי אי ישן קונה, כמו"כ פליגי אי חפצי הפקר קונה, הרי להגמ' טעמא דרבנן דס"ל דחפצי הפקר אינם קונים משום דאין להם שביתה עצמית, ולכן אינם קונים אלא א"כ יש להם בעלים להיות נגררים אחריהם, משא"כ אדם הישן ששייך אצלו שביתה עצמית י"ל דמודי רבנן דלעולם יש לו שביתה אף אם הוא ישן. ולכן כתב דע"כ כו"ע סברי שיש להחפצים שביתה עצמית אלא דנחלקו אם בעינן שאדם יכוון להקנות עבורם שביתה כדי שיקנו שביתה [וכן מפורש ברש"י שם ד"ה חפצי], דריוב"נ סבר דלא בעינן שיכוון עבורם ולכן סבר שחפצי הפקר קונים שביתה ומטעם זה עצמו סבר דהישן קונה שביתה דאינו צריך לכוון להקנות לעצמו, ורבנן סבר דבעינן שאדם יכוון להקנות להחפצים שביתה ולכן סברי שחפצי הפקר אינם קונים שביתה ומטעם זה כמו"כ אין הישן קונה שביתה עכ"ד, אלא דא"כ צ"ע בדעת הרשב"א דע"כ ס"ל שנגררים אחר שביתה הבעלים, ממה שהוכיח הגרא"ל מהגמ' שם דמוכח שלכו"ע יש לחפצים שביתה עצמן.

אכן נראה ליישב דהנה לכאור' מוכח שאף לריוב"נ דס"ל דחפצי הפקר קונה היינו רק משום שיתכן שאדם יקנה אותו באמצע השבת, דבאמת שיטת ריוב"נ צ"ב רב דאין יתכן שיחול על חפץ של הפקר קנין שביתה, הרי החפץ אינו בר חיובא שיהא שייך בו קנין שביתה דהרי הם כנכרי שאינם בר שביתה כלל, וע"כ שכל מה ששייך אצלו שביתה הוא משום שיתכן שישראל יקנה אותו ולכן כלפי אותו צד קונה שביתה במקומו, וכל זה מוכח מלשון הגמ' בביצה ל"ח: וז"ל הגמ' "אמר ר' יוחנן בן נורי חפצי הפקר קונים שביתה אע"פ שאין להם בעלים, כמי שיש להם בעלים", הרי שכל דין שביתתם הוא משום דהוי כמי שיש להם בעלים, ולא משום שיש להם שביתה עצמית (ויש להאריך ולהרחיב בזה עוד ואכמ"ל).

ולפי"ז יש ליישב היטב הגמ' בדף מ"ה: אליבא דהרשב"א דס"ל שקונים שביתה לפי מקום הבעלים, דלפי הגמ' דאף חפצי הפקר קונים שביתה היינו רק משום שיתכן שאדם יקנה אותו, נמצא שסיבת קנינו הוא מחמת בעליו העתידי, וא"כ שפיר מובן מה שתלה הגמ' הא דנחלקו רבנן וריוב"נ באדם ישן אם קונה שביתה, שלפי"ז כמו"כ פליגי אי חפצי הפקר קונה שביתה, דכמו באדם הישן שקנין שביתתו תלוי בו מ"מ ס"ל לרבנן שאינו קונה שביתה כיון שאינו מתכווין לכך, כמו"כ חפצי הפקר אינם קונים שביתה כיון שאין בעליו העתידי מתכווין לקנות להם שביתה, וריוב"נ דס"ל שאדם ישן קונה ואינו צריך לכוון לקנות, כמו"כ חפצי הפקר יכול לקנות שביתה אע"פ שאין בעליו העתידי מתכווין לקנות לו שביתה, ודוק היטב.

הראשונה וגם יציאתו היתה באונס הקילו חכמים אצלו שיהא כל ההיקף כד' אמות.

וכחילוק הזה כתב הרמב"ם בפכ"ז מהל' שבת הי"ב, וכן נפסק בשו"ע סי' ת"ה ס"ו וז"ל: נתנוהו עובדי כוכבים חוץ לתחום בדיר או בסהר ומערה או בעיר אחרת מוקפת חומה לדירה, או שנאנס בשאר אונס, או ששגג ויצא חוץ לתחום ונכנס לאחד מאלו ונזכר והוא בתוכו, מהלך את כולו, אבל אם יצא חוץ לתחומו לדעת, אע"פ שהוא בתוך אחד מאלו, אין לו אלא ד' אמות עכ"ל, ולפי"ז יוצא להלכה שרק מי שנאנס או שגג לצאת מתחומו הקילו אצלו חכמים שיהא כל העיר כד' אמות.

(ד) ומעתה יש לדון האם הקילו חכמים אף לחפץ שהוציאוהו באמצע השבת ונתנוהו בדיר וסהר שתהא נחשבת כל העיר אצלו כד' אמות כדין מי שהוציאוהו נכרים שהקילו חכמים אצלו להיות כל העיר כד' אמות, או דלמא רק לאדם שהוציאוהו חוץ מתחומו חסו עליו והקילו אצלו חכמים שיהא כל העיר אצלו כד' אמות, ובכלים אין צורך בזה.

ויש להוכיח מהא דמובא בגמ' דף מ"ז: "הנהו דכרי דאתו למברכתא [ופי' רש"י אילים שהיו תחת רשות נכרים והביאם לעיר אחרת] וכו', אמר רבא ליזדבנו לבני מברכתא דכולה מברכתא כד' אמות דמיא" [ופי' רש"י משום דאע"פ שנכרי אינו קונה שביתה, מ"מ הרי קיי"ל דחפצי נכרי קונים שביתה וכיון שהוציאום ממקום שביתתם אין להם אלא ד' אמות, ועכ"פ כל העיר נעשה להם כד' אמות] הרי מבואר שאף בחפצים תיקנו שאם יצאו באונס שכל העיר תהא נחשבת כד' אמות.

אלא שלכאור' יש מקום לחלק ולומר שרק בחפצי נכרי תיקנו שתהא נחשבת כל העיר כד' אמות כיון שסיבת קנין שביתתם אינה תלויה בבעליהם שהרי נכרי אינו קונה שביתה, אלא תיקנו שחפצי נכרי יהא קונים שביתה אטו חפצי ישראל, ולכן

אולם אליבא דר' גמליאל דקיי"ל כוותיה אף כשהקיפוהו נכרים מחיצה בשבת מהלך את כולו.

אמנם רש"י בד"ה מהלך כתב לחלק באופ"א וז"ל: דכי אמרינן כל הבית כולו כד' אמות היכא דשבת באויר מחיצות מבעוד יום, אבל הכא דבשעת שביתה לא הוו מחיצות לא, ואפי' לר"ג דאמר בהוציאוהו נכרים ונתנוהו בדיר או בסהר דאע"ג דלא שבת באויר מחיצות נעשית לו כארבע אמות ומהלך את כולה, התם הוא דמי שהוציאוהו נכרים אין לו אלא ארבע אמות הקילו חכמים אצלו להיות לו היקף מחיצות כארבע אמות אבל הקונה שביתה שיש לו אלפים אמה לא הקילו חכמים אצלו להיות לו היקף כארבע אמות אלא א"כ שבת באוירן עכ"ל.

והנה בכוונת חילוקו כתבו שם התוס' והריטב"א שכוונתו לחלק שרק היכא שנאבדה לו שביתתו הראשונה הקילו חכמים אצלו ונתנו לו כל ההיקף כד' אמות, משא"כ כששבת בבקעה והקיפוהו נכרים שעדיין יש לו שביתתו הראשונה אף אליבא דר"ג לא הקילו אצלו ליתן לו כל ההיקף כד' אמות, ולפי"ז אפי' אם יצא במזיד ונכנס לדיר או סהר כיון שנאבדה לו שביתתו הראשונה נעשה כל ההיקף כד' אמות, וכן כתבו התוס' בדף כ"ט. ד"ה והושיבו, וכ"כ הרשב"א בעבודת הקודש בית נתיבות ש"ה סי' י"ג.

אולם מרש"י שם בע"ב ד"ה אטו מבואר שעיקר טעם החילוק שהקילו חכמים כשנתנוהו נכרים בדיר או סהר הוא משום שנאנס וז"ל: ובדיר וסהר אע"ג דלא שבת באויר מחיצותיהן מבעוד יום כארבע אמות דמיינן ליה הואיל ובאונס יצא מתחומו עכ"ל, וכן מבואר שם בד"ה לא גזרינן, וכן מבואר ברבינו יהונתן בדעת רש"י עיי"ש, ולפי"ז אם יצא במזיד אף אם נאבדה לו שביתתו הראשונה לא נחשב אצלו כל ההיקף כד' אמות, ורק באופן שאבדה שביתתו

והראיה] לענין עדים שיצאו חוץ לתחום להעיד שראו את הלבנה כדי שיקדשו ב"ד את החודש, וז"ל: ובראשונה היו עושין העדים כיוצאין לדעת ואין להם אלא ד' אמות, ואע"פ שיצאו לשם מצוה וברשות, לא עשאו כאנוסים, עד שבא ר"ג והתקין להם נמי אלפים אמה לכל רוח כאנשי העיר עכ"ל, הרי שלפני תקנת ר"ג היה דינם כיצא לדעת אע"פ שיצאו ברשות ובהיתר, ומוכח שדוקא למי שנאנס הקילו אצלו.

וכן מבואר בבעל המאור בדף מ"ג: ד"ה ונראה לי וז"ל: דהיכא דהוציאוהו גוים או שיצא שלא לדעת כנחמיה בריה דרב חנילאי דמשכתייה שמעתא, אע"פ שהקיפוהו גוים מחיצה בשבת מהלך את כולה כר"ג שהתיר כשנתנוהו גוים בדיר או בסהר, אבל שבת בבקעה דלית ליה שום אונס אם הקיפוהו גוים אינו מהלך יותר מאלפים, כיון דלא שבת באויר מחיצות מבעוד יום עכ"ל, ומבואר ג"כ כנ"ל דרק למי שנאנס הקילו אצלו.

וכן מבואר מלשון המאירי בדף מ"ב. ד"ה מי בא"ד שכתב לחלק בין הוציאוהו נכרים דקאמר ר"ג דמהלך את כל הדיר או סהר ובין מה שאמר שמואל שמי ששבת בבקעה והקיפוהו נכרים דאינו מהלך את כולו וז"ל: אף ר"ג מודה בזו, שלא אמרה אלא בהוציאוהו לאונסו וכו', אבל זה ששבת לרצונו וכו' אין לו אלא תחומו עכ"ל, הרי מבואר שעיקר התקנה היה למי שנאנס דוקא ולא למי ששבת לרצונו אע"פ שלא הזיד עיי"ש ודוק.

וכן מדויק לשון רש"י בדף מ"ב: ד"ה אטו וז"ל: ובדיר וסהר אע"ג דלא שבת באויר מחיצותיהן מבעוד יום כארבע אמות דמיין ליה הואיל ובאונס יצא מתחומו עכ"ל, וביותר יש לדקדק כן ממה שכתב בד"ה לא גזרינן וז"ל: משום דנאנס הוא עכ"ל, ומבואר מכל הני ראשונים שלא תקינו כן רק ליוצא באונס ואילו היוצא לדעת אפי' בהיתר לא תקינו לו ד' אמות, ולכן בנידון דידן שהשאר הבעלים החפץ בעיר אחרת,

שפיר י"ל שדינם כמו אדם שיצא מרשותו, משא"כ חפצי ישראל שקנין שביתתם תלוי ונגרר אחר בעליהם אין העיר נחשב כד' אמות כיון שלבעליהם אין העיר נחשבת כד' אמות, וכ"כ לחלק בשו"ת שבט הלוי ח"ט סי' ע"ט.

אולם מתוך דברי הט"ז בסי' ת"ה סק"ו מבואר שאף לחפצי ישראל נעשית כל העיר כד' אמות, שכתב לענין פירות ישראל שהוציאם חוץ לתחום שאם הכניסו לדיר או לסהר באונס נחשבת כל העיר כד' אמות עיי"ש, וכ"כ המשנ"ב שם ס"ק נ'.

ה) ומעתה שנתבאר שגם לחפצים שיצאו באונס הקילו חכמים שתהא כל העיר כד' אמות, א"כ בנידון דידן שהבעלים השאירו חפץ בעיר אחרת דקיי"ל דאינם קונים שביתה במקומם אלא במקום בעליהם, יש לדון האם נעשית העיר כד"א, שלכאורה כיון לא נתנוהו באמצע השבת בעיר ע"י אונס אלא השאירו בעליו מדעת, י"ל שאין העיר נחשבת כד' אמות לפי מה שפסק המחבר בסי' ת"ה ס"ו שדוקא באופן שנאנס הקילו חכמים אצלו שתהא כל העיר כד' אמות משא"כ כשיצא מדעת.

אמנם עדיין יל"ע בזה לפי מה שיש לדון במה שפסק המחבר שדוקא באונס הקילו שתהא כל העיר כד' אמות ולא כשיצא מדעת, מה דינו במי שיצא בהיתר וברשות האם גם בזה לא אמרינן שכל העיר נעשית כד' אמות, דלא תקינו אלא למי שיצא באונס דוקא, או אפשר דגם למי שיצא בהיתר וברשות תקינו כן, ורק אם יצא במזיד לא הקילו אצלו כיון שיצא באיסור, וכל שלא עשה באיסור אע"פ שלא נאנס נעשית כל העיר כד' אמות, ולפי"ז אף בחפץ שהשאירו בעליו בעיר אחרת נעשית כל העיר כד"א כיון שלא השאירו שם באיסור.

אכן כשנעיין בדברי הראשונים שחילקו בין יצא לאונס ובין יצא לדעת, ניווכח שלא תקינו אלא למי שיצא באונס דוקא, דהנה כתב הרמב"ן בעירובין דף מ"א: [ד"ה

במזיד החמירו עליו, משום דשם איירי במי שהפליג בספינה דבזה רק אם יצא במזיד לא נעשה כד"א, ואכן איירי שם במי שהפליג באמצע השבת שהוא אסור מדינא והוי מזיד ממש ודו"ק.

אולם יל"ע ממה שכתב הרמ"א בסי' ת"ד וז"ל: אם צריך לצאת מן הספינה מכח גשמים שיורדים עליו או שחמה זורחת עליו או שצריך לנקביו וצריך מכח זה לכנס בעיר, הוה ליה כל העיר כד' אמותיו וכיון דעל על עכ"ל, ולכא' מבואר מהרמ"א שלא דוקא אונס ממש דומיא דהוציאוהו נכרים הקילו שיהא כל העיר כד"א, אלא אפי' יצא ברשות נעשית כל העיר כד"א, וכן ראיתי באחרונים שהוכיחו מזה דהיכא דיצא בהיתר הוי כיצא שלא לדעת שנעשה כל העיר כד"א.

אלא שלענ"ד כשנחקר במקור הדבר ניווכח שאין מזה ראייה, דמקור דברי הרמ"א הוא ממש"כ האור זרוע [בהל' ער"ש סי' ו'] וז"ל: מיהו אם נצרך לנקביו שרי, כדבעי מיניה רבא הוצרך לנקביו מהו, אמר להם גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה, אמרי נהרדעי אי פקח הוא עייל לתחומא וכיון דעל על, וקיי"ל כנהרדעי דליכא מאן דפליג, ונראה בעיני דהוא הדין אם הגשמים יורדים עליו ומצטער או שזרחה עליו חמה ושורפתו כגון בתקופת תמוז שמותר לו לצאת מן הספינה לתוך העיר עכ"ל, הרי מבואר דהטעם שהתיר בגשמים או חמה הוא מאותו טעם של הצריך לנקביו דטעמו משום כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה, ולא משום שהיוצא בהיתר ג"כ הקילו רבנן אצלו שיהא כל העיר כד"א ודו"ק, ועכ"פ נמצא דלכו"ע לא הקילו חכמים שיהא העיר כד"א אלא א"כ יצא באונס ממש כמו שנתבאר לעיל מדברי הראשונים.]

(ו) אמנם עדיין יש לדון דאף אם תיקנו כן רק למי שיצא באונס, מ"מ יש לומר שחפץ שהוציאוהו במזיד יש לו הדין כמי שנאנס, לפי מה שמבואר בגמ' מ"א: ונפסק בשו"ע סי' ת"ה ס"ט וז"ל פירות שהוציאו חוץ

אע"פ שלא הזיד ולא עשה בזה איסור, מ"מ כיון שלא נאנס ועשה כן מדעת לא תקינו שיהא נחשב כל העיר כד"א.

[אלא שראיתי בכמה ספרים שכתבו להוכיח מלשון האור זרוע [עירובין סי' קמ"ו] דס"ל דרך מי שיצא במזיד קנסו שלא יהא נחשב העיר כד"א, ואילו היוצא בהיתר וברשות נעשה העיר כד"א, דכתב [ד"ה והקונה] וז"ל: הכא נמי אע"פ שהספינה ממילא יצתה חוץ לתחום הואיל שנכנס בה במזיד שלא כדין אין לו אלא ד' אמות עכ"ל, דמשמע שדוקא משום שעשה שלא כדין ע"י שיצא במזיד אין לו אלא ד' אמות.

אולם לענ"ד שגגו בזה, דבאמת מוכח מדבריו שם לעיל מיניה דס"ל שדוקא אם יצא באונס ממש הקילו חכמים שיהא נחשב כד' אמות, ומשם גם יבואר אמאי כתב כאן כלשון הזה שיש בו משמעות שרק אם עשה שלא כדין לא תקינו שיהא כד"א, דכתב שם [ד"ה ופסק] וז"ל: ואם תאמר למה התירו חכמים להפליג בספינה בים, הלא נמצא מביא עצמו לידי אונס ולצאת חוץ לתחום, ולא דמי למי שהוציאוהו גוים, איכא לתרוצי לא אחמור רבנן כל כך בספינה, דהכא ליכא טירחא כמו בהולך ברגליו ביבשה, דהתם אין אדם רשאי שיביא את עצמו שיוציאוהו גוים דהא איכא טירחא יתירתא, אבל המפליג בספינה הולכת והוא נראה שאינו זז ממקומו ומותר להשתמש בה כאשר ישתמש בביתו עכ"ל.

הרי ממה שכתב בקושיתו דכיון דמביא עצמו לידי אונס אינו דומה למי שהוציאוהו גוים וממילא לא תקינו לו שיהא כולו כד"א, מבואר דס"ל דבעינן דוקא דומיא דהוציאוהו נכרים דהיינו אונס ממש, וממה שכתב בתירוצו דבספינה לא אחמור כולי האי כיון שהספינה הולכת מעצמה ואינו נראה כוז ממקומו לכן אע"פ שאינו אנוס והביא עצמו לכך נעשה כולו כד"א, הרי מבואר דעכ"פ בספינה לא בעינן אונס ממש ורק אם הזיד ממש אינו נעשה כולו כד"א, ולפי"ז מובן מה שכתב לקמן לשון דמשמע שדוקא

נינהו ע"י המוציאם, אבל כשנתנום בעיר אחרת שהדין הוא אם תקינו לו חכמים דין חדש שכל העיר תעשה כד' בזה אמרינן שלא תקינו לו חכמים אא"כ הוציאם באונס דוקא, ודוק. ועי' אליה רבה שהביא דברי הט"ז להלכה, וכן פסק החיי אדם כלל ע"ה. וא"כ לפי"ז יוצא שחפץ שהשאירו בעליו בעיר אחרת לא אמרינן שהוא כאונס במה שהשאירו בעיר אחרת.

(ז) אמנם מ"מ בנידון דידן שהבעלים השאיר החפץ בעיר אחרת מבעוד יום, עדיין יש לדון מטעם אחר שתהא נחשבת העיר כד' אמות אע"פ שלא נאנס, והוא דכיון שהחפץ שבת בתוך העיר מבעוד יום והיה בעיר בשעת בין השמשות א"כ י"ל דע"ז זה גופא נעשית כל העיר כד"א, דהרי כתבו הראשונים בדף מב. [רש"י ד"ה מהלך, ותוס' וריטב"א ועוד] שעיקר הדין שאדם השוכת בעיר שנעשית כולה כד' אמות היינו ע"י ששבת בתוך העיר מבעוד יום דבשעת בין השמשות חל הדין שנעשה כל המקום כד"א, וכן מוכח בגמ' עירובין סוף דף מ"ב: עיי"ש, וא"כ כיון שחפץ שהשאירו בעליו בעיר אחרת הוא בעיר בשעת בין השמשות יהא נעשה כל העיר אצלו כד"א מצד עיקר הדין כנ"ל.

אכן נראה דדבר זה מתלי תלי במה שנחלקו הראשונים שהבאנו לעיל באות ג' במי שיצא מתחומו ונכנס בדיר וסהר, באיזה אופן אמרינן שכל המקום נעשה כד"א, דהרמב"ם ודע' ס"ל שלא אמרינן כן אלא במי יצא באונס, והרשב"א ודע' ס"ל שאפי' יצא במזיד נעשה כולו כד"א, ועכ"פ שניהם מודים דרק אם יצא מתחומו באמצע השבת אמרינן שנעשה כל המקום כד"א, משא"כ היכא דשבת בבקעה מבעוד יום ובשבת הקיפוהו נכרים לא אמרינן שכל ההיקף נעשה כד"א, אולם התוס' בדף מ"ב. הביאו שיטת הירושלמי דסברי דאף כשהקיפוהו נכרים באמצע השבת נעשה כולו כד"א.

והנה בשיטת הירושלמי לכא' מוכח דס"ל ביסוד הדין של השובת בעיר שנעשה

לתחום והחזירם אפי' במזיד, לא הפסידו מקומם שכל העיר להם כד' אמות וחוצה לה אלפים אמה לכל רוח ככתחילה אם הוא ביו"ט [שאין איסור טלטול], ואם הוא בשבת מותרין באכילה במקומם אפי' לאותו ישראל שהחזירם לצרכו במזיד, מאי טעמא אנוסים הם. ע"כ.

ומבואר דאף כשהוציאו החפץ במזיד והחזירו לעירו יש לו דין כאונס שדינו כאילו לא יצא, כיון דהוא אנוס ע"י המוציאם, וא"כ כמו כן נאמר לענין הדין שכל העיר נעשית כד' אמות שהקילו חכמים למי שיצא באונס ונכנס לעיר אחרת שתהא נחשבת כל העיר כד' אמות, ולכן בנידון דידן שהשאירו הבעלים את החפץ בעיר אחרת אע"פ שהיה מדעת יהא נחשב כאונס ויהא דין כל העיר כד' אמות, אולם הט"ז שם סק"ו כתב דלענין שתעשה כל העיר כד' אמות לא אמרינן שאם הוציא פירות במזיד ונכנס לעיר אחרת שאנוסים הם ע"י המוציאם ודלא כמש"כ המהרש"ל עיי"ש.

אולם האחרונים [מאמר מרדכי, תוספת שבת, בית מאיר] תמהו כולם פה אחד על הט"ז הרי כיון דמבואר בשו"ע לענין פירות שהוציאם במזיד והחזירם שמותרים בטלטול בכל העיר כיון דאנוסים נינהו ע"י המוציאם, א"כ הוא הדין אם הוציא הפירות במזיד מעירם והכניסם לעיר אחרת שיהא דינם כמי שהוציאם באונס כיון דאנוסים הם ע"י המוציאם, ולכן כתבו שהעיקר דלא כהט"ז שאפי' הוציאם במזיד והכניסם לעיר אחרת אמרינן שנחשבים כאנוסים ונעשית כל העיר כד' אמות. וכן נקט המשנ"ב (סק"נ) לדינא.

אמנם לענ"ד הט"ז סבר שיש לחלק בזה [ובודאי לא נעלם ממנו מה דמבואר באותו הלכה גופא, והפרמ"ג שם הביא מה שהקשו האחרונים על הט"ז וסיים "ויש ליישב" ולא ביאר], שרק היכא שהחזירם לעירם אמרינן שאנוסים נינהו ע"י המוציאם, דכיון שהחפץ היה באותו עיר בשעת קנין שביתתו אין לו לאבד שביתתו ע"י המוציאם כיון שאנוסים

נעשה כל המקום כד' אמות ע"י קנינו החדש, ולכן ס"ל להרשב"א דכיון שהיוצא חוץ לתחומו אפי' במזיד קונה לו מחדש ד' אמות, א"כ אם הוא במקום מוקף אותו קנין חדש משווייה כל המקום כד"א, וכן מבואר מתוך דברי התוס' דף כ"ט. דקיימא בשיטת הרשב"א, דכתבו שם התוס' לענין מי שיצא מתחומו ונכנס לעיר וז"ל כיון דחשבינן כל העיר כארבע אמות, אפי' במזיד נמי מהלך את כולה, דמזיד נמי אית ליה ארבע אמות עכ"ל, הרי מבואר בתוס' שע"י אותם ד"א שקונה עכשיו מחדש נעשה כל העיר כד"א כנ"ל ולכן אפי' יצא במזיד ונכנס במקום מוקף נעשה כולו כד"א.

אבל מהרמב"ם דס"ל שכל שלא היה שם בין השמשות לא נעשה המקום כד"א, ורק כשאנסוהו לצאת מתחומו עשו לו תקנה מיוחדת שיעשה כל העיר כד"א כדמצינו במי שהוציאוהו נכרים באונס, מוכח דסובר שמעיקר הדין אין המקום נעשה כד"א אלא ע"י קנין שביתה דוקא, דהיינו ע"י שנמצא במקום המוקף בשעת בין השמשות שהוא הזמן הקובע מקום שביתתו, נקנה לו כל אותו מקום למקום שביתתו לאותו שבת, משא"כ היוצא מתחומו באמצע השבת אע"פ שמקבל קנין חדש של ד' אמות, מ"מ אין אותם ד"א נחשבים כמקום שביתתו כיון שמקום שביתה תלוי במקום המצאתו בשעת בין השמשות², ולכן ס"ל להרמב"ם שאף אם נכנס באמצע השבת במקום מוקף מחיצות אינו יכול ליחשב כמקום אחד ע"י הקנין ד"א שמקבל עתה, ורק אם יצא באונס תקנו לו חכמים תקנה מיוחדת שנעשה כולו כד"א.

כולה כד"א, שהוא משום דאע"פ דקיי"ל שכל אדם יש לו ד' אמות כי זהו מקומו של האדם אכן היינו דוקא למי ששבת בבקעה, אבל השוכת בעיר או במקום מוקף מחיצות אז נחשב כל מקום ההיקף כמקומו של האדם, דאמרינן שמקומו הורחב ע"י שכל המקום מוגדר כמקום אחד מסויים, ולכן ס"ל להירושלמי דאף כששבת בבקעה ובאמצע השבת הקיפוהו נכרים נעשה כל המקום כד"א, דע"י אותו היקף הורחב מקומו של השוכת שם ולכן הולך את כולו כד"א.

אמנם מהא דהרמב"ם והרשב"א ס"ל שאם אחר ששבת שם הקיפוהו נכרים לא נעשה כולו כמקום אחד, מוכח דס"ל שלא די במה שהמקום מוגדר מצד עצמו כמקום אחד, אלא דבעינן שיהא מוגדר כמקום אחד בשעה שקונה שם קנין שביתתו, ובטעם הדבר נראה שכדי שיהא נחשב כל המקום כמקומו של אדם השוכת שם, בעינן שיהא כולו מוגדר כמקום אחד כבר משעת קנין שביתתו דהיינו בשעת בין השמשות, משום שאז חל על כל בר ישראל החיוב של שבו איש תחתיו, ולכן דוקא אם היה כל המקום מוקף כבר בשעת קנין שביתתו, אז ע"י שקנה קנין שביתתו באותו מקום מוקף נחשב כל המקום כמקום שביתתו ודוק היטב.

אמנם הרשב"א דס"ל דהיכא שנכנס באמצע שבת במקום מוקף אפי' במזיד נעשה המקום כד"א, מוכח דס"ל דלא בעינן דוקא קנין שביתתו מער"ש שיקנה לו כל המקום כד"א, אלא אפי' אם קונה קנין חדש באמצע השבת ונמצא במקום מוקף מחיצות

2 ואין לומר דבאמת ס"ל להרמב"ם שגם ע"י הקנין ד"א שמקבל באמצע השבת עושה כולו כד"א, אלא דס"ל שדוקא אם יצא במזיד לא נעשה כד"א דחכמים קנסו אותו, ודוקא בזה הוא דפליג עם הרשב"א, משא"כ בחפץ שהשאירו בעליו בעיר אחרת, זה אינו לפי שמה שהארכנו לעיל באות ה' דהרמב"ם ודע' דס"ל שהיוצא המזיד אינו כד"א היינו אפי' אם יצא בהיתר וברשות, ורק אם נאנס חסו עליו חכמים שיהא כל העיר כד"א, וא"כ ע"כ ס"ל שמעיקר הדין רק ע"י קנין שביתה נעשה כולו כד"א ודו"ק. וכן ליכא למימר שבאמת ס"ל להרמב"ם שכל סוג קנין דהיינו אפי' הקנין ד"א שמקבל היוצא מתחומו עושה כל המקום כד"א, אלא שעכ"פ צריך להיות שם בבין השמשות, דדבר זה הוא כמילתא בלא טעמא, דאם יש כח בכל קנין ד"א לעשות כל המקום כד' אצל האדם, א"כ אמאי בעינן שיעשה כן דוקא בבין השמשות, וע"כ שהוא תלוי דוקא באותו סוג קנין שיש בשעת בין השמשות דהיינו קנין שביתה שעל ידו נעשה המקום למקום שביתתו ופשוט.

כל העיר לו כד"א עכ"ל, וכן מבואר ממש"כ החזו"א סי' ק"ט ס"ק ט"ז ד"ה מ"ב עיי"ש. [ולענ"ד יש להוכיח שהוא קולא שהקילו לו שגם העיר נחשבת כמקום שביתתו, מהא דאיתא בסי' ת"ה ס"ח שאע"פ דקיי"ל היוצא לדעת ונכנס לדיר או סהר לא נחשב כולו כד"א, מ"מ אם חזר לעירו אפי' לדעת אע"פ שאבד תחומו עדיין נחשבת כל העיר כד"א, והוסיף על זה הרמ"א שצריך להיות לעיר מחיצות, וטעם הרמ"א דבעינן מחיצות אע"פ דקיי"ל דבעיר ששבת בה בין השמשות אינו צריך מחיצות, כתב הבאו"ה שם [ד"ה אם] והחזו"א סי' ק"ט ס"ק' משום דהא דלא בעינן מחיצות בעיר ששבת בה הוא משום דכיון דמקבל שם קנין תחומי נעשה כל העיר כד"א מטעם קנין תחומין דהיינו מדיני תחומין העיר נעשה כד"א ולכן העיר אינו צריך מחיצות שיהא נחשב העיר כמקום אחד מצד עצמה ע"י המחיצות.

וא"כ מי שחזר לעירו לדעת דמבואר בגמ' שאבד תחומו, מ"מ ס"ל להמחבר שכיון ששבת שם מער"ש וקנה שם שביתה א"כ עכ"פ נשאר עירו להיות אצלו כד"א, דכיון שקנה שם קנין שביתתו א"כ נחשב כל העיר כמקומו משום דהוי כמקום אחד מצד עצמו, ולכן ס"ל לרמ"א דבכה"ג בעינן שיהא שם מחיצות כדין מי שנכנס לדיר וסוהר באמצע השבת שאין לו שם קנין תחומין דבעי מחיצות כדי שיהא נחשב המקום כד"א מצד המקום עצמו עכ"ל.

וא"כ אמאי לא כתב כאן הרמ"א או פוסק אחר שכשהניח עירובו מחוץ לעיר וכלתה מדתו בחצי העיר ולן בתוך העיר דבעינן מחיצות כדי שיהא כולו כד"א כיון שאין זה מקום קנין תחומי, וע"כ שהא דאמרין שנעשה כל העיר כד"א הוא המשך ממה שהקילו חכמים למי שצריך לילך ד' אלפים מעירו, שאע"פ דמעיקר הדין אדם קונה שביתה במקום שנמצא בין השמשות הקילו שיהא יכול לקנות קנין שביתה אלפים אמות חוץ מעירו, והקילו עוד שאם לן בעירו כמור"כ נחשב כמקום שביתתו כאילו קנה שם

וראיה ברורה שכן ס"ל להרמב"ם, דהנה כתב הטור בסי' ת"ח וז"ל מפני שתחומין דרבנן הקילו בהם והתירו למי שצריך לילך ארבעת אלפים לרוח אחת שיתן עירובו לסוף אלפים וילך מהלאה לעירובו אלפים, ומכל מקום מפסיד כנגדו האלפים שמעבר לעירו שאין לו לאדם אלא ד' אלפים וכו' וכשחוזר ממקום שהניח עירובו לצד עירו ומודד אלפים, אם הן כלין בסוף העיר וכו' אז העיר כולה כארבע אמות וכו', ואם כלו באמצע העיר אז אינה כולה כארבע אמות לענין שישלימו לו עליה השאר, אבל מכל מקום חשובה כולה כארבע אמות לענין שהולך כולה הואיל ולן בה, אבל הרמב"ם ז"ל כתב שאפי' בעיר עצמה אין לו אלא ארבע אמות, ולא נהירא דאם כן מי שדר בעיר גדולה ונתן עירובו חוצה לה לא יוכל לחזור לביתו עכ"ל.

הרי מבואר דס"ל להרמב"ם שאף אם לן בעיר בשעת בין השמשות וקנין שביתתו הוא במקום אחר לא נעשית כל העיר כד"א ע"י ששבת שם, ומבואר כנ"ל שכדי שתעשה כל העיר כד"א בעינן דוקא שיקנה שם קנין שביתה שעל ידו נחשב כל העיר כולו כמקום שביתתו, ובשו"ע סי' ת"ח פסק כדעת הרמב"ם שלא נעשה כל העיר כד"א.

ואע"פ שהרמ"א שם פסק שיש להקל כדעת הטור שאמרין שכל העיר נעשית כד"א, ומשמע דס"ל לרמ"א שנעשית כד"א משום דשבת בתוך העיר, אכן נראה שלא נחלק הטור על הרמב"ם משום דס"ל שכל ששבת בעיר נעשה העיר כד"א אפי' היכא שקנין שביתתו הוא במקום אחר, אלא דס"ל שהוא דבר נוסף למה שהקילו חכמים למי שרוצה לעשות קנין שביתה רחוק אלפים מעירו כמו שמבואר מדברי הטור שהבאנו לעיל שכתב "מפני שתחומין דרבנן הקילו בהם והתירו למי שצריך לילך ד' אלפים לרוח אחת וכו'", וכן הוא מפורש בחיי אדם סי' ע"ז ס"ק' ג וז"ל: שאין זה דרכי נועם שע"י תקנת חכמים יצטרך ללון חוץ לביתו, וכיון שלן בה הקילו עוד יותר שיה' נחשבת

ועוד שהביאור הלכה בסי' ת"ה [ד"ה אבל] כתב דהא דמבואר שם בשו"ע שהיוצא לדעת אין לו כל העיר כד' אמות הוא ספיקא דדינא, וא"כ המיקל יש לו על מי לסמוך.

אלא דמה שכתב שאין הכרע משו"ע אם חפצים קונים שביתה במקומם או במקום הבעלים צ"ע, שכבר הוכחנו לעיל באות ב' שמבואר להדיא בטור ושו"ע סי' שצ"ז סעי' י"ז כדעת הרשב"א שקונים שביתה כרגלי בעליהם, וא"כ לכאור' אין כאן אלא ספק אחד, וצ"ע ג.

אלא שראיתי בהליכות יצחק [עירובין סי' ל"ה] שהביא בשם חמיו הגרש"ז אויערבאך ז"ל דאע"פ שהמחבר פסק כהרשב"א, מ"מ אפשר לצרף דעת התוס' בתורת סניף להקל באופנים מסויימים עיי"ש.

ולכאור' כמו"כ יש לצרף בזה עוד צירופים, והוא דעת המהרש"ל שחולק על הט"ז דבחפצים אף אם הוציאן במזיד דינם כאנוס, משום דאנוסים ע"י המוציאם ובאנוס הקילו חכמים שכל העיר נעשה כד' אמות, וכן יש הסוברים שכל ששבת בעיר בשעת בין השמשות אע"פ שקנין שביתתו הוא במקום אחר נחשבת העיר כד"א כמו שהבאנו לעיל מהמנחת פיתים, וא"כ נראה להלכה שיש לסמוך על כל הני צירופים באיסור דרבנן.

אמנם כדי לטלטל החפץ בכל העיר צריכה העיר להיות מוקפת בחומה, כמש"כ השו"ע בסי' ת"ה ס"ו, או שתהא מתוקנת בתיקוני עירוב כמש"כ שם הט"ז סק"ב והמ"א בסי' ת"א, שאם אינה כן אסור לטלטלו בכל העיר [אף היכא דליכא איסור הוצאה מרשות לרשות, כגון מלבוש], אמנם מותר לטלטלו עכ"פ בכל הרשות היחיד שבו נמצא החפץ, אפי' יותר מד' אמות.

המורים מהאמור:

א בשו"ע סי' שצ"ז סעי' י"ז נפסק שחפץ הנמצא חוץ מתחום בעליו, קנין שביתתו הוא במקום הבעלים והחפץ נחשב כנמצא חוץ ממקום שביתתו, ולכן אסור להזיזו מד' אמותיו כדין היוצא מתחומו.

קנין תחומו באותו העיר, ולכן אינו צריך בזה מחיצות כמו כל מי שקנה קנין תחומין בעיר שאינו צריך מחיצות כדי שתהא נחשבת העיר כד"א ודוק - ועוד יש להוכיח כן מהא דס"ל להרבה ראשונים דהדין של הלן בעיר הוא אף אם לא היה שם בשעת בין השמשות אלא בא לעיר אחר חשיכה ולן בה דנעשה כולו כד"א, עי' בראשונים בדף נ"א:, בית מאיר סי' ת"ח, שער הציון שם ס"ק י"א, ואכמ"ל עוד בזה.

ומעתה כיון שהמחבר פסק כדעת הרמב"ם שרק מי שיצא באמצע השבת ע"י אונס נעשה המקום כד"א, א"כ קיי"ל שרק הקנין שביתה שקונה ער"ש יכול להחשיב כל העיר כד"א, וא"כ בנידון דידן שהחפץ נמצא בעיר אחרת, כיון שדין החפצים הוא שקנין שביתתם חל במקום שהבעלים שובתים, א"כ נמצא שקנין שביתת החפץ הוא בעיר שבעליהם נמצאים אע"פ שהם בעיר אחרת, ובעיר שהחפץ נמצא עכשיו הרי הוא כבר נחשב בשעת בין השמשות כמי שיצא באמצע השבת ממקום קנין שביתתם, א"כ כל מה שיש לחפץ הוא אותם ד"א שאדם קונה כשהוא חוץ ממקום שביתתו, ובזה קיי"ל כהרמב"ם ודע' שלא נעשה העיר עי"ז כד"א ודוק, אלא דשו"ר שהמנחת פיתים בסי' שצ"ז כתב שכל העיר נעשית כד"א משום ששבת בעיר מבעוד יום וצ"ע.

ח ועי' בשו"ת שבט הלוי ח"ו סי' מ"ו שאכן מסיק דבכה"ג לא אמרינן שכל העיר נחשבת כד"א, אמנם בח"ט סי' ע"ט כתב שמי מיקל בזה יש לו על מה לסמוך כיון שיש בזה ספק ספיקא, דהיינו כיון דמהשו"ע אין הכרע במה שנחלקו תוס' והרשב"א אם החפץ קונה שביתה במקומו או במקום שביתת הבעלים, ונמצא יש כאן ספק אחד,

ב אם החפץ נמצא בעיר מוקפת חומה לדירה או בעיר שעשו בה תיקוני עירוב, מעיקר הדין אף בכה"ג אסור להזיזו מד' אמותיו, ולא דמי להא דקי"ל שמי שהוציאוהו נכרים ונתנוהו בעיר שמהלך את כל העיר כד' אמות, דרך למי שנאנס הקילו חכמים שתהא נחשבת העיר כד"א, משא"כ בכה"ג שהבעלים השאיר החפץ במקום אחר מדעת.

ג מ"מ יש לצרף בזה כמה שיטות להקל, דיש לצרף דעת התוס' שחפץ שהשאירו בעליו חוץ מתחומו החפץ קונה שביתה במקומו [וכפי שהביא בהליכות יצחק סי' ל"ה בשם חמיו הגרש"ז אויערבאך ז"ל שאפשר לצרף זאת לסניף להקל]. וכן יש לצרף דעת הרשב"א ודעימיה דס"ל שאף מי שיצא מתחומו במזיד ונכנס לעיר שכל העיר נחשבת כד' אמות [כמש"כ הביה"ל בסי' ת"ה]. וכן יש לצרף דעת המהרש"ל דס"ל שחפץ שהוציאוהו מתחומו במזיד דינו כאנוס, דהחפץ אנוס ע"י המוציאם [וכן נקט המשנ"ב]. וגם יש הסוברים דהיכא שהחפץ היה בעיר בשעת בין השמשות של כניסת השבת בכל אופן נחשבת העיר כד"א, ומכל זה נראה שיש להקל בזה [אמנם לא באתי רק להעיר ולא להכריע למעשה].

ד אמנם כל הצירופים להקל הם דווקא כשהעיר מוקפת חומה לדירה או מתוקנת בתיקוני עירוב, אבל אם אין לעיר חומה או תיקוני עירוב אסור לטלטלו בכל העיר [אף היכא דליכא איסור הוצאה מרשות לרשות, כגון מלבוש], אמנם מותר לטלטלו עכ"פ בכל הרשות היחיד שבו נמצא החפץ, אפי' יותר מד' אמות.



הרב אהרן לוי

האם מותר לרסק פירות מתולעים

ביטול, שאם כוונתו כדי להרוויח הק"ג בשר של טריפה, זה בוודאי אסור שהרי כל כוונתו להרוויח גם האיסור וכוונתו לבטל האיסור. אולם יש להסתפק אם אין רוצה האיסור אלא רוצה להציל עשר ק"ג ההיתר ואין כוונתו לביטול האיסור, אם זה מיקרי אין כוונתו לבטל האיסור.

ומדברי השו"ע סי' צ"ח סעיף ה' מוכח שגם זה מקרי כוונתו לבטל האיסור, שהרי כתב שאפי' נפל לתוך תערובת היתר אסור להוסיף עליו כדי לבטלו, מוכח מהלשון שאפי' אין כוונתו להרוויח האיסור אלא להציל ההיתר גם כן אסור וזה מיקרי כוונתו לבטל האיסור.

אולם יש להסתפק אם מותר לרסק תותים שיש בו תולעים לא בשביל לבטל האיסור אלא שכך הדרך לאוכלו ואפי' בלא תולעים היו מרסקם, אם הוא מותר לרסקו כיון שאין כוונתו לבטל האיסור.

ולכאורה היה נראה שמותר כיון שאין כוונתו לבטל האיסור.

אולם עיין בשו"ת רע"א סי' ע"ז דשם מבואר שאסור לעשות כן, שדוקא היכא שיש לו כונה הפוכה אז מותר לבטלו, כגון לגבי דבש שמחמם הדבש כדי שיוכל לסנן הדבש ולהוציא הנמלים, ובדרך אגב נכנס טעם של הנמלים בדבש אז מתיר הארחות חיים. אבל היכא דליכא כונה הפוכה כגון לגבי לרסק פירות מתולעים כדי לעשות מרקחת אסור, ואפי' שאין כוונתו לרסק בשביל התולעים.

ומביא ראייה מהא דאיתא בשו"ע יו"ד סי' ק"י דשבעה דברים חשובים אינם בטלים ואלו הם אגוזי פרך ורמוני בדן וכו'. וכן הדין בבעלי חיים שנתערבו, דחשובים הן ואינם בטלים. ולכאורה קשה הא כשרוצה לאכול הרימוני בדן צריך לחתכן, ואם כן ממילא נתבטל אז האיסור, וכן לגבי בע"ח

איתא בשו"ע סי' צ"ט סעיף ה' דאין מבטלין איסור לכתחילה, ואפי' נפל לתוך היתר שאין בו שיעור לבטלו, אין מוסיפין עליו היתר כדי לבטלו.

והמקור לזה בגמ' ביצה דף ד': דשם איתא בגמרא דעצים שנשרו מן הדקל ביו"ט לתוך התנור, מרבה עליהן עצים מוכנים ומסיקן, ומקשה הגמ' והא קא מבטל איסור לכתחילה, ותנן אין מבטלין איסור לכתחילה, ומתירן ה"מ בדאורייתא אבל בדרבנן מבטלין.

על כל פנים מבואר בגמ' שאסור לבטל איסור דאורייתא.

ומבארים הראשונים דמה שכתבה הגמ' שיש משנה דאין מבטלין איסור, הכוונה למשנה בתרומות פרק ה' משנה ט', שם כתוב סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה ואח"כ נפלו שם חולין, אם שוגג מותר ואם מזיד אסור, ומזה שקנסו במזיד מבואר שאסור לבטל איסור לכתחילה.

ובכלל איסור זה לגבי חתיכה הראויה להתכבד דקיי"ל שאין בטל אפי' באלף, שאסור לחתוך החתיכה כדי לבטלנו, משום שאין מבטלין איסור לכתחילה וכדאיתא בשו"ע סי' ק"א סעיף ו'.

ואיתא בשו"ע יו"ד סי' פ"ד סעיף י"ג, דבש שנפלו בו נמלים יחממנו עד שיהא ניתן ויסננו, ומבארים שם הש"ך והט"ז, שאין כאן איסור של מבטל איסור לכתחילה, ואפי' שע"י שמבשל הדבש נכנס טעם של הנמלים בדבש, כיון שאין כוונתו לבטל אלא לתקן הדבש, והמקור לזה הוא בשם ארחות חיים ומובא בט"ז סי' צ"ט ס"ק ז' שכל היכא שאין כוונתו לבטל מותר.

ויש להסתפק מה הגדר של אין כוונתו לבטל.

ולדוגמא, אם נפל ק"ג בשר טריפה לתוך עשר ק"ג בשר כשר, ומוסיף עליו שיעור

אין כוונתו לבטל לחוד מהני, ומה דאסור בתערובת בע"ח לשחוט הבע"ח, זה משום שיש שם איסור מעורב ואינו ניכר היכן האיסור, ועל כל חד וחד איכא לספוקי שזה האיסור אם כן נקרא על הכל שם איסור, ולא שייך לומר דשוחט כדי לתקן ההיתר דהכל מיקרי תיקון לאיסור, משא"כ לגבי הנמלים בדבש דההיתר עומד בפני עצמו דהיינו הדבש, והנמלים בפני עצמן, אלא דקשה לברר, בזה אמרינן דכוונתו רק לתקן הדבש שזה כולו היתר ולכן מותר לבשל הדבש, ולפי"ז גם לגבי החיטים המתולעים שגוף החיטה מותר אלא שיש בו תולעים וא"א להפרידם, בזה שייך לומר שמתקן ההיתר.

ולפי"ז יוצא דהיכא דליכא תערובת איסור, אלא ההיתר עומד בפני עצמו, ואין יכול להוציא האיסור או יש היתר לטחון ולבטלו כיון שכוונתו לאכול ההיתר ואין כוונתו לאיסור.

ולפי"ז יוצא שמותר לרסק פירות מתולעים כיון שכוונתו לתקן ההיתר דהיינו הפרי ולא לתקן האיסור.²

ובשו"ת טוב טעם ודעת (מהדורא תליתא חלק א' תשובה ר"ד ד"ה ועוד) מבאר במה דאיתא בשו"ע סי' ק"א סעיף ו' לגבי בריה וחתיה הראויה להתכבד, דאם ריסק במתכווין לבטל האיסור אסור לאוכלו, ואם אין מתכווין לבטל האיסור מותר, דכוונת השו"ע שאם ריסקם בכוונה רק להפקיע האיסור לבד ואין בו תועלת בריסוק זה לדבר אחר אז אסור לאוכלו, אבל אם בלאו הכי יש לו תועלת בריסוק זה, או במחתך לצורך חתיכות קטנות כדי לתקן הדבר ואז ממילא נתבטל אז מותר, דהוי כמו שמבשל הדבש עם הנמלים כדי לתקן הדבש.

הא צריך לשוחטו כדי שיוכל לאוכלו ואז נתבטל, וא"כ למה לא יוכל לשוחטו הא אין כוונתו לשוחטו בשביל האיסור, דהא ממילא היה שוחטו אלא מוכח שאסור לשוחטו כיון שמבטלו האיסור ואין כאן היתר של אין כוונתו כיון שאין לו כוונה הפוכה.

ובזה מבאר דברי תרומת הדשן סי' קע"א שכתב דחיטים מתולעים מותר לטחון, כי כששופכים החיטים בתוך הרחיים התולעים בורחים מפני קול הרחיים, ומוסיף התרומת הדשן דאפי' את"ל דאין זה דבר ברור שבורחים התולעים, מכל מקום אין להחמיר, שאף אם יטחנו התולעים, בטלים בשישים בתוך הקמח, ואין זה מבטל איסור לכתחילה כיון דספק אם יתערב איסור, וגם אינו מכוין לבטלו. ומבאר הרע"א דהתרומת הדשן התיר דוקא באיתא שתי הטעמים דהיינו דאיכא ספק איסור, וגם אין כוונתו לבטל, אז מותר. אבל משום אין כוונתו לחוד אינו מתיר, כיון שאין כאן כוונה הפוכה ולכן מיקרי קצת כוונתו לבטל, ולכן רק בצירוף ספק מותר.

ויוצא לפי"ז שדווקא אם יש כוונה הפוכה כגון בחימום דבש אז מותר אפי' בוודאי איסור, אבל בליכא כוונה הפוכה אז מותר רק בצירוף ספק איסור.

ולפי"ז יוצא שאסור לרסק פירות מתולעים אם יש בודאי איסור, ואפי' באופן שממילא היה מרסקם כיון שאין כוונה הפוכה. ורק היכא שהוי ספק אם מתולע אז מותר אם ממילא היה מרסקם.³

אולם בהמשך דבריו כתב רע"א שאין מוכח שתרומת הדשן התיר דווקא בשתי טעמים, דשפיר יש לומר שמיקל מחד טעמא לחוד, דהיינו ספק תערובת לחוד מהני וגם

א וכן משמע מהפרמ"ג סי' צ"ט שפ"ד ס"ק ז' שכתב שכל ההיתר של תרומת הדשן לגבי חיטים מתולעים, ההיתר זה בצירוף שתי טעמים אבל אין היתר בספק איסור לחוד.

ב ולכאורה לפי"ז יש היתר אפי' בפירות שאין הדרך לרסקם ורק בשביל התולעים מרסקם מותר כיון שכוונתו לתקן ההיתר ואין כוונתו בשביל התולעים ודווקא היכא שיש תערובת איסור ואינו מכיר איפה האיסור אז אסור לבטלו משום דלא שייך לומר שכוונתו לתקן ההיתר כיון שאין כאן היתר שהכל אסור דעל כל חד איכא לספוקי שמא הוא האיסור.

האיסור, ואפי' באין כוונה הפוכה, ואפי' בוודאי איסור.

היוצא מדברינו דלפי צד הראשון ברע"א דההיתר של אין כוונתו לבטל הוא דווקא בכוונה הפוכה, א"כ אין היתר לרסק פירות שיש בו תולעים ואפי' בפירות שהדרך לרסקם.

ולפי שאר אחרונים תלוי אם הדרך הפירות לרסקם והיה מרסק גם בלא האיסור מותר לרסקם, אבל אם מרסקם רק בשביל זה אסור.

ובספר כשרות הבית פרק כ"ז דין י"ב מביא מהגר"ח קנייבסקי שליט"א שפסק שאין לרסק אפי' פירות שהדרך לרסקם.

לרסק פירות שספק אם יש בהן תולעים

ולגבי אם יש איסור לבטל ספק איסור יש מחלוקת הפוסקים, הכנה"ג בהגהות הטור סי' צ"ט אות א' כותב דליכא איסור בספק איסור רק בוודאי איסור ומביא כמה ראיות לזה.

אולם הפרמ"ג סי' צ"ט ס"ק ז' חולק ע"ז ודוחה כל הראיות, וסובר שרק במקום שאין מתכוון אז מותר לבטל ספק איסור אבל בלא

ומבואר בדבריו דס"ל דלא בעינן כוונה הפוכה, אלא כל זמן שאין כוונתו רק בשביל לבטל האיסור אלא היה עושה גם בשביל דבר אחר אין בו ביטול איסור.^ג

ולפי"ז יוצא שאם רוצה לרסק פירות מתולעים תלוי, אם הדרך לרסקם מותר, אולם אם אין הדרך לרסקם אסור לרסקם בשביל לבטל האיסור.

וכן משמע מחכמת אדם כלל נ"ב סעיף ט' ובערוך השולחן סי' פ"ד סעיף פ"ו, שכתבו שיש היתר לטחון החיטים המתולעים ואפי' דליכא קול של ריחיים וליכא סברא שהתולעים בורחים מ"מ מותר כיון שאין כוונתו לבטל האיסור, ומוכח שסוברים שמטעם זה לחוד מתיר התרומת הדשן ולא בעינן שיהא ספק איסור.^ד

וכן משמע מבית יהודה המובא בפתחי תשובה סי' צ"ט ס"ק ד', שדן אם מותר לבשל המאלני"ש עיין שם, ומשמע שאפי' דליכא כוונה הפוכה מותר.

ועיין עוד בספר פסקי הוראה סי' צ"ט שמביא מעוד הרבה אחרונים שסוברים שמותר לבטל אם אין כוונתו לביטול

ג ולפי"ז צריכים לומר דמה שאסרו לשחוט בע"ח שנתערבו וכן אסרו לחתוך הדברים חשובים, הוא כמו שביאר הרע"א בסוף דשם הוי הכל איסור ולא שייך לומר שבא לתקן ההיתר, ושוב מצאתי בשו"ת טוב טעם ודעת מהדורא קמא תשובה קכ"ג שמבאר כעין זה, ובוזא מבאר דלכן אם יש תערובת איסור אסור להוסיף עליו ולבטל האיסור ואפי' שאין כוונתו לבטל האיסור, מ"מ כיון דחל על התערובת שם תערובת איסור אסור לגרום לו ביטול וכן בדברים חשובין שנתערבו כיון שיש כבר איסור ברור אסור לפוצען, ורק לגבי דבש נמלים דמיירי שלא נכבש הנמלים בדבש ועדיין הדבש מותר, ולכן מותר לבשל הדבש כדי לסנן הנמלים משום שעתה אין כאן איסור כלל ובשעה שיתחמם ויתן טעם הרי תיכף יש כאן שישים ובטל וא"כ לא התחיל כלל איסור מעולם ואין מבטל איסור, רק דעושה כאילו אין כאן התחלת איסור מעולם, בזה מותר באין כוונתו לבטל.

ד ולכאורה יש להביא ראיה ממג"א סי' תמ"ז ס"ק מ"ה, שכתב שם המג"א בשם צמח צדק שכתב לגבי יין לבן שהוכהה מראיתו שאין להכניס שם חלב חיטה כדי לעשות היין לבן ואפי' שיש שישים, משום שאין מבטלין איסור לכתחילה. אולם המג"א חולק ע"ז וכתב שאין כאן איסור של אין מבטלין לכתחילה כיון שאין כוונתו לבטל האיסור אלא לתקן היין, ודומה למה שכתב אורחות חיים שמותר לבשל הדבש כדי להוציא הנמלים משום שאין כוונתו לבטל האיסור. ומוכח ממג"א שסובר שכל זמן שאין כוונתו לבטל האיסור מותר לבטל ואפי' ליכא כוונה הפוכה. אולם יש לדחות הראיה וכמו שכתב רע"א בתשובה שם לגבי ברירת חיטים לפסח קודם פסח שאין מדקדקים לברר אם הם נשוכין בעכבר משום שמתבטל קודם פסח ולא מיקרי ביטול איסור כיון שאין כוונתו לבטל, כמבואר בטור סי' תע"ג, דשם יש עוד סניף משום דהוי קודם פסח והכל היתר ולכן מותר בצירוף אין כוונתו לבטל, ולפי"ז יש לומר כן גם בדעת המג"א, דלכן מתיר באין כוונתו לבטל כיון שזה קודם פסח ואין כאן איסור ולכן מותר בצירוף אין מתכוון.

בשביל התולעים מכל מקום אם אין לו תועלת מהתולעים מותר בספק איסור, ורק אם מרסק כדי להרוויח עוד חתיכה אז איסור.

וכן איתא בספר בדיקת המזון כהלכה עמוד 182 בשם הגרש"ז זצ"ל.

היוצא מדברינו

אם יש ודאי איסור בפירות ורוצה לרסקם, אם אין הדרך לרסקם ומרסק רק כדי להתירם באכילה אסור לכו"ע.

ואם הדרך של הפירות לרסקם וגם לולי שהיה בהם תולעים היה מרסקם, לפי רע"א יש צד לאסור ולשאר אחרונים מותר.

ואם הוי ספק מתולעים יש מחלוקת אחרונים אם יש ע"ז איסור ביטול איסור, ואם אין מכיון בשביל לבטל האיסור לכו"ע מותר, ולכאורה אפי' אם אין הדרך של פירות אלו לרסקם.

אם יש היתר לבטל

באופן שאפשר בענין אחר

והנה כל ההיתר של אין כוונתו לבטל מבואר בט"ז בסי' קל"ז סעיף ב' שזה דווקא באי אפשר בענין אחר, אבל אם אפשר בענין אחר אין היתר של אין כוונתו לבטל, ומביא כן מדברי הב"י שם שכתב לגבי דרך ענבים בגת של גוי וצריך להוציא את היין דרך הברזא שבלועה מיין נסך אלא שיתבטל בשישים, מ"מ לא יוציא לכתחילה ואפי' שאין מתכוין לבטל האיסור אלא להוציא את היין, דיוכל לעשות נקב חדש או להוציא דרך פיו למעלה, ולכן אסור להוציא דרך הברזא דהוי כמבטל איסור לכתחילה.

אולם הב"ח שם חולק ע"ז וכתב דליכא ביטול איסור כיון שאין מתכוין לבטל היין, והש"ך בס"ק ד' מעתיק דברי הב"ח ומשמע שנוקט כדברי הב"ח, וכן כתב הכנה"ג בהגב"י אות י"ג דנראה דהסכמת הש"ך כדברי הב"ח.

הגדר של אי אפשר בענין אחר

והגדר של אי אפשר בענין אחר מבואר בפרמ"ג סי' צ"ט במשב"ז ס"ק ז' שכתב

זה אסור לבטל כלל, וכן סובר החו"ד בסי' צ"ב ביאורים ס"ק ו' ושו"ת בית שלמה יו"ד סי' קי"ז.

ומה דכתב הש"ך סי' צ"ב ס"ק ח' לגבי נפלה טיפת חלב על חתיכה של בשר, שמותר לנער החתיכה בתוך הרוטב, וליכא איסור של ביטול איסור, כיון דהוי ספק, כיון שאין יודע לאיזה חתיכה נפל. וזה דומה למה שכתב התרומת הדשן שכתב לגבי חיטים מתולעים שמותר לטחון, כיון שהוי ספק איסור. ולכאורה מוכח בש"ך שסובר שבכל ספק איסור ליכא ביטול איסור.

ומבאר החו"ד שם דהכא שאני כיון דלא חל שם איסור על הספק, ולכאורה כוונת החו"ד דכיון שעדיין לא נתנה הטיפה טעם בחתיכה ועדיין לא חל על החתיכה איסור בשר בחלב לכן מותר לערב בספק איסור, וזה שאני מכל ספק איסור שאסור לבטל דכיון דחל עליה שם איסור כגון חיטה מתולעת דיש על החיטה שם איסור שיש כאן ספק תולע. וכן מבאר היד אברהם בסי' צ"ט סעיף ו' עיין שם.

ולפי האמור יוצא דלרסק פירות שיש ספק אם יש בהם תולעים, לפי הכנה"ג מותר, ולפי הפרמ"ג והחו"ד והבית שלמה אסור.

אולם במקום שאין מתכוון מותר, והכא לכו"ע לא בעינן כוונה הפוכה, אלא בכל גווני שאין מתכוין לבטל האיסור מותר, כמו שכתבנו לעיל בשם רע"א בביאור תרומת הדשן.

ולפי"ז מותר לכו"ע לרסק פירות שיש ספק אם יש שם תולעים, אם הדרך לרסקם.

אולם צ"ע אם מותר לרסק גם אם אין הדרך לרסקם, ומרסקם רק בשביל התולעים.

ולכאורה נראה שמותר, ואפי' דלגבי ודאי איסור אסור לרסק פירות בשביל התולעים ולא נחשב אין מתכוין גם לדעת הגר"ש קלוגר, מ"מ הכא מותר, דהא חזינן בשו"ת רע"א הנ"ל דספק איסור קיל מאיסור ודאי, ולא בעינן כונה הפוכה אלא סגי בזה שאין מתכוון בשביל האיסור, הוא הדין אם מרסק

וכתב הבית יהודה שמוכח מפרמ"ג דהיכא דאיכא טירחא הוי כאי אפשר בענין אחר, והכי נמי בנידונו דטירחא גדולה היא לבדוק אחד אחד מותר בלא בדיקה, וכן כתב הפתחי תשובה סי' צ"ט ס"ק ד' שמבואר בפרמ"ג דאפי' אם אפשר רק שהוא טירחא שרי.

אולם הבית יהודה כותב דלכאורה אין הכרח לומר כתי' הפרמ"ג דכיון שיש טירחא לעשות גרפנא לכן אין צריך להכשיר היורה אח"כ, דבאמת יש לומר דאף היכא שיש טירחא אין מבטלין איסור לכתחילה אף שאין כוונתו לכך, דמ"מ כיון שאפשר בענין אחר לא התירו, ושאי הכא גבי הגעלה דמה יועיל אם יעשה גרפנא ויכשיר מאי אולמא הגעלה זו מהגעלה ראשונה שהגעילו בו הכלי של איסור, דכמו שהיה אז הפליטה בטיל באיסור וחוזר ונבלע ביורה, כמו כן בהגעלה שניה, והוה אי אפשר בענין אחר, אבל היכא דאפשר אף ע"י טירחא י"ל דאסור.

והפתחי תשובה שם מעתיק בקיצור דברי הבית יהודה.

על כל פנים יוצא שיש מחלוקת הפרמ"ג והבית יהודה, באופן שאפשר ע"י טירחא אם נקרא אפשר בענין אחר, לפי הפרמ"ג הוי כאי אפשר בענין אחר ולפי הבית יהודה הוי כאפשר בענין אחר.

ובשו"ת יגל יעקב סי' כ"ב כותב דלמעשה אין ראיה מדברי הפרמ"ג שמיקל בטירחא, משום שהפרמ"ג מיירי לגבי קדירה שהגעיל בה ויש ס', דאין צריך להגעיל אח"כ הקדירה כיון דהוי טירחא להגעילה ע"י גרפנא, והתם האיסור כבר נתבטל וא"כ אין ראיה משם לבטל איסור לכתחילה אם אפשר ע"י טירחא.

ובדעת תורה אור"ח סי' תנ"ג סעיף ג' מביא דהפרי חדש כתב בהלכות פסח לגבי ברירת חיטים שצמחו (דאסור משום חמץ) שאסור לטוחנן, ואפי' שאין כוונתו לבטל האיסור, כיון שיוכל לבדוק מקודם, וכתב

דהיכא שמפסיד ההיתר בלא ביטול, וכגון ברגלי הדבורים בדבש שאי אפשר לברר הדבורים מהדבש רק ע"י ביטול בזה איכא היתר דאין מתכוין, משא"כ לגבי להוציא יין מנקב שבלוע מיין נסך אסור כיון שיש אפשרות בענין אחר.

ועיין בספר בית יהודא שמסתפק לגבי פרי העץ שקורין מאלניש דשכיחא בהם תולעים וקשה לבדוק אותם אחד אחד ויש בהם טירחא מרובה אם מותר לבשלם וע"י כך יסנן אותם, ואפי' שיש אפשרות לבדוק אותם מ"מ כיון שזה טירחא מרובה אולי נחשב אי אפשר בענין אחר, וזה שאני מחבית יין דשם אין טירחא להוציא שלא ע"י ברזא שיוכל להוציא מלמעלה אבל כאן שזה טירחא מרובה אולי הוי כאי אפשר בענין אחר.

וכתב שחיפוש בראשונים ואחרונים, ומצא ראיה להתיר מדברי הפרמ"ג בסי' צ"ט ס"ק ז' שמביא בשם הט"ז אורח חיים סי' תנ"ב אות ה' שכתב דמותר להגעיל כלי איסור בכלי היתר אם יש ס', ולא הוה כמבטל איסור כיון דאין כוונתו לכך, וכוונת הט"ז לבאר דאין הכי נמי בעצם הגעלה ליכא ביטול איסור, משום ששופכים המים ואין אוכלין אותו, אמנם לגבי היורה שבו מגעילין יש לחוש דהא נבלעים בה המים שנתבטל האיסור, ואח"כ כשמבטל היתר נכנסים המים בתבשיל, וע"ז כתב הט"ז דכיון שאין כוונתו לכך מותר.

וכתב הפרמ"ג שהקשה לו חכם אחד שהט"ז סותר עצמו, שהרי הט"ז כתב דהיכא דאפשר בענין אחר אסור לבטל אפי' אם אין כוונתו לכך.

וע"ז מתרץ הפרמ"ג דהכא אי אפשר בענין אחר, משום שבכלי איסור אי אפשר להגעיל דהא תאסר הכף מהקדירה שבו, ומוכרח להגעיל בכלי היתר, ואף שיכול אח"כ להגעיל הכלי, מ"מ כיון שצריך לעשות גרפנא דהוי טירחא לעשות התירו באין כוונתו.

וכן כתב המהרש"ם בשו"ת חלק א' סי' ע"ג וסי' קי"ד ובחלק ד' סי' ק"ו במקום שיש עוד ספיקות, וכן נוקט בשו"ת בית שלמה אור"ח סי' פ"ח וסי' פ"ט, והפתחי תשובה סי' צ"ט.

היוצא מדברינו: היכא שאין כונתו לבטל ואפשר בענין אחר נחלקו הט"ז והב"ח אם מותר לבטל, לט"ז אסור ולב"ח מותר לבטל וכן נראה דעת הש"ך.

והגדר של אי אפשר בענין אחר, זה פשוט שאם בלא הביטול יפסיד ההיתר בודאי הוי אי אפשר בענין אחר, ובאופן דהוי טירחא, הבית יהודה מסתפק בזה, והפר"ח אורח חיים סי' תנ"ג אוסר, אבל הברית אברהם והדעת תורה והבית שלמה מתירים.

העולה לדינא:

א. אסור לבטל איסור. ואם אין כוונתו לבטל האיסור מותר, ונחלקו אחרונים בגדר של אין כונה לבטל, לפי רע"א היינו דוקא באופן שיש לו כונה הפוכה, שעושה פעולה להוציא האיסור ובדרך אגב נכנס טעם, ולשאר אחרונים כל שאין כונתו בשביל לבטל האיסור מותר.

ולפי"ז יוצא שאם רוצה לרסק פירות מתולעים, אם אין הדרך לרסקם ומרסק רק מחמת התולעים אסור לכו"ע, ואם הדרך לרסקם לרע"א אסור ולשאר אחרונים מותר.

ב. ולגבי לבטל ספק איסור נחלקו אחרונים אם יש איסור לבטל, לכנה"ג מותר ולפרמ"ג אסור וכן נוקט הבית שלמה, וכאן לכו"ע לא בעינן כונה הפוכה אלא סגי בזה שאין כוונתו לבטל האיסור, ולפי"ז אם רוצה לרסק פירות שהם ספק מתולעים והדרך לרסקם, לכו"ע מותר, ואם אין הדרך לרסקם צ"ע אם יש להקל לגבי ספק איסור. (עיין בנכתב בפנים).

ג. כל ההיתר לבטל באין כוונתו זהו דוקא באי אפשר בענין אחר, אבל אם אפשר בענין אחר נחלקו הט"ז והב"ח אם מותר לבטל, לט"ז אסור ולב"ח מותר וכן נראה דעת הש"ך.

ד. והגדר של אי אפשר בענין אחר, אם יפסיד ההיתר בלא הביטול, כגון נמלים בדבש שאין יכול להפרידם לכו"ע מיקרי אי אפשר בענין אחר. ובאופן שיש טירחא לברור האיסור, הבית יהודה מסתפק בזה והפר"ח אוסר, אולם השו"ת ברית אברהם ודעת תורה והבית שלמה ופתחי תשובה מתירים.

הט"ז, דהיכא שאפשר בענין אחר אסור. (ומובא במחצית השקל באור"ח סי' תנ"ג על מג"א ס"ק ו' להלכה)

אבל בשו"ת ברית אברהם סי' ל"ד חולק ע"ז משום שבמקום טירחא יתירה כזו בברירת חיטים הוי כלא אפשר בענין אחר, וכן מפורש בט"ז יו"ד סי' קל"ח ס"ק י"ד לגבי חרצני גת, אם בא ישראל להשתמש בגת שדרך בה גוי אז ישראל מנגבה כדרכו, ואין מחייבין אותו ללקט החרצנים כיון שאין כונתו לבטל האיסור, ומבאר הט"ז שם דאפי' שיכול לחפש החרצנים אחרי הניגוב, והוי כאפשר בענין אחר, מ"מ לא הטריחהו עוד לחפש החרצנים שאינם בעין, דכל שהוא מה שהוא בעין אזיל ליה ע"י הניגוב,

הרב אפרים ביניק

הדלקת נרות למשפחה המתארחת אצל אחרים לסעודת ליל שבת וחוזרים ללון בביתם

א. משפחה המתארחת לסעודת ליל שבת קודש וחוזרים לביתם לאחר הסעודה, יש לברר בזה היכן עדיף שידליקו נרות שבת.

ב. כן יש לדון במשפחה אשר נוסעים לבית המארחים וחוזרים רגלית לאחר הסעודה, ובנידון זה יש לדון טפי מאחר דמקבלין שבת בהדלקה, האם מהני בזה תנאי, והאם עדיף שידליקו בביתם ויתנו או שידליקו בבית המארחים.

ג. עוד יש לדון לגבי הרוצים לצאת לבית המארחים זמן רב קודם השבת [מיד אחר פלג המנחה - שהוא הזמן שאפשר להדליק נרות שבת], ופרטי דינים שמשתנים מחמת זה.

כדי להשכיל בדבר זה יש להקדים בטעמי ועניני מצוות הדלקת נרות, והנידונים בזמנינו שיש אור החשמל.

מצוות ומעם הדלקת נרות

וגם ידוע וניכר שמדליקו לכבוד שבת. וכן נתבאר מדברי האליה רבה ס"ק י"ח י"ט דאפי' באופן דאוכל ביום ויש לו אור יום אפי' הכי חשבינן ליה הנאה טפי.

כוונת דבריו נראה, דכשלא הדליקו בבית זה נרות כלל רק חשמל, הרי אף שמאיר מאוד ואין חשש שיכשל בעץ ואבן, מ"מ עדיין אין לנו נרות לכבוד הסעודה ותוספת אורה זו אף לדעת המחבר אפשר לברך, ומה שהחמיר שלא לברך הוא רק כאשר כבר הדליקו שם נרות.

ויתרה מזו ידועים דברי הא"א מבוטשאטש דכיון דהיא מצוה שהנשים מוחזקות מהאמהות הק' וכבר קיבלו חובה על עצמן שלא תהיה שום אשה שנישאת לאיש בלי הדלקת ב' נרות ופשיטא ששייך בזה לומר וצונו כמו כל מנהג.

תוספת אורה שלא במקום אכילה

ויש מהאחרונים המדייקים בפוסקים הנ"ל דהא דמברכים על תוספת אורה הוא דווקא במקום אכילה או שמשמש שם קצת לצורך הסעודה דיש שם דין עונג משא"כ כשמדליק

איתא בגמרא (שבת כ"ה ע"ב) ותזנו משלום נפשי אמר רב אבהו זו הדלקת הנר ומפרש רש"י דבמקום שאין נר אין שלום שהולך ונכשל והולך באפילה.

עוד שם בגמ' אמר רב הדלקת נר בשבת חובה וברש"י ד"ה חובה כבוד שבת הוא שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין יומא ובתוס' ד"ה הדלקת, דחובה שיסעוד במקום הנר משום עונג.

הרי שיש ג' טעמים להדלקת נרות: שלום בית, כבוד, עונג.

כחיום שיש אור החשמל

לכאורה כהיום שיש אור החשמל לא שייך הטעם שלא יכשל בעץ ואבן, אלא הטעמים האחרים של כבוד ועונג וכמבואר בשש"כ [מ"ג הערה קעג] דבזמננו הנרות שבת באים רק על תוספת שמחה ואורה, ואע"ג דדעת המחבר [ס"ח] דאין לברך על תוספת אורה מ"מ בודאי דאפשר לברך על הנרות דהרי גם בהם יש מצוה דכל מה שמיתוסף אור יש שלום בית ושמחה יתירה

* עיקרי הדברים נתלבנו בדיבוק ופלפול חברים בין כותלי כולל שומרי הלילה, לז"נ הגה"ח רבי פנחס ב"ר בנימין בינוש רוזנבוים זצ"ל, יהיו דברים אלו לע"נ הטהורה.

סיכום הדברים העולים עד כה

כהיום שיש אור החשמל, מברכים על הדלקת הנרות מדין תוספת אורה, ויש צד לומר דלא שייך תוספת אורה כי אם במקום הסעודה או הכנתו, ועוד דאף במקום אכילה אין ברור להדיא שאפשר לברך אתוספת אורה מזערית זו במקום שיש חשמל, ורק משום כבוד ועונג יש בו, ולכן כבר כתבו הרבה העצה להדליק אור החשמל קודם הדלקת הנרות ובזה יוצאים ידי כל הדיעות.¹

המתארחים כליל שבת

וחוזרים לביתם לערב

ועתה נחזור לדון בדין המתארח לסעודת ליל שבת וחזור לביתו בלילה היכן יעדיף להדליק.

מצד אחד לפי המבואר לעיל כיוון דכל ההדלקה בזמנינו הוא משום תוספת אורה הרי שיש עדיפות להדליק בבית המארחים מדין "מקום אכילה".

אמנם לכאורה יש ג' סיבות להעדיף ההדלקה בביתם וכדלהלן:

א' שיטות המחמירים

שאין לברך על תוספת אורה

בשו"ע סימן רס"ג סעיף ח': ב' או ג' בעלי בתים אוכלים במקום א', יש אומרים שכל אחד מברך על מנורה שלו, ויש מגמגם בדבר. ונכון ליזהר בספק ברכות ולא יברך אלא אחד. הגה: אבל אנו אין נוהגין כן עי"ש.

הרי שלדעת המחבר אין לברך במקום שכבר הדליקו שם², ובביתם ודאי יכולים לברך לכו"ע נמצא שמהודר הוא טפי, ובפרט כהיום³ שיש אור חשמל חזק מאוד

נר רק משום שלום בית שלא יכשל והמקום מואר אין יכול לברך על התוספת אורה ותוספת אורה שייך רק במקום אכילה, שיש תועלת ועונג יותר בתוספת אורה משא"כ הדלקת נר דשלום בית היינו משום שלא יכשל וא"כ באופן דאין נכשל אין מעלה בתוספת אורה.

וכן מבואר בפמ"ג (רסג א"א ס"ק כ"א) שהמדליק באכסדרה שאורה רב לאור הלבנה וכד' ואין אוכל שם אין מברך, ואם משתמש שם קצת לצורך אכילה שפיר דמי, הרי תוספת אורה אמרינן דווקא במקום אכילה או במקום שמכניס צרכי הסעודה [וכמבואר בשו"ע סעיף ט' גבי המדליקים בזוית הבית ואוכלים בחצר], משא"כ לצורך דבר אחר שלא יכשל לא סמכין להדליק ולברך בתוספת אורה דעד שיהנה ממש.

עצת הפוסקים לצאת ידי כל השיטות

בשש"כ [פמ"ג סל"ד] בשם הגרשז"א זצ"ל ובספר שבות יצחק ובשו"ת באר משה ח"ה סי' קי"ג וקס"ו בארוכה ושם בקונטרס עלקטריק ועוד הרבה מגדולי זמנינו כתבו, דאע"ג דנקטינן כנ"ל לברך על תוספת אורה מ"מ באופן הפשוט היינו רק על נרות שמ"מ נהנה מהם בתוספת, אבל בזמנינו כיון דבאור החשמל הוי הנרות שרגא בטיהרא ממש, לכן לכתחילה נכון מאוד שהאשה תדליק מאור החשמל קודם הדלקת הנר ותכוין בברכת הנרות גם על מאור החשמל הדלוק ויוצאת מידי הספיקות דנהנית מאור שהודלק לכבוד שבת, ובפרט לדעת מו"ז המהרש"ם [שו"ת חלק ח' סימן לז] שאפשר לצאת י"ח הדלקת נרות באור החשמל.

1 יש לציין כי כהיום נהוג אצל רבים להניח את הנרות על גבי מדף [גבוה] בסלון שכמעט ואינו מוסיף לכבוד ועונג של הסעודה, ועל כן צריכים להגיע לעצה זו, של הדלקת החשמל והנרות יחד.

2 ומה שנתבאר לעיל דלכל הפוסקים אפשר לברך על תוספת אורה זו היינו שעדיין לא נתקיים בבית זה עיקר הדין של הדלקת נרות, אבל ודאי כאשר כבר נתקיים הדלקת נרות בבית זה חמיר טפי ובזה ודאי דעת המחבר שאין לברך.

3 כאשר החל הדיון בין גדולי הדור הקודם כל הבתים הוארו באור נורת ליבון קלושה מאוד, בהם שייך לומר טפי תוספת והנאת אורה, מה שכיהיום נשתנה לאין ערוך ושיעור בתאורת 'לד' כפולה ומכופלת והנרות כמעט ואינם מורגשים שנוכל לומר עליהם תוספת אורה.

הרי דבסמוכים על שולחן בעה"ב יש לפקפק הרבה אי שרי לברך על נרות שלו, [וכבר האריך בדבר זה הרב מאיר דוד הירשמן שליט"א בקובץ ר' יעוי"ש].

גדר סמוכין על שולחנו

בהלכות חנוכה סי' תרע"ז בפמ"ג משמע דסמוכים על שולחנו שנפטרים בהדלקת בעה"ב היינו דווקא בסמוכין בקביעות, וכן מוכח שם במשנ"ב סק"ד.

אכן בשש"כ [פרק מג הערה קעא] כתב דאף בסמוך על שולחנו לסעודת הלילה נחשב סמוך על שולחנו, ומחלק מנרות חנוכה דווקא בחנוכה דהחיוב הוא על הבית לא מיקרי אורח לסעודה סמוך על שולחנו דהרי אין הוא קבוע בביתו, משא"כ בנרות שבת שהחיוב הוא במקום אכילה, הרי שזהו הקובע להיותו סמוך על שולחנו אף אם הוא רק לאכילה.

וכן מבואר במנחת יצחק חלק י' סימן כ' אות א' שאורח לסעודת הלילה נחשב כסמוך על שולחנו שנפטר בהדלקת נרות.

וכדברים אלו כתב בשו"ת מגדנות אליהו חלק א' סימן צג, וכן בספר חובת הדר סעיף יג. וכן יש לדייק מדברי הקצוה"ש המובא לעיל שכתב וצ"ע המנהג כשיש חופה וכל המחנותנים אוכלים על שולחן בעל החתונה והנשים מדליקות ומברכות כולן בבית החתונה, עכת"ד, ולכא' האורחים נמי היו אוכלים שם רק סעודת הלילה ותו לא.

העולה לדינא בציור א'

אף דלכתח' מקום אכילה עדיף מפני ששייך שם טפי כבוד ועונג בתוספת אורה מ"מ יש בכך כמה חסרונות העולים על מעלה זו, ולכן עדיף שתדליק בביתה, ותעשה את העצה דלעיל להדליק את החשמל והנרות

דיש לדון דאף הרמ"א לא יתיר בשופי לברך על תוספת אורה זו.⁴

ב' אורח שיש לו חדר מיוחד

בשו"ע סימן רס"ג סעיף ו': בחורים [היינו שיש להם נשים - מ"ב] ההולכים ללמוד חוץ לביתם, צריכים להדליק נר שבת בחדרם ולברך עליו.

ובמשנה ברורה שם סקכ"ב: אפילו החדר מיוחד רק ללון שם ואוכלים בבית אחר.

הרי שעיקר החיוב של אורח להדליק בחדרו המיוחד לו.

לפי"ז בפשטות אם חוזרין לביתם בערב, לא גרע טפי מאורחים שיש להם חדר מיוחד שמדליקים בחדרם.⁵

ג' סמוך על שולחן בעה"ב

נפטר בהדלקתו

בשועה"ר (רס"ג סט"ו) בד"א כשאוכלת משלה אבל אם היא סמוכה על שולחן בעה"ב אינה יכולה לברך שם וכו' שאין חיוב נר שבת חל עליה כלל לפי שהיא בכלל בני ביתו של בעה"ב ונפטרת בנרו.

ובתהל"ד סק"ז כתב על מש"כ הרמ"א לברך על ריבוי אורה, דהיינו דווקא שכל אחד בעה"ב [וכמו שמשמע בלשון המחבר] אבל בסמוכים על שולחן בעה"ב, וכן בנים הסמוכים על שולחן אביהם וכו' לא ידעתי אם יכולים לברך על תוספת אורה.

ובקצות השולחן (סימן עד בדה"ש כד) כתב כדברים האלה "ונראה דהיינו דווקא כשכל אחד אוכל משלו אבל אם כולם סמוכים על שולחן אחד מהן הרי הם כבני ביתו ואין עליהם חיוב הדלקה כלל וכו' ולפי שמצוות הדלקת הנר חביבה עליהם ויצטערו אם יבטלו ממנה ע"כ יש להורות להם להדליק בלא ברכה עכ"ד.

4 ובפרט שבד"כ המתארחים מדליקים נרונות שעד שעת הסעודה כבר שוקע פנימה ואין בו לא כבוד ולא עונג.

5 ואף דכהיום אין מקפידין על זה ואין האורחים מדליקין בחדרם מחשש סכנה וסומכין על אור החשמל, מ"מ ודאי מעיקר הדין הוא שידליקו נרות בחדר המיוחד להם בדאפשר ואין שם משום חשש סכנה.

ולהתנות שאינה מקבלת שבת בהדלקתה, דהוי כמקום צורך - שלא תכנס לחשש ברכה לבטלה בבית המארחים, ולנסוע לבית המארחים ושם לקבל עליה שבת.

מאידך, יש לצדד להדליק בבית המארחים, כיון שהוא דבר שנעשה בקביעות גדולה יש לחוש שנעקר בכך תקנת חז"ל לקבל שבת בהדלקה ואין לדמות לחופה וכדו' שאינו בקביעות, וכן שבבית המארחים מתקיים טפי תוספת אורה בשעת הסעודה.

היוצאים לבית המארחים

מיד אחר פלג המנחה

עתה יש לברר באופן שרוצה לצאת ברכב לבית המארחים מיד אחר פלג המנחה זמן רב קודם שהציבור מדליק נרות, שבזה יש צד נוסף וכדלהלן.

עד כמה מותר להקדים ההדלקה

בסעיף ד' כתב המחבר "לא יקדים למהר להדליק בעוד היום גדול שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת, ואם רוצה להדליק בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת מיד רשאי ובלבד שיהיה מפלג המנחה ולמעלה".

ומבואר במשנה ברורה (שם סקט"ו) גדר עוד היום גדול הוא היינו כשהוא זמן הרבה קודם זמן תוספת שבת שהוא בערך חצי שעה.

ולברך, ועדיף שיאכלו דבר מה בערב לאור הנרות וכמבואר במאורות נתן פ"ז סימן יז וכן בתשובות ונהגות חלק ב' סימן קנד [או שכלל אין מדליקים את החשמל שאז יוצאים ידי כל הדיעות למהדירין].

אם רוצים לנסוע אחר הדלקת הנרות

מעתה נבוא לדון באופן השני שרוצים לנסוע בערב שבת ברכב לבית המארחים ובליל שבת חוזרים רגלית הביתה, באופן זה אם תדליק נרות הרי שמקבלת שבת בהדלקה כמבואר בסעיף י' מה יעשו באופן זה.

קבלת שבת בהדלקת נרות

בסימן רס"ג סעיף י' מביא בשו"ע ב' שיטות אם מקבלת שבת בהדלקת הנרות או לא, ולהשיטה דמקבלת שבת נחלקו אם מהני תנאי שלא תקבל שבת בהדלקה, ופסק רמ"א דהמנהג שאותה אשה שמדליקה נרות מקבלת שבת בהדלקתה, אם לא שתתנה תחילה שאינה מקבלת שבת בהדלקה, וכתב המגן אברהם (סק"כ), מאחר דאם מהני תנאי שנוי במחלוקת הרי שלכתחיל' אין לעשות כן אלא במקום צורך.⁷

העולה לדינא בציור ב'

הרי שלפי האמור אף באופן זה יש לכאורה צד גדול להעדיף ההדלקה בביתם

6 ובבית ישנה יותר אפשרות להחמיר חומרא זו, מאשר בבית המארחים, בפרט אם מתארחים שם כמה משפחות.

7 גדר מקום צורך במג"א ושאר הפוסקים לא נתבאר היטב ההגדרה של מקום צורך, רק שיש כמה דוגמאות שממנו נוכל נלמד דבר זה.

במגן אברהם סימן רס"ג סק"א כתב דכשיש חופה בער"ש והאשה רוצה להדליק נרות ואינה רוצה לקבל שבת פן תצטרך לעשות מלאכות מביא כמה עצות לזה וברעק"א שם נקט דעדיף שתתנה שאינה מקבלת שבת בהדלקה, וכן נקט בשו"ע ר' סעיף יא, ולכאור' בחופה לא חילקו לומר אם צורך גדול או לא דלא מצינו לחלק בפוסקים אם צריכה הרבה לזה או לא הרי שכל צורך שרי להתנות.

בשו"ת מנחת שלמה ח"ב סימן ל"ה או ח' כתב דאשה שלא התפללה מנחה ורוצה להדליק הרי שיכולה להתנות שאינה מקבלת שבת בהדלקתה כדי שתוכל להתפלל מנחה.

הרי שאף כדי שתוכל להתפלל מנחה מתירין לה להתנות, וכידוע שנשים מעיקה"ד פטורות מתפילה.

מאידך בשש"כ כתב בשם הגרשז"א דאשה שרוצה לנסוע לכותל אחרי הדלקת נרות אינו מקרי מקום צורך. ובנידון דידן שבהדלקה בבית המארחים יש כמה חסרונות וכמבואר לעיל, לכאורה אין לך מקום צורך גדול מזה שלא תבוא לחשש ברכה לבטלה, ובוודאי לא דמי לנסיעה לכותל שיכולה לנסוע בהזדמנויות אחרות. וכן כמה מאחרוני זמנינו לא חששו לכך וס"ל דכל שהוא שעת הצורך התירו לה התנאי, וכמובא בשו"ת ציץ אליעזר חלק י' סימן יט.

ב. בספר קנין תורה כתב לחלק שבזמנם היה מצוי שמדליקין נרות בכל השבוע סמוך לשקיעה כשמתחיל להחשיך, ולכן כל שלא קיבלה שבת לא היה ניכר שהוא לכבוד שבת, משא"כ כהיום שיש אור החשמל ניכר מיד שהוא לכבוד שבת, וא"כ אף זמן הרבה קודם לכן כל שהוא אחר פלג המנחה שרי להדליק אף בלא קבלת שבת.

ג. ואולי יש להציע עצה אחרת, שתדליק הנרות ותקבל שבת ותכנס לרכב ולא תעשה שום מלאכה בכך, דהלא מעיקר הדין אין כל איסור על מי שלא קיבל עדיין שבת שיעשה מלאכה עבור מי שכבר קיבל שבת וכמבואר בסעיף יז, ועל כן אשה זו אף אם תקבל שבת, לכאור' אין בכך כל איסור שתכנס לרכב ואחר יסגור את הדלת ויעשה כל הפעולות הנדרשות, ואף שהנהג צריך להוסיף במלאכות בשביל זה, וכן כתב להדיא באור לציון סימן יח הערה ט' אכן דעת הגרשז"א לא נוחה מכך וכמבואר בשש"כ (פרק מ"ג סעיף כד ובהערה קלו) גבי אשה שרוצה לנסוע לכוותל המערבי, מפני זילותא דשבתא, וכידוע מה דמתאמרא משמיה דהרה"ק בעל הי"שמח ישראל: דהטובל במקווה חמה בשבת אין לזה היתר גמור, והנוסע ברכבת של נכרים בשבת אין זה איסור גמור, ואעפ"כ א ערליכער איד טובל במקוה חמה בשבת, ואינו נוסע ברכבת בשבת.

תבנא לדינא

- א. המתארחים לסעודה וחוזרים לביתם לערב, יעדיפו הדלקה בביתם ולא בבית המארחים.
- ב. המתארחים לסעודה ורוצים לנסוע לבית המארחים [וחוזרים בערב רגלית], החל מזמן שרוב הציבור כבר מדליק נרות לכאורה עדיף שיתנו בהדלקתם שאינם מקבלים שבת וידליקו בביתם, אכן יש הרבה לפקפק בזה, והדבר מסור למורי הוראה.
- ג. הרוצים לנסוע בזמן מוקדם יותר שעדיין אין רוב הציבור מדליק, יש לצדד לכאן ולכאן.

יש להוסיף כאן כמה נקודות חשובות שיש להיזהר באופן שמדליקה בביתה

- א' שלא תדליק קודם פלג המנחה וכמבואר בסעיף ד'.
- ב' שידליקו נרות ארוכים [עם הרבה שמן] שידלקו עד שחוזרים לביתם ובלא"ה הוי ברכה לבטלה וכמבואר בסעיף ט'.
- ג' שתדליק בבית גם אור החשמל קודם ההדלקה ותכוין בברכה על החשמל ועל הנרות.



וכבר כתב בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן לה אות ח') לגבי מנהג ירושלים שמדליקין ארבעים דקות קודם השקיעה דנחשב סמוך לחשיכה, וכן כתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סימן כ') וביאר הטעם לזה שכיוון שכל בני העיר מדליקין בשעה זו הרי שהוא ניכר שמדליק לכבוד שבת.

נמצא לפי דברים אלו דאין להקדים ההדלקה יותר מהזמן שרוב הציבור מדליקין, ורק אם מקבלת שבת בהדלקתה רשאית להקדים ההדלקה.

הרי שבאופן זה יש לפקפק מאוד שתדליק בביתה ותתנה, דכיוון שאינה מקבלת שבת בהדלקתה אינו ניכר שהוא לכבוד שבת וכמבואר.

היתרים למדליקין בעוד היום גדול

אכן אף אם מדלקת קודם הזמן הנ"ל ואינה מדלקת סמוך לשבת בזמן הניכר לכל שהוא לכבוד שבת, מ"מ אולי יש לצרף כמה ציורופים בדבר להתיר לה ההדלקה בביתה.

א. דבדיעבד נקטינן כהפוסקים דיצאה י"ח אף אם הדליקה מוקדם בלי קבלת שבת וכמבואר במשנה ברורה (סק"כ) ובכה"ל (ד"ה מבעוד), ובאופן זה שהוא שעת הדחק כיון שההדלקה בבית המארחים יש לה ג' החסרונות דלעיל, אולי י"ל שהוא שעת הדחק וכל שעת הדחק כדיעבד דמי.

לשון חכמים

הרב אברהם ישעיהו דיין

ניקוד תיבת 'ואלדעה'

הנה תיבה זו מופיעה ב' פעמים בתנ"ך. האחת בסוף פרשת חיי שרה והשנית בריש דברי הימים. והמנהג הרווח בעם הוא לקרותה בשני המקומות הנ"ל. 'וְאֶלְדָּעָה' הדל"ת קמוצה. אולם מצאתי התייחסות ראשונה לניקוד תיבה זו בצורה שונה אצל הרה"ג כליפא אבן מלכא (בר פלוגתיה דאוה"ח הקדוש בענין היתר החגבים) בספרו הנד"מ כף נקי (עמוד סח) וז"ל: 'ואחזור לדבר מענין קצת דקדוקים בחומש. תחלה במלת אבידע ואלדעה - במקומותנו מרגלא בפומייהו גדול וקטון קורין ואלדועה הדל"ת בחולם, והיא בכל הספרים בקמץ רחב, שלפי דרכי הדקדוק אין לה דין קמץ, כי אין במלה זו מהארבעה הגורמים קמץ חטוף שסימנם חשמ"ן, כדאיתא בפרקי שירה, ולא מהחמישי הנוסף בספר לומברוזו, שהוא מהכפולים וסי' חשמנ"ך. ובדקתי בכמה מיני דפוסים חדשים גם ישנים והכתובים כתיבת יד בקלף ישן, ובדברי הימים (א, א, לג) שכתוב בו גם כן אבידע ואלדעה בכולם הדלת בקמץ רחב. וכן בהעתקת החומש בלשון ספאניה על פי הבקאים בלה"ק, בפתחות הדל"ת ולא ידעתי מהיכן יצא להם לקרות הדל"ת בחולם, או קמץ חטוף. וכבר כתבתי למדקדק הגדול שהיה לנו במערב במתא סאלי, כמוה"ר שלם י' צור ז"ל, על ענין זה והשיב לי, וז"ל ועל מלת אלדעה, האמת קריאתה בחטף קמץ, כי במקרא של הרב ר' משה זאברו ז"ל, שעליו אנו סומכים, נמצאת בחטף קמץ. ולדעתי אף אם תהיה נקודתה שבא בלבד קריאתה בחטף קמץ, מפני אות הגרון שאחריה, וכריעה הדומים לה, כי כן אנו קורין 'ונפתחה את אמתחותנו' (בראשית מג, כא), 'אשמעה מה ידבר' (תהלים פה, ט), 'עמדו ואשמעה' (במדבר ט, ח), 'ונקראה בשם' (אסתר ב, יד), 'אפתחה במשל פי' (תהלים עח, ב), והדומים להם. כי כלל אצלנו כל שני שבאים שלפני למ"ד, ר"ל למ"ד הפעל גרונית קמוצה תנועת הנע בחטף קמץ. והרב הגדול אביר המדקדקים הראב"ע ז"ל, כתב במזמור הנ"ח וז"ל: אפתחה - קמצות התי"ו בחטף, בעבור אות הגרון, כמו 'אשמעה מה ידבר'. ואילו היה בשוא לבדו היה שוה, רק ככה נמצא. ובזה יש די השיב לענין זה, עכ"ל [מהר"ש י' צור]. ואני שמעתי ולא אבין, כי אם קבלה מכמוה"ר משה זבארו ז"ל שכך נמצא נקודו בשבא קמץ נקבל, ואם לדין הדקדוק לא השיב כלום. כי המלה שאנו דנין עליה היא בנקוד קמץ ולא בשבא, ואין לה דמיון עם אותם שהביא לראיה ולדוגמא כי היא על משקל 'אלקנה' (שמות ו, כד) וכן 'אלעשה' (ירמיה כט, ג, עזרא י, כב), שלדעתו היו צריכין לקרותם גם כן בחטף קמץ, ותמיה לי על מ"ש שבספר הרב משה זבארו נמצאת בשבא קמץ, מהיכן קבלה זו, כי הרב בעל אור תורה ז"ל, אשר כל יקר ראתה עינו ספרי ספרד ופורטוגאל המוגהים, וספרי הרמ"ה והמאירי וזולתם כמה וכמה, לא העיר על מלה זו. ואי אפשר שלא ראה ספרים שנקודתם כספרינו, שהן הפך קבלת הרב משה זבארו, אם היו ספריו של הרב אור תורה כמו של הרב משה זבארו, ויעיר עליהם. לכן לא נחה דעתי עד יבוא שום משכיל ויורנו דבר המתקבל וכעת כל דברי כל הספרים הוא עיקר'.

עכ"ל. ודבריו נדפסו מכבר בשו"ת כרם חמר למהר"א אנקאווא (סימן ז), ובשו"ת מילי דעזרא טראב (סימן יט).

חזינו מדבריו שבכל הספרים שלפניו היה נקוד הדל"ת בקמץ רחב, וערי המערב היו קוראים בקמץ חטוף משום שכך נוקד בחומש של מהר"ם זבארו. אלא שלדעת הרב כף נקי הנ"ל אין לשנות הקריאה לקמץ חטוף, משום שגירסת כל הספרים נגד זה.

ואנכי אי"ש צעיר ברגליו אעבורה. ואומר דאף לדעת מהר"ם זבארו הנ"ל יש לקרותה בקמץ רחב. דהן אמת שבחומש מכתבת יד¹ (הספרייה הבריטית, לונדון, אנגליה Or. 2286 בראשית שם), נוקדה הדל"ת בקמץ חטוף, מ"מ בשני ספרים אחרים שיצאו מתחת ידו מאוחר יותר, נוקדה הדל"ת בקמץ רחב. ואלו הן: תנ"ך שנת רל"ו (אוקספורד - בודלי, קטלוג נויבאואר 2322 בראשית שם, דברי הימים שם) בקמץ רחב, תנ"ך שנת רל"ז (ציריך - יסלזון 5 בראשית שם. חלק דברי הימים כת"י ששון 1209 לא היה למראה עיני בעת כתיבת שורות אלו). ומשנה אחרונה עיקר שאף לדעת מהר"ם זבארו יש לקרותה בקמץ רחב וְאֶלְדֶּעָה. [ודע שמנהג זה לקרותה בקמץ חטוף נשאר אצל איזה אנשים עד לדורות האחרונים ממש, כנראה משו"ת מעט מים עטיה (סימן יח) שכתב שיש שקורין הדל"ת במלאפ"ם וטועים הם, כי הדגש בדל"ת לא בא אחר ב' קמצין אלא אחר שו"א. וע"ע בשו"ת יחווה דעת חזן (ח"ג סימן ט אות ח) מש"ב].

אולם מלבד מאי דאמרן דמהר"ם זבארו הד"ר הוא לכל חסידיו. בחיפוש שערכתי בכתבי היד הקדומים לא מצאתי לעת עתה מי שניקד תיבה זו וְאֶלְדֶּעָה בקמץ חטוף אלא רק בדברי הימים, ואף גם זאת לא מצאתי כי אם בכת"י אחד משנת ה' ס"א לערך (הספרייה הלאומית, ירושלים, ישראל Ms. Heb. 28°7153), ואיהו גופיה בבראשית ניקד הדל"ת בקמץ רחב. וקרוב לזה בתנ"ך כת"י רבי בנימין ב"ר דוד גבאי שנת רכ"ח (פרמה - פלטינה 1997) בדברי הימים הדל"ת בשבא. ולפי דעת הראב"ע דלעיל יש לקרותה בקמץ חטוף, אולם לדידן תהיה קריאתה בשו"א נע ככל אותם דוגמאות שנזכרו לעיל בדברי הרב כף נקי. ומלבד הנ"ל כמעט כל הספרים מנוקדים בקמץ רחב (או עכ"פ בפת"ח כדאיתא בחומש כת"י רבי שמחה ב"ר יוסף שנת ד' תתקע"ו (הספרייה הבריטית, לונדון, אנגליה Arundel Or 2 בראשית שם²).

ואלו הן שנמצאו נקודים בקמץ רחב: כ"ה בתנ"ך כת"י לניגרד שנת ד' תר"ע (בראשית שם, דברי הימים שם), וכ"ה בתנ"ך כת"ר ארם צובה שנת ד' תר"ץ (יד בן צבי מס' 1 בדברי הימים שם, ואילו החלק של בראשית חסר כידוע). ובתנ"ך כת"י רבי חיים ב"ר יצחק מלרוקילא שנת ד' תתקע"ו (וטיקן 482 בראשית שם, דברי הימים שם), ובתנ"ך כת"י שנת ד' תתקצ"ב (פרים - הספרייה הלאומית HEB 25. בראשית שם, דברי הימים שם), ובחומש כת"י לרבי אליהו ב"ר ברכיה הנקדן ד' תתקצ"ד (ברלין - ספרית המדינה OR. QU 9. בראשית שם), ד' תתקצ"ט (וטיקן 14 בראשית שם), ובחומש כת"י רבי ישראל ב"ר יצחק שנת ה' א' (ספריית בית המדרש לרבנים ניו יורק Ms. 401 בראשית שם), ובחומש כת"י הללי שנת ה' א' (ספריית בית המדרש לרבנים ניו יורק Ms. 401 בראשית שם), ובתנ"ך כת"י רבי חיים ב"ר ישראל שנת ה' ל"ב (פרים - הספרייה הלאומית HEB 26. בראשית שם, דברי הימים שם), שנת ה' ל"ז (פרמה - פלטינה 2668 בראשית שם, דברי הימים שם), ובחומש כת"י רבי יצחק ב"ר שמואל הכהן שנת ה' ל"ד (וטיקן 18 בראשית שם), ובתנ"ך כת"י רבי יהודה ב"ר יואב שנת ה' ל"ח (פרמה - פלטינה 3214 בראשית שם, דברי הימים שם), ובנ"ך כת"י רבי

1 בראש ספר שו"ת משפט וצדקה ביעקב כתוב שמהר"ם זבארו כתב חומש בשנת רל"ב, ועל פיו הגיה ספרו.
2 ושמא אף שם היה נקוד קמץ רחב ונמחק.

יקותיאל ב"ר יחיאל שנת ה' מ' (פרמה - פלטינה 2052 דברי הימים שם), ובחומש כת"י ר' יצחק ב"ר יהודה שנת ה' מ"ו (הספרייה הבריטית, לונדון, אנגליה Add. 9401 בראשית שם), ובחומש כת"י רבי משה סופר מעברמנשטט שנת נ' (קופנהגן - הממלכתית COD. 11 HEBR. בראשית שם), ובחומש כת"י רבי יצחק ב"ר מנחם הנקדן לפני שנת נ"א (פירנצה - לורנציאנה PLUT III.3 בראשית שם), ובנ"ך כת"י לרבי יצחק ב"ר שלמה קמחי שנת ה' נ"ו (פרמה - פלטינה 3091 דברי הימים שם), ובתנ"ך כת"י שנת נ"ו/נ"ז (וטיקן - Barb. Or. 161 בראשית שם, החלק על דברי הימים וטיקן - Barb. Or. 164 יני בעת כתיבת שורות אלו), ובחומש כת"י רבי יוסף ב"ר יצחק שנת נ"ט (אוקספורד בודלי קניקוט 3 בראשית שם), ובחומש כת"י רבי יוסף הסופר דפונטליאה שנת ס' (פריס - הספרייה הלאומית HEB 36 בראשית שם), ובחומש כת"י מאה י"ג (וטיקן 437 בראשית שם), ובחומש כת"י סוף מאה י"ג (פרמה - פלטינה 3081 בראשית שם), ובחומש כת"י מאה י"ג/י"ד (לונדון - ולמדונה 3 בראשית שם), ובחומש כת"י רבי יוסף ב"ר דוד מאה י"ג/י"ד (פרמה - פלטינה 1840 בראשית שם), ובתנ"ך כת"י מאה י"ד (פרמה - פלטינה 2667 בראשית שם, דברי הימים שם), ובתנ"ך כת"י ס"א לערך (הספרייה הלאומית, ירושלים, ישראל Ms. Heb. 28°7153 בראשית שם, אולם בדברי הימים בחטף קמץ וכדלעיל), ובחומש כת"י רבי מנחם ב"ר אליעזר שנת ס"ב (וינה - הספרייה הלאומית האוסטרית COD HEBR 11 בראשית שם), ובחומש כת"י רבי משה ב"ר יחיאל שנת ס"ג (פריס - הספרייה הלאומית HEB 38 בראשית שם), ובחומש כת"י רבי יהודה ב"ר מנחם שנת ס"ד שנוקד ע"י רבי אליעזר ב"ר ישעיה בשנת ס"ה (אוקספורד - בודלי, קטלוג נויבאוואר 22 בראשית שם), ובחומש כת"י רבי שמשון ב"ר יעקב ויוואנט שנת ע"א (הספרייה הבריטית, לונדון, אנגליה Add. 10455 בראשית שם), ובחומש כת"י רבי מתתיה ב"ר יצחק שנת צ"ה (פריס - הספרייה הלאומית HEB 40 בראשית שם), ובחומש כת"י רבי יהודה ב"ר אלעזר שנת ק"ב (פרמה - פלטינה 3083 בראשית שם), ובתנ"ך כת"י שנת ק"ד (פריס - הספרייה הלאומית HEB 28 בראשית שם, דברי הימים שם), ובתנ"ך כת"י רבי אהרן הכהן ב"ר חיים שנת ק"ז (ברלין - ספריית המדינה OR. FOL 585 בראשית שם, דברי הימים שם), תנ"ך כת"י רבי אברהם ב"ר ראובן הצורף שנת ק"ז (פריס - הספרייה הלאומית HEB 30 בראשית שם, דברי הימים שם), ובחומש כת"י רבי שמואל ב"ר דוד שנת קכ"ט (פריס - הספרייה הלאומית HEB 54 בראשית שם), ובחומש כת"י רבי גרשם ב"ר יהודה שנת קנ"ו (הספרייה הבריטית, לונדון, אנגליה Add. 19776), ובכתובים ונביאים כת"י מאה י"ד/ט"ו (וטיקן 6 דברי הימים שם), ובתנ"ך כת"י מאה ט"ו (הספרייה הלאומית, ירושלים, ישראל Ms. Heb. 28°7236 בראשית שם, דברי הימים שם), ובחומש כת"י שנת קע"א נוקד ע"י רבי יצחק הכהן (פרמה - פלטינה 2818 בראשית שם), ובתנ"ך כת"י רבי שמואל ב"ר משה מצביטא נובה שנת קפ"ה (פרמה - פלטינה 2514 בראשית שם, פרמה - פלטינה 2515 דברי הימים שם), ובחומש כת"י שנת קפ"ז (הספרייה הבריטית, לונדון, אנגליה Or. 2786 בראשית שם), ובחומש כת"י רבי משה ב"ר עמרם אבן נצר שנת שנת קפ"ח/קפ"ט (הספרייה הבריטית, לונדון, אנגליה Or. 2350 בראשית שם), ובחומש כת"י רבי יעקב ב"ר משה אלהדב שנת ר"ב (פרמה - פלטינה 2825 בראשית שם), ובחומש כת"י רבי יוסף ב"ר משה אלכיר שנת ר"ז (וטיקן 596 בראשית שם), ובחומש כת"י עלי הסופר ב"ר דוד יוסף שנת רט"ו (אוקספורד בודלי Or. 77 בראשית שם), ובתנ"ך כת"י רבי בנימין ב"ר דוד גבאי שנת רכ"ח (פרמה - פלטינה 1996 בראשית שם, ואילו בדברי הימים פרמה - פלטינה 1997 הדל"ת בשו"א וכדלעיל), ובחומש כת"י רבי שמואל ב"ר יצחק די מודינא שנת רכ"ט (פרמה - פלטינה 2674 בראשית שם), שנת רג"ל (פרמה - פלטינה 1/677 בראשית שם), ובחומש כת"י רבי שמואל ב"ר אברהם אלטירס שנת רל"א (אוקספורד בודלי Or. 42

בראשית שם), ובחומש כת"י רבי שלמה ב"ר יוסף גבלי שנת רל"ד (פרמה - פלטינה 2948 בראשית שם), ובחומש כת"י רבי יעקב דיאנה שנת רל"ו (פרמה - פלטינה 3218 בראשית שם), ובחומש כת"י רבי יוסף ב"ר נתן צרפתי שנת רמ"ד (פרמה - פלטינה 2822 בראשית שם), ובחומש כת"י רבי יוסף מספרד שנת רמ"ד (פרמה - פלטינה 2018 בראשית שם), ובחומש כת"י רבי אברהם ב"ר מרדכי פריצול שנת רמ"ז (הספרייה הבריטית, לונדון, אנגליה Add. 4709 בראשית שם), שנת רנ"ו (ספריית בית המדרש לרבנים, ניו יורק, ארצות הברית Ms. 439 בראשית שם), ובנ"ך ספרד שנת רמ"ז (דברי הימים שם), ובתנ"ך כת"י רבי משה ב"ר חיים עקריש שנת רנ"ט (פרמה - פלטינה 2516 בראשית שם, דברי הימים שם), ובחומש פראג שנת עד"ר (בראשית שם), ובתנ"ך ונציה שנת רע"ח (בראשית שם, דברי הימים שם), ובחומש ונציה שנת רע"ח (בראשית שם), ובחומש ונציה שנת רפ"ד (בראשית שם), ובתנ"ך ונציה שנת רפ"ה (בראשית שם, דברי הימים שם) ובחומש ונציה שנת ש"ג (בראשית שם), ובחומש אמשטרדם שנת ת"י (בראשית שם), ובחומש אמשטרדם שנת ת"מ (בראשית שם), ובתנ"ך קהלות משה אמשטרדם שנת תפ"ד (בראשית שם, דברי הימים שם), ובחומש תורת ה' ווילהרמסדארף שנת תע"ג (בראשית שם), וכיד כל בו לרבי דוד לידא פרנקפורט דמיין שנת תפ"ז (בראשית שם), ארבעה ועשרים מנטובה שנת תק"ב/תק"ד (בראשית שם, דברי הימים שם).

קנצי למילין אשים: תיבת 'ואלדעה' יש לקרותה הדל"ת בקמץ רחב 'וּאֶלְדֶּעָה' ולא בקמץ חטוף 'וּאֶלְדֶּעָה', הן בפרשת חיי שרה והן בדברי הימים. כדעת רובם המוחלט של הספרים הקדומים וכמשנה אחרונה של מהר"ם זבארו.



הרב יוסף מאיר סאפרין

זמני אמירת קדיש, סוגי הקדיש וטעמיו (ה)

ז - קדיש דעתיד לחדתא

א זמני אמירת קדיש דעתיד: לוויית המת ובית האבל - תשעה באב - תענית ציבור - אחר כל לימוד תושבע"פ - סיום מסכת / נוסחאות בקדיש דעתיד: דעתיד לחדתא עלמא - בעלמא דעתיד/דהוא עתיד לחדתא - בעלמא דהוא עתיד לאתחדתא - ויצמח פורקניה' בקדיש דעתיד - תוספת 'תתכלי חרבא'

בסדרת המאמרים עד כה נתבארו ארבעת הקדישים הידועים, הלא הם חצי קדיש, קדיש יהא שלמא, קדיש תתקבל, וקדיש דרבנן.

אולם קדיש נוסף מצוי בידנו בנוסף על הקדישים הללו ושמם 'קדיש דעתיד לחדתא', ויש קורים אותו 'קדיש הגדול', קדיש זה נדפס בסוף מסכתות הש"ס, וכיום נהוג לאמרו בעת סיום מסכתא, כאשר בסופו מוסיפים לומר על ישראל ועל רבנן כמו בשאר קדיש דרבנן.¹

אולם רבים מאד ובפרט בקרב בני אשכנז אינם יודעים כלל שקדיש זה לא נתקן ביסודו לאמרו בסיום מסכתא, בכלל, הקשר שלו אל לימוד תורה שבע"פ קלוש מאד, ואמירתו בסיום מסכתא אין לו כל מקור בראשונים כאשר יתבאר לקמן.

כמו כן יש לציין פרט נוסף שאינו ידוע, שקדיש זה פעמים שהוא נאמר כחצי קדיש דהיינו רק עד דאמירן בעלמא, פעמים כקדיש יהא שלמא, פעמים כקדיש דרבנן, ופעמים אף מוסיפים בו את התוספת הבאה:

תתכלי חרבא וכפנא ומותנא ומרעין בישין מננא וכל עמיה בית ישראל ואמרו אמנ.²

לוויית המת ובית האבל

קדיש דעתיד לחדתא קדום ביותר וכבר נזכר במסכת סופרים³, זאת לעומת עיקר נוסח הקדיש מיתגדל עד דאמירן בעלמא, וכן שאר ההוספות שבקדיש כמו תתקבל, על ישראל ועל רבנן, וכן יהא שלמא ועושה שלום, שלא הובאו בחז"ל⁴, ונזכרו לראשונה בסדור רב עמרם גאון.⁵

1 בביאור הקדיש כתב האבודרהם:

יתגדל ויתקדש שמיא רבא. דהוא עתיד לחדתא עלמא כמו שאמרו רז"ל (ר"ה לא). שיתא אלפי שני הוי עלמא וחד חרוב, ולשכללא היכלא כך הוא לשון הפסוק בעזרא (ח ג), ולמפרק חייא לגאול את החיים מזה הגלות שאנחנו בו, ולאחיא מתיא ולהחיות את המתים שהוא עיקר אמונתו, ולמבני קרתא ירושלם שנאמר (תהלים קמז ב) בונה ירושלם ה' וגו', ולמעקר פולחנא נוכראה מארעא ע"ש (בראשית לה ב) הסירו את אלהי הנכר אשר בתוכם, וכתב (זכריה יג ב) וגם את הנביאים ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, לאתבא פולחנא קדישא דשמיא להדריה וזויה על שם (יחזקאל לח כג) והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים וידעו כי אני ה', בחיכון וביומיון וכו'.

2 המשך ביאור האבודרהם:

תתכלי חרבא לפי שכתוב (דברים לב כח) מחוץ תשכל חרב הוא מבקש כאן מאת השם שתכלה אותה החרב מן העולם, וכפנא ומותנא על שם (איוב ה, כ) ברעב פדך ממות, ומרעין בישין על שם תרגום (דברים ז, א) וכל מדוי מצרים הרעים, מננא וכל עמיה בית ישראל ואמרו אמנ. עושה שלום וכו'.

3 פ"ט הי"ב.

4 למעט נוסח יהא שמו הגדול מבורך שכבר נזכר בחז"ל (ברכות ג).

5 יש לציין שהוספות אלו אינם מוזכרים גם בסדור רב סעדיה גאון חוץ מאמירת עושה שלום.

דעת רוב הפוסקים ובראשם רב עמרם גאון, שקדיש דעתיד לחדתא נתקן לאמרו על פטירת המת בר-מינן תיכף לאחר הקבורה, או בהזדמנות מסוימת במשך ימי השבעה.

מקור אמירת קדיש דעתיד לחדתא אחר המת היא במסכת סופרים⁶, שכתב אחר עניני ברכת אבלים בזה"ל (עפ"י גירסת הרמב"ן⁷) ואחר כך אומר קדיש, ואין אומר בעלמא דעתיד לאתחדתא אלא על תלמיד הדרשן⁸, ומבאר הרמב"ן דברי המסכת סופרים דאומרים קדיש דעתיד לחדתא אחר ברכת האבלים, וכמו כן אומרים אותו אחר קבורת המת, אולם אין אומרים קדיש זה על כל מת כי אם על התלמיד הדרשן.

וביאור הרמב"ן ענין התלמיד הדרשן, שכן בקדיש זה הרי משבחים את הקב"ה ומקלסים אותו, שיתגדל ויתקדש שמו לעתיד לבא כאשר יקומו המתים ויתקבצו הגלויות ונזכה לבנין בית המקדש, ומכיון שכן אין לנו לומר קדיש זה אלא אם מעשיו של הנפטר מוכיחין עליו שאכן יקום לתחיית המתים, וכגון התלמיד הדרשן שעל ידי שהיה עוסק בתורה ובדרשותיה יעמוד לקץ הימין בעת תחית המתים לעתיד לבא⁹, ולכן מן הראוי להזכיר בקדיש שאחר מיטתו הוספה זו של ענין תחית המתים.

אבל אם מעשיו של הנפטר אינם מוכיחים שיקום לעתיד אזי אין לומר הוספה זו דעתיד לחדתא עלמא, וכתב הרמב"ן שבמקום זה יאמרו את נוסח הקדיש הרגיל בעלמא דברא כרעותיה, ורק בגמר הקדיש יאמרו תתכלי חרבא וכפנא ומותנא.

למעשה כתב הרמב"ן דנוהגים לומר קדיש זה אחר כל הנפטרים, אף אם אין מעשיו מוכיחים שיקום לעתיד לבא, וזאת מפני המחלוקת שנגרמה על ידי כך שהיו דנים אם הנפטר אכן ראוי שיאמרו עליו קדיש דעתיד לחדתא, ועל כן אומרים קדיש זה אפילו בעת קבורת אשה.¹⁰

6 וז"ל המסכת סופרים (פי"ט הי"א) ונהגו רבותינו לומר בבקר ברכת חתנים על הכוס בעשרה ובפנים חדשות כל שבעה, וכן בערב קודם סעודה.

(ובהי"ב) וברכת אבלים בערב לאחר התפלה בפני המתפללים על הכוס, בשבת שאין אבילות נוהגת בפרהסיא, כר"א בן הורקנוס דאמר ראה שלמה כח של גומלי חסדים ובנה להם לישראל שני שערים אחד לחתנים ואחד לאבלים ולמנודים, בשבת היו מתקבצין יושבי ירושלים ועולין להר הבית ויושבין בין שני שערים הללו כדי לגמול חסדים לזה ולזה, ומשחרב בית המקדש התקינו שיהיו החתנים והאבלים באים לכנסת כדי לגמול להם חסד, חתנים לקלסן ולהלוותם לבתיהן, אבלים לאחר שיגמור החזון תפלה של מוסף הולך לו אחורי דלתי של בית הכנסת או בפני הכנסת, ומוצא שם האבלים וכל קרוביו, ואומר עליהם ברכה, ואחר כך אומר קדיש, ואין אומר בעלמא דעתיד לחדתא אלא על התלמוד ועל הדרש, עכ"ל המסכת סופרים כנדפס לפנינו.

אולם הרמב"ן (שם) גרס ואין אומר בעלמא דעתיד לחדתא אלא על התלמיד הדרשן וכן הוא במחזור ויטרי (סי' תקכז) על התלמיד ועל הדרשן.

7 תורת האדם ענין ההתחלה אות מח.

8 וכאמור לעיל כעין זה גרס במחזור ויטרי על התלמיד ועל הדרשן.

9 זה לשון הגמרא (כתובות קיא):

אמר ר' אלעזר: עמי הארצות אינן חיים, שנאמר: מתים כל יחיו וגו', תניא נמי הכי: מתים כל יחיו - יכול לכל, ת"ל: רפאים כל יקומו, במרפה עצמו מדברי תורה הכתוב מדבר. א"ל ר' יוחנן: לא ניחא למרייהו דאמרת להו הכי, ההוא במרפה עצמו לעבודת כוכבים הוא דכתיב. א"ל: מקרא אחר אני דורש, דכתיב: כי טל אורות טליך וארץ רפאים תפיל, כל המשתמש באור תורה - אור תורה מחייהו, וכל שאין משתמש באור תורה - אין אור תורה מחייהו.

כיון דחזייה דקמצטער, א"ל רבי, מצאתי להן תקנה מן התורה, ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כולכם היום, וכי אפשר לדבוקי בשכינה, והכתיב: כי ה' אלהיך אש אוכלה, אלא, כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה, ע"כ. 10 וז"ל הרמב"ן (שם) 'איתא במסכת סופרים (פי"ט הי"א) ונהגו רבותינו וכו', אבלים לאחר שיגמור החזון תפלה של מוסף הולך לו אחורי דלתי של בית הכנסת או בפני הכנסת, ומוצא שם האבלים וכל קרוביו,

כדבריו של הרמב"ן שקדיש דעתיד נאמר אחר קבורת המת כתבו גם הר"ן¹¹ האבודרהם¹² המחזור ויטרי¹³, וכבר קדם להם בסדור רב עמרם גאון¹⁴ שכתב בזה"ל 'וכשמסיימין לקבור את המת לאחר שאומר צדוק הדין אומר הש"צ יתגדל וכו', בעלמא דהוא עתיד וכו'.

וכן מוזכר קדיש זה בטור ובשו"ע (יו"ד הלכות אבילות סי' שע"ו ס"ד) רק לענין אמירתו אחר לוויית המת.

וכיון שכל הקדישים נאמרים רק לאחר אמירת פסוקים וכפי שנתבאר בפרק א ו-ב ממאמרינו¹⁵, אף קדיש זה קאי על פסוקי צדוק הדין, ומעתה תלויה אמירת קדיש זה באמירת פסוקי צדוק הדין, ולכן לדעת הרמ"א¹⁶ שבימי חוה"מ וכן בכל לילות השנה אין אומרים בהם צדוק הדין, אזי אף אין אומרים בהם קדיש דעתיד, אולם לדעת המחבר¹⁷ אומרים צדוק הדין אף ביו"ט שני ולכן אומרים קדיש דעתיד ג"כ לאחריו, וכן לענין צדוק הדין כלילה כתב השדי חמד¹⁸ דמנהג הספרדים לאמרו, ולכן מנהגם לומר קדיש דעתיד לאחריו.

וכאשר אומרים קדיש זה לאחר קבורת המת אומרים אותו כקדיש שלם (בלא תתקבל), ומוסיפים בסופו 'תתכלי חרבא וכפנא ומותנא ומרעין בישין, מננא וכל עמיה בית ישראל ואמרו אמן', ומסיימים 'עושה שלום וכו'.

תשעה באב

האבודרהם¹⁹ כתב דאף בתשעה באב אומרים קדיש דעתיד לחדתא עלמא, ובפשטות הטעם מפני שמזכירים בו בנין ביהמ"ק וירושלים באמירת ולשכלל היכליה ולמיבני קרתא דירושלים.

ומקום אמירת קדיש דעתיד בתשעה באב הוא אחר הקינות, כלילה אומרים אחר סדר קדושה שאחר גמר הקינות, ואז אומרים אותו כקדיש שלם שכן כליל תשעה באב אין אומרים תתקבל בסיום התפילה.²⁰

ובסדר תפילת יום תשעה באב כתב האבודרהם דאומרים קינות באמצע חזרת הש"ץ, ושוב אומרים קינות תיכף אחר חזרת הש"ץ לפני קדיש²¹, ואחר קינות אלו אומרים קדיש דעתיד

ואומר עליהם ברכה, ואחר כך אומר קדיש, ואין אומר בעלמא דעתיד לחדתא אלא על תלמיד הדרשן, עכ"ל מסכת סופרים.

ונראה מכאן דבוקר וערב לאחר התפילה בפני המתפללין מברכין ברכת אבלים על הכוס כל שבעה ובפנים חדרות כמו שביררנו למעלה, ומוסיף בכאן שאומרים קדיש על הברכה הזו כדרך שאומרים אחר קבורת המת, ואין אומרים בעלמא דעתיד לחדתא אלא על תלמיד הדרשן, וטעמא דמילתא, שאין מזכירין עולם חדש אלא למי שמעשיו מוכיחין עליו שהוא בן תחיית המתים וכן העולם הבא, אבל לסתם בני אדם לא, וכן הדין בבית הקברות לאחר קבורה שאין מקדישין כן, אלא מקדישין ואומרים בעלמא דברא כרעותיה וכו' ותתכלי חרבא וכו', ונהגו לומר על הכל ואפילו על אשה מפני המחלוקת, שאין הדור דומה יפה', עכ"ל הרמב"ן.

11 חידושים סוף מו"ק.

12 סדר בהמ"ז לאבל.

13 מהדורת אוצה"פ עמ' תרסט.

14 תפלות וברכות פרטיות סי' קנז.

15 קובץ קצו.

16 יו"ד סי' תא ס"ו.

17 שם.

18 מערכת אבילות אות ריב.

19 סדר ליל תשעה באב.

20 ב"י סי' תקנט ד"ה ואומר קדיש בשם הגהות מיימוניות.

21 ויש לעיין בדבריו אם אחר קרה"ת אומרים שוב קינות כמנהגנו, דעיי"ש בלשונו דמש"כ 'ואין אומר שלום זה לזה כל הלילה וכל היום עד שישלימו העם קינותיהם' הוא סיום לשון המסכת סופרים (פי"ח ה"ז) שהביא לפני כן ודוק.

לחדתא, ולכאורה אז אומרים קדיש זה רק עד דאמירן בעלמא וכמו כל הקדישים שאומרים לפני שנסתיימה עיקר חובת התפילה, וכפי שנתבאר בפרק ד ממאמרנו דאמירת יהא שלמא רבא נתקנה לסיומי התפילות בדוקא.

אולם בכף החיים (תקנ"ט סקט"ו) כתב שבין בלילה ובין ביום אומרים קדיש דעתיד אחר גמר כל הקינות, וכן נהוג כיום בקרב בני עדות המזרח לומר קדיש זה אחר הקינות הנאמרים לאחר קרה"ת.

תענית ציבור

עוד כתב האבודרהם (סדר תעניות ציבור) דבתענית ציבור שגוזרין על כל צרה שלא תבא על הציבור, מתפללים תחילה שחרית ומוסיפים לומר סליחות מברכת סלח לנו ואילך, ואומרים חצי קדיש, וקורים בתורה ומפטירים בנביא, וידרוש מי שראוי לדרוש, ואומר קדיש דהוא עתיד לחדתא, ומחזיר ס"ת למקומו, ואומר תתקבל.

וצ"ב קצת אמאי אומרים אותו אחר הדרשה דייקא ולא באחד מן הקדישים שבתפילה כבתשעה באב, ובכל אופן משמע לכאורה דבכה"ג אומרים אותו כחצי קדיש, שהרי כאמור אין מסתבר שיאמרו קדיש שלם לפני אמירת תתקבל, וכפי שבכל מקום אומרים 'יהא שלמא' רק בקדישים שמתקבל ואילך.²²

אמירת קדיש דעתיד אחר כל לימוד תושבע"פ

לעומת מנהג רוב ישראל שקדיש זה נתקן לאמרו בלויית המת ובתשעה באב על שם הזכרת ענין הגאולה ותחית המתים שבו, הרי שהרמב"ם רוח אחרת היתה עמו שקדיש זה נתקן לאמרו אחר כל לימוד תושבע"פ.

וזה לשון הרמב"ם²³ 'קדיש דרבנן - כל עשרה מישראל או יתר שהיו עוסקין בתלמוד תורה שבע"פ, ואפילו במדרשות או בהגדות, כשהן מסיימין אומר אחד קדיש בנוסח זה יתגדל ויתקדש שמיא רבא, דעתיד לחדתא עלמא וכו', יתברך וישתבח וכו', על רבנן ועל תלמידיהון וכו', יהא שלמא וכו'.

כדבריו של הרמב"ם כבר מובא בסדור רבי סעדיה גאון²⁴ וז"ל 'אם היו עשרה לומדים יאמרו כשהשלימו, ברוך אלקינו וכו', וקדיש יתגדל, ומוסיפים בו דעתיד לחדתא עלמא וכו', ויש מן האנשים שאומרים קדיש כזה אחר קבורת המת, ואין זה מן העיקר, עכ"ל.

הרי לפנינו דעה נוספת הסוברת שקדיש זה נתקן לאמרו דוקא אחר לימוד תושבע"פ והמנהג לאמרו אחר קבורת המת אינו מן העיקר.

ואף הרמב"ם ורס"ג מקורם טהור בדברי המסכת סופרים, שכן גירסא אחרת היתה להם במסכת סופרים בזה"ל ואין אומר דעתיד לחדתא עלמא אלא על התלמוד ועל הדרש²⁵,

22 אולם צריך ביאור שכן בשלמא בתשעה באב אומרים את הקדיש לפי שמזכירים בו נחמת ציון ובנין ירושלים.

אבל אמירת הקדיש בתענית ציבור לכאורה אינה בגלל הוספת 'דעתיד לחדתא', שכן אין שייכות בין כל עניני הגאולה המובאים שם לתענית ציבור דייקא, ועל כרחך א"כ שקדיש זה נאמר בגלל תוספת התפילה 'תתכלי חרבא ומותנא וכפנא ומרעין בישין וכו' שזה שייך שפיר לתע"צ, וא"כ מוכח לכאורה שאמרו קדיש זה עד סופו כדי לומר תוספת זו ד'תתכלי', והדרא קושיא לדוכתא דלא מצינו שיאמרו יהא שלמא לפני תתקבל.

23 בסדר התפילות שבסוף ספר אהבה.

24 עמ' שני"ח-שנ"ט.

25 וכפי הנוסחא המופיעה במסכת סופרים שלפנינו.

לאמר, לא על ה'תלמיד הדרשן' נאמר קדיש זה, כי אם 'על התלמוד ועל הדרש' דהיינו על לימוד תורה שבעל פה.

ולבאר השייכות לתושבע"פ מובא בספר בארות יצחק²⁶ בשם מהר"י ונה זצ"ל מחכמי תימן, שאומרים קדיש דעתיד לחדתא אחר לימוד תורה שבע"פ, לפי 'שכשזכירין שמות החכמים ר' פלוני אומר, שפתותיהם דובכות הה"ד דובב שפתי ישנים, והן אומרים שמא היא עת תחיית המתים, ולכך אנו אומרים אחר הלימוד דעתיד לחדתא עלמא ולאחייא מתיא, כדי לקרר דעתם, עכ"ל.

ולכאורה כוונת מהר"י ונה שע"י שישמעו המתים שאנו מתפללין עדיין על תחיית המתים ידעו שעדיין לא באה הגאולה, ולפי"ז מובן אף טעם הדבר שאומרים קדיש זה אחר לימוד תושבע"פ דוקא, דבתורה שבכתב אין שייך האי טעמא.²⁷

ואף שבמסכת סופרים הביאו אמירת קדיש זה אחר עניי ברכת אבלים, ולכאורה מוכח מזה שהקדיש נאמר אחר המתים, דאי לא תימא הכי - אלא שנתקן לאמרו אחר לימוד תושבע"פ - אמאי הביאו המסכת סופרים כאן, נראה לבאר דאדרבה היא הנותנת, דכיון דבקדיש זה מוזכר ענין תחיית המתים היה מקום להבין שאפשר לאמרו אחר כל קבורה, וקמ"ל דאין לאמרו כי אם על התלמוד ועל הדרש.

מנהג בני תימן באמירת קדיש דעתיד

מנהג בני תימן ההולכים לאורו של הרמב"ם לומר קדיש דעתיד לחדתא אחר כל לימוד תורה שבע"פ, וכגון אחר פיטום הקטורת בסיום תפילת שחרית, וכן אחר אמירת במה מדליקין בליל שבת, ואחר אמירת פסוקי וברייטות הקרבנות בציבור בשחרית דשבת, וכן אף אחר כל שיעור תורה ברבים, בכל אלו מנהגם לומר קדיש דעתיד לחדתא.²⁸

עוד זאת נהגו בני תימן שאחר לימוד וקריאת פסוקים ומזמורים אין אומרים קדיש יהא שלמא כנהוג בכל תפוצות ישראל, וכפי שגם ברמב"ם אינו מובא נוסח קדיש זה, ולכן מנהגם (נוסח בלדי) שאחר אמירת מזמורים, וכגון מזמורים הנאמרים אחר תפלות מנחה וערבית בימות החול ובשבת²⁹, [שמנהג רוב ישראל לומר בכל המקומות הללו קדיש יהא שלמא, אזי

26 חיבורו של הגר"י רצאבי שליט"א על פסקי מהרי"ץ ראש גולת תימן (הל' סדר היום סקכ"ח).

27 כמו כן יש לציין שרב סעדיה גאון בסידורו אינו מביא שום תוספות תפילה בקדיש, כגון תתקבל, יהא שלמא, או על ישראל ועל רבנן, אלא נוסחתו בקדיש הנאמר בסיום התפילה היא, יתגדל ויתקדש עד דאמירין בעלמא, ותיכף לאחר מכן עושה שלום לסיומה של התפילה.

וכן בקדיש דעתיד הנאמר לאחר תושבע"פ לא הביא כלל תוספת דעל ישראל ועל רבנן [לעומת הרמב"ם שכן הביאה], וממילא ש"מ דס"ל דעיקר התוספת הנאמרת בשייכות אל לימוד תושבע"פ היא 'דעתיד לחדתא עלמא', והביאור היחיד בשייכות קדיש זה אל תושבע"פ הוא הביאור הנ"ל.

28 מקור נוסף לאמירת קדיש דעתיד אחר לימוד תורה שבע"פ הוא בספר סדר היום לרבנו משה בן יהודה מכיר, שם כתב (סדר הלומד ומלמד וקדיש דרבנן) בזה"ל 'ואחר הלימוד יאמרו קדיש דרבנן והוא דהוא עתיד וכו', ונקרא קדיש דאגדתא'.

אולם יש לציין שבעוד ועפ"י מנהג בני תימן ההולכים לאורו של הרמב"ם אומרים קדיש זה אחר כל לימוד תושבע"פ, ובכלל זה אמירת פטום הקטורת בסיום תפילת שחרית, הרי לעומת זאת בספר סדר היום הזכיר אמירת קדיש דהוא עתיד רק אחר לימוד תושבע"פ, אבל אחר אמירת פטום הקטורת כתב (סדר פטום הקטורת) בזה"ל 'ויאמר קדיש עד לעילא ויתפלל על ישראל ועל רבנן וכו', ולא הזכיר שם אמירת תוספת דהוא עתיד.

29 ראה תכלאל עץ חיים למהרי"ץ ראש גולת תימן אחר תפילת מנחה (דף פח.) ואחר תפילת ערבית (דף צג.).

הם נוהגים] לומר תחילה הגדת רבי חנניא בן עקשיא, ולאחר מכן קדיש דעתיד לחדתא עם תוספת על ישראל ועל רבנן.³⁰

נמצא דמנהגי אמירת קדיש דעתיד לחדתא חלוקים ביסודם מימי הגאונים, שכן לרב עמרם גאון להרמב"ן ולהר"ן אומרים אותו בשעת קבורת המת מפני שמזכירים בו ולאחיאיה מיתא ומסיימים בו תתכלי חרבא ומותנא, והאבודרהם אף מוסיף שיש לאמרו בתשעה באב לפי שמזכירים בו את הגאולה ובנין ירושלים וביהמ"ק, ובסדור רס"ג וברמב"ם הוזכר קדיש זה רק לגבי אמירתו לאחר לימוד התורה ואין לו כל שייכות לאבילות, ונתבאר שהוא משום 'שפתותיו דובבות בקבר'.

ומקור שני מנהגים אלו תלוי בגירסא במסכת סופרים 'ואין אומר בעלמא דעתיד לחדתא אלא על התלמוד ועל הדרש', או 'על התלמיד הדרשן'.³¹

סיום מסכת

קדיש דעתיד לחדתא נדפס בסוף מסכתות הש"ס, וכיום נהוג בהרבה מקהילות הקודש לאמרו בשעת סיום המסכתא.

מנהג זה לומר קדיש דעתיד לחדתא בסיום מסכתא לא מצאתי לו לעת עתה - עד כמה שידי יד כהה מגעת בעזרת תוכנות החיפוש למיניהם - שום מקור (!) בראשונים.

ואף מצד הסברא אין שום סיבה לומר קדיש דעתיד לחדתא בסיום מסכתא דייקא, שכן כאמור לדעת הרמב"ם יש לאמרו אחר כל לימוד תורה שבע"פ, ואילו למנהגינו שאחר כל תושבע"פ אומרים רק קדיש על ישראל ועל רבנן א"כ במה נתייחד סדר הלימוד שבסיום המסכתא שאומרים בו קדיש זה.

וראה מה שכתב בשו"ת מהר"ם מינץ שכתב בסדר סיום מסכתא בזה"ל³²:

30 וכן נוהגים אחר קריאת מגילת אסתר בליל פורים וביומו (שולחן ערוך המקוצר להגר"י רצאבי שליט"א סי' כה הערה יב), וכמנהג בני תימן לקרא את המגילה לאחר עלינו בין בליל פורים ובין ביומו, ואין אומרים לאחריו סדר קדושה.

31 בעקבות דברי הרמב"ם הסובר שקדיש דעתיד נתקן לאמרו אחר לימוד תושבע"פ, יש לציין דהנה המעיין במנהגי מהרי"ל יראה דבר פלא, שכתב לענין חודש ניסן (שם עמ' ד') וכן כל ר"ח (עמ' ח') וחזה"מ (עמ' קצח) שאין אומרים צדוק הדין ולא קדיש דרבנן (!), וכן מובא שם (עמ' תרו) שבהלויית אשת מהרי"ל אמר בנו של מהרי"ל לאחר הקבורה קדיש דרבנן (!), וכל הרואה זאת תמה תמה יקרא וכי מה ענין קדיש דרבנן לענין צדוק הדין שהם רק פסוקים ולא תושבע"פ כלל.

ולכאורה הביאור בזה הוא דהנה בסדר התפילות להרמב"ם הרי הוא מונה והולך את סדר הקדישים, ותחת הכותרת 'קדיש דרבנן' כתוב שם סדר הקדיש שתחילתו בנוסח דעתיד לחדתא עלמא והמשכו בנוסח על ישראל ועל רבנן, וכפי דעת הרמב"ם לומר קדיש זה אחר כל לימוד תושבע"פ.

אכן כפי שנתבאר לעיל מנהג ספרד ואשכנז לומר קדיש דעתיד לחדתא עלמא בלויית המת לאחר אמירת פסוקי צדוק הדין, וכפי שמוזכר בטור ושו"ע סי' שע"ו (ס"ד), עוד נתבאר לעיל שמנהג אשכנז הוא שבימים שאין אומרים בהם תחנון אין אומרים בהם פסוקי צדוק הדין ולא קדיש דעתיד לחדתא, אכן אלו ואלו שווים שכאשר אומרים קדיש זה בלויית המת אין אומרים בו 'על ישראל ועל רבנן' (ולמנהג ספרד עוד מוסיפים תוספת מיוחדת ד'תתכלי חרבא').

ולפי"ז יתכן לבאר שבמקומו של מהרי"ל נהגו לקרא לקדיש דעתיד לחדתא בשם קדיש דרבנן, לפי שנוסח הקדיש היה מצוי בידם רק בספרי הרמב"ם שם מופיע קדיש זה עם הסיום ד'על ישראל ועל רבנן' לאמרו אחר תושבע"פ, ולכן ציין במנהגי מהרי"ל דבר"ח וחזה"מ וחודש ניסן שאין אומרים בהם צדוק הדין ג"כ אין אומרים בהם קדיש דרבנן, וכונתו לקדיש דעתיד לחדתא.

32 סי' קיט.

מכיון שתשובה זו אינה מצויה ביד הכל, וכמה הילכא גבירתא איכא למישמע מינה בדיני סיום מסכתא, אמרתי להביאה במלואה:

ואחר סיומו יאמר עשרה בני רב פפא. ואח"כ יאמר קדיש אם יש מניין, ויש שאומרים קדיש דרבנן, אך אותו קדיש אינו מצוי בינינו לכן ברוב פעמים לא שמעתי לומר רק שלנו בלא תתקבל עכ"ל.

הרי שדבריו כמעט מפורשים, שבעת סיום המסכת נוהגים לומר רק קדיש בלא תתקבל, ובמילים אחרות קדיש יהא שלמא, וכפי מנהג ראשוני אשכנז וצרפת שאחר לימוד תושבע"פ אומרים רק קדיש יהא שלמא ולא קדיש על ישראל ועל רבנן³³, אבל קדיש דעתיד לחדתא מאן דכר שמיא?!

ואילו בסדור שער השמים להיעב"ץ³⁴ שכתב בפשטות דבסיום מסכתא אומרים קדיש דרבנן, וכפי שבזמנו כבר נהגו גם באשכנז לומר נוסח על ישראל ועל רבנן בקדיש שאחר לימוד תושבע"פ.

והנה בדפוס הש"ס הישנים הנמצאים בתוכנת אוצר חכמה אין מופיע כלל סדר הסיום שאנו נוהגים לומר בשעת הסיום, ואף בסדר סיום המסכתא שבים של שלמה³⁵ לא נזכר כלל אמירת קדיש דעתיד בסיום מסכתא, ובדפוס פרנקפורט דמיין כבר נדפס סדר הסיום אך בסופו כתבו לומר קדיש דרבנן.

ויתכן מאד שקדיש זה נוסף ע"י המדפיסים במרוצת הדורות מאיזה טעם שלא נודע לנו, ואין בידי האמצעים הנדרשים כדי לבדוק באיזה מהדורה של הש"ס נדפס לראשונה קדיש דעתיד לאמרו בעת סיום המסכתא.

רב או ראש ישיבה שהוא לומד מסכתא עם חבריו ותלמידיו וכשבאו לסוף המסכתא, ישייר מעט בסוף עד שעת הכושר, יומא דראוי לתקן סעודה נאה לכבוד התורה ותלמידיהון.

ואז ראוי לקבץ כל הקהל כשבא הרב לסיים, כל מי שראוי לבא לסיום המסכתא. וסמך יש במסכת אבות ההולך ואינו עושה שכר הליכה בידו וגו', ולכן נהגו כל בעלי בתים לילך על הישיבה בתחילת התורה וזמן בישיבה ראשונה, ולכן מנהג להודיעם כשבא הרב לסיים המסכתא, כדי שיבואו הבעלי בתים גם כן לסיימא, ואז יהיו שמה תחילה וסוף. עוד טעם אחר שהוא כבוד התורה כשיש שם אסיפת עם, כדאיתא מעין זה במדרכי בסוף הגיזקין וז"ל יכולין לקרות לחתן תורה או לחתן בראשית כהן או לוי דשאני התם דכבר קראו ה' כמשפט היום כו', וגם ברוב מקומות ישראל הולכים עמהם חשובים הקהל על המגדל עכ"ל. ש"מ לכבוד סיום התורה הולכים, הכא נמי מקבצים רוב עם לכבוד התורה, וכן טוב לחזור אחר מניין לומר קדיש.

ואחר סיומו יאמר עשרה בני רב פפא. ואח"כ יאמר קדיש אם יש מניין, ויש שאומרים קדיש דרבנן, אך אותו קדיש אינו מצוי בינינו לכן ברוב פעמים לא שמעתי לומר רק שלנו בלא תתקבל. ואילו הן עשרה בני רב פפא וכן מתחילין הדרן עלך הדרן עלן. דעתן עלך דעתך עלן לא ניזון מינך ולא תיזון מינך לא תינשא מינך ולא תינשיה מינך לא בעלמא הדין ולא לעלמא דאתא בסייעתא דשמיא. חנינא בר פפא רמי בר פפא נחמן ב"פ, אחי ב"פ רפרם ב"פ סורבא ב"פ רכיש ב"פ דרא ב"פ (י"א) אבא ב"פ אדא ב"פ זכותן יעמד לנו. בריך רחמנא דסייעתן, יהי רצון דנוכה ללמוד בשיבה של מעלה עם שאר צדיקי עולם.

וגם כן יתקן סעודה נאה לכבוד התורה וסיום המסכתא, והיא סעודה מצוה דאפי' אבל תוך י"ב חדש על אביו ואמו יכול לסעוד שמה דאיתא שם ולשמחת מריעות מותר. ואיתא באגודה ע"ז, וז"ל ובירושלמי יש דסעודת מצוה מותר, ומה שכתב היתר ראב"ה לאכול לאבל בסיום המסכתא עכ"ל אגודה. ואמרינן בפ' כל כתבי אמר אביי תיתי לי דכי חזינא צורבא מדרבנן דעביד סיום מסכתא עבידנא יומא טבא לרבנן, לתלמידי ראש ישיבה עכ"ל. וכן בסיום התורה בשמח' התורה נוהגי' כן. כדאית' בא"ח וז"ל ונוהגים באשכנז שהמסיים והמתחיל נודרים נדבות וקורין ריעיהם ועושי' משתה לשמחת יום טוב לסיומה של תורה עכ"ל, וכן ראיתי הלכה למעשה מרבנן קשישי שהבחור' אבילי' אוכלי' בסעוד' סיום המסכתא. וכן יזכינו האל לאכול מסעודת לויתן ולהנות מזיו שכניה עם צדיקי עולם בעולם הבא. נאום משה טרוד משה לוי מינך.

33 אי"ה בפרק ט במאמרנו אודות הקדיש במשנת הרוקח יובאו כמה מקורות שכן היה מנהג ראשוני אשכנז וצרפת.

34 בית תלמוד בית כ"ז הנהגת ת"ת.

35 בבא קמא סוף פרק מרובה.

אולם כפי הנראה אומץ מנהג זה ע"י שלומי אמוני ישראל וכפי שישנם כמה איזכורים למנהג אמירת קדיש זה בספרי האחרונים, וכגון בשער הכולל להרא"ד לאוואט³⁶, בפרי צדיק לרבי צדוק הכהן מלובלין³⁷, ובדעת תורה למהרש"ם מברעזאן.³⁸

נוסחאות בקדיש דעתיד

כמו כל חלקי התפילה, אף קדיש דעתיד לא ניצל משינויי נוסחאות שנפלו בו במרוצת הדורות, וחלקם מקורו טהור עוד בשינויים שבין סדורי רבותינו הגאונים, עתה נדון בשלשה פרטים עיקריים בנוסח הקדיש, ואלו הן:

- (א) תחילתו של הקדיש יש בו שלשה גירסאות בספרי רבותינו הראשונים, א. בעלמא דעתיד לחדתא, ב. בעלמא דעתיד לאתחדתא, ג. דעתיד לחדתא עלמא.
- (ב) בהמשכו של הקדיש יש לדעת אם מוסיפים בו לנוסח ספרד ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה.
- (ג) בסיומו של הקדיש יש לדון אודות התוספת 'תתכלי חרבא', האם הוא נוסף על יהא שלמא רבא או שהוא נאמר במקומו.

'דעתיד לחדתא עלמא'

- הנה בשאר הקדישים הנוסח הוא 'יתגדל ויתקדש שמיא רבא' - בעלמא די ברא כרעותיה', והיינו, מי יתגדל ויתקדש? שמיא רבא! והיכן? בעולם שברא!³⁹
- לעומת זאת בקדיש זה ישנן שלשה נוסחאות בענין זה, ואלו הן:
- (א) יתגדל ויתקדש שמיא רבא דעתיד [דהוא עתיד] לחדתא עלמא.
 - (ב) יתגדל ויתקדש שמיא רבא בעלמא דעתיד לחדתא.
 - (ג) יתגדל ויתקדש שמיא רבא בעלמא דעתיד [דהוא עתיד] לאתחדתא (וזהו הנוסחא הנדפסת בגמרות).

ביאור הנוסחאות

- והנה קודם שנבא אל העיין לראות מקורו הטהור של כל אחת מן הנוסחאות, יש לעיין קמעא ביאור התיבות של כל אחת מהן.
- נוסח (א) יתגדל ויתקדש שמיא רבא דעתיד [דהוא עתיד] לחדתא עלמא ולאחיא מיתא.
- ביאור נוסח זה הוא יתגדל ויתקדש שמיא רבא, ומה גדלו כוחו ונוראותיו של שם זה? ומפרש ואזיל דעתיד [דהוא עתיד] לחדתא עלמא, היינו שהשם הזה עתיד לחדש את העולם, ולאחיא מיתא, וכן שם זה עתיד גם להחיות המתים, וכך הוא מונה והולך הכל מה ששמו הגדול עתיד לעשות בעולם.⁴⁰
- אולם לנוסח זה לא נתפרש היכן יתגדל ויתקדש שמו הגדול.
- נוסח (ב) יתגדל ויתקדש שמיא רבא בעלמא דעתיד לחדתא ולאחיא מיתא.

36 נדפס בחלק מן המהדורות של שו"ע הרב ראה שם פ"ד סעיף ב.

37 ויקרא לג בעומר וסיום הש"ס אות ו.

38 סי' תא.

39 יש המבארים באופן דלהלן יתגדל ויתקדש שמיא רבא - בעלמא די ברא - כרעותיה' היינו שיתגדל ויתקדש שמו - וכרצונו שיתגדל שמו - והיכן יתקדש? בעולם שברא ואכמה"ל.

40 ואין כל הבדל בין הנוסח 'דעתיד' או 'דהוא עתיד' שכן דרכה של הלשון הארמית לקצר את התיבה 'דהוא'.

ביאור נוסח זה הוא יתגדל ויתקדש שמיא רבא, והיכן יתגדל ויתקדש שמו הגדול? ומפרש ואזיל בעלמא דעתיד [דהוא עתיד] לחדתא, היינו ששמו הגדול יתגדל ויתקדש בעולם ש'הוא' [היינו הקב"ה עצמו] עתיד לחדש, ולאחיא מיתא, שמיא רבא יתקדש בעולם ש'הוא' גם עתיד להחיות בו את המתים לעתיד לבא, וכך הוא מונה והולך ששמו הגדול יתגדל ויתקדש בעולם העתיד, שעתידין בו ישראל ליגאל ולבנות בו ביהמ"ק ולעבדו יתברך שמו.

לפי ביאור זה תיבת 'דעתיד' או 'דהוא עתיד' קאי על הקב"ה - [שמיא רבא], היינו ששמו הגדול שעתידי לעשות כך וכך יתגדל ויתקדש.

נמצא א"כ שבעוד בנוסח א' נתבאר רק מה הן הגדולות והנוראות ששמו יתברך עתיד לחולל בעולם [אבל לא נתבאר היכן יתקדש שמו], הרי בנוסח ב' מרבים לבאר באיזה עולם עתיד להתקדש שמו, והוא בעולם ש'הוא' עצמו עתיד לעשות בו את כל הגדולות והנוראות האלו.

נוסח ג) יתגדל ויתקדש שמיא רבא בעלמא דעתיד [דהוא עתיד] לאתחדתא ולאחיא מיתא. נוסח זה מוקשה מאד וכמעט שהוא מושלל מהבנה.

שכן תחילת ביאור הנוסח הוא יתגדל ויתקדש שמיא רבא, והיכן יתגדל ויתקדש שמו הגדול? ומפרש ואזיל בעלמא דעתיד [דהוא עתיד] לאתחדתא, היינו ששמו הגדול יתגדל ויתקדש בעולם ש'הוא' [היינו העולם] עתיד להתחדש.

ולפי"ז חוזר ועולה תיבת 'דעתיד' או 'דהוא עתיד' על העולם ולא על הקב"ה, היינו שהעולם עתיד להתחדש - [ואף שלא נתבאר מיהו המחדש את העולם, הרי מקרא קצר לפנינו שעתידי להתחדש ע"י מי שהכח והיכולת בידו לחדש], ובעולם זה שעתידי להתחדש יתגדל ויתקדש שמו.

אולם לפי נוסח זה מוקשה ההמשך 'ולאחיא מיתא וכו', שכן להיכן חוזרים תיבות הללו, אם ל'יתגדל ויתקדש שמיא רבא', היינו ששמו יתברך עתיד להחיות את המתים [כנוסחא א'], הרי כבר עברנו לדבר מהעולם שהוא עתיד להתחדש וא"כ אין לתיבות אלו קשר לתחילת הקדיש, ואם תיבות אלו חוזרות אל ההמשך 'בעלמא דעתיד לאתחדתא', הרי דיו לעולם שהוא עומד להתחדש, ופשיטא שאין בכוחו של העולם להחיות מתים.

מקורות הנוסחאות בראשונים

המקור הקדום ביותר לקדיש זה הוא בסדור רב עמרם גאון⁴¹, ושם הנוסח הוא 'בעלמא דהוא עתיד לחדתא'.

המחזור ויטרי⁴², למרות שהוא מקביל בדברים רבים אל סדור רע"ג, וגם בנוסח קדיש זה הוא הקרוב ביותר אל סידור רע"ג⁴³, הרי הוא מביא את הנוסח 'בעלמא דהוא עתיד לאתחדתא'.

המקור השני בקדמותו לנוסח קדיש זה הוא בסדור רב סעדיה גאון⁴⁴, שם מובא הנוסח 'דעתיד לחדתא עלמא', וכן הוא הנוסח בסדר התפילות להרמב"ם, וכך הוא הנוסח בסדורי תימן עד היום הזה (יש לציין את המקבילות בין סדור רס"ג לנוסח הרמב"ם ובני תימן, בכך

41 תפלות וברכות פרטיות סי' קנז.

42 הוצאת אוצ"פ עמ' תרסט.

43 יש לציין כמו כן ששניהם שונים בכך שהם היחידים שאינם מביאים נוסחת תתכלי.

44 עמ' שנה-שנט.

שבמשנתם מובא קדיש זה לאחר לימוד התורה ולא לאחר לוי'ת המת, וכפי שנתבאר בריש המאמר).

כעין נוסח זה מצינו בספרי מנהגי ארץ ספרד הלא הם האבודרהם⁴⁵ והמנורת המאור⁴⁶, המביאים את הנוסח 'דהוא עתיד לחדתא עלמא'.

המקור השלישי לנוסח זה הוא הרמב"ן⁴⁷ הגורס להדיא בעלמא דהוא עתיד לאתחדתא, יתירה מזאת הרמב"ן אף מביא גירסת נוסחא זאת בדברי המסכת סופרים.

לעומת זאת הטור (סי' שעו) בהעתיקו את לשון הרמב"ן הרי הוא משנה קצת את נוסחתו, ובין השינויים מופיעה גם גירסתו 'בעלמא דהוא עתיד לחדתא'.

אכן השו"ע על אתר (שם סעי' ד') חוזר וגורס כנוסחת בני ספרד 'דהוא עתיד לחדתא עלמא'.

אולם הלבוש⁴⁸ חוזר ומביא את נוסחת הרמב"ן 'בעלמא דהוא עתיד לאתחדתא'. המורם מכל האמור:

נוסחת רס"ג הרמב"ם ובני תימן - דעתיד לחדתא עלמא.

נוסחת האבודרהם המנורת המאור והשו"ע - דהוא עתיד לחדתא עלמא.

נוסחת רע"ג והטור - בעלמא דהוא עתיד לחדתא.

נוסחת הרמב"ן המחזור ויטרי והלבוש - בעלמא דהוא עתיד לאתחדתא.

נמצא א"כ שנוסח 'בעלמא דהוא עתיד לאתחדתא' למרות הקושי בהבנתו וכמובא לעיל, הרי מקורו טהור ברמב"ן במחזור ויטרי ובלבוש, וכמעט שניתן לכנותה נוסחת רבותינו מצרפת ואשכנז.

בשולי הדברים יש לציין שמחלוקת גירסאות כעין זו כבר קיימת בתרגום אונקלוס... שכן על הפסוק⁴⁹ ה' בדר ינחנו, תרגם אונקלוס ה' בלחודוהי עתיד לאשריותהון בעלמא דהוא עתיד לאתחדתא, אולם במהדורת עוז והדר הביאו נוסחא נוספת 'בעלמא דהוא עתיד לחדתא', אכן בכוונת התרגום שם אין הבדל משמעותי בין הנוסחאות שכן הכוונה היא שהקב"ה לבדו עתיד להשרותם (?) בעולם שהוא - [הקב"ה] עתיד לחדש, או בעולם שהוא עתיד להתחדש - [ע"י מי שהיכולת בידו לחדש], והמשך תרגום הפסוק אינו שייך לענין זה.

'ויצמח פורקניה' בקדיש דעתיד

נושא אמירת 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה' בקדיש דעתיד ידוע בקרב הציבור בעיקר הודות לכך שבמהדורת וילנא לא הובא נוסח זה, ואילו במהדורת עוז והדר כבר הכניסוהו בתוך סוגריים מרובעות.

במשך השנים אף נתבדרה אימרת כנף, שאין כל מקום לומר ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה על הגאולה ועל ביאת המשיח בקדיש זה, לפי שכבר הזכירו בתחילת הקדיש ענין תחית המתים והעולם הבא בנין ביהמ"ק וגילוי מלכותו יתברך, וא"כ איך יחזרו לבקש אחר כל זה על עצם ביאת המשיח...

45 סדר שחרית של חול.

46 הלכות תשעה באב.

47 תורת האדם ענין ההתחלה אות מז-מח.

48 שם.

49 דברים לב יב.

אולם יש לדעת שאין לעמוד על בוריים של ענינים כגון אלו, כי אם אחר העיון בסדורי הגאונים, נוסחאות הרמב"ם והאבודרהם, ספרי תלמידי רש"י כהמחזור ויטרי וסדור רש"י, כתבי חסידי אשכנז כהרוקח וחביריו, ובהמשך הדורות ספרי מנהגי אשכנז, רק אז אפשר אולי לעמוד על תחילת הענין בבירור מנהגי ישראל כראוי.

ולעניננו, הנה אמירת ויצמח פורקניה מקורה טהור בנוסח ספרד, ומיוסדת על שלשה אבות הלא הם הרמב"ם בסדר התפלות⁵⁰ הרשב"א⁵¹ והאבודרהם.⁵²

והנה בענין אמירת ויצמח בקדיש דעתיד יש קצת מבוכה, שכן הרמב"ם חוזר ומזכיר בפירוש בקדיש דעתיד גם אמירת ויצמח פורקניה⁵³, לביאורו של הרשב"א על קדיש זה לא זכינו, אולם האבודרהם⁵⁴ אכן משמיט בקדיש דעתיד תיבות אלו (!), ותיכף אחר ביאור תיבות 'לאתבא פולחנא קדישא דשמיא להדריה וזיזיה' הרי הוא ממשיך בחייוכו וביומיכו.⁵⁵

למעשה במשנת רוב הראשונים אינה מוזכרת אמירת ויצמח פורקניה בקדיש זה, אולם מן הטעם הפשוט שכן למנהגם אין אומרים זאת גם בשאר הקדישים... וזהו טעם השמטת ויצמח פורקניה בסדור רב עמרם גאון⁵⁶, בלבוש.⁵⁷

יש לציין שגם בנוסח הקדיש המובא ברמב"ן ובטור נשמטה אמירת ויצמח פורקניה, ותיכף מובא ההמשך בחייוכו וביומיכו, אולם אין לנו כל מקור לדעת האם בשאר הקדישים הם נהגו לומר ויצמח פורקניה.

לאידך גיסא, מצאנו דבר מחודש במחזור ויטרי, אשר למרות שבנוסח הקדיש הרגיל הוא אינו מזכיר אמירת ויצמח⁵⁸, הרי שדוקא בקדיש דעתיד מובא בחלק מן הנוסחאות אמירת ויצמח⁵⁹, ובנוסחא הפוכה 'ויבע משיחיה ויצמח פורקניה בחייוכו וביומיכו וכו'.

כפי שנתבאר בריש המאמר עוד לא נתברר בבירור גמור מי הוא זה שהכניס את הקדיש דעתיד בסיומי המסכתות, אולם רגליים לדבר שמקור הנוסח המובא בש"ס הוא במחזור

50 שבסוף ספר אהבה.

51 חלק ה' סי' נד.

52 יש לציין שנוסחת האבודרהם היא ויצמח פורקניה ויבא קץ משיחיה, ופירש שם האבודרהם 'רוצה לומר יחישי ביאת הגואל, וחש עתידות (דברים לב, לה) מתרגמינן ומבע' עכ"ל, וראה להלן בנוסחת הרמב"ם בענין קדיש דעתיד.

53 אלא שבמקום ויקרב משיחיה הרי הוא גורס בקדיש דעתיד נוסחת ויבע משיחיה וכעין נוסחת האבודרהם, ויש לעיין טעם החילוק בקדיש זה דייקא.

וראה בתכלאל עץ חיים למהרי"ץ ראש גולת תימן שהביא (דף פא.) שתי מנהגים אם אכן אומרים בקדיש זה ויקרב משיחיה או ויבע משיחיה ומסיים שם דהכל ענין אחד.

[יש לציין שכן היא הגירסא ברמב"ם במהדורת פרנקל ועוד, אמנם במהדורות הנפוצות לשון הרמב"ם הוא... ולאתבא פולחנא דשמיא לאתריה בזויה ויחודיה וימליך מלכותיה וכו' עד ונחמתא... ובכל אופן יש לדייק מכך שנכתב וכו' שהנוסח הזה לנוסח של הקדיש הכללי].

54 סדר תפלת שחרית דחול בביאור הקדיש.

55 הערת המערכת: ראה בגליון פ"ג עמוד ק"ח שכבר העיר הרב צבי חיים דישון על כך שהאבודרהם השמיט תיבות 'ויצמח פורקניה' בקדיש זה. ובגליון פ"ז עמוד ק"מ כתב הרב נחום נוישטאט שאין ראייה מכך, משום שהאבודרהם לא העתיק כל נוסח הקדיש כצורתו, אלא הביא תיבות תיבות ופירשן, וממילא לא הוצרך אלא לפרש התיבות החדשות שנוספו בקדיש זה, ואילו תיבות 'ויצמח פורקניה' כבר פירשם לעיל בנוסח הקדיש הכללי. [באמת אין זה מדויק, כיון שאחר שגמר לפרש התיבות הנוספות ממשיך וכותב שיש להמשיך 'בחייוכו וכו' ולא כתב להמשיך 'ויצמח וכו'].

56 קדיש רגיל - סדר ק"ש וברכותיה סי' יז, קדיש דעתיד תפלות וברכות פרטיות סי' קנז.

57 קדיש רגיל - סי' נו, קדיש דעתיד - סי' שעו.

58 סי' פט.

59 סי' רעט.

ויטרי כת"י אוקספורד⁶⁰, ובכת"י זה אינה מופיעה אמירת ויצמח, למעשה כפי שנתבאר אמירת ויצמח בקדיש זה מיוסדת על נוסחת הרמב"ם.

תוספת 'תתכלי חרבא'

כפי שכבר הובא בריש מאמרנו קדיש דעתיד משמש לפעמים כחצי קדיש⁶¹, פעמים כקדיש דרבנן, פעמים כקדיש יהא שלמא, ופעמים שמוסיפים בו תפילה 'תתכלי חרבא' שיבולע המות לנצח.

אמירת קדיש זה כקדיש דרבנן מיוסדת על סדור רב סעדיה גאון שכתב לאמרה אחר תושבע"פ, ואף שהוא לא הביא נוסחת על ישראל ועל רבנן, אולם כבר הובא כן בסדר התפילות להרמב"ם ובספר סדר היום, וכך היא נוסחת בני תימן.

עתה נבוא לדון בענין תוספת תתכלי חרבא שמוסיפים בקדיש זה.

הנה הרמב"ן⁶² הזכיר רק בקצרה שאחר קבורת המת אומרים תתכלי חרבא וכו', אולם הטור⁶³ הביא לשון הרמב"ן והמשיך להביא את המשך התפילה בזה"ל:

'תתכלי חרבא וכפנא ושביה ומותנא, מיננא ומכל עמיה בית ישראל ואמרו אמן', וכן הועתק משם בלבוש⁶⁴.

האבודרהם כתב שנהגו אחר שקוברין את המת וכן בתשעה באב שאומרים קדיש דעתיד, ובסיום הקדיש הביא נוסחת 'תתכלי חרבא וכפנא ומותנא ומרעין בישין מננא וכל עמיה בית ישראל ואמרו אמן, עושה שלום וכו'', ומשמע שאומרים תוספת דתתכלי חרבא גם בתשעה באב, וכן הובא במנורת המאור אמירת תתכלי חרבא בתשעה באב.

ולכאורה טעם אמירת תוספת זו בתשעה באב משום שכאשר נזכה לביאת הגואל ממילא יבולע המות לנצח.

לעומת זאת בסדור רב עמרם גאון וכן במחזור ויטרי, אף ששניהם הביאו אמירת קדיש דעתיד בהקשר לקבורת המת, אולם לא נזכר בדבריהם אמירת תוספת דתתכלי חרבא כלל.

עוד יש לציין שאף שבאבודרהם משמע שאמירת תתכלי חרבא היא במקום אמירת יהא שלמא רבא, שהרי תיכף לאחר ואמרו אמן כתב עושה שלום, אולם בסדור תפילת החודש⁶⁵ הביא לענין צדוק הדין⁶⁶ שמוסיפים תחילה תתכלי חרבא ולאחמ"כ ממשיכים יהא שלמא רבא מן שמיא.



60 וכפי שמוכח במחזור ויטרי מהדורת אוצ"פ עמ' תרסט במדור שינויי הנוסחאות.

61 למנהג האבודרהם לאמרו בשחרית דתשעה באב לפני קרה"ת.

62 ענין ההתחלה אות מו- מז.

63 סי' שעז.

64 הלבוש השמיט תיבת ושביה, ומש"כ ומותבא הוא לכאורה טעות דמוכח וצ"ל ומותנא.

65 ליוורנו תקפ"ג לפ"ק ונדפס מחדש בשנת תשע"ח.

66 שם עמוד 702.

מנהגי ישראל

הרב אהרן פומש

כתיבת ב"ה בראש הדף

דברי הגמרא והראשונים / חידוש המהרש"א / דברי ספר חסידים / תשובת הגאון
מראגאטשוב / דברי האמרי אמת זי"ע / דעת האגרות משה / מכתב האדמו"ר
מליובאוויטש זי"ע / מנהג רבוה"ק מסטאלין קארלין זי"ע.

נהגו יהודים יראים ושלמים לכתוב בראש כל דף התיבות ב"ה, ועניינו מבואר
בספר תולדות יצחק (ויקרא יד לד, לרבי יצחק קארו ז"ל, דודו של הבית יוסף) וז"ל:
'שבכל הדברים שנעשה צריך להזכיר בתחלתם שיהיה לשם ה', כדי שיחול בו רוח
הקדש ויהיה מחלק השי"ת, וכו', ולכן נהגו בהתחלת כל כתיבה לכתוב ב"ה, שנאמר
(משלי ג ו): בכל דרכיך דעהו'. וראה בשו"ת פרח שושנה (סי' לג) שכתב כעין זה,
שמקור המנהג נובע ממה שמובא בשו"ע (או"ח ס"א ס"א), שיש לשים נגד עיניו
תמיד את הפסוק 'שויתי ה' לנגדי תמיד'. וראה גם מש"כ האבן עזרא (תהילים קלה
כא) וז"ל: 'יראי ה' ברכו את ה'', ואחר כך כתוב 'ברוך ה' מציון' וגו', דהיינו,
שהברכה שיראי ה' מברכים היא: ברוך ה'.

דברי הגמרא והראשונים

ראשונה נפתח בדברי הגמרא והראשונים שעוסקים בדין כתיבת שם ה' בשטרות. הנה
בגמ' (ר"ה יח.) איתא שבג' תשרי בטלה הזכרת שם ה' מן השטרות, וכך היה מעשה, מלכות
יון הרשעה גזרו על ישראל שלא יזכירו שם שמים ונצחום בית חשמונאי, ומאז נהגו העם
להזכיר שם שמים אפי' בשטרות, כששמעו חכמים כך בטלו מנהג זה (של כתיבת שם ה' על
השטרות) שהרי למחר פורע זה, ושטרו מתגלגל באשפה ונמצא שם שמים מתחלל, ואותו
היום עשאוהו יו"ט. וברש"י כתב שם 'ובקושי יכלו לבטל שכבר נהגו העם, וכששמעו חכמים
ובטלו הוכשר הדבר בעיניהם ונחשב להם לנס ועשאוהו יו"ט'.¹

ובריטב"א (שם) כותב שיש להיזהר אף היום מלכתוב שם ה' בשטרות ואף שלא בכתב
אשורי, ואפי' בכינוי, וכן כתב באורים (סי' כ"ז סק"ב), ומשמע מדבריו שם, שמנהג זה של
כתיבת שם ה' בשטרות נובע ממנהג עמי הארצות והנשים, שלמדו כן מהגויים שמזכירים את
אלוהיהם במכתבים.

ועיין גם בתשב"ץ (ח"ג סי' שא) שכותב שיש מקומות שכותבים בתחילת הכתובה 'בשם
ה' אל עולם', וכותב שזה בא ממנהג הישמעאלים ואינו מנהג חכמים, שהרי קבעו יו"ט ביום

1 ועיין ברש"ש שם שביאר כוונת דבריו, דכששמעו החכמים שהעם הפסיק לנהוג מנהג זה, היה נחשב זה
להם לנס, אולם מרהיטות דברי רש"י לא משמע כן, שהרי כתב 'וכששמעו חכמים ובטלו' ולא 'כשבטלו'
ויל"ע.

שבטלו מנהג זה, עיי"ש. והנה כידוע בכתובות שבימינו כתוב בראשן 'בעזרת השי"ת', ואולי התשב"ץ קובל על כך שכתבו את שם ה' המפורש, וצ"ע.

וברמ"א (יו"ד סי' רעו סי"ג) פסק וז"ל: 'אסור לכתוב שם לכתחילה שלא בספר דיוכל לבא לידי בזיון, ולכן נזהרין שלא לכתוב שם באגרת', ועיי"ש בנושאי כליו שכתבו שהמקור לדין זה הוא מהגמ' הנ"ל.

הנה כל זה הוא לגבי כתיבת שם ה' על השטרות, אבל בענייננו - כתיבת התיבות ב"ה, שראשי התיבות הם: בעזר ה' או ברוך ה', לכאורה מה צד איסור יש בזה, ואף אם נאמר שהאות ה' הכוונה לאות ה' משם הוי"ה, יש לדון בזה, מכיון שאינו אלא אות אחת, ומה גם שאין זו האות המתחילה אלא אות אמצעית.²

חידוש המהרש"א

ברם, מצאתי במהרש"א (סוכה נג. ח"א ד"ה הני) שמחדש חידוש גדול, וז"ל: 'ובזה יתישב שאמרו בפרקי אבות 'הלומד מחבירו וכו', או אפי' אות אחת', ומייתי לה מאחיתופל. דהיינו אות אחת שהוא אות השם - הה' ממנו, כמ"ש 'כי ביה ה' צור עולמים', שברא עוה"ז בה', והשם גופיה הוא אות, כמ"ש 'אות הוא בצבאות שלו'.

דעת המתירים

ומדברי המהרש"א מוכח, שהאות ה' היא שם ה', וטעונה גניזה, אולם החיד"א בספר ברית עולם (קמח). מביא בשם הגאון רבי אליעזר נחום זצ"ל (מח"ס חזון נחום), שאף מי שכותב אות ה' ומכוין לשם שמים, מותר לו למחוק את האות, ואין לחוש בזה משום מחיקת שם שמים. וכן מוכח בפסקי מהרא"י (סימן קעא), שאין איסור במחיקת אות ה', כשנכתב לרמז לשם ה' עיי"ש. וכן מוכח בספר חסידים (סימן תתקלה), שכתב להתיר למחוק שני יודי"ן שנכתבו להוראת שם ה'.

דברי ספר חסידים

ומדי דברנו מדברי הספר חסידים, שומה עלינו לציין למה שכתב בספרו (סי' תתפד): 'אז הוחל לקרוא בשם ה' - זה ספר' (בראשית ד כו, ה א), החכם ראה סופר שכתב בתחילת הספר בשם השם בגליון למעלה, אמר למה עשית כן, אמר על שם שסמך אצל 'בשם ה' - זה ספר', אמר לו החכם, כתיב 'לקרוא בשם ה' - זה ספר', שצריך הסופר להתפלל להקב"ה שיצליחו לכתוב ושיסיים הספר, ולא לכתוב בשם ה', דכתיב 'לא תוסף עליו' וכו'.

תשובת הגאון מראנאטשוב

וראה בספר פסקי תשובה (ח"ג סי' רצ"ג, ליקוט מכתבים מגדולי הדור, תרצ"ז, פיעטרקוב) שמביא מכתב מהגאון החסיד מראגאטשוב, הלוא הוא רבי יוסף ראזין זצ"ל, שמשיב לאחד ששאלו בענין זה, וז"ל:

'מה ששאל מדוע אינני כותב תיבת ב"ה בראשי המכתבים, באמת יש להאריך בזה אם כתב אות אחת מן השם אם מותר למחוק, עי' בירושלמי סוטה פ"ב ופ"ג דהוי בזה מח' ב"ש וב"ה, ומה דפליגי בשבת קט"ו דמצילין מפני הדליקה אי מצרפין אותיות או רק תיבות, ועי' ע"ז י"ח. לכן נצרך להזהר שלא לכתוב תיבת ב"ה על ראשי המכתבים'.³

2 ומצאתי שכן כתב בספר הלכה למשה (על קיצור שו"ע סי' ו' אות כה) שרק כשכותבים את האות הראשונה מן השם, כגון: י' משם הוי"ה אסור, אבל האותיות האמצעיות כגון: ה' מותר לכתוב, וכן מותר לזרוק באשפה.

3 וכן מובא בשו"ת דיליה צפנת פענח (ח"ב סי' קנג) ועיי"ש גם בסי' קצ"ו וקצ"ז, שעוסק בשאלה דנן, ובסי' ש"ג אות ג'.

הנה מבין כתלי מכתבו נראה, שהגאון הנ"ל הבין שראשי התיבות של ב"ה הוא ברוך הוי"ה, ולכן אסר משום שהוא אות אחת מן השם, אבל לכאורה אינו כן, דמשיגרא דלישנא נראה שהראשי תיבות הוא ברוך השם או בעזר השם, וא"כ מה שיך לעניינו איסור כתיבת חלק מן השם.

דברי האמרי אמת זי"ע

ומצאתי שכבר הרגיש בזה הרה"ק בעל האמרי אמת מגור, כפי שהעיר בהסכמתו על ספר זה, וז"ל: 'שהבאת בשם הה"ג מדענעבורג שלא לכתוב ב"ה, שהכוונה כמו ברוך השם או בעזר השם, ומה ענינו לקדושת אות משמו יתברך, ולדעתי מילתא דתמיהא, והרי גם הרה"ג הזה כתב באיזה סימן בספרך 'ב"ה' (בסימן רצ"א), וישאל אביך ויגדך' וכו', הן אדוני מורי ורבי ז"ל, הן החידושי הרי"ם כתבו בכל דף ב"ה, ויש איתי חיבורים מהרב ר' משולם איגרא ובכל עמוד כתב ב"ה כמה פעמים בכל עמוד ועמוד'.

ובאמת מה שהעיר האמרי אמת זי"ע שגם הגאון מראגאטשוב בעצמו כתב ב"ה, הוא פלא עצום, שהלא כל המעיין בשו"ת צפנת פענח רואה שישנם הרבה מכתבים שכותב בהם ב"ה, והדבר אומר דרשני, [וראה להלן מה שכתבנו בזה].

דעת האגרות משה

וראיתי בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קל"ח) שכותב וז"ל: ומה שהרבה נוהגין לכתוב בכל מכתבים שכותבין למעלה ב"ה, שהוא אות מן השם הקדוש וגם הכוונה הוא להשי"ת, ששמעתי שיש הסוברין שהוא איסור, הנה אף שגם שהוא רק אות אחד שליכא בזה איסור מחיקה, מ"מ מסתבר שלא גרע מהשני יודי"ן שאסור למחוק שלא לצורך, כדאיתא ביו"ד בסוף סימן ער"ו, וכן אסור להשליך במקום בזיון, מ"מ איני רואה בזה איסור במדינתנו, מכיון שלא מצוי שימחקו, ובמדינתנו לא מצוי כלל שיקחו ניר זה לקנוח בבית הכסא, שיש נירות מיוחדות לכך, ולהשליך במקום בזיון - נמי לא מצוי, כי רגילין לשרוף הנירות שאין נצרכין, ואין לחוש לדבר שלא מצוי כלל, אבל להקפיד דדוקא שיכתבו - נמי איני רואה בדבר שלא הזכיר זה בדברי רבותינו, ואיזה מעלה שיך לכתוב על מכתבי חול, שהרבה פעמים כותבים שם דברי הבל, וגם לפעמים דברים אסורים כלשון הרע וכדומה שיזכירו ע"ז ב"ה. ואם כותב בס"ד אין שום קפידא לאסור, אף באופן שיש לחוש למחיקה שלא לצורך, ולהשתמש לדבר בזיון, שאין בזה שום אות מהשם דלא שיך זה לאות ד' דמשם הנקרא, דהכל יקראו זה בסייעתא דשמיא, וכן אם יכתבו בעזהש"י נמי אין קפידא כלל, כי השין מכיר שגם ההא אינו אות משם הקדוש, אלא בשביל השין יקראו כו"ע בעזרת השם יתברך.

על פי דברי האג"מ שאין שום ענין לכתוב ב"ה במכתבי חול, חשבתי ליישב דעת הגאון מראגאטשוב בדרך אפשר, ולחלק, שבמכתבים שלא כתב בהם דברים הטעונים גניזה לא כתב בהם ב"ה כשיטתו הנ"ל, וכפי דרך כתיבתו שרוב ככל מכתביו הם מראי מקומות מסועפים מכל התורה שאינם טעונים גניזה⁴, אמנם במכתבים שציטט בהם מימרות הטעונים במילא גניזה כתב בהם ב"ה. והדבר טעון בדיקה.

דעת האחרונים

לאחר כתיב הדברים הנ"ל, מצאתי שכן כתב בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' ק"ה) שלאחר שמביא מח' הגאון מראגאטשוב והאמרי אמת, כותב שמסתבר כדברי האמרי אמת זי"ע,

4 עיין באגרות משה (יו"ד ח"ב סי' עה) שכתב וז"ל: וניירות הכתוב שם חדושי תורה - אסור לזרוקם לאשפה, ומראה מקומות ואף כשנכתב איזה דבר אבל הוא רק כסימנים שלא יבין זה אלא מי שכותבים - אינו כלום.

שבדאי מי שכותב ב"ה אין כוונתו לאות משמו של הקדוש ברוך הוא, אלא כוונתו שהוא כותב מכתבו בע"ה או שהוא מודה לה' על איזה ענין שהוא מזכיר במכתבו.

ומוסיף וז"ל: ואף שהצפנת פענח כתב בעצמו ב"ה, יש עדיין מקום לומר כי דוקא כותבי חידושי תורה כתבו ב"ה בראש כל דף, דבזה אין לחוש שיוטל לאשפה, שבדאי יזהרו בהם בשביל קדושת דברי תורה הכתוב בהם משא"כ בסתם מכתב ואגרת שלומים, ועיין שו"ת פרי השדה (ח"א סי' י' ד"ה נ"ל) שכתב, שהוא נזהר מלכתוב איזה שם באגרת זולת בחידושי תורה, משום שהמה גנוזים וטמונים ע"ש, רק יען הגאון מדווינסק החסיד ב"ה' גם בכותבו מכתבים שבהם חידושי תורה, כאשר כן הוא גם בתשובה שנדפסה בשו"ת פסקי תשובה (סי' רצג) הנ"ל, על כן העיר עליו בס' מכתבי תורה כהנ"ל, ואין ראייה משם למכתבים דעלמא כנדר"ד.

ומביא שם שראה בספר ייטב פנים (אבני זכרון לר"ה אות ו' ד"ה ובדרכו, מבעל הייטב לב זי"ע) שמתאונן שבדורות הראשונים היו כותבי שטרות כותבים בתחילתם ב"ה, ולא כן בדורו הוא, ע"ש. ולמעשה פוסק, שראוי לכתוב ב"ה בראש כל דף, אפי' שלא כתובים בו חידושי תורה, ואי"צ לשומרה שלא תתגלגל לאשפה, ומי שמדקדק לכתוב בס"ד תבא עליו ברכה.

וראה גם בשו"ת שואל ונשאל (ח"ד יו"ד סי' מא) שכתב שמותר לכתוב ב"ה, ואף לזרקו לאשפה ללא גניזה, ומסיים שם וז"ל: ובלא"ה נראה, דבנ"ד מה שכותבים תחילה בעה"ו הוא רק להיות הזכרת שם שמים לנגדנו, ובראשית כל דבר יזכור כי הכח והיכולת ביד ה', ואם כן נראה דאין כוונתם לשיתקדש אותו שם כלל. ואם כן לפי עניות דעתי נראה דאין לחוש, ובפרט באותיות הנטפלות גם לאחר ה' אין בהם רק איסור דרבנן, שבדאי לא גזור רק בכתיבת אשורית, ובכן נראה לעניות דעתי לדינא להתיר, וכן המנהג פשוט שכמה וכמה חשבונו וכתבים ואגרות נקדעים, ויש בהם בתחילה בעה"ו ואין מי שמקפיד בזה כלל, ועוד נראה דודאי דהראשונים שהנהיגו מנהג זה, לאו המונים, ניהו ובדאי חכמים ורבנים הם שנהגו והנהיגו, ואם כן נראה דס"ל דאין כאן חשש.

וראה גם בשו"ת משנה הלכות (חי"ב סי' רב), שמביא דברי הצפנת פענח, ומסיים וז"ל: ומיהו, אנו קבלנו לכתוב בראש כל מכתב בס"ד או ב"ה, וכן שמעתי מהגה"ק בעל שפת אמת שהקפיד שלא לשנות מלכתוב, וכן ראינו אצל רבותינו ואבותינו ז"ל, ועיין גם במראי מקומות מהאחרונים שמתירים לכתוב ב"ה שהובאו בשו"ת יחיה דעת (ח"ג סי' עח), ולאחר שמביאם מסיים 'מותר לכתוב ב"ה בראש המכתבים ואגרות שלומים, וכן נהגו שלומי אמוני ישראל, וטוב ונכון לעשות כן'.

אולם הגרי"ח זוננפלד (שלמת חיים סי' קמה) סובר שהתיבות ב"ה טעונות גניזה, וכן נהג החזון איש לגנוז, (דינים והנהגות חיו"ד סי"ב), וראה גם בספר חכו ממתקים (עמוד רעג) שהורה הגרש"ז שיש לגנוז את המכתבים שכתוב בהם ב"ה, ואלו את התיבות בס"ד אי"צ לגנוז, ואמר שאינו מבין למה כותבים היום על כל נייר ב"ה. אמנם עיין בגנזי הקודש (פ"ז הערה יג) מש"כ בשם הגאון הנ"ל, שהתיבות ב"ה אינן טעונות גניזה, אבל כותב שם שלכתחילה אין לכתוב ב"ה.

מכתב האדמו"ר מליובאוויטש זי"ע

מדי דברנו בענין כתיבת ב"ה, שומה עלינו להביא את המכתב המובא בספר שערי הלכה ומנהג (או"ח שו), שכתב האדמו"ר מליובאוויטש זצוק"ל אל הגאון מראגאטשוב, ובו הביא מה ששאל במכתבו הקודם [נראה ששאלה זו נמנתה בין כמה שאלות ששאל במכתבו

הקודם, והגאון מראגאטשוב לא התייחס לשאלה זו⁵ האם יש ענין לכתוב ב"ה במכתבים, וזה לשונו בתוספת ציטוטים וביאורים בסוגריים מרובעות:

'במכתבי הקודם שאלתי לפניו אם יש למצוא מקור למה שכותבין במכתבים ב"ה או בעז"ה, וקצת ראייה להיפך בר"ה יח: [דברי הגמ' הובאו לעיל בתחילת המאמר] וברש"י שם בקושי יכלו לבטל וכו', [נראה שרצה להוכיח מכאן חומר האיסור לכתוב שם ה' במכתבים, ושעל אף הקושי שבדבר ביטלו חכמים מנהג זה], גם בסנהדרין יא: משמע כן [ז"ל הגמ': מעשה ברבן גמליאל שהיה יושב על גב מעלה בהר הבית, והיה יוחנן סופר הלז עומד לפניו, ושלש איגרות חתוכות לפניו מונחות, וכו', ובכל שלושת המכתבים לא נזכר שם ה'].

ואין להביא רא' מסנהדרין צו. [שם בגמ' מסופר שכשחזקיהו חלה, ובכה אל ה' שירפאהו ושמע ה' תפילתו, ואף נעשה לו נס שחזרה חמה לאחוריה, והמלך מראדך כשראה נס זה, ציוה שישלחו לחזקיהו איגרת שלום. כתבו ליה לחזקיהו כך 'שלמא למלכא חזקיה, שלם לקרתא דירושלם, שלם לאלהא רבא'. נבוכדנאצר היה סופרו של בלאדן היה, ובאותו זמן שכתבו את האיגרת לחזקיהו, לא היה שם וכשחזר מדרכו, ושמע שכתבו איגרת לחזקיהו, שאלם היאך ובאיזה נוסח כתבו את המכתב, וענו לו איך כתבו. תמה נבוכדנאצר ואמר להם אתם קוראים לאלקיו של חזקיהו 'אלהא רבא', והזכרתם אותו רק לבסוף. אמרו לו וכי היאך נכתוב. אמר להם כתבו כסדר הזה 'שלם לאלהא רבא, שלם לקרתא דירושלם, שלם למלכא חזקיה'. ומדברי הגמ' נראה שיש להזכיר את שם ה', [וחולין צה: [שם מובא שר' יוחנן היה נוהג לכתוב לרב 'לקדם רבינו שבבבל' וכשנפטר והיה שמואל במקומו היה נהוג לכתוב לשמואל 'לקדם חבירינו שבבבל'⁶ וכמובן [נראה כוונתו, שאין להוכיח ממעשה נבוכדנאצר].

ובכל נוסחי שטרות לא נמצא כן. גם יש להעיר מיבמות צו: 'אלעזר [תלמידך] דורש סתם, והכל יודעים [כי שלך היא] וכו', [ומשם יש להוכיח שאין צורך לכתוב דבר פשוט, ובדאי שאי"צ לכתוב בעז"ה, שהרי פשוט הוא שממנו הכל], ועוד. ולפלא שלא ענה לי כהדר"ג מאומה ע"ז. ומדברי האדמו"ר מליובאוויטש זצ"ל נראה, שסבר שהדבר מותר אלא שהוכיח שאין ענין בכך.

היוצא לנו מזה

מצינו כמה דעות באחרונים לגבי כתיבת ב"ה. יש שסוברים שהדבר מותר ואף יש ענין לכותבו (ייטב פנים, האמרי אמת זי"ע, שו"ת בצל החכמה, ועוד), ויש שסוברים שמותר לכתבו, אבל אין שום ענין בזה (האדמו"ר מליובאוויטש זי"ע, הגר"מ פיינשטיין, ועוד), ומאידך יש שסוברים שהדבר אסור (הגאון מראגאטשוב, הגרי"ח זוננפלד).

ומנהג רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א היה לכתוב בראש מכתביהם - ב"ה, וכן המנהג לכתוב בראש כל דבר שבקדושה, קוויטל, או דבר חולין את התיבות ב"ה.



5 אולי לא ענה לו ע"ז, משום שסבר שאין לכתוב ב"ה, כמובא לעיל.

6 לא זכיתי עדיין להבין כיצד יש להוכיח מגמ' זו.

הערות

הערות על דרשת רס"ג בענינים בין אדם לחברו שפורסמה בגליון המאתיים

בקובץ בית אהרן וישראל גליון המאתיים פורסם מאמרו החשוב של ידידי ר' יהודה זיבלד, בו ההדיר דרשת רס"ג העוסקת בענייני בין אדם לחברו. בדברי הגאון ובהערות המהדיר יש כמה חידושים ונקודות לעיון וכאן אעיר על שני דברים.

חודש אדר - סוף השנה?

בעמוד כט נאמר: ולפי שאפרים ומנשה בני יוסף, קבע להם את ראש השנה, כמו שאמר (תהלים פא, ד-ז) 'תקעו בחדש שופר בכסא ליום חגיגו כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב עדות ביהוסף שמו בצאתו על ארץ מצרים שפת לא ידעתי אשמע הסירתי מסבל שכלו כפיו מדוד תעברנה', ואמרו חכמים (ר"ה י: בראש שנה יצא יוסף מבית האסורין. ובנימין קבע לו סוף השנה, כמו שאמר (אסתר ט, כח) 'והימים האלה נזכרים ונעשים בכל דור ודור משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם'. עכ"ל.

ויש כאן קושי, שהרי יוסף יצא מבית האסורים בא' בתשרי, שהוא ראש השנה המתחלת בתשרי, ולבנימין נקבע חודש אדר שהוא סוף השנה המתחלת בניסן, והיכי נקטינהו בחדא מחתא.

וכתב לי הרב זיבלד: נראה שרס"ג מפרש שראש השנה שבו יצא יוסף מבית האסורין הוא א' בניסן, כיון שמצאנו לו בכתב אלרד עלי ענן (קובץ חצי גבורים ט, תשע"ו, עמ' עד) שפירש את הכתוב 'בכסה ליום חגנו' על ראש חודש ניסן, תקיעת השופר מודיעה אם עיברו את השנה או לא. והמאירי הביא פירוש זה בחיבור התשובה (משיב נפש מאמר ב פ"ה ד"ה תקעו בחודש) בשם 'יש שפרש'. ואף שרס"ג בפירושו לתהלים פירש 'בכסה' לשון שחיטה, כתרגום 'ושחט' - ויכוס, ופירש שהכוונה לזמן שחיטת עולות וזבחי ראשי חודשים, וכפירוש השני שהביא המאירי (שם ד"ה ואצלי לפרש), הן דרכו של רס"ג לפרש בדרשותיו באופן אחר מפירושו למקרא. ובדרך שלישית דרשו חז"ל (ר"ה ח ע"ב) שהפסוק מוסב על ראש השנה, ופירושו 'בכסה' לשון כיסוי.

לפי זה נמצא שלדעת רס"ג יציאת יוסף מבית האסורין היתה בניסן ולא בתשרי, ולא זו בלבד אלא נראה לומר שרס"ג ראה כך בדברי חז"ל, כמו שכתב "ואמרו חכמים בראש שנה יצא יוסף מבית האסורין", ויש לשער שלדעתו בדברי רבי יהושע (ר"ה יא ע"א) יתפרש 'בראש שנה' זה על אחד בניסן, וא"כ גם יציאת יוסף מבית האסורין וביטול שעבוד אבותינו במצרים היו בניסן לדעת ר"י, כמו בריאת העולם ושאר המאורעות שנזכרו בברייתא. וזכר לדבר יש למצוא בדברי התוספות (שם ד"ה בראש השנה) שלרוב ספרים מודה רבי יהושע שביטול השעבוד היה בתשרי, ונראה מדבריהם שלפי גרסת קצת ספרים בדעת רבי יהושע מאורע זה היה בניסן, ובגמרא (שם יא ע"ב) למדו זמן ביטול השעבוד מזמן יציאת יוסף. אכן בכל כתבי היד שלפנינו לא השתמרה נוסחא זו. עכ"ד ידידי הנ"ל.

אך לענ"ד קשה לקבל השערה זו בפירוש דברי חז"ל. שכן בברייתא דר"ה שם נאמר בסתם שיציאת יוסף מבית האסורין היתה בראש השנה, ובכל מקום שאמרו סתם 'ראש השנה' הכוונה לא' בתשרי. ובמה שנשמך על דברי התוספות בר"ה, קשה להפליג בהשערה רחוקה כ"כ, ולפי השערתו נצטרך לשער עוד

שבאותם ספרים נתוסף בגמרא הלימוד לדעת ר"י שביטול השעבוד היה בניסן, ואין לזה שום זכר. ולענ"ד מסתבר יותר בכוונת דבריהם שבמיעוט ספרים נשמט המאמר "בר"ה בטלה עבודה מאבותינו במצרים" מדברי ר"י שבברייתא.

על כרחנו נראה לומר שלא דקדק הגאון לתפוס שיטה אחת, אלא דרך דרש ו'כדמות מליצת השיר' נקט שיוסף הגדול נקבע לו ראשית השנה ליום ישועתו, ולבנימין הקטן נקבע יום הישועה באדר שיש בו 'בחינה' של אחרית שנה למלכים ולרגלים ועוד כמה דברים (ר"ה ז ע"א).

בעניין גרסת רס"ג בב"ב (קעד ע"ב) 'הילכתא כרב פפא בשחיב מודה'

בסוף המאמר נתבאר גרסתו של רס"ג בב"ב דף קעד ע"ב, השונה מגרסת הספרים שלנו. בכל הספרים, הן בב"ב והן בערכין (כב סע"א), גרסינן (ו)הילכתא כרב הונא בריה דרב יהושע' (דהא דלא מזדקקין לנכסי יתמי הוא מטעם דאימור אתפסיה אבוהון צרי, ברם בשמתיה ומית בשמתיה ליכא למיחש לצררי ומזדקקין), ואילו הגאון גרס בסוגיא פסק נוסף: 'הילכתא כרב פפא בשחיב מודה' (ורס"ג מבאר שם לפי שיטתו שגם בשחיב מודה חיישין שמא קדם ופרע לערב כדי שישלם לבע"ח, וע"כ לא פרעין מיתמי).

ובהערה האריך הרב זייבלד בעניין גרסת רס"ג ושיטתו וביחסה לשיטות הראשונים, ובתוך דבריו ביקש למצוא חבר לגרסת רס"ג, וז"ל: אמנם בסוף דבריו כתב בעל העיטור 'ואע"ג דגרסת הרב אלפסי גרסי' והלכתא כרב הונא, בנסחי דילן לא אשכחן' (כן גי' כ"י וטיקן... 143... כעין זה בכ"י פטרבורג...: 'ואע"ג דגרסת דרבנו אלפאס גרסי' דהלכתא כרב הונא, בנסחא דילן לא אשכחן'. וכעין זה בנדרפס). וצ"ב כוונתו, שהרי אם גורס הרי"ף שההלכה כרב הונא הדברים מתאימים למה שכתב לעיל, שההלכה כמותו בכל כר"ש, ואינם קושיה עליהם. ועמד בזה בשער החדש על העיטור ותרין בדוחק. גם יש להעיר למה נזכר כאן 'רב הונא' בלבד, ובכל דבריו בדיבור זה כותב השם במלואו 'רב הונא בריה דרב יהושע'. ונראה ברור שהגירסא הנכונה בעיטור [היא] 'ואף על גב דגרסת דרבנו אלפאס גרסי' דהלכתא כרב פפא בנסחא דילן לא אשכחן', והיתה לפנינו נוסחא ברי"ף שגירסתה כגירסת רס"ג שהתגלתה בזה, והיא בשחיב מודה הלכתא כרב פפא, והעיר על כך העיטור שבנוסחא דילן בגמרא ליתא להוספה זו. עכ"ל הרב זייבלד.

ואחר העיון נראה לענ"ד שהשערתו רחוקה ודברי רבינו יצחק בעל העיטור מתבארים בפשטות כמו שהם בכ"י וטיקן: 'ואע"ג דגרסת הרב אלפסי גרסי' והלכת' כרב הונא, בנסחי דילן לא אשכחן', וכוונתו שבספר הרי"ף שהיה לפניו נכתב 'שלחו מתם דשמתיה ומית בשמתיה והלכתא כרב הונא'. כי הנה כל מגמת הרב בעל העיטור שם (שובר, דף מב ע"א במהדורת רמ"י) היא להוכיח דפסקין דלא חיישין לצררי, ודלא כר"ה. וכך דייק בראש דבריו (ע"פ כ"י וטיקן, שינויים ע"פ ד"ר וכו' פטרבורג ובוואריה): 'דשמתיה ומית בשמתיה הלכתא כרב הונא בריה דרב יהושע' - לאו למימרא דהלכתא כותיה דחייש לצררי, דאם כן הוה ליה למימר הלכתא כרב הונא בריה דרב יהושע ותו לא, אלמא (ס"א: אלא) [דשמתיה ומית בשמתיה בלחוד הלכתא כותיה, דדמי לגזלן דקימא לן דחייבין להחזיר משום כבוד אביהן ואפי' קטנים חייבין. אבל בעלמא אפי' חייב מודה לא איפסיק הלכתא כחד מיניהו". והשתא לגרסה שמצא ברי"ף נפל דקדוקו, כי הלשון 'והלכתא' בהקדמת וי"ו עשוי להתפרש כמאמר נפרד שאינו מוגבל לאופן דשמתיה ומית בשמתיה. ועל זה העיר דאע"ג דהרב אלפסי גרס כן, בנוסח(י) התלמוד שבידו לא מצא כן.

[גם ביאורו של רמ"י בשער החדש (אות ל"ה) אינו דחוק כלל לפי הגרסה 'והלכתא', ובאמת בכמה ספרים ישנים נשמטו (מסתבר מחמת טעות הדומות) בנוסח התלמוד התיבות 'שלחו מתם שמתיה ומית בשמתיה' וסיימו בסתם 'והלכתא כרב הונא בריה דרב יהושע' (כן בב"ב כ"י וטיקן 115 ובערכין כ"י וטיקן 119).]

ואין שום צל קושי במש"כ 'רב הונא' בלא 'בריה דרב יהושע', חדא מפני שקיצר והביא מלשון הרי"ף רק מה שנצרך לו. ועוד, אפשר כך היה ברי"ף שלו. ועוד והוא העיקר, אדרבה, ככל העניין שם ברוב הפעמים כתב רק 'רב הונא'.

עוד יש להשיב על ההשערה שצ"ל בעיטור בשם הרי"ף 'דהלכתא כרב פפא', הלא לגרסת רס"ג לא פסקו הלכתא כר"פ בסתם אלא בשחיב מודה בלבד והיא תוספת על גרסת שאר ספרים, אבל לפי ההשערה הלזו הרב בעל העיטור ראה ברי"ף גרסה שפסקה בסתם 'הלכתא כרב פפא' ועל זה העיר

'בנסחא דילן לא אשכחן', והרי אין זו תוספת על גרסת הספרים אלא גרסה חלוקה מכל וכל. ואין הדבר מסתבר לענ"ד. ואם נוסיף ונשער שצריך להוסיף בעיטור שתי תיבות 'בשחייב מודה' (כנראה מסוף דברי המהדיר הנ"ל) ונשמטו או נמחקו בידי מעתיק ונמחו מעותקי העיטור שבידינו, הלא כל זה השערה רחוקה ללא צורך.

יש עוד לדבר אודות שאר דברי העיטור שם (והשינוי שבין נוסחאות העיטור) הנוגעים לענייננו, 'והמלאכה לא ליום אחד'. רק אציין בקוצר להשלמת הדברים: רוב הספרים והקדמונים גורסים בב"ב "שלחו מתם (יש מוסיפים: היכא ד)שמתוה ומית בשמתיה הלכתא (או: הלכה) כרב הונא בריה דרב יהושע" (וכע"ז גירסת רס"ג). אך כ"י פריס ופירנצה בב"ב ורוב הספרים בערכין גורסים "שלחו מתם דשמתוה ומית בשמתיה (יש מוסיפים: איכא ביניהו) והלכתא..." וכן פירשו בערכין ר"ג (שהעיטור מביא כלשונו בשם 'רבינו שלמה'!) ורש"י וכן גרס ופירש ראב"ן (ס"י ס"ח). רשב"ם בב"ב דחה גרסת 'והלכתא' מפני 'הלכתא' (ועיין בתו"ח).

אסיים בברכה לידידי ומכובדי הרב זייבלד שיזכה להמשיך בעבודת הקודש ותאיר הארץ מאור מאמריו וספריו. ברכה ותודה לבעלי הקובץ החשוב שהשקעתם הרבה ניכרת בכל גליון.

י. א. - בית שמש

על תוספות חדשים לפרק גט פשוט שפורסמו בגליון המאתיים

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י.

התענוג היא מלא חפנים, בהגיע בשורה לישירים, בהדפסת גיליון המאתים, פרי עטים וחיידושים, של מרנן ותלמידים, כולו נופת צופים, ואשרי שזכותם להיות נמנים, מהעולים על שולחן מלכים, ויעלה רצון ממרומים, שתמשכו לאורך ימים.

ראיתי בקובץ הנ"ל מאמר נפלא שנכתב על ידי הרה"ג ר' אהרן גבאי שי', ושמחתי הרבה איך המציא לנפש רעבה חידושים חדשים מרבותינו בעלי התוס' שמימיהם אנו בני הגולה שותים בתרייהו אימשכי כמאמר הרמ"א והב"ח ועוד כמה קדמונים. ואשרי חלקו.

והנה קבע הרב בתוך המאמר שכל מקום שיש ראשי תיבות "מ"ר" בסוף תוספות הרי זה מראה על מחברו שהוא התוס' שני. ועל זה אין שום פיקפוק וערעור - הן מתוך ראיות שהביא הרב, וביותר ממה שכתב בעל התוס' בעצמו (שבת קמ"ו: ד"ה פרץ וז"ל ואין נראה לזקני הרב ר' שמשון זצ"ל וכו') עכ"ל ומסיים במ"ר. וידוע דהתוס' שני ה"ה בן בנו של אותו צדיק רבינו שמשון הזקן.

ודא עקא שהוסיף הנ"ל לטעון על זהותו של "רבי" שמרבה בעל תוס' זו להביא, וכתב שהוא ר"י הזקן בראיות שנראות בעיני דחוקים, ואפרטם אחד אחד. אבל קודם אציע ארשת לבי, שלפני זמן רב נתקשתי הרבה במקצוע זה, אבל נראה לי יותר שהרבי הנסתר הוא רבי יוסף פור"ת.

וראיתי בספר היוחסין שנכתב קרוב לתקופת בעלי תוס', וכתב שתוספות המסיים תמיד במ"ר מחברם הוא הר"י פור"ת. ואין לומר שכוונתו על המחבר גופא מכא כמה ראיות שכתב הרב גבאי שהוא התוס' שני, אלא ע"כ הכוונה על זהותו של רבי בתוס' זו.

אלא שהוסיף בספר היוחסין שבעל תוס' זו הוא "בנו של ר"י הזקן" ולא ראיתי שום מקור אחר לזה, ואדרבה ראיתי במקומות אחרים (כמדומני בסדר הדורות) שאביו של הר"י פור"ת הוא הרשב"ם. וזה יותר ניחא כיון שמשמע מתוספות שתלמידיו של זה למדו גם אצל זה (ראה שבת תוס' ד"ה שואל שכתב בעל תוס' המסיים מ"ר "ור"י פירש לנו"), והרשב"ם היה גדול האחים בבית אמו של הר"י ושייך שבנו יהיה ריש מתיבתא יחד עם הר"י.

ועכ"פ יש כמה טיעונים על מה שכתב הרב גבאי שרבי בתוס' הוא הר"י.

א. יש כמה פעמים שבעל תוס' זו המסיים במ"ר מביא דברי ר"י בשם אומרו, וקשה למה לא כינה אותו בשם רבי אם לא שלא זהו רבי בתוס'.

ב. כתב תוס' בשבת קמ"ה. ד"ה אם וז"ל ומה שקשה ליה וכו' שם פירשתי עכ"ל והראה מקום לדרך צ"א. ד"ה אי, ושם פירש הסוגיא בשם רבי יוסף פור"ת.

ג. בתוס' שהבאתי לעיל שכתבו וז"ל ור"י פירש לנו וכו' מ"ר וכן פי' ה"ר פור"ת עכ"ל. הרי שהזכיר ה"ר בשמו ולא בלשון רבי. ואפשר גם לדקדק שהזכיר ה"ר פור"ת בלי שמו העיקרי של יוסף רק בכינוי של כבוד "הרב ר' פור"ת".

ומכח דברינו מוכח שתוס' זו חיברו התוס' שנץ ע"י רבו שכינה אותו בשם רבי, הוא רבי יוסף פור"ת, ושניהם היו תלמידי ר"י הזקן.

אבל קשה על זה מתוס' קמ"ו: ד"ה משום וז"ל פי' הרב פור"ת שלא יבוא וכו' וקשה וכו' אלא נראה לרבי כפי' הקונטרס וכו' עכ"ל. מוכח שהם ב' בני אדם. וצ"ע.

בכבוד רב

יוחנן אשר דאן

הערות על 'מאמר בענין הרבית לרס"ג' שפורסם בגליון רא

לכבוד מערכת הקובץ החשוב 'בית אהרן וישראל'.

ברוך שמסר עולמו לשומרים, ואנו זוכים בדורות אלו להתעדן מדברי גאונים וראשונים שמתגלים לפנינו בזיו תוארם ויופיים, מכתבי יד וגניזות וכדומה. ועלינו להודות לכל הטורחים רבות במציאת כתבי היד, תרגומם, עריכתם וההדרתם, על רוב פועלם למען עמלי התורה לזכותם בהני מילי מעלייתא.

בעת עוברי על המאמר הנ"ל, ראיתי שיש להעיר בו כדרכה של תורה, על פיענוח דברי רס"ג, וכן הוספת מקורות וביאורים בדבריו, ואסדר את הדברים לפי הנכתב בהערות למאמר הנ"ל, ובהוספת דברים על גוף המאמר. וכפי שכתב עורך המאמר הרה"ג ר' יהודה זייבלד שליט"א בסוף הקדמתו לאחר שפירט את חידושי הדינים שעמד בהם בהערות, סיים: 'ויש להוסיף על חידושים אלו כהנה וכהנה, ודברי תורה ככל שאתה ממשמש בהם אתה מוצא בהם טעם'. [מספרי העמודים וההערות מתייחסים לנדפס במאמר בקובץ הנ"ל].

ובזה אבוא בהכרת הטוב לעורך המאמר שליט"א, אשר נהג בי טובת עין, ושם את עינו על הערותי, ובדק שוב בדברי רס"ג במקורם בערבית, בכדי שיצאו הדברים ברוב דיוק קרובים אל מקורם, ואל כוונתם כותבם.

♦ הערות 19, 25 - לא נתבררה לי כוונת רס"ג בחלוקת סוגי הרבית לרבית מוקדמת ורבית מאוחרת, ובודאי שאין כוונת רס"ג לרבית מוקדמת ומאוחרת המוזכרות במשנה בדרך ע"ב, שהרי מנאם רס"ג לקמן [עמ' יא, ד"ה והרבית] במיני הרבית שיש לה שני המצבים כאחד, ומבואר שאין זה הכלל שבהם חילק את מיני הרבית. וביותר, שמתוך כל דבריו מתבאר שאין זו כוונתו. וראה מש"כ עוד בזה בהערות 24, 35.

♦ הערה 21 - צויין מקור דברי רס"ג במשנה דף סד ע"ב, המלוה את חבירו לא ידור בחצירו חנם. והנה מלשון רס"ג 'והדיר', הרי הוא שימשכן אצלו דירה ויתן לו לדור בה בלא שכר, וממה שהביא דין המשנה בלשון 'שימשכן' לכא' נראה שפירש משנה זו במשכון, [אך אינו מוכרח שכן פירש במשנה, שהרי יתכן שלמד דין זה ממקום אחר], וא"כ אף סיפא דמתני' ולא ישכור ממנו בפחות קאי על משכון, וכדעת הלכות גדולות [ס' מה, במהד' מכוון ירושלים עמ' תפו ד"ה אמר רב נחמן] שהובאו דבריו בחי' הרמב"ן [שם ד"ה ואיכא דמותבין]. וזה דלא כדעת ר"ת [תוס' שם ד"ה ולא] דמתני' מיירי דוקא בחצר שאינה ממושכנת, אך בחצר ממושכנת מותר לדור בה אף אם אינו מנכה לו כל דמי השכירות. אך באמת בהמשך דברי רס"ג 'וההוזהל וכו'', לפנינו לא נזכר דמיירי במשכון, וצ"ע.

אמנם צ"ב ממה שכתב רס"ג לעיל בסמוך 'הפרי', הרי הוא שילוח ממנו וימשכן אצלו גינה ויתיר לו את פירותיה, ואם כן הרי כבר ביאר את דין משכנתא כמבואר בהערה 20, ולמה חילקם לשנים, שהרי לענין משכנתא אין נפק"מ בין אם נתן לו את ה'פרי' או את ה'דיר', וצ"ב.

◆ עמ' י - וההוזה, הרי היא ש[ישכור ממנו] בהוזה. אע"פ שלשון המשנה בדף סד ע"ב הוא: 'ולא ישכור ממנו בפחות', וקאי על המלוה, אך כיון שרס"ג נקט את כל האיסורים ביחס ללוה, מסתבר שגם כאן צ"ל 'הרי ש[ישכיר לו] בהוזה'.

◆ הערה 24 - נכתב כי כוונת רס"ג ב'מכירה בהפסד' לדין טרשא המבואר במשנה ובגמרא בדף סה ע"א. אך א"א לבאר כן, שהרי בדיבור הבא במין הראשון מו' מיני 'רבית מאוחרת' הזכיר רס"ג 'המכירה בתנאי', והוא דין טרשא הנ"ל וכמבואר בהערה 26, וא"כ למה כפלו, וביותר איך מנאו כאן עם 'רבית מוקדמת' ולהלן עם 'רבית מאוחרת'.

אכן, על אף שחסרות תיבות מדברי רס"ג בענין זה, אך מתוך דבריו שלפנינו מתבאר שכוונתו לדינא דרב ספרא המובא בגמרא דף סב ע"ב, ואעתיק לשון הרמב"ם [מלוה ולוה ה, טו] בביאור דין זה, וז"ל יש דברים שהן מותרין ואסור לעשותן מפני הערמת רבית, כיצד אמר לו הלוי מנה, אמר לו מנה אין לי חטים יש לי במנה, ונתן לו חטים במנה, וחזר ולקחן ממנו בתשעים, הרי זה מותר אבל אסרוהו מפני הערמת רבית שהרי נתן לו תשעים ולקח מנה, עכ"ל, ונפסק גם בשו"ע [יו"ד סי' קסג, ג].

ולאחר העיון בדברי רס"ג הוברר שנפלה כאן טעות בתרגום דבריו¹, ואעתיק את לשונו עם התיקונים וההוספות הנצרכים כפי הנראה לענ"ד, בהדגשת השינויים.

'והמכירה בהפסד, הרי הוא ש[קנה מהמלוה בהקפה ב]מחיר מאה דינרים ושוה מאה, אחר כך [יקבלו] המלוה מן הלוה בתשעים וחמש, והרי בטלה [המכירה, וכשהיא] המבוקשת [הרי זו] רבית מוקדמת'. והיינו כנזכר לעיל, שבתחילה הלוה קנה מהמלוה סחורה בהקפה השווה מאה דינרים ע"מ לשלם לאחר זמן, ושוב חזר הלוה ומכר את הסחורה למלוה בתשעים וחמש דינרים ושלם לו על כך במזומן, ואם בסוף הלוה משלם לו על המכירה הראשונה מאה דינרים, יש כאן הערמת רבית, שהרי נראה שהמכירה הראשונה התבטלה, ע"י שהמוכר חזר וקנה את הסחורה, ונמצא שהלוה קיבל בתחילה תשעים וחמש דינרים, ולאחר זמן פורע למלוה מאה דינרים, והוי רבית.

אמנם צ"ב, דהרי רס"ג לא הזכיר דמיירי שאמר לו תחילה 'הלוויני', [ואף שלפנינו חסרים כמה מילים, אך לא נראה שנחסרו כ"כ הרבה מילים לבאר זה], ומבואר בגמ' [שם] דרך בכה"ג אסור, וכן העתיק הרמב"ם [שם], והשו"ע [שם] סיים "אבל אסור לפרוע במעות מפני הערמת רבית, מאחר שאמר לו תחילה הלוויני מנה", וכמבואר בט"ז [שם ס"ק ו] דהאיסור הוא אף כשאינו אסור מדין טרשא, כיון שאמר תחילה 'הלוויני מנה' עיי"ש², [וברא"ש [שם פ"ה סי' ת] הוסיף דדוקא אם אמר 'הלוויני מנה' אסור, אבל אם אמר 'הלוויני חטים' מותר, וכן פסק הטור והש"ך [ס"ק ט]], ואילו מדברי רס"ג משמע דאפילו כשלא אמר 'הלוויני' תחילה אסור.

ולפי"ז לא נתבררה לי כוונת רס"ג בחלוקת סוגי הרבית ל'רבית מוקדמת' ו'רבית מאוחרת', ומה שביאר העורך שליט"א בהערות 19, 25 שכוונתו לרבית הניתנת בשעת ההלוואה ומחמתה ורבית הניתנת בשעת הפרעון, צ"ב מכאן, שהרי 'מכירה בהפסד' מנאה רס"ג בד' מיני רבית מוקדמת, אע"פ שעיקר

1 שהרי במקור הדברים נכתב: אלמקרת' מן אלמקרת' בצ"ה, ותרגום 'אלמקרת' - מלוה, ו'אלמקרת' - לוה, ואם כן תרגום משפט זה הוא: 'המלוה מן הלוה בתשעים וחמש', ולא כנדפס 'הלוה מן המלוה בתשעים וחמש'.

טעות זו קרתה גם בסוף המאמר [עמ' יג] בד"ה ושמא יאמר האומר, אך שם אין שינוי בהבנת הענין. כנדפס נכתב: הרי אומר רבון העולמים, איזה דבר יש ללוה או למלוה באמצע וכו', אך במקור הערבי [עמ' ט] הוא: פיקול רב אלעלמין ואי שי ללמקרת' או ללמקרת' פי אללוט, ובתרגום צ"ל: איזה דבר יש למלוה או ללוה באמצע וכו'.

2 והנה בשו"ת חתם סופר [יו"ד סי' קלז, הו"ד בפת"ש שם ס"ק ב] כתב ע"פ דברי הריטב"א [דף סה ע"א] שהובאו דבריו בבדק הבית לב"י [סי' קעג, א] דאסור לקנות סחורה בהקפה במחיר יקר, אף באופן שאין בו איסור טרשא, אם דעתו למוכרו בזול לאחר ע"מ להשיג מעות מזומנים, וכתב החת"ס דלפי"ז אף בנידון יידן אם דעתו לזה וקנה את הסחורה יותר ביוקר אף אם חזר ומכרה לאחר אסור, ואף אם לא אמר לו תחילה 'הלוויני' אסור כדין טרשא. [ולפי זה הוי אבק רבית, ולא רק הערמת רבית שמבואר בסעיף זה שדינו קל לענין דיעבד]. אך אין לבאר כן בדברי רס"ג [ושמא לזה נתכוין העורך], ולכן לא הזכיר את האיסור דוקא אם אמר 'הלוויני', שהרי כל איסור זה הוא דוקא אם קנה את הסחורה ביוקר, ואילו רס"ג כתב 'ושוה מאה' הרי שקנה את הסחורה בשווה, ובכה"ג אין לאסור מדין טרשא.

האיסור הוא במה שפורע בסוף מאה דינרים [אע"פ שקיבל מהמוכר תמורת הסחורה תשעים וחמש דינרים], ואמאי חשיב לה 'רבית מוקדמת'.

♦ הערה 28 - הביא העורך שליט"א את מח' האחרונים במקח החוזר שהתנה שיחזור וימכור לו, האם חשיב שהמקח בטל או לא, וסיים: 'ובודאי מיירי בחוזר ומוכר לו לפי דמים המאוחרים, שאם לא כן פשיטא דאסור, ומדברי רס"ג נמצא סמך לדעת האחרונים המתירים'. אך לענ"ד לא ראיתי שום ודאות בענין זה, ואדרבה האחרונים שהתירו הוא משום דסברי דכל האיסור באומר 'על מנת שתחזירהו לי' הוא משום דע"ז יש כאן ביטול למקח הראשון, אך בכה"ג כיון שאמר לו 'על מנת שתחזור ותמכור לי', א"כ אמרו להדיא שהמקח הראשון קיים לגמרי אלא שאח"כ יחזור וימכור לו, ובה התירו אע"פ שחוזר ומוכר לו באותם דמים שקנה ממנו בתחילה.

אמנם מצאנו בנידון זה שמתנה לחזור ולמכור לו כפי שווי השדה בשעה שמחזירה, מח' אחרונים אם בכה"ג לא נחשב שהתבטל המקח או לא. דבחידושי רבי מאיר שמחה [ב"מ דף סה ע"ב ד"ה עוד] כתב דבכה"ג בודאי מותר לו לאכול את הפירות עיי"ש, ובה יישב קו' האחרונים בשו"ע [חו"מ סי' רז סעיף ה] שכתב שאם התנה שיחזיר לו המקח בזמן פלוני או כשיתן לו מעות המכר קיים ויחזיר לו כמו שהתנה, ולא הזכיר דבכה"ג אסור לאכול פירות, ועי' בסמ"ע ובאחרונים מש"כ בזה, ורמ"ש כתב ליישב דהתם מיירי שהתנו שיחזיר לו כפי הדמים שיהיה שוה באותה שעה. [ויל"ע אם מדברי האחרונים שלא תירצו כן, יהיה מוכח דלא סברי חילוק זה].

אמנם בשו"ת מהר"י הלוי [אחי הט"ז, סי' ב ד"ה לכן נלע"ד] כתב וז"ל ועל זה כתב וכן המוכר או הלוקח שהתנה כו' המכר קיים, ר"ל שאם אירע הפסד במקח ההפסד ללוקח כיון שהוא שלו לזמן ההוא וכן לענין יוקרא וזולא, ואם המוכר רוצה להחליטו ולא לפדותו הרשות בידו וכו'. אמנם לענין פירות לא מיירי הרמב"ם ברישא אלא אחר זה [ש] כתב שהמקח קיים בא להודיענו בסיפא שאעפ"כ אם התנה המוכר כו' אסור לאכול פירות, ואם התנה הלוקח מותר, והן הן דברי הברייתא דאיזהו נשך שזכרנו למעלה דמיירי לענין פירות. עכ"ל. הרי דנקט דאף דמיירי שהמקח ברשות הלוקח לענין יוקרא וזולא, וא"כ המוכר יחזור ויקנה לפי הדמים שיהיה שוה באותה שעה, מ"מ אסור ללוקח לאכול פירות.³

ונידון זה מאד מצוי בזמננו לענין כל לקיחת הלואה על סמך היתר עיסקא, כשאנו לוקח את ההלואה לצורך השקעה בעיסקא, אלא על סמך עסקים ונכסים הקיימים ברשותו, שמקנה אותם לנוותן העיסקא, והרי דעתם שהנותן יחזור וימכור אותם למקבל העיסקא, והרי זה מקח החוזר דלא חשוב מקח אלא הלואה, ושוב אין כאן עיסקא כלל. וכתב בספר נתיבות שלום [סי' קעד ס"א אות יד ד"ה והנה הבאנו], שכיון שמתנים שיחזור וימכור לפי שווי בשעת המכירה, הרי ודאי נחשבת מכירה חדשה, ואינה ביטול המכירה הקודמת, ולכן אף בכל לקיחת הלואה על סמך היתר עיסקא, חלק מהתוספת על הקהן היא מחמת עליית ערך הנכס, ובקניית הנכס חזרה מוסיפים את עליית ערכו, ולכן לכו"ע לא חשיב מקח החוזר. אך בספר חלקת בנימין [ח"ב קונטרס היתר עיסקא, ציונים אות קסח] ציין לדברי הנתיבות שלום הנה"ל, וכתב דלא ברירא לו לחלק בכך. ושניהם לא הזכירו מדברי האחרונים שנחלקו בזה. והנה מדברי רס"ג כאן יש מקור חשוב להתיר בכה"ג.

♦ הערה 29 - דין פסיקה על הפירות הוזכר במשנה בדף עב ע"ב, שהעתיקה הגמ' בסוגיא בדף סב ע"ב.

♦ הערה 30 - מלשון רס"ג יותר נראה דכוונתו לדין קרוב לשכר ורחוק מהפסד המוכר בגמ' דף ע ע"א. דאילו דין עיסקא, הוא אף אם מקבל על עצמו חלק בהפסד, דמ"מ אסור אם אינו נותן למתעסק שכר עמלו ומזונו [ונזכר בדברי רס"ג לקמן עמ' יב, וכדלהלן].

♦ הערה 32 - איסור הלואת סאה בסאה הוזכר במשנה דף עה ע"א, ובגמ' דף סב ע"א ודף סג ע"ב.

3 והנה לכא' יש להוכיח כן גם מדברי הר"ן בקידושין דף כ, ב [דף ז, ב מדפי הרי"ף] דמבואר בדבריו דבכתי ערי חומה גואל את הבית לפי שווי בשעת הגאולה, בין הוקר ובין הוזל, [וכן הביאו בהוספות לדרך אמונה פ"ב משמיטה ויובל שער הציון ס"ק טז], והרי בגמ' בערכין [לא, א] מב' דבתי ערי חומה רבית הוא אלא שהתורה התירה, ומב' דאע"פ שחוזר וקונה לפי היוקרא וזולא שלו, מ"מ חשוב רבית. אמנם בשו"ת בית יצחק [יו"ד ח"ב סי' פח אות ו] רצה לומר דאף לדעת הר"ן אין הלוקח מקבל יוקרא וזולא עיי"ש, וכן לדעת האחרונים [המקנה קידושין שם ד"ה ותמהני, שפ"א ערכין לא, ב, הובאו בדרך אמונה שם] דנקטו כן בפשיטות, ממילא אין ראייה אם בכה"ג יש איסור רבית.

♦ שם בהערה: 'ונראה שכוונת רס"ג באמרו 'ומשפטו' וכו', שאם רוצה שלא יהיה רבית, יעשה באופן זה, שאם יתייקר לא ישיב לו לפי דמי היוקר אלא לפי הדמים הראשונים, ועל ידי כך יצא מחשש רבית'. והיינו ממה שכתב רס"ג 'הרי הוא מי שילוח דבר בסתם מהמטלטלין והזרעים', והרי בכל דבריו נקט גוונא דאיסורא, ואף כאן משמע שזהו הגוונא דאיסור, ואח"כ כתב רס"ג 'ומשפטו' וכו' דהיינו מה מותר לפרוע לאחר שעבר איסור בשעת ההלואה.

ולכא' הכוונה בזה למבואר בגמ' דף עה ריש ע"א בלוח מחבירו כור חטים אם לא קצץ הוזלו נוטל חטיו הוקרו נותן דמיהם. אלא דצ"ב, דהתם מיירי בהלוה באיסור בלא אופני ההיתר שהתירו חז"ל, וע"ז אמרינן דאם אח"כ בשעת פרעון הוקרו נותן דמיהם שהיו שוים בתחילה, אך אם הוזלו נותן את החטים שלוה. ואח"כ רס"ג היה צריך לכתוב את הדברים בלשון עבר, 'שאם התייקר' ו'אם הוזל'. וצ"ב.

שלחתי דברים אלו לעורך שליט"א, וזו תשובתו: אכן את המקור הערבי 'אן אל אלי' יש לתרגם בלשון עבר, ולא בלשון עתיד. ונמשכתי בזה אחרי ברודי, ושיבוש הוא בידו. התרגום המדויק של המשפט הוא: ומשפטו שאם הגיע לכלל יוקר יתן לו מחירו הראשון, ואם הגיע לכלל הוזלה יתן לו כמותו, מטלטלין או זרעים.

והנה ממה שכתב רס"ג 'הרי הוא מי שילוח דבר בסתם מהמטלטלין והזרעים', אי נימא דהיינו גוונא דאיסורא כדנקט בכל דבריו, הרי מבואר דאע"פ שהלוהו 'בסתם', ולכא' היינו שלא התנה 'סאה בסאה', מ"מ יש בזה איסור כבר בשעת ההלואה. אמנם דעת הרמב"ן [שבת קמח, ב] דאין כלל איסור בשעת ההלואה, אף כשהלוהו 'סאה בסאה' דהיינו שהתנה עמו שיפרע לו סאה, וכל האיסור הוא בשעת הפרעון, [ודלא כדברי הגרא"ז מלצר זצ"ל בהגהותיו שם], וכ"כ הריטב"א [ב"מ מד ע"ב ד"ה תסתיים] בשם מורינו בשם רבותיו, אך דעת הריטב"א עצמו [שם] דאם הלוהו סאה בסאה אסור משעת ההלואה, אך אם הלוהו סתם אין איסור בשעת ההלואה אלא שאם התייקרה הסאה אסור לפורעה, וכ"כ הריטב"א בשבת [שם] בשם רבינו הגדול ז"ל, [וצ"ב אם כוונתו לרמב"ן דאין זה כמבואר לפנינו בחי' הרמב"ן, וכנ"ל⁴]. וכן דעת הט"ז [סי' קסב ס"ק ג], ובערך ש"י [ריש סי' קסב] הביא דברי הט"ז ופליגי עליו, וכתב דאף הלוואת סאה בסתם אסורה. ומדברי רס"ג כאן לכא' מבואר דלא כדעת הראשונים והט"ז, אלא אף בהלוואה בסתם איכא איסורא, אלא כדעת הערך ש"י.

♦ הערה 35 - לא נתברר לי החילוק בין לוח צ' והחשיבו זאת כאילו לוח ק', דחשיב 'רבית מוקדמת', לבין לוח ק' ומתחייב לפרוע לו ק', דחשיב 'רבית מאוחרת'. שהרי גם אם לוח צ' והחשיבו כאילו לוח ק', באמת אין כאן הלוואת ק', אלא הלוואת צ' עם התחייבות של רבית י' נוספים, ומהו החילוק באיזה לשון קראוהו. ולענין שטר שיש בו רבית מצינו חילוק בזה, דכתב בשו"ע [סי' קסא, יא] דשטר שיש בו רבית גובה בו את הקרן דוקא אם ניכר הרבית בשטר, כגון שהוא מפורש בשטר הקרן בפני עצמו, אבל אם אינו מפורש, אלא שכולל הקרן עם הרבית, אינו גובה בו אפילו הקרן. והיינו בכה"ג דהלוה לו צ' וכתבו שהלוה לו ק' אינו גובה אף את הקרן. אך לענין גוף האיסור, לא נתברר לי החילוק בזה. ויתכן דאין כוונת רס"ג שיש בזה נפק"מ לדינא, אלא לצורך חלוקת האופנים של איסור רבית בין רבית מוקדמת למאוחרת, נקט בדרך זו.

וגיסי הר"ר משה פינקלשטיין שליט"א רצה לבאר דברי רס"ג, ע"פ מש"כ בטור [חור"מ סי' לט מחדשים סעיף יט] בשם הרמב"ן בתשובה [סי' מט, הביאו בעל התרומות שער מח ח"א סי' א-ב] דמלוה שאמר ללוה שיכתוב שטר שהוא חייב לו מנה, והלוה כתב את השטר ע"פ ציווי המלוה, חל חוב על המלוה להלוותו ואין יכול לחזור בו, וכ"כ בעל התרומות [שם] לדייק מדברי הר"י מיגש [ב"ב דף קסז ע"ב ד"ה כותבין שטר]. והיינו שכיון שהקנה הלוה תחילה להמלוה זכות בנכסיו, נתחייב המלוה ליתן לו כנגד זה את המעות. [אמנם הרשב"א והריטב"א [ב"ב שם] פליגי, וסברי דאין המלוה מחוייב להלוותו, וכן דעת הטור [שם], ובכ"י הביא כמה תשובות מהרשב"א בזה, וכן פסק בשו"ע [שם סעיף יז]. ומ"מ אף הרשב"א מודה דבנתן לו משכון, כיון דקנה המלוה את המשכון שוב חייב להלוותו ואין יכול לחזור בו. והביאו הרמ"א [שם]].

4 ומש"כ בתוס' רעק"א [שבת פרק כג אות קעב] כן בדעת הרמב"ן, הוא ע"פ מה שראה דבריו בחי' הרשב"א ששם הדברים סתומים, אך בחי' הרמב"ן עצמו הדברים מפורשים שאין לחלק בזה, ורעק"א לא ראם.

ולפי"ז מבואר דאם כתב שטר למלוה על ק' דינרים ונתנו בידו ואילו המלוה נתן לו רק צ' דינרים, ובכה"ג כיון שנתן את השטר ביד המלוה, לכא' לכו"ע זכה המלוה בכל הכתוב בשטר, וא"כ חשיב שכבר עתה קיבל המלוה את הרבית, שכביכול הוא מנכה לו ממה שהוא חייב ליתן לו כנגד השטר, וא"כ יתכן דלכך מנאו רס"ג ב' עניני רבית, דהיכן שנותן לו תשעים במאה הרי קיבל את הרבית בשעת ההלוואה, ואילו היכן שנותן לו מאה ויטול מאה ועשר, היינו שמפרש בשטר שלוה מאה ומתחייב ברבית בעוד עשרה דינרים, א"כ לא זכה ברבית כבר עכשיו, אלא רק בשעת הפרעון צריך להוסיף לו, ואז עובר באיסור רבית.

♦ הערה 36 - 'מקורו במשנה ס ע"ב וכו', ונתבאר בדרשת רס"ג וכו' זוהי רבית האסורה מדאורייתא'. העורך שליט"א הסתמך בזה על דבריו בהערות לדרשת רס"ג שהתפרסמו בקובץ 'בית אהרן וישראל' גליון ר עמ' לח הערה 84, ושם האריך לבאר דממה שכתב רס"ג על הפסוק 'אל תקח מאתו נשך ותרבית וגו' וצריך שנבאר מהו נשך ומהו תרבית' וכו', וע"ז הביא דינא דברייתא דר' אושעיא שאם הלווה מנה ולאחר מכן פסק עמו על חטים, אם לא היו למוכר חטים ברשותו בשעת פסיקה זו אסור לתת לו את החטים לאחר שהתייקרו אע"פ שיצא השער שלהם, והעורך שליט"א האריך לבאר דכוונת רס"ג דזהו 'תרבית' האסורה מדאורייתא, וככל מה דאמר רבא בגמ' [דף ס ע"ב] דאי אתה מוצא נשך בלא תרבית ולא תרבית בלא נשך ולא חילקן הכתוב אלא לעבור עליו בשני לאוין, היינו רק להו"א שבגמ' דכוונת המשנה שמתחילה שילם עבור החטים, אבל למסקנת הגמ' [דף סג ע"א] דמאי לקח לקח בהלוואתו [ודלא כג' רש"י שם שמחך זה מספרן], א"כ הוי רבית דאורייתא ומצינו תרבית בלא נשך, וזו כוונת רס"ג בביאור הפסוק.

והנה בכל דבריו הנ"ל לא נתבאר למה בכה"ג חשיב תרבית בלא נשך, הרי בכה"ג הלווה ננשך במה שפורע לו בסוף חטים יקרות, שהרי כיון שלא היו לו חטים ברשותו בשעת הפסיקה על החטים לא חל הקנין, וממילא כשפורע לו חטים יקרות יש בזה גם נשך.

מלבד זאת, אף שכן נראה לכא' מדברי רס"ג שם, אך העורך שליט"א הביא שם ב' מקורות אחרים בדברי רס"ג, שלכא' מהם נראה לא כך. שהרי בספר המצוות [פרק ו] כתב 'והתרבית בפירות וזולתם', וכן בפירושו למשלי [כח, ח] כתב 'והתרבית היא בדומה לכך בפירות', הרי שלא ביאר רס"ג ד'תרבית' היינו דוקא בפוסק על חטים כנגד החוב כשאין למוכר חטים, אלא משמע דכל הלוואת סאה חטים בסאתים קרויה 'תרבית', והדברים עדיין צ"ב.

♦ שם - 'ונראה שלכן נקט כאן רס"ג האופן 'שיהיה לו חוב אצל חבריו' שהוא החמור יותר', דברים אלו נכתבו שלא בדקדוק, שהרי רק בכה"ג הדבר אסור, שהרי רס"ג כתב 'ויקנה ממנו חטים בשער השוק' דהיינו שיצא השער של החטים, ואם נותן לו עכשיו מעות אין בזה איסור אע"פ שאין למוכר חטים, כיון שכבר יצא השער, ורק משום שבתחילה הלווה יש איסור בפסיקה על חטים.

♦ שם - 'ומה שכתב רס"ג שבזה יש רבית מוקדמת ומאוחרת, כוונתו שיש בה את שתיהם, לפי שבשעה שמחשב את מחירם לפי שעת היוקר הרי היא 'רבית מוקדמת', וכשפורע בסוף לפי שער היוקר היא 'רבית מאוחרת'. אני יודע כוונת הכותב בזה, שהרי כאן יש איסור בפסיקה על החטים, כיון שהיא פסיקה בחוב שחייב לו כבר [ולא נתן לו מעות בעין] כשאין למוכר ברשותו חטים, דאף אם יצא השער לחטים אסור לפסוק עליהם כיון שלא נתן לו דמים, ושוב אח"כ לאחר שהתייקרו דמי החטים חוזר ופוסק על דמי החטים היקרים על שמן וכו', ובזה לא ביאר רס"ג אם יש לו שמן ופסיקה זו מותרת, או אין לו שמן ופוסק על השער של השמן, ובפסיקה זו יש איסור נוסף שהרי גם פסיקה זו היא בלא נתינת דמים. אך יתכן דמש"כ רס"ג 'ואין לו' לענין חטים, זה קאי אף לענין השמן והכוונה ושאר כל הפסיקות שהזכיר אח"כ, וכעין מש"כ תוס' [דף סב ע"ב סוף ד"ה לקח] בבי' המשנה.

♦ הערה 37 - הנה מסתימת לשון רס"ג שלא הזכיר שמפרש ואומר ברבית מוקדמת 'בשביל שתלויני' וברבית מאוחרת 'בשביל מעותיך שהיו בטילות אצלי', כלשון המשנה, ונראה דסבר כדעת הרמב"ם [מלוה ולוה ה, יא] דהעתיק לשונות אלו בלשון נסתר, וכמש"כ הבי' [סי' קס, ו] דסובר דאף באינו מפרש כן אסור, וכן פסק השו"ע [שם]. אך דעת הרא"ש [סי' סז] והטור [שם] והרמ"א [שם] דהאיסור הוא דוקא אם מפרש ואומר כן.

♦ הערה 38 - נראה דכוונת רס"ג להא דתנן בדף עה ע"ב רבי שמעון אומר יש רבית דברים לא יאמר לו דע כי בא איש פלוני ממקום פלוני, ונפסק בשו"ע [סי' קס, יב] בלשון זה, וכתב שם הט"ז [ריש ס"ק ה]

וז"ל פירוש שבזה שמצוה עליו והוא נכנע לו הוה רבית דברים. ונמצא מקור נכבד בדברי רס"ג לדברי הט"ז בפירוש משנה זו. והנה הט"ז שם הביא דברי הרמב"ם וכתב לבארם דאף אם היה עושה כן בלאו הכי אסור כיון שמצוהו, ולחידוש זה אין מקור בדברי רס"ג, דיתכן דכוונתו כמש"כ הט"ז בתחילת דבריו דהאיסור אע"פ שאינו נותן את הממון למלוה אלא לאחר, דמ"מ אסור משום שנכנע לו. [ומש"כ רס"ג 'בין לפניו ובין לאחריה', לא נתבאר לי, ולכא' זה תלוי בהבנת דבריו בחלוקה של 'רבית מוקדמת' ו'רבית מאוחרת'].⁴

♦ הערה 39 - לפי מש"כ רס"ג 'לפי שער המזומנים' נראה דכוונתו שלא יוסיף במחיר הסחורה מחמת ההקפה, אלא ימכרנה כפי שוויה למשלם במזומן. וצ"ב כוונת רס"ג איזה תשובה יש בזה על שאלתו 'כיצד יעשו האנשים סחורה', שהרי ודאי כוונתו בשאילה איך ירוויחו ע"י הסחורה בהיתר, ופשוט שאפשר לקנות ולמכור כדרך כל הסוחרים, וכמו שסיים להלן [עמ' יב] 'מלבד המכירה והקניה הפשוטות', ואף כאן אינו מרויח יותר מחמת שמוכר סחורה היום ומקבל את תמורתה רק לאחר זמן. ואולי כוונתו דע"ז אף מי שאין לו מעות מזומנים ויכול לקנות את סחורתו.

♦ עמ' יא-יב - 'או שיתן לו דבר למכרו בתנאי שיש לו חלק ממנו בין בריוח ובין בהפסד', לא נתבררה כוונת רס"ג בזה כל הצורך, ואולי כוונתו לשותפים בסחורה שא' מהם מתעסק למוכרה. ולפי"ז ממה שלא הצריך בזה שיתן לו שכר טירחא ע"י שיתן לו יותר ממחצית בריוח או שיפחית לו משיעור מההפסד, כמש"כ להלן בסמוך, מבו' דס"ל כדעת הרי"ף [שערי שבועות שער ח] וסמ"ג [עשה פב דף קסז, ד] דבשותפים אי"צ לתת שכר טירחא⁵, וכן פסק הרמ"א [סי' קעז, ג], ודלא כהרמב"ם [שלוחין ושותפין ו, א] דס"ל שגם בזה צריך לתת שכר טרחו. אך כאמור, עדיין דברי רס"ג בזה צ"ב.

♦ שם - 'או שישתתף עמו בלי קרן הנכסים ובתנאי שבעל הנכסים יתן לו יתרון יותר ממחצית בריוח או שיפחית לו משיעור מההפסד', הוא דין עיסקא המוזכר במשנה דף סח ע"א, והוכיח רס"ג השכר טירחא בתוספת הריוח או בהפחתת ההפסד, כמבו' בגמ' דף סח ע"ב - דף סט ע"א.

♦ שם - 'או שיקנה ממי שיש לו נכסים בדיחוי בניכוי מועט מידי, ויהיה זה שדחוי לו', דין זה הוא פסיקה בהזלה בדרך היתר שיש למוכר את כל הסחורה שמוכר, ומבואר בגמ' דף סג ע"ב ואמר רב נחמן האי מאן דיהיב זוזי לקיראה [מוכר שעוה, רש"י] וקא אזלי ארבע ארבע [חלות שעוה בזווא, רש"י] ואמר ליה יחיבנא לך חמש חמש [לזמן פלוני, והקדים לו המעות עכשיו, רש"י], איתנהו גביה [אם בידו, רש"י] שרי ליתנהו גביה אסור.

וביאר הגר"ע קורח שליט"א כוונת רס"ג במילים 'בניכוי מועט מידי, ויהיה זה שדחוי לו', שהכסף ניתן למוכר מיידית, והסחורה ניתנת לקונה בדיחוי, דהיינו לאחר זמן.

וממש"כ רס"ג 'בניכוי מועט', לכא' נראה דכל ההיתר בזה הוא רק בהזלה מועטת, אך אסור להזיל לו הזלה גדולה, ולכא' היינו כשיטת ר' ישעיה [פסקי רי"ד ב"מ סה ע"א] הביאו הטור [סי' קעג, ז] והרמ"א [שם] דבפסיקה בהזלה אם מפרש ואומר אם תתן לי עכשיו אמכור לך ב"י ואם לאחר זמן ב"י אסור, ולכא' נתחדש כאן בדברי רס"ג דאף כשמוזיל הרבה חשיב שניכר הדבר שיש כאן הזלה, ולכך אסור, [דאילו לדעת הסוברים שהביא הטור דאף מפרש מותר, ודאי שאין מקום לאסור בהזלה גדולה]. אך בגידות [שער מו ח"ג סי' ל] מצינו דהתיר להזיל הרבה אף לדעת ר' ישעיה.

♦ הערה 41 - תוספת להערה: הנה רבותינו האחרונים [קובץ הערות סי' נג ס"ק ט; קהילות יעקב סי' סי' מו ס"ק ב] התקשו איך מותר להקדים ולשלם לו שכר הדירה, ומחמת כן הוא מוזיל לו, הרי יש בזה איסור רבית, שמחמת שמקדים לשלם קודם זמן חיובו מוזיל לו בשכר הדירה, וכתבו לחדש, דאע"פ דאין שכירות משתלמת אלא לבסוף, אך אם משלם לו בתחילה חשיב שקנה את זכות השימוש בדירה, ונחשב שהשוכר גר בתוך שלו [עיי"ש שכתבו נפק"מ לענין אם המשכיר הקדיש ביתו או הדיר את השוכר מביתו], וביארו כן בדברי הר"י מיגש ב"ב פו ע"ב. ולכא' למבו' בדברי רס"ג אין מקור לחידוש זה.

5 ע"ע בספר משכנות הרועים [אות ש סי' קטו - שותפים] שהביא דכ"כ בתשו' הגאונים שערי צדק [ח"ה משער ז] בתשובת רב האי גאון ז"ל [לפנינו הוא בח"ד שער ח סי' ב תשו' רב שרירא גאון ז"ל] וז"ל ואעפ"י ששמעון טרח בפרקמטיא כיון שיש לו קרן בין מעט בין הרבה הרי הם שותפים ואין לו שכר, עכ"ל, עיי"ש בכל דבריו.

אמנם באמת עיקר חידוש זה מבואר גם בגמ' ב"ב פז ע"א, לענין שכירות פועל דמותר להוזיל אם מתחיל לשוכרו מיד, וצ"ב אם רס"ג יחלוק גם על דין זה.

♦ מ' יב - עוד נאמר מה צד החכמה במה שהחמיר ברבית כל כך, מלשון רס"ג נראה שקושייתו היא על החומרות שמצינו ברבית יותר משאר איסורים, כגון שהמלוה עובר בו' לאוים המנויים במשנה ב"מ עה ע"ב, ואף הלוה והערב והעדים עוברים באיסור, אך לא על עיקר טעם איסור רבית.

וכן מתבאר מתירוציו ב-ד, שביאר שאיסור זה הוא נעים, ואין השלטון אוסרו, והאיסור מתווסף כל הזמן, שהם טעמים להחמרת התורה באיסור רבית, אך אין אלו טעמים למה אסרה התורה את הרבית. וא"כ צ"ב מש"כ רס"ג בטעם א' לפי שרוב הלווים ברבית חלשים, ולא תספיק לו עניונו עד שהמלוה ברבית יוסיף עליו עוני, שזה טעם לעיקר איסור רבית, אך לא לחומרה שבו. ואולי כוונתו אף בזה, שכיון שצריך לרחם על העניים החמירה בו התורה יותר משאר איסורים, ועדיין צ"ב.

♦ עמ' יג - וזמן הרבית שאיוב מנה גנותה בפרשה שלפי פשוטה היא בכך שיש לו חבר זולתו, כאשר אמר 'ונפש בעליה הפחתה', ואמנם היא שדה ממושכנת בידו וכו', משפטים אלו אינם מובנים. וכתב לי העורך שליט"א שיש לתקן כאן: בכך שיש לה בעלים זולתו וכו', [וכפי שתרגם ר"י קאפח ב'פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה' עמ' רד]. וכן יש לתקן בהמשך: ודרך המערימים שאוכלים הפירות בממושכן אצלם ואינם מחשבים לבעליה את מחירם... וחישובתיו לבעליה מהחוב אשר עליו וכו'.

ביקרא דאורייתא

יהודה גלים

מודיעין עילית

הערות על דרשת הרם"ג למועדים, ועל הלכות הוצאה מתוך ספר המספיק לרבי אברהם בן הרמב"ם זלה"ה שפורסמו בגליון ר"ב

לכב' מערכת הקובץ הנכבד בית אהרן וישראל.

אחר ההודאה על הקובץ הנכבד רב התועלת, הנני מצרף בזה ב' הערות על עניני הקובץ האחרון (ר"ב).

א. בדברים המיוחסים לרבינו סעדיה גאון, באו עשרה דרגות כימים האסורים במלאכה. במדרגה החמישית נחסר תחילתה ובה היום המדובר בו, והושלם כנראה ע"י העורך שהוא אסרו חג, ובתוך הדברים מבואר שהוא יום שמקריבים בו קרבן, ורוב המלאכות מותרות בו, ולמד מזה העורך, שסבר רס"ג שמקריבים קרבן באסרו חג, ושיש מלאכות שאסורות בו.

אין הכת"י לפני, ואין אני בקי בשפת הערבית שבה נכתבו הדברים ונשתיירו חלקי המילים, לכן הנני רק מציע, שאולי יש מקור להשלים תחת אסרו חג, שהגידון הוא על ערב פסח, או על יום טבוח, שהוא אכן יום שמקריבין בו קרבן, ושאסור בקצת מלאכות. [עי' תוס' חגיגה י"ז ע"ב ד"ה אלא].

ב. בדברי רבינו אברהם בן הרמב"ם ז"ל, בסופם כתוב שהשובת במדבר וכו"ב יש לו ארבע אמות שלו, אשר ארכן הוא ממרפקו עד ראש האצבע האמצעית מידו.

יש להסביר ולציין בזה לדברי החזו"א בקונטרס השיעורים ס' ט"ו ולשיעורין של תורה ס' ו', במה שדנו בדין זה האם באמת כך הוא שיעורו, [ששיעור זה אינו מתאים למדת האמה הגדולה], ולא כל התירוצים שתירצו יתיישבו בדברי הר"א בן הרמב"ם המפורשים.

בברכה מרובה להמשך הגדלת התורה והאדרתה,

יהודה לוי - מודיעין עילית

תגובת המהדיר

ההערה הראשונה נכונה והיא תיקון נחוץ. בעיון חוזר בכתב היד נראה ששגיאתי במה שהעתקתי יום יביח בה [אלצנ]עאיא ותרגמתי הוא יום מותר בעשיית מלאכה, ויש לקרוא הו יום עיד בה [אל]פסח, ותרגומי: הוא יום מועד הפסח.

לענין ההערה השניה, אמת הדבר שהחזו"א שם כתב כמה דרכי דחייה, ליישב השיעור הגדול עם המציאות שאמת הזרוע מתאימה לשיעור הקטן, ודחיותיו אינן עולות בדברי רבי אברהם בן הרמב"ם:

א. "ונראה שהוא בקירוב ולכן נקרא אמה, שאי אפשר שנמסר שיעור אמה בזרוע, שהרי בגמ' אמרו דשיעור אמה בטפחים וטפח באצבעות", ובדברי רבי אברהם בן הרמב"ם נראה שהשיעור מכוון שלא כתב שהוא בקירוב.

ב. "ועוד נראה דכל אבר דק וארוך נקרא אמה, ולכן מכוונה הזרוע בשם אמה, ולשון רש"י זרועותיו גדולות כולל גם הטפחים והאצבעות", ובדברי רבי אברהם מבואר שמודדים בו בפועל להלכה.

ג. "אח"כ ראיתי בר"ש פ"ק דאהלות כתב דקנה נקרא ע"ש קנה המדה שמודדין בו האמה, ואין כונתו שניתן בשיעורי התורה שיעור אמה בקנה היד, אלא בני אדם משמשין כן, מפני שהוא בערך כן, וכל אדם יכול להוסיף באומד על קנה שלו", ובדברי רבי אברהם נראה שכן ניתנה הלכה למדוד באמה ולא רק שבני אדם מודדים כן.

ד. "ובס' ד"ת יו"ד סי' י"ט ס"ק כ"ז כתב דעת רמ"ע מפנ"ו דאמה מ"ח ס"מ, שכתב דאמה היא מדת זרוע, ואמנם לא עסיק כלל הרמ"ע בדיני שיעורין שם ונקיט זרוע לאמה שהוא בערך, ואין צורך לדקדוק במה שעסק שם בביאורו, ונקט לשון קצר, וכלשון הר"ש שם, ולא עדיף לשון רמ"ע מלשון רש"י והר"ש, וכן לשון אחרונים ז"ל באו"ח סי' שמ"ט דשמשו בלשון זרוע על אמה, נקטו לשון קצרה, כיון דהעולם מודדין כן, אלא שיודעים דאמה של קדש גדול ממנו כך וכך, ומפני שהגידון בשו"ע שם אי דידי' יהבינן ל' אי של קדש, ולא דנו שם בקביעות השיעור, לא חששו למנקט לשון זרוע". אכן בדברי רבי אברהם מבואר שגם לפי מה שדן בקביעת השיעור נקט השיעור בזרוע.

ה. "ואמנם למש"כ סק"י דבינוני בקומה איננו בינוני באגודל, נראה דבאמת בינוני בקומה, קנה שלו אמה של קדש, כיון דהוא ג' אמות וידו יותר מחצי גופו, אבל אצלנו נתמעטה הקומה הבינונית, ולפיכך גם קנה היד הבינונית קצרה", ולדברי החזו"א היום א"א למדוד באמה, ורבי אברהם דיבר גם בימינו [ואין נראה שנתקצרה האמה מימיו ועד ימינו].

אכן היה אפשר לדחות באופן אחר, שהנה דעת החזו"א (סק"ה) שמעיקר הדין לענין שיעורי נפח ניתנה ההלכה לשער בביצים אף שהם קטנים, ובשיעורי אורך ניתנה ההלכה לשער באגודלים שהם גדולים, אלא שמשנקבעה ההלכה ע"י הנודע ביהודה והחתם סופר להשוות השיעורים ולמדוד גם במידות הנפח על פי האגודלים הגדולים, כך הוכרעה ההלכה. והיה מקום לחלק על דרך זה בין מידות קטנות מאמה שאותן מודדים מעיקר הדין באגודלים (והשיעור גדול), לבין מידות גדולות שאותן מודדים באמת היד מהמרפק עד האצבע (והשיעור קטן). ואחר שנקבעה ההלכה ע"י הנו"ב והחת"ס להשוות השיעורים, מודדים הכל בשיעור הגדול. אך רבי אברהם בן הרמב"ם שקדם להם שפיר כתב למדוד האמות בזרוע. אכן החזו"א לא קיבל דרך זו, ולדרכו יקשה על שיטתו מדברי רבי אברהם בן הרמב"ם, וכדברי ר' יהודה לוי.

יחיאל יהודה זיבלד

במי שקיבל שבת מוקדם האם בני ביתו נגררים אחריו

לכבוד מערכת 'בית אהרן' וישראל.

על דבר מה שכתב הרב יהושע שמעון בריזל שליט"א (בקובץ 200 עמוד תפח), במי שקיבל שבת האם אשתו ובני ביתו נגררים אחריו.

ושמעתי מהגרי"א דינר שליט"א [רב מרכז בני ברק, ובית הכנסת 'דברי שיר'], שכן גם דעת הגר"נ קרליץ שליט"א שאינם נגזרים אחריו אפילו למלאכות שהם לצרכו, והכיח כן מכך שסתמו הפוסקים ולא כתבו שנגזרים אחריו.

ועוד הוכיח מדברי הבאר היטב (סימן תרעט סק"א) באיש שמדליק נרות שבת, והדליק נרות שבת קודם שהדליק נרות חנוכה, שאסור לו להדליק של חנוכה אחר כך, אלא יתן לאחד מבני ביתו להדליקם. מפורש שאף שקיבל שבת, אינו גורר בכך את בני ביתו. [ועיין משנ"ב (תרע"ג סקכ"ז) במי שהדליק נר חנוכה קודם שבת וקיבל שבת ואח"כ נכבה נר חנוכה, אף שכבתה אין זקוק לה, ראוי להחמיר לחזור ולהדליקה, לכן יאמר לחברו שידליקם. וזה בשם פמ"ג. ואולי הפמ"ג לשיטתו שהסתפק אם בני הבית נגזרים אחריו, ולכן נקט 'חברו'. ודוק].

בברכה שיפוצו מעיינותיכם חוצה להגדיל תורה ולהאדירה.

צבי יעקב דולינגר - בני ברק

דיונים המצויים במשחטות הברצ"ם ונאמנות גוי

אל כבוד מערכת קובאו"י, לאחר ראיתי את גליון המאתיים המלא מזן אל זן בחידו"ת ובירורי הלכה מחשובי דייני ורבני ות"ח מאנ"ש צדה עיני את מאמרו של ידידי החשוב הגה"ח הרב מאיר בוקשפן שליט"א (רב שחיטת 'אגודים'), בו כינס וליקט במלאכת מחשבת דברי הפוסקים והאחרונים בעניני נאמנות גוי [ובעיקר בטריפות] הפזורים בהרבה מקומות וטייל בפרדס כזקן ורגיל וכינסם באופן נפלא והוציא מהן כו"כ דברים אליבא דהלכתא.

ועפ"י יסודו דלנאמנות גוי צריך שיהא מירתת הרבה גם סיכס בסוף דבריו דברים הנוגעים הרבה במשחטות העופות, וכתב בקצרה עיקרי הדין כמגלה טפח ומכסה טפחיים. ואנו נרחיב קצת הדברים עפ"י המצוי בשפת המעשה⁶, ומזה יסתעף לדון בדברים שעדיין אין די ידועים בעיקר דין נפגם סכין של שוחט אחד מתוך שלשה שהוא מצוי בכל יום. ונקצר הרבה בעיקרי הדינים כי הדברים רחבים מאוד.⁷

בדיני נאמנות גוי ודין נפגם סכין של שוחט אחד מתוך שלשה

א. נאמנות במליחה

מה שהעיר לגבי נאמנות הגוי במליחת עופות [הנהוג בבדצ"ם מסויימים]. הנה בד"כ במשחטות הבדצ"ם הגוי מירתת הרבה שלא לדלג על שום עוף ללא מליחה מינימלית המחוייבת, במקומות המגולים, שזה זלזול גמור בעבודתו ויסקוהו משם, ולאידך לא מירתת כלל לדלג על מקומות נסתרים קצת וכיו"ב [אמנם בבשר בקר לפעמים הוא כך אף במקומות המגולים]. ומעשים בכל עת ושעה שהמשגיח מעיר לגוי בנינוחות שדילג על מקום מסוים ושישלים את המליחה, או שהמשגיח עצמו משלימו.

ונמצא לפ"ז שאין שום נאמנות לגוי שמלח במקומות מועדים אלו, והפתרון לכך כשהגוי מולח הוא רק ע"י שבשעת מליחה המשגיח יסתכל על כל עוף ועוף אם הגוי מולחו גם בכל המקומות המועדים או שאחר מליחתו יבדוק בכל המקומות המועדים אם נמלחו כהוגן, ואל"ה אינו בכלל שחיטת מהדרין [הגם שבד"כ נמלח עכ"פ מצד אחד].

אך לפעמים אף על יהודי מולח קשה לסמוך שמלח בכל המקומות, מכיון שהוא דבר שקשה לו הרבה, ודרוש הרבה יר"ש לכך.⁸

6 ודברינו נסובים רק עפ"י המציאות שהצגנו בהמשך שכמדומה כ"ה בד"כ במשחטות הבדצ"ם, אבל כשהמציאות שונה יש דינים שמשתנים.

7 ולכן כמה פעמים צוין להשלים הענין בזה לספר פסקי הוראה (על ה' תערוכת) שלדעתנו הוא הספר האחרון המוצלח ביותר בכינוס וסידור העניינים.

8 וכשהתעצל בכך כמה פעמים [ולדאבונינו הוא מצוי הרבה], נאבד ממנו דין הנאמנות בזה, כדין מומר לתיאבון לדבר זה, ודינו בזה כנאמנות גוי. ולפ"ז אדרבה עדיף שהגוי ימלח, כשאכן המשגיח יזהר בהנ"ל בקטע הקודם וזה הרבה יותר קל ליישם. אך כשגם בזה אינו נזהר תו לא הועלנו כלום, דנאבד נאמנותו בזה.

ב. ידיעת פרטי המליחה

ומה שהעיר הרב הנ"ל שקשה לסמוך על הגוי מכיון שהגוי צריך לידע הרבה פרטים, זה אפשר לפתור כשהמשגיח יר"ש, מכיון שעומד אצלו כמה שעות בכל יום יכול ללמדו בקל שידע כל הפרטים. [וביותר להנ"ל שבין כך א"א לסמוך עליו שמלח מקומות הנסתרים, והוא על אחריות המשגיח, א"כ הגוי א"צ לידע הכל].

ג. נאמנות בהנחת האזיקונים

עוד העיר לגבי נאמנות הגוי בהנחת האזיקונים, שאם הבודק מסמן את הטריפות ע"י שמסיר רגל אחד מהליין ונשאר תלוי רק על רגל אחת, ובהמשך עומד גוי ומסמן אותם ע"י הנחת אזיקון על רגלו, האם יש לחוש שהגוי לא יסמן אחד מהם, ויחזיר על הליין את הרגל שהוסר.

והנה אם הגוי לא מירתת הרבה מלעשות דבר זה אפילו רק פעם אחת ביום היא לכאן בעיה עצומה, כי כל מה שנשחט בכל יום נאסר כשנתערב עוף א' טרף ביניהם, ואם סמיכתנו על כשרות העופות מבוססת על נאמנות הגוי, א"כ כשאין לו נאמנות על כך, אסורים כל העופות.

ברם יש כמה תשובות בדבר שלא ייאסרו העופות.

1 הגוי הממונה מירתת

עצם הדבר שהגוי הממונה על הנחת האזיקונים לא ישים אזיקון ובנוסף גם יחזיר על הליין את הרגל שהוסר, כמדומה שאין לחוש לכך, דמירתת הרבה מלעשות כך, שזוהי מעילה גמורה וחמורה בתפקידו ובמהרה יסלקוהו מעבודתו, או שעכ"פ יזהירוהו על כך באזהרה חמורה.

אך מה שכן יש אולי לחוש הוא דהנה שלא יניח אזיקון על עוף אחד במשך היום זה אינו מהנמנע, [ובפרט כשקורה שיש כמה עופות טרפות סמוכות זל"ז ולא הספיק להניח על אחת מהם], והעוף ימשיך לנוע על הליין כשרגל אחד מוסרת, ובוה אולי יש לחוש שאחד מהגוים הפועלים בהמשך הליין יחזיר את הרגל על הליין. והם הרי לא מירתתו [הרבה] להחזירו, [גם יתכן לפעמים שתפקיד זה יעשה באקראי גוי שאינו ממונה ע"ז, והוא לא מירתת הרבה, מכמה סיבות] ובכן צריך להיתרים דלהלן.⁹

2 חשש שיעשה פעולה להכשיל

מבואר בכמה פוסקים (ראה בס' בין ישראל לנכרי, יו"ד סט"ז הע' ל"ז) דאין לחוש שהגוי יעשה פעולה בדווקא כדי להכשיל באיסור. [דחשו רק שלא להאמינו בדבריו, או שעשה פעולה המתרת]. ובכן בנד"ד בכלל אין לנו לחוש שגוי יחזיר את הרגל המוסרת, ובפרט שבפעולה זו מגרע לעצמו ולחבריו שיצטרכו לעשות תפקידם גם לעוף זה.

ברם היתר זה מועיל רק אם כל הגוים שבהמשך הליין מודעים לכך שאסור להם להחזיר את הרגל המוסרת, דאל"ה יתכן שיחזירו את הרגל בסתם למען הסדר הטוב.

עוד יש שהעירו דכהיום רואים במשחטות לפעמים שבאמת הגוים עושים פעולה כדי להכשיל באיסור, ולפ"ז לכאן נצטרך לומר דבזמנינו נשתנה מציאות זה [אולי בגלל ששנאת הערבים אל היהודים גדלה מאוד, ע"י כלי התקשורת שלהם ועוד סיבות]. או שמחמת שבמשחטות מעבירים ומכניעים אותם תמידים כסדרם להיות כפופים להוראות היהודים זה מכעים אותם וככה"ג חפצים דווקא לנקום ולהכשיל באיסור, ולא להיות כפופים ומוכנעים לגמרי. או משום שמשועממים לעשות רכבות פעמים אותה פעולה ללא חריגה.

[וזו בעיה גדולה שמצוי במשחטות (ועוד תפקידי כשרות) שיש משגיחים שאיבדו נאמנותם בתפקידם מעיקר הדין]. אא"כ גם אחריו עומד משגיח ובודק בכל המקומות המועדים.

9 ברם במשחטות שבשלב זה העופות נופלים מעצמם מהליין, וזה שאין עליו אזיקון וודאי מתערב בשאר העופות הכשרים, מסתבר דוודאי אין להנהיג לכתחילה הנהגה כזאת, הגם שלגבי דיעבד יהא בזה מההיתרים דלהלן. וראה להלן סוף מס' 5.

ולפ"ז יוצא לכאור' דבמשחטות [עכ"פ באר"י] יש לנו לחוש גם שהגוי יעשה פעולה כדי להכשיל באיסור. ובפרט בנד"ד דסגי לאסור אפילו אם רק אחד מהגוים יעשה פעולה כזאת פעם אחת ביום.

אך יש לדחות דמאז ומעולם היו גוים יחידים שעשו ככוונה כדי להכשיל, ועכ"ז לא חשו לכך מכיון דרובם לא עבדי הכי, ובכך ה"נ כהיום במשחטות רובם לא עבדי פעולה ככוונה כדי להכשיל באיסור, ואין לנו להמציא מעצמינו חששות חדשים נגד הכללים.¹⁰ ולכאור' כ"ה הפשטות וצ"ב בכ"ז.

3 היתר ספק דרבנן

אף אי נימא דמדינא יש לנו לחוש שמא גוי עשה כן, מ"מ אינו ודאי שעירב אלא רק ספק. ובכך יש לדון רק כספק דרבנן, שהרי ספקותינו הוא שמא עירבו בין הרבה עופות כשרים, ואז הרי הוא בטל מדאור' ברוב, והנזון הוא אך ורק בדר', דחה"ל לא בטל רק מדרבנן, והרי סד"ר להקל וכהא בס"י קי"א ס"ד. [ועד"ז הוא בפמ"ג שפ"ד צ"ח, ומש"ז קי"א א'].

וזהו היתר גמור. וחז"ל מזה יש בזה עוד כמה היתרים דלהלן (או' ט' מס' 4, 5, 7, 8), ושהטריפות המצויות במשחטות רובן הם רק ספק טרפות [או רק מחומרא], כידוע.

4 הנהוג למעשה

כמדומה שאף הנוהגים לסמוך על הגוי בהנחת האזיקונים נוהגים כן רק לגבי עופות שהם בגדר 'כשר' ולא 'חלק'. [דהיינו שמשווק בהכשר הרבנות המקומית], שבד"כ הם עופות שאוסרים רק מחומרא, ובהם ודאי אין להחמיר כ"כ, דאף אין בזה חומרא דחה"ל לא בטיל, וכמוש"כ הש"ך (סי' ק"י כללי ס"ס קצר או' י"ז) לגבי חומרת בשר שנתעלם מן העין, והעתיקהו מהאחרונים, וא"כ ה"נ בנד"ד בטל.

אבל לכאור' מעיקר הדין הוא רק חומרא שלא לסמוך על הגוי ב'טרף' וכנ"ל שהוא היתר גמור. אמנם ראה בהמשך (סוף מס' 5 ובהערה שם) מה שהרחבנו בזה לגבי הנהגה למעשה.

5 הנהגה לכתחילה

ובפשטות מעיקר הדין אף לכתחילה יש לסמוך ע"ז, ואין בזה משום מבטל איסור לכתחילה, דעדיף מהא דביטול ע"י גרמא שיש בזה כעין פלוגתא, [ראה בס' פסקי הוראה סי' צ"ט או' ס"ב מה שליטא בענין זה. ובעקרון נראה דלאו מילתא דפסיקא הוא ותלוי בעיקר עד כמה הגרמא קרובה, ואם יש בזה מעשה וכוונת ביטול], ודמי האי למש"כ בשו"ע סו"ס צ"ה (והוא מהגמ') דמותר להעמיד חומץ אצל כותח אף שמצוי שיפלו שם נצוצות [ולכן מלח אסור להעמיד אצלו]. מכיון שאף אם יפול יתבטל, והיינו מכיון שאין כאן שום מעשה וכוונת ביטול, וכש"כ בנד"ד שאדרבה הרי דורשים מהגוי שלא יבטל, וגם אין הכרח שיבטל, ובהא ודאי כו"ע מודו דאין בזה משום מבטל איסור.¹¹

ועוד דהרי הוי רק ביטול איסור ע"י גוי, ואף דמפורש בפוסקים דאסור לומר לגוי בפירוש שיבטל, מ"מ בנד"ד הרי אדרבה הזהירוהו שלא יבטל, ואם הוא מפיר את ההוראה ע"ד עצמו ודאי אינו בכלל דין ביטול איסור. ואף כשיודעים מלכתחילה שגוי זה מיפר את ההוראה מפעם לפעם [הגם האזהרה] אינו נחשב בכלל מבטל לכתחילה [וראה בס' פסקי הוראה צ"ט ה' או' כ"ז].

אך נחזק להבהיר שכל מה שכתבנו כאן הוא אך ורק לגבי היוצא בזה מעיקר הדין שהוא מותר [שיש שגו בה], ואף כשיש חשש קרוב שבמשך הזמן יארעו תקלות ויתערבו אסורות בין הכשרות, מכיון

10 ברם עדיין יל"ע בגוי מסויים שהכעיסו המשגיח וכיו"ב, האם נימא דרוב גויים כשמכעיסים אותם הם מפירים את ההוראה, ובו בלבד נחוש שיעשה גם פעולה להכשיל. [ועד"ז באוכלוסיה מסוימת שידוע שרבים מהם עושים פעולה להכשיל].

11 יש מקום לדחות דגבי חומץ שאני דגם אחר נפילת הכותח עדיין היתר הוא. אך הנכון נר' דא"צ לזה שם ועיקר התיירו הוא משום דאין שם מעשה וכוונת ביטול, וה"נ בנד"ד. [ועוד יש להוסיף דגם בנד"ד בשעת החלפת הצבע עדיין נחשב כהיתר שהרי עדיין לא נודע שיש כאן סכין שנפגם]. ויותר נר' דהנכון הוא דנד"ד אין לו שום שייכות לדין מבטל איסור אדרבה הרי מעמיד שומר שלא יתבטל האיסור, ואטו המעמיד שומר שאינו מצליח לשמור לגמרי שייך לכנותו בשם מבטל איסור?

שיתבטלו כדין וגם אינו בדין מבטל איסור לכתחילה. אבל לגבי להנהיג מלכתחילה בשחיטת 'גלאט מהדרין' דבר כזה נדרש שיקול דעת לפי הנסיבות¹² אם מותר או ראוי ונכון לעשותו בזמן שסו"ס יבוא לאכילה חששות טריפות אל פיות ציבור המהדרין ומתאמצים ומוזילים מהונם ונדחקים בפרנסתם כדי לאכול רק 'גלאט'.

ד. נאמנות כשנמצא פגם בסכין

עוד העיר לגבי נאמנות הגוי לתלות עופות רק ע"ג הצבע המסוים לו, דהנה בד"כ במשחטות עומדים ג' שוחטים לשחוט ומתערבים עופותיהם, כך שכשנמצא פגם בסכין של אחד מהם [שאסור לאכול כל העופות ששחט מאז הבדיקה הקודמת] עופותיו מעורבים עם של שאר השוחטים, ולזה הונהג בבדצי"ם במשך הרבה שנים להסיר מהליין את עופות כל השוחטים שנשחטו מזמן הבדיקה הקודמת של סכין זה.

אך יש שמצאו פתרון שלא יתערבו העופות והוא ע"י שמסמנים את הליין בצבעים שונים במתכונת מסודרת (כגון: שחור, אדום, צהוב, שחור אדום וכו'). ומצמידים אצל כל שוחט גוי שיתלה את העופות דווקא על הגוון המסוים לשוחט זה. ובכך כשנפגם סכין של אחד מהם יודעים מה הם עופותיו ומסירים רק אותם מהליין, ולא את עופות שאר השוחטים.

וזאת על סמך שאכן הגוי שומר את ההוראה לתלות דווקא על הגוון המסוים לו, אבל אילו מיפר את ההוראה א"כ הרי מעורבים עופותיו גם בשאר הגוונים של שאר השוחטים ויש להסיר את כולם. ומכיון שאין נאמנות לגוי אנו צריכים לסמוך על דין מירתת, שירא להפר את ההוראה, ובוזה העיר הרב הנ"ל האם אכן יש מירתת המספיק בזה, וכפי שאכן הוכיח לנכון שדרוש שיהא מירתת הרבה.

ה. מציאות המירתת

והמציאות לפנינו הוא שהיות וצריך הגוי להקפיד ע"ז אלפי פעמים מידי יום קורה מידי פעם שמניח על צבע אחר [ובכל יום קורה ששוחט מעיר לגוי (בגערה קלה) על ההחלפה, ומן הסתם קורה כן עוד כו"כ פעמים והשוחט אין מרגיש מחמת טרדתו בעבודת הקודש], הרי דלא מירתת הרבה עכ"פ.

אך לאידך פשוט שהגוי מירתת להחליף הרבה פעמים, כי כך יסולק מעבודתו זו, או עכ"פ יגער בו באיום על מקום עבודתו. ובכך יל"ד מהו שיעור מירתת הנדרש כדי לסמוך בזה על גוי לכתחילה ובדיעבד. ויש הרבה מה להרחיב בנדון זה וכדלהלן ונצטרך לקצר הדברים.

ו. היתר ספק דרבנן

הנה כיון שבדיקת הסכין הוא בערך כל 4 דקות, א"כ כעת הרי הדיון הוא רק מה היה המציאות ב-4 דקות אלו שבין בדיקת הסכין הקודמת [שאו לא נמצא פגם בסכין], לבין הבדיקה כעת שנמצא פגום. ובכך עכ"פ כל עוד שאין דרכם להפר את ההוראה כל 4 דקות אכתי יש לנו רק ספק אם בכלל נתערב מעופות של שוחט זה לתוך הצבעים האחרים, והוי רק ספק דרבנן ולקולא, וכנ"ל (או' ג' מס' 3). [ויש עוד הרבה ספיקות להקל בזה וכדלהלן או' ט']. ובכך א"צ להסיר העופות של השוחטים האחרים.

ז. היתר הלך אחר הרוב

ועוד נר' דאם אין דרכם להפר את ההוראה אלא כגון כל 10 דקות, א"כ הרי ברוב פעמים של 4 דקות אין הפרת הוראה, ובכך יש לנו לילך בתר הרוב (רובא דליתא קמן), שעכשיו כשנמצא הסכין פגום היה מרוב הפעמים שלא היפר את ההוראה, ונמצא לפ"ז שאין כאן אפי' דין ספק איסור, אלא היתר גמור של רוב שדרכינו לסמוך ע"ז לכתחילה תמיד [וחלבו וגבינתו אנו אוכלים].

12 כגון כמה קרוב החשש, והאם בחשש טרפות ממש או רק מה שאוסרים מחומרא, ומהו גודל התועלת בהנהגה זו, ואם יכול להיוצר מזה מכשולות או זלזול בכשרות, וכיו"ב. ועוד שהצירופים שנשנו לעיל להיתר אינם מבוססים וברורים בכל האופנים כמובן להתבונן.

וכמדומה שכ"ה המציאות לכל היותר במשחטות הבדצ"ם אלו. שבד"כ אין מפירים את ההוראה כל כך הרבה עד שלא יהא רוב פעמים של 4 דקות שאין מיפר גוי מסוים זה את ההוראה ובפשטות המצב הרבה יותר טוב מזה.

ח. היתר להנהיג לכתחילה

ולפ"ז הוא היתר גמור [וביותר לפי היתרים דלהלן] ואף להנהיג כך לכתחילה, דהרי אין בזה משום מבטל איסור לכתחילה כנ"ל (או' ג' מס' 5), וביותר שכאן הוא מבטל קודם שנודע בכלל שיש איסור [שהתירו כע"ז בכמה אנפי], וגם אין ריוח בביטול זה שהרי אין ידיעה באיזה צבע עומד סכין להיפגם [ניתכן שהוא רק מפסיד]¹³.

ואף דלעיל (או' ג' סוף מס' 5) צידדנו אם ראוי להנהיג לכתחילה כגון דא בשחיתת גלאט מהדרינ', נידונינו שאני מכמה אנפי וכפי שיבואר בהמשך. ובראשונה יש להקדים דאף עצם הדבר שנהוג מכבר במשחטות הבדצ"ם [שלא סידרו גוון מסוים לכל שוחט] להסיר את עופות כל השוחטים הוא רק חומרא, אלא שיש סיבות למה נהגו כן, ובנד"ד דליתא לסיבות הנ"ל וגם ניתוספו עוד צדדי היתר ברורים, ובנוסף יש בזה תועלת גדולה, אין להחמיר כ"כ. וכמשי"ת כ"ז להלן.

ט. צירופי ההיתר בנפגם סכין אחד

ותחלה נסדר בקצרה מאוד צירופי ההיתר שיש בד"כ בנמצא פגם בסכין של שוחט א' מתוך ג' שוחטים.¹⁴

1 ספק נבילה

כל העופות שנשחטו בסכין זה, יש להם רק דין ספק נבילה, כמבואר בפוסקים ובשו"ע (י"ח י"א), דדלמא נפגם אחר שחיתת רוב סימן של עוף אחרון.

2 חומרא בשיעור הפגימה

הפגמות המצויות הם ודאי לא בשיעור חגירת הצפורן, שהתירוהו כמה ראשונים. והגם שבשו"ע פסק לחומרא שאסור באוגרת שיער, מ"מ באחרונים מצאנו שצירפו להיתר דעת ראשונים הנ"ל להתיר נד"ד מדין ספק ספקא, ס' אם מיקרי פגימה, וס' אם נפגם באחרונה (כנ"ל מס' 1). והגם דלהרבה אחרונים לא סגי ס"ס זה לחוד, מ"מ ודאי הוא צירוף גמור להיתרים דלהלן.

ועוד נחוץ להוסיף בדב"כ הפגמות הנמצאות במשחטות אלו אף אינם כשיעור אוגרת שיער, אלא שהונהג להחמיר בזה מחומרא וגם מחוסר בקיאות ובהירות [ובפרט בחוסר ישוב הדעת שבמשחטות], אבל מעיקר הדין יש להכשירם, וכש"כ בצירופים דלעיל ודלהלן.

3 מדאורייתא בטל

מדאו' בטלים ברוב עופות של ב' שוחטים האחרים, ורק מדר' לא בטל מחשש דין חתיכה הראויה להתכבד, ובכן יותר יש להקל בספיקו.

4 לכמה פוסקים בטל גם מדרבנן

לרוב ראשונים חתיכה גדולה שאינה מבושלת אינה בגדר ראויה להתכבד, וכ"ה דעת המחבר בשו"ע (ק"ב ג'). ולפ"ז בנד"ד הוא בטל גם מדר', אלא שרמ"א חש להחמיר כדעת החולקים בזה, וכתבו האחרונים דשיטת המחבר כאן הוא צירוף גמור לקולא עכ"פ כשהיא גם חתיכה גדולה וכבנד"ד.

וכן לגבי חשש דבר שבמנין המחבר (ק"י א') היקל בזה, ורק רמ"א החמיר שם, ובנד"ד ניתן לצרף דעת המחבר [עפ"י דברי אחרונים הנ"ל].

13 ואצ"ל שיש כאן ההיתר של אין כוונתו לבטל, וגם בא ע"י טירחא לזיהר שלא יחליף הגוי בשום פעם.
14 כבר מצאנו לדון בזה בשו"ת נהרות איתן (ב' ל"א) ובמגילת ספר (סו"ס ק"א) ובפסקי הוראה (ק"א הע' נ') ובתשו' מכת"י להגר"ד שוימר שליט"א, וצידדו כמה מהצידודים להיתר דלהלן. ובמצודתינו עלו עוד צירופי היתר ואיסור ופנים חדשות באו לכאן בכל נושא זה וכדלהלן.

5 ספק ראוי להתכבד

יש צדדים דעופות דידן גם לאחר הסרת הנוצות אינם בגדר ח"ל¹⁵ ולא דבר שבמנין¹⁶ [כמבואר בהערות] ובטלים אף להרמ"א. וגם מבואר בפוסקים דבספק ח"ל ודבר שבמנין אזלי לקולא. [ע' גם פמ"ג מש"ז ק"ב ב' שהוסיף לבאר דאינו בכלל ספק חסרון חכמה, יעוייש"ה].

6 נתערבו בנוצותיהם

בנד"ד הגם שהדין הוא לגבי עופות שכשנודע התערובת, דהיינו כשנמצא הפגם בסכין כבר נמרטו וראויות להתכבד, מ"מ בשעה שמתערבים עדיין הם עם הנוצות ואין ראויות להתכבד. ובזה הגם שכו"כ אחרונים כתבו דנחשב כראוי להתכבד, מ"מ הפמ"ג (שפ"ד ק"א ח') היקל בזה בהפ"מ כשעדיין לא נתבשל, בצירוף דעת המחבר הנ"ל מס' 4. וביד יהודה (סק"ח) היקל בכה"ג גם בלא הפ"מ. וכן הפמ"ג (שם סק"ב) היקל כשיש גם הצירוף דלהלן מס' 7 שיש תמיד בנד"ד.

[יש לציין גם את הפשוט שהוזכר כו"כ פעמים באחרונים באופנים שמקילין רק בהפ"מ, שאם מצרפין לזה עוד קולא שגם בו מקילין רק בהפ"מ, בכה"ג כבר מקילין גם ללא הפ"מ, מכיון דתרי חומרא לא מחמירין, וא"כ כש"כ בנד"ד שיש לזה כו"כ צירופים, כדלעיל ודלהלן].

7 ספק ספיקא

בנד"ד יש להתירו גם מדין ספק ספיקא. א. ספק נבילה (כנ"ל מס' 1). ב. הוא רק תערובת. אך ס"ס זו יש לה ב' חסרונות. א. המחבר [ק"י ט'] פסק בפשיטות כדעת ר"י דס' א' בגופו וס' א' בתערובת לא נחשב כס"ס. ב. זה ס"ס נגד חזקת איסור [של אינו זבוח], שכתבו הרבה פוסקים דאין להתירו מדין ס"ס. ברם המדקדק בזה יוכח שהוא צירוף גדול להקל מכמה סיבות [וכמבואר בקצרה בהע' 17].

15 א. כהיום אצל רוב נשים [ואנשים] עוף כשהוא עדיין עם: זפק, קורקבן, בני מעים, דם וכו'. מאוס למאוד ומעורר גיעול. ובכן הרי דבר המאוס אין נחשב כדבר שבמנין, וגם לא כח"ל (שמענו מהגר"ד שוימר שליט"א. וראה בס' פסקי הוראה ק"י א' או' ח').

ב. יש להבין ככבש מיד אחר שהופשט ותרגולת שהוסרו הנוצות למה לרמ"א נחשב כראוי להתכבד, ולא מצרפין יחד את הוצאת המעיים, והניקוי, ובדיקת הריאה, וניקור מחלב וחוטי הדם, והמליחה והבישול וכו' וכו', שיחשבו כולם יחד כמעשה גדול בין בכמות ובין באיכות שכמדומה אינו פחות מהפשט העור או מריסת הנוצות [אף באיכות].

ובפשטות הוא משום שאין לצרף כמה מעשים יחד להחשיבם כמעשה אחד גדול, דכיון שדרך להפסיק ביניהם אין הסתכלות האדם ע"ז כמעשה גדול, אלא כהרבה מעשים קטנים.

משא"כ במשחטות שיש לייך ממונע ומורכב שעל תכולתו מוכנים ומזומנים בכל עת עשרות פועלים ומשגיחים העובדים על כל עוף ועוף תיכף זא"ז, ומועסקים דרך מנהל אחד למען מטרה נכספת וממוקדת שיהא העוף גמור ומוכן להכניסו לשקית לשיווק. א"כ הסתכלות כל אדם הנכנס למשחטה הוא שכל עוף שיצא ממכונת המריטה עדיין עליו לעבור דרך רצופה ומייגעת עד שיסתיים בו מעשה גדול ומורכב. ובכן י"ל גם לדינא שאין דינו כראוי להתכבד עד שיעשה בו מעשה גדול זה.

ג. עוד העירוני דכהיום שרוב בנ"א אין בקיאים במליחת עוף, א"כ כהיום מליחה נחשב בעיני בנ"א כאומנות ומעשה גדול, ואכתי א"ר להתכבד, אך יש לפקפק בזה מכמה אנפי.

16 א. הנ"ל הע' הקודמת או' א' שנחשב כמאוס. ודבר מאוס אינו בכלל דבר שבמנין.

ב. רק הלוקח לוקחו במנין, אבל המוכר וכל התגרים שבין המפעל [ששם הוא נמצא כעת. וראה באחרונים מה שנימקו בכע"ז לגבי נר חנוכה שכעת כשנתערב מונין אותו, ולא קודם ואח"כ] לבין המוכר, סוחרים בכך רק עפ"י משקל. וגם הלוקחים עצמם כשלוקחים ארגו שלם מבוסס הדבר על המשקל.

ג. גם הקונה עצמו מצוי שאינו מעוניין במנין, אלא מחוסר ברירה קונהו במנין, כי כך זה יותר מסתדר אצל המוכר [או אצל הקונה], אבל לא מחמת חשיבותו להימכר במנין. [וכעין מקלוני אוזניים וטישו וכיו"ב הנמכרים כהיום במנין מחמת הסדר ולא מחמת החשיבות - יסוד הנימוקים הנ"ל הם מתוך חוברת מראי מקומות של קנין הלכה (שע"י קרן דרשו) מס' 47].

17 הסיבות לגבי א' בגופו וא' בתערובת הם (א) בנודעו ב' הספיקות יחד [כבנד"ד] נחלקו גדולי האחרונים אי נחשב כס"ס. [ולדעת האמרי יושר (סי' מ') בכה"ג דנד"ד לכו"ע מיקרי ס"ס יעוייש"ה]. והפמ"ג (הנ"ל סוף מס' 6) היקל בזה עכ"פ בנד"ד, וראה גם בשפ"ד ל"ט מ"ו שהיקל כשיש כמה צירופים. (ב) אחרונים כתבו שמדאו' נחשב כס"ס גמור. ועוד שוודאי לגבי צירופים להקל כל ס' מוסיף טעם לשבח. (ג) במשאת בנימין

ובנידון שהתחלנו בו בחשש שהגוי החליף את הצבעים שיש ספק אם אכן החליף הוא לכו"ע ס"ס בגוף אחד. [וכמוש"כ הפמ"ג (מש"ז צ"ח ג') לגבי ס' אי נפל לתבשיל ס' איסור]. והוא היתר גמור, וכש"כ בנד"ד שיש עוד כמה ספיקות.

8 יתבטל מאליו

יש להוסיף עוד דאם ישאירו את העופות לנוע על הליין יוצרו בהמשך עוד התירים לסמוך עליהם להקל [כגון שיווצרו ב' וג' תערובות עד שיאכלוהו, או היתר נפל לים. ובהנידון שהתחלנו בו בחשש החלפת הצבעים וודאי היא היתר נפל לים. שהדרך להטריף לכה"פ אחד מהתערובות] ויתרו כולם אף ללא צירופים דלעיל. אלא דכשיש איסור גמור יש לצדד לדון זאת כמבטל איסור לכתחילה, ויש חיוב לעצור את הליין.¹⁸

אמנם בנד"ד שיש הרבה סיבות להתירו וכנ"ל, ודאי שא"צ לעצור את הליין ולהסירם, שהרי הוא הרבה פחות ממבטל 'ספק' איסור [שדנו בו אחרונים], ובכה"ג כו"ע מודו דשרי אפי' לבטלו להדיא, ואצ"ל כבנד"ד שאינו עושה מעשה ביטול, ורק נמנע מלעשות פעולה שיעכב הביטול. ואדרבה עדיף להשאירו כדי שיתבטל ויתברר ההיתר יותר ויותר.¹⁹

י. הסיבות להחמיר

היוצא מכ"ז דמה שנהוג במשחטות הברציי"ם בנמצא פגם בסכין של א' מהשושטים להסיר את עופות כל ג' השושטים מהליין, היא חומרא רחוקה כיון שיש הרבה צירופים וסיבות להתירם.

ואעפ"כ מסתבר דהנהגה זו מיוסדת על אדני פז מכמה סיבות.

1. הרי פשוט בפוסקים דיש חיוב בדיקת הסכין אחר שחיתת כל עוף אם לא נפגם הסכין, אלא דיש היתר לבדוק אחר שחיתת הרבה עופות [כשיש סיבה גמורה לכך, וכבנד"ד במשחטות שהיא טרחא עצומה וכו' לבדוק אחר כל עוף] כשאומר שאם אז ימצא פגמה ינבל את כל העופות, אבל וודאי אין היתר לערבם בשאר עופות ויתבטלו גם כשימצא שהסכין פגום ויתבטל גם צורך בדיקת הסכין.²⁰ ובכן צריכים בבדציי"ם להסיר את כל העופות.²¹ (שמענו ממו"ר הגרי"ש בריזל שליט"א).

דייק מהרשב"א דרך מחומרא חיישי' לדעת ר"י דאינו מחשבו לס"ס (מתשובה זו הובא כאן בהרבה מגדולי האחרונים). וא"כ ודאי הוא צירוף להקל. [אך סתימות האחרונים הוא לכאז' דלא כמ"ב]. (ד בבדור האסור רק מחומרא כתבו אחרונים דמתירין גם בס"ס כזו. וא"כ אצ"ל בנד"ד שהוא חומרא בעלמא מחמת ריבוי הצירופים. וביטול שבנד"ד בד"כ פוסלין הסכין בפגמות הפוסלות רק מחומרא בעלמא (כנ"ל מס' 2). (ה) יש לצדד דבפולגתא דרבוותא יותר קל להתיר בס"ס כזו [כדלהלן או' ד'. ועמשכ"ב בפסקי הוראה כללי ס"ס הע' קי"ט. ויש להוסיף דכך היקל בדע"ק נ"ז ג', וכן צידד במשב"ז נ"ז סוסקי"ד]. ובנד"ד שהפגמות ודאי פחות מחגירת צפורן הרי נחלקו בו רבוותא. (ו) ולפ"ז בכלל יש לנו כבר ס"ס חדש ששניהם בגופו, דהוא ס' פגימה, וס' נבילה, שכמה אחרונים כבר התירו עפ"י ס"ס זה לחוד, וכבר א"צ את הס' של התערובת. אך יש אחרונים שהחמירו בזה. אבל בנד"ד שיש ג' ספיקות [ועוד כמה צירופים] פשוט דלכו"ע הוא מותר. הסיבות לגבי חזקת איסור הם: (א) הש"ך [וכו"כ אחרונים] מקיל בזה כשיש ג' ספיקות, ובנד"ד יש ג' ספיקות כנ"ל או' ו'. (ב) לכמה מגדולי האחרונים תמיד מהני גם נגד חזקת איסור. (ג) לכמה מאחרונים חומרא זו היא רק מדר' (וכעין או' ב' דלעיל). (ד) בפולגתא דרבוותא (כנ"ל או' ה') נחלקו האחרונים אי מהני גם נגד חזקת איסור. (ה) באסור רק מחומרא יש לצדד להקל בזה כנ"ל.

18 וכמו שהצריך רמ"א (צ"ב ו') לערות את התבשיל מיד. אך ע' בינא' (שער הקבוע סכ"ג) דהא דנכבשינהו דנייד ל"ה מבטל כיון שאין מתבטל תיכף אלא אח"כ כשינודו. ואולי נד"ד דומה לזה.

19 ראה גם משב"ז (ק"ו ב') בהיתר דבוק באיסור ויש ס' בקדירה נגד האיסור, דיש להשאיר [להמחבר] את התחכה בתוך הקדירה, הגם שבינתיים נפלט טעם איסור, כדי שלא יאסור את ההיתר הדבוק בו. וא"כ כש"כ בנד"ד.

20 וכבר כ"כ הפמ"ג (שפ"ד סו"ס ק"ט) לגבי ביטול תקנת בדיקת הוושטות. וכש"כ דיש איסור בזה בנד"ד שבדיקת הסכין הוא חיוב מדינא דגמ' ולא רק תקנה, ומבטלו.

21 ובהיות כן עדיין טעון ביאור הנהגת בדציי"ם מסויימים שאין מסירים העופות שהם עדיין בנוצותיהם מכיון שנתבטל ברוב [שהרי עדיין אר"ל], והרי להנ"ל הוא כמבטל דין בדיקת הסכין.

2. הרי יש מהאחרונים הסוברים דראוי להימנע מאכילת איסור שנתבטל, דסו"ס אוכלים איסור [ובפרט בביטול יבש ביבש], והגם דרבים חולקים עליהם מ"מ י"ל דאינו כלול בגדר 'גלאט מהדרין'. (שמענו מהגר"ז רובין שליט"א).

3. הצירופי היתר דלעיל (או' ט') אינם מוסכמים אליבא דכו"ע (כמבואר שם), והגם דוודאי אפשר להתירם לכתחילה מעיקר הדין מחמת ריבוי הצירופים, ובוודאי כל האחרונים היו מתירים זאת לכתחילה, מ"מ הוא כעין גיבוי היתר ושפיר י"ל דאינו בגדר 'גלאט מהדרין'.

4. למיגדר מילתא, כמובן להתבונן שאילו היו מתירים המשחטות את העופות גם אחר שנמצא פגם בסכין, בקל היה משתרבב לאיטו לזלזל בבדיקת הסכינים לאחר שחיטה, וגם קודם שחיטה, וכל רמת חלקות הסכינים היה יורד פלאים, ובכן שפיר הונהג להחמיר בזה.

ולפי כל הנ"ל יוצא שההנהגה לפסול כל העופות מבוססת ומבוארת היטב. סיבות הנ"ל ודאי חזו (עכ"פ לצירופא יחד) להנהיג כך, הגם שיש בזה הפסד עצום המצטבר לרבבי רבבות ועל חשבון כספי הציבור המהדרין].

יא. הסיבות להקל

וכעת נחזור לנידון שהתחלנו בו (באו' ד') לגבי חשש החלפת הצבע ע"י הגוי, דבזה מסתבר דוודאי יש להתירו לכתחילה בגדר 'גלאט מהדרין', ואין בזה אחת מהסיבות הנ"ל. ונפרטם עפ"י הסדר הקודם.

1. ודאי אין כאן שום צד ביטול תקנת בדיקת הסכין [וגם לא מעשה ביטול איסור כנ"ל או' ז'].
2. אף להצד שיש לזוהר מאכילת איסור שנתבטל. א. בנד"ד אין שום ידיעה שאכן נתבטל כאן איסור (כנ"ל או' ו'). ועוד שהחשש הוא רק לספק ספיקא של איסור (כנ"ל או' ט' מס' 2). ב. פשוט שאין מקום לחוש לחומרא זו ללא גבול, ובכן מכיון שכאן יש הרבה צירופים טובים להקל (כדלהלן מס' 3) אין להחמיר בזאת, וכן נהוג בכל המשחטות [וההשגחות בשאר המוצרים] שיש גבול לחומרא זו.²²
3. בנד"ד נוספו על הצירופים הנ"ל עוד כמה היתרים הברורים אליבא דכו"ע (כנ"ל או' ו' ז', ואו' ט' סוף מס' 7) ובכן שפיר הוא 'גלאט מהדרין'.

4. פשוט שחשש זה לא קיים בנד"ד שמסירים את כל העופות שעל הצבע המסוים לשוחט זה שנמצא פגם בסכיניו.

יב. מסקנת הדברים

היוצא מכ"ז שהפתרון ליעד צבע מסוים לכל שוחט ושוחט הוא 'חלק', והוא לכתחילה בכלל 'גלאט מהדרין'.

ונחוץ להוסיף עוד דאינו דומה אל הנידון שצידדנו לעיל (סוף או' ג') אם יש להנהיג הנהגה מסוימת שבסופו של דבר יתכן שיתערבו חששות טרפות אל תוך המהודרות, והנ"ל בנד"ד הרי יתכן חשש כזה. כי

ואולי יש ליישב מה שנהגו כך בעבר כשתכיפות בדיקת הסכינים היתה בהפרש של כרבע שעה, ובכן כשנמצא פגם בסכין היו מסירים מאות עופות, ורק מיעוט עופות נשארו בנוצותיהם, ובזה שייך לצדד דאינו אסור כיון שרוב העופות יאסרו [ואף יאסור אחרים עמהם], וגם שבד"כ הפגם הנמצא אין אסור מעיקר הדין (כנ"ל או' ט' מס' 2).

משא"כ לפי מה שהונהג בבדצ"ם לאחרונה שתכיפות בדיקת הסכין הם כל כמה דקות, א"כ רוב העופות הם עדיין בנוצותיהם [ובפרט שמסתבר שעד סיום תהליך המריטה דינם כבנוצותיהם, בין מכיון שעדיין מאוסים, ובין מכיון שכל שלא נגמר כל המעשה גדול אינו עובר לגדר דין], ובכן נחשב כמבטל איסור, וכמבטל תקנת הבדיקה. ולסמוך רק על ההיתר שבד"כ אין הפגימה אוסרת מעיקר הדין וכנ"ל, לכאו' אינו מתאים עם שאר החומרות שהנהיגו הבדצ"ם.

22 ועד"ז אין נכון הנהגת אחראים מסוימים במשחטות שכשנפגם סכין והסירו כל העופות מתערובת הזו, וכנ"ל, ואח"כ נמצא עוף על ריצפת חדר המריטה [או בבריכת הדם שלאחר השחיטה], הם מסירים גם אותו מליין ה'חלק', שמא הוא גם היה מתערובת הנ"ל, הגם שרוב העופות שנשחטו עד עתה לא היו מתערובת הנ"ל, ובכנה"ג הרי נוספו עוד היתרים ברורים שלא לחוש לאוסרם, ואעפ"כ הם מחמירים בזו וכיו"ב ללא גבולות כלל. וכמדומה שהוא נטיה מהדרך המסורה לנו מדור דור [גם לגבי 'גלאט'], וגם מהנהגות כל הכשרויות בשאר המוצרים.

חוץ ממה שבנד"ד האיסור גופא יש לו כמה התירים גם זולת היתר התערובת כנ"ל (או' ט' מס' 2), וגם היתר התערובת ברורה וסלולה כאן יותר מכמה פנים וכדלעיל.

גם קיים הבדל יסודי בין הנידונים, כי שם הנידון הוא בדבר שיש לו פתרונות פשוטים המקובלים במשחטות הברדי"ם, אלא שיש איזה תועלת וריוח בהנהגה זו. ובזו יש לדון מהו מהות הריוח לעומת מהות ההפסד. משא"כ בנדר"ד אין בינתיים פתרון זולת זה, אא"כ לאסור גם עופות שאר השוחטים, והרי תמידים כסדרן סכינים נפגמין וזה מצטבר להפסד עצום הנופל סוף סוף על כתפי ציבור המהדרין המצטמצמים בפרנסתם כדי להדר בכשרות מאכלם, ויש גבול לחומרות.

ועוד והוא גם עיקרי שיש בפתרון זה תיקון גדול, ומצוה רבה להנהיג זאת להציל רבבות עופות מהפסד, ויזכו לבוא לתיקונם באכילת בני"י המהדרין בהידור מחשש מאכלות אסורות, ובברכה לפנייה ואחריה, [ואצ"ל לעומת המקומות שמעבירין עופות אלו לאכילת גוים, או לאלו בחו"ל המאבדים אותם בידים שלא יבואו לכלל אכילה].²³

אלא שנכון שיש להמשיך ההנהגה ביתר שאת שבכל פעם שמרגישים שהגוי חורג מהוראה זו, יש להזהירו תיכף באופן היותר מועיל לפי הענין, למנוע שלא יקרה כן שוב. [הגם שכפי הנר' אין פתרון מושלם לאורך זמן שלא יחליפו בשום פעם].

כ"ז כתבנו רק כפי הנראה לענ"ד, אבל ודאי וברור שכל כגון דא מסור לגדולי ההוראה לשקול מה עדיף להנהיג, ובהידברות עם רבני משחטות לידע תוצאות דברים אלו במישרין ובעקיפין לאורך ימים. ור' ינחנן במעגלי צדק.

יעקב יצחק רבינוביץ

בענין יין פוטר כל מיני משקין

במאמרו הנפלא של הרב שלמה זלמן שמעיה שליט"א בקובץ המאתיים "בענין יין פוטר כל מיני משקין" הביא פלוגתת הפוסקים, שדעת החיי אדם (כלל נ"ה סעיף ו') שמה שהיין פוטר הוא דוקא אם שותה ממנו שיעור רביעית, ודעת הדרך החיים (דין איזה יין מקדשין אות ט') שגם כל דהו יין פוטר. והניח הכותב שליט"א שהחיי"א נקט שיסוד דין זה הוא ש"היין" פוטר את המשקין, ולכן צריך שיעור חשוב של רביעית, והדה"ח נקט שברכת "הגפן" היא זו שפוטרת, ולכן אין נפק"מ בכמות השתיה.

והביא מה דמטו משמיה דהגרי"ש אלישיב זצ"ל שנקט שמסתבר יותר שמיץ ענבים אינו פוטר משקין, ועכ"פ כששותה מיץ ענבים פחות מרביעית, יכול לכתחילה לברך על המשקין, עכ"ד. ותמה הכותב שליט"א דהרי לפי הצד דסגי בכל דהו יין, ה"ה שמיץ ענבים פוטר, כיון שהברכה היא הפוטרת ומאי נפק"מ מה שותה, עכ"ד.

ובעניויות לא הבנתי מה קשה על הוראת הגריש"א, כי י"ל בפשיטות דנקט שאף להצד דסגי בכל דהו יין, מ"מ אין הברכה הפוטרת אלא היין הוא הפוטר, דכיון שהוא "ראש וראשון לכל המשקין" [כלשון התוס' (ברכות מב.) בביאור דין זה], הרי שגם קצת ממנו חשוב כדי לפטור משקין אחרים.

ואסיים בהודאה גדולה על הקובץ הנפלא המרבה התורה והשמחה בביהמ"ד.

בברכה

יוסף פליסקין

רמת שלמה - ירושלים

23 ועד כדי כך עדיף פתרון זה עד שיש לצדד דעכ"פ במקום שכבר מזומן פתרון זה של ייעוד הצבעים, יש צד לאסור להימנע מפתרון זה כדי לאסור את כל העופות.

בענין צוואה על רכוש שירשו יורשי המצווה ממורישיו, ובענין קים לי שאח יורש את אחיו באופן ישיר

בגליון המאתיים האריך הרה"ג ר' מתתיהו שווארץ שליט"א לדון בענין קיום צוואה ברכוש שבא להמצוה לאחר מיתתו מאחיו או בנו ל"ע, ומה נעמו ומה יפו דבריו שהאריך במתיקות בכמה וכמה פרטים ונידונים שיש לדון בקיום צוואה כזו. וברצוני להעיר כמה הערות על דבריו.

א. באות ט' הביא הנידון אם אח יורש במשמוש או ישיר, והביא לזה דברי בעה"ת שבני אחין אין יכולין לומר מכח אחוה דאבא קאטינא, וכתב שי"א שה"ה לענין אחין.

ויש להעיר כי הבעה"ת מדבר רק לענין שאר יורשין היורשין במשמוש אם יכול לומר שירש ישיר מהמת, אבל הנידון בירושת אח הוא אם הוא יורש כלל מדין משמוש או מדין ירושת אח. ואדרבה הגרע"א בתשו' סי' קל"ב כ' שמוכח שהבעה"ת סובר שאח יורש ישיר ולא מדין משמוש, שאם היה יורש מדין משמוש, היו בני אחין יכולין לומר מכח אבוא דאבא קאטינא אף שאינן יכולין לומר מכח אחוה דאבא קאטינא. ובח"ג סט"ו דחה הגרע"א דברי השואל שם שדחה ראייתו מדברי בעה"ת.

ב. באות י', כ' לענין המחלוקת אם אח יורש ישיר או מדין משמוש, דמידי פלוגתא לא נפיק ולכן יכולין אחין לומר קים לי שיוורשין ישיר ולא במשמוש, ומשמע מדבריו שה"ה בשאר יורשין היורשין במשמוש. ויש להעיר כי להאמור לעיל אינו אלא לענין אחין, שי"א שאינן יורשין במשמוש כלל, אבל שאר יורשין היורשין במשמוש, לא הביא שם הרב שום שיטה שיהא פטור מלפרוע חובות האמצעיים, כי אם שיטה המחייבתם והיא שיטת בעה"ת שבשאר יורשין הם חייבין לפרוע חובות האמצעיים.

אולם גם לענין שאר יורשין שיוורשין מדין משמוש, יש שיטות הסוברים שפטורין מחובות האמצעיים (גם בלא הדין שאין בע"ח גובה בראוי), כ"כ הרמ"ה (שם פ"ט אות ק"ע), וכסברתו ממש כ' בתשו' מהריט"ן (תשו' החדשות סי' ק"צ) [וכ"נ מתשו' מהר"ח או"ז (סי' ק"ס)], וכ"כ הרעק"א שמשמע מסתימת הפוסקים שלא חילקו בין אבוא דאבא לשאר יורשין. וגם הרגמ"ה (שם קנ"ט ע"ב) והרבינו יונה (שם קי"ח ע"ב), והריטב"א (שם קנ"ז ע"א) כתבו כי גם בני אחין יכולין לומר מכח אחוה דאבא קאטינא, ולכאור' ה"ה בשאר יורשין היורשין במשמוש, וכן נקט החזו"א (ב"ק ריש סי' ט"ו).

ולדינא ישל"ע אם יש נפ"מ בכ"ז, כי בשו"ע סי' ק"ד נפסק הטעם שאין בע"ח של אביהן גובה נכסים שירשו מאבי אביהן הוא משום שאין בע"ח גובה בראוי, וא"כ לכאור' א"צ לטעם שמכח אבוא דאבא קאטינא, כמש"כ הש"ך שם סקכ"א בשי' המחבר, אולם לפ"ד הקצוה"ח שם שעדיין יש נפ"מ לענין אם יש מצוה לפרוע חובות אביהן אף דהוי ראוי, ולזה צריך לטענת אבוא דאבא, א"כ צריך גם לכל הנ"ל.

ג. באות יא, כ' שלמעשה יש ב' טעמים שיוורשין יכולין ליפטר מלפרוע חובות אביהן בנכסי אבי אביהן או שאר מורשי אביהן, א' משום דהוי ראוי, ב' משום טענת אבוא דאבא, ויש להעיר שלהאמור אינן ב' טעמים כי לשניהם צריכין, וכן לפי כל תירוצי הפוסקים והאחרונים שתי' למה בעינן לב' הדינים נמצא שצריכין לשניהם, אלא שלדברי קצתן נמצא שלפעמים סגי באחד מהם. וכן אם ס"ל שא"צ לשני הטעמים וסגי באחד מהם ליפטר, כמש"כ הש"ך שם, א"כ אין שני הטעמים קיימים, וכדברי הש"ך שם (גם רבינו יונה בב"ב דף קכ"ה כ' דמהא דבעי' לטענת אבוא דאבא ש"מ שבע"ח גובה בראוי).

ד. באות יג הביא דברי הקצוה"ח סי' ק"ד סקט"ו שאם תפס הבע"ח מן היורשין את הנכסים שירשו מאבי אביהן בחוב אביהן, מוציאין מידו, משום שא"א לומר קים לי גם שגובה בראוי וגם שיוורשין מאביהן בקבר, דהוי תרתי דסתרי, משום שבמשנה מפורש שלא גובין מהן.

ויש להעיר כי המל"מ (פכ"א ממלוה ה"א) הביא מח' הרמב"ם ושאר ראשונים אם תקנת הגאונים נאמרה גם על דין ראוי, וכ' שאין לומר קים לי בספק תקנה, כמש"מ המ"מ פ"ד מגזילה ה"ז (והקצוה"ח שם רמז לזה בסו"ד). אמנם הביא שם שי' שיל" קי"ל בכה"ג [ועל עצם דינו של המ"מ יש הרבה חולקין, וכבר נתבררו הרבה בספרי האחרונים, עי' תומים קת"כ סע"ז, נח"י (סוף הל' דיינים בביאור ספק תקנה, ענף ד' ואילך), דב"א ח"א סכ"ט, ואכ"מ], וא"כ לדידן לכאור' י"ל בזה קי"ל.

ואף כי בנח"י (שם ענף י"א) כ' שאין לזוז מדברי המ"מ שאין לומר קים לי בספק תקנה, מ"מ בנידו"ד י"ל שגם להמ"מ י"ל קי"ל, כמש"כ הנח"י שם שבפלוג' דרבואתא י"ל קי"ל גם בספק תקנה, וכן נידו"ד הוי פלוג' דרבואתא, ועוד כי המח"א (הל' גזילה סי' ל"ב) כ' שכשיש ספק אם יש תקנה בכלל, מועיל תפיסה, וכן מדברי הירישה (חור"מ סי' צ' ס"ק ז') מבוא' שכה"ג אמר' קי"ל בספק תקנה.

ובנח"י שם כ' לדון עוד אם גם בספק תקנה שלאחר חתימת הש"ס מועיל תפיסה, בהאופנים שמועיל בשאר ספק תקנה, ולא הכריע בזה, והביא שם כע"ז מדברי המח"א (הל' גביית חוב ס"ב), ועי"ש במח"א שדיבר בענין מנהג שנהגו הסוחרים, וכ' שכיון שאינה תקנה גמורה, מוקמינן אדינא, אבל בנידו"ד דהוי תקנה גמורה אפשר דשאני. וצ"ע לדינא.

ה. באות טו, כ' שאם כתב צוואתו גם על נכסים שיבואו לרשותו או לזכותו, אינו כולל נכסים שיירשו בניו ממורישו, מאחר שלדינא יכולין לומר מכח אבוא דאבא קאחינא, אמנם כבר נתבאר לעיל שלדינא אין נפטרין מטעם זה אלא מדין ראוי, ובש"ך וקצוה"ח שם מבוא' שאי לאו טעמא דראוי, היה האב יורש בקבר ממש ומוריש לבניו, וכע"ז כ' הגרע"א בתשו' ריש סי' קל"ב שאם אחד מהיורשין רוצה שיירשו ע"י אביהן בקבר, יירשו ע"י בקבר, ולכן צריך לטעמא דראוי.

אף שבחזו"א (ב"ק סט"ו ס"א א' ד') תמה ע"ז שאין זכיה למת, מ"מ הקצוה"ח אויל לטעמיה שכ' בסי' קכ"ה סק"ט שאף שאין זכיה למת מ"מ בירושה יש לו זכיה, וכ"כ בשו"ת מהר"ח או"ז סי' ק"ס.

וגם להחזו"א שם שאינו בא לרשות האב בקבר, מ"מ הא כתב שצריך לטעמא דראוי משום שמ"מ היורשין יורשין מכח האב, ומסתבר לפ"ז ששייך ע"ז הלשון שכתב האב "לזכותי", שמזכותו בא ליורשיו. כ"ז כתבתי בדרך הערה ולא לדינא.

אליעזר דוד ברנד

עוד בענין הנ"ל

לכבוד מערכת הקובץ הנפלא בית אהרן וישראל, שלום וישע רב.

בקובצכם (גליון ר') דן ידידי הרה"ג ר' מתתיהו שווארץ שליט"א בענין אח שיורש את אחיו, האם עליו לפרוע בנכסי הירושה את חובות האב, ובתוך הדברים עלה בידו לדון בגדר ירושת אח אם יורש את אחיו ישיר או שיורשו במשמוש ע"י אביו, וסיים דמידי פלוגתא לא נפקא ולכן יכולים היורשים לומר קים לי שיורשין את אחיהם ישיר ולא ע"י אביהם.

ויש לעיין בזה דהנה בשו"ע משמע שאח יורש במשמוש, וכ"כ בתשו' שב יעקב (חחו"מ סי"ח) הביאו הפ"ת סי' רפ"א (אות ט') וז"ל: וכן מבואר בטור ובש"ע סי' רע"ו וז"ל סדר נחלות כו' אם יש לו בת תרשנו לא נמצא לו בת עד סוף כל הדורות כו' לא נמצא לו זרע תחזור הירושה לאביו של מת ואם אין אביו קיי' תחזור לזרעו שהם אחיו של מת כו' עכ"ל, וא"כ כיון שהדין דאם אין אביו קיי' תחזור לזרעו שהם אחי המת שאינן יורשי' רק מכח שהמה זרעו של אבי המת ומכח אביהם באו לירש כו', עכ"ל השב יעקב, הרי שלמד מדברי השו"ע שאח יורש במשמוש. וביאור ראייתו נראה ממה שאחר שכבר כתב השו"ע "תחזור לזרעו", חזר וכתב "שהם אחיו של מת", ואטו לא ידענא שזרעו של האב הם אחי המת, אע"כ אתי לאורויי שאין האחין יורשין אלא מכח האב מפני שהם זרעו של מת.

ויש להוסיף דמהמשך דברי המחבר שם גם משמע דאח יורש במשמוש, שכ' בזה"ל: ואם אין אחות לאבי המת ולא זרע ממנה חוזרת לאבי אבי אביו של מת ואם אינו חי מורישו לזרעו שהם אחי אבי אביו של מת, עכ"ל, הרי שאחי אבי אביו של מת אינו יורש ישיר מאחיו שהוא אבי אביו של מת, אלא במשמוש מאביו שהוא אבי אביו של מת.

ומה גם שכמעט שאין שיטה ברורה הסוברת שאח יורש ישיר, ומאידך יש ראשונים שכתבו להדיא שאח יורש במשמוש, ונסתמם בקצרה, בדע' הרמב"ן נח' הדברי משפט (סי' רנ"ג סק"ב) והאבנ"ז (יו"ד סי' שי"ג אות כ') בשם ה"ר יואב יהושע זצ"ל (בעל החלקת יואב) והאבי עזרי (פ"א מהל' נחלות הג') עם הגרע"א (שו"ת ח"ט סט"ו) והאבנ"ז ידידיה (שם). ובדעת הרשב"ם נח' המחנ"א (זכו"מ ס"מ) והדברי משפט (סי' רנ"ג סק"ב) עם שו"ת מוהר"י הלוי (סי' ע"ב, מו' במחנ"א שם) והמהרש"ל (בכחמת שלמה ב"ב דף קט"ו ע"ב ד"ה ר"ש בד"ה הא כיצד). ובדעת התוס' נח' המהרש"א (ב"ב ק"ח וק"ג) עם הרעק"א

(גליון המשניות ב"ב פ"ח אות ל"ז) והשב יעקב (חחו"מ סי' י"ח). ובדעת בעה"ת נח' הרעק"א עם השואל (ח"ג סט"ו), ומח' זו שייך גם בדעת הראב"ד (בשטמ"ק ב"ב קנ"ט ע"ב).

[אכן הרעק"א (בתשו' סקל"ח) כ' בדע' הב"י שיוורש ישיר, אך לכאו' אינו מוכח בדע' הב"י משום ששם מדובר באופן שאינו יכול לירש במשמוש, גם הרעק"א (ח"ג סט"ו) דייק מדברי הב"י בסי' רע"ז שסובר שיוורש במשמוש, ולתי' שם הרי לפעמים לכו"ע יורש במשמוש].

ומאידך רבינו יונה (שם קי"ח ע"ב) והרשב"א (שם ק"ט ע"א) כתבו להדיא דאח יורש במשמוש, וכ"נ דעת הדרכי משה למעשה.

והנה נח' הפו' במקום שיש ב' פירושים בדברי פוסק אם אפ"ל קים לי כפי' א', והאריך בזה בשו"ת לביע אומר (ח"ג חו"מ ס"ד), ואף דגם ע"ז י"ל קים לי, מ"מ בצירוף מה דבשו"ע יש כמה משמעויות שיוורשין במשמוש וכנ"ל, ושכ"נ דעת הד"מ, לכאו' קשה לומר קים לי, וצ"ע.

דניאל כהן - ביתר עילית

תגובת הכותב

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

ראיתי דבריהם הנחמדים של הרבנים הגאונים שליט"א שהעירו על דברי מש"כ בגליון המאתיים בענין ירושת אח את אחיו, אם יורש את אחיו רק דרך האב במשמוש או שיוורש ישיר את האח, ונפ"מ אם יהיו לאב חובות אם יצטרכו לפרוע חובות האב מירושת האח, כיון שהאב ירש קודם את אחיו-בנו.

ואחרי ראיתי דבריהם עדיין על משמתי אעמודה שי"ל קים לי שיוורש ישיר, ומש"כ הרה"ג ר' אליעזר דוד ברנד על דברי, הרי אף לדבריו למעשה בכל אופן יש מחלוקת בזה ולחלק מהפוסקים יורש ישיר, וממילא אפשר לטעון קים לי.

ומש"כ הרה"ג ר' דניאל כהן מדברי השב יעקב חחו"מ סי' י"ח שדייק מהשו"ע סי' רע"ו שסובר דאח יורש מכח משמוש.

הנה ידועה המחלוקת של הב"י והד"מ בסי' רנ"ג, דהב"י ס"ל דאח יורש ישיר ודלא כדיוקו של השב יעקב, והד"מ ס"ל דיורש ע"י משמוש והביאום הרבה פוסקים וכן רעק"א בתשובה סי' קל"ח וכמ"ש במאמרי.

וגם רעק"א בגליון השו"ע בחו"מ סי' ק"ד סט"ז הביא דברי השב יעקב, ואעפ"כ בתשובה ח"א סי' קל"ח נקט שלא להוציא מהיורשים לפרוע חובות אביהם, וכן בפתחי תשובה בסי' ק"ד ס"ק יד הביא דברי השב יעקב וכתב דעיקר ראייתו מהתוס' ב"ב ק"ח ע"ב וכו' ורעק"א דחה הראיה.

וכן שנה דבריו בסי' רפ"א סק"ב והביא דברי הב"י והד"מ בסי' רנ"ג ודברי השב יעקב הנ"ל וכתב דרעק"א דחה עיקר ראייתו מהתוס' יעו"ש באריכות.

וא"כ חזר הדין דפשוט די"ל קים לי דאח יורש ישיר את אחיו וא"צ לשלם חובות אביו וכדברי רעק"א, וכמ"ש במאמרי.

בברכת יגדיל תורה ויאדיר

מתתיהו שווארץ

בענין חצי שיעור במצוות

לכבוד קובץ הנפלא 'בית אהרן וישראל'

קודם כל מזלא טבא על הגיעכם עד הלום, ויה"ר שתזכו להמשיך להרכיב ולהרבות תורה בישראל עוד רבות בשנים, אמן.

יש לי כמה הערות על המערכה שכתב הרב יעקב פריינד בגליון ר' (עמוד שפב' והלאה) בענין חצי שיעור במצוות וחלוקת השמן במנורה לח' ימים. והנני לפורטם אחת אחת.

א] הרב הנ"ל דן בארוכה בענין חצי שיעור במצות מצה. ובהמשך מביא דיון האחרונים בקושיית התוס' בקידושין לח'. הנה, אני שמעתי (וגם ראיתי כן בספר טל תורה על הש"ס בקידושין שם) קושיית הר"ר יהונתן באו"א קצת וגם נוסח אחרת בדיון האחרונים. ואעתיק מה שיש אתי בכתובים על כך ענינא:

בקידושין (לח). מבואר דלא אכלו ישראל מן התבואה בכניסתן לארץ עד שעת הבאת העומר בט"ז ניסן משום איסור חדש. והק' התוס' אמאי לא אכלו מצה, דיבוא עשה דמצה וידחה לא תעשה דחדש. ומטינן משמ' דהרבי ר' יהונתן זצ"ל שתי', דהנה בימי אכלו של משה נשתכחו ג' מאות הלכות, ובתוכם שיעורי מצוות. וא"כ י"ל דהיו מסופקים אם שיעור אכילה הוא בכזית או בכביצה. וא"כ אם יאכלו רק כזית מצה יתכן שלא קיימו המצוה ששיעורו בכביצה. ומ"מ עברו על איסור חדש שהרי גם חצי שיעור אסור מן התורה. ולא נדחה האיסור מפני המצוה שהרי לא קיימו את המצוה. ואם יאכלו בכביצה יתכן שהשיעור הוא בכזית ונהי דמצות עשה דמצה דחה הלא תעשה של כזית ראשון, מ"מ על כזית שני' לא אמרינן עשה דוחה לא תעשה כמו שמבואר בתוס' הנ"ל.

ואמר הרבי ר' יהונתן דמדלא תי' כן בתוס' מוכח דאין זה יישוב. והיינו טעמא משום דמספק היה להם לאכול כזית, ועל הצד דשיעורי אוכלין הוא בכביצה אין כאן איסור דחצי שיעור. שהרי כל איסורא דחצי שיעור הוא משום דחזי לאיצטרופי לכשיעור. וכאן אי יצרף מצה דחדש לכשיעור יקיים מצות מצה ויבוא עשה וידחה לא תעשה. וכיון דבכשיעור לא יעבור איסור ליכא איסורא בחצי שיעור. וא"כ שפיר הק' תוס' דהיה להם לאכול מצה. ע"כ מה שידוע משמ' דהרבי ר' יהונתן.

עוד תי' על קושיית הר"ר יהונתן ראיתי בספר טל תורה להג"ר מאיר אריק זצ"ל (קידושין לח' בתוס' הנ"ל). הוא מבאר דאף אם בדרך כלל נקטי' דבחצי שיעור אין קיום עשה, מ"מ שאני מצות אכילת מצה, דבאכילת מצה בודאי יש קיום עשה אף בפחות מכשיעור.

ובסברת הדבר אומר הגרמ"א חידוש גדול. דהנה מצות אכילת מצה ניתנה לישראל בהיותם במצרים עוד קודם מתן תורה. ושיעורי תורה הם הלכה למשה מסיני. וא"כ בפסח מצרים לא נאמר שיעור והיה קיום העשה אף באכילת פחות מכשיעור. וא"כ מסתבר לומר שלא ניתנה תורה לגרוע מעלת המצוה, רק ניתוסף חומרא שיש חובה לאכול שיעור כזית שלם. אך עדיין איכא קיום עשה באכילת פחות מכשיעור. וא"כ לא קשה מידי דאף אם היו מסופקים אי שיעורי אוכלין הם בכזית או בכביצה מ"מ היו יכולין לאכול רק כזית, ואף אם השיעור הוא בכביצה ונמצא שאוכל חצי שיעור, מ"מ יש לו קיום עשה ויבא עשה וידחה ל"ת.

ע"כ העתק ממה שכתבתי בהך ענינא.

ועי' היטב בדברי הגר"מ אריק ששייך לכל הנידון, והם חידוש גדול.

ב] בעצם הענין של חצי שיעור במצוות שמעתי פעם רא'י' מהא דאיתא בגמ' מכות דף י'. והובא ברש"י עה"ת דברים ד' מא'. דאיתא שם על הא דהבדיל מרע"ה ג' ערי מקלט: 'אוהב כסף לא ישבע כסף' זה משה רבינו שהיה יודע שאין ג' ערים שבעבר הירדן קולטות עד שלא נבחרו שלש בארץ כנען ואמר מצוה שבאה לידי אקיימנה, עכ"ל הגמ'.

ומבואר דחצי מצוה של הבדלת ג' ערים חשוב מצוה.

ג] מה שרוצה לדון שגם בחצי מצוה יש לדון אם שייך למצוה השלימה או שהוא ענין כללי בכל המצוות, כדוגמת הדיון בענין חצי שיעור באיסורים, אם הוא מצד הלאו המסויים או מצד לאו כללי שנתרכה מכל חלב. ולכאור' אין מקום לדיון זה גבי מצוות שהרי אין מקור כללי לענין חצי שיעור במצוות. ואפ' כוונתו שגם לענין מצוות יהיה המקור קרא ד'כל חלב', אך דוחק הוא, ויל"ע.

ד] בנידון שדן בתי' של הבית יוסף האין חילקו את השמן לח' חלקים, הרחבתי את הדיבור בזה בשנה שעברה, והניי להעתיק את הדברים:

ידועה ומפורסמת קושיית הבית יוסף למה קבעו חז"ל ח' ימי חנוכה, הא לא היה הנס אלא במשך ז' ימים, דהא יום ראשון לא היה בו נס שהרי היה בפך שמן כדי הדלקת יום אחד. והב"י תי' ג' תירוצים על קושי' זו. ותי' א' הוא שחילקו את השמן לח' חלקים כדי להדליק ממנה במשך ח' לילות ואפ"ה היה הולך ודולק כל הלילה, ונמצא שגם ביום ראשון היה נס.

ובתי' זו יש לעיין טובא, דהנה, במשנה במנחות פח. מבואר דשיעור שמן לכל נר הוא חצי לוג. ובגמ' פט. איתא: מנה"מ, דת"ר מערב עד בוקר, תן לה מדתה שתהא דולקת והולכת מערב עד בוקר, דבר אחר מערב עד בוקר אין לך עבודה אלא שכשירה מערב עד בוקר זו בלבד, ושיעור חכמים חצי לוג מאורתא ועד צפרא, ע"כ. ומבואר בגמ' שיש שיעור של חצי לוג ואמרה תורה תן לה מדתה. וא"כ האיך היו יכולין לחלק את השמן לח' חלקים הא ע"ז נמצא שאינו נותן בכל נר כמדתה.

וברא"ם בפי' על הסמ"ג כתב דהך הילכתא דתן לה מדתה אינו לעיכובא רק דין לכתחילה, והם הקילו וחילקו את השמן. אך עדיין קשה למה הניחו דין לכתחילה המוטל עליהם עכשיו שבביל קיום מצוה ליומא אחרא. ויש כאלו שאומרים שבבביל מצוה דרבים מותר להניח אף לצורך מצוה שאינה מוטלת עליו עדיין, אף אם ע"ז מפסיד דין לכתחילה במצוה המוטלת עליו עכשיו.

ואפי' י"ל ע"פ מה שראיתי בשפ"א עהש"ס בזבחים פט. שמביא גמ' במנחות מט. דאיבעי להו במוספין דהיום ותמידין דלמחר איזה מהם קודם. האם מוספין קודמין משום דמקודש טפי א"ד תמידין משום דתדיר עדיף. ומבאר השפ"א דלכאורה מבואר מלשון הגמ' שאין ספק בתמיד של בין הערביים אם מוספין קודמין לו, אלא ודאי דתמיד קודם שכן תדיר. ומבאר השפ"א דכיון דכתיב 'תמיד' א"כ נמצא שאם לא יקריב תמיד של בין הערביים אז פוגם בתמידות של תמיד של שחר שכבר הקריב. וזה בודאי קודם למוספין שהרי זמן חיובו קודם. וכל ספיקת הגמ' הוא על תמידין דלמחר כיון שעדיין לא מטי זימנא א"כ אפי' דמקודש עדיף. או דילמא גם כזה מעלת התדירות קודם משום דתדירות נוגע גם במה שנעשה מקודם.

עכ"פ מבואר מדבריו, בדבר דכתיב ב' 'תמיד' יש ענין להחזיק את התדירות. דאם מפסיד את התדירות אז פוגם גם במה שכבר נעשה מקודם. והנה במנורה כתוב 'להעלות נר תמיד' בפר' תצוה, ובפר' אמור כתוב 'לפני ה' תמיד' (ועי' ברש"י בב' המקומות).²⁴ וא"כ אפי' דמשה עדיף להפסיד דין לכתחילה של הדלקת שיעור חצי לוג כדי שיהא שמן להדליק ח' ימים בתדירות, ויל"ע.

והנה, בכלי חמדה פר' אמור אות ט' מבאר דא"א לפרש כוונת הרא"ם כפשוטו שאין דין מערב עד בוקר לעיכובא. דהנה, הרא"ם הק' מה היה צורך הנס הא טומאה הותרה בציבור והיה להם להשתמש בשמן טמא. ואם איתא דאין דין 'מערב עד בוקר' מעכב, אז התי' פשוט דא"א להשתמש בשמן טמא כיון דיש להם שמן טהור לקיום המצוה מעיקר הדין. ומה שאינו לעיכובא לא דחי' לי' טומאה. וא"כ למה דחק הרא"ם לחפש תי' אחרים. וע"כ דס"ל דצריכין שמן כדי שיהא דולק מערב עד בוקר, וזה הרי לא היה להם וא"כ שפיר קשה הא טומאה הותרה בציבור (זהו הוכחת הכל"ח, ולכא' יש להוכיח כן באופן פשוט יותר, דאמאי הק' הרא"ם שלא היה צורך בנס מצד הא טומאה הותרה, בלא"ה נמי קשה שלא היה צורך בנס שהרי היה להם שמן כדי קיום המצוה מעיקר הדין, כיון שאין דין 'מערב עד בוקר' לעיכובא).

ומכח זה הוכיח הכל"ח דכוונת הרא"ם היא דלכתחילה צריך ליתן לתוך הנר כל החצי לוג ביחד בשעת הדלקה. אבל מעיקר הדין מותר ליתן רק חלק מן השמן וכשרואה שעומד לכבות יוסיף עוד שמן. אבל זה ברור שצריך שיהא דולק מערב עד בוקר. ועכצ"ל שהיתה כוונתם להמתין ולראות אם יהיה נס, ואם לא היה נעשה נס היו מוסיפין שמן טמא כיון דטומאה הותרה בציבור. ודחוק קצת, וכמו שכתב הכל"ח בעצמו. ועי"ש בהמשך שמיישב הדברים ע"ד הפלפול.

ובגוף הדבר שנקט הכלי חמדה דלא יתכן לומר שאינו מעכב ליתן שמן שיהא דולק מערב עד בוקר, יל"ע בזה מתוך גוף הסוגי' במנחות שם. דאיתא שם דשיעור חכמים חצי לוג מאורתא עד צפרא. ובגמ' יש ב' דעות האיך שיערו את זה. א"ד מלמעלה למטה שיערו וא"ד ממטה למעלה שיערו. דהיינו דפליגי אם נתנו הרבה יותר מכדי לילה ומיעטו מן השיעור עד שראו שדולק מאורתא עד צפרא. או שנתנו מעט וכשראו שלא די בזה הוסיפו עד שראו שדולק מאורתא עד צפרא.

ובביאור דעת מא"ד ממטה למעלה יש חילוק בין רש"י הנדפס לרש"י כת"י. דברש"י כתב בזה"ל: שבתחילה נתנו רביעית ועמדו שם וראו שאין סיפוק ושוב הוסיפו עד חצי לוג, עכ"ל. דהיינו שמדדו בלילה אחת שיעור השמן. אבל ברש"י כת"י כתב באו"א וז"ל: בתחילה רביעית הלוג ולא דלק אלא חצי הלילה, ליל שני הוסיפו וכן כמה לילות, עכ"ל.

24 ובאמת צ"ע בדברי רש"י בפר' תצוה דהא בגמ' דרשו פסוק זה על נר המערבי שהיה דולק תמיד ממש.

ולכאור' לפי דברי רש"י בכת"י מוכח דלא כמו שנקט הכל"ח כדבר פשוט דדין שיהא דולק מערב עד בוקר מעכב. שהרי כתב דלא דלק אלא חצי הלילה ולא הוסיפו כלום באותה לילה. ואפי' מא"ד ממעלה למטה לא פליג מטעם זה אלא משום דאין עניות במקום עשירות כמבואר שם בסוגי'. אך בדברי רש"י הנדפס יל"ע אם יש להוכיח דהוספת שמן כדי שיהא דולק כל הלילה מעכב.

וראיתי בקונטרס נס השמן להגר"א שאהר שליט"א הנדפס בסוף ספר הלקח והלבוש על חנוכה שכתב דאפי' יש לדייק מלשון הברייתא שהביא 'דבר אחר' שיש כאן ב' שיטות. דלת"ק דילפינן תן בה מדתה אז מעכב שיהא כל שיעור השמן בתוך הנר בשעת הדלקה. ורק לפי מאן דפליג ב'ד"א' יש לומר חילוקים. וב' איכא דאמרי בהמשך הברייתא אינם אלא בשיטת ה'דבר אחר'. ובאמת כבר קדמו בהערה זו הכל"ח בתחלת דבריו שם. ומביא לשון ברייתא בתו"כ שמביא ב' השיטות כאחת בלי 'דבר אחר'. אבל עכ"פ בגמ' דידן י"ל דפליגי.

והנה בספר מקור חיים בסופו בהערות על טורי זהב סי' תרע' מביא דברי הגמ' במנחות פט. ומק' ע"מ דאיתא במחבר סי' תרע"ה סעי' ב' דכיון דהדלקה עושה מצוה צריך שיהא כל שיעור השמן בנר בשעת הדלקה, ואם הדליק ואח"כ הוסיף שמן אינו יי"ח. והק' המקו"ח דהא מוכח בשבת דף כב: דבהדלקת המנורה בביהמ"ק הדלקה עושה מצוה (כוונתו לכאור' מהא דמדליקין מנר לנר במנורת ביהמ"ק, עיי"ש בגמ' וברש"י). וא"כ איך יתכן ששיעור ממטה למעלה ופי' רש"י שהוסיפו אח"כ. ותי' המקו"ח שם דהדלקה דחנוכה אינה דומה להדלקה דמנורת ביהמ"ק. 'דבנר חנוכה אין המצוה רק תחילת ההדלקה שידליק שיעור כזה תדע דהא כבתה אין זקוק לה, ומש"ה צריך ליתן כשיעור. משא"כ במנורה המצוה והחייב הוא שיהיה דולק כל שיעור הזה דהא כבתה זקוק לה ומש"ה גסי אפי' כשנותן לכתחילה פחות מכשיעור רק שיראה להוסיף בכל פעם עד שידלק כל השיעור וכמא"ד ממטה למעלה, עכ"ל של הרה"ק בעל מקור חיים.

ומלשונו בסו"ד שכתב רק שיראה להוסיף וכו' מוכח דנקט בדעת רש"י שמה שכתב שהוסיפו שמן במשך הלילה היינו לעיכובא. ובאמת הוכיח כן מהא דבמנורת ביהמ"ק כבתה זקוק לה. והנה, במקדש דוד סי' כא' אות א' הביא מח' ראשונים בזה. אך מבואר בדבריו דשיטת רש"י במנחות פח: היא דאם כבתה נר המנורה באמצע הלילה אז זקוק לה. ומוכח דהא דצריך שיהא דולק מאורתא עד צפרא הוא לעיכובא. וא"כ ע"כ מה שכתב רש"י דלמא"ד ממטה למעלה הוסיפו שמן באמצע הלילה הוא לעיכובא.

ויל"ע מה הדין לפי הנך ראשונים דפליגי על רש"י, וכמו שהביא המקדש דוד מתשו' הרשב"א²⁵, וכן ראיתי מובא בשם הרמב"ן במס' שבת, שגם בביהמ"ק כבתה אין זקוק לה (ויש להם דרך אחרת בגמ' מנחות פח:). דהנה, מדהוכיח המקו"ח דבריו מהא דכבתה זקוק לה, א"כ אם ננקוט דאין זקוק לה אז צריך שתהא בה מדתה מיד בשעת הדלקה, וכמו שנקטו האחרונים שהבאנו לעיל בת"ק דברייתא. וא"כ דברי רש"י בכת"י צע"ג דהא ממ"נ או בעינן כל מדתה בשעת הדלקה, ואם לאו אז עכ"פ צריך להוסיף במשך הלילה וכדמוכח מהא דכבתה זקוק לה. מלבד אם נאמר שגם דין כבתה זקוק לה הוא דין לכתחילה ולא לעיכובא, ויל"ע בכל זה.

וכדאי לציין דברי החזו"א במנחות סי' ל' אות ז' שכתב וז"ל: ואיכא דאמרי ממטה למעלה שיערו, צ"ע דהא לא קיימו מצות הדלקה כיון דלא היה בנר שיעור מערב עד בוקר, ונר' דשיערו בשמן חול בנר חול קודם שגמרו את המנורה, א"נ עשו בתחלה פתילה דקה ואח"כ העבו את הפתילה והוסיפו שמן עד שמצאו חצי לוג שמן בלילי טבת בפתילה בינונית, וכן נר' דאי בחנו בשמן חול לא יתכן הא דאמר דלא עשו ממעלה למטה משום הפסד ממון של ישראל שהרי הנותר בבוקר היה מותר, אלא ודאי במנורה עצמו בדקו, עכ"ל ק.

והנה, דבריו הם בהעלם דברי רש"י, בין רש"י הנדפס ובין רש"י בכת"י. ומבואר שנקט שמעכב שיהיה כל השמן בתוך הנר בשעת הדלקה. וכן מוכח מתוך דברי בעל הקרן אורה על אתר שהק' דלכאור' לא קיימו מצות הדלקה, ומתוך שמדדו בשמן חול וכת' הראשון של החזו"א. ובאמת קשה על דבריו מה שהק' החזון איש בעצמו שלא שייך הא דהתורה חסה וכו'.

25 וכבר העירו דבתשו' הרשב"א בפנים לא משמע כן, אך כך העתיקו המנ"ח ג"כ. ועי' בחזו"א סי' ל' שהק' עליו.

ומש"כ ששינו את עובי הפתילה ונתנו בה פתילה דקה כדי שתהא דולקת כל הלילה, מושג זה הביאו התוס' בשם הירושלמי שגם בחצי לוג שמן היה חילוק בעובי הפתילה בין ימות הקיץ לימות החורף. דבימות הקיץ היו עושין פתילה גסה ובימות החורף היו עושים פתילה דקה. ומה ששיעור דוקא חצי לוג היינו בפתילה בינונית.

ומחדש החזו"א דכל שיעור חצי לוג שמן שיהא דולק מאורתא עד צפרא אינו תלוי באמת בשיעור חצי לוג. אלא יסוד הדין הוא שבין עובי הפתילה ושיעור השמן יהא הנר דולק מאורתא עד צפרא. ובלילי טבת הארוכים כשיש בנר פתילה בינונית אז יש צורך בחצי לוג שמן שיהא דולק מערב עד בוקר. ומש"ה אמר החזו"א דמעיקר הדין אם נותן בו פתילה דקה א"צ ליתן בה שיעור חצי לוג שמן. ובאופן זה שיעור ממטה למעלה.²⁶

והנה, כל מה שדיברנו עד כאן היה בדברי הגמ' שצריך הדין הוא שיהא הנר דולק מערב עד בוקר. ושיעור חכמים חצי לוג לכל נר ונר. אך מצאתי בהגהות יפה עינים מאחורי הגמ' שמציין לדברי הספרי בפר' בהעלותך עה"פ 'ויעש כן אהרן כאשר צוה ה' את משה'. ושם איתא בזה"ל: 'כאשר צוה ה' את משה', חצי לוג לכל נר, ע"כ. ומוכח מדברי הספרי דשיעור חצי לוג הוא הלכה למשה מסיני כדוגמת שאר שיעורי תורה. ולדברי הספרי אין מקום לכל סוגיית הגמ' באיזה אופן שיעורו את החצי לוג.

הרי שיש לפנינו מח' בין הספרי וגמ' דידן. דמדברי הספרי מבואר דשיעור חצי לוג הוא שיעור כמו כל שיעורי תורה. משא"כ גמ' דידן ס"ל דאין כאן נושא של שיעורים אלא יש דין שתהא המנורה דולקת מערב עד בוקר, ושיעור חכמים דלזה נצרך חצי לוג.

ומצאתי בשו"ת שבט הלוי ח"א סי' קצו' שמביא מח' זו, ומחדש דלפי גמ' דידן לא איכפת לן אם ישאר שמן בתוך הנר או לא, דצריך דין הדלקת המנורה הוא שיהא דולק מערב עד בוקר. משא"כ לפי הספרי גדר הדין דבעינן חצי לוג הוא שכל החצי לוג ישרף במשך הלילה. ומש"כ הירושלמי שהיו משנים עובי הפתילה לפי אורך וקוצר הלילה היינו דוקא בשיטת הספרי שיש ענין שיכלה כל החצי לוג שמן שבנר.²⁷ אך נר' שגם לפי הספרי (והירושלמי) יש ענין שיהא דולק מערב עד בוקר. דזהו זמן מצות ועבודת הדלקת המנורה, ומצד זה גופא יש קפידה לשנות עובי הפתילה כדי שיכלה השמן קודם שיאיר השחר, ויל"ע בזה.

ועוד יש להעיר, דהנה, מתוך דברי רוב האחרונים שהבאנו לעיל מבואר שגם לפי גמ' דידן יש בדין מערב עד בוקר גם משום שיעורא. דהא מבואר בדבריהם שע"פ לכתחילה צריך שיהא כל השמן בתוך הנר בשעת הדלקה. ואי אין דין שיעור בכלל אז אין מקום לדין כזה.

ואף לפי דברי החזו"א שאין בזה שיעור קבוע, שהרי ניתן להשתנות כפי עובי הפתילה, מ"מ חזינו דיש בזה משום שיעורא דהא מצריך שיהא כולו בתוך הנר בשעת הדלקה. ומוכח שאין זה דין שיהא דולק מערב עד בוקר גרידא.

ועוד, דאי הוי רק דין שיהא דולק מאורתא עד צפרא אז אין מקום לשיטת הרמב"ן בשבת (והרשב"א כפי שהביאו המקד"ד והמנ"ח) שאם כבתה אין זקוק לה. שהרי כל ענין הך דינא הוא שיהא דולק מערב עד בוקר (וכ"ש שאין שום מקום לדברי רש"י בכת"י).

ומוכח מכל הנ"ל שגם לפי גמ' דידן יש בדין מערב עד בוקר גם משום שיעורא דשמן. אך נר' דדין שיעור שמן לפי הספרי ודין שיעור שמן לפי גמ' דידן חלוקים הם ביסודם, כפי שיתבאר.

דהנה, דבר זה יסד לנו בעל שבט הלוי זצ"ל דלפי הספרי יש שיעור לסכום השמן שצריך לישרף במשך הלילה. ולפי דברי הספרי לכאור' פשוט דאם כבתה זקוק לה שהרי עדיין לא נשרף כל כמות של חצי לוג. ונר' דלפי דברי הספרי יש קולא ג"כ. דלכאור' לפי דברי הספרי אין מקום שיהא צריך שיהיה כל שיעור השמן בתוך הנר בשעת הדלקה. דהא בדיני השמן אין שום חשיבות למעשה הדלקת הנר, ואין הדלקת

26 ולפי דבריו מתעורר קושי' אלימתא על נס חנוכה. דאף אם נאמר שמצאו החשמונאים היתר לחלק את השמן לח' חלקים, מ"מ היה להם ליתן לתוך הנר פתילה דקה מאוד, שמינית שבפתילה רגילה כדי שיהא דולק מאורתא עד צפרא. וידוע בשם החי' הרי"ם שאמר דאיה"נ עשו כן וכל הנס היה שדלק באותו הידור כאלו יש בה פתילה בינונית ומה"ט יש ענין להדר במצות נר חנוכה, מה שלא מצינו בשאר מצוות.

27 אך עיי' בתוס' מנחות פט' ד"ה ושיעורו שמביאין דברי הירושלמי בדעת גמ' דידן ששיעור חכמים הך שיעורא דחצי לוג, ויל"ע.

הנר אלא אמצעי לאש שיכלה את השמן (כל זה לענין מה שנוגע לדיני שיעור השמן, אבל ברור שיש ענין במנורה מצד הנר ג"כ שיהא דולק, ואכ"מ). וכיון שכן כל ששורף חצי לוג שמן במשך הלילה קיים הך הילכתא ולא איכפת לן אם הוסיף את השמן לתוך הנר אח"כ.

משא"כ לגמ' דידן יש לשיעור השמן הגדרה אחרת. שאין זה שיעור שמן שצריך לשרף, אלא שיעור הנצרך לאספקת הנר. דהיינו דמדין הדלקת הנרות צריך להדליק נר שיש בה כ"כ שמן שיוכל לדלוק ע"י מערב עד בוקר. ודבר זה אינו מדיני השמן אלא מדיני הנר. ובזה יש דין שלכתחילה צריך שיהא בתוך הנר כבר בשעת הדלקה שיעור כזה של שמן שע"י יכול הנר להיות דולק מאורתא עד צפרא.

ובדין זה יש מקום לדון אי כבתה זקוק לה או לא (משא"כ לדעת הספרי כמבואר). דאפ' דדי במה שהדליק נר שיש בו אספקת שמן בשיעור כזה. אבל אינו מעכב שיהא דולק בפועל מערב עד בוקר.

ואף אם נאחזו שמעכב שיהא הנר דולק בפועל מערב עד בוקר, אז עדיין יש מקום לדון אי בעינן שיהא שיעור זה בתוך הנר בשעת הדלקה דוקא, או די במה שיוסיף את השמן אח"כ. שהרי סו"ס היה כאן שיעור שמן שע"י יכול הנר לדלוק מערב עד בוקר. כן נ"ל בדברי הספרי וגמ' דידן.

תמצית כל הנ"ל לענין מה שנוגע לתירוצו של מרן הבית יוסף:

לדעת הספרי שיש הלמ"ס על שיעור חצי לוג אז א"א לתרץ שחלקו את השמן. רק אם נאמר כפלפולו של בעל הכלי חמדה שהיה בדעתם להוסיף שמן טמא עד כדי שיעור חצי לוג. אך לפ"ז צ"ע מה בדיוק היה הנס. שאם נאמר כפשטות לשונו של הבית יוסף דשיעור מיעוט כזה דלק משך כל הלילה, לא הועלנו כלום שהרי סו"ס לא נשרף חצי לוג שמן. ועכצ"ל דאחר שנתנו שיעור שמינית בתוך הנר נתרבה השמן, ויל"ע בזה.

ובדעת גמ' דידן, אם ננקוט כמו דהוי פשיטא להו להחזו"א והקרני ראם שמעכב שיהיה כל שיעור השמן בתוך הנר בשעת הדלקה, אז לא א"ש הך תי'. רק איכא למימר כדברי החי' הרי"ם שהבאנו לעיל בהערה שנתנו בתוכו פתילה דקה (וראיתי שכע"ז תי' הביה"ל בחי' על סוגי' דחנוכה וגם הפנים יפות בפר' תצוה), ולא משמע כן מסתימת לשון הב"י.

ואם ננקוט כשיטת המקו"ח והכל"ח דעכ"פ מעכב שיוסיף שמן במשך הלילה כדי שיהא דולק מערב עד בוקר, עכצ"ל כפלפולו של בעל הכלי חמדה שהיה בדעתם להוסיף שמן טמא בהמשך הלילה משום שטומאה הותרה בציבור.

ואם ננקוט כדברי רש"י בכת"י אז א"ש, אך כאמור דבריו אינם מובנים, וצ"ע.²⁸

ע"כ ממה שיש אתי בכתובים בהך ענינא.

יוסף יהודה נאלדשטיין

עיה"ק ירושלים תובכ"א

בענין הנחת חפצים על אילן בערב שבת ויו"ט

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

ישר כח גדול על 'קובץ המאתיים' המלא וגדוש מזן לזן, וברצוני להוסיף כמה נקודות על מאמרו הנפלא של ידידי הרב אפרים סגל שליט"א, בענין הנחת חפצים בע"ש על האילן. ואעתיק תורף דבריו.

הביא דברי המשנ"ב שנקט בפשיטות דהא דגזרו חז"ל שלא להניח נר על האילן בערב יו"ט, שאינה גזירה מיוחדת בנר, אלא כל חפצים המותרים בטלטול בשבת ויו"ט הרי הם בכלל הגזירה ואסור להניחם בע"ש ויו"ט על האילן שמא יטלם בשבת ויו"ט. ומאידך הביא מהתהלה לדוד דס"ל שהגזירה היא דווקא בנר, והאריך הרב הנ"ל להוכיח בכמה ראיות מהגמרא ומהראשונים והאחרונים כדעת התהל"ד.

28 שוב ראיתי במהדורה המחודשת של עוז והדר (שנת תשע"ו) שיש להם רש"י כתב יד השלם ושם כתוב שכששיערו ממטה למעלה, שמו בתוך הנר פתילה דקה, וזהו ממש כדברי החזו"א בתי' השני.

והוסיף לבאר בדרך מחודשת מדוע באמת הגזירה היא דווקא בנר, שאמנם 'טעם הגזירה' הוא שמא יטול ביו"ט את הנר מן האילן, אך אין די בטעם זה לחוד לגזור גזירה רחוקה כזו, אלא 'גדר הגזירה' הוא שהכניסו חז"ל איסור זה בכלל האיסור הכללי של 'שימוש באילן בשבת ויו"ט', ולכן אין האיסור אלא בנר, שבזה האילן משמש ביו"ט את גוף האדם במה שמחזיק את הנר שיאיר לו בטוב ביו"ט עצמו, אך שאר דברים שמניחים אותם בערב שבת ויו"ט על האילן לא יאחסון וכדו' אינם ב'גדר הגזירה', שהרי אין גוף האדם נהנה מהאילן בשבת וביו"ט עצמם, וממילא לא נאסר להניחם בע"ש ויו"ט על האילן אף שהחשש שמא יטול בשבת שווה בהם כמו בנר, ודפח"ח.

(א) וחשבתי להוסיף על דבריו, שבזה יש להבין עוד גזירה שגזרו חכמים באילן, ונפסקה להלכה בסי' תרכ"ח (ס"ג), שהסומך סוכתו באילן אסור להיכנס בסוכה זו בשבת ויו"ט משום משתמש באילן, ובמג"א (סק"ו) הביא מהראשונים שלא רק כשקרקע הסוכה נסמך על האילן אסור, שאז בכניסתו לסוכה הרי הוא משתמש באילן ממש, אלא גם אם רק סמך הסכך לחוד על האילן אסור להכנס לסוכה, שכיון שהיה דרכם בעת שבתם בסוכה להניח וליטול דברים מהסכך, לכך אסור להכנס שם בשבת ויו"ט שמא יעשה כן ויכשל בשימוש בצידי האילן. [וכבר כתב המג"א שם שאפשר שבזמננו שאין הדרך להשתמש בסכך יש להקל עי"ש ובמשנ"ב שם].

ולכאורה תמוה, שלא מצינו גזירה דומה לה בשבת, שהרי גם בביתו של אדם רגיל הוא לעשות מלאכות רבות בשבת תוך כדי שהייתו בבית, ומ"מ לא גזרו חכמים הגבלות מחשש שינהג כדרכו בחול, וא"כ מדוע דווקא על כניסת אדם לסוכה גזרו מחשש שמא ינהג כדרכו בחול ויניח או יטול חפצים מהסכך, והלא יודע הוא שכיון שסמך הסכך על אילן, הסכך אסור לו בשימוש בשבת ויו"ט.

וביותר קשה שהיא גזירה לגזירה, שגזרו על כניסה לסוכה אטו שימוש באילן, כאשר שימוש באילן עצמו אינו אסור אלא מטעם גזירה שמא יתלוש, ובפרט לדברי הרא"ש שהובאו במאמר שם, הסובר שעצם ההנחה והנטילה אינה נחשבת לשימוש, אלא אסורה מחשש שמא יעלה על האילן בעת ההנחה והנטילה, וכבר נתעורר בזה המג"א (סי' של"ו וסי' תרכ"ח שם עי"ש במפרשי המג"א).

ולדברי ידידי יש להסביר הדברים בטוטו"ד, שגדר האיסור בסוכה זו הוא באותו גדר של האיסור להניח נר על האילן בערב יו"ט, כלומר, שאמנם 'טעם הגזירה' שלא להכנס לסוכה בשבת ויו"ט הוא מחשש שמא יניח ויטול חפצים על הסכך, אך 'גדר הגזירה' הוא שכללו את השימוש בסוכה זו בכלל האיסור הכללי של שימוש באילן בשבת ויו"ט, דהיינו שאמנם פשוט שמותר לאדם להנות מהאילן בשבת, וכגון לישב תחת צילו של האילן בלא שנשען עליו, והוא מפני שכל שאין גופו משתמש בגוף האילן לא חששו שמא יתלוש ואינו בכלל הגזירה, מ"מ כל הנאת הגוף בשבת מהאילן שעלולה לגרור לשימוש באילן עצמו הרי הוא בכלל השימוש האסור, ובשעה שאסור להשתמש באילן ובצדדיו בשבת ויו"ט, אסור גם הנאת הגוף בסכך הנסמך על האילן [שנחשב כצידי אילן], שגם היא נחשבת כשימוש באילן, ואף בשימוש זה אינו עלול להביא לתלישה, מ"מ כיון שעלול לגרור שימוש באילן עצמו - הנחה ונטילה של חפצים על הסכך וממנו - הרי הוא בכלל גזירת שימוש באילן.

ולכן באמת אילו היה אותו חשש של שימוש בסכך קיים בלא שישתמש האדם בסכך בשבת ויו"ט ויהנה ממנו, לא היו חז"ל גוזרים גזירה זו מחשש שמא יבא להשתמש בסכך, משום שהיא גזירה רחוקה וכנ"ל, ורק מפני שהאדם נהנה מגוף הסכך בשבת ויו"ט בכניסתו לסוכה, ממילא כללו הנאה זו בכלל האיסור להשתמש באילן ובצדדיו בשבת ויו"ט.

(ב) עוד יש להוסיף ולדון בנפק"מ הנוגעת למעשה, במי שרוצה בערב שבת ויו"ט לתלות כביסה [שמן הסתם לא יצטרך לה בשבת ויו"ט] לייבוש על ענף האילן, או שרוצה לתלותה על חבלים הקשורים מאילן לאילן שדינם כצידי אילן האסורים בשימוש בשבת, האם מותר לו לעשות כן, ונראה שהדין תלוי בדרכים שהביא הרב הנ"ל.

שלדברי המשנ"ב יש לאסור הדבר, מחשש שמא יחליט להשתמש בבגדים אלו בשבת ויבא ליטלם מן האילן. [ואמנם המשנ"ב עצמו סובר (סי' ש"ח ס"ק ס"ג) שכביסה שהיתה רטובה בכניסת השבת בשיעור דטופח על מנת להטפח הרי היא מוקצה לכל השבת, ובמוקצה לא חששו חכמים שיטלו מן האילן, אכן רבים חלקו עליו דלא הוי מוקצה מכמה טעמים ואכ"מ].

וכמו כן לדברי התלה"ד [הובא במאמר שם] שהסביר שהטעם שגזרו דווקא בנר הוא משום שהדרך הוא לפנותו לאחר שכבה, מסתבר שגם בכביסה יש לאסור, שהרי הדרך לפנותה מחבלי הכביסה כשמתייבשת, וממילא יש לחשוש שיעשה כן בשבת.

אמנם לדברי ידידי הנ"ל פשוט שהדבר מותר, שהרי הגזירה היא דווקא בהנחת נר שבזה האילן משמש את גוף האדם בשבת עצמה, משא"כ תליית כביסה בע"ש ויו"ט אינה בכלל גזירה זו. וצ"ע למעשה.

בברכת התורה

מרדכי צבי שמעיה

קרלין סטולין - ביתר עילית

בענין כתיבה במשחקים בשבת

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

בקובץ המאתיים נתפרסם מאמרו של הרה"ג משה חיים שמעיה שליט"א בענין כתיבה במשחקי ילדים בשבת, ואענה חלקי גם אני בענין זה.

מצויים בזמנינו משחקים רבים אשר הדרך לכתוב בהם, ונציין חלק מהם:

"עט מגנט", לוח העשוי ממשטח מחורר כמין רשת אשר תחתיו מאות כדורי מתכת, ומתרומים ע"י מוט קטן העשוי כמין עיפרון שבראשו מגנט, וכשמתרומים הם נאחזים בחורי הרשת כך שאינם נופלים מעצמם והכתב יכול להישאר לאורך זמן.

"כרית פייטים", כרית המצופה מאות פייטים קטנים צפופים אשר מצידם האחד צבעם אדום ומהצד השני זהב, ובהזזתם ע"י האצבעות ניתן להופכם ולכתוב בהם אותיות, ואינם נהפכים חזרה ע"י עצמם, כך שהכתב יכול להתקיים לאורך זמן. [ישנם כריות העשויות לכתחילה בצורה שכתוב בהם מילה מסוימת כגון שם, (והיינו שבצד אחד הפייטים כולם בצבע זהה ואילו מן הצד השני רוב הפייטים בצבע מסויים מלבד מ' מגנטים היוצרים מילה מסוימת), ועל אלו לא נסוב דברינו, כיון שהם כאותיות הכתובים בחורי הדפים ומותר להופכם ולהחזיר אותיות השם למקומם].

"לוח הקסם", מורכב ממשטח מגנט צבעוני (העשוי מחלקיקי מגנט צבעוניים) ומעליו משטח מגנט בהיר, וע"י העברת ה"עט" אשר בראשו חתיכת מתכת נצמדים המגנטים למשטח הבהיר ונראים ככתב רגיל, וניתן למוחקם ע"י העברת פס מגנטי הפוך אשר מפריד בין משטח המגנטים הצבעוני למשטח הבהיר.

"משחק פטריות", לוח מחורר אשר נועצים לתוכו חלקים קטנים העשויים כמין פטריות. (ישנם שני סוגי משחק פטריות, סוג אחד אין החלקים נופלים מהלוח אף כשהופכים אותו, וממילא הכתב יכול להתקיים לאורך זמן, וע"ז אנו דנים. סוג נוסף מצוי אשר בכל תזוזה קטנה יכולים החלקים ליפול ממנו, ועל משחק זה אין אנו דנים במאמר שלפנינו).

א. צדדי הנידון בזה

יש לדון בכל אלו, אם יש בהם משום איסור כותב בשבת דלכא' לא גרע מכותב באפר אשר כתב השו"ע (סעיף ד') שאסור בשבת, אלא שיש לדון בזה דאפשר דמי לאותיות הכתובות בחורי דפי הספרים אשר לדעת הלבוש והמג"א (וכן הסכים המנוה"ט) אסור לפתוח ולסגור הספרים הנ"ל בשבת משום כותב, מאידך דעת הרמ"א בתשו' (סי' קיט) והט"ז (ש"מ סק"ב) דמותר, וכן נקטו הפוסקים לדינא.

ומצינו בפוסקים כמה טעמים להיתר בזה א. בט"ז כתב להחזיר מטעם דקירוב וריחוק לאו כלום הוא, ומייתי ראי' מסוגיא דשבת, דאמר רב אמי כתב אות אחת בטבריה ואות אחת בציפורי חייב, מאי טעמא מחוסר קריבה בעלמא הוא, חזינן דכל שהוא מחוסר קריבה לא חשיב מעשה, ומדחזינן התם דמחוסר קריבה חשיבא כתיבה לענין חיוב, ה"ה שיהא חשוב כתיבה לענין פטור, והיינו שמותר להפריד אות לב' חלקים כיון שאינו אלא מחוסר קריבה וחשיב כאילו האות עדיין קיימת, ואין סברא לחלק בין אותיות שלימות לחצי אותיות, דבין כך ובין כך הוא מחוסר קריבה בעלמא. ב. מטעם דלת, והיינו כמו דמצינו גבי

בונה דבפתיחת וסגירת דלת אין משום איסור בונה כיון שהוא עשוי לכך ויש לו ציר, ה"ה הכא לא מיקרי כותב ומוחק כיון שהוא עשוי לכך, וגם דומה לציר.

ב. ביאור דברי הט"ז

והנה בעצם ראייתו של הט"ז הקשה בחמד משה דאם אכן נכון הדבר דאין חילוק בין קירוב וריחוק חצאי אותיות לאותיות שלימות, אמאי אמר רב אמאי בגמ' "כתב אות אחת בטבריה ואת אחת בציפורי חייב" הו"ל לאשמעינן רבותא טפי דאפי' כתב חצי אות בטבריה וחצי אות בציפורי ועוד חצי אות בירושלים וחצי אות בצפת חייב, ומדנקט "אות אחת" ע"כ דהא דאמרין מחוסר קריבה בעלמא היינו דווקא באות שלימה, וכן הקשה הגרש"ק (ספר החיים הכא) וע"ש שכתב דע"כ דהא דכתב אות א' בטבריה ואת א' בציפורי חייב הוא משום דחשיב מלאכת מחשבת והיינו דכל שלא כתב ב' אותיות לא חשיב מלאכה חשובה ומשכח ב' אותיות מיקרי עי"ז מלאכה חשובה, משא"כ בב' חצאי אותיות ודאי דלא חשיב מלאכה חשובה אף שאין מחוסרין אלא קריבה כיון דלא הוי כתב כלל ובכה"ג אין הפטור משום מלאכת מחשבת אלא משום דלא הוי כתב ואדרבה מי שמקרבין יהיה חייב משום כותב. וכע"ז כתב גם המאמר מרדכי דאע"ג דמי שיקרב או ירחק ב' אותיות זו מזו לא יתחייב חטאת משום דלא עביד מעשה בגוף האות משא"כ היכא ששובר האות דקעביד מעשה בגוף האות ודאי חייב.

וליישב דברי הט"ז צ"ל דר"ל דהיכא שהאות כבר כתובה ומקרבה ומרחקה יש לומר דקירוב וריחוק לאו כלום הוא, כיון שבקירובו וריחוקו אינו יוצר כתיבה חדשה שלא היתה בעולם, וכע"ז כתב באגרות משה (יו"ד ח"ב סי' עה) דגם הט"ז יודה היכא שלא ניכר צורת האות שאסור לקרב חצאי אותיות זו לזו (וגם מסביר נראה כן דאף אי נימא בדעת הט"ז דאיה"ג אם יכתוב חצי אות בטבריה וחצי אות בציפורי וכו' יהא חייב, והא דנקט רב אמאי אות אחת ולא חצי אות היינו משום דמלתא דשכיחא נקט, מ"מ מסתברא שלא יהא חייב אם יכתוב כמה קנים קטנים משום שיכולים להתחבר זה לזה, וגם שא"כ יתחייב על שיעור קטן ביותר והיינו שאם יצייר כמה נקודות קטנות כבר יהא חייב שהרי יכולים להתחבר זה לזה לב' אותיות יו"ד).

וכן מבואר בלשון השועה"ר (סעיף ד') דהיכא שמשנה האות וכותב אות אחרת ליכא להיתר זה, שכתב וז"ל ואותן ספרים וכו' ויש מתירין לנעלן לפי שכיון שהאותיות הן כתובות כבר אלא שמחוסרין קריבה בעלמא אין בזה משום כותב כיון שאפשר להקריבן בקל בלי עשיית מעשה חדש הרי הן כמקורבים ועומדים ואינו עושה כלום בקריבה זו וכן מותר לפתח מטעם זה ואינו כמוחק כיון שכתבתן קיימת ואפשר להקריבן בקל והרי הן כמקורבין וכן נוהגין, ע"כ.

וכן נראה גם מדברי הכנה"ג (הגב"י אות א') שכתב: ואומר אני, דשם לא אסרינן אלא כשמוחק האות ונפסד צורתה לגמרי, אבל בפתיחת הספר שהאות אינה נמחקת אלא נפרדת קצתה מקצתה וכשחוזר וסוגר הספר חוזרת ומתחברת, אין בזה משום מוחק, ע"כ. מבואר דהיכא שהאות נמחקת לגמרי יש בזה משום כותב ומוחק.

ג. ביאור הדמיון בין כותב לבונה

וגם לפי טעם הב' דדומה לדלת יש לחלק דטעמא דבפתיחת וסגירת דלת לא מיקרי בונה הוא משום דאף שבפתיחת הדלת לכא' הוא סותר חלק מהבנין מ"מ כיון שבסגירת הדלת הוא מחזיר המצב לקדמותו ע"כ לא חשיב סותר ובונה, וה"ה הכא אף שבפתיחת הספר הוא מוחק, מ"מ כיון שעתיד הוא להחזיר המצב לקדמותו אין על מעשה זה שם מוחק, וכן נראה בדברי הפרישה (סק"א) שכתב וז"ל, פתיחת הספר שאף שכשפותחין אותן מנתק האות מכל מקום כשחוזר וסוגרו הוא מתקן ככתחילה ותחילת כתיבתו עליו נעשה לפתחו ולסגרו והוי ליה כמו דלת הנפתח ונסגר דאין בו משום בנין וסתירה, עכ"ל. מבואר דלא התיר אלא מטעם שבכתיבת האותיות אינו מחדש אותיות אלא חוזר ומתקן ככתחילה, אבל הכא דאין כאן אותיות החוזרות ונכתבות אלא בכל פעם נכתבים אותיות אחרות הוי כתיבה חדשה ולא דמי לדלת כלל.

ועי' בשו"ת חוות יאיר (סי' טז) שכתב להתיר מטעם דדומה לכוס של פריקים דלא חשיב בנין וסתירה אף אם מחברם הדק היטב כיון שעשויים לכך, ה"ה הכא לא מיקרי חיבור בדפי האותיות כיון שעשויים לפתחם ובכל עת ורגע לפירוד קיימא, ולפי"ז לכא' ה"ה בנידון דידן כיון שאינו עשוי לקיום כלל לא

מיקרי כותב, אכן המעיין בדבריו ימצא דגם הוא לא התיר אלא בחודי הדפים כיון שאינו מחדש בהם דבר, אבל היכא שמחדש כתב חדש אסור, וז"ל בסוף דבריו: "משא"כ בנדון דידן גרע טובא מכותב במשקין דלכתחלה אסור דמחדש דבר". מבואר דהיכא דמחדש דבר הוי ככותב במשקין ואסור.

ובאמת שבעצם הדמיון בין בונה לכותב יש לעיין טפי וכמו שכתבו המאמר מרדכי (שם) והחזו"א (סי' ס"א סק"ב) שאינו דומה כלל, דגבי בנין עיקר הענין הוא הקיום ואינו חייב על פעולת הבנין אלא אם דעתו לבטלו, וכגון אם מניח אבן ואין דעתו לבטלו פטור, משא"כ כותב דחייב על עצם הכתיבה גם אם אין דעתו לבטלו, וכגון שכותב במקום שודאי ימחקו אח"כ ודאי חייב דכותב ע"מ למחוק חייב, משום שעצם הכתיבה אסורה בשבת. ומכאן זה כתב החזו"א טעם אחר בהיתר זה, והוא דפשיטא שהכותב על חודי הדפים פטור משום דהוי דבר שאינו מתקיים, וכיון שכן הרי שגם על המחיקה לא מיחייב וגם לא מיקרי כותב ע"מ למחוק כיון שאין שום תועלת בכתב השני יותר מן הראשון, וא"כ אינו אלא מקלקל ופטור וכיון שכן הוי פסי"ר (כיון שבפתיחת הספר אינו מכוין למחיקה) בתרי דרבנן ומותר. ולדבריו ודאי דבנ"ד אסור דהא הכא מכוין הוא וגם יש תועלת בכתב השני יותר מהראשון.

ומצינו באחרונים (עי' דעת תורה סעיף ג') שהקשו לריש לקיש דאמר (יומא עג.) דבאורים ותומים היו האותיות מצטרפות זה לזה, היאך היה מותר לשאול באורים ותומים בשבת, ולהדיא מצינו שדור המלך שאל לאור"ת בשבת, ותיירצו בכמה אנפי, ומדלא מצינו שכתבו דאין בזה משום כותב כיון שהוא עשוי לחזור לקדמותו, נראה דלא ס"ל לחלק בזה.

ד. מעמים נוספים בהיתר פתיחת הספרים

ובמור וקציעה כתב (וכע"ז איתא גם בדע"ת) בטעם היתר פתיחת הספרים משום דהאותיות אינם מחוברים כלל לכן לא מיקרי כתב, ונראה ביאור כוונתו משום דבחודי הספרים אין הדפים מחוברים זה לזה כלל אלא מונחים זה ע"ג זה בלחץ הכריכה שמב' צידיהם ולכן אינם זזים ונראה הכתב על גביהם, ונראה דגם זה לא שייך בנידון דידן כיון דהכא האותיות מחוברים זה לזה באמצעות הפלסטיק שביניהם שמחזיקן ומה לי אם מחוברים ע"י פלסטיק או ע"י דבק, משא"כ בחודי הדפים שאף שהדפים מחוברים זה לזה מצד השני מ"מ חצאי האותיות אינם מחוברים זה לזה כלל.

וגם לפי דברי הדעת תורה שביאר טעם ההיתר בפתיחת וסגירת הספרים משום שאין דרך כתיבה בכך, יש לומר דהכא דרך כתיבה בכך דהמשחקים הנ"ל עשויים לכתוב ולצייר, ומבואר בפוסקים דלמעשה אין חילוק בין כתב לציוורים לענין חיוב כותב, אלא שאינו עשוי לקיום, ועכ"פ צריך להיות אסור מדרבנן.

המורם מהאמור:

מאחר שביררנו שמשחקים אלו אינם דומים לאותיות הכתובות בחודי הדפים שהרי הכתיבה הראשונה אינה קיימת לאחר המחיקה כלל ובכל פעם כותב אות אחרת, נראה דהוי ככותב באפר שפסק השו"ע דאסור משום כותב, לכן אף לדעת המתירים בפתיחת וסגירת ספרים הכתובים בצידיהם אותיות (וכן קי"ל), אין להקל לכתוב במשחקים אלו בשבת, וכן דעת הגר"מ שטרן שליט"א, והגר"מ קליין שליט"א.

יהושע העשיל אורבך

כולל "תפארת אהרן" מודיעין עילית

בענין משחק 'מגנופד' בשבת

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

נתמלא הבית אורה בהופעת קובץ "המאתיים" רב הכמות ורב האיכות. וראיתי מה שכתב הרה"ג משה חיים שמעיה שליט"א לענין משחק 'מגנופד', שהוא משטח עם חורים שתחת כל חור קבוע כדור מתכת שמתרומם ע"י מגנט ונקבע במקומו, וע"י הרמת כמה מגנטים נעשית צורת אות, וכתב שם כמה סברות שעל פיהם יש להקל לשחק בו בשבת בכתביכת ומחיקת אותיות.

והנני לרשום בקיצור מה שיש לדון בעיקר דין זה, ובתוך הדברים יתבאר גם מה שיש לדון בסברות שהעלה הרב הנ"ל להיתר.

א] בפשטות יש לאסור הדבר שהרי איסור כתיבה ומחיקה הוא בכל דבר ולא רק בדיו וכדו', וכיון שע"י קיבוץ המגנטים נעשית צורת אות הרי זה ממש 'כותב', וכמו"כ עשיית הפעולה ההפוכה הרי היא ממש פעולת 'מחיקה'.

ואף שהאות מורכבת מנקודות שיש ביניהם רווחים, מ"מ כיון שהמציאות היא שנראית לעין כל כ'אות' וכך היא נקראת, הרי זו כתיבת אות גמורה, ובפרט שלכך עשוי כלי זה מתחילתו לכתוב באופן זה.

פתיחת וסגירת ספר שיש אותיות על חודי דפיו

ב] אכן הנה גדולי הפוסקים דנו בדיון ספר שנכתבו אותיות על חודי דפיו, ובשעה שפותח הספר נפרדים חלקי האותיות זה מזה ומתבטלת צורת האותיות, וכמו כן כשסוגר מתאחדים החלקים יחדיו ונעשית צורת אותיות.

דעת הלבוש (סי' ש"מ) שאסור לפתוח ולסגור הספר בשבת משום כתיבה ומחיקה, וחושש לאיסור דאורייתא וחייב חטאת, וכן נקט המג"א לאיסור. אמנם הרמ"א בשו"ת (סי' קי"ט) האריך להחיל הדבר, וכן הט"ז (סי' ש"מ ס"ק ג) העלה להיתר. ובשו"ע הרב הביא ב' הדעות וסיים שהמנהג להקל, וכן כתב המשנ"ב (שם ס"ק יז), אך סיים שאם יש לו ספר אחר ללמוד בו נכון להחמיר שלא לפתוח ספר זה, ובשעה"צ הוסיף שלכתחילה טוב שלא לכתוב על חודי הדפים וכך יצא ידי הכל.

ובטעם הקולא הזכיר הרמ"א ב' סברות: א. קירוב וריחוק חלקי האותיות זה מזה אין זו מעשה כתיבה ומחיקה, אלא מעשה קירוב וריחוק בעלמא. ב. כיון שהספר עומד לפתוח ולנעול תדיר אין זו דרך כתיבה ומחיקה, וכשם שפתיחת דלת וסגירתה אינה אסורה בשבת משום 'בונה' ו'סותר'.

והט"ז כתב רק סברא א', אכן המ"א (שם סק"ו) וא"ר (שם סק"ח) ואחריהם המ"ב (שם סק"ז) כשהביאו את דברי המקילים הזכירו רק הטעם של דמיון לדלת, ולא הטעם של קירוב וריחוק.

מקור היתר 'קירוב וריחוק'

ג] ומקור הדברים שקירוב וריחוק אינו נחשב לכתיבה ומחיקה הוא מהגמ' (שבת קד:) שהכותב בשבת אות אחת על קצה גליון אחד בטבריה, ואות שניה על קצהו של גליון אחר בציפורי, חייב, כיון שאין מחוסרים אלא קריבה לחוד. וסברו הפוסקים המתירים שכשם שלחומרא חיסרון קריבה אינו חיסרון, ואף שהאותיות מרוחקות זו מזו מיחשבי כ'נהגין זה עם זה' כיון שאין מחוסרים אלא קירוב לחוד, כך גם לקולא, כל שהאותיות כבר כתובות, ובשבת הוא מקרב ומרחק חלקי האותיות אין זו מעשה כתיבה ומחיקה אלא מעשה קירוב וריחוק בעלמא.

ובאמת הרבה אחרונים תמחו האין השוו הרמ"א והט"ז קירוב 'חלקי אותיות' לקירוב 'אותיות שלמות'. אכן הדבר נובע מכך שהט"ז הבין - כדחזינן בדבריו בהמשך הסימן (סק"ד) - שאות אחת מתוך ב' [שבהם יש חיוב חטאת] היא ממש כחצי אות מתוך אות שלמה, דשיעורא דשתי אותיות לחיוב חטאת הוא שיעור בעצם המלאכה ולא שיעור חשיבות.

כלומר, הא דמבואר שחיוב חטאת במלאכת כותב הוא דווקא בכותב ב' אותיות הנהגין זה עם זה, יש להבין בב' דרכים: א. באמת אות אחת יש בה שלימות מלאכה, אלא שמצד שיעור חשיבות צריך דווקא ב' אותיות הנהגין זה עם זה, וכמו השיעורים שברוב המלאכות, כגון מוציא מרשות לרשות, שפשוט שאף המוציא גרגיר אחד הרי הוא עושה פעולה שלמה של הוצאה, אלא דלחיוב חטאת בעינן דווקא שיוציא 'שיעור חשוב' דגרוגרת. ב. אות אחת אין בה כלל חשיבות מלאכה, והרי היא כחצי אות ממש, וכחצי מלאכה דמי ולא כחצי שיעור.

ונפק"מ בין ב' הדרכים, אי יש איסור דאורייתא על כתיבת אות אחת, כדן חצי שיעור האסור מדאורייתא, דלדרך א' ודאי אסור אך לדרך ב' מותר, וכן נפק"מ לנידון דידן, והרמ"א והט"ז נקטו בפשיטות בדרך הב', ולכן השוו נידון קירוב ב' אותיות לקירוב ב' חלקי אותיות. [ובביה"ל בריש הסימן (ד"ה על ב' שערות) דן בהאי נידון אי כתיבת אות אחת אסורה מן התורה כדן חצי שיעור. ולפלא שלא הזכיר שמדבריי הט"ז בב' מקומות הנ"ל מתבאר שאין דינה כחצי שיעור האסור מן התורה, אלא כחצי מלאכה].

גדר 'קירוב וריחוק'

ד' ויש לעיין עד היכן נחשבת הפעולה רק כ'קירוב' ולא כ'כתיבה', שבשלמא החורט בעץ וכדו' צורת אות, הרי זו כתיבה גמורה, שמייצר אות חדשה שלא היתה בעולם כלל, אך הכותב בדיו על הנייר הרי אינו מייצר דיו בצורת אות אלא מקרב טיפות דיו שכבר קיימות בעולם, והעמדת טיפות הדיו זו בצד זו על הדף מייצרת צורת אות, וא"כ צריך לדעת מה הגדר, אימתי נחשב רק כקירוב חלקי אותיות קיימים ואימתי נחשב לכתיבה.

ולכאורה היה אפשר לומר שהגדר הוא ש'קירוב וריחוק' היינו דווקא כשהיתה פעם אחת האות בשלימותה, ושוב הופרדה, שאז חיבורה מחדש אינו נחשב כ'כתיבה' אלא כ'מקרב', וכנידון הכתב שעל חודי הדפים, שודאי בעת כתיבת האותיות היה הספר סגור וכתב האותיות בשלימותם, ואח"כ נפתח הספר ונפרדו החלקים, משא"כ כתיבה חדשה לעולם מוגדרת ככתיבה ולא כקירוב.

אמנם מדברי הרמ"א והט"ז משמע להדיא לא כן, אלא משמע בפשטות שאף כשיכתוב חלקי אותיות לכתחילה, לא יתחייב על קירובם, שהרי השוו זאת לכותב אות אחת בציפורי והשניה בטבריה, שמעולם לא היו מקורבים זו לזו.

ומאותה סיבה גם אין לומר שהגדר הוא דווקא כשגם בעוד חלקי האותיות נפרדים יש ביניהם קשר, וכמו האותיות הכתובות על חודי הדפים, שאף בעת פתיחת הספר הרי הדפים מדובקים זה לזה בצידם השני ורואים קשר בין חלקי האותיות - שהרי הפוסקים השוו זאת לכותב אות אחת בטבריה ואחת בציפורי, ולמדו מזה גם לחצאי אותיות המחוסרות קריבה, וכנידון הגמרא אין שום קשר בין שתי האותיות קודם קירובם זה לזה, שהרי לכתחילה כתב אות אחת על גליון זה והשניה על גליון אחר.

ה' והיה אפשר לבאר שגדר הדבר הוא, שאם החלקים מתאחדים לאחד אזי מוגדר הדבר ככתיבה, משא"כ כשאין איחוד ביניהם אלא מונחים זה בצד זה הרי זה מעשה קירוב בעלמא, ולכן דווקא הכותב בדיו כיון שכל חלקי הדיו מתאחדים איחוד גמור זו היא כתיבה, משא"כ קירוב חלקי אותיות שלא נעשה איחוד ביניהם שאינה מוגדרת ככתיבה.

אך לפי"ז יצא שיהא מותר לפזר גרגירי חול וכדו' בצורת אות, משום שאינו אלא קירוב של גרגרים קיימים בלא איחודם. ולא יעלה על הדעת כן. [ואמנם בשו"ע (ס"ד) לענין כתיבה באפר, המשמעות הוא שמדובר במשטח של אפר שמשרטט בתוכו מקום ריק בצורת אות, ולא שעושה צורת אות מהאפר, אך לא נראה שיש הבדל בין זה לזה].

וראיתי להגרי"מ רובין שליט"א (בעמח"ס ארחות שבת, קובץ היכלא גליון ח') שכתב שבאמת זהו הגדר שרק אם נעשה איחוד הרי זו כתיבה, והסיבה שאסור לכתוב באפר וחול היא, שמחמת קטנות גרגירי החול רואים את קירובם כ'איחוד' ולא כקירוב בעלמא, וההיתר הוא רק לקרב ולא לאחד. ולענ"ד הוא דוחק.

וכשנבא לדון בדיון ה'מגנופד', אם ננקוט כדרך זו לכאורה יש להקל בזה, שאמנם המגנטים קבועים בלוח ולא סתם מונחים זה בצד זה, אך מאידך גם אין איחוד ביניהם, אלא מסודרים זה בצד זה עם רווחים ביניהם, וממילא יש להגדיר סידור כדורי המתכת בצורת אות - כקירוב בעלמא ולא ככתיבה. [אכן הגרי"מ רובין שליט"א בעצמו (קובץ היכלא גליון ז') האריך לאסור המשחק במגנופד בשבת, עיי"ש].

ו' ולענ"ד נראה שמסתבר מאוד שהחילוק בין 'כתיבה' האסורה ל'קירוב' המותר, הוא שתלוי כיצד נראים החלקים הנפרדים בעיני בני אדם בעת ריחוקם זה מזה, כלומר, אם הרואה מבחין שיש כאן 'חלקי אותיות' הרי הריחוק אינו מעשה מחיקה, וכן הקירוב אינו כתיבה, אלא מעשה ריחוק וקירוב בעלמא, אך אם לאחר ההפרדה נראים לפנינו רק פירורים ונקודות בעלמא, הרי הפירוד הוא מחיקה גמורה וכמו כן הקירוב הוא כתיבה גמורה, וכמו כל כותב שאינו אלא מקרב טיפות דיו שכבר קיימות בעולם.

ומלבד שהסברא נותנת כן, הרי כל מקור הפוסקים ליסוד זה הוא מהגמרא דכתב אות אחת בטבריה ואחת בציפורי, ושם מדובר בכתב אות שלמה ומחוסרת קריבה לחברתה, ואמנם הרמ"א והט"ז הבינו שלא דווקא אות שלמה אלא ה"ה בשני חצאי אות, אך מסתבר דהיינו דווקא באותו דמיון לאות שלמה - שניכרת לכל כ'אות' ולא כנקודה בעלמא - כך גם בחצי אות צריך שיהא ניכר שהיא 'חלק של אות' ואז קירוב החלקים זה לזה לא יחשב ככתיבה אלא כקירוב בעלמא, אך אם כתב ביום חול נקודות בעלמא

ובשבת מקרבם זה לזה לכו"ע נחשב ככותב ולא כמקרב, שהרי מה לי מקרב נקודות הדיו בעצמם, מה לי מקרב הדפים שעליהם נקודות הדיו.

ואף שבספר הנפתח אין שום צורה של 'חלק אות' על כל חודו של דף, שעל כל דף יש רק נקודות בעלמא, מ"מ כיון שהדפים מחוברים מצידם השני, וכבר היו האותיות שלמות כשהיה הספר סגור, זה עצמו גורם שאף כשהספר פתוח נראה כל חלק וחלק כחלק מאות ולא כנקודה בעלמא. [כלומר, אמנם אין די בסברות אלו לחוד - שהיו אותיות שלמות תחילה, ושיש חיבור מצידו השני של הספר - להגדיר הקירוב כקירוב בעלמא ולא ככתיבה, וכפי שהוכחנו לעיל (אות ד')] מהפוסקים, אכן סברות אלו הם סיבה מדוע בשעה שנפרדים הדפים זה מזה נחשבים הנקודות בעיני בני אדם כ'חלקי אות' ולא כנקודות בעלמא].

וממילא פשוט שאסור לעשות צורת אותיות במגנופד, שהרי אין כאן קירוב של 'חלקי אותיות', אלא קירוב כדורים בעלמא ויצירת צורת אות ע"י העמדתם בצורת אות.

סברת 'כדלת הנפתחת ונסגרת'

[ז] עד כעת ביררנו שאין להתיר המשחק מחמת סברת 'קירוב וריחוק', וכעת נבא לדון האם יש להתיר זאת מחמת הסברה ה', שסגירת ופתיחת הספר הרי היא כפתיחת וסגירת דלת, כיון שעומד לכך, והיה מקום לומר שגם בנידונינו, כיון שמהות המשחק היא בכתיבה ומחיקה תדירה הרי זה כפתיחת וסגירת דלת, ולא ככתיבה ומחיקה.

ונראה שאין הדמיון נכון כלל, שזה פשוט שלא נאמר כאן היתר לכל דבר העשוי לשימוש תדיר שלא יוגדר שימוש כמלאכה אלא כמעשה השתמשות בעלמא [כפי העולה מדברי הרב הכותב במאמר הנ"ל], שא"כ 'אבוקת הבדלה' שכל יעודה ושימושה הוא להדליקה למספר דקות לברך עליה 'בורא מאורי האש', ולכבותה, מדוע אסור להדליקה ולכבותה בשבת, והלא היא כדלת העשויה לפתוח ולסגור. ועוד דוגמאות לרוב שלא יעלה על הדעת להתירם מחמת סברה זו.

וכמו כן לענין כתיבה ומחיקה - לוח מחיק התולה בקירות כיתות הלימוד, הרי כל שימוש הוא בכתיבה ומחיקה תדירה, ואם יכתוב בטעות על הלוח בדיו שאינו נמחק, יושלך הלוח לאשפה כיון שנתבטל יעודו ותשמישו, וכי יעלה על הדעת להתיר לכתוב עליו בשבת או למחוק הנכתב עליו, משום דהוי כהשתמשות בעלמא וכפתיחת וסגירת דלת?

והחילוק פשוט, שבדלת הסגירה והפתיחה נעשית באותה דלת עצמה הנפתחת ונסגרת, ואין כאן יצירה חדשה בכל פעם שפותח או סגור, וממילא אין כאן מעשה מלאכה אלא השתמשות, משא"כ במדליק אבוקה הרי בכל פעם הוא מדליק אש חדשה ולא מחזיר את האש שדלקה כבר. וכן בלוח מחיק בכל פעם הוא כותב אותיות חדשות ולא מחזיר את הקודמות שכבר היו ונמחקו.

ולכן כל הדמיון של דלת לכתיבה ומחיקה של אותיות הכתובות על חורי הדפים הוא משום שלא נעשית יצירה חדשה בכל פעם, אלא אותם אותיות שכבר נכתבו מערב שבת, הם עצמם מתפרקות ומתחברות שוב ושוב - ועשויות מתחילה לכך.

ודברים אלו מפורשים בפרישה (ריש סי' ש"מ), שכתב שאין ללמוד מכך שאסור לאכול בשבת עוגות שנכתבו עליהם אותיות, משום שמוחקם, שכמו כן אסור לפתוח ספר שנכתבו אותיות על חורי דפיו: 'דשאני העוגות שבשעת אכילתו משתבר האות לגמרי ואין לו תיקון, מה שאין כן בפתיחת הספר שאף שכשפותחין אותן מנתק האות, מכל מקום כשחוזר וסוגרו הוא מתקן כבתחילה, ותחילת כתיבתו עליו נעשה לפתחו ולסגרו, והוי ליה כמו דלת הנפתח ונסגר דאין בו משום בנין וסתירה'.

הרי שהאר"ך לפרש ולבאר שאין די במה שעומד לפתוח ולסגור תדיר - ליתן לו היתר 'דלת', [שהרי גם עוגה כל תחילת כתיבת האותיות עליה הוא כדי לאכלה עם האותיות ולמחקם בעת האכילה]. אלא כיון שהאותיות קיימות' כל הזמן, דהיינו גם כשמנתקם בעת הפתיחה עומדות להסגר ולהכתב כבראשיתם - כלשונו: 'שאף שכשפותחין אותן מנתק האות - מ"מ כשחוזר וסוגרו מתקן כבתחילה' - מציאות זו גורמת שיוגדר הדבר כמעשה השתמשות וכדלת הנפתחת ונסגרת.

ולכן אין לדמות כלל וכלל משחק המגנופד לנידון הספר, שהרי במשחק זה אין אותיות מסוימות קבועות בו, אלא בכל פעם יכול להחליט אלו כדורים לקבוע ובאיזו צורה, וכך לכתוב בכל פעם אותיות

אחרות לגמרי, וממילא שכשמוחק האותיות אין להחשיב זאת כפתיחת דלת ולא כמחיקה מחמת שעומד לחזור ולכתוב, שהרי כשיחזור ויכתוב - יכול להחליט לכתוב אותיות חדשות לגמרי, ולא 'חדש' את האותיות שכבר היו ומחקם. וכמו כן כשכותב בו אותיות אין זו רק סגירת דלת לחוד מחמת שעומדות האותיות לחזור ולהימחק, שהרי כשימחקו לא ישאר שום זכר מאותיות אלו מסוימות.

דברי החות יאיר לענין מחיקת ה'

ח] במאמר שם הובא מהחות יאיר (סי' ט"ז) שדן במי שקנה טבעת מגוי שנכתב עליה שם הוי"ה, והטבעת עשויה באופן שכשנפתחת ונסגרת מתפרקים חלקי אותיות השם זה מזה, ודן החו"י האם יש לאסור פתיחתה [גם בימות החול] משום איסור 'מחיקת השם', וכתב להתיר משום שכיון שלכתחילה עשויה לפתוח ולסגור אין זה מעשה מחיקה.

גם בזה נראה פשוט שלא יעלה על הדעת שהמוחק שם ה' מלוח העשוי לכתוב ולמחוק כל פעם שם חדש לא יהא בכלל מוחק השם, שהרי למעשה כעת מוחק הוא שם ה' ומה יתן ומה יוסיף לך מה שעתידי לחזור ולכתוב שם חדש, אלא פשוט שכל היתרו של החו"י הוא משום שבשעת מחיקת השם - כלומר, בשעת פירוק הטבעת - אין נראית לעינינו פעולת 'מחיקה' שהרי כל בר דעת מבין שהטבעת עם אותיות השם שעליה עומדת להתפרק ולהתחבר תדיר, וממילא גם כשהיא מפורקת לא נמחק שם זה הכתוב עליה, אלא שנפרדו לעת עתה חלקי השם זה מזה, וזה הדמיון להתיר דלת שאין סגירתה ופתיחה כבונה וסותר, משום שאף כשהיא פתוחה או רואים את סגירתה העתידית וכן להיפך.

וכמו כן לענין שבת שפיר יש להתיר עפ"י לשחק במשחק העשוי עם אותיות מסוימות המתפרקות וחוזרות ומתחברות, אך כשהמשחק מורכב מכדורי מתכת, ובכל פעם מרכיב וכותב על ידם אותיות שונות, אין בזה שום דמיון לדלת.

וכן מדוקדק בדברי החו"י, שהשווה שם נידונו לנידון פתיחת הספר בשבת, וכתב בתוקף להתיר הדבר [כדעת הרמ"א והט"ז] בטענה: 'דבפתיחת מסגרי הלוחות יתפרדו האותיות ממילא כיוו אאופתא, ובכל עת ורגע לפירוד קיימא', ונתקשה שהרי חכמים אסרו גם כתיבה במשקין אף שאין לזה קיום כלל ועומדים מיד להמחק [כשמתייבשים המשקין], וכתב לחלק: 'בנדון דידן גרע טובא מכותב במשקין דלכתחילה אסור, דמחדש דבר ודוק', ושפתיו ברור מללו, שאין החילוק בין כתיבה במשקין לבין כתיבה ע"י פירוק וחיבור - משום שזו 'דרך כתיבה ומחיקה' וזה 'דרך שימוש', שאין די בסברא זו להסיר שם 'כתיבה ומחיקה' משימוש זה, אלא ההיתר בפתיחת וסגירת ספר, הוא מפני שכיון שהאותיות המסוימות קבועות בו ועומדים לכתחילה להתחבר ולהתפרד ממילא אינו מחדש דבר, אלא מחבר ומפריד אותם אותיות, משא"כ בכותב במשקין מחדש דבר שלא היה בעולם.

וכמו כן במגנופד הרי בכל פעם מחדש אותיות אחרות, וממילא אין להתיר מחמת שעומד לכך.

סברת דרך 'שימוש' ולא 'מלאכה'

ט] במאמר שם האריך עפ"י דברי הגרשז"א במנחת שלמה שהמלאכה נקבעת לפי שמה, ולכן אין 'ניקוי כלי' נחשב כבורר כיון שאין האדם רואה את הניקוי כמעשה ברירה אלא כמעשה ניקוי, וכן דוגמאות נוספות. וכמו כן השימוש במגנופד הוא מעשה שימוש ומשחק ולא כתיבה ומחיקה.

ולענ"ד הדמיון עולה יפה לענין פתיחת וסגירת ספר, שאין מטרת האדם לכתובה ומחיקה אלא לשימוש בספר, וממילא נחשבת פעולה זו כמעשה שימוש ולא כמעשה כתיבה ומחיקה.

וכמו כן יש ללמוד היתר לניקוי צלחת שרשומים עליה ציורים או אותיות, ובשעה שמדיחה מפסולת המאכלים הנדבקת עליה מתגלים האותיות שנתכסו, שהיה מקום לדון לאסור הדבר משום מוחק על מנת לכתוב, עפ"י דברי הב"ח (עי' משנ"ב סי' ש"מ סק"י ובביה"ל שם, לענין מסיר שעוה שנטפה על האותיות) - שבזה יש להבין שכיון שהפעולה שעושה היא פעולת 'ניקוי כלי' ולא פעולת 'גילוי האותיות' [שבזה עוסק הב"ח], אף שפסיק רישיה שיתגלו האותיות, מ"מ אין זה 'מעשה כתיבה ומחיקה' אלא 'מעשה ניקוי'.

וכמו כן יש להבין כך במשחק שכתובים עליו אותיות, אך לא זו מטרת ויעוד המשחק, אלא תוך כדי המשחק מתחברים חלקי אותיות זו לזו, שיש לומר שזה מעשה שימוש ומשחק ולא מעשה כתיבה ומחיקה.

אך במשחק המגנופד הרי כל יעודו ושימושו של המשחק הוא לכתוב ולמחוק, והילד שמשחק בו כוונתו ורצונו 'לכתוב' ו'למחוק', א"כ פשוט שהשימוש בו הוא מעשה כתיבה ומעשה מחיקה, והתדירות לכתוב ולמחוק אינן משנות את גדר המעשה כנ"ל.

אותיות שאין חיבור בין חלקיהם

[י] עוד הוסיף במאמר הנ"ל לצרף להקל עפ"י דברי היעב"ץ שאותיות שאין חיבור בין חלקיהם, אלא החלקים עומדים זה בצד זה אינם נחשבים לאותיות.

ובאמת יש לדקדק האם סברא זו שייכת במשחק המגנופד, שהרי אינו מעמיד סתם כדורי מתכת זה בצד זה, אלא הכדורים נקבעים בלוח אחד [ואף שיש ריוח בין כל כדור וכדור אין זה מגרע את קביעותם], ואמנם אין 'איחוד' בין החלקים להיות כאחד, אך שפיר יש 'חיבור' בין החלקים, ולא דמי לדפים המונחים זה על זה בלא קביעות.

[עוד דן שם להקל במשחקי הרכבה שבעת ההרכבה נכתבים אותיות, עפ"י הסוברים שאין איסור לעשות אותיות מהחומר עצמו בלא רקע, ובסיכום המאמר נראה שסברא זו שייכת גם בספר שנכתב על חודי דפיו.

ופשוט שזה אינו, שהרי האותיות כתובות על חודי דפים - שהם רקע לאותיות, וגם במשחק המגנופד הלוח הוא רקע לאותיות הנוצרות מהכדורים].

אם נחשב ככתב בר-קיימא

[יא] אמנם מסתבר לומר שהכתיבה במגנופד נחשבת ככתיבה שאינה של קיימא - האסורה רק מדרבנן, ולא מיבעי אם המציאות היא שכל טלטול מעט של הלוח גורמות לשיבוש האותיות, אלא אף אם תקועים הכדורים בחוזק ויכול הכתב מצד עצמו להתקיים זמן רב, ומה שרגיל למחקו מיד הוא סיבה צדדית, מ"מ כיון שהכלי מיוחד ומיועד למשחק של כתיבה ומחיקה תדירית שפיר יש להבין שכשם שכתב שמצד טבעו אינו יכול להתקיים אין איסורו אלא מדרבנן, כך גם באופן שהכלי בנוי לכתחילה לכך.

אמנם עיין חזו"א (סי' ס"א אות א') דפשיטא ליה שאותיות הנכתבות על עוגה נחשבות ככתיבה של קיימא אף שעומדות להימחק ע"י אכילת העוגה, וכל יעודה של העוגה היא לאכילה, כיון שמצד הכתב עצמו הוא יכול להתקיים, ודומה ל'כותב בשבת בסוף היום ודעתו לשרוף את הכתב במוצאי שבת', שפשוט שחייב. אמנם יש מקום לחלק בין נידון העוגה לנידון משחק, וצ"ע.

לסיכום

נחלקו הפוסקים אם מותר לפתוח ולסגור בשבת ספר שאותיות כתובות על חודי דפיו, וסברת המתירים משום שאין זה אלא מעשה קירוב וריחוק, וגם שעומד לכך והווי כפתיחת וסגירת דלת.

ואם נדמה נידון משחק 'מגנופד' לספר זה, יהא תלוי הדין במחלוקת זו, והשו"ע הרב כתב שהמנהג להקל בפתיחת ספר, ולהכרעת המשנ"ב לכתחילה כל שאפשר יש להימנע מכך.

אכן נידון הפוסקים הוא בספר - שאין כוונת הפותח והסוגר לכתביה ומחיקה, אלא פס"ר הוא, ודעת החזו"א (סי' ס"א) שכל סברות ההיתר אינן אלא בכה"ג, אך כל שמתכוין לכתביה ומחיקה לכו"ע אסור (עיי"ש בחזו"א), ולפי"ז לא שייך להתיר המשחק אף לדעת המתירים פתיחת וסגירת הספר.

ואף בנידון הספר עצמו הרי נחלקו הפוסקים, והשו"ע הרב והמשנ"ב הביאו רק ש'המנהג להקל', והמנהג הרי היה בספר שאין מתכוין למחיקה וכתביה, ואין מקור להקל באופן שמתכוין לכך.

אך לפי האמת אין צריך להגיע לכל זה, שבאמת אין דמיון כלל בין נידון הספר לנידון משחק זה, שהרי בספר היו כתובים אותיות מסוימות המתפרדות ומתחברות, וגם בעת פתיחת הספר אזי בעיני בני אדם נחשבים נקודות הדיו שעל חודיו כחלקי אותיות, משא"כ המשחק עשוי מכדורי מתכת בעלמא, שבכל פעם תלוי בהחלטתו אלו אותיות לכתוב, ולכן גם לדעת המתירים פתיחת וסגירת הספר, אין מקור להקל במשחק זה.

בברכת התורה

אפרים פישל הלוי סגל - ביתר-עילית

תגובות הכותב

לכבוד מערכת הקובץ שליט"א.

ראיתי דברי הרבנים החשובים ה"ה הרב אפרים סגל שליט"א ראש כולל להוראה ביתר והרב יהושע אוירבך שליט"א בנידון כתיבה בשבת במשחקים, וכדרכה של תורה הנני לשוב ולבאר דברי. ואבאר מתניתא דא בכללות סברת ההיתר, ולא אדון כאן בכל הראיות שכתבו שיש לדון בהם לגופו של דבר.

דהנה יש לומר דבכל משחקי ילדים כל המינים וכל הסוגים בכללות ובפרטות, כיון דשם משחק עליהם והדבר ניכר שעשויים לכך הרי א"א כלל להחשיבם כמעשה מלאכה בשבת, דמלאכת מחשבת אסרה תורה ולא דברים של שחוק וצעצוע בעלמא, ולכן לכאורה אין חשש איסור של מלאכות לכל סוגי המשחקים. וסברא זו מצאנו בדברי הפוסקים האחרונים בכל משחקי הרכבה וכיוצ"ב שכתבו דליכא שום חשש איסור לשחק בהם, וכפי שצינתי בקובץ המאתיים מדברי הששכ"ה פט"ז הערה נ"ז דאפילו אם יכול להתקיים הבניין שבנה מאבני הפלא, אבל מ"מ כיון שניכר וידוע לכל שאין הבניין שבנה עשוי לקיום כלל, וגם אינו אלא צעצוע של ילדים, כגון דא אין זה נחשב אפילו בגדר של בניין ארעי, וכן ציינתי שם מדברי האחרות שבת פ"ח הערה פ"ו עיי"ש.

ומה שדחו דשאני מלאכת בונה מכותב, יש לומר דסברא זו דמשחק וצעצוע דלא הוי מלאכה לא שייך כלל למלאכת בונה, רק לעצם דין של מלאכת מחשבת אסרה תורה, וכל המשחקים שניכר מהותם לא שייך להחשיבם כמלאכה.

ויש לציין עוד לדברי הגרשז"א בששכ"ה פט"ז הערה י' דכתב סברא זו לענין דמותר ליתן לקטן צעצועים המשמיעים קול, והטעם דהביה"ל נקט דטעם האיסור להשמיע קול בכלי המיוחד לכך הוא משום עובדא דחול, ולא משום גזירה שיבוא לתקן כלי שיר, וא"כ בכלי שעומד בעיקר לשמש כצעצוע ג"כ לא חשיב כעובדא דחול עיי"ש.

ובספר הלכות שבת בשבת ח"ב פ"ז דיני אוהל הערה 12 מביא מהגרי"ש אלישיב בילדים שמשחקים באוהל דבעת הצורך אפשר לסותרו, דאין כח בילדים לעשות מחיצה ואוהל מחפציו של בעה"ב, דכל מעשהיהם כמעשה קוף ולמשחק בעלמא, עיי"ש.

ולצירוף להתיר הבאנו גם הסברא מדברי הפוסקים דכל היכא שאין הכתב מחובר באופן קבוע לא שייך כותב, ולכן בנידון כתיבה ומחיקה בלוח מחיק שכתבו לדמות לזה, נופל צירוף זה דמכל מקום הוי כתב רגיל שמחובר יחד וכו', ובזה יש מקום לומר דהמנהג להחמיר, משא"כ במשחקים החדשים של המגנטים שעל זה היה הנידון בקובץ הנ"ל דאינן מחוברים וניכר לכל מהותם וייעודם יש מקום להתיר.

והנה אם היה נידון זה בשאלה של דאורייתא קשה להתיר בסברות בעלמא, אבל בנידו"ד דאינו עשוי לקיום והוא רק שאלה באיסור דרבנן הרי יש מקום לומר סברא זו, דכל היכי שניכר לכל מהות הכלי ופעולתו דהוה לשחוק ולצעצוע וכו' אין ע"ז שם של מעשה מלאכה.

לצורך קטן

ובפרט יש מקום להקל כיוון שכל הנידון הוא לגבי משחק לקטנים, הרי יש מקום לומר דכל המשחקים חשובים לצורך הקטן, ועכ"פ כצורך כל דהו, וכההיא דטעימת הכוס בסי' רס"ט דמותר ליתן לקטן, וליכא חשש של איסור ספיה באיסור דרבנן היכי דהוה לצרכיו, כידוע דעת הרשב"א (הובאה בפוסקים בסי' שמ"ג) דכל דהוה לצורך הקטן ספינן ליה איסור דרבנן גם לכתחילה.

ועוד יש לציין, דהנה מצאנו דגדולי אחרונים ס"ל דכל איסור ספיה לקטן לא הוה כלל איסור מה"ת רק מדרבנן, כ"ה דעת המהרש"ם ח"ג סי' ק"ג והאחיעזר ח"ג סי' פ"א דכתבו דלדעת הרשב"א דס"ל דאיסור דרבנן מותר לספות לקטן (ורק משום דלמא אתי למיסרך בעינן שיהיה בזה צורך) מסתבר דס"ל דכל דין ספיה הוה רק דרבנן, ולכן י"ל דחכמים לא רצו להחמיר כ"כ לגזור איסור ספיה אף באיסור דרבנן, דאם איסור ספיה הוה דאורייתא מחודש מאוד למה לא נימא כן גם לגבי איסור דרבנן דהא כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, אלא דכל איסור ספיה הוה מדרבנן יעו"ש"ד.

הרי לפ"ז ישנם עוד צירופים ובפרט שהוא רק שאלה בדינים דרבנן, ולכן י"ל הך סברא דכל מקום שניכר דהוה רק כמשחק ליכא איסור.

אכן כפי שכתב הרב המעיר שדעת הרבנים היא שלא לשחק בזה בשבת, לכן כל הנכתב אינו למעשה, וההוראה מסורה למורי ההוראה, ולמזהיר ולנזהר שלומים תן כמי נהר.

משה חיים שמעיה

טבריה

תגובה

ראיתי דברי הרה"ג שליט"א, והנני להעיר על דבריו.

א] כמדומני שמחודש עד למאוד לבנות יסוד כביכול כל משחק שהוא אין בו איסור מלאכה בשבת. ולענ"ד כל המקורות שהובאו כדיוקים מספרי זמנינו הם ראייה לסתור:

א. 'שמירת שבת כהלכתה' לענין משחקי הרכבה - הרי באותו סעיף עצמו מדגיש השש"כ שדווקא משחקים המתחברים ברפיון מותר, אך משחקים שחלקיהם נתקעים הנתקעים בחזקה (כגון קליקס) אסור לילדים לשחק בהם בשבת.

ומפורש שאין זה כלל גמור לכל מלאכה הנעשית במשחק.

וגם עיינתי בכל הפרק שם [המוקדש לענייני משחקים בשבת], ואדרכה, בכל משחק שיש בו סרך מלאכה דאורייתא או דרבנן [וכגון כתיבה ומחיקה בלוח ממחק. שם סעיף כ"ג] כתב לאסור המשחק בו בשבת, ולא עלה על דעתו להקל משום שאין זה אלא משחק.

ב. 'ארחות שבת' לענין משחק לגו - הרי האריך שם בהערה שזו סברא מיוחדת אך ורק במלאכת 'בונה' שמהותה 'איחוד' החלקים לבנין אחד, ובכה"ג שהוא משחק אין אנו רואים 'איחוד' לעניינו, כיון שכל המטרה היא בנין ופירוק תמידי וזהו היפך 'בנין' [ואף בזה הביא שם שיש מחמירים], אך בשאר מלאכות שאין גדרם ב'איחוד' אלא בעצם היצירה, לא שייך כלל חילוק בין עושה זאת בדרך משחק או לא.

ולכן כתב הארחות שבת (פ"ט סעי' י"ג) שפשוט שאסור להניח לילדים לעשות גג בעת המשחק במשחקי ההרכבה, משום איסור 'אהל', והיינו כנ"ל שכל ההיתר הוא דוקא במלאכת 'בונה' שעניינה 'איחוד', משא"כ באהל שעניינו עצם עשיית הגג אין שום חילוק בין משחק לאינו משחק, ולכן אסור. ומפורש שאין זה כלל בכל המלאכות.

וכן כתב בספר שש"כ (פכ"ד ס"ה) שפשוט שאסור לילדים לבנות אהל משמיכות וכדו' אף שעושים זאת למשחק בעלמא ואין לו שום קיום, מאחר שגם אהל ארעי נאסר מדרבנן. וכן הוא בספר פסקי תשובות (שט"ו הערה 6) כדבר מוסכם ופשוט.

ג. 'שמירת שבת כהלכתה' לענין השמעת קול - הרי מפורש בדבריו שאילו היה האיסור בהשמעת קול משום גזירה דשמא יתקן כלי שיר לא שייך להתיר במשחק, ורק כיון שכל האיסור הוא רק משום 'עובדא דחול' [כיון שאינו 'קול שיר', אלא שהוא כלי המיוחד ל'קול'], בזה שפיר יש להבין שמשחק אין בו משום עובדא דחול.

ומפורש שאין זה כלל לכל המלאכות, ואף לא באיסורי דרבנן כהשמעת קול וכדו', אלא קולא מיוחדת ב'עובדא דחול'.

ד. 'הלכות שבת בשבת' בשם הגריש"א לענין אהל - עיי"ש שמעולם לא הקיל הגריש"א להניח לילדים לבנות אהל [וכבר ציינתי באות ב' שגם שאר ספרי זמננו כתבו בפשיטות לאיסור], אלא נידונו באופן שהילדים עשו אהל בשבת, וכגון שלקחו שמיכה ופרסוה על כמה כיסאות, ועתה רוצה בעה"ב ליטול השמיכה, ועל כך השיב שאין בכח ילדים במשחקם להפוך שמיכה שאינה שלהם לאהל, ועיי"ש שהקיל רק בשעת הצורך, ואם אפשר יעשה זאת כלאחר יד. [ועיי"ש בספר הנ"ל שכתב שאינו מבין חידוש זה, ובגוף הספר כתב להחמיר ולא לסתור אהל זה. וע"ע בפס"ת (שט"ו הערה 6) שדן בסברא זו].

ולכן אם נחליט שהכתיבה במשחק המגנופד נחשבת לכתיבה [עכ"פ שאינה של קיימא האסורה מדרבנן], לענ"ד אין מקור להקל עפ"י הסברא שכיון שאין הכתיבה אלא למשחק בעלמא אין עליה שם מלאכה כלל, שלא מצינו סברא זו אלא לענין 'בנין' ולענין 'עובדא דחול'.

ב] ומה שהוסיף שיש להקל עפ"י דברי הרשב"א הידועים לענין צרכי קטן באיסור דרבנן, באמת הרבה יש להאריך בזה מה נחשב ל'צורך קטן' (ועי' רשב"א בתשובה (ח"א סי' צ"ב) מה שכתב שלא לכל צורך התיר ואכמ"ל), וכן האם קיי"ל כהרשב"א לדינא, אך הבנתי שלא נקט זאת אלא כצירוף בעלמא, ולכן אכמ"ל בזה.

בברכת התורה

אפרים פישל הלוי סגל

תגובת הכותב

ראיתי דברי הרב המשיג שליט"א על תשובתי, והנני להשיב בקוצר אמרים וכדרכה של תורה כדלהלן. הנה סברא זו שכל דבר דהוי משחק אין להחשיבה כאיסור מבואר בכל המקומות שציינתי כטעם בפני עצמו, רק הספרים הנ"ל הוסיפו עוד טעמים לכל נידון שהם דנו בו. ואכתוב עפ"י סדר האותיות הנ"ל. א. עיין ששכ"ה שם בהערה דמבואר סברא זו כעוד טעם למה שדן שם, וכמעט טעם נפרד, ואגב בהערה נ"ט דעת הגרשז"א להתיר גם במשחקים שמתחברים בחוץ ע"פ הסברא דעשוי לכך עיי"ש, וכמדומה שכן הוא המנהג לשחק גם בלגו וגם בקליקס.

ובהערה ס"א שם לגבי מפיונים כתב השש"כ רק הסברא של צעצוע לילדים.

ב. אכן בארחות שבת שם כתב סברא זו לדעת החזו"א לגבי בונה, אבל הסברא שכתב שם י"ל גם במלאכות אחרות מלבד בונה.

ג. נתכוונתי רק לזכר לדבר, שיש סברא להקל במשחק וצעצוע.

ד. דעת הגריש"א מבוארת דמשחק לית ביה איסור - כטעם בפנ"ע.

ואחזור ואשנה מה שכתבתי במכתבי הקודם, שאין דברי אמורים להלכה למעשה, וההכרעה נתונה למורי ההוראה.

בברכת התורה

משה חיים שמעיה