



בס"ד

קובץ אבקת רוכל

צפונות ♦ שו"ת ♦ חידו"ת ♦ מאמרים

בענייני פסח ועוד

ובעה"י יכלכל

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

גליון ט'

שנה ג' ♦ ניסן תש"פ

ניו יורק

'Avkat Rochel'

The Sephardic Halacha Journal of the Americas

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



2020 ♦ תש"פ
כל הזכויות שמורות

Yearly Subscription: \$32
מחיר מנזי לשנה: \$32

Please make checks payable to:

"Hazon Ovadia"
110 Vine St.
Lakewood, NJ 08701

+1 (310) 254-7790
mechonavkatrochel@gmail.com

חברי המערכת:

יהודה אריאל עובדיה ♦ יהודה פגיה ♦ יעקב דג'מל ♦ חיים אריאל נפתלי

**הגליון הבא יצא לקראת חודשי סיון-תמוז ה'תש"פ
ויתמקד בהשלכותיו ההלכתיות של מגיפת הקורונה
(לא תקום פעמים צרה) והלכות בין המיצרים**

**נא לשלוח חידו"ת לא יאוחזר מט"ו אייר
(ניתן גם לשלוח בעניינים אחרים)**

קובץ אבקת רוכל

ניסן תש"פ



תוכן העניינים



פתח הבית א

צפונות

דרוש לשבת הגדול מאת כמהור"ר רפאל חיים בן עטאר זלה"ה ה
ע"י מכון פי ישרים

דרוש לפרשת וארא יג
מתוך ספר חזון עובדיה לכמהור"ר עובדיה הלוי זצוק"ל, אב"ד ארם צובה

עניני דיומא

ברכת שהחיינו על הדלקת נרות יו"ט לו
הרב דוד פרץ

ברכת האילנות בליל ר"ח ניסן מז
הרב מתתיהו גבאי

מצוה בו יותר מבשלוcho בבדיקת חמץ נה
הרב יוסף צמח

בענין קניני מכירת חמץ, ומכירה דרך המחשב סא
הרב אליעזר כהן

בענין שומע כעונה בסיפור יציאת מצרים סה
הרב אליהו קדושים

דעת הרמב"ם במצות סיפור יציאת מצרים עג
הרב מנחם שריידר

בענין אפיקומן והלל לאחר חצות עט
הרב איתן אביב

אמירת חצי הלל בפסח פה
הרב דניאל גראמה

בדין משגיח במלון שפוטר באמצע הפסח צא
הרב אוהד שלום ישי

קובץ אבקת רוכל

ניסן תש"פ



תוכן העניינים



בענין גזל חמץ ועבר עליו הפסח	צה
הרב אשר שנוורמן	
מצות קנה מיד עמיתך וקניית חמץ לאחר הפסח מנכרים	צז
הרב ברוך גרינשפאן	

בית יוסף

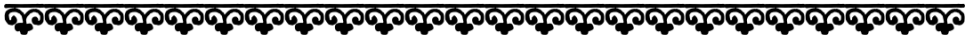
בדין מחמר ושבייתת בהמתו בשבת	קז
מרן ראש הישיבה הרב שלום כהן	
בענין חליצת נעלים לדבר מצוה	קיג
הרב גמליאל רבינוביץ	
בענין נתינת שלום קודם התפילה	קיו
הרב רפאל גנדי	
בענין ביטול מגין קבוע	קכז
הרב יהודה אריאל עובדיה	
דין קטן העולה לתורה	קלז
הרב יוסף פרץ	
בענין מדידה ומשקל בשבת ויו"ט	קמט
הרב שמעון תברכיאן	
דין דימומים של אשה הלוקחת גלולות הורמונליות	קנג
הרב אהרן צבי כהן	
בענין הסכם טרם נישואין לספרדים	קסז
הרב חיים ג'קטר	
בענין הסכם טרם נישואין והאם יש בו חשש גט מעושה	קעא
הרב מרדכי לבהר	
מקח טעות במקח שמותר רק בדיעבד	קעה
הרב ישי יצחק שרגא	
מי שנתעכב באונס ולא החזיר רכב שכור	קעט
הרב חיים אריאל נפתלי הלוי	

קובץ אבקת רוכל

ניסן תש"פ



תוכן העניינים



בדין המזיק חברו מתוך שמחת פורים או מתוך שכרות קפט
הרב שי שלום קבסה

בית תלמוד

בענין מיני תותים וזיהויים קצה
הרב יהודה פגיה
בענין אין דם טמא אלא מן המקור רה
הרב שאול סימן טוב
הקדמה כללית בענין סמכות מנהגי ההלכה לסוגיהם ריג
הרב שלמה ישראלי
כמה הערות בעניני לשון הרע רכז
הרב יהושע גרינוואלד

מגיד מישרים

בערב תאכלו מצות, מתיקות וקיווי רלג
הרב אלחנן שאף
מדוע לא הוזכר משה רבינו בהגדה של פסח רלט
הרב אברהם מייזעלס
שבעת ימי האבלות, המשתה והרגל והמשותף ביניהם רמג
הרב אברהם משה

בדק הבית

הארות והערות ומכתבים למערכת רנא
תשובות חדשות ממרן הגר"ח קניבסקי שליט"א על ליל הסדר * הרב מתתיהו גבאי * הנהגות ופסקים ממרן הגאון רבי
שלום יצחק מזרחי זצוק"ל * הרב מתתיהו גבאי * קושיא בדברי ההגהות מיימוניות בהל' חול המועד * הבה"ח מנשה
ראזק ב"י

לזכר עולם

נר ה' נשמת אדם

להאי גברא רבה
הזהיר בנר, שמן זית,
נפטר בשם טוב מן העולם, טוב שם משמן טוב.
דרחים רבנן, ומוקיר רבנן, ודחיל מרבנן
(שבת דף כג, יום פטירתו)

אהוב על הבריות
מור אבי

אברהם שאול בן שולמית סלמה ע"ה

שנתבקש בישיבה של מעלה
ביום ד' ניסן תהא שנת פדות

יה"ר

שנפשו בטוב תלין וזרעו יירש ארץ
תהא נשמתו צרורה בצרור החיים



פתח הבית



ישמחו הלומדים ויגילו המעיינים, חברים שבבבל מצויינים, ובני מערבא היושבים בגנים, בהופע אור יקרות הגליון התשיעי של הקובץ "אבקת רוכל", בעניני חודש ניסן ועוד עניינים, אשר כבר הוכן ונערך עוד בטרם בא השבר הנורא, לב מי לא יחרד ויכנס רגליו החדרה, ואל אלוהיו יקרא, וירבה בצדקה, תשובה ותפלה, וכנגד כולם תלמוד תורה, יה"ר מלפני אבינו שבשמים שתיעצר המגפה במהרה, ותופע עלינו נהרה, לא תקום פעמים צרה, בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל.

טובים מאורות, מקדמוני הדורות, צירפנו דרוש לשבת הגדול, מאת כמוהר"ר רפאל חיים ׳ן עטר זצוק"ל, אשר נשלח אלינו מאת הגאון הגדול, הלן בעומקה של הלכה, רבי יוסף פריץ שליט"א, מו"ץ ומח"ס יקרים בעוב"י פנמה, ומייסד מכון פי ישרים, להוצאת כתבי חכמי המערב מעיר מראכש יצ"ו. ועוד דרוש לפרשת וארא, על כל האותות והמופתים אשר עשה משה לעיני פרעה ולעיני כל ישראל, מאת כמוהר"ר עובדיה הלוי (מזרחי) זצוק"ל, אב"ד ארם צובה (תלמידו של כמוהר"ר רפאל שלמה לנייאדו זצ"ל, בעמח"ס בית דינו של שלמה), מתוך ספרו חזון עובדיה, אשר ראה לאור פעם א' בליורנו שנת תקמ"ז, ועתה מאיר וזורח שוב, ה'ן לאיש גואל.

וביתנו בית ועד לחכמים, בי מלכים ימלוכו וחרש והמסגר אשר גלו לדרועייהו ונפל נהורא, גם כללנו בגליון זה שו"ת בענייני ליל הסדר ממרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א, ומרן רה"י הג"ר שלום כהן שליט"א, ועוד חכמים מופלגים, ובכללם הג"ר דוד פריץ שליט"א, ואחיו הג"ר יוסף פריץ שליט"א, הג"ר אליעזר כהן שליט"א, הג"ר אליהו קדושים שליט"א, הג"ר חיים ג'קטר שליט"א, הג"ר מרדכי לבהר שליט"א ועוד רבים וטובים, ישמרם הא-ל.

ומלבד הלכות פסח וחודש ניסן, העלנו גם עוד חידו"ת בעניינים שונים במרחבי ים התלמוד והפוסקים, עיונים להלכה במדור "בית יוסף", ומיטרח בשמעתתא במדור "בית תלמוד". ועליהם מילי דאגדתא כמים קרים על נפש עיפה, עלים לתרופה, לנפש היפה, אבני ישפה במדור "מגיד מישרים". ובמדור "בדק הבית" שבסוף הקובץ נאספו ובאו כל מי שיש תחת ידו תגובה או הערה על הגליונות הקודמים כי שם ביתו, וכאן הבן שואל.

הניצנים נראו בארץ, הגליון הבא יצא לקראת חדשי סיון-תמוז הבעל"ט ויעסוק בהשלכות ההלכתיות הרבות של מגיפת הקורונה, לא תקום פעמיים צרה, ה' ישיענו במהרה, ובענייני



פתח הבית



בין המיצרים, הרוצה לשלוח מאמר למערכת בענינים אלו או בשאר ענינים, מתבקש לשלוח חידו"ת עד ט"ו אייר ה'תש"פ, אל תאחרו אותי, אבוא כעני שואל.

עם הגיע זמן הדפסת הגליון הנוכחי, נתבשרנו בשורה קשה ומרה, על הלקח איש ישר ותמים הליכות, עובד אלקים וירא ה' מרבים, ה"ה ר' אברהם נפתלי הלוי ע"ה, אביו של יבלחט"א הג"ר חיים אריאל נפתלי שליט"א מחברי המערכת, אשר העמיד דור ישרים מבורך בחייו, דקדק בתורה בתפילה ובמצוות, ואיננו כי לקח אותו האלקים. יה"ר שיליץ יושר בעד משפחתו ובעד כל קהל עדת ישראל, ויזכו משפחתו לראות בנחמת ציון, רפאנו ה' ונרפא, הושיענו ונושא ובא לציון גואל.

הא לחמא עני"א,

חברי המערכת



צפונות

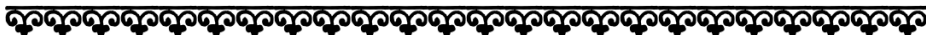




דרוש לשבת הגדול

הרה"ג רפאל חיים בן עטאר זלה"ה

מחכמי ורבני עוב"י מראכש



מקצת תולדות הרה"ג רפאל חיים בן עטאר זלה"ה

הרה"ג רבי חיים בן עטאר זלה"ה היה מרבני מראכש, והיה משמש כספרא דדיינא, וכן היה מראשי המדברים, כשהגיע משה מונטיפיורי ז"ל למראכש בחרו בורבני מראכש כדי לדרוש בפניו, וחיבר נוסח מי שברך מעניין ויחודי לצורך המעמד.

הוא חי במחצית הראשונה של המאה השביעית, התאריכים שמצאנו בכתב ידו הם משנות התר"כ והתר"ל.

חיבר ספר דרשות וחידושים על התורה ונ"ך על דרך הפלפול ומעט על דרך הרמז. מחיבורו ניכר גאונותו וחריפותו כדרך הקדמונים. מתוכו אנחנו מפרסמים בזה חידושו לשבת הגדול.

הספר כתוב יד נמצא באוסף ידידי ואר"ע ר' משה אורק נר"ו. התודה לו על העמידו הכת"י כדי להדפיס.

תודה לידי"ן הרה"ג מרדכי אלמקייס נר"ו מח"ס ויכתוב מרדכי ועוד חיבורים חשובים. שערך את הדרש הזה וטרח ויגע למצוא המראי מקומות.

יוסף פרץ

מכון פי ישרים

להוצאת כתבי חכמי ורבני מראכש

דרוש לשבת הגדול

במדרש אמר פרעה לפני הקב"ה תורה היכן היא, אמר לו "לה" הארץ ומלואה" (תהלים כד א'). והוא פלא. ויובן לי במה שחקרו חכמי אשכנז, שהקב"ה כהן (סנהדרין לט א') וארץ מצרים מליאה גילולים והוא כהן ומוזהר על טומאת המת, מכל שכן ארץ מצרים שהיא "ערות הארץ" (בראשית מב ט') למה ירד לה. ותרצו רז"ל דהקב"ה כולי עלמא דיליה ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו (ע"ז נד ב'). והוא הקושיא שמקשה פרעה, תורה שכתוב בה (ויקרא כא א') "לנפש לא יטמא", שהכהן מוזהר על הטומאה, היכן היא למה אתה שאתה כהן לא קיימתה וירדת לערות הארץ שמליאה גילולים בכבודך ובעצמך. ותרץ לו תרוץ 'לה' הארץ ומלואה', דהיינו כולי עלמא דילי ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו וק"ל. רחב"ע.

או יאמר שמקשה פרעה למה יצאו ישראל ממצרים קודם זמנם, והרי השם גזר "ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה" (בראשית טו יג), והם לא ישבו כי אם רד"ו. ותרצו רז"ל דהשכינה שהיתה עמהם בגלות היא השלימה המנין, ועוד רבוי הבנים השלים המנין. והוא שמקשה פרעה

דרוש לשבת הגדול

הרה"ג רפאל חיים בן עטאר זלה"ה

להקב"ה תורה שכתוב בה 'ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה' היכן היא, והרי לא ישבו במצרים כי אם רד"ו שנה. והשיבו הקב"ה כתירוץ הנ"ל 'לה' הארץ' רמז לשכינה שהיתה עמהם בגלות, ועוד 'ומלואה' שהם הבנים דרבוני הבנים השלים המנין וק"ל. רחב"ע.

או יאמר באופן אחר, במה שאמרו רז"ל (סנהדרין לט א') דהקב"ה כהן. ומעמד הר סיני ומתן תורה המשיליהו רז"ל לנישואין (תענית כו ב'), ישראל ככלה והוא כחתן, ושבויה אסורה לכהן. ותרצו כהן שפדה שבויה ומעידה שהיא טהורה ישאינה, דקיימא לן חזקה לא שדי איניש וזוי בכדי (כתובות לו ב'). ועוד אמרו רז"ל (ויקרא רבה ב' א') "הבן יקיר לי אפרים" (ימיהו לא יט) ביוקר עמדו לי בית ישראל, כמה משפחות של כינים ששלחתי בעבורם, "(ו)כל עפר הארץ היה כנים" (שמות ח' יג), כמה משפחות של שחין שלחתי בעבורם "ויהי שחין [אבעבועות] פורח באדם ובבהמה" (שמות ט' י'), נמצא שפדאם בדמים וכדין ישאינה. וזהו שמקשה פרעה, תורה שאתה נותן לישראל היכן היא ההכנה שנמצאת בהם עד שיזכו לתורה, והרי הם שבויים ואתה כהן, וקיימא לן דשבויה אסורה לכהן. והשיבו ויאמר לו 'לה' הכוונה היא למה נבחרו ישראל 'לה' והם כדמיון אשה ובעלה, 'א' תראה מכת 'הארץ' 'וכל עפר הארץ היה כנים', ועוד 'ומלואה' שהם המצריים שלקו גם כן בעשר מכות, וקיימא לן דאם פדאה בדמים ישאנה, ולכך מאחר שפדיתי אותם לכך זכו לנישואין במתן תורה ונעשה כדין אשה ובעלה וק"ל. זה נלע"ד רחב"ע.

או יאמר בסגנון אחר עם מה שאמרו רבני אשכנז, דאפילו קי"ל דכהן שפדה שבויה ישאנה, היינו בשבויה דעלמא אז אית לן חזקה דלא שדי איניש וזוי בכדי ושריא גביה, אך אם זו השבויה מקודם היה הכהן יודעה ומכירה ויש לו אהבה עמה, נראה דבנדון זה איתרע חזקת לא שדי איניש וזוי בכדי, דאמור דלאהבתה וחיבתה אביה עשה את כל הכבוד הזה. וכפי זה ישראל הקדושים הנאהבים והנעמים מצד נשמתם שהיא "חלק אלוה ממעל" (איוב לא ב'), ומצד אבותיהם דחשיבי טובא לצד עילאה, אין ראיה מאשר פדאם כביכול, דאמור דמתוך חיבתם וכבוד אבותם פדאם מצרים, ולגבייהו ליכא חזקת לא שדי איניש וזוי בכדי, והדרא קושייא לדוכתה. ויובן דקיימא לן בשבויה שאפילו אמה ואפילו שפחתה נאמנות להעיד עליה שהיא טהורה, והכא בגלות מצרים ובכל גליות השכינה עמנו והיא מעידה עלינו ומותרת לכהן בעידות השכינה. ועל זה פירש הרב חיד"א (ראש דוד פר' שמות) מה שאמר הכתוב (שיה"ש ו' ט') "אחת היא [יונתי] תמתי אחת היא לאמה" וכו', ופירשו הראשונים דעכו"ם מסיח לפי תומו נאמן להעיד על השבויה, והגאונים כולם הסכימו להלכה זו.¹ ורז"ל (ילקוט"ש ריש פרשת במדבר) אמרו לא זכו ישראל ליטול התורה אלא בשביל היחוס שלהם, "גן נעול אחותי כלה" (שיה"ש ד' יב) "אחת היא יונתי תמתי", שמעו האומות אף הן התחילו מקלסין להן, "ראוה בנות ויאשרוה". וזהו שרמז, 'אחת היא יונתי תמתי', ליונה נמשלה שהיא טהורה ואין מחלפת

¹ עי' בראש דוד שם שהביא להקת פוסקים בענין זה.

בין זוגה לעולם,² 'תמתי' תמימה אשר אין בה מום. ושמה תאמר הא קי"ל דשבויה אסורה לכהן ואינה נאמנת לומר שהיא טהורה, לזה רמז 'אחת היא לאמה ברה היא ליולדתה', שאימה שהיא שכינת עוזינו היתה עמה, והיא מעידה עליה 'ברה היא' וטהורה 'ליולדתה'. ועוד 'ראוה בנות' אומות העולם, 'ויאשרוה' שהיו מקלסין אותה בדרך שבח וקילוסין שהיא טהורה, ואם כן הא איכא גוי מסיח לפי תומו שהיא טהורה, שלא נתכוון להעיד אלא בדרך קילוס אמרה, ובשבויה מסיח לפי תומו נאמן, עד כאן תורף הרב ז"ל.

המורם מזה שהקב"ה מעידים עליו שנים, השכינה שהיא עמנו בגלות מעידה עלינו שאנו טהורים, ועוד האומות בעצמם מקלסים אותה, ובשבויה פסקו הגאונים דמסיח לפי תומו נאמן.

וזהו אפשר שרמזו המדרש, שאמר פרעה להקב"ה תורה היכן היא, היכן היא ההכנה שבישראל עד שאתה נותן להם התורה, והרי הם שבויים, ולסברת רבני אשכנז בטלה אותה טענה דפדיון דאיכא למימר משום אהבת אביהם פדאם, ואם כן מי מעיד בהם שהם טהורים עד שאתה רוצה להתחתן בהם וליתן להם התורה. והשיב השם דאיכא שני עדים להעיד עליהם, וזהו שרמז 'לה' מי מעיד לה' שישראל הם טהורים, האחת שלו 'הארץ' שהיא כנוי לשכינה שהיתה עמהם, היא תעיד עליהם. ועוד 'ומלואה' של מצרים שהם אומות העולם, גם הם מסיחים לפי תומם דמקלסים אותם, כמו שנאמר 'ראוה בנות' וכו', ובעכו"ם קי"ל מסיח לפי תומו נאמן להעיד על השבויה, ומאחר שהשכינה העידה עליהם 'גן נעול', ואומות העולם גם כן מקלסים ומסיחים לפי תומם, נמצא לפי זה דישאל מנוקים ומשופים מכל מיני ערעור שבעולם, ולכך זכו להתחתן בהם ונתן להם תורת אפילו הם שבויים, מאחר שהעידו עליהם שנים שהם טהורים וק"ל. לי רחב"ע.

במדרש (מכילתא שמות טו יח) 'ה' ימלך לעולם ועד', למה 'כי בא סוס פרעה' (שמות טו יח-יט). והוא פלא. ויובן לי בשנקדים מה שאמרו רז"ל (מכילתא שמות כ' ב', ועי' רש"י שיה"ש ה' טז) כשהקב"ה עושה נס שלא כדרך הטבע הוא נראה כבחור טוב, ולכך בקריעת ים סוף שהוא נס שלא כדרך הטבע נראה להם כבחור, ובסיני כזקן, וכמו שאמר המשורר (רבי דוד חסין זצ"ל בפיוט 'מלכי מקדם') "ראתה שפחה על הים כראות משה איש נאמן כבוד אל חי וקיים וכל נסתר וכל נטמן כאיש בחור נגלה בים ובסיני כזקן רחמן". המורם מזה דבקריעת ים סוף ראו ישראל הקב"ה בדמות בחור. וזהו שרמזו בעל המדרש 'ה' ימלך', ר"ת י"שראל מ"ביטים ל"צורתו כ"בחור, והוקשה לו לבעל המדרש למה הראה להם צורתו כבחור ולא כזקן, לזה תרץ בעל המדרש 'כי בא סוס פרעה', דהיינו נס שלא כדרך הטבע ולכך נראה להם השם כבחור טוב וק"ל. רחב"ע.

² עי' עירובין ק' ב' ורש"י ד"ה 'ועריות מיונה', ועי' רמב"ן ורבינו בחיי ויקרא א' יד.

דרוש לשבת הגדול

הרה"ג רפאל חיים בן עטאר זלה"ה

אי נמי יובן באופן אחר, בשנקדים מה שאמרו רז"ל (מכילתא בשלח פרשה א', מכילתא דרשב"י שמות יד י', ילקוט ראובני פר' בשלח, כלי יקר שמות יד ב'), דמה שרדף פרעה אחרי בני ישראל בעל צפון הטעהו, דחשב מדהאי ע"ז נשאר שמע מינה דאין כח לאלהים לעמוד בפני ע"ז, ולכך "וירדוף", וכן כל האומות היו טועים בזה, אבל לאחר שראו הגבורות בים ומה שטבעם בים סוף, חזרו והודו דאין אלוה מבלעדו, ומה שנשאר ע"ז זו כדי להטעותם שיבואו לרדוף כדי שיוטבעו בים מידה כנגד מדה. וזהו שרמזו המדרש 'ה' ימלך לעולם ועד', ואין שני לו, ושמא תאמר למה והרי היו אומרים מאחר שנשאר אלוה צפון בודאי דאלהים חס ושלוש לא יכול, ואיכא חס ושלוש שתי רשויות בזה. ותרץ המדרש הה"ד 'כי בא סוס פרעה (ורכבו) [ברכבו ובפרשיו] בים', ועל ידי שנטבעו בים ידעו נאמנה שלא נשאר אלוה צפון דווקא כדי להטעותם ולהטביעם בים, ולכך 'ה' ימלך לעולם ועד' ואין שני לו וק"ל. נלע"ד רחב"ע.

ובזה יובן לי מה שאמר הכתוב (תהלים סו ו-ז) 'הפך ים ליבשה', על ידי שהפך ים ליבשה, ואנו רואים ש"ויכסו מים צריהם" (תהלים קו א') מוכח דליכא כי אם ה' אחד, ולכך 'שם נשמחה בו' ובאלהותו דווקא ולא באלהים אחרים, ועל ידי זה נתודע ש"מושל בגבורתו" על כל ה"עולם" כלו. ושמא תאמר ולמה הניח אלוה צפון, ותרץ הטעם הוא 'עינינו בגויים תצפינה', שהיו אומרים שאינו יכול לו ועל ידי זה רדפו אחרי בני ישראל וטבעו בים, והודו ואמרו שאין אלוה מבלעדו, ולכך 'הסוררים' שהם אומות העולם, 'בל ירמו' ראשם עוד 'סלה', ויאמרו שאינו יכול חס ושלוש לאלוה צפון, אדרבא כולם ענו ואמרו "מי כמוכה באלים ה'" וכו' וק"ל. רחב"ע.

במדרש אלמלא לא נקרע הים לא נתנה תורה לישראל. והוא תמוה. ויובן לי במה שאמרו רז"ל שמקריעת ים סוף מוכח דמעשה בשר ודם עדיף, שהרי אמר השם למשה (שמות ז' יט) "קח את מטף", ולמה לא ע"י עצמו, אלא ודאי מעשה בשר ודם עדיף. וזהו הטעם נמי למה בחר השם בתחתונים יותר מעליונים, ונתן להם התורה ולא נתנה למלאכי השרת, אלא ודאי מוכרח לומר הטעם הוא דמעשה בשר ודם עדיף. וזהו שרמזו המדרש, אלמלא לא נקרע הים לישראל ע"י משה רבינו, כמו שנאמר (שמות יד כא) "ויט משה את ידו על הים וישב הים" וכו', שהוכחנו משם דמעשה בשר ודם עדיף, לא נתנה תורה לישראל כי אם למלאכי השרת דווקא וק"ל. רחב"ע.

מיסרה בחווה דוד. וישטפו ארץ ומלואה (ירמיהו מז ב'), לה' הארץ ומלואה (תהלים כד א'), ויבואו ויאכלו ארץ ומלואה (ירמיהו ח' טז). והוא תמוה. ויובן לי בשנקדים מה שאמרו רז"ל, דלמה יצאו ישראל ממצרים קודם זמנם וזכו ברכוש מצרים שלא כדין, והרי הקב"ה גזר "ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה [וכו'] ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" (בראשית טו יג-יד), אימתי 'ואחר כך יצאו ברכוש גדול' אם 'ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה' במושלם, והם לא [עבדו] כי אם רד"ו ואפילו הכי זכו ברכוש מצרים שלא כדין, והא איכא בו משום גזל.

ותרצו רז"ל כמה תירוצים, והנצרך לענייננו הוא דהשכינה שהיתה בגלות היא השלימה המניין, ועוד רבוי הבנים השלים המנין, ועוד משום שתכף שיצאו מארץ מצרים הלכו לארץ ישראל, והיה ליה כעבד שברח מח"ל לא"י דקיימא לן שיצא לחירות (גיטין מה א'). וזהו שמקשה בעל המסירה, למה ישראל 'וישטפו ארץ' מצרים 'ומלואה', כמו שאמר הכתוב (שמות יב לו) "וינצלו את מצרים" עשאוה כמצולה שאין בה דגים (ברכות ט' ב'), והרי לא ישבו במצרים כי אם רד"ן, ומן הדין אינם זוכים ברכוש כי אם עד שישלימו ארבע מאות שנה, והם לא ישבו כי אם רד"ו ואפילו הכי 'וישטפו ארץ ומלואה'. והשיב הכתוב בעל מוסרה ב' כתירוף הנ"ל, הטעם הוא 'לה' הארץ' דהיינו השכינה עצמה היתה בארץ, "אנכי ארד עמך" וכו' (בראשית מז ד'), והשכינה השלימה המנין. ועוד 'ומלואה', רמז לרבוי הבנים, וקיימא לן רבוי הבנים השלים המנין. ועוד תירוף אחר משום ש"ויבאו ויאכלו ארץ", שהיא ארץ ישראל, 'ומלואה', והיה ליה כדין העבד שברח מח"ל לא"י שקי"ל בו שיצא לחירות, לכך גם ישראל יצאו לחירות וזכו ברכוש מצרים כדין וכהלכה וליכא בו לתא דגזל וק"ל. רחב"ע.

מיסרה הלוך וגדל (בראשית כו יג), הלוך וחסר (בראשית ח' ה'), הלוך ושוב (בראשית ח' ג'), הלוך ונסוע (בראשית יב ט'). והוא תמוה. אבל יובן לי במ"ש לעיל, ועוד נקדים מה שאמרו רז"ל דלמה יצאו ישראל קודם זמן ארבע מאות שנה, עמ"ש הרב לקט יוסף מ"ש השם לאברהם "קחה לי עגלה משולשת" (בראשית טו ט') רמז לו שעתידים בניו לשעבד בארבע מלכיות, משום דאברהם אבינו ע"ה ברר מלכיות, ולכך מוכרח לשוב בגלות כדי להשלים החוב של ארבע מאות שנה. או משום שרצו לקבל התורה, כמו שנאמר (שמות ג' יב) "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה", וקיימא לן דהקדש מפקיע מידי שעבוד (גיטין מ' ב'). או כמ"ש שרצו לילך לא"י וקיימא לן דאם ברח מח"ל לא"י יצא לחירות (גיטין מה א'). וזהו שמקשה בעל המיסרה, לא מלבד ש"הלוך וגדל", דהיינו יצאו ישראל ברכוש גדול כמו שנאמר (שמות יב לו) "וינצלו את מצרים", אלא נוסף ש"הלוך" ממצרים קודם זמן ארבע מאות שנה, 'וחסר' ונחסר להם ק"ץ שנה, והרי מן הדין לא יזכו ברכוש מצרים כי אם עד שישלימו ארבע מאות שנה, כמו שנאמר (בראשית טו יג-יד) "ועבדו וענו אותם ארבע מאות שנה [וכו'] ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", והם לא מלבד דיצאו ברכוש גדול אלא נחסר להם ק"ץ שנה. ובא בעל המיסרה לתרץ כתירוץ הנ"ל, הטעם הוא משום שהלוך ושוב להשתעבד בגלות פעם אחרת בשעבוד מלכיות כדי להשלים החוב, לכך יצאו קודם זמנם. ועוד טעם אחר משום שרצו לקבל התורה תכף ומיד, כמו שנאמר "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה", וקיימא לן דהקדש מפקיע מידי שעבוד, וזהו ש"הלוך" ממצרים, 'הלוך' ממצרים 'ונסוע' רמז במילת 'ונסוע' ו"בצאתם נ"כונים ו"עומדים ע"ל ס"יני לקבל התורה, וקיימא לן דהקדש מפקיע מידי שעבוד. או רמז שתכף שיצאו 'הלוך ונסוע' לא"י, והו"ל כעבד שברח מח"ל לא"י דקיימא לן בו שיצא לחירות לכך יצאו לחירות וק"ל. רחב"ע.

דורש לשבת הגדול

הרה"ג רפאל חיים בן עטאר זלה"ה

אנו מצד ש"הלוך וגדל', כמו שנאמר (שמות א' ז') "ובני ישראל פרו וישרצו וירבו", וקיימא לן דרבויהי הבנים השלים המנין, לכך 'הלוך וחסר' ונחסר להם ק"ץ שנה מן החוב של ארבע מאות שנה. נלע"ד לי רפאל חיים בן עטאר.

'הלוך ושוב' 'הלוך ונסוע', על ששבו בגלות לכך מוכרח שגאולה שנית תהיה ע"י הקב"ה בעצמו, משום שהגאולה של מצרים היתה ע"י בשר ודם ולכך היה שעבוד אחריה, אבל בגאולה לעתיד לבוא 'הלוך ונסוע' מן הגלות נסיעה גמורה ולא ישובו עוד בגלות וק"ל. רחב"ע.

מיסרה. דורש דמים אותם (תהלים ט' יג), וישא ידו להם להפיל אותם (תהלים קו כו), ויתן אותם לרחמים (תהלים קו מו), (ועשו) [לעשות] אותם ימי משה ושמוחה (אסתר ט' כב). ויובן לי במה שאמרו רז"ל (סוטה יא א') שפרעה נתחכם למושיען של ישראל, וגור בעבורו "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו" (שמות א' כב), ואעפ"כ לא הועילו כלום. ומצינו שעשר מכות היו ע"י משה בעצמו, ובכלל המכות הביא עליהם החשך [ובמכת חשך לא התרה],³ והקשו רז"ל (שמו"ר יד ג') למה הביא עליהם חשך, ותרצו מפני המטמוניות כדי שימצאו ישראל חן בעיני מצרים וישאלו, וכמו שאמרו שהיו ישראל אומרים למצרים תן לי חפץ פלוני והמצרי אומר לו אינו אצלי, והוא אומר לו אני ראיתי ובמקום פלוני הוא, אומר לו לך ושאיהו משם, ומצאו ישראל חן וחסד ורחמים בעיני מצרים עד שנטלו ממונם, כמו שנאמר (שמות יב לו) "ויי" נתן [את] חן" וכו'.

והקשו האשכנזים למה הקב"ה היה מחזק לב פרעה, וכי בטרונא בא עם בריותיו. ותרצו אלמלא כן לא היו יכולין ישראל להזכיר יציאת מצרים, לפי שלא היה אדם מכיר הנס שנתן הקב"ה בלב פרעה לשלח את ישראל, ויאמר שפרעה מרצונו הטוב שלחם, לכך הביא הקב"ה עליהם עשר מכות כדי שיכירו הנס וישמחו ויודו עליו, וכמו שאמרו "וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח". המורם מזה דלמה הביא עליהם עשר מכות, הוא כדי שיעשו ימי הנס וישמחו בהם. וזהו שרמזה המיסרה, 'כי' המצרים 'דורש דמים אותם' כמ"ש רצו להרוג אותם ולחנוק אותם בנהר, כמו שנאמר "כל הבן הילוד היאורה" וכו', ונתחכמו להרוג משה רבינו, ואדרבא משה בעצמו 'וישא ידו להם להפיל אותם', והביא עליהם עשר מכות ומתו כולם. ושם תאמר למה חזק השם לב פרעה ולא רצה לשלחם עד שהביא עליהם עשר מכות ומכללם החשך ובא בטרונא וכו'. ותרץ בעל המיסרה 'ויתן אותם לרחמים', דהיינו שימצאו ישראל חן ורחמים בעיני מצרים ונטלו את כליהם, ועוד טעם אחר אם ישלחם פרעה מעצמו בלא מכות יאמרו שפרעה מעצמו שלחם, כמו האדונים ששולחים עבדיהם מאליהם, ולא יכירו בנס של הקב"ה ויודו וישמחו עליו, לכך עכשיו ששלחם בעל כרחו והכירו בנס

קבעו אותם ועשו אותם למשתה ושמחה ומזכירין בו יציאת מצרים וק"ל. נלע"ד לי רפאל חיים בן עטר.

במדרש איתא במכילתא (שמות יב יב) וז"ל, "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכתי כל בכור בארץ מצרים", שומע אני ע"י מלאך או ע"י שליח, תלמוד לומר (שמות יב כט) "וה' הכה כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה". והוא תמוה, למה במכה זו ירד השם בעצמו למצרים. ויובן לי בשנקדים מה שאמרו רז"ל דמ"ש במעשה ארץ מצרים "אני ה' אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים" (שמות כ' ב'), 'אני ה' ולא ע"י שליח, הוא לכאורה הוראה עצומה לעיני העמים שאומרים שמעשה שמים עדיף, ואדרבא עכשיו יתחזקו ידי עוברי עבירה שעובדים ע"ז בטענה זו דאם אינו חפץ בע"ז למה אינו מבטלה בעצמו, דסברי מעשה שמים עדיף (ע"ז נד ב'). אבל רז"ל השיבו על זה דלעולם אימא לך דמעשה בשר ודם עדיף, ושאני יציאת מצרים למה היתה ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, הטעם הוא כמו שאמרו רז"ל (סנהדרין צד ב') סנחריב שחרף וגדף ע"י שליח שנאמר בו (מלכים ב' יט כג) "ביד מלאכיה חרפת השם", וחרף וגדף ע"י שליח, לכך נפרע ממנו ע"י שליח כמו שנאמר (מלכים ב' יט לה) "ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור", פרעה שחרף ע"י עצמו "מי ה'" (שמות ה' ב'), לכך נפרע ממנו השם ע"י עצמו.

וזהו שרמז המדרש, 'ועברתי והכתי כל בכור בארץ מצרים', שומע אני ע"י מלאך או על ידי שליח שהוא משה רבנו ע"ה, שעל ידי זה יוכיחו ויאמרו שמעשה בשר ודם עדיף מה שאין כן על ידי עצמו יאמרו שמעשה שמים עדיף, והראיה על זה שהוא ירד בעצמו למצרים. והשיב המדרש תלמוד לומר 'וה' הכה כל בכור בארץ מצרים', דלעולם אימא לך דמעשה אדם עדיף, ושאני הכה 'וה' הכה כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה', פרעה דייקא, שחרף ע"י עצמו נפרע ממנו ע"י עצמו. ומה שנאמר "היושב על כסאו", ר"ל הראוי לישב על כסאו הוא שימות אבל פרעה מוכן לפורענות, כמו שנאמר (שמות ט' טז) "בעבור הראותך [את] כוחי", ואם תהיה ההכאה ע"י המלאך אינו מבחין. ועוד אינה מידה כנגד מדה, לכך ירד השם למצרים בעצמו, ולעולם אימא לך מעשה אדם עדיף וק"ל. נלע"ד רחב"ע.

ובזה יובן לי "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך" (שמות כ' ב'), אני בעצמי, "מארץ מצרים", ושמא תאמר והלא עכשיו יתחזקו ידי עוברי עבירה שיעבדו ע"ז בטענה דמעשה שמים עדיף, ותרץ הכתוב דשאני הכה "מבית עבדים" כמו שכתב רש"י מיד פרעה מלך מצרים. ומאחר שפרעה בעצמו חרף וגדף, לכך נפרע ממנו בעצמו, אבל לעולם אימא לך דמעשה אדם עדיף. לכך "לא יהיה לך אלהים אחרים", בטענה זו של המינים שאומרים דאם אינו חפץ בע"ז למה אינו מבטלה בעצמו, אדרבא הדין הוא דמעשה אדם עדיף וק"ל. רחב"ע.

ובזה יובן לי נמי סמיכות הכתובים "כי בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים", וסמך ליה "ויהי בשלח פרעה" (שמות יג טז-יז), ואמרו במדרש (שמו"ר כ' ז') מי צווח ווי פרעה צווח ווי. והוא

דרוש לשבת הגדול

הרה"ג רפאל חיים בן עטאר זלה"ה

תמוה. ולפי דרכנו ניחא 'כי בחוזק יד הוציאנו ה' בעצמו 'ממצרים', ושמא תאמר והרי נותן פתחון למינים שיעבדו ע"ז מטעם זה, שיאמרו למה הוציאם בעצמו ולא ע"י שליח, אלא ודאי משום שמעשה שמים עדיף, ומוכרחים לומר שהטעם למה ירד בעצמו למצרים משום שרצה ליפרע מפרעה שחרף בעצמו, ולכך 'ויהי בשלח פרעה' מי צווח ווי פרעה צווח ווי, מחמת שירד השם ליפרע ממנו בעצמו ולא ע"י שליח, ולכך צווח ווי כמש"ל וק"ל. רחב"ע.

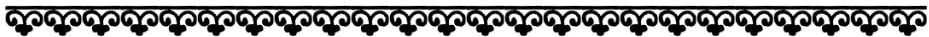
תם דרוש שבת הגדול



דרוש לפרשת וארא מתוך ספר 'חזון עובדיה'

הג"ר עובדיה הלוי זצוק"ל

ראב"ד ארם צובא (בערך תס"ו – תקמ"ז)



מקצת תולדות הג"ר עובדיה הלוי זצוק"ל

הג"ר עובדיה הלוי זצוק"ל, היה רבה של ארם צובא ותלמידו של הדיין המצויין רבי רפאל שלמה לנייאדו זצ"ל, בעל שו"ת בית דינו של שלמה. חיבר את הספר חזון עובדיה, ליורנו שנת תקמ"ז, דרושים על התורה, ובסופו שו"ת חזון למועד עם פסק שמצא מהג"ר שמואל פינטו זצ"ל.

בהקדמה לספרו כתב כי פעם בא אביו, רבי אברהם הלוי וראה את חכמי ביהמ"ד נושאים ונותנים במלחמתה של תורה וגמר בלבו שגם בנו ישב בד' אמות של הלכה. באותה שעה קיבל על עצמו לזון ולפרנס את בנו כל ימיו.

והוסיף בזה"ל, יום ליום היה מוליך ומביא אותי אל בית הספר קמיה דרבי וישב עמי ימים אחדים בבית הספר מן הבקר עד הערב בטל ממלאכתו ויורני ויאמר לי יתמוך דברי לבך, מניח אני כל אומניות שבעולם ואיני מלמדך אלא תורה, כי היא חייך חיותא דידך ממנה תהיה, ע"כ.

והעיד על עצמו שמאז קטנותו 'לא זזה ידי מתוך יד ד' אמות של הלכה ולא פניתי אל רהבים ושטי כזב, ולא ידענא בטוב העולם ולא בטוב משא ומתן כלל'.

כפי הנראה, היתה לו רק בת אחת, מרת לונה, אשר לפי דבריו היתה 'הבת רבת המעלות, חביבה עלי כבבת', נפלאה אהבתה לי מאהב"ת... והשאתי אותה סמוך לפירקא וילדה לו בנים ובנות, ואחר עמל וטורח פגע בה רב החובל וחובל בת ל"ד, היא הכשרה והצנועה והעלובה אשר הוכיח ה'.

בהמשך דבריו כתב על בני בתו זו, אשר 'שנים מהם נחה נפשם תוך ח' ימי מילה', רח"ל, 'ותרי מינייהו חיים וקיימים, אמנם נעים ונדים, בוכים ומבכים הן צועקים לומר... אימא היכן היא, ואין עונה אותם דבריו'. נכדיו הם יוסף ששון ואחותו וידא ששון.

בהקדמתו לספרו מתאונן רבי עובדיה על קושי הפרנסה ועול המסים וז"ל 'בעל פעור, פוער פיו לבלי חוק, מחרף ומגדף לנו ולמולדתנו, ויאכל גם אכול את כספנו, וישמו עלינו שרי מסים, כרגא אקרפאת דגברי גדולי וקטנים כבר שית כבר שבע הני דרדקי דבי רב מכי לא אתא לכלל גברא... וידל ישראל ואין בידינו להשיב נפש ולכלכל את שיבתנו, מדלית איסר והלחם אול מכלינו, ק"ו בן בנו של ק"ו למנדה בלו והלך ושאר מסים קצובים ושאנים קצובים, בבעו מיניה דמא, שפוך עליהם זעמך וחרון אפך, ישיגם וימחו מן הארץ אתמחי גברא...'

וכן פונה בהקדמתו אל הגבירים שסייעו בדיו להדפיס את ספריו וז"ל, 'דעו נא רבותי, איך בערתי הקודש מן הבית, שהיה לי בית מלא ספרים, תלמוד גדול עם כמה פוסקים ראשונים ואחרונים ועם ספרי המפרשים ז"ל חדשים גם ישנים, ובשביל הוצאת הדפוס מכרתי אותם כולם כאחד בוול הרבה פחות מדמי שיעוריהו ולא נשאר בביתי שום ספר לתלמוד בו, ואפ"ה לא הגעתי לחצי שיעור ההוצאה, ומלבד זה הנחתי הבית שלי בתורת משכון... ע"ש.

בסוף ספרו הנ"ל, בהקדמה לס' חזון למועד, כתב מודעה מעניינת: 'איך פעם אחת, לדרכי הייתי מוהלך צביתי לבית המדרש תוך ל' יום קודם הפסח, ועברתי על פתח אחד שהיה פתוח לר"ה, ונכנסתי באותו פתח לפנים לחצר, שהיה בעל החצר קרוב לי, ואשא עיני וארא כלי אחד של נחושת שמטילים בו כל השנה מים של הנטילה ושאר צרכים, והיה מלא עפר ממה שכבדו מקרקע הבית ומן הגנון

דרוש לפרשת וארא מתוך ספר 'חזון עובדיה'

הג"ר עובדיה הלוי צוק"ל

ומהחצר... כדי להוריק אותו באשפה שברשות הרבים, והיה בולט מן העפר, ושלחתי ידי וחטטתי בתוך העפר והוצאתי מתוכו ומלכתי באותו עפר, וחטטתי פעם אחרת והוצאתי קונטרס אחר כתיבת יד, קצת משפטי התורה וקצת פרפראות שדעת זקנים נוחה מהם, והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי אותם לי לשמי וקיימתי בעצמי מאשפות ירים אביון...'. וכתב שאחר שקרא חלק מן הכת"י מצא בו פסק אחד של עיגונא, ותוך הדברים הכיר שהיא תורתו של הרב הכולל כמהר"ר שמואל פינטו ז"ל, בן בנו של הרב המוסמך הרי"ף ז"ל [רבי יאשיהו פינטו, בעל הפי' על העין יעקב] 'ואז ששתי כעל כל הון וכמוצא שלל רב'. פסק זה נדפס בתחילת הקונטרס חזון למועד שבסוף ס' חזון עובדיה, כנ"ל [יסייענו ה' להוציאו לאור בעז"ה]. נפטר בחודש אדר שנת תקמ"ו. [מלוקט מס' לקדושים אשר באר"ן, להר"ר דוד שלמה לנייאדו זצ"ל ועוד ספרים]

דרוש לפרשת וארא

תנן התם בסוף פ"ב דעדיות, אף הוא היה אומר חמשה דברים של שנים עשר חודש, משפט דור המבול י"ב חדש, משפט איוב י"ב חדש, משפט המצריים שנים עשר חדש וכו', עכ"ל.

התנין הגדול שחיק טמיא, אפרו אפר מקלה ומימיו מי מערה, שרי תיגרא ברישא איתערי אתער מעלה גר"ה, איהו דאפסיד אנפשיה פסידא דלא הדרא, מלמד שעשה עצמו אלוך עצה נבערה, בעל פעו"ר פער פיו לבלי חק ההוא אמר מי ה' עבירה גוררת עבירה, אגב גררא, בהשכמה עלה על עין המים לעשות צרכיו נכנס דברים שבחשאי בסתר המדרגה הא בסתרא, אל קנא וגוקם ה' ובעל חמה וחרה, עושה פלא הפלא את מכותיו הוא וכל עמו דינא דבר מצרא, מכות גדולות כל בי עשרה, מפל"ג פליג"י חמש' תמין ולמשה מועדין הללו מפי הגבורה, דכתיב בהו ויחזק ה' והללו מפי עצמו אדעתא דנפשיה קא עביד ואחזקיה קאי וכל מאי דעבד לגרמיה הוא דעבד הדר דינא אל עצמו ואל בשרו אבישרא וטופרא, והא במלקיותא לקו בכפלים חבורה תחת חבורה, מראשית השנה ועד אחרית שנה והיה מדי חדש בחדשו חדש נכנס וחדש יוצא ממשמשות ובאות עד גמירא, נגמר הדין לא איש אל ויכזב פתח בהצלה תחלה הלא כה דברו לבני ישראל, אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים פוק תני לברא.

וזה סדרן של כתובים לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבודתם וגאלתי אתכם בורוע נטויה ובשפטים גדולים ולקחתי אתכם לי לעם והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אותה לכם מורשה אני ה', וידבר משה כן אל בני ישראל ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה.

ויש לדקדק באומרו וידבר משה כן אל בני ישראל, מהו כן דקאמר, ועוד אומרו ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה, מה נתינת טעם היא זו דמקוצר רוח כיון דמשה מפי ה' קאמר והוצאתי וגאלתי ולקחתי וכדכתיב ברישיה דקרא לכן אמור לבני ישראל אני ה'

והוצאתי וכו' וא"כ במה כחם של ישראל לדחות דברי ה' בטענת מקוצר רוח ומעבודה קשה, דהא קמיה שמיא גליא דיש להם קוצר רוח ועבודה קשה ואפ"ה קאמ' והוצאתי והצלתי ולקחתי וכו'.

אמנם לדידי יובנו הדברים, והוא דישאל פליגי עם משה בשליחות זו ודברים אלו של ה' בההיא שכתב הר' צפנת פענח חדש בערך רכוש גדול אופן ג' והוא דהרכוש גדול היה לישראל כמו דין כסף קידושין שקידש הקב"ה בהם בישראל ברכוש ודמי הרכוש הם דמי מעות הקדושין שקידש הקב"ה בהם לישראל, וכמ"ש הרב זרע בריך ז"ל.

אלא שהקש' הוא ז"ל ע"ז ממאי דאמרינן בגמ' דהרכוש גדול הגיע להם לישראל בשכר עבודה ששעבדו בהם מצרים, וא"כ משלם נתן להם ולא מהנו להיות כסף קידושין.

והשיב הרב ז"ל ע"ז עם מאי דאמרינן בפ"ק דב"ק דהתוקף בעבדו של חבירו חייב ליתן השכר לרבו, וא"כ שפיר היה הרכוש של הקב"ה ולא של ישראל ולכן קידש בו לישראל כדין דמשלו נתן להם.

והשתא דאיתנא להכי א"כ מעתה נאמ' דהקב"ה ס"ל כתי' הרב צפנת פענח חדש ז"ל, והוא דיש להם לישראל דין עם המצריי' כדין תוקף בעבדו של חבירו שחייב להעלות שכרו לרבו ולכן ר"ל למשה אמור להם לבני ישראל אני ה' רב ואלוה שלכם, ולכן והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים וכו' שתקפו בכם ושעבדו בכם ושכר השעבוד שעשו בכם הרי הוא שלי ובו ולקחתי אתכם לי לעם, שבו אני מקדש אתכם להיותי לי לעם, והאי לקחתי הויא ל' קידושין דאתי קיחה קיחה וכדאיתא בפ"ק דקידושין וידבר משה כן לו' הת' של הרב אל בני ישראל שיש להם דין עם המצריים כדין התוקף בעבדו של חבירו שעולה שכרו לרבו ובו באותו שכר רוצה הקב"ה לקדשם.

ולא שמעו אל משה שלא רצו לקבל ממנו תירוץ זה משום שהם ס"ל דהרכוש הוא שכר עבודה שלהם וזהו שאמרו מקוצר רוח ומעבודה קשה, דהיינו ר"ל שזה השכר של הרכוש אינו כ"א שכר הקוצר רוח והעבודה קשה, והוי שכר עבודה שלהם ולא מהני להיות נחשב להם לקידושין, דאטו משלם נותן להם, ואין להם דין תוקף בעבדו של חבירו ששכרו לרבו כדי לומר דהקידושין הוו קידושין ואם יש את נפש ה' לקדש אותנו צריך ליתן לנו קידושין משלו חוץ מדמי השעבוד ששעבדו בני המצרים.

ואפשר שבזה יתבאר למאמרם ז"ל דאיתא בפ"ק דברכות דבר נא באזני העם וכו', בבקשה מכם שאלו ממצרי' כלי כסף וכלי זהב כדי שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אותם קיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם, דכל העולם מקשים דמהו אומרו כדי שלא

דרוש לפרשת וארא מתוך ספר 'חזון עובדיה'

הג"ר עובדיה הלוי זצוק"ל

יאמר אותו צדיק דאטו לדידיה דהקב"ה מי נחא דהא איהו גופיה הבטיחו וא"ל כי גר יהיה זרעך ועבדו וענו אותם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, א"כ מאי האי דקא' כדי שלא יאמר אותו צדיק.

אמנם, עפ"י האמור א"ש, והכי כוונתו במאי דקאמר כדי שלא יאמר אותו צדיק משום דבשלמא לדידי ל"ק דאנא ס"ל דהרכוש גדול אינו שכר עבודה שלהם אלא הרי הוא שלי תחת מה ששעבדו בהם בישראל דעבד למי ונכסים למי ושכר עבודתם הרי הוא קנוי לי, ואחר זמן מופלג אני נותנו להם בתורת קידושין, וכוונת הפסוק שאמר ועבדום וענו אותם ד' מאות שנה, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול ה"נ הוי כוונתו דאחרי ששעבדו ועבר עליהם זמן מה לא בזמן יציאת מצרים מיד אלא אחרי שעבר זמן היציאה אני נותנו להם הרכוש גדול מדין קדושין.

אלא לדידיה דאותו צדיק קשה דשמא ס"ל לאותו צדיק דהרכוש גדול הוא שכר עבודה שלהם ותפיס כפשטיה דקרא ואינו מועיל לשם קידושין אלא צריך קידושין אחרים חוץ מאלו שהיו משל הקב"ה, וז"ש ועבדום וענו אותם קיים בהם ושלחם הוא, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם ואינם שלהם אלא של הקב"ה, ולא זו אף זו בעיקר פשטיה דקרא יש להבין תיבת וגם מה עניינה שהיה די לומר' ואת הגוי אשר יעבדו דן אנכי מאי וגם.

ויובן אצלי במה שראיתי להרב הקדוש האר"י ז"ל בס' שבחי האר"י שפי' בהאי קרא דכתיב כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם דפי' בארץ לא להם היינו עמ' ש' רז"ל בחולין פ' אלו טריפות בהא דכתיב ואת העם העביר אותו לערי' מאי נ"נ דלא ליקרו לאחווה גלוותא, ופירש"י כי היכי דלא ליקרו מצרים לאחיו לאחר זמן גולים בני גולים, לכך הגלם. וזהו כוונת בארץ לא להם, ר"ל בארץ שאינה של אותם שהם מוחזקים בה כי הלא ואת העם העביר לערים וא"כ אין זו חרפה אם גם זרעך יהיה שם, עכ"ל.

נמצא לפ"ז למדנו דהארץ לא להם לא קאי על ישראל שהארץ אינה להם אלא קאי על המצרי' שאף שהם מוחזקים בארצם אפ"ה נקראת ארצם ארץ לא להם מפני שהגלה אותם ממנה ועשאם גרים וגולים כדי שלא יגנו לישראל לקרותם בשם גרים, זהו העונש שלהם, מעתה נאמר דזהו כוונת וגם דקאמר בתחילה קאמר לאברהם כי גר יהיה זרעך וכדי שלא יהיה לך חשש שיהיו מגנ' אותן לקרותן בשם גרים לזה אני אומר לך בארץ לא להם, ר"ל שאינה להם להגולים המוחזקים בה לפי שאני עושה דבר חדש בשבילם שגם את העכו"ם המוחזק בארץ אשר יעבדו דן אנכי באותה מדה עצמה שאני מוליך אותו לארץ אחרת והוא עצמו הוי גר נמי. וכיון שכן שוב לא יוכלו לגנות אותך בשם גרות והויא לפי זה תיבת וגם מדויקת שפיר כמין חומר.

ומלבד הבטחה ראשונה שהבטיח ה' למשה שיאמר להם לישראל לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי והצלתי חזר ושנה עליהם הכתוב בהבטחה זו וא"ל למשה ראה נתתיך אלהים לפרעה וכו' אתה תדבר וכו' ואני אקשה את לב פרעה ולא ישמע אליכם פרעה ונתתי את ידי במצרי' וכו' בשפטים גדולים. וכל המפרשים עמדו בזה שאמר ה' ואני אקשה את לב פרעה דא"כ מה פשעו ומה חטאתו של פרעו שהביא עליו כל המכות והיסורים כיון שהוא יתבר' אמר ואני אקשה את לב פרעה.

והנה הרי"ף ז"ל השיב לזה בשם הראב"ע שעון פרעה הוא על שכפר בג' עיקרים. האחד, על שכפר במציאות ה' ואמר מי ה'. שנית על שכפר בענין הייחוד שאף שהוא נקרא אלהי ישראל אפ"ה לענין ייחוד אינו מייחד שמו על ישראל ולוקחם לו לעם. שלישית על שכפר ואמר שלו הוכח כן שהקב"ה מייחד שמו על ישראל, מ"מ אין לו כח לשלוט על עם היושב תחת שר ועובד לאלוה אחר שלא דן בדעתו שכל אלהי העמים אלילים וה' שמים עשה.

וכדי להביאו למדה זו שיודה בפיו על השלשה דברים האלו הביא ג' סימנים הללו שנתן רבי יהודה שהם דצ"ך עד"ש באח"ב, כי סימן דצ"ך הכיר מציאות ה' ובוה ומדוקדק מה שבמכה ראשונה כתיב בזאת תדע כי אני ה' ובמכה רביעי' שהיא מכת הערו' כתיב כי אני ה' בקרב כל הארץ ושמתי פדות בין עמי ובין עמך וכו', ובמכת הברד שהיא שביעית כתיב כי אין כמוני בעל הארץ, וגם נדקדק כי במכת החשך והכנים והשחין אין בהם התראה.

אמנם מה שאמר במכת הדם שהוא מכה ראשונה בזאת תדע ר"ל בזה הסימן הראשון של דצ"ך תדע כי אני ה' דהיינו מציאות ה' ששנה סדרו של עולם. ובסימן הב' הודיע שהוא אלהי ישראל כי בערוב ובדבר נכרו ישראל שהקב"ה בחר בס' להיות נקרא ביחוד אלהי ישראל שכן כתי' בערוב ושמתי פדות בין עמי ובין עמך ובדבר כתיב וממקנ' בני ישראל לא מת אחד, הרי הודיע בזה כי ה' הוא בקרבן הארץ כי מן העמים שבקרב הארץ בחר בישראל, ובסימן הג' הודיע ה' כי אין כמוה בכל אלהי העמים והוא שולט על כל הנבראים העובדים להבלי אלילים. ולכך בכל סימן מאלו כיון שהתרה בשתי המכות לא הוצרך להתרות בשלישי' שהוא סוף הסימן. זהו תורף דברי הראב"ע ז"ל, עכ"ל הרי"ף.

הנה לפי המובן מדברי הראב"ע שכל הסימן נחשב לא', דאל"כ למה לא התרה בשלישית, אלא ודאי שכל הסימן הוא נחשב לאחד וכיון שהתרה ברובו די בזה ואין צריך להתרות בכולו. וכן כתב עוד הרי"ף שם באותו פרק בשם המפרשים ז"ל דהא דכתיב במכת הדם בזאת תדע כי אני ה' לא קאי אמכת הדם דהא במכת הדם לא ידע פרע' שהוא ה' אלא שם במכת הכנים הודו החרטומים שאצבע אלהים הוא.

דרוש לפרשת וארא מתוך ספר 'חזון עובדיה'

הג"ר עובדיה הלוי צוק"ל

אלא ודאי מכאן מודעא רבא דהא דכתיב בזאת תדע כי אני ה' קאי אסימן של דצ"ך, ועמד בגובה א' של סימן דצ"ך והזהירו וא"ל שבזאת הסימן של דצ"ך תדע כי אני ה' והיינו במכת הכנים שהודו החרטומים ואמרו אצב' אלהים הוא ונמצא לפי זה הכללות כל סימן וסימן מאלו הג' נחשב לאחד.

אלא מה שיש לרדק אדברי הראב"ע הללו הוא פשוט שדבריו הם הפך דברי המדרש ילמדנו דהתם קאמר בהדיא שעל כל מכה ומכה בפני עצמה מאלו המכות היה מתרה בו דהכי איתא התם וז"ל בנהוג שבעול' בשר ודם שהוא מבקש להביא רעה על שונאו פתאום מביא עליו שלא ירגיש בו, והקב"ה היה מתרה בו בפרעה הרשע על כל מכה ומכה שנא' הנה יד ה' הויה, הנני ממטיר, הנה אנכי נגף, הנני מביא מחר וכן כולם, זש"ה הן אל ישיגב בכחו ומי כמהו מורה, שהוא מורה לרשעים דרך לעשות תשובה, א"ל לפרעה ועתה שלח העז את מקנך, הנני ממטיר, ואח"כ הנני מבי' מחר ארבה הכל בהתראה, עכ"ל.

הרי בהדיא דכל המכות היו בהתראה ולא רובו של סימן דוקא אלא כולו היה בהתרא' ולא כמו שכתב ראב"ע דכיון שהתרה בשתי המכות שבכל סימן לא הוצרך להתרות בשלישית. ומה שלא נזכרה ההתראה במכת הכני' והשחין והברד, דימלא לאו משום דאין בהם התראה אלא לעולם היו כולם בהתראה ומה שלא נזכר בהם התראה בהדיא בתורה הוא כמ"ש הרב מהר"ש יפה דאעפ"י שבמכת הכנים והשחין והברד לא כתיבה התראה, י"ל דכולהו הואי בהתראה דאין מלקין אא"כ מתרין, אלא שלא האריך לכתוב רק ההתראות שהיה בהם חידוש, כי בדם הראה לו המטה וא"ל בזאת תדע כדי ליראו והודיעו שתמות הדגה ובאש היאור, ובצפרדעים הודיעו ובך ובעמך וכו', שבתוך גופם יבואו ובערוב ובדבר הודיעו שיפלה ה' בין מצרים ובין ישראל שהוא דבר חידוש יותר מבשאר המכות, ובברד האריך לומר לו ואולם בעבור זאת העמדתך וכו' ועתה שלח העז את מקנך וכו', ובארבה הודיעו שיהיה מין ארבה אשר לא היה כמוהו ושיכסה עין הארץ, עכ"ל.

ביון שכן, אם כן מנ"ל להראב"ע לומר דכיון שהתרה בשתי המכות מכל סימן תו לא הוצרך להתרות בשלישית שהיה מביא המכה השלישית בלא התראה, ואף שהדוחה דוחה בקש ואומר שהראב"ע מכחיש חילוק זה של מהר"ש יפה ז"ל ואית ליה דמדלא כתיבא בהו התראה שמע מינה דהו בלא התראה כלל, מ"מ לא מצי להכחיש דברי המדרש ילמדנו דקא דריש בהדיא שבכל מכה ומכה היתה באה בהתראה תחילה.

חשבתי דרכי לומר דהראב"ע מצי לדחות דברי המדר' ילמדנו ולומר דהאי דקאמר שהיה מתרה בו בפרעה הרשע על כל מכה ומכה לאו דוקא על עשר מכות כל מכה ומכה בפני עצמה אלא היינו דוקא במכת הדבר והברד והצפרדעים והארבה. וראיה לזה מדקא מיייתי במדרש קרא דהנה יד ה' הויה דמיירי במכת הדבר, והנני ממט' האמור גבי מכת הברד, והנה אנכי נגף

האמו' גבי צפרדעים והנני מביא מחר בארבה. ומדלא מייתי אלא דוקא הני קראי האמורים גבי אלו המכות האמורים שזכרנו א"כ דין מינה ואוקי באתרין דלא היתי ההתראה אלא דוקא גבי אלו המכות אבל לא בכל המכות.

אמנם הא ליתא כלל, משום דהתם בש"ר נראה בהדיא דעל כל מכה ומכה היתה ההתראה דהא התם פליגי רבי יהודה ורבי נחמיה בקרא דכתיב וימלא שבע' ימים אחרי הכות ה' את היאור אחד מהם אומר כ"ד ימים היה מתרה בהם עד שלא באה המכה ושבעה ימים המכה משמשת בהם. ואחד מהם אומר ז' ימים היה מתרה בהם וכ"ד ימים היתה המכה משמשת בהם. על דעתיה דהאיך דקאמר כ"ד ימים היה מתרה בהם וימלא שבעת ימים להכאה ועל דעתיה דמ"ד ז' ימים היה מתרה בהן וימלא ז' ימים אחרי הכות ה' וכו' שהיה מתרה בהם על מכה אחרת. הרי דאליבא דכ"ע בכל מכה ומכה היתה ההתראה אלא דבשיעור' זמן ימי ההתראה פליגי, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, ועיין שם במהר"ש יפה ז"ל שכתב דלכ"ע בכל מכה ומכה היה נמשך זמן חדש ימים בין ההתראה והמכה יעו"ש.

והשתא לפי מדר' זה מ"ש הרב ז"ל בשם ראב"ע דכיון דהתרה בשתי המכות שבשתי הסימנים תו לא הוצרך בשלישית קשים הם ולא הודו לו חכמים בבתי מדרשות מדרש ימדנו והש"ר לפי פשט דבריהם.

ואחר שכתבתי זה ועמדתי בדברי הראב"ע הללו ראה ראיתי דמאמר זה דמדרש ימדנו הובא נמי בש"ר ושם עמד הרב מוהר"ש יפה ז"ל בדברי המאמר כמו שעמדנו ורצה ללמוד מדברי הרמב"ן ז"ל דהא דקאמר שהקב"ה היה מתרה לפרעה על כל מכה ומכה דלאו דוקא כמו שרציתי אני לומר, אלא שעמד בפניו דברי המאמר דלקמן סימן י"ב שהבאנו לעיל, מההיא דקא מפליג רבי יהודה ורבי נחמיה בקרא דוימלא ו' ימים אחרי הכות ה' את היאור דמשמע מינה דבכל המכו' כל מכה ומכה בפני עצמה היתה ההתרא' ושמחתי בזה שהרגשתי במה שהרגיש הרב ז"ל.

איך שיהיה, הנה אף שדברי הראב"ע מוקשים הם מ"מ הנה שמעתי באומרים דלפי מאי דמשמע מדבריו דהסי' שנתן ר' יאודה דצ"ך עד"ש באח"ב כל א' מהם נחשב לא' מדהתרה בשתי מכות הא' שבכל סימן וסימן ולא התרה בשלישית דהנה בזה יתבאר ובא לכלל ישוב מ"ש רש"י במכת הברד בקרא דכתיב כי בפע' הזאת אני שולח את כל מגפותי וז"ל, את כל מגפותי למדנו שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות, דהדבר קשה להולמו, דמה ענין השתא גבי מכת הברד לומר דמכת בכורות שקולה כנגד על המכות, אמנם עפ"י האמור הדבר מובן ונקדים עוד דבר הנראה לעינים דחלוקים הם הסימנים זה מזה במנין המכות, שבשנים הראשונים שהם דצ"ך ועד"ש אין בהם בכל אחד מהם כי אם שלש שלש מכות, משא"כ בסימן הג' שהוא באח"ב יש בו כלול בתוכו ד' מכות יתר על שני הסימנים הא' במכת בכורות. ולזה

דרוש לפרשת וארא מתוך ספר 'חזון עובדיה'

הג"ר עובדיה הלוי צוק"ל

במכת הברד שהיא אתחולי פורענותא ומכה ראשונה שבסי' באח"ב שכל הסי' נחשב לא' דכתיב ביה את כל מגפותי קאמר רש"י שבא לרמוז למכת בכורות שהיא יתירה ושקולה היא כנגד כל המכות שבשבילה אמר בתחילת הסימן של באח"ב שהיא מכת הברד להאי לישנא דאת כל מגפותי לומר דאי לאו המכת בכורות הוו כל הסימנים שוים שלש של ג' ולא הוה כתיב גבי סי' הג' להאי דאת כל מגפותי. אבל השתא דכתיב בסי' הג' מכה א' יתירה שהיא מכת בכורות הבאה באחרונה שבשבילה קאמר את כל מגפותי בשביל יתרון שלה, א"כ נמצא לפ"ו שמכת בכורות היתה שקולה היא כנגד כל המכות, ולכך הא גרמא ונרמז בסיבתה לומר בסי' הג' את כל מגפותי ודוק.

ולי י"ל באופן אחר והוא דהא דנקט קש"י גבי מכת הברד לענין מכת בכורות שהיא שקולה וחמירא, הוא משום דבש"ר קא יליף חומרת מכת בכורות מענין האמור גבי מכת הברד דהכי איתא התם וז"ל אינו אומר ולא יהיה כמוהו כמ"ש במכת בכורות וכמוהו לא תוסיף לומר אשר לא היה כמוהו לשעבר לא היה אבל עתיד להיות להבא, אימתי בימי גוג ומגוג, עכ"ל.

הרי בהדיא דבמדרש גופי' קדריש גבי מכת הברד דשני' מכת בכורות ממכת הברד, דבמכת הברד דכתיב בה אשר לא היה כמוהו איכא למשמע מינה צד קולא והיא דלשעבר לא היה אבל להבא היה כמוהו, אבל גבי מכת בכורות דכתיב בה אשר כמוהו לא נהיתה וכמוהו לא תוסיף איכא למשמע מינה צד חומרא דלא היה כמוהו לא לשעבר ולא להבא מצד חומר שבה.

ואל זה הוא שכיון רש"י גבי מכת הברד ואמר למדנו שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות ר"ל שאף דכתיב במכת הברד את כל מגפותי אפ"ה מכת בכורות עדיפא וחמירא מינה שהיא שקולה כנגד כל המכות והיינו ר"ל ממאי דכתיב גבי כללות מכת הברד אשר לא היה כמוהו ולא כתיב ולא יהיה כמוהו, וגבי מכת בכורות' כתיב אשר כמוהו לא נהיתה וכמוהו לא תוסיף, ורש"י סתם דבריו גבי את כל מגפותי וסמך על מה שמפורש בדברי רז"ל במדרש דטעם החומרא דמכת בכורות הוא משום דכתיב בה אשר כמוהו לא נהיתה וכמוהו לא תוסיף משא"כ גבי מכת הברד דלא כתיב בה הכי והוא פשוט.

ועם האמור לעיל שהסימנים שנתן ר' יאודה כל א' בכללו נחשב לא', הנה בזה אפשר לפרש למאמ' רז"ל שהובא במדרש וז"ל, א"ל הקב"ה למשה ראה נתתיך אלקים לפרעה לך והפרע ממנו א"ל היאך אביא עליו עשר מכות א"ל ואת המטה הזה תקח בידך א"ר יאודה המטה משקל מ' סאה היה וכו' ועשר מכות חקוקות עליו נוטריקון דצ"ך עד"ש באח"ב, א"ל הקב"ה בטכסיס הזה הבא עליו את המכות, עכ"ל.

דיש לדקדק דמאי קא קשיא ליה למשה באומרו היאך אביא עליו י' מכות דכיון שהשם א"ל לך והפרע ממנו א"כ מה משיב לו משה היאך אביא עליו הא מוכרח הוא להביא עליו לקיים

מצות הבורא ואל ירבה לעשר אומדות ולהסתפק בזה היאך אביא. ועוד בתשובה שהשיב לו ה' ואת המטה הזה תקח בידך וקא דריש ר' יאודה שהמטה הזה עשר מכות חקוקות עליו דצ"ך עד"ש באח"ב, וא"ל הב"ה בטכסיס הזה הבא עליו את המכות, דמה תשובה היא זו ומה היא כוונתה. ודברי הרב מהר"ש יפה בזה ידועים הם שהם חוץ מענין כוונתו.

אמנם עם כוונתנו הדבר מבואר, והוא דקא קשיא ליה למשה במאי דקאמר ליה ה' ראה נתתיך אלקים לפרעה דהיינו שעשיתיך אלקים ודיין כגי ליפרע ממנו מפרעה בריבוי האותות שהם העשר מכות וכמ"ש לו ה' בחר הכי ואני אקשה את לב פרעה והרביתי את אותותי, דמה צריך לריבוי אותות, די בשלשה, דאם זה הריבוי של האותות נחשב כל אות ואות בפ"ע, דהיינו דם בפ"ע, וצפרדע בפ"ע, וכנים בפ"ע וכן כל השאר כל א' בפ"ע נחשב לאחד, א"כ היאך אביא עליו עשר מכות והוא לשון קושיא היאך אביא הא מעולם אינו מגיע לעשרה דמיד שהוא עבר על מצות ה' ואזהרתו ולקה במכת הדם בפעם ראשונה ואחר זה עבר פעם שניה ולקה בצפרדעים ואחר עבר פעם שלישית ולקה בכנים הרי הוחזק לעבור ולהמרות את פי ה' ומשם ואילך הרי הוא חייב מיתה ע"ז אם יעבור וימרה את פי ה' דבתלתא הויא חזקה וכמו שהוא הדין גבי מי שעבר על איסור כרת או מיתת ב"ד שפסקו הרמב"ם בפ' י"ח מהל' סנהדרין וז"ל, מי שעבר על איסור כרת או מיתת ב"ד והתרו בו וכו' ולא קבל עליו ההתראה אין הורגין אותו ואין מלקין אותו, חזר ועשה כן והתרו בו וכו' אין ממיתין אותו ואין מלקין אותו, חזר ועש' ג"פ ועבר והתרו בו אעפ"י שהרכין בראשו או שתק כונסין אותו לכיפה עד שימות, עכ"ל. וא"כ ה"נ בנ"ד שהתרו בו במכת הדם ועבר עליה והתרו בו במכת הצפרדעי ועבר עליה והתרו בו במכת הכנים לדעת הש"ר והמדרש ילמדנו שבכל מכה ומכה היה מתרה בו ועבר עליה א"כ משם ואילך ה"ז חייב מיתה והיה צריך להביא מכת בכורות ומת כל בכור לאחר מכת הכנים ולא להביא עליו שאר עשר המכות ולהניחו חי וקיים, וזה מאי דהוה קשיא ליה למשה באומרו היאך אביא עליו העשר מכות.

וע"ז השיב לו ה' דלא מחשבתך מחשבת, דלא כמו שאתה סובר דכל מכה ומכה נחשבת בפ"ע עד דהוקשה לך מה שהוקשה ואמרת היאך אביא עליו ה' מכות, אלא ואת המטה הזה תקח בידך, ש' מכות עליו בנוטריקון דצ"ך עד"ש באח"ב, ובטכסיס הזה הבא עליו את המכות כיון שאני אומר לך שהטכסיס שחקוקים במטה באותו טכסיס תביא עליו המכות א"כ מזה יודע לך דאינם נחשבי' כל מכה ומכה בפ"ע אלא כל ג' נחשבים לא' כדרך שחקוקים. ולפ"ז תוכל להביא עליו העשר מכות שכלם נחשבים לתלתא. ואחר שיעבור סי' הג' תביא עליו מיתה מכת בכורות ובדין שכתב הרמב"ם ז"ל וגם מה שהוא לפי הנראה מדברי הראב"ע שכל סי' מאלו נחשב לא'.

ואף דבמדרש (בש"ר סוף פ' י"א) נראה דבתלתא לא הויא חזקה אלא עד חמשה דהכי דריש התם בקרא דכתיב ויחזק ה' את לב פרעה האמור גבי מכת הערוב וז"ל ויחזק ה' את לב פרעה

האמור גבי מכת הערוב וז"ל ויחזק ה' את לב פרעה, כיון שראה הקב"ה שלא חזר בו בה' מכות ראשונות מכאן ואילך אמר הקב"ה אפילו אם ירצ' לשוב אני מחזיק את לבו כדי שאפרע כל הדין ממנו כאשר דבר ה' אל משה, שכן כתיב ואני אקשה את לב פרעה, עכ"ל.

הרי לך בהדיא דבנדון מצרים לא הוחזקו ולא נקראו מוחזקי' אלא בפעם החמשי ולא הוחזקו בתלתא וכשלא חזרו בהם בה' מכות ראשונות אז אמר הקב"ה הרי אלו כבר הוחזקו בה' פעמים שעברו על התראתי ומעתה אפילו אם ירצו לחזור ולשוב אני מקבלם אלא אדרב' אני מחזיק את לבם שלא לחזור כדי שאגלגל עליהם את הכל ואפרע כל הדין מהם עוונות ראשונים ואחרונים והיאך אמרינן דבסימן עד"ש באח"ב נחשבו כל סימן לאחד והווי להו תלתא דוקא והתלתא היא חזקה.

כבר הרגיש בזה הר' מהר"ש יפה ותי' לזה דלעולם אה"נ דאין השי"ת מתרה אלא עד ג"פ, אלא דבמכות מצרים שאנן, לפי שהיה ידוע להשי"ת כי עד ה' פעמים שהוא חצי הראשון של סי' שני פרעה הוא יכביד מעצמו על כן המתין להם עד החמשה פעמים ואז בפעם הששי שהוא חצי האחרון שבסי' שני התחיל הוא להחזיק את לבם, ולעולם דבכללותם הויא להו תלתא דתלתא חשיבי להו, זהו המכוון והעולה מכללות דבריו ז"ל וכמ"ש.

אמנם איהו גופיה ז"ל הקשה לעיל מזה בסמוך דהאיך אמר במדרש כיון שלא חזרו בהם בחמש מכות ראשונות מכאן ואילך אמר הקב"ה אפי' אם ירצו לשוב אני מחזיק לבם שלא לשוב, דהא אמרי' לעיל שקודם להתראת הערוב חשב להתפלל וה' מנע ממנו, והוא על מאי דאתמר התם ר' פנחס הכהן בר חמא אמר הה"ג וחנפי לב ישימו אף, לאחר שהקב"ה מצפה לרשעים שיעשו תשובה ואינם עושים אפי' הם רוצים באחרונה הוא נוטל את לבם שלא יעשו תשובה, ומהו וחנפי לב ישימו אף, אותם שהם באים ומחנפים בראשונה בלבם הם מביאים עליה' האף באחרונה, ומהו לא ישועו כי אסרם, אעפ"ע שהם רוצים לשוב להקב"ה ובאים לעסוק בתפלה אינם יכולים, למה, כי אסרם, שנעל בפניהם, כך היה פרעה רוצה לעסוק בתפלה ואמר הקב"ה למשה עד שלא יצא לך והתיצב לפניו, עכ"ל.

וכוונתו להקשות ולומר דממאמר זה נרא' שקודם שהגיעו למכה הה' אלא אכתי הם קיימי בהתראת מכה הד' שהיא מכת הערוב הקב"ה נעל בפניהם דרכי התשובה והתפלה, והיאך קאמר הכא במדרש גבי מכת השחין שכיון שראה הקב"ה שלא חזר בו בה' מכות ראשונות אמר הקב"ה אפי' אם ירצו לשוב אני מחזיק את לבם, הא קודם שהגיעו למכת השחין כשהיו במכה הד' אמר הקב"ה דברים אלו. ותי' ע"ז וי"ל דמ"מ לא רצה לשוב לגמרי מפני ה' לשלח את ישראל אבל הכיר ביכולת ה' אשר היה כופר בו מתחילה לומר לאו ידעתי את ה' ובקש לבא לפניו בתפלה ובתחנונים שיעתר לו למחול עונו ושיעזוב את ישראל בידו. אבל עתה אפילו שירצה לשוב לגמרי לקיים דבר ה', אמר ה' להכביד את לבו, עכ"ל.

והכוונה היא מבוארת ופשוטה היא, דר"ל דיש חילוק בין תשו' שרצה לעשות במכת הערוב ונעל בפניו ולא קבל ממנו לתשו' שרצה לעשות במכת השחין ואמר הקב"ה אפי' אם ירצה לשוב אני אחזק את לבו, דההיא תשובה שרצה לעשות בהתראת מכת הערוב לא היתה תשו' לגמרי בתרתי, שיו'ד' באלקות ה' וגם שישלח את ישראל ממצרים, אלא היתה תשו' של חצי שיעור, והוא בא' שהוא מודה באלהותו של ה' אבל אינו מודה בענין שלוח ישראל אלא לעולם רוצה הוא שיהיו ישראל מונחים ומשועבדים תחת ידו וברשותו. אבל גבי מכה הה' שאמר הקב"ה אפי' אם ירצו לשוב וכו' היינו לחומרא יתירה, שאפי' אם תהיה תשובתו תשובה גמורה לגמרי שיו'דה באלהות ה' וגם שישלח את ישראל אפ"ה אמר הקב"ה שאיני מקבלו ואני מחזיק את לבו שלא לשוב.

ועם זה יומתק אצלי תיבת וגם שאמ' פרעה בקרא דכתיב מי ה' אשר אשמע בקולו לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח, דהרואה יראה דתיבת וגם היה דחוקה דדי לו שיאמר לא ידעתי את ה' וישראל לא אשלח, מאי וגם את ישראל דקאמר.

אמנם עם הדבר האמור א"ש דכוונת פרעה היא לומר שהוא כופר בתרתי ואינו מודה באח' וכופר באחת וז"ש לא ידעתי את ה' שאני כופר באלהותו וגם בשלוח ישראל אני כופר שגם את ישראל לא אשלח ואיני מודה באלהות וכופר בשילוח, אלא כופר אני באלהות שלא ידעתי את אלהות ה' וגם כופר בשילוח שהוא החלק השני של התשוב' הגמורה שגם את ישראל לא אשלח. זהו כוונת תיבת וגם דקאמ' שהוא כופר בשני חלקי התשו', חלק מאלהות וחלק מהשלוח את ישראל.

והטעם שהדחיק הקב"ה את התשובה מפרעה ומעבדיו ואפי' שתהיה תשובתו תשו' גמורה, נתן טעם לזה הרמב"ם בפ"ו מה' תשו' הוא מפני שמתחילה חטאו מדעתם ורצונם והרבו לפשוט עד שנתחייבו למנוע מהן התשוב' שכן כתיב בתורה ואני אחזק את לב פרעה לפי שחטא מעצמו תחילה והרע לישראל הגרים בארצו שנאמר הבה נתחכמה לו, נתן הדין למנוע תשו' ממנו עד שנפרעין ממנו, לפיכך חזק הקב"ה את לבו וכו' נמצאת אומר שלא גזר האל על פרעה להרע לישראל וכו', אלא כולם חטאו מעצמן וכולן נתחייבו למנוע מהם התשו'. ובסוף הפ' הקשה ע"ז שכתב שכולן חטאו מעצמן וכתב והלא כתוב בתורה ועבדום וענו אותם, הרי גזר על המצריים ועשות רע, וכתב וקם העם הזה וזנה, ולמה נפרע מהם, והשיב לזה לפי שלא גזר על איש פלוני הידוע שהיה הוא הזונה אלא כל א' וא' מאותם הזונים שעבדו ע"ז אילו לא רצו לעבוד לא היה עובד ולא הודיעו הבורא אלא מנהגו של עולם, הא למה זה דומה וכו', וכן המצריים כל אחד וא' מאותם המצריים והמריעים לישראל אילו לא רצה להרע להם הרשו' בידו שלא גזר על איש ידוע שלא הודיעו שסוף זרעו עתיד להשתעבד בארץ לא להם וכבר אמרנו שאין כח האדם לידע היאך ידע הקב"ה דברים העתידין להיות עכ"ל.

ובזה שסיים הרמב"ם בלשונו וכתב שאין כח באדם לידע וכו', יתבאר אצלי מ"ש הפסוק לעיל ב' שמות ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלוך ולא ביד חזקה ושלחתי את ידי והכיתי את מצרי' בכל נפלאותי אשר אעשה בקרב וכו', דהכוונה הוא כך ואני ידעתי דאתא למעט ולומר דאני הוא דוקא שידעתי דברים העתידין להיות שהוא כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלך משא"כ כח בשום אדם לידע היאך ידעתי זה וא"כ לפ"ז ידיעתי שאני מודיע אתכם לא הויא גזרה על מצרים אלא הודעה בעלמא וכיון דהויא הודע' בעלמא ולא גזירה א"כ יכול אני להפרע מהם, ולזה ושלחתי את ידי והכיתי את מצרים בדינא ובדינא.

ומדברי הרמב"ם הללו הליץ הרב מגדל עוז על השגת הראב"ד שהשיגו להרמב"ם וכתב עליו שדבריו כמעט הם דברי נערות שכשיאמר הבורא לזונים למה זנית ואני לא הזכרתיך בשם כדי שתאמר שעליך גזרתי, יאמרו לא הזונ' ועל מי חלה גזרתיך, על אות' שלא זנו הנה לא נתקיימ' גזירתך אבל וקם העם הזה כבר אמרנו שאין בענין הזה ידיעת הבורא גזירה וכ"ש בכאן שאף משה אמר כי השחת תשחיתון הן בעודני חי עמכם ואף כי אחרי מותי וכ"ש הבורא שהיה יכול לומר כן בלא גזירה.

וענין המצריים אינה גזירה מפני שני פנים, הא' כי הדבר ידוע שאין הבורא נפרע מאדם רע אלא ברע ממנו ואחר שנפרע מזה יחזיר ויפרע מן הרע ממנו ברשעתו וכן הוא אומר הוי אשור שבט וכו' בהתימך שודד תושד פי' מפני רשעתך, וגודל לבך ותפארתך עלי, והמצריים ג"כ רשעים היו וראיים למכות ההם ואלו שמעו למשה בתחלה ושלחו את ישראל לא היו לוקים ולא טבעו בים אבל זדונו ובזותו הבורא לפני שלוחו גרם לו, והשני בי הבורא אמר ועבדום וענו אותם ועבדו בהם בפרך והמיתו מהם וטבעו מהם בענין שנאמר אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה לפיכך נתייבו, עכ"ל.

וכתב עליו הר"ב מגדל עוז ואני אומר הלא כה דברי כי רבינו הראב"ד מהיותו חושד לר"מ כמגלה לבו אינו רואה לו זכות שהרי בסוף הפרק אמר וכבר אמרנו שאין כח באדם לידע היאך יודע הרב"ה דברים שעתידים להיות עכ"ל, וזה עיקר האמת ור"מ כתב בלשון מסותר וכו', יעו"ש.

ואנכי העב"ד ראה ראיתי שדברי הרמב"ם ז"ל מפורשים הם שקלי ואתו מדברי רז"ל במדרש אבכיר דקא דריש התם וז"ל, עמד עוזא שר מצרים ללמד סניגוריא על המצרי' ותבע מאת הקב"ה דין ומשפט דלמה היה רוצה להטביעם בים מאחר דהוא גזר עליהם שיהיו משועבדין תחת יד אומה שלו ת' שנה, דכתיב ועבדום וענו אותם ת' שנה. והשיב לו הקב"ה כלום אמרתי בארץ מצרים בארץ לא להם אמרתי וכבר גלוי וידוע לפני שסיום שנולד יצחק נעשו גרים וכבר שלמו הארב' מאות שנה וכו', עכ"ל.

הרי לך דדברי המדרש אבכיר הללו הן הם גופי תורה שכתב הרמב"ם ז"ל דמה שנפרע הקב"ה מהמצריים אחר גזירתו שגזר ועבדום וענו אותם הוא משום דלא גזר על איש פלוני ידוע ואומה ידועה אלא בארץ לא הם אמר ואין הראב"ד יכול להכחיש למאמר זה, ותמהני עליו איך העלים עין ממאמ' זה שהוא פשוט וקרא לדברי רמב"ם שהם מקבילים למאמר זה שהם ככינוי דברי נערות ח"ו כאלו הרמב"ם המציא דברים אלו מדעתו כיון דרבנן אמרוה במדר' ודבריהם ז"ל הם דברי נביאות ולא דברי נערות.

ואף שמדברי הגמרא בתרי דוכתי נראה דגזירת מצרים היתה בכוונה מכוונת וביחוד על מצרים, חדא בפ"ט דשבת ואידך בפ"ט דסוטה, והכי איתמר התם בפ"ט דשבת א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן ראוי היה יעקב אע"ה לירד למצרים בשלשלאות של ברזל אלא שזכותו גרמה לו דכתיב בחבלי אדם אמשכם בעבותות אהבה ואהי להם כמרימי עול על לחייהם ואט אליו אוכיל, ופירש"י בשלשלאות של ברזל כדרך כל הגולים שהרי עפ"י גזר' גלות ירד לשם בחבלי אדם בשביל חוב אדם משכתיים למצרים בחבלים ולא בשלשלאות, עכ"ל.

הרי בהדיא דבכוונה מכוונת מאת ה' הוא שירד יעק' למצרים ביחיד בגזרת ה' שגזר עליו גלות לירד לשם והיה ראוי לירד בשלשלאות אלא שזכותו גרמה לו לירד בחבלים.

ודלא כמו שנתן טעם הרמב"ם דגלות מצרים היה מן המצריים עצמם ולא מגזירת ה', דה' לא גזר על אומה ידועה ולא על איש ידוע, דמהאי מימרא דרבי יוחנן מוכח דגזירת גלות מצרים היתה בכוונה וביחוד מאת ה' לירד יעקב למצרים דוק' אבל לא לדוכתא אחריתי. וכבר עמד על זה הרב מהר"ם אלשיך ז"ל שהשיג לאיש א' חכם לב מן המפרשים שנ"ט בדברי הרמב"ם והשיגו מהאי מימרא דרבי והשיגו מהאי מימרא דרבי יוחנן דמשמע מינה דגזיר' מצרים היתה ביחוד, וכמ"ש.

ואידך בפ"ט דסוטה דהכי איתמר התם, אריב"ל בשביל אותם ד' אמות שליוהו פרעה לא"א נשתע' בבניו ת' שנה, דמהאי מאמר מוכח שגזר על אומה ידועה מ"מ אפ"ה דברי הרמב"ם ז"ל יש להם על מה לסמוך, ומצינו דוגמתם נזכרים ונעשים בדברי רז"ל במדרש שהבאנו דברי חכמים וחדיותם ולא דברי נערות.

ועוד איכא למיפרך עליה דהראב"ד מההיא אגדה דאיתא בפ"ק דשבת אמר רבא בר מחסיה א"ר חמא בר גוריא אמר רב לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים שבשביל משקל ב' סלעים מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו נתקנאו בו אחיו ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים וכתבו שם התו' נתגלגל הדב' וירדו אבותינו למצרים, ואע"ג דבלא"ה נגזר עליהם ענוי כל כך אלא עי"ז שהרי ת' שנה התחילו קודם שנולד יצחק ל' שנים עכ"ל. הרי משמע מהכא דמה ששעבדו בהם המצריים בענוי כל כך היה כדין, והוא בשביל משקל ב' סלעים מילת

דרוש לפרשת וארא מתוך ספר 'חזון עובדיה'

הג"ר עובדיה הלוי צוק"ל

ששינה יעקב ליוסף יותר משאר אחיו ואין להם להמצריים עון אשר חטא בקושי השעבו' והענוי כל כך.

והשתא לדברי הראב"ד שנ"ט דעונש המצריים היה בשביל קושי השעבוד דאני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה ועינו לישראל כל כך בלא גזירת הבורא ודלא כהלכתא הוא דעבוד, אי הכי אליבא דידיה ההיא מימרא דאל ישנה אדם בנו בין הבנים שבשביל וכו' נתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים במאי מוקים לה דלדידיה הדרא קושיא של התו' לדוכתא דבלאו הכי נגזר עליהו ועבדום וענו אותם ת' שנה ומאי נתגלגל הדבר. בשלמא להרמב"ם, שפיר קאמר נתגלגל הדבר ולא קשיא לי מה שהקשו התו' דבלא"ה נגזר ועבדום וענו אותם משום דאיהו מפרש דקרא דועבדום וענו אותם לא הוא גזירה דלאו בלשון גזירה נאמר אלא בל' הודעה נאמר דהודעה בעלמא הוא דקא מודיעו וא"ל ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ומשום משקל ב' סלעים מילת הוא שנתגלגל הדבר ונהפך הענין שאותה ההודעה דועבדום וענו אותם בארץ לא להם גרם החטא וירדו אבותינו למצרים במקום ארץ לא להם אלא להראב"ד בטעם השני שהוא משום קושי השעבוד מאי נתגלגל הדב' דקא', הא בלא"ה נגזר עליהו ועבדו' וענו אותם, וכקושי' התו'.

הן אמת שראיתי לו סיעתא להראב"ד בטעמו מהמדרש רבה בפרשת משפטים פ' ל' וז"ל, אם אדוניו יתן לו אשה, אין ישראל נכנסים למדה זו אא"כ פשעו למצות לפי שחביבין ישראל כבבת העין העליונה שנאמר כי הנוגע בכם כנוגע בבבת עינו אלו הסופרים והחכמים שתקנו הסייג הזה, משל למלך שאמר לבנו יעשה עם פלוני ולא יצערנו הלך ועשה אף עפ"י שעשה עמו חנם לא הניח שלא היה מצערו, כשנתרצ' לבנו גזר על מצעריו להרגן, כך גזר הקב"ה שיהיו ישראל משועבדין במצרים עד שירצה ויחזירם, עמדו עליהם ושעבדו אותם בחוץ, לא שמרדו בהם, אלא א"ל האלהים היה לנהו' בהם כעבדים ויעשו בהם צרכיהם עד שתשלם הגזירה, אלא אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה וכו', עכ"ל.

הרי לך דבפי' איתמר כדברי הראב"ד בטעם הב' שעיקר עונש המצריים הוא משום ששעבדו בישראל בחוץ ולא נהגו בהם כעבדים עד תשלום ימי גזירתם אלא שעבדו בהם בחוץ טפי מעבדי', על דרך אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה.

וכן אחרי כתבי זה הסייעתא להראב"ד, ראה ראיתי להרמב"ן ז"ל בפר' לך בפר' וגם את הגוי שהביא לטעם הרמב"ם ולא נתכנו דבריו אצלו ולא הנאהו, והנאהו הטע' שכתב הוא שהוא כדברי הראב"ד וסיים דכבר טעם זה הוזכר בדברי רז"ל בואלה שמות רבא משל למלך וכו', והביא המדרש שכתבנו.

אלא שדבריו קשים אצלי בתרתי, חדא דאף דאית ליה סייעתא מש"ר עכ"ז ההיא מימר' דרב בפ"ק דשבת דנתגלגל הדבר לא אתיא שפיר כפירושו דהראב"ד, דהא בלא"ה נגזר עלייהו ועבדום וענו אותם, וכקושיית התו'.

ועוד שנית דבין טעם הרמב"ם שהוא משום שלא גזר על אומה ידועה ואיש ידוע ובין טעם הראב"ד שהוא משום דאני קצפתי מעט וכו' תרומיהו הוזכרו בדברי רז"ל ומדרשי אגדה נינהו, חד בש"ר וחד במדרש אבכיר, א"כ אין כאן מקום להשגת הראב"ד כלל ולעשות עיקר מההיא מאמר דש"ר דמצי רמב"ם למימר ליה אנא הוא דאמרי כההיא דרשא דמדרש אבכיר, ואי משום לההיא דרשא דמדרש אבכיר קשיא מה שהוקשה לו להראב"ד שכשיאמר הבורא לזוניהם למה זנית יאמרו לו הזוניהם על מי תחיל גזירתך.

הנה כיון דרבותינו ז"ל בעלי דרשא זו לא חשו לה לטענו זו ואין לה רמז בפייהם, א"כ גם הרמב"ם ז"ל נמי לא חייש להא והעתיק דברי רז"ל בלבד וכמנהגו בכל מקום שהוא ז"ל ממעתיקי השמועה כלשונו הצח כידוע.

באופן שדברי הרמב"ם נוח לי ודברי הראב"ד קשה לי הימננו. גם בדברי הרמב"ן ז"ל שכתב דטעם זה דהראב"ד הוזכר בדברי רז"ל בואלה ש"ר משל למלך וכו' קשים הם, דהא גם טעמיה דהרמב"ם הוזכר בדברי רז"ל במדרש אבכיר, ומאי אולמיה דהאי דרשא מהאי דרשא. ואם באנו לומר דאישתמיט מיניה דהרמב"ן ההיא דרשא דמדרש אבכיר, זה דוחק עצום, דכל מדרשי אגדה מנחן בכיסתיה נינהו.

וההיא מימרא דריב"ל דפ"ט דסוטה שהקשה מינה הרב מהרח"א על הרמב"ם, דמשמע מינה שגזר על אומה ידועה, יש לומר דהרמב"ם מפרש כיון דעיקר הגזיר' לא היתה על אומה ידוע' אלא בארץ לא להם היתה, אף שנתקיימה בתר הכי במצרים בשכר הליווי לא עבדי' עיקר ממה שניתנה לפרעה בשכרו אלא אזלינן בתר עיקר הגזיר' ועיקר הגזירה לא היתה על אומה ידועה אלא הקב"ה שהוא נורא עליה על בני אדם כרכר כמה כרכורים וסיבב כמה סבות עד ששינה הגזירה מאומה שאינה ידועה לאומה ידוע' ומש"ה נפרע ממנו בתר הכי מפרע' משום דהא מיהא על ידו ובסבתו כדי ליטול שכרו מושלם נתקיימה הגזירה ונשתעבדו ישראל ברשותו והוי גיריה ידידה השעבוד במצרים ולא בארץ אחרת על דרך מגלגלין חובה ע"י חייב, הא לאו הכי היתה מתקיימ' הגזירה באומה שאינה ידועה ולא במצרי' ולעולם דאף ריב"ל מוד' דלא גזר על אומה ידועה קודם שניתנה לפרעה בשכרו.

ובהאי פלוגתא דהרמב"ם והראב"ד יובן מאמר הכתוב וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מצרי' מעבידים אותם ואזכור את בריתי, דעם פלוגתא הנזכ' א"ש כוונת הכתוב כמין חומר והוא עפ"ז שישראל עשו עיקר מסבבת הרמב"ם שעל שלא גזר הקב"ה על איש ידוע

דרוש לפרשת וארא מתוך ספר 'חזון עובדיה'

הג"ר עובדיה הלוי זצוק"ל

לכך חייבים המצריים בעונש שנתשעבדו בישראל וצועקים לאמר אשר מצרים מעבידים אותם - בתמיהא, וכוונתם לומר דכיון דלא גזר הקב"ה על איש ידוע ולא קאמר בפי' ועבדום וענו אותם בארץ מצרים, א"כ מאי איכפת להו להמצריים להכניס עצמם בעובי הקורה להשתעבד בנו ועכשיו שנכנסו ושעבדו הרי הם חייבים ליפרע מהן כיון דלא היתה הגזירה עליהם דוקא.

אבל הקב"ה ס"ל ותפס עיקר מסברת הראב"ד וא"ל לישראל וגם אני אף דלא ס"ל כסברת הרמב"ם אלא כהנהו תרי טעמי דהראב"ד, דאי מההוא טעמא דהרמב"ם אין בו מקום באותו טעם לחייב המצריים דהא יכולים המצריים לדחותו, דאם לא עלינו היתה הגזירה על מי תחול גזירתך, וכמו שדחה הראב"ד, אפ"ה גם אני שמעתי וסברתי עמהם בטעם זה דהרמב"ם אף שהוא טעם דחוי ומושג ואזכר את בריתי להצילם ולהפרע מהמצריים ולחייבם מטעם זה ולעשותו עיקר.

ועם זה יובנו שני כתובים הבאים כאחד בפרשת שמות, ויהי בימים ההם ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלותם וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו ויפן כה וכה וירא כי אין איש ויך את המצרי ויטמנהו בחול. דיש לדעת מאי האי דקאמר וירא כי אין איש. ועוד אמאי כשראה שאין איש אז ויך את המצרי דמשמע שאם ראה איש לא היה מכהו.

אמנם עפ"י דברי הרמב"ם הדברים מובנים, והוא דכשראה משה בסבלות' דישאל וראה דאיש מצרי יחידי מכה איש עברי סבר בדעתו בתחלה דשמא הרי הויה הגזיר' דזה המצרי ישתעבד בשם בזה האיש העברי, וא"כ אין על האיש המצרי שום חיוב דכך היא חובתו ויעשנה, והרי הוא עושה רצון קונו בזה ההכאה דקא מכה לאיש העברי, ושוב ויפן כה וכה, חזר בו מסברא זו וירא ראייה מחדש והוא כי אין איש, דהיינו דבעיקר נוסח הגזירה דועבדו' וענו אותם לא גזר בה על איש פלוני ידוע וז"א כי אין איש, וא"כ זה האיש המצרי המכה את העברי ברשות בידו שלא להכות ושלא להרע להאיש הישראלי כלל, כיון שלא נגזר על איש ידוע, וכיון שהניח הרשו' והבחירה שבידו מן הצד ואפ"ה מכה ומצער לזה האיש העברי א"כ ה"ז חייב להנקם ממנו, ולכך ויך את המצרי ויטמנהו.

ועם זה יובן סמיכות הפסוקים האמורים ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ת' שנה וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי. דיש לדקדק דמאי זה דקאמר וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי, דלמה הוא דן לאותו הגוי כיון שהוא גזר ואמר כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם, א"כ מהו זה דקאמר אח"כ שגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי כיון שהגוי המשעבד בהם ברשו' קא משעבד בהם בבעל חוב ושטרו בידו מגזירת הכתוב דועבדום וענו אותם.

אמנם, לפי דברי הרמב"ם ז"ל שעיקר העונש של המצריי' הוא שלא גזר על אומה ידועה ואיש ידוע, הדבר מובן ופשוט, והוא שהודיעו לאברהם וא"ל ידוע תדע שלסוף עתיד יהיה זרעך בארץ לא להם וישתעבדו בהם ויענו אותם אמנם לא נודע בלשון גזירתו באיזה אומה מן האומות ישתעבדו בהם דלא אמרתי רק בארץ לא להם וכיון שכן הוא לשון גזרתי א"כ יוצא ויתחייב מזה דגם את הגוי כל גוי וגוי אשר יעבודו מחוייב להיות דן אנכי להנקם ממנו, ולכן סמך פסוק וגם את הגוי לפסוק ויאמר לאבר' ידוע תדע לומר דכיון דלשון גזרתי הוא באופן זה בארץ לא להם ולא לאומה ולאיש ידוע יתחייב מזה שגם כל גוי וגוי אשר יעבודו אני דן אותו ומתפרע ממנו כיון דלאו עליה היתה הגזיר' ולא נזכר בשם והיה יכול אותו הגוי ובחיר' בידו שלא להרע להם ושלא להשתעבד בהם.

ובזה יובן הפסוק אומרו ויאמר ה' ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו כי ידעתי את מכאוביו. דהקדוק בו הוא מבוא', דהיה די באומרו ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים, מאי האי דהדר וכפל דבריו באומרו ואת צעקתם שמעתי מפני וכו'.

אמנם עפ"י פלוגתא דהרמב"ם והראב"ד הדבר מובן והוא דכוונת השי"ת להציל ישראל ולהנקם מהמצריים בממה נפשך, וז"א ראה ראיתי וכו' דהיינו דממאי נפשך חייבים המצריים ליענש או מטעמא דהרמב"ם או מטעמא דהראב"ד, דאי מטעמא דהרמב"ם הוא עיקר דהמצריים נענשו לפי שלא גזר על אומה ידועה ואיש ידוע הנה ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים דמה"ט הרי הם חייבים, דמה איכפת להם להמצריים להכניס עצמם בעובי הקורה ולהשתעבד בישראל הרי לא גזרתי עליהם בשם ידוע, ואי טעמא דהראב"ד הוא עיקר הרי ואת צעקת' שמעתי מפני נוגשיו שאני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה, ולכך ממ"נ תרי טעמי חייב אני להצ' את ישראל ולנקום נקם מהמצריי'.

ומההוא שכתבנו לעיל בשם התו' דפ"ק דשבת דבעון ששינה יעקב בנו בין הבנים הוא שנתגלגל הדבר ונגזר על אבותינו עינוי כל כך להשתעבד בהם בענוי גדול, נבאר הפסוק באופן אחר, וזהו אומרו ויאמר ה' ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו, דהיינו דבתחלה ראיתי ושמעתי את עני עמי ונגישתו כי ידעתי את מכאוביו שהרי אני הוא שגזרתי עליה' ועבדום וענו אותם ת' שנה, וא"כ ידעתי ושמעתי במה שאירע לו ע"י גזרתי מן העבדות והענוי. ועתה הנה צעקת בני ישראל באה אלי, דעתה נתחדש מה שלא היה בכלל גזרתי, והוא, שהנה צעקת בני ישראל דהיינו שהם צועקים ממה שאיר' להם גזירה יתירה מצד אביהם שהם בני ישראל שהוא יעקב בענוי גדול כל כך שזו לא היתה בכלל גזירתו דאני לא אמרתי רק ועבדום וענו אותם אבל לא שיהיה הענוי גדול כל כך, ועל הענוי גדול כל כך הוא שהם צועקים וצעקתם זו באה אלי ועל גזירה זו ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם בעינוי גדול כל כך מצד אביהם שהם בני ישראל וארד להצילו גם מזה העינוי היתר הזה.

דרוש לפרשת וארא מתוך ספר 'חזון עובדיה'

הג"ר עובדיה הלוי צוק"ל

וגם עפ"י דרך זה יתבאר אומרו וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבידים אותם, דתיבת וגם היא יתירה. ועם האמור יובן הענין דכוונתו לומר דמלבד דראיתי ושמעתי במה שמאורע להם ע"י אמירתי וגזירתי עליו דבעבדום וענו אותם, אלא גם אני שמעתי במה שלא היה בכלל גזירתי, והוא את נאקת בני ישראל דהיינו במה שהן נואקי' וצועקים לאמר שמצד שהם בני ישראל אביהם הוא שגרם להם זה העינוי היתר שאשר מצרים מעבידים אותם בקושי השעבוד והענוי כל כך, דגזירה זו אף שאינה בכלל גזירת ועבדום וענו אותם שמעתי אותה ואזכור את בריתי לרחם ולהקל מעליהם, לכן אמור וכו' והוצאתי אתכם מכל וכל, בין מעיקר הגזירה ובין מהעינוי והעבדו' היתר על הגזיר' וזהו מה שכפל הדבר' ואמר והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבוד[ת]ם, כפל הדבר', אלא דבא לרמוז לזה שיוציא אות' מעיקר הגזירה שנקראת סבלות מצרים וגם שיציל אותם מעבודתם שהוא על חלק העבדות היתר על הגזירה.

א"כ באופן אחר, ראה ראיתי כפל הראיות יובנו עם מאי דאיתא בפ"ק בתעני' במי רבי שמואל בר נחמי הוה כפנא ומיתה, אמרי היכי נעבי', ניבעי רחמי אתרתי לא אפשר וכו', ומ"ל דלא מצלינן אתרתי, דכתיב ונצומה ונבקשה מאלהינו על זאת מכלל דאיכא אחריתי. וז"א ויאמר ה' ראה ראיתי דהיינו דאף דבעלמא קי"ל דלא מצלי' אתרתי, דתרי מן שמיא לא יהבי, הכא שאני שראה ראיתי תרתי ראיות, את עני עמי וגם את צעקתם שמעתי. וז"א וגם אני שמעתי, ר"ל וגם אני שיש לי כלל חדא שאיני שומע לצעקת תרי מילי, הכא שאני דשמעתי לתרי מילי, חדא, לנאקת בני ישראל על מה שגזרתי עליהם, ועוד שנית למה שאשר מצרים מעבידים אותם בתוקף השעבוד, דבר אשר לא צוית.

א"כ י"ל באופן אחר, ויאמר ה' ראה ראיתי וכו' ועתה הנה צעקת בני ישראל באה אלי, תיבת ועתה היא יתירה, ועוד תיבת באה אלי מה היא הכוונה. ויובנו הדברים עם הא דאיתא בש"ר סדר ג' וז"ל וכן כשהיו ישראל במצרים ראה הקב"ה מה שעתידין לעשות, הה"ד ויאמר ה' ראה ראיתי, ראיתי לא נאמר אלא ראה ראיתי, א"ל הקב"ה, משה, אתה רוא' ראי' אחת ואני רואה ב' ראיות, אתה רואה אותם באים לסיני ומקבלים תורתך, וגם אני רואה אותם מקבלים תורתך, זהו ראה, ועוד ראיתי זו ראית מעשה העגל שנאמר ראיתי את העם הזה, ואעפ"כ איני דנם לפי המעשים שעתידין לעשות אלא לפי הענין דעכשיו, דהשתא שמעתי את צעקתם, אעפ"י שידעתי מכאוביו שעתיד לעשות הוי ראה ראיתי. מהו כי ידעתי את מכאוביו, יודע אני כמה עתידין להכאיבני במדבר, כמה דתימא כמה ימרוהו במדבר, אעפ"כ איני נמנע מלגואלם, עכ"ל.

נקטינן מזה המדרש דהני קראי לא היו כפשוטן על שעבוד ישראל במצרים, אלא מיירי על מדותיו של הקב"ה שאף שיודע מה שעתיד האדם לעשות, אינו דן אותו אלא באשר הוא שם. וכפ"ז וז"א ויאמר ה' ראה ראיתי שאני רואה שתי ראיות בהווה ובמה שעתיד להיות, ואני רואה ראי' שנית שעתידים ישראל לעשות העגל, וא"ה ואת צעקתם שמעתי, אף שידעתי את

מכאוביו שעתידיים להכאיבני במדבר בעשותם העגל עכ"ו וארד להצילו מיד מצרים. ונ"ט לזה מפני מה שומע לצעקתם כיון שעתידיים לעשות העגל ולהחליפני באלהים אחרים, ולזה השיב ועתה הנה צעקת בני ישראל באה אלי שאיני דן אותם אלא באשר הם שם עתה, וכיון שעתה הא מיהא הנה צעקת בני ישראל באה אלי דנינן להו בתר מה שהם השתא ולא במה שעתידינ לעשות. ונקט באה אלי לרמוז אלי דייקא ולא לעגל.

וגם עם זה א"ש אומרו וגם אני שמעתי, דר"ל וגם אני, אף שאני מסתכל ורואה במה שעתידיים לעשות והיה ראוי שלא לשמוע להם בכל מה שהם צועקי' לפי שגלוי לפני שהם עתידי' להחמיץ מעשיהם באלהים אחרים, אפ"ה גם אני שמעתי את נאקת בני ישראל שבאותה שעה ולא עשיתי עיקר ממה שהם עתידינ לעשות.

נחזור למאמר שהתחלנו, משפט המצריים י"ב חדש, הנה פי' הר"ב תי"ט בשם הראב"ד משום דכתיב לקשש קש לתבן, אימתי התבן מצוי שם בחדש אייר והם יצאו בניסן ע"כ, והוא מפסיקתא יעו"ש. ויש לדקדק על פי' זה דהא בש"ר בקרא דוימלא ז' ימים אחרי הכות ה' את היאור פליגי רבי יהודה ורבי נחמיה, אחד מהם אומר כ"ד ימים היה מתרה בהם עד שלא באה המכה, וז' ימים המכה היתה משמשת בהם וכו' ואחד מהם אומר ו' ימים היה מתרה בהם וכו' ימים הית' המכה משמשת בהם וכו'.

הרי לך, דע"כ לא פליגי ר' יהודה ור' נחמיה אלא בענין מספר ימי ההתראה וימי המכה כמה היה שיעורם, אבל לכ"ע בין לר' יהודה ובין לר' נחמיה כל מכה ומכה היה נמשך זמן חדש ימים בין ההתראה והמכה וכיון דהמכו' כולם היו עשר מכות א"כ משפטן הוא עשרה חדשים או תשע לפי שמכת בכורות זמן ההתראה עם זמן ההכאה הכל היה בלילה אחת ואין כאן עשרה חדשים שלמים אלא ט' חדשים ולילה אחת, א"כ היאך קתני הכא סתם מתני' דמשפט המצריי' היה י"ב חדש ולא תשע. והרב מהר"ש יפה הרגיש בזה וכתב דרבי יאודה ורבי נחמיה פליגי בזה אסתם מתני' דתני משפט המצריים היה י"ב חדש.

ואני בעוניי אמרתי דיש לדחות ולומר דלא פליגי אסתם מתני' אלא דס"ל לרבי יהודה ולרבי נחמיה דמאותן י"ב שיש מזמן שהיו מקוששים קש לתבן שהוא מחודש אייר עד זמן ניסן שבו נגאלו ממצרים נכלל בתוכם הט' חדשים שנעשו בהם המכות. וכן ראיתי להרב מהר"ש יפה גופיה לעיל בפ' שמות אהא דאיתא התם במדרש אקרא דכתי' ויצאו נוגשי העם ושוטריו, וז"ל, כיון שגזר כן הלך משה למדין ועשה שם ששה חדשים, וכתב שם הרב מהר"ש יפה וז"ל, לא ידעתי מהיכן דקדקו מספר זמן זה, דבשלמא למ"ד שעשה שם שלשה חדשים ניחא, שמכיון שדרכו של מקושש לקושש קש באייר כדאיתא בפסיקת' ובכל מכה היה שוהא חדש ימים בהתראת' ופעולתה לכ"ע כדלקמן פי"ט, נמצא שמי"ב חדש שמאייר עד ניסן שבו נגאלו יצאו מהם תשעה חדשים בתשעה מכות כי במכת בכורות לא עבר זמן כי התראתה בחצות הלילה

אני יוצא ומיד באה ונגאלו. נמצא שמעת יציאתם לקושש קש עד שנגלה משה והתחילה המכות היו שלשה חדשים בקירוב, עכ"ל.

וא"כ כפ"ז מצינן למימר ויש במשמע לומר דלא פליגי, ואותם הי"ב חדש נכסה ונתעלם משה ג' חדשים במדין ואחר כשויפגעו את משה ואת אהרן הביא עליהם משה העשר מכות בתשעה חדשים של תשלום הי"ב חדש, וכפי זה מעולם לא פליגי. וצריכים אנו לומר לפ"ז דמאי דנקט במתני' משפט המצריים י"ב חדש דיראה מזה שכל הי"ב חדש היה משפט במצריים לאו דוקא כל הי"ב חדש אלא נקט כן משום דאזיל תנא בתר רובא, שרוב הי"ב חדש היה נידונים כמבו' נקט הכי, וטפי עדיף לו' כן מלומר דפליגי.

שוב בא לידי ספר סדר עולם רבא, וראיתי לו שם שכתב ברישא דמכות מצריים היו י"ב חדש שנאמר ויפץ העם וכו' אימתי דרכו של תבן באייר והם יצאו בניסן, וסיים עלה וז"ל לקו המצריים עשר מכות כל י"ב חדש ע"כ והיא בבא בפני עצמה והא ודאי דדברי סדר עולם הללו הנאמרי' בסיפא פליגי ארבי יהודה ורבי נחמי בש"ר והוו כסתמא דמתני' דעדיות וכפי זה יש מקום ללון על מהר"ש יפה והתי"ט שרמזו בפירושם לההיא דדרכו של תבן להיות באייר והם יצאו בניסן דמהתם ליכא למשמע מינה כי אם שט' חדשים היו המכות ולא י"ב חדש ונשלמו הי"ב חדש בצירוף הג' חדשים הראשונים היו מקוששים בהם תבן ושבקו לההיא חלוקה דמסיים בה התם בהדיא דהעשר מכות לקו בהם המצריים כל י"ב חדש ולא באה בפיהם כלל.

ומלבד זה, דברי סדר עולם הללו רישא וסיפא אינ' מובני' לי, דהרישא קאמר דמכות מצריים היו י"ב חדשים וקא מייתי ראיא לזה מדכתיב ויפץ העם אימתי דרכו של תבן וכו' דיש לפרשה דג' חדשים מהי"ב היו מקוששים וט' מהי"ב היו העשר מכות ועם תרווייהו הוו י"ב חדש וכמ"ש מהר"ש יפה, ובסיפא קאי דלקו המצריים העשר מכות כל י"ב חדש דמשמע דכל הי"ב חדש היו לוקים בעשר מכות ולא היה מצורף עמהם חשבון מה שהיו מקוששים קש לתבן.

ואם באנו להחליף השיטה ולומר דדברי סדר עולם ריש' וסיפא כולו חדא מילתא היא וסיפא הוא כפירושא דרישא וכולוהו בעשר מכות קמיירי, הנה מלבד דזה סותר לפי' מהר"ש יפה שלא פירש כן, אלא גם לדברי המדרש למ"ד שג' חדשים ישב משה במדין נמי לא ניחא ולא ידענו מספר זמן זה מהיכן נפיק, וכמו שהקשה כן הרב מהר"ש יפה קושיא זו לפי פירושו למ"ד שששה חדשים עשה משה במדין, דלא ניחא השתא אף אנן נמי לפי פירושינו הדרא הקושיא לדוכתה, דגם למ"ד ששלשה חדשים עשה משה במדין נמי לא ניחא כיון דכל הי"ב חדש היו לוקין באותם העשר מכות, באופן דדברי סדר עולם הללו אינם מבוארים כל כך אצלי.

ה' יוציא לאור משפטינו ידע מה בחשוכא ונהורא. ודרך תבונות יודיענו על הגאולה ועל התמורה. כתמר יפרח אשר אור לו בציון ליהודים היתה אורה. ויורנו מדרכיו זו היא דרך ישרה. וירם קרן לעמו הגדולה והגבורה. בילא"ו [ברוך ה' לעולם אמן ואמן].



עבייני דיומא





בענין ברכת שהחיינו בהדלקת נרות יו"ט

הרב דוד פרץ

ראב"ד ק"ק שבת אחים, פנמה



וכתב בלקט יושר ח"א (עמ' מט), והיה נוהג לברך בא"י אמ"ה אקב"ו להדליק נר לכבוד שבת וכן ביו"ט לכבוד יו"ט, [ומצאו הבחורים הנוסח מהברכה בהג"מ פ"ה בהל' שבת]. כתב הרב אליעזר קלוזנר ז"ל, הא דכתב האו"ז במס' ביצה ח"ב (סי' שסא), אקב"ו להדליק נר של יו"ט לא דק משום דלא אתא לאשמעינן הנוסח כלל אלא אשמעינן שצריך לברך על נר של יו"ט וכו' ולכן לא דק בנוסח, ואשמעינן נמי דלא מברך זמן אבל בהל' שבת לא אתא לאשמעינן רק הנוסח ותדע דהתם נקיט ואומר והכא נקיט וצריך לברך. ואם יש נשים שנוהגות לברך זמן ביו"ט לא שמיע לי כלומר דלא ס"ל כמ"ש א"ו. עכ"ל. ומכאן ג"כ רוצים להוכיח כמה אחרונים שאין לברך שהחיינו. ובאמת הוא ראייה לדברינו דלעיל, שהלקט יושר ס"ל נמי שכן דעת האו"ז שיש לברך לכבוד יו"ט, וע"כ ס"ל האי דינא דשהחיינו שא"צ לאומרו, וע"כ חיבר ב' הדברים יחד, גם הנוסח וגם הירושלמי שאחד תלוי בחבירו וא"כ למנהגינו דמברכים להדליק נר של יום טוב אפשר לברך שהחיינו.

(ב) **והנה** מנהגינו להדליק ביו"ט הנרות אחרי הברכה, ואומרים ברכת ההדלקה ושהחיינו ואח"כ מדליקים ודלא כשבת

(א) **כתב** האור זרוע ח"ב (סי' יא), בשם הירושלמי, המדליק נר בלילי שבתות אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר לכבוד שבת, המדליק נר בלילי ימים טובים אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר לכבוד יו"ט, ואינו צריך לומר זמן. (וירושלמי זה לא מצאנוהו הפוסקים בירושלמי שלפנינו, כמ"ש בהעמק שאלה, ערוך השלחן (סי' רסג ס"ק יב) מגיה מחזור ויטרי, מגיה הראב"ה, מגיה ספר התניא, ועי' שו"ת רבבות אפרים ח"א סי' קפב). והוכיחו האחרונים מירושלמי זה שאין לברך זמן בהדלקת נרות יום טוב. ולענ"ד אפשר דאינה ראייה כ"כ, דאפ"ל דהירושלמי לשיטתו, דס"ל דמברכים "להדליק נר לכבוד" ודלא כמנהגינו דמברכין "להדליק נר של", והחילוק דכשמברכין לכבוד, אין הכרח שהוא מקבל אז יו"ט דיכול מהבוקר להכין הכנות לכבוד יו"ט אע"פ שאז לא מקבל החג, וע"כ לא ראוי אז לברך זמן שהרי אינו עדיין החג בשבילה ולכן ס"ל להירושלמי לא לברך זמן, אבל אנן בדידן דמברכין "להדליק נר של יו"ט" והוא כקבלת יו"ט בשביל האשה, דהנר הוא של יו"ט כבר, א"כ שפיר שייך לומר אז שהחיינו שהרי אז מקבלת יו"ט והוא כבר יו"ט, ודו"ק.

הואיל ואמרו שמברך עליהם במצ"ש. (וע"ע להלן מזה), הרי קמן להדיא מבואר שכל ברכה ששייך בה להתחבר לחברתה אע"פ שאפשר ויצא בה כבר יד"ח, מ"מ הואיל וחכמים תקנו זאת ביחד, שייכא התם. וזהו מקומה, ולא נחשבת להפסק אע"פ שהוא התחכם על דברי רז"ל ובירכה כבר אין זה הפסק כיון דנחשב מקומה וכ"כ היב"א שם.

ולפ"ז נלענ"ד שברכת שהחיינו שייכא ונחשבת כמחוברת לכל ברכה שתהא, דכל ברכת הנהנין או המצות דשייך בהם שהחיינו נחשבת היא כמחוברת להם ושייכא התם, וע"כ לא תחשב להפסק, וא"צ לתקנת חכמים מיוחדת בשביל להוסיף ברכת שהחיינו, ומילתא דפשיטא הוא דשייכת לכל מצוה, ואפי' שיכולה לצאת ידי שהחיינו בעוד אופנים וכגון אם תברך אחרי ההדלקה או תצא בקידוש, מ"מ שייכא לכל המצות וגם למצות הדלקת נרות יו"ט ולא נחשבת להפסק אף פעם.

ואוביח דברי מראיות רבות ואין מוקדם ומאוחר. כתב המטה משה (סי' תתקפט), מורי המהרש"ל קנה מגורת כסף ובליל שני דחנוכה התחיל להדליק בה ובירך להדליק ושעשה ניסים ושהחיינו. וה"ט דקי"ל קנה כלים חדשים מברך שהחיינו, ואף שהרא"ש והטור כתבו שיש לו לברך בשעת קנין אע"פ שלא נשתמש בה עדיין, מ"מ הוה ניחא לי' להסדיר ברכת שהחיינו עם ב' ברכות אלו. ע"כ. (ועי' ביב"א שם שהניחו בצ"ע). והרי הוא ראי' לדברינו, דכיון דברכת שהחיינו שייכת לכל דבר כשיש לה צורך לאותו דבר,

שמדליקים ואח"כ מברכים, כמ"ש המחבר (סי' רסג סק"ד), וכ"כ הדגול מרבבה ה"ד במשנ"ב (שם ס"ק כז), ובכף החיים סופר (שם ס"ק מג), ולפ"ז הקשה בשו"ת יחו"ד יוסף ח"ג (סי' לד), אפשר ונחשבת ברכת שהחיינו הפסק בין ברכת המצוה לעשייתה, וכ"כ להקשות בשם כמה אחרונים שמצא, ע"ש, וכ"כ בספרו חזו"ע ח"ב (עמ' קלב).

ודעתי הקטנה לא כן היא, אלא דזה לא נחשב להפסק, אפי' אם נבאר דלמנהג זה אין יסוד, דבאמת נהגו כן בהרבה קהילות קודש, ואפי' את"ל דאין לו יסוד מ"מ הפסק לא הוי, דהנה כתב הריטב"א בפסחים (נד.) במסקנתו, דברכת בשמים אע"פ שכבר יצא בה יד"ח יכול לחזור ולסדרה על הכוס אע"פ שברכת הנהנין היא וכ"כ המאירי ר"ה (כט:), וכ"כ המגיד משנה הל' שבת (ס"פ כט), אלמא דלא חיישינן להפסק בזה אע"פ שהיא ברכה שכבר יצא בה, וכ"כ בשו"ת משפטי צדק (סי' לח), דמי שבירך ברכת בשמים במוצ"ש על הצד הטוב יחזור ויברך על סדר ברכות הבדלה שהרי נהנה מהריח ומהטעם י"ל שלא לחזור ולברך ע"ס ברכות אע"פ שיצא כבר. וכ"כ בס' פרי האדמה ח"ג (די"ד ע"א) בשם הלק"ט ח"ב (סי' קפג), וכן דעת המג"א והאיר שם, ותוס' שבת ר"ז ס"ס רצו, ועוד, (עי' בשו"ת שלמת חיים (סי' סט) ויב"א ח"ד או"ח סי' כד אות י'), וכתב שם בשם המחבר (סי' תצא סק"ב) בשם ספר הבתים כתי"ו ז"ל, ואין מברכין על הבשמים במוצאי יוה"כ ואם רצה לברך יברך שברכת הנהנין היא וכו'. ונ"ל שאין מברכין עליהם על הכוס מפני שיהיה הפסק, אבל במוצאי שבת אינו הפסק

הרי דהוא רק על צד חומרא לברך שהחיינו על פרי, וע"כ לא חששו להפסק. ולענ"ד נראה דכ"ז אפשר לומר לדעת הטוש"ע שהם פוסקים שמעיקר הדין אפשר לומר שהחיינו, אבל הר"מ שהוא המקור לומר זמן בשני לא בקידוש ולא לזה משמע שהוא היה מסופק ממש, דהוא לא כתב דיברך גם בלא זה, אלא שרק זה התקנה, הרי דהוא מסופק, ואפ"ה לא חשש להפסק בברכת שהחיינו אפי' רק לצאת ידי ספק, וע"כ מפני המבואר שבשהחיינו לא שייך הפסק.

ולהפוסקים שכתבו בזה משום הפסק (עי' שו"ת הרשב"ש סי' תלב בשם התשב"ץ, התעוררות תשובה ח"ב סי' י, נשמת כל חי חאו"ח סי' ב ד"ג ע"ב, שו"ת פרי השדה ח"ג סי' קנט), וחששו לפרי בר"ה ביו"ט שני משום הפסק, נ"ל דגם הם יודו דבברכת שהחיינו בהדלקת נרות ביו"ט ליכא הפסק, דה"ט דחשיב הפסק השהחיינו על הפרי, משום דמה שכתבנו דשהחיינו לא חשיב הפסק היינו דוקא כשאומר שהחיינו על אותו דבר שאוכל או שמשתמש או שעושה, אבל לא על דבר אחר, דהנה אע"פ שהפרי מגיע לו שהחיינו אין לו קשר לאמצע הקידוש, ושימתי' עד סוף הקידוש ויאמר שהחיינו על הפרי וע"כ מאחר ואין קשר בין הפרי לקידוש נחשב להפסק אפי' דהיא ברכת שהחיינו, ולפ"ז נראה דגם הם יודו דאם מקדש על יין חדש לא חשיב השהחיינו להפסק, כיון דשהחיינו שייך ליין לא חשיב דבר אחר ואין זה הפסק, דהוא אותו דבר ששותה, והוא כהמנורה של המהרש"ל הנו' דלא נחשבת שמדליק בירך שהחיינו, וכן ההדלקת נרות של יו"ט, על אותה פעולה

לא חשובה הפסק שהיא כחלק מהמצוה שהרי קנה מנורה חדשה והוא מדליקה כעת פעם ראשונה, ואפשר לברך שהחיינו אע"פ שאין תקנת רז"ל פרטית למקרה כזה וכמו שביארנו. [ואפשר שה"ט שלא חידשה ביום א' שרצה לזכות בעוד ברכת שהחיינו. (עי' מור"ם בד"מ או"ח סי' תרמא סק"א)].

(ג) **וכן** אפשר להוכיח מהרא"ש ר"ה (פ"ד סי' יד), שכתב בשם רבינו מאיר שבר"ה ביו"ט ב' דאיכא ספק אם לומר שהחיינו בקידוש, דכתב רש"י בתשובה רבותינו אמרו שא"א בו זמן, ואני אומר שצ"ל בו זמן, וכן נוהגים במקומינו ובכל המקומות שעברתי, ע"כ. וכ"כ רשב"ם בשם רש"י וכן מסתבר טעמא, הלכך י"ל זמן גם ביום שני, והגאונים כתבו שאין בשופר, וכן כתב ר' יצחק בר יהודה, ובעל העיטור כתב כרש"י, וכן השיב רבינו משולם בר קלונימוס. וטוב שיקח אדם פרי חדש ויניחנו לפניו ויברך שהחיינו ויהא דעתו על הפרי ויצא ידי ספק וכן היה אומר ר' מאיר ז"ל. עכ"ל הרא"ש. וכ"כ בהג"מ הל' שבת (פרק כט), וכ"כ המרדכי, הובאו בב"י (סי' תר). הרי להדיא דכל הני פוסקים שנתנו עצה לקחת פרי לא חששו להפסק, והיינו מפני שבברכת שהחיינו איירינן דלא חשיבא הפסק והיא ראייה לדברינו שברכת שהחיינו לא נחשבת להפסק בברכות.

וכתב לדחות בשו"ת יבי"א ח"ד (סי' כד אות י) בשם כמה אחרונים, וכ"כ בשו"ת יחו"ד שם, ובחזו"ע שם, ע"פ מה שפסקו בטור ובש"ע (סי' תר סע' ב), בקידוש של ליל שני מניח פרי חדש ואומר שהחיינו ואם אין מצוי פרי חדש עם כל זה יאמר שהחיינו.

בענין ברכת שהחיינו בהדלקת נרות יו"ט

הרב דוד פרץ

זמן על לולב, והשיב אחר שראינו מפורש בגמ' בפסחים (קב:) שמסדרין זמן בכוס של קידוש קודם שתיה ובמגלה קודם קריאתה, נראה שאין הברכה הזאת מפסקת בין ברכת המצוה לעשייתה, דלא גרעה האי ברכה מטול ברוך הביאו מלח וגביל לתורי (ברכות מ). דלא הוי הפסק וכו', ע"ש שהעלה שלא הוי הפסק. וא"כ חזינן להדיא דאחרי דגילה לן הש"ס דהאי ברכה לא מפסיקה יש לנו ללמוד זאת מעצמנו לכל המצוות כמ"ש שם, והוא ממש כדברינו. וע"ע במקראי קודש (פרנק) ח"ב (ס"ס לט הע' ג), וחלק ימים נוראים (סי' ו), (ה"ד בשש"כ ח"ב עמ' קיד, דכל שמברך שהחיינו משום ספק לא הוי הפסק, ואין כאן הסיח הדעת, ואמ"א כעת).

ועוד נ"ל להוכיח זאת ממש"כ הב"ח באו"ח (סי' תרכד), בענין ברכת בשמים בהבדלת יוה"כ שחל בשבת, דשיטת הטור שם שאין מברכין אז על הבשמים, וכ"כ הרמב"ם הל' שבת פכ"ט, וכ"כ בש"ע שם. וכתב הב"ח שבתשו' מהרי"ל (סי' לד), כתב לברך על הבשמים כשחל בשבת, וכ"כ ר' דוד אבודרהם, וכן נ"ל עיקר לענין מעשה מאחר שהמרדכי פסק לברך על הבשמים כניהוג רגמ"ה, ואף כשחל בחול לא נהגינן כוותי' מ"מ כשחל בשבת ראוי לנהוג כניהוגו מאחר שרבים סוברים כן וכ"פ מהרש"ל, ועוד נ"ל דלא שייך כאן סב"ל מאחר שנהנה מן הבשמים. ע"כ. ופסקו כוותי' הט"ז בסי' תרכד סק"ב, עט"ז שם, מג"א שם סק"א, ר"ז אות ג, א"ר אות ב, מט"א אות ה, בגדי ישע, משנ"ב סק"ה ועוד. וא"כ משמע מכאן להדיא שלא החשיבו ברכה זו להפסק

שעושה מברך שהחיינו ולא חשיב הפסק ולא דמי לפרי. (ודלא כמ"ש בטהרת המים מע' ז אות טוב, ובשו"ת פרי השדה ח"ג סי' קנט, ואמ"א, וה"ד ביחו"ד ח"ג סי' לד).

ועפ"ז ניתן ליישב הסתירה בדעת התשב"ץ, שבשו"ת הרשב"ש (סי' תלב) כתב ולענין שניה פרי חדש לפניו (בקידוש ליל ב' דר"ה), לא הסכים לזה א"א הרשב"ץ שכיון שאינו חובה הו"ל הזמן הפסק בין הקידוש והשתיה, ע"כ. ובשו"ת תשב"ץ ח"ג (סי' קיד) כתב, ולענין לומר זמן בליל ב' דר"ה כך אנו נוהגין וכן דעת רש"י ז"ל ויש שאין אומרים אותו משום דכיומא אריכת' הוא ואין טעם נכון בדבר, ויש מסתפקים בזה ומקדשין על יין חדש כדי שתעלה ברכת זמן על היין דאקרא חדתא אמרי' זמן. ע"כ. והעיר ע"ז בשו"ת יבי"א שם שסותר עצמו שברשב"ש משמע של התשב"ץ לא ס"ל לברך על פרי חדש, ומשו"ת התשב"ץ במסקנתו משמע דניחא ל' בהכי וכן סיכם. וע"פ דברינו לק"מ, להפסק כיון שעל אותה מנורה שבשו"ת התשב"ץ מדובר על יין חדש, ובזה פשיטא דליכא הפסק, וכמו שביארנו דבזה ליכא שאלה כלל וליכא ספק כלל דכל דבר שאוכלים חדש שייך בו שהחיינו, משא"כ ברשב"ש שמדובר על פרי חדש שהשהחיינו לא קשור ליין כלל והוא דבר בפנ"ע, ע"כ חשש משום הפסק שאין זה קשור לא לקידוש ולא ליין ששותה.

(ד) **ונראה** לי להוכיח עוד כדברינו, שהשהחיינו לא חשיב הפסק, משו"ת התשב"ץ ח"ב (סי' רד), שנשאל מתי מברכין

הפסק בטור או"ח ס"ס קפט, שהרחמן לא חשיב הפסק לברכת היין.

וע"ע בבית הבחירה להמאירי בברכות יב א סוד"ה והריני (ואמ"א), דכל שהוא מעין המעשה או לצורך המעשה כגון טול ברוך וכו' אינו מפסיק, כך כל שהוא מעין הברכה ושבח של הקב"ה שמברכין לו, אינו הפסק. ע"כ. וא"כ ה"ה הכא שברכת שהחיינו שהוא שבח להקב"ה שמברכין לו ברכה, אשר קידשנו וכו' שפיר שייך בתור שבח שהחיינו למצוה זו.

וכן נ"ל להוכיח מעיקר זמן בימים טובים שמעיקר הדין ק"ל דאומרו אפי' בשוק כמ"ש הגמ' בערובין דף מ ב, והא דאומרו על הכוס, הוא רק דהכי שפיר לאקרובי דעתא, וראיה מיוה"כ כדמשמע בגמ' שם, וכ"כ הגאונים בתשו' עי' שבלי הלקט שהביאה בסי' רפה, הרי דלא התחשבו בהפסק כיון דבברכת זמן איירינן דשייך שפיר לצרפה.

וכן נ"ל להוכיח שברכת שהחיינו לא חשיבא הפסק, מהא דכתב רש"י בערובין מ א כשאני רואה דלעת חדשה משנה לשנה אמינא זמן. וכ"כ הרמב"ם הל' ברכות פ"י ה"א רואה פרי המתחדש וכו' בתחלת ראייתו מברך שהחיינו. וכ"כ הכל בו, וכ"כ הרשב"א בתשו', וכ"כ ר' מנחם. מיהו כתב הב"י או"ח סי' רכה, בשם הרא"ש ס"פ בכל מערבין אנא אקרא חדתא וכו' פרש"י כשאני רואה וכו', ונהגו העולם לקבוע ברכה בשעה שאוכל ממין חדש כמו שהחיינו דעשיית לולב וסוכה שקובעים בשעת קידוש היום ע"כ, וכ"כ הג"מ בשם תוס', וכ"פ בש"ע סי' רכה סעי' ג' שמן הדין

ששייך שלא תיקנו אותה שם ובכלל אינה שייכת לשם, וכ"ש ברכת שהחיינו בהדלקת נרות שבדאי שייכת נמי ליום, וזה קשור להדלקת נרות, ואפי' אם לא תיקנו אותה שם, יש לה מקום יותר מאשר ברכת בשמים בהבדלה, שאם לא תיקנו אותה שם אין לה מקום, א"כ פשיטא דשרי לומר שהחיינו בהדל"נ ולא חשיב הפסק, ואפי' לשיטת הש"ע שפסק שם שאין מברכין על הבשמים במוצאי יוה"כ אפי' חל בשבת, היינו מטעמא אחרינא, כמ"ש הב"י, מפני שאין נשמה יתרה מפני הצום, וע"כ א"צ לומר בשמים, וכ"פ בכל בו ורמב"ם ועליהם הסתמך הב"י ולא סמך על שאר ראשונים. (ואפי' את"ל שטעם פסק מרן מפני ההפסק, ג"כ יש חילוק גדול לומר שבהדלקת נרות לא יחשב להפסק אמירת שהחיינו כיון שהוא מענין קבלת יו"ט. ודוק).

ואע"פ שהט"ז שם בסק"ב הקשה על הב"ח שיש כאן הפסק, מ"מ תירץ זאת, שעדיף לצאת ידי כ"ע מאשר לחוש להפסק, (משמע שהבין שאין זה הפסק כ"כ), וה"ה בנ"ד, שאם שייך שהחיינו בנרות האופן הוא לפני ההדלקה, (דאחרי ההדלקה, יש לחוש לשיטות שהשהחיינו הוא על ההדלקה דוקא ולא על היום, עי' להלן), וע"כ צריך לברך ולא לחשוש להפסק, וכבר כתבתי שאפי' אם ימצא שום פוסק שחושש להפסק, מ"מ אפשר דבשהחיינו בהדלקת נרות יודה, כיון שברכת הזמן שייכת בכל מצוה וכמ"ש התשב"ץ הגו'.

וע"ע בפמ"ג א"א סי' רצ"ז סק"ה שג"כ לא חשש להפסק באבל לברך על הבשמים. וע"ע בענין זה שדברים הקשורים לענין לא חשיבי

תשובה ח"ב סי' י (הובא ביב"א שם) הקשה על הש"ע בהל' ר"ה שפסק להביא פרי חדש, דאמאי לא הוי הפסק, וסותר עצמו שבר"ה החשיב להפסק ובהדלקת נרות פשיטא לי דמברכים ולא חשש. אלא ע"כ כפי שביארנו, שתמיד אפ"ל "זמן", והבעיה בר"ה מצד שהזמן לא קשור למה שמברך שהרי פרי זה אין לו קשר לקידוש. אם לא שס"ל שהמנהג לומר שהחיינו בהדלקת נרות הוא תקנה. (ובאמת שהספר התעוררות תשובה ח"ב אמ"א, ואפשר ודן בזה כבר).

(ה) **עוד** ראיתי טוענים על ברכת שהחיינו זו, דכיצד מברכה מבעוד יום לפני קבלת יו"ט, ובאמת שלפי כמה שיטות בעת שמברכת שהחיינו חשיב קבלת יום טוב. אולם נלענ"ד דאפי' אם השהחיינו הוא על היו"ט ולא על הדלקת הנר ואפי' תאמר שבהדלקת נרות לא מקבל יו"ט נמי לא חשיב הפסק, ע"פ מש"כ בשבלי הלקט סי' רלז שא"צ לומר זמן ביו"ט ב' כיון שאמר ביו"ט א' לא חשיב להפסק הזמן ביו"ט א' וכן כל הלילה והיום שלמחרת, ע"ש. חזינן שהזמן לא הוי הפסק, ובסברא זו דהשה"ל לא פליגי ההלכה דידן.

ועי' רא"ש פ"ד ס"ס ג שכתב כן על שהחיינו דעשיית סוכה, וע"ש שדימה ליו"ט ב', ועי' תוס' שם מו א ד"ה נכנס ור"ן שם (דף כב ב מדפי הרי"ף).

והנה כתב שם עוד הרא"ש בס"ד, יש מן הגדולים אומרים דבלייל שני אומר זמן תחלה דזמן לא קאי אסוכה דאפי' אם היה ליל יו"ט

הוא בראיה ונהגו לברכו בשעת אכילה. וצ"ב כיצד נהגו לברך שהחיינו בשעת האכילה, ולהמציא מנהג כזה ולא חששו להפסק להפסק בין הברכה לאכילה. וע"כ מפני המבואר, שברכת שהחיינו אינה נחשבת להפסק אף פעם, שהרי שייכת לכל ברכה, וע"כ הסכימו למנהג זה הראשונים ולא חששו להפסק, וה"ה בנידון בברכת שהחיינו בהדלקת נרות שלא נחשבת להפסק.

ועוד יש להוכיח ממש"כ מרן ביו"ד סי' רסה סעי' א' שאחרי ברכת הגפן בברית מילה יש נוהגים ליטול הדס בידו ומברך עליו ולהריח. ע"כ. וכ"ה מנהגינו וכ"כ בגינת ורדים כלל א' סי' יח שכן מנהג מצרים, ועי' שו"ת צאן יוסף (בן נאים) סי' לג ס"ט, סידור תפלת החדש ובית עובד, וע"ע בספר נהגו העם מנהג מיוחד שבשמים אלו, ולא חששו להפסק בזה, ע"כ מפני שזה לכבוד המצוה לא חשיב הפסק, וכ"כ רש"ז אורבך בשש"כ ח"ב פרק סב הע' מט שבשמים שהוא כבוד למצוה לא חשיב הפסק והוכיח כן מברית, וא"כ היה לנ"ד בברכת שהחיינו שלא יחשב הפסק שגם הוא כבוד למצוה וחלק ממנה וע"כ לא נחשב להפסק.

ועוד יש להוכיח כמ"ש לעיל באות ג' דאפי' מי שחושש להפסק בשהחיינו היינו על דבר שאינו קשור למה שהוא מברך, ממש"כ בספר זכרון אברהם (בינג) או"ח הערה עח בשם בעל התעוררות תשובה (ה"ד בשו"ת ציץ אליעזר חלק י' סי' יט), דהמנהג לברך שהחיינו בהדלקת נרות, ודן לפ"ז שא"א להתנות בקבלת יו"ט, והרי בהתעוררות

וכן אפשר להוכיח מהדלקת נרות חנוכה ביום א' שחל בשבת שמברכים שהחיינו מוקדם, (אע"פ ששם יש להסביר שאז מתחילה המצוה, שכך תיקנו כשחל ביום שישי כמבואר אצלי בשיעורי חנוכה). וכתב השד"ח מע' חנוכה אות טז בשם השארית יעקב שברכת שהחיינו ה"ט שמתחילה מהתחלת הכנת העשיית דומיית דעשיית הסוכה (סוכה זו א, ש"ע או"ח סי' תרמא), וע"ע שם בשד"ח, ולפ"ז אתי שפיר שה"ה כאן, שמאז הדלקת נרות שייך שפיר לברך. וק"ל.

(ו) **ומלבד** כל זאת, ישנה שיטת בעל אמירה לבית יעקב (ה"ד בשו"ת זכר שמחה במברגר סי' לד, וה"ד בשו"ת ציץ אליעזר ח"י סי' יט), דברכת שהחיינו של ההדלקה קאי על מצות ההדלקה, א"נ גם על תוספת יו"ט שהאשה מקבלת עליה בעת ההדלקה (ולפ"ז א"ש מנהגינו להדליק בערב יום טוב דוקא לפני השקיעה), ושהחיינו שבשעת הקידוש קאי על מצות קידוש ועל עיקרו של יום דאורייתא, ע"ש. ולפ"ז לא קשה כלל כל הקושיות, מהפסק ומבעו"י ומהפסק בעניית האשה אמן על שהחיינו שבקידוש, וכמ"ש בשו"ת ציץ אליעזר שם.

אלא דכתב בשו"ת ציץ אליעזר ח"י סי' יט אות ח', להקשות ע"ד הרב בעל אמירה לבית יעקב הנז', שדבריו צ"ע לפי שיסוד דבריו שיכול לברך זמן על הדלקת נר ושוב לחזור ולברך על הקידוש, בונה בעיקר משום דמסתמא לא גרע הדלקת נר יו"ט מעשיית סוכה דמברכין עליה שהחיינו מדינא דגמ' וכו' וכי היכי דהתם מדינא דגמ' (ופסקו

ראשון חול יצא בזמן דסוכה. ואע"פ שכתבנו דשהחיינו לא חשיב הפסק בשום גוונא, כבר חילקנו היכא דשהחיינו הוא על דבר אחר ולא קשור לברכה זו דמברך, שפיר י"ל דחשיב הפסק שהרי אינו שייך לברכה זו, אבל על אותה ברכה שהחיינו לא חשיב הפסק, וע"ע שם בהמשך דברי הרא"ש שכן משמע. [וכתב להקשות בקרבן נתנאל שם אות צ, שמעתי להקשות הא בסמוך תי' כיון דסוכה מחמת חג קאתי סברא הוא אע"פ שבירך בחול פוטר זמן החג, א"כ לבילל שני לא לברך זמן כלל, כיון דיצא מליל ראשון בזמן דסוכה פטור נמי מזמן החג לפי סברתו כיון דזמן מחמת החג קאתי. ע"ש מה שתירץ (וע"ע בערוך לנר, ואמ"א). ולענ"ד נראה דאע"פ דשהחיינו על סוכה מוציאה יד"ח יו"ט, מ"מ שני דברים הם אלא שקשורים אחד בשני, שהרי לשון הפוסקים מוכיח שאחד מוציא את השני משמע ששני דברים הם, וא"כ כשבירך שהחיינו ביו"ט א' על שניהם גרע מאם בירך בחול דאם בירך בחול מסתמא כוונתו על מצות סוכה ומקיימים אותה ביו"ט בין בא' ובין בב' אבל כשמברך שהחיינו ביו"ט א' פשיטא שמברך על הסוכה שיוצא בה ביו"ט א', וא"כ חשיב כליכא בדעתו יו"ט ב', אבל ידי הסוכה החדשה פשיטא דיצא בה עכ"פ, שהרי בירך עליה והיא לפניו, משא"כ יו"ט ב' שגרע מחול שמסתמא כוונתו דוקא על יו"ט א' ודו"ק. ושור"ר שכתב כדברי בברכ"י סי' תרמג סק"א, שכתב להקשות כן משם הא"ר סי' תרמא סק"ב (ואמ"א), וכתב לתרץ כדברינו בקיצור, בשם בעל ההשלמה (ואמ"א), ע"ש מש"כ בדעת הקרבן נתנאל ובארחות חיים סוכה אות לט ואכמ"ל.]

עצמה, והיא תקנה מצד עצמה וע"כ כוחה גדול לברך עליה שהחיינו מצד עצמה אע"פ שמברך על הרגל, ובפרט שהיא מצוות האשה ועיקר מצוותה, ראוי לה ברכה בפנ"ע, והיא תקנה לעצמה שחייבת בהדלקת הנר ואע"פ שיש חילוק קצת בין הדלקת הנר שכל כולה לכבוד היו"ט והשבת, משא"כ בלולב ושופר, מ"מ איכא חילוק מצד אחר לחייב שהחיינו בהדלקת נרות, מפני שהיא תקנה שאחרי התורה, ומצוה נוספת על מה שכתוב בתורה מדרבנן, ע"כ יש לה דין מצד עצמה והוא דבר יחודי יותר גם מחמת חיובו לאשה (עי' תשובה מאהבה ח"ב סי' רלט בשם הקים, ואינו תח"י כעת), ומחמת תקנתו המאוחרת, ואפשר ומגיע לו שהחיינו מצד עצמו. [וכעת אחרי הכתיבה מצאתי סיוע לדברי בסברא זו בשו"ת ציץ אליעזר בהמשך שם באות ט שכתב שכיון ששהחיינו זה מדרבנן ומתורת מנהג אינו יכול להוציא את עיקרו של חג דאורייתא, וציין שם דמה שברכת שהחיינו דרבנן אינו מוציא מצוה דאורייתא, נאמר בשו"ת הר"י מגאש מובא בשד"ח מע' ברכות סי' א אות יח, ואמ"א כעת. ועוד חזון למועד. ושוב מצאתי גם בשו"ת רבבות אפרים ח"א סי' קפב עמ' קלט שכתב כן בקיצור שסוכה הוא ענין אחד והדלקת נרות וקידוש הם ב' ענינים, ע"ש, ואנו הרחבנו ויישבנו הדברים על בוריים.]

ובפרט בנ"ד שבמקום מנהג איירינן דאפשר וכך ראו חכמים ותיקנו, שבודאי אם נהוג כך בכ"כ הרבה קהילות קודש בעם ישראל כפי שאפרט להלן, בודאי שלא טעו כ"כ הרבה גדולים, וכך נראה לחכמים, והוא דלא כמ"ש

הרמב"ם הל' ברכות פי"א ה"ט ובהל' סוכה פ"ו הי"ב) הגם שבירך זמן על עשיית סוכה חוזר ומברכו בשעת קידוש ה"ה נמי בזה, יעו"ש. והקשה ע"ז שם, דמסקנת הפוסקים דהוא פלוגתא דרבוותא שם, וקי"ל לא לברך משום סב"ל, אלא רק פעם אחת, וכמ"ש הברכ"י סי' תרמג סק"א ע"ש, וא"כ היכי פשיטא ליה דיברך. [וע"ע בשו"ת רבבות אפרים ח"א סי' קפב (עמ' קלט), שכ"כ בפשיטות שבסוכה אם בירך זמן על העשייה עדיין לא נפטר, ויצטרך לברך על המועד, ולא זכר ש"ר מדברי התוס', הרא"ש והר"ן, ובהלכה בברכ"י ובפוסקים שכתבו שלא יברך.]

ולענ"ד נראה לומר בזה דבר חדש, דהנה מצינו בלולב דמברך עליו שהחיינו מצד עצמו וגם מברך על הסוכה מצד עצמה (ובזה יש מחלוקת גם על הרגל מצד עצמו או שהסוכה היא עיקרו של הרגל ולא צריך פעמיים, כנ"ל), ואע"פ ששתי מצוות אלו הם על אותו רגל וצריכות להיות דוקא בסוכות, לא איכפת לן מזה ואפ"ה כל אחת מצוה בפנ"ע שאמנם קשורה לחברתה אבל יש לה שמחה וזמן מצד עצמה, וע"כ מגיע לה ברכה בפנ"ע, וכן נמי בשופר ועיצומו של יום ר"ה, שמברך שהחיינו על השופר וגם על היום בקידוש, אע"פ שהשופר בא מחמת היום דוקא, מ"מ הוא מצוה שבאותו יום, וכיון שהיא מצוה מצד עצמה ואינה כל כולו של חג, יש בה וראוי להיות בה שהחיינו בפנ"ע. וא"כ ה"ה נמי הדלקת נרות שהוא מצוה לכבוד החג ולעונג כמו שבת, ואע"פ שהיא באה בגלל השבת מ"מ יש לה זמן מצד

מברכין עליה שהחיינו או לא, ולפ"ז ה"ה בהדלקת נרות נהי דהוי מצוה ביו"ט מ"מ הרי מצוה זו נוהגת גם בכל שבתות השנה, וא"כ לדעת השל"ה יש לברך שהחיינו על ההדלקה ביו"ט ולדעת המג"א אין לברך. וכו'. וראשית כל, אם לא מצא מפורש בשל"ה שחולק עמש"כ המג"א באופן דאין לו מגילה, אי אפשר להכריח כן מדברי המג"א שהרי אינו חולק עליו אלא מוסיף לבאר שאם לאדם אין מגילה לא יברך, וגם המג"א מסכים שאם יש מגילה יברך ויכוון על המצוות שהוא ענין דלכתחילה, ואפשר שגם השל"ה מסכים לזה, ולא משמע במג"א שחולקים (אם לא שמצא כן בשל"ה להדיא, ואמ"א לעיין בו).

אולם מ"כ בשם מור וקציעה בסי' תרצב דמברך באופן דאין לו מגילה, וע"ע במאירי מגילה דף ד, ובשו"ת רבבות אפרים ח"א סי' קפב עמ' קלט. ונראה דיש חילוק גדול, ואפי' לדעת המג"א שם, נראה דבהדלקת נרות יברך, שהרי כאן הברכה שונה מכל ליל שבת שמברכת להדליק נר של יו"ט, וכמו בחנוכה שהיא ברכה שונה אע"פ שמדליק נרות בכל שבת (ומספר הנרות אינו עיכובא בחנוכה לשהחיינו, וכן בשבת נמי, ודו"ק), וכמו כל הימים טובים שמברכין על כל אחד זמן בפנ"ע אע"פ שאסור באותם מלאכות, מ"מ יש בו שני בטעמו, ועי' בלבושי שרד על המג"א שם שכתב שטעמו נמי מפני שאין על מצוות אלו ברכה, דהיינו סעודת פורים ומשלוח מנות, ולפ"ז בהדלקת הנר יש ברכה בפנ"ע ושונה משבת, ושפיר אפשר שתיקנו אפי' לה בפנ"ע שהחיינו (שאין צריך לומר

אאמו"ר הגה"ג נר"ו בספרו אמת קנה עמ' כו-כז שאין סברא לזה, ובפרט ע"פ מש"כ בציץ אליעזר שם אות ז' שמנהג העולם שלא נוהרות הנשים שלא לענות אמן בשהחיינו שבקידוש כששומעות, משמע דס"ל דשני השהחיינו הם מן הדין ולא היו מוסיפין ברכות בחינם, וכ"כ הרש"ז אוירבך ז"ל שכן מנהג העולם וה"ד בשש"כ ח"ב, וע"ע מה שאכתוב להלן בעזה"י בעיקר טענת הפסק זו דעניית אמן.

וכן א"ש בזה מש"כ היעב"ץ בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' קז להקשות על מנהג זה, שלא עדיף מברכת שהחיינו דעשיית סוכה שנו' בש"ס ואנו סומכים על קידוש. דהרי שהחיינו זה בא על מצוות הדלקת הנר ובקידוש אין קשר להדלקת הנר ולא שייך לברך שם, משא"כ הסוכה שזהו עיקרו של חג ודו"ק. וכן אפשר לומר דשאני נר דהיא המצוה הראשונה שהיא עושה בחג, ובאמת שכן כתב אח"כ הרב יעב"ץ עצמו, ושפיר דמי כיון שהוא בא תחילה ובו ניכר כבוד יו"ט ושמחתו.

(ז) **ועוד** כתב בספר הליכות ביתה עמ' קסד בשם הרש"א יודלביץ במוריה אדר תשכט עמ' מט, דהאי דינא, אם לברך שהחיינו על הדלקת נרות יו"ט תלוי במחלוקת השל"ה והמג"א, דהמג"א בסי' תרצב סק"א הביא בשם השל"ה דבברכת שהחיינו על המגילה יכוון לצאת מצות משלוח מנות וסעודה, וכתב המג"א דאם אין לו מגילה לא יברך שהחיינו על הנז' כיון דדברים אלו נוהגים בכל יום ובכל שבת, ומבואר דפליגי במצוה הנוהגת בכל השנה וגם בזמן מסויים אם

וכ"מ מספר מאורי אור חלק באר שבע (אמ"א), וכ"מ מבעל אמירה לבית יעקב (ה"ד בזכר שמחה הנו'), וכ"כ בערוך השלחן סי' רסג סי"ב לחזק מנהגן, וכן משמע שנהגו מהמשנ"ב סי' תר ס"ק ד, וכ"מ משו"ת הר צבי או"ח א סי' קנד שמנהגם פשוט לברך שהחיינו על הדלקת נרות, וכ"מ משו"ת ציץ אליעזר ח"י סי' יט שכן מנהגם, וכן העיד על המנהג בשו"ת רבבות אפרים סי' קפב, וכן פסק במסקנתו להלכה שם בעמ' קמא, וכ"כ בס' מילי דפסחא עמ' עז (ואמ"א), ולאותו מחבר בנטעי גבריאל שבועות עמ' מד - מה, וכן העיד על המנהג בספר הליכות ביתה סי' יד אות נב, וכן העיד על המנהג בהגש"פ מועדים וזמנים דף מח, וכן העיד על המנהג בס' חלקנו בתורתך ח"א סי' נו וכ"כ בספר הליכות בת ישראל פי"ז הע' כג בשם הרב בן ציון אבא שאול ז"ל שהנהגות לברך לא ישנו מנהגם, וכן מנהג המערב כפי ששמעתי ממגידי אמת ממשפחות מיוחסות מטיטואן כגון משפ' ביבאס ומטנג"ר משפ' אונקוט, וממיליליא ועוד, (אע"פ שכמה אמרו לי שלא נהגו כן, וכ"כ בספר נתיבות המערב במנהגי סוכות, ושאלתי להרבנית מ"ז יש תחי' ואמ"ל שלא זוכרת ברור, שלא היו שמים לב לזה, ונראה מאחר והוא מנהג בבית קשה לברר, ועדיין צריך עוד בירור בכל ערי מרוקו).

וע"כ לענין הלכה בודאי שהנהגות לברך אין להם לזוז ממנהגם, ומנהג ישראל תורה הוא.

להשיטה דשהחיינו של האשה הוא על היו"ט עצמו דגם להמג"א תברך).

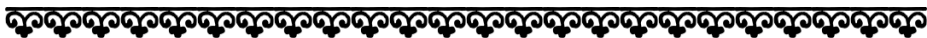
(ח) **והגם** שנראה שמנהג וותיקין הוא, כפי שהעיד שכן נהגו הנשים בלקט יושר ח"א עמ' מט (אע"פ שהוא לא הסכים, מ"מ כך המנהג), וכ"כ בא"ר סי' תר אות ג שנוהגין לברך שהחיינו בעת ההדלקה, וכ"כ שפשט המנהג לברך שהחיינו במטה אפרים סי' תקפא ס"ד ונשנה כן בסי' תקצט ס"ט ומשולש בסי' תריט ס"ד, וכן משמע שכן היה מנהגה של אשתו של היעב"ץ משו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' קז, ולא העיז לבטל מנהגה אע"פ שמסתמא היתה מקבלת ממנו, וכתב שמסתמא עשו כן בפני גדולי עולם (דהיתה בתו של הרב מרדכי כ"ץ אב"ד פוזנא בן הרב נפתלי כ"ץ בעל הסמיכת חכמים), והוא החשיבות של המנהג, שכולם ראו ושתקו כמה וכמה דורות ואף שהיו כמה מערערין לא עלתה בידם לבטל המנהג, וכ"כ בס' זכרון אברהם בינג על או"ח בהע' אות עח בשם בעל התעוררות תשובה שכן ס"ל דהמנהג לברך שהחיינו (עי' התעוררות תשובה הג' לאו"ח ח"ג סי' רסג), וכ"כ בתשובה מאהבה ח"ב סי' רלט בשם בעל קרבן נתנאל שיש להניח מנהגם שעשו להן נח"ר לנשים כמו סמיכה, וכ"כ הבא"ח ש"א פ' במדבר סעי' א שמנהג עירו בגדד לברך הנשים שהחיינו בהדלקת נרות בכל יו"ט שיש בו שהחיינו בקידוש, וכן שמעתי שמנהג דמשק, וכ"מ משו"ת זכר שמחה במברגר סי' לד (אמ"א),



בענין ברכת אילנות מליל ר"ח ניסן

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו, ירושלים



מהל' ברכות), היוצא לשדות או לגנות וכו', מברך. ע"כ.

הרי שעיקר דין ברכת האילנות זהו למי שיצא וראה אילנות, וליכא חיוב לצאת כדי לראות האילנות. וכן לשון השו"ע או"ח (סי' רכו ס"א), היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח אומר ברוך וכו'. ע"כ. הרי שהברכה תליא בראיה, אם ראה. וכתב בספר מעשה חמד (סי' א), דכלל גדול בברכת הראיה שאינו חייב לראות כדי לברך, שאינו חייב ללכת למקום שנעשו לו בו ניסים, או לישראל חברו כדי לברך, או לילך לגן חיות לברך משנה הבריות, וה"ה בברכת האילנות שאינו חייב ללכת ולחפש אחר האילנות המלבלבין, אלא מי שראה אילנות יברך.

וכן כתב מרן הגר"ח קנייבסקי בספר מעשה חמד (עמ' שא), דאין חיוב לברך ברכת אילנות אלא כשכבר ראה האילנות, וליכא חיוב ללכת ולראות כדי לברך, ומה"ט לא אמרינן בברכת האילנות ניהא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה, וע' מש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ג (סי' א אות ב). ע"ש.

וא"כ שפיר י"ל דמה"ט אין מקפידין לברך כבר מליל ר"ח ניסן משום דינא דזריזין

לכבוד הרה"ג המפורסם לשו"ת מזכה הרבים רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים, שלום רב.

מש"כ לדון מ"ט אין מברכין ברכת אילנות בליל ר"ח ניסן, משום זריזין מקדימין למצות, היכא שרואה האילנות היטב כגון לאור חשמל, א"כ שפיר יברך כבר מהלילה משום זריזין מקדימין למצות.

[א]

לכאורה י"ל בזה ע"פ מש"כ בפני יהושע פסחים (ד), דהא דאמרינן זריזין מקדימין למצות, זהו במצוה שנתחייב בה ונצטוה בה ולא במצוה שלא נצטוה. ע"ש. ולפום ריהטא נראה דס"ל להפנ"י, שדין זריזין מקדימין הוי רק במצוה שבחובה ולא במצות רשות, (וע' מש"כ לבאר בזה בבית מתתיהו ח"ג (סי' יז אות ג), מ"ט ליכא דין זריזין מקדימין במצות רשות), וא"כ י"ל דמה"ט אין מברכין ברכת האילנות מליל ר"ח ניסן אף די"ל דזריזין מקדימין למצות, כיון דעיקר ברכת האילנות אינה ברכה שבחובה לצאת ולברך, וכמשמעות הגמ' ברכות (מג:), האי מאן דנפיק ביומי דניסן וחזי אילני דמלבלב, אומר ברוך וכו'. וכן משמעות הרמב"ם (פ"י

בענין ברכת אילנות מליל ר"ח ניסן

הרב מתתיהו גבאי

אילנות, מה הדין היכא שיש לו אילן אחד בתחילת החודש, ואם יברך מיד מקיים דין זריזין מקדימין למצות, ואם ימתין להמשך החודש ימצא שני אילנות לברך, אם ימתין לזה או לא. והשיב מרן, שימתין שיהא לו שני אילנות. ע"ש. וכן עיין בזה בספר אשרי האיש (הל' ברכת האילנות עמ' נ), ובספר גם אני אודך ח"ד (סי' ז) בתשובת הגרמ"ש דיין. וע"ע בשו"ת ברכת יהודה ח"ב (סי' יג) ובספר שערי ימי הפסח (עמ' ח). ולפמ"נ י"ל דליכא דין זריזין כלל בברכת האילנות כיון שאי"ז מברכות שהם חובה, וליכא חיוב לילך ולראות, ובהכי כתב הפנ"י דליכא דין זריזין, וא"כ שפיר י"ל שיברך על שני אילנות שהם מעיקר הדין ולא על אילן אחד.

ובעיקר הדבר אם יכול לברך ברכת האילנות על אילן אחד, בשו"ת רבבות אפרים ח"ח (סי' עז), כתב שראה לבעל האגרות משה זצ"ל שבירך על אילן אחד. ע"ש. ובספרי מועדי הגר"ח ח"א (תשובה ה) שאלתי להגר"ח קנייבסקי אם יכול לברך ברכת האילנות על אילן אחד, והשיב "אפשר", ואולם כ"ז בדיעבד כשאין לו, ולכתחילה ודאי יש לברך על שני אילנות, וכמו שהשיב מרן הגר"ח קנייבסקי בספר שערי ציון (הנ"ל). ובספר הליכות אבן ישראל (מועדים, ח"א עמ' ה) מובא בשם הגרי"י פישר, דבעי לברך על שנים. ע"ש. וכ"כ בשו"ת אור לציון ח"ג (פ"ו אות א). ואולם בשו"ת בצל החכמה ח"ו (סי' לו), כתב שיכול לברך על אילן אחד, וע' מש"כ בזה בתשובות והנהגות ח"א (סי' קצג), ובספר הליכות שלמה (פסח, פ"ב ס"ו), ובשו"ת וישב

מקדימין למצוות, דלא שייך זריזין אלא במצוה שבחובה, ולא בברכת האילנות קודם שראה, שעדיין לא נתחייב, וליכא דין זריזין קודם שנתחייב. וע"ע בשו"ת שמחת חיים יהודה (ח"א סי' ה) דברכת האילנות רשות. ע"ש. וכן נקט בשו"ת תשובות ישראל ח"ג (סי' ד אות טו) דברכת האילנות רשות, וכמשמעות הגמ' והרמב"ם וכנ"ל, וא"כ י"ל דמה"ט לא שייך זריזין.

ואולם בשו"ת אור לציון ח"ג (פ"ו אות א), כתב שאע"פ שטוב לברך ברכת האילנות מיד בר"ח ניסן משום זריזין מקדימין למצוות, מ"מ מי שבדעתו לצאת במשך החודש מחוץ לעיר, ויראה שם אילנות מאכל, ידחה הברכה כדי לברך ברכה זו מחוץ לעיר. ע"ש.

ולפמ"ש"כ ליכא דין כלל בברכת האילנות להזדרז ולברך, דליכא חיוב לראות ולברך, ורק מי שראה נתחייב, ולא שייך כלל דין זריזין בברכת האילנות וכנ"ל, דמה"ט אין מברכין מליל ר"ח ניסן דליכא דין זריזין כלל בברכת האילנות. וע' מש"כ עוד לדון ע"ד האורל"צ בזה בשו"ת הרי יהודה ח"א (סי' כג), ובס' ברכת שמואל (סי' רכו עמ' תפד), ובשו"ת דברי בניהו חלק כב (סי' כג), ובשו"ת ברכת יהודה ח"ו (סי' לט), ובקובץ יתד המאיר (ניסן תשע"ד סי' קלב). וע"ע מש"כ הרה"ג רבי ישראל ברדא בקונטרס גם אני אודך (ס"ד).

וראיתי בספר שערי ציון (מועדים, ח"א עמ' ח), ששאל למרן הגר"ח קנייבסקי, כיון שהמנהג לברך ברכת האילנות על שני

נקטו בשו"ת הריב"ז (סי' לא), ובשו"ת כח שור (סי' כז), ובברכי יוסף (או"ח סי' סא סק"ז) שיש דין זריזין מקדימין בברכת החמה. וע"ע מש"כ בזה בשו"ת אמרי יעקב להגרי"מ שטרן ח"א (סי' לא), ובספר מעדני יו"ט ח"ה (סי' יט), ובספר יקח מצות (עניני זריזין פ"ז סי' טז), ובספר ברכת החמה להגר"צ כהן (פ"א סי' יז).

משה ח"ב (סי' יא), ובספר אשרי האיש (הל' ברכת האילנות ס"ז), ובספר מעשה חמד (סי' יא), ויעו"ש (בעמ' שיו), ובספר פרח מטה אהרן (סי' כה), ובשו"ת אורחותיך למדני ח"ב (סי' טז), ובספר מנהגי מהרי"ץ (עמ' עד), ובשו"ת ודברת במ (סי' נז), ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ב (סי' כ), ובספר תורת חיים (סופר, סי' רכו).

ולכאורה ברכת החמה הוי ברכה דתליא בראיה וכמבואר בברכות (דף נט) הרואה חמה וכו' מברך, והוי ברכת רשות. וכ"כ בספר חוט שני (פסח, עמ' רכח), שברכת החמה אינו חיוב והוי כמו ראיית ברק שאם רואה מברך, ומ"מ עושין השתדלות בזה, כיון שהוא מכ"ח שנה לכ"ח שנה. ע"ש. הרי שנקט החוט שני שברכת החמה אינה ברכה שבחובה, וא"כ לא שייך בזה זריזין מקדימין במצוה שאינה חובה, וכנ"ל. ואולם י"ל שס"ל להמחזיק ברכה דכיון שכבר ראה החמה בנץ החמה צריך לברך, ושייך זריזין היכא שכבר ראה, ושאינו כשלא ראה החמה או האילנות, דליכא דינא דזריזין לילך ולראות כשעדיין לא ראה ולא התחייב, וכנ"ל.

[ב]

זריזין בברכת לבנה

והנה המהרש"ם בספר דעת תורה (סי' תכו ס"ב) כתב, אם רואה הלבנה ביחידות, אם יש להמתין על הציבור לקיים ברוב עם, או טוב יותר לקיים מצות זריזין מקדימין למצות. והביא מראש השנה (לב) דזריזין עדיף מברוב עם. ע"ש. הרי דס"ל דאיכא דין זריזין בברכת הלבנה. והנה לגבי ברכת הלבנה אם הוי מצוה שבחובה או רשות, בספר מעשה

ואולם ראיתי בספר יקח מצות (עניני זריזין סי' ל ענף ו), שהביא מספר בית הבחירה להגר"א חמוי (דיני ברכת האילנות אות ה), דין זריזין בברכת האילנות. ע"ש. וע"ע ובספר פרח מטה אהרן (סי' מה עמ' קכט), ובספר מעשה חמד (פ"ו ס"א). ולהנ"ל י"ל דליכא כלל דין זריזין בברכת האילנות כיון שאין זה ברכה שבחובה. וע' בזה בשו"ת אלישיב הכהן ח"א (סי' יא עמ' קט), ובספר גם אני אודך ח"ד (סוף סי' ז), בתשובת הגרמ"ש דיין. ע"ש. ואולם בשו"ת תשובות ישראל ח"ג (ס"ד אות טו), כתב דאף שברכת האילנות אינה חובה אמרינן זריזין מקדימין. ע"ש. ולהנ"ל יש לדון ע"ז מדברי הפנ"י. וכ"כ בספר חסדי דוד (ציצית ס"ח) שבציצית ל"ש זריזין, דאי בעי לא מכסיי. ע"ש. וע' מש"כ בזה בספר יקח מצות (עניני זריזין פ"ח ס"א). ע"ש.

והנה השערי תשובה (סי' רכט), הביא מהמחזיק ברכה בדין ברכת החמה, שהרואה החמה בנץ החמה יברך ביחיד, דזריזין מקדימין למצוות עדיף מברוב עם הדרת מלך, כדמוכח במס' ראש השנה (לב:). ע"ש. הרי שס"ל דאף בברכת החמה איכא לדין דזריזין מקדימין למצות, ואף עדיף מברוב עם. וכן

בענין ברכת אילנות מליל ר"ח ניסן

הרב מתתיהו גבאי

נחל שלמה (פ"י מברכות הי"ז). ע"ש. ובשו"ת מנחת אשר ח"ג (סי' יד) תמה מאיזה טעם קבע השו"ע סימן בפני עצמו לברכת האילנות, ולא כלל זה בשאר ברכת הראיה, ותירץ ששאר ברכת הראיה זהו על הראיה והשמחה, ואילו ברכת האילנות הם על חידוש הבריאה ולא על השמחה. ע"ש.

ובעיקר הדבר השיב הגר"ח קנייבסקי בספר אשיחה ח"ב (עמ' רסב), שבברכת הלבנה אמרינן זריזין מקדימין למצות. ע"ש. ובספרי מועדי הגר"ח ח"ב (תשובת כב) שאלתי להגר"ח ק אם ברכת הלבנה הוי חובה או רשות, והשיב "מצוה", הרי שלא השיב דהוי חובה אלא מצוה, ונראה דהוי מצות רשות, ואפ"ה ס"ל דאמרינן זריזין בברכת הלבנה. וע' מש"כ בספר החודש והלבנה (פכ"ד ס"ג). ע"ש. וע' בספר גם אני אודך ח"ד (סי' כא) בתשובת הגרמ"ש דיי"ן. ובתשובות והנהגות ח"ב (סי' רח) הביא ממסכת סופרים (פ"כ) שאין מברכין על לבנה אלא במוצא"ש כשהוא מבושם. ע"ש. ומ"ט לא אמרינן זריזין מקדימין. ולפי מש"כ הפנ"י הנ"ל שבמצוה דלא נצטוה בה לא אמרינן זריזין, אם נימא שברכת הלבנה לא הוי חובה, ליכא דין זריזין. וע"ע מש"כ בספר לבנה בחידושה (עמ' קכב).

אמנם י"ל דאף אם נימא שבברכת הלבנה איכא דין זריזין מקדימין למצות, זהו משום די"ל שברכת הלבנה הוי מברכת המצות, וכמו שהביא בשו"ת משנת יוסף ח"ו (סי' פא) בשם בעל השבט סופר, דאמר אביי הלכך בעי למימרא מעומד דע"כ דלא הוי ברכה"נ שאין

איש ח"ד (עמ' קיט) כתב דנחלקו בזה החזו"א והגר"א מלצר זצ"ל. ע"ש. וע' מש"כ בזה בשו"ת משנה הלכות חי"א (סי' שמא), ובשו"ת דבר יהושע ח"ב (סי' יג), ובשו"ת דברי יציב ח"ב (או"ח סי' קעח אות ו), ובספר חשו"קי חמד (סנהדרין דף מב), ובספר קידוש לבנה (מילואים ס"א), וכן בספר לבנה בחידושה (חלק העיונים סי' עה), ויעו"ש (בעמוד קצה), ובמש"כ בזה בבית מתתיהו ח"א (סי' טז אות ו). ע"ש.

והנה בשו"ת דברי יציב (הנ"ל), הקשה ממה שהשו"ע (בסי' תכו) לא הזכיר כלל לשון מצוה בברכת הלבנה, ורק הרואה, כשאר ברכת הראיה. ע"ש. וא"כ דברכת הלבנה תליא בראיה אז הוי כברכת רשות וכשאר ברכת הראיה, וליכא דין זריזין בברכת רשות. ואולם י"ל שס"ל להדעת תורה שברכת הלבנה הוי ברכה שבחובה לילך ולראות, וכמו שנקט החזו"א, וא"כ שפיר שייך דין זריזין בברכת הלבנה.

ושו"ר בספר מעשה חמד (ס"א), שהביא מחלוקת זו של החזו"א והגר"א מלצר, אם ברכת הלבנה רשות או חובה, וכתב לתלותו במחלוקת הרמב"ם והשו"ע, שהרמב"ם שקבע הלכות ברכת הלבנה בין ברכת הראיה, ס"ל דהוי ברכת רשות כמו שאר ברכת הראיה, ואילו השו"ע שקבעו בהלכות ר"ח, ס"ל דהוי ברכה חיובית, ולא הוי בגדרי ברכת הראיה. וכתב על ברכת האילנות שבשו"ע הביאה בהל' ברכת הראיה, א"כ לכו"ע לא הוי ברכה חיובית אלא ככל ברכת הראיה שרק אם נודמן לו לראות. ע"ש. וכע"ז כתב בספר

ידידי הג"ר מרדכי פטרפרוינד בקובץ אור השבת (כט עמ' קיח), דליכא דינא דאין מעבירין בנר שבת להדליק קודם את הנר הקרוב לו, דלא שייך אין מעבירין בדבר שאינו חפצא של מצוה. ע"ש. וא"כ ה"ה י"ל דלא שייך אין מעבירין בברכת האילנות כשרואה האילנות, דאין האילנות כחפץ של מצוה, וכ"כ לענין ברכת האילנות בשו"ת הרי יהודה ח"א (או"ח סי' כג אות ג). ע"ש.

ואולם שאלתי להגר"ח קנייבסקי במי שרואה הלבנה ואינו מברך, אם יש בזה משום אין מעבירין על המצות והשיב "כן". הרי שאף בלבנה שאי"ז חפץ של מצוה יש בו משום אין מעבירין על המצות, וא"כ ה"ה בברכת האילנות י"ל אין מעבירין. ולכאורה יש להוכיח כן ממש"כ המשנ"ב (סי' תרעו ס"ק יא) בהדלקת נרות חנוכה שלא יעביר על הנרות, דאין מעבירין על המצות, והרי יש לדון דנרות חנוכה עיקרה שיתפרסם הנס, ואין המצוה בגוף ההדלקה, אלא במה שיש ג"ח בביתו, ועי"ז יש פרסומי ניסא, ואפ"ה ס"ל להמשנ"ב דאמרין אין מעבירין אף דהוי כהכשר מצוה, אי לאו הכי דנימא דס"ל להמשנ"ב דאיכא מ"ע בגוף ההדלקה, ואי"ז כהכשר מצוה, דהמצוה היא בעצם ההדלקה. וא"כ י"ל דה"ה בנר שבת שייך אין מעבירין, שהמ"ע הוא בגוף ההדלקה משום כבוד שבת, כמש"כ הבית הלוי ח"א (סי' יא). ע"ש.

אכן בשו"ת הר צבי ח"א (או"ח סי' קיט), כתב לדון בברכת החמה, כשראה החמה דיש בזה משום אין מעבירין על המצות. וגם בתשובות והנהגות ח"ב (סי' רח) הביא מהשאגת אריה והגר"ח מוולאזין זיע"א,

צריך בעמידה, אלא ממה שמברך פעם אחת בחודש ע"כ שאין זה ברכה"נ שמברך בכל פעם, וכיון דהוי מברכת המצות, ברכת המצות בעמידה. ע"ש. וע' בשו"ת דברי ישראל ח"א (סי' קי), וכן בשו"ת חבלים בנעימים ח"א (ס"א), שכתבו דברכת הלבנה מברכת המצות, והארכנו בזה בכמה דוכתי. וא"כ י"ל דשאני ברכת הלבנה שהיא מברכת המצות דשפיר יש בה דינא דזריזין מקדימין למצות, ודינא דשיהוי מצוה לא משהינן, וכמש"כ התרומת הדשן ח"א (סי' לה) דהוי בגדר מצוה, ואילו ברכת האילנות הוי בגדר ברכת השבח, וכמו שהאריך בספר מעשה חמד (ס"ב). ע"ש. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי ח"ו (סי' נג אות ד) שברכת האילנות מברכות השבח היא, א"כ בהכי אולי ליכא דינא דזריזין מקדימין למצות, דאיירי במצות ולא בברכת הראיה. וע' מש"כ בסברא זו הרה"ג רבי ישראל שלום ברדא בקונטרס גם אני אודך (ס"ד אות ב). ע"ש.

[ג]

אין מעבירין על המצות

ויש לדון עוד ברואה האילנות בליל ר"ח ניסן, שיברך משום דינא דאין מעבירין על המצות כמבואר במגילה (ו:): ועוד. ואמנם י"ל בזה על פי מש"כ בשו"ת הרי יהודה ח"א (או"ח סי' לג), ברואה לבנה, דלא שייך בזה דינא דאין מעבירין על המצות, דאין הלבנה כחפץ מצוה שבא לפניו, ולא שייך בזה אין מעבירין. וכיו"ב כתב בשו"ת מנחת פרי ח"ה (סי' יב), דלא שייך אין מעבירין בהדלקת נר שבת, דמצות ההדלקה אינה גוף ההדלקה, אלא שיהא אור, וההדלקה לא הוי אלא הכשר מצוה. ע"ש. וע' מה שהאריך בזה

בענין ברכת אילנות מליל ר"ח ניסן

הרב מתתיהו גבאי

דורזין. ע"ש. וא"כ אם ראה אילנות בליל ר"ח ניסן, לסוברים שמברך אף בלילה, אין לו לדחות למחר כשרואה האילנות היטב בלילה לאור החשמל, דשפיר יברך בלילה משום הך דינא דשיהוי מצוה לא משהינן, ולא ידחה הברכה למחר. וע' בספר ישא ברכה (עמ' שכט), דכתב לדון אם הך דינא דשיהוי מצוה שייך בברכת האילנות, כשרואה בשבת, ואינו מברך. ע"ש.

[ד]

אם אפשר לברך ברכת האילנות בלילה

ובאופן אחר אפשר לומר בזה עוד טעם מדוע אין מברכין ברכת האילנות בליל ר"ח ניסן, ע"פ מש"כ בשו"ת חמדת צבי ח"א (סי' יח אות ט), לפקפק בעיקר ברכת האילנות בלילה, שהרי ברכה זו תיקנו על הרואה, ואינו דומה ראייה של יום לראייה של לילה, וכמבואר ביו"ד (סי' קצו ס"ד) ברמ"א, שהבדיקה תהא לאור היום ולא לאור הנר. ע"ש. הרי שאין הראייה של יום דומה לראיית לילה, א"כ ברכת האילנות שתלו' בהנאת הראייה הוי דוקא ביום. עכ"ל. גם בשו"ת הר צבי להגרצ"פ פראנק וצ"ל (חאו"ח ח"א סי' קיח) כתב לדייק מדאמרין בגמ' היוצא ביומי ניסן, יום דווקא ולא לילה. ע"ש.

וא"כ י"ל דמה"ט אין מברכין ברכת האילנות בליל ר"ח ניסן, דעדיף טפי לברך בראיית יום שרואים היטב, ולא בלילה שאינו ניכר כמו היום, וכמש"כ החמדת צבי הנ"ל. ואולם בשו"ת יין הטוב (או"ח סי' מד), כתב שודאי יכול לברך ברכת האילנות בלילה דלא שנא משאר ברכות הראייה דמהני לברך

שאם ראה הלבנה כבר נתחייב בברכה, וא"א לדחותה, משום דאין מעבירין על המצות. ע"ש. וע"ע בתשובות והנהגות ח"א (סי' רה). ע"ש. הרי שגם בראיית הלבנה, דאין הלבנה כחפצא של מצוה, שייך הך דינא דאין מעבירין על המצות. וע' מש"כ בזה בספר לבנה בחידושה (פ"ח סי' כג), ויעו"ש בחלק העיונים (סי' פז).

וא"כ אם נימא דאף בברכת הלבנה ובברכת החמה איכא לדינא דאין מעבירין על המצות, י"ל דה"ה בברכת האילנות דאין מעבירין כשכבר ראה, אף שאין האילנות כחפצא של מצוה, ואף בהכשר מצוה אמרינן אין מעבירין. ובקובץ אור השבת (כט עמ' קיט) הנ"ל, כתב דלא מסתבר שבמצות צדקה איכא דינא דאין מעבירין, ליתן מעות הקרובים דוקא, ולא מהמעות הרחוקים, דל"ש אין מעבירין בזה, שאין המעות חפצא דמצוה. ע"ש.

ואולם יש לדון בזה מדין דשיהוי מצוה לא משהינן, כמבואר ביבמות (לט.), וכ"כ בשו"ת תרומת הדשן ח"א (סי' לה), בדין הרואה לבנה דאין להמתין משום הך דינא דשיהוי מצוה לא משהינן, וא"כ כשרואה האילנות בליל ר"ח ניסן יהא צריך לברך בלילה, משום שיהוי מצוה לא משהינן, ולא להמתין למחר.

והנה בשו"ת שבות יעקב ח"א (סי' לד), כתב שהחילוק בין זריזין מקדימין לשיהוי מצוה הוא, דשיהוי מצוה זהו כשדוחה המצוה למחר, אבל כשמאחר המצוה באותו היום, אין בזה שיהוי מצוה, אלא ביטול דין

מקדימין למצות. ע"ש. ושאלתי להג"ר שמאי גרוס בעל השבט הקהתי, מ"ט אין מברכין ברכת האילנות כבר בליל ר"ח ניסן, משום זריזין מקדימין למצוות, וכתב לי בזה"ל, אה"נ אבל בדרך כלל ביום רואים היטב כל האילן. עכ"ל. ועפ"ז אם רואה בלילה היטב לאור החשמל, שפיר יכול לברך מליל ר"ח ניסן. ואולם נהגו גדולי ישראל לברך אחר התפילה בר"ח ניסן, וכמו שנהג מרן הגר"ח קנייבסקי לברך בבוקר מיד אחר הנץ החמה.

[ה]

והלום ראיתי בספר שער העין (עמ' תטו), שהביא שמועה, שהחזו"א לא בירך ברכת האילנות מימיו, והגר"ח קנייבסקי השיב ע"ז, שהוא לא ראה טוב, ולהגר"ח קנייבסקי אמר לברך. ומובא שם המעשה עם החזו"א שכתב הגר"ח קנייבסקי בזה"ל, כך היה העובדא הלכנו ברחוב יחד בימי ניסן, וראיתי מרחוק אילנות מלבלבין, ושאלתיו אם לברך, והשיב לי אם אתה רואה תברך, ומזה הבנתי שהוא עצמו אינו מברך כיון שהיה כבד ראה, ולא ראה האילנות, וס"ל שאין חיוב להשתדל ללכת ולראות, כיון שבגמ' נאמר הרואה, ומי שאינו רואה פטור. עכ"ל.

ולכאורה עדיין אין דעת החזו"א ברורה בזה, דנהי שברכת האילנות אינה חובה אלא מברכת הרשות וכנ"ל, דרק אם יוצא ורואה מברך, מ"מ מדוע החזו"א לא בירך ולא רצה להרוויח ברכה, וכי החזו"א לא בירך ברכות שאינן חובה, והלא אם היה מתקרב לאילנות היה רואה האילנות, ולמה לא התקרב כדי לראות, שוודאי החזו"א לא היה סומא, ואם היה מתקרב ודאי היה רואה, אף שהיה כבד

אף בלילה. וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר ח"ב (סי' כ אות ו), ובשו"ת רבבות אפרים ח"ו (סי' תנח), וכן השיב הגר"ח קנייבסקי בספר מישרים אהבוך (עמ' רמה). ואולם בספרי מועדי הגר"ח ח"ב (תשובה ג), השיב מרן להחמיר בלילה. וצ"ע. ובספר מעשה חמד (הל' ברכת האילנות פ"א סי' כז) כתב שודאי אפשר לברך בלילה לאור נר ואבוקה, כשרואה ברור, דאם מועיל לבדיקת חמץ לאור נר, ודאי שמועיל לברכת האילנות. ע"ש. וע"ע בספר פרח מטה אהרן (סי' נא), ובשו"ת אלישיב הכהן ח"א (סי' י אות ה), ובספר אילני דחיי (הל' ברכת האילנות).

ועיין בספר כרם יעקב להגרי"ח סופר (סי' ה) מש"כ לגבי ראית קשת בלילה אם מברך, וע' מש"כ בזה בקונטרס הקשת בהלכה. ולכאורה נ"מ לפי זה, אם נימא דאי אפשר לברך ברכת האילנות בלילה ובעי דוקא יום, אשה תהא פטורה מברכת האילנות דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, שהרי אין לברך בלילה. ועמש"כ בזה עוד בבית מתתיהו ח"ב (סי' ד אות יד). ואולם בשו"ת חמדת צבי (הנ"ל) כתב דל"ש פטורא דזמן גרמא בברכת הראיה והנהנין. ע"ש.

ושו"ר בשו"ת הלכה למשה ח"ב (סי' כה), שעמד בנידון זה, דמ"ט אין מברכין ברכת אילנות בליל ר"ח ניסן, וכתב דמה שלא מברכין בלילה הוא משום שלא היה מצוי אור החשמל, וביום ניכרים האילנות טפח, ומש"ה מברכין ביום, ודן שם בדברי ההרצבי והחמדת צבי הנ"ל. ע"ש. ובספר אשרי האיש (הל' ברכת האילנות עמ' פ) כתב דאפשר לברך אף בליל ר"ח ניסן, משום זריזין

בענין ברכת אילנות מליל ר"ח ניסן

הרב מתתיהו גבאי

האילנות מרחוק, וכבר התחייב מאחר שכבר ראה, שפיר רשאי להפסיק מד"ת, כדי לברך ברכת האילנות.

וכתב לי הג"ר אברהם ישעיהו קנייבסקי שליט"א בזה"ל, לכאורה פשיטא דמרון החזו"א צוק"ל, בירך ברכת האילנות בדרך כלל, והמעשה שהבאת היה לעת זקנותו שכבר תש כוחו, ויתכן שהאילנות שראה אאמו"ר מרון שליט"א היו בתוך חצר פרטית, והחזו"א לא רצה להיכנס לשם ללא רשות כדי לראות, ומרחוק לא ראה, לפיכך אמר לאאמו"ר שליט"א אם אתה רואה תברך, וכך הבנתי מאאמו"ר מרון שליט"א. עכ"ל.

הרי שודאי שהחזו"א בירך ברכת האילנות, ורק ס"ל שבחצר פרטית אין להיכנס לברך ברכת האילנות, דלא שייך ניח"ל לאיניש למיעבד מצוה בממוניה בברכת האילנות, וכמו שהשיב הגר"ח קנייבסקי בספר מעשה חמד (עמ' שא), דל"ש ניח"ל אלא במצוה שבחובה. ע"ש. והארכנו בזה בבית מתתיהו ח"ג (סי' א). ע"ש. וא"כ מקור הדבר דלא שייך ניח"ל בברכת האילנות, זהו מהך מעשה עם החזו"א, שלא בירך משום שראה אילנות שהיו בחצר פרטית.

ראיה. ושו"ר למרון הגר"ח קנייבסקי בס' שיח השדה (ברכות ח"ג נט), שהחזו"א הזדרז לברך ברכת החמה. יעו"ש. וא"כ מאי שנא ברכת החמה שבירך, מברכת האילנות שלא בירך. ואמנם י"ל דס"ל לחזו"א, דכמו דליכא חיוב לילך לראות חיות משונות כדי לברך משנה הבריות, ה"ה דליכא חיוב לילך ולראות אילנות. וצ"ע. וכתב לי הג"ר ישראל טויב, שהגר"ח גריינמן זצ"ל, לא יצא לברך ברכת אילנות בר"ח ניסן [וככל הנראה הסתמך על דעת החזו"א הנ"ל].

ושמעתי לפרש דאולי כך היה המעשה הנ"ל, שהחזו"א והגר"ח הלכו ביחד, וכנראה דיברו ביניהם בלימוד, ולא רצה החזו"א להפסיק בד"ת לברך ברכת האילנות, וכדתנן באבות (פ"ג סוף משנה ז), רבי שמעון אומר המהלך בדרך ושונה, ומפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה וכו', מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, והרע"ב שם כתב דאע"ג דע"י כך הוא מברך ברוך שככה לו בעולמו, אעפ"כ מעלה עליו כאילו מתחייב בנפשו, מפני שהפסיק ממשנתו. יעו"ש. וא"כ ס"ל להחזו"א דכיון שלא ראה האילנות, ולא התחייב לברך, אין להפסיק לברכת האילנות באמצע דברי תורה דהוי כאילו מתחייב בנפשו, והגר"ח קנייבסקי שכבר ראה



בענין בדיקת חמץ בו או בשלוחו

הרב יוסף צמח

מח"ס ויצבר יוסף וראש חבורה בבית מדרש גבוה, ליקווד



בגופי, אלא אפ' במקום דיהיבי אגרא ובדקי דניחא לי' לאינש דליעבד מצוה בממוני'. והעיר הפמ"ג דלכאורה קשה למה יתנו אגרא לבדוק הא ניחא לי' לאינש דליעבד מצוה בגופי, וע"כ דמצוה בו יותר מבשלוחו מתקיימת אפ' כשעשה רק מקצתו.

וא"כ יוצא שיש מח' יסודי בין השו"ע הרב והפמ"ג אם הענין מחייב שיעשה הכל בעצמו או רק שיעשה קצת דכל הענין דמצוה בו יותר מבשלוחו מתקיים עי"ז, וצ"ב במאי פליגי.

(ב) **ונקדים** לבאר הענין בהסוגיא דקידושין (מא.) האיש מקדש בו ובשלוחו וכו', והק' הגמ' השתא בשלוחו בו מיבעי, אמר רב יוסף מצוה בו יותר מבשלוחו, כי הא דרב ספרא מחרין רישא, רבא מלח שיבוטא. ופירש"י מצוה בו יותר מבשלוחו דכי עסיק גופו במצות מקבל שכר טפי כו'. ויש לעיין בזה, דהרי איתא בפרקי אבות אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב ע"מ לקבל פרס, א"כ מה הענין הזה שמחפש דרך איך לקבל יותר שכר. ובפרט שרש"י עצמו בסוטה (כב:) כתב בזה"ל, על האדם לעשות מאהבת השי"ת וכו' וסוך השכר לבא, ע"כ. ותי' העטרת שמואל דצ"ל דאת עצם המצוה צריך

(א) **בשו"ע** הרב (סי' תלב סע' ח') כתב וז"ל, מ"מ נכון הדבר שיבדוק הוא בעצמו שכן הוא בכל המצות מצוה בו יותר מבשלוחו, ואם אינו יכול לטרוח בעצמו לבדוק בכל החדרים ובכל המקומות, יבדוק הוא חדר אחד או זוית אחד ויעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שמברך וכו', ויתפזרו לבדוק איש איש למקומו וכו', ע"כ. הרי להדיא מוכח שמצד מצוה בו יותר מבשלוחו אם הוא יכול לעשות את כל הבדיקה בעצמו ודאי ראוי לעשות כן.

אמנם הפרי מגדים (א"א סק"ה) כתב הא דמצוה בו היינו לעשות קצת מהמצוה, ודייק כן מהמ"א שכתב יעמיד מבני ביתו ועכ"פ גם הוא יבדוק דמצוה בו יותר מבשלוחו עכ"ל, ומשמע שכל הענין דמצוה בו יותר מבשלוחו הוא ג"כ מקיים לכתחילה רק במקצת המצוה, א"כ סובר הפמ"ג שמסתבר לומר שכוונת המ"א היא דכל הענין דמצוה בו יותר מבשלוחו מתקיים במה שהוא עושה אפ' רק מקצת המצוה.

והביא עוד רא' מפסחים (ד:) דהשוכר בית בחזקת בדוק ומצאו שאינו בדוק לא הוי מקח טעות, לא מיבעי באתרא דלא יהבי אגרא ובדקי דניחא לי' לאינש דליעבד מצוה

בענין בדיקת חמץ בו או בשלוחו

הרב יוסף צמח

בדיקת חמץ וגם צריך להתפלל, וע"ז כתב שיעמיד לו שליח ולא אמרינן שאחר שיתפלל יכול לעשותו בעצמו ויהיה עדיף משום מצוה בו יותר מבשלוחו.

לקיים אך מאהבת השי"ת ומצותו, אך מאחר שעושה המצוה יכול לטרוח משום השכר. ומצאתי כע"ז גם בבן יהוידע (סוטה כב: ד"ה למדנו כו') דאם עושה יותר מכדי חיובו מותר לבקש שכר על זה, ע"ש.

ובהלכות חנוכה באופן שיכול לעשות ההדלקה בזמנה ממש ע"י שליח או אח"כ בעצמו, פסק מו"ר הג"ר שמואל קמינצקי שליט"א שעדיף לעשות המצוה בזמנה ע"י השליח, וכעין דבר המ"א בבדיקת חמץ, הו"ד בקובץ הלכות. ואולם השבט הלוי חלק על זה ופסק שעדיף לעשות את המצוה בעצמו אפי' אחר הזמן משום דמצוה בו יותר מבשלוחו, וצ"ב במה זה תלוי אם מצוה בו יותר מבשלוחו הוא ענין יותר חשוב מעשיית המצוה מיד בזמנה.

(ד) **ואפשר** לומר דהיסוד מובן ע"פ דברי המשנה ברורה סי' צב במי שצריך לנקביו אפי' שלא צריך עכשיו אבל קודם ע"ב מינוט יצטרך לילך לבית הכסא, ומן הדין ראוי לילך קודם, הגם שאינו נצרך ממש עכשיו, אמנם יצא יד"ח תפילה בדיעבד. אבל המ"ב מסתפק מה יהיה אם כשילך עכשיו יאבד תפילה בציבור, האם כדאי להתפלל באופן לכתחילה לענין צריכת נקביו א"ד תפילה בציבור עדיף, ופסק שגוף נקי עדיף מתפילה בציבור.

ולעומת זאת, בסימן רלג מובא אופן שיש לו ברירה אם להתפלל מנחה גדולה או מנחה קטנה, ואף דבעלמא עדיף להתפלל מנחה קטנה אבל יתכן שאם יתפלל מנחה גדולה יתפלל בציבור משא"כ אם יתפלל מנחה

אבל באמת אפשר לומר שהשכר דמיירי הכא אינו תשלומין של המצוה רק שנשתכר בזה שגופו נתקדש במצוה ממש ולא בתורת תשלומין, אלא הרייח הוא שנשתכר שגופו נתקדש על ידי המצוה. איך שיהיה, יוצא מדברי רש"י דמצוה בו יותר מבשלוחו אינו שייך לגוף המצוה אלא הוא ענין נפרד בעלמא.

אמנם, בתוס' ר"י הזקן כתב 'כל מצוה שמוטלת עליו יעשה בגופו ולא על ידי שליח', ומוזה משמע יותר דזה הוא האופן והצורה ההוגנת לעשות את המצוה ולא מעלה בפני עצמה. וכע"ז מבואר בר"ח בשבת (ק"ט). שכתב שקיום המצוה באדם עצמו טפי עדיף מבשלוחו, וגם מזה משמע שהעדיפות היא בגוף המצוה.

(ג) **ואפשר** שתהיה נפק"מ אם מצוה בו יותר מבשלוחו הוא חלק בעצם המצוה או מעלה נוספת בעלמא, דהנה, הפמ"ג בסימן תרכה (סק"א) הביא שאלה בבנין סוכה אם כדאי להמתין בקיום המצוה עד קרוב לסוכות כדי שיוכל לעשות בעצמו ותהיה לו מעלה של מצוה בו יותר מבשלוחו אף שיחסר מעלת זריזין מקדימין, והמ"א בסימן תלא (סס"ק ה', וכן בסי' תלב סק"ה) הביא שיותר כדאי לעשות המצוה בזמנה, ומיירי בליל

יותר דבר צדדי והתנאי שיעשה אותו בגופו הוא יותר נוגע לעיקר פעולת ועשיית המצוה, ולכן פסק השבט הלוי שעדיף לעשותו אחר הזמן בגופו.

[ואין להקשות סתירה דברי מו"ר שליט"א במה שפוסק בהלכות פסח (קובץ הלכות פ"ז ה"ג) שהנוסע מביתו תוך ל' יום קודם הפסח דעדיף לבדוק אז בעצמו ולא ע"י שליח בזמן, דשם עדיף המצוה בו יותר מבשלוחו ולא שהזמן עדיף כמו שפסק בהדלקת נרות חנוכה, דשם הביא בשם מו"ר שליט"א שיש דעות ראשונים שהובאו בביאור הלכה ריש סימן תלו דגם ל' יום קודם יכול לברך על הבדיקה, וא"כ מבואר שיש בזה צד בדיקה מעלי' ולכן עדיף לקיים מצוה בו יותר מבשלוחו. והעיקר הוא מה שמוסיף מו"ר שליט"א אח"כ דאינו דומה בעל הבית שבדוק לשליח שבדוק בשביל חבירו, דברור שבעה"ב יבדוק בדיקה מעולה יותר מבדיקת השליח עכ"ד, א"כ לפ"ז אפי' תאמר שבחנוכה ג"כ יכול לברך אחר הזמן, אבל כאן יש מעליותא ודאי בעיקר הבדיקה שעושה בדיקה מעולה יותר ע"י עצמו וזה ודאי הוא מעלה בעצם המצוה ויותר מסתם מעלה של מצוה בו יותר מבשלוחו שאמרנו דאפש"ל דאינה מעלה בגוף המצוה.]

(ה) **ובענין** זה שדנין אם מצוה בו יותר מבשלוחו הוי ענין נוסף או הידור בגוף המצוה, באמת יש בזה גם נפ"מ לכאורה בעצם הסוגיא שם בקידושין, דהנה, מצד האשה נמי איתא במשנה האשה מתקדשת בה ובשלוחה, ובגמ' הובא שם דמצוה בה יותר מבשלוחה, והביא השיטה לא נודע למי וז"ל

קטנה שיתפלל ביחידות, ושם פסק המשנ"ב שעדיף להתפלל מנחה גדולה בציבור מאשר להתפלל בשעה היותר הגונה של מנחה קטנה אם אז יתפלל בלי מנין. ולעומת זאת, באור לציון פסק שכמו שבציור של בית הכסא עדיף להתפלל תפילה עדיפה בגוף נקי אפי' בלי מנין, ה"ה כאן כשיש לו ברירה להתפלל מנחה גדולה או מנחה קטנה יתפלל מנחה קטנה, שיש עדיפות בעצם התפילה ולא לילך בתר מעלה של תפילה בציבור.

ושמעתי פעם אחת מהרב הגאון ר' יששכר פראנד שליט"א דמה דאמרינן במנחה קטנה שעדיף להתפלל מנחה גדולה בציבור, דזה יוצא מן הכלל, דבכל ספק כזה לעולם אזלינן בתר המעלה בעיקר עשיית המצוה ולא עושים חשבון להרויח מעלה נוספת כמו מנין או שאר הידורים, א"כ לפ"ז אפשר לומר דה"ה בנרות חנוכה, דהזמן הוא חלק מעיקר המצוה.

ואפשר שהחשבון של מו"ר רש"ק שליט"א להדליק בזמן ולא ע"י עצמו אח"כ הוא שכמו שמצינו ברש"י דמצוה בו יותר מבשלוחו היא מעלה נוספת, הרי דומן המצוה הוא יותר עיכובא בעצם העשיה של המצוה, א"כ זה דוחה, אבל לפי השבט הלוי אפשר לומר כמו תוס' ר"י הזקן, שהפעולה של מצוה בו יותר מבשלוחו היא הדרך ההגונה בעצם עשיית המצוה, ולא מעלה צדדית, א"כ עדיף שימתין עד כדי שיוכל לעשותו בעצמו. ואפשר דהוא ממש להיפך, דאם מצוה בו יותר מבשלוחו הוא חלק מן המצוה עצמה ולא רק שכר לגופו שיעסוק במצוות, אפשר לומר דאדרבה שהזמן הוא

לא ימוש וכו', ומסיק דאין יכול דא"א לצאת ידי אותה מעלה ע"י אחרים, אבל לפי דברינו בשלמא אם יש סתם ענין לעשות את המצוה בגופו ודאי דהמצוה נעשית בעצמותה בלי זה וראוי להיות נחשב לגמרי כמצוה דאפשר לעשות ע"י אחרים כמו סתם גמילות חסדים וכדו' שאדם סומך על אחרים לעשות הכל כדי שיוכל ללמוד, והגם שנאבד ממנו חך מעלה של מצוה בו יותר מבשלוחו, על זה ודאי אפשר לומר שתלמוד תורה עדיף מזה ויכול לדחותו. אבל אם חלק מעשיית המצוה הוא לעשותה בגופו והמעלה היא באופן הצורה הנכונה לעשיית המצוה, ודאי שזה נכלל בגדר של מצוה דא"א לעשות ע"י אחרים, שלא מחלקים את כל חלקי המצוה אלא שאם חלק מהמצוה א"א לעשות ע"י אחרים זה יחשיב את כל המצוה כא"א לעשות ע"י אחרים, וודאי דשרי לבטל תורה לקיימה בכל ענפיה ואין לעשותה ע"י שליח אלא יתבטל מתורתו ויעשנה.

(ז) **ובזה** אפשר לחזור לראש דברינו גבי בדיקה ע"י שלוחו שנחלקו השו"ע הרב והפמ"ג אם היא על כל הבדיקה ורק אם א"א לעשות הכל אז מה דאינו יכול לעשות יעמוד על זה שליח, או כמו הפמ"ג דיש קיום לכתחילה אם רק יעשה במקצת ע"י עצמו ובוה יוצא ידי הענין של גופו עסיק במצוה ממש ולכתחילה יכול לתת השאר לאחר. ופשוט שזה תלוי בחקירה שלנו ובב' השיטות שביארנו ברש"י ותוס' ר"י הזקן, שאם זוהי צורת עשיית המצוה, אם כן פשוט הוא שכל חלק וחלק של המצוה יש עדיפות דכל כמה דהוא חלק מן המצוה עדיף לקיימו

ואע"ג דאתתא לא מפקדא בפריה ורביה, מדרבנן מיהא מחייבא, אי נמי דאית לה שכר כמי שאינה מצווה ועושה, עכ"ל.

והנה, מה שטרח השלנ"ל לבאר מהי מצות האשה בזה, באמת יש לעיין בזה, דמה שהאשה מסייעת למצות האיש ודאי דבר טוב הוא וענין גדול הוא, ואם נימא דמעלת מצוה בו יותר מבשלוחו היא ענין נוסף לעשות דברים טובים ע"י גוף האדם, א"כ פשוט שיש מעלה זו בכל דבר טוב שהאדם עושה. אבל לפי מה שביארנו שיש צד שהיא צורת העשייה של המצוה, א"כ ודאי שיש נפ"מ לבאר איזו מצוה יש כאן כדי שיהיה ברור ששיך תנאי זה שקיום המצוה שנעשית היא מצוה עדיפה אם מתקיימת ע"י גוף האדם שעושה, ובוה ומברר השלנ"ל שהאשה ג"כ עושה מעשה מצוה ממש, או שהיא מצוה מדרבנן או שהיא בגדר אינה מצווה ועושה [דקשה לומר שכל כוונת השלנ"ל היא ליישב הלשון 'מצוה' בו יותר מבשלוחו שהיא מצוה ממש, דודאי אפשר לדחוק דהיא שגרת הלשון ממה דאמרין גבי האיש מצוה בו יותר מבשלוחו].

(ו) **ובהלכות** בדיקה יש עוד נפ"מ, שהשער הציון סי' רנ או ט' מביא שם ספק אם דנינן מצות בדיקה כמצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, ופשוט דיש נפ"מ לגבי מינוי שליח לעשות המצוה בשבילו באופן שהיא באמצע לימודו, דאם אפשר לעשותה ע"י שליח א"כ ראוי והגון הוא להמשיך בלימודו דאז אפשר לקיים שניהם ושוב הוי עליו החיוב של והגית בו יומם ולילה ומצות

בגופו, חוץ ממקום שאי אפשר, וזוהי שיטת השו"ע הרב. אבל הפמ"ג אפשר שלמד שהוא סתם ענין לעשות דבר בגופו ולא שהוא חלק מן המצוה עצמה, א"כ אחר שעשה קצת בעצמו קיים ענין זה ושוב אינו צריך להטריח יותר אחר שיצא לגמרי ידי חובת עשיית המצוה בגופו.



בענין קנייני מכירת חמץ, ומכירה דרך המחשב

הרב אליעזר כהן

מח"ס אבן גיבורים ושיעורי שו"ע, ראש כולל חושן משפט, קליבלנד



[א]

דרכי הקנין במכירת חמץ וקנין אודיתא

להוכיח מדברי השו"ע בסימנים הנזכ"ל דמועיל גם בבריא.

ואולם לע"ע לא הבנת, דהרי בהדיא מבואר בשני מקומות הנ"ל בלשון השו"ע דמיירי בשכיב מרע ע"ש שאין לפקפק בזה, וגם מה שהזכיר בשו"ע סימן מ וסימן ס, מיירי במקנה חוב ולא בקניני חפצים ע"ש.

וכבר זכיתי לבאר בעזה"י במקו"א בסוגיא דכתובות (קב.) דמקנה חוב באודיתא (ע"ש בתוס' קג. ב' ביאורים בסוגיא) דמועיל רק בחוב שהוא ענין שעבודים ולא בקנינים, וכדמוכח מדעת הרשב"א דס"ל בקדושין (ה.), דלא מהני שטר התחייבות לקנינים, אף דשם בכתובות ס"ל דמועילה התחייבות להקנות חוב. ואף שהרשב"א מפרש הסוגיא בכתובות משום התחייבות ולא משום אודיתא, מ"מ ברור דבזה כו"ע ל"פ דשם מיירי שמשעבד עצמו באודיתא, ולא מקנה איזה חפץ מסויים. ועיין בש"ך (סימן ס), שבאמת דעתו דאף להסוברים דאודיתא מועיל בבריא, מ"מ הוא רק במה שכבר חייב אבל לא בחוב חדש, ואף שהמחבר חולק בזה ע"ש. מ"מ אין בו אלא חידוש דמיירי בחוב, דגם להמחבר לא מהני להקנות חפץ בדרכי

בקצה"ח (סוף סימן קצד), נתקשה באופני מכירת חמץ לעכו"ם איך מועיל להקנות לעכו"ם אגב חצירו, הא חצר מטעם שליחות ואין שליחות לעכו"ם, ואם מטעם יד בעינן שיהיה עומד בצד חצירו, ע"ש שהאריך. ובסוף דבריו רצה לחדש שמצא קנין אודיתא, דהיינו שמורה הישראל שהחמץ קנוי לעכו"ם, וחל אף כשאינו מוסר החמץ מידו ליד עכו"ם. וראיתי בשם שו"ת נוב"י, דקנין אודיתא הוא הקנין הגדול בקנינים, ע"כ.

ואמנם לאחר החיפוש, לבי מהסס בקנין החדש קנין אודיתא, דא"כ למה השמיט השו"ע מלהביאו בכלל הקנינים בהלכות מקח וממכר. ומצאתי בפתחי תשובה (סימן רג סק"ג), שהביא כמה מקומות בשו"ע שהזכיר קנין אודיתא (והם בסימנים ר"ן, רנה, ועיין סימן ס וסימן מ), וכתב הפת"ש, דמדברי השו"ע מבואר דגם בבריא מהני קנין אודיתא, ור"ל לקנות בה. ע"ש.

והנה מקור דין קנין אודיתא הוא בגמרא ב"ב (קמט.) בעובדא דאיסור גיורא, וע"ש דמיירי בשכיב מרע ולא בבריא, ופליגי בהו הפוסקים אם גם בבריא מועיל. ודעת הפת"ש

קנינים לא יתכנו כשאנו בעין, ולהקנות לו גוף החמץ בכסף לא מהני לדעת ר"ת דאין לעכו"ם קנין כסף וכן מסקנת הרבה פוסקים, ושטר אינו מועיל במטלטלין, וגם ליכא חזקה במטלטלין, וחצר תלוי בדברי הקצוה"ח אם צריך עומד בצדו. ובכן קרוב יותר שהוא רק כשקונה הקרקע והחמץ שבה מדין אגב, או שיקנה מקום החמץ ע"י קנין סודר.

הקנינים, ולכן סתם מלהזכיר קנין זה דאודיתא בהדי הקנינים.

שוב מצאתי בעזה"י שכבר קדמני בעל האבן האזל ז"ל (פי"א מהל' מכירה הט"ו), דדעת הרמב"ם דליכא קנין זה דאודיתא, מדלא הזכירו בכלל הקנינים. וגם כתב כנ"ל שלא נזכר אלא לגבי דין שכיב מרע ע"ש.

אבל באמת גם בקנין סודר ואגב קרקע בעכו"ם, דנו הפוסקים אם מועיל (עיין שעה"צ שם סקמ"ב), אבל מ"מ הם קנינים המוסכמים יותר בדברי הפוסקים. גם יתכן דעדיף לקנות בקנין סטומתא כהכרעת המ"ב (ס"ק יט), וכן מסקו הרדב"ז וחת"ס (הו"ד בפ"ת סימן רא), ודבר אברהם (ס"א), דמועיל גם מדאורייתא ואף שנחלקו בזה, כבר הכריע כן החת"ס בתקיפות דמועיל מדאורייתא, אף להסוברים דקנין דרבנן ל"מ לדאורייתא, ומועיל גם לפדיון בכור וחמץ וקדושין. ע"ש.

ובעזה"י נלענ"ד שכן היא גם דעת המשנה ברורה, שאין להקנות חמץ בקנין זה. דעיין היטב במ"ב הלכות פסח (סימן תמח ס"ק יט), שהאריך בכל הקנינים דרבנן, סטומתא ואגב וכו', ואילו קנין אודיתא לא הזכיר, ושתק מלהביא כל אריכות דברי הקצוה"ח בזה, ואולי הזכירו במקו"א ולא מצאתי לע"ע. וא"כ מוכח דדעתו שאין לסמוך על קנין כזה במקום שסתמו בו הראשונים ולא העתיקוהו אלא לגבי קנין שכיב מרע או שעבוד דחוב, אבל לקנות חפץ בבריא לא ס"ל (ודלא כמסקנת הפ"ת סימן רג שם וצ"ע).

ומה שלא הביאו המ"ב לרווחא דמילתא לעשותו בצירוף שאר הקנינים, כמנהג הרבה רבנים שמוכרים על ידי כל הקנינים כדי שיתקיים המקח לכל השיטות, אולי הוא משום שחשש שיבואו לסמוך על קנין אודיתא בלבד (וכשיטת הקצוה"ח שם דא"צ יותר מזה), והרי להרמב"ם והשו"ע אינו קנין כלל ויבוא לידי מכשול. וצריך לעיין בזה עוד בעזה"י אף שעיקר הדברים מוכרחים בעזה"י.

כלל העולה, שכל שאין החמץ ביד המד"א הבא למכור החמץ לגוי, עדיף שלא לסמוך על קנין אודיתא שהרי אין קנין זה מפורש דמועיל לקנות חפץ.

ואף דבאמת אם נרצה לדעת איזה קנין מוסכם הוא לכל הדעות להועיל בעכו"ם כשאין החמץ כאן, ע' בביאור הלכה שם, דדרך הקנין כיום הוא לתת מקצת מעות להתחלת פרעון, והשאר זוקפים עליו במלוה דמהני ע"ש. אבל ע"י שאר הקנינים כמעט שאין קנין מוסכם לכו"ע, דהרי משיכה ושאר

לדאורייתא, ועפ"ת שם שכבר מדוקדק כן בתשובות המיוחסות להרמב"ן (סימן רכה). ועיין שו"ת חת"ס (חו"מ סי' יב אות ב) שהביאו, וא"כ גם דרך המחשב שהוא דרך הסוחרים בימינו, א"כ עכ"פ לשיטות אלו יכול למכור החמץ דרך המחשב כיון שאין לו דרך אחרת למכרה במקומו.

ומיהו עיין מג"א (סימן תמח) שהעתיק דברי המשאת בנימין ונתקשה עליו מסוגיא דבכורות דמשמע דל"מ סיטומתא, ולא הביא מש"כ הרמב"ן שם, דבגמרא שם מיירי שלא היה מנהג. (גם י"ל דבסתמא נאמרה דהרבה סוגיות בש"ס דמיירי בקנינים ואינו נזכר דמהני סיטומתא.) ומיהו במשנה ברורה שם לא מצאתי שהביא דברי המשאת בנימין, וא"כ משמע דלא נחית לחלוק על דברי המג"א, ולנקוט כדברי המשאת בנימין הנ"ל, וא"כ נכון להדר לעשות הקנינים המבוארים שם, דהיינו בכסף או משיכה ולכתחלה כולם, כדי לצאת מספק. אבל במקום שאין שום דרך אחרת מועיל אם מכרה דרך המחשב, כן נ"ל בעזה"י עפ"ד, המשאת בנימין וחת"ס ופת"ש הנ"ל.

נשאלתי בגדר מכירת חמץ דרך המחשב. ונראה, דהנה כבר נתבאר בעיקר דין מכירת חמץ לגוי בפסח, דהמנהג הוא לעשות הקנין בכל דרכי הקנינים, דהנה יש בזה מחלוקת גדולה בין הפוסקים, דדעת רש"י במס' ע"ז, דעיקר קנין עכו"ם בכסף, ודעת ר"ת בבכורות דעקרו במשיכה, ודעת הרמב"ם והשו"ע דשניהם מועילים, כמבואר בפ"א מזכיה ומתנה (ה"ד), ובשו"ע יו"ד (סי' שכ) החמיר שיעשה שניהם באיסור בכור שהוא דאורייתא. ובמ"ב (סימן תמח ס"ק יז), הביא עוד ראשונים דמועיל גם חצר (רי"ו), וקנין סודר (ריטב"א ע"ז שם, מקור חיים), וגם מצינו שכתבו דמועיל גם קנין אגב, ומעמד ג' ואודיתא. וכדי לצאת כל הדעות המנהג למכור החמץ בכל דרכי ההקנאה, וגם עושים הרשאה למכירתה (וע"י קנין אף שאינו מעכב, וכן אין עדות מעכבת), דאז מועיל אודיתא של השליח, ולהקנות לעכו"ם המקום, דאז מועיל מדין חצרו.

ולמכור דרך המחשב דא"א כמעט בשום דרך מדרכי הקנינים הנ"ל זולת אם נחשיבהו ככסף אם קיבל הכסף לבנק שלו מיד, וכן כששילם הגוי ע"י כרטיס אשראי אם נחשיב זה ככסף. ומיהו בפשטות עיקר הקנין דרך המחשב דומה לסיטומתא, כשלוחץ על הכפתור "שלם" וכדומה, ומצינו שכבר כתב בשו"ת משאת בנימין (סי' צז), דמועיל סיטומתא ומנהג הסוחרים במכירת חמץ. ובפ"ת חו"מ (סי' רא סק"א), הביא מהח"ס (יו"ד שיד), שכתב דמועיל סיטומתא מדאורייתא גם בלא טעמא דקנין דרבנן מהני לדאורייתא, וראיתי תה"ל שגם בערוה"ש כתב כן, דא"צ לטעם דקנין דרבנן מהני



בדין שומע בעונה בסיפור יציאת מצרים של ליל פסח

הרב אליהו קדושים

מח"ס שמועות אליהו ורב דק"ק טוב, סטאטין איילנד



בענין ספקיו של השבח פסח אם אמרין

שומכ"ע בהגדה של פסח

אולם ע' בספר שבח פסח (מגיד, אות ב'), להגאון ר' ישמעאל הכהן בעל הזרע אמת, שכתב דמאי דפשיטא ליה להכנסת הגדולה שדברי הרא"ם נאמרו גם לענין הגדת ליל פסח, לדידי מספקא לי טובא, דדלמא הרא"ש מיירי דוקא בסיפור יציאת מצרים של שאר ימות השנה, אבל לענין ליל פסח שהחיוב הוא להגיד לאחרים כמו שאמר והגדת לבנך וכו' ועוד אמרו ז"ל שאף אם הוא לבדו שואל את עצמו שאולי נפקא להו מדכתיב לאמר כו', א"כ יש לומר שלא יצא ידי חובתו אא"כ יוציא הדברים מן הפה, ואפשר שלזה אמר רבן גמליאל כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח כו', אמר דייקא, ודי למבין. אכן מתשובת הרא"ש שהבאתי בדיני קדש פ"ב^[א] נר' לכאורה כדברי הכנסת הגדולה וכו'. עכ"ל השבח פסח. וע"ש עוד בדיני הלל (אות ג'), שכתב בפשיטות דלא יוצא בהגדה של פסח ע"י שומע כעונה.

איתא בגמ' פסחים (קטז:), אמר מרימר שאלתינהו לרבנן דבי רב יוסף מאן דאמר אגדתא בי רב יוסף, אמרו רב יוסף, מאן דאמר אגדתא בי רב ששת אמרו רב ששת. ומבואר ברשב"ם (ד"ה כעין דאורייתא), שהוציאו בני ביתם ידי חובה בהגדה של פסח, וכן מתבאר מדברי התוס' מגילה (יט: ד"ה ורבי יהודה מכשיר), שהוכיחו מכאן שסומא מוציא את אחרים בהגדה (שהרי רב יוסף ורב ששת סגי נהור היו). וכ"כ במאירי (פסחים שם) וז"ל, הסומא אף הוא חייב בהגדה וכן מוציא את אחרים וכו', ע"ש. וכ"כ בבית יוסף (ס"ס תעג), בשם רבינו ירוחם דסומא חייב בהגדה מדרבנן ומוציא הרבים ידי חובתם, ע"ש. וכן ע' בכנסת הגדולה (סי' תעא אות יג) שכתב וז"ל, ואם שמע סיפור יציאת מצרים ולא סיפר, כתב הרא"ם ז"ל בתשובה (ח"א סי' מא) דיצא כו', ע"כ. הרי מבואר מכל הנ"ל דאמרין שומע כעונה בהגדה של פסח ואינו חייב דוקא להוציא הדברים בפיו.

[א] וז"ל הרא"ש בתשובה (כלל כד אות ב), וששאלת למה אין מברכין על סיפור ההגדה, הרבה דברים צוה הקב"ה לעשות זכר ליציאת מצרים ואין אנו מברכין עליהן, כגון הפרשת בכורות וכל המועדים שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו זכר ליציאת מצרים אלא שצוה הקב"ה לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרין יציאת מצרים, ולא דו' הגדה בפה, אלא אם ישאל מפרשין לו, עכ"ל.

שהביא את דברי השבח פסח הנ"ל ותמה עליו וז"ל, ואיני יודע מה נסתפק בדעת הרא"ם, שהרי לשון הרא"ם שם כך הוא, וכל המצוות הקוליות, כתבו כל הגדולים עליהם, מצות עשה לקרות קריאת שמע, מצות עשה לספר ביציאת מצרים, ואע"פ שהשומעים קריאת שמע ולא קראו והשומעים סיפור יציאת מצרים ולא ספרו, יוצאים בשמיעתם כאילו קראו וספרו, עכ"ל הרא"ם, ולשון זה מוכח כדעת הכנסת הגדולה, שהרי לשון מצות עשה לספר ביציאת מצרים אינו אלא בליל פסח, שבשאר הימים הוא מצות עשה לזכור יציאת מצרים,^[2] כמו שכתב הרמב"ם, וזה פשוט. וגם הכי מוכח להדיא מדברי מהר"ם אלשקר בתשובת הרא"ם (סי' מב), שכתב על דברי הרא"ם, וכן סיפור יציאת מצרים נמי המצוה היא ההגדה בפה דכתיב והגדת לבנך וכו', ע"ש, וצדקו דברי הכנסת הגדולה לפי קוצר דעתי, עכ"ל.

דיחוי דברי השבח פסח ע"פ הגמ' פסחים קטז:
ודברי הפוסקים אי יוצאין בהגדה של פסח ע"י שמיעה

וע' בספר מערכי לב (דף קמו ע"ג), שהשיג על הרב שבח פסח ע"פ הגמ' בפסחים (קטז:), דאיתא התם אמר רב אחא בר יעקב סומא פטור מלומר הגדה וכו' ומקשה הגמ' והאמר מרימר שאלתינהו לרבנן דבר רב יוסף מאן דאמר אגדתא בי רב יוסף, אמרו רב יוסף, מאן דאמר אגדתא בי רב ששת, אמרו רב ששת, ופירושו דמאחר שאמרו הגדה לבני

ובביאור דבריו נר' דס"ל דאולי לא נאמר דין שומע כעונה במה שהצריכה התורה להגיד לחבירו, דדוקא במצות כמו תפילה וברכות וכדו' שנאמרים להקב"ה, הוא דניתן לצאת ידי חובה ע"י שומע כעונה, וכמו שכתב בקהילות יעקב (פסחים סי' מה אות ב'), דלא אשכחן דין שומע כעונה אלא במצוות שבין אדם למקום ב"ה, אבל במצוות שבין אדם לחבירו לא אשכחן כו', כגון בשמיטה שמצוה על המצוה לומר משמט אני, ואם יהיו הרבה מלווין לא אשכחן שתהא מועיל אמירת משמט אני שאומר אחד בשביל כולם, והשאר יתכוונו לצאת באמירתו כו' דלכאורה מסברא יש לומר דבמה שציוותה תורה שאדם ידבר לחבירו לא נאמר הדין דשומע כעונה כי חבירו האדם יראה לעיניים ולא נחשב אמירה לחבירו ע"י מה שהלה שומע האמירה, מאחר ומתכוין לצאת באמירת חבירו וכו', ע"ש.

וכן פירשו כמה אחרונים בטעם שלא מהני שומע כעונה בברכת כהנים להוציא שאר הכהנים, לדעת הבית הלוי משום דדרשינן (סוטה לח.) אמור להם, כאדם שאומר לחבירו, ולא מהני שומע כעונה אלא באומר להשי"ת, וכ"כ בשו"ת הר צבי (ח"א סי' נז), ובמועדים וזמנים (ח"ז סי' רלב).

השגת החיד"א על דברי השבח פסח

אולם ע' במה שכתב מרן החיד"א בספרו כסא דוד בקונטרס גאולת עולם (דף קי ע"ד),

[ב] ואין לפרש כוונתו דבשאר ימים סגי בהרהור הלב (ע' פרמ"ג א"א ס"ס טז), שהרי פסק במחזיק ברכה (סי' סא), ע"פ השאגת אריה (סי' ג), דאין אדם יוצא י"ח זכירת יציאת מצרים בשאר ימים בהרהור, וע"כ צ"ל דכוונתו דדוקא בליל פסח הוא דבעינן סיפור לאחר, וכמו במנחת חינוך (מצוה כא), וע' בחידושי הגר"ח על הש"ס (סטנסיל סי' מ').

שכתב כל הדברים אלו דהיינו המצות והמרור והחרוסת ושני תבשילין אי"צ להביא אלא לפני מי שאומר ההגדה דהיינו לפני בעל הבית אבל בני הבית שהן יוצאין בשמועה מבעל הבית (שכן נכון לעשות משום ברב עם הדרת מלך כמו שנתבאר בסי' ח' סע' י'), אי"צ שיהיו דברים אלו לפנים כו', ע"ש. וכן דעת החת"ס בתשובה (סי' טו), דמהני שומע כעונה בהגדה של פסח, וכ"כ בס' מועדי ה' (דף מא ע"א), וכ"כ המנחת חינוך (מצוה כא אות ד'), להוכיח מה דפסחים (קטז:), שאחד מוציא את חבריו במצות סיפור יציאת מצרים מדין שומע כעונה.

אתה הראת לדעת מכל הנ"ל שיוצאים ידי חובה בשמיעת ההגדה מאחר ואין חיוב לומר בפה, וכדין כל מצוות התלויות בקול דאמרינן בהו שומע כעונה.

שומע כעונה בהגדה של פסח לשיטת הבית הלוי

וע' בפירוש הריטב"א בהגדה של פסח שכתב בזה הלשון, וחייב אדם לספר בלילה הזה לגשים ולתינוקות ולכל בני החבורה בענין יציאת מצרים כו' וחייב אדם לומר ההגדה בנעימה ובקול רם בכל כחו, עכ"ל. הרי דס"ל להריטב"א שהגדה צריכה להיות בקול רם כדי שישמעו כולם. ויש לדון לדעת הבית

ביתם שמע מינה שחייבים דאל"כ היכי מצו מפקי בני ביתם, והלא הפטור מן הדבר לא מוציא י"ח את החייב (ר"ה כט.),^[ג] והרי מבואר מדברי הגמ' דלא בעינן שכל אחד יאמר את ההגדה אלא ראש המשפחה, כמו ר' יוסף ור' ששת שאמרו את ההגדה והוציאו את בני ביתם י"ח.

וכן נראה מדויק מדברי הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ב), שכתב ואח"כ עוקרין השלחן מלפני קורא ההגדה לבדו וכו', משמע דאחד קורא והשאר שומעים ממנו ויוצאים ידי חובה. וכן הוא בפירוש רבינו אליהו מלונדרש בפירושו של ליל הסדר שכתב ונראה שאין המסובין אומרים הגדה, רק מי שעשה הסדר, ומדקא פריך בערבי פסחים על רב אחא דקאמר סומא פטור מלומר הגדה, איני והאמר מרימר שאלתינהו לרבנן דבר רב ששת מאן אמר אגדתא בי רב יוסף כו', ואם המסובין היו אומרים האגדה מאי פריך וכו' ע"ש. וכן ע' בס' המנהיג (סי' סה) שכתב וז"ל, והגדול שיש בבית, מקדש ומברך ועושה כל הסדר וכו', ע"ש.

וכ"כ בשו"ת מהרש"ל (סי' פח) וז"ל, ובודאי הגדול הוא המגיד, שהרי כתיב והגדת לבנך כו', וכן ע' במעשה רב שכתב וז"ל, ואומר הגדה וכולם שומעים כו', וכן מבואר בשו"ע הרב (סי' תעט סע' כד, וסי' תעט סע' ט'),

[ג] וע' בס' ישירי לב (דף יא ע"א), שהביא דברי אביו במערכי לב שהשיג על השבח פסח כנ"ל וכתב ליישב, דלכאורה י"ל בפשט הסוגיא, דקשיא ליה להש"ס, מהא דקי"ל כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, ולעולם השומעים אמרו הגדה דבלא"ה אינם יוצאים. אך אחר האמת יפה הקשה מורי הגאון דאין קושית הש"ס משום הדיוט אלא מפני השומעים, שאם הוא פטור אינם יוצאים, מדנקט מאן בי רב יוסף ולא אמרו רב יוסף אמר הגדה, עכ"ל. וע' במה שהקשה בספר חזון עובדיה (מגיד עמ' מט), על דברי הישרי לב במה שרצה ליישב השבח פסח.

'אמירת יציאת מצרים', אלא על כרחק דסיפור של חבריו חשיב כאילו סיפר, וכענין שליחות ודו"ק כו', ע"ש. וכן ראיתי שהקשה בספר מאור ישראל (מגילה כד:), על דעת הבית הלוי.^[א]

וע' בשו"ת הר צבי ח"א (סי' נז), אחר שכתב לחדש דאפשר דלא אמרינן שומע כעונה אלא בנוגע לאמירות כברכות ותפילות וכדו' שלא נאמרות לחבירו, אבל שאר דינים התלויים בדיבור לומר לאחרים וכדין אמירה בחליצה, אינו שייך דין שומע כעונה, דבהם בעינן שמיעת האחרים את דיבורו וליכא כו'. והוקשה לו מהגדה של פסח שמבואר מהגמ' דפסחים (שם), שהגם שהמצוה היא להגיד לאחרים, מ"מ שפיר מצי מפיק אחריני י"ח.

ותירץ שצריך לומר דאע"פ שבהגדה, המצוה היא להגיד לאחרים, מ"מ אין זה לעיכובא כדאיתא שם, ת"ר חכם, בנו שואלו, ואם לאו הוא שואל לעצמו. וז"ל המכילתא שהובאה בסה"מ להרמב"ם, מכלל שנאמר והיה כי ישאלך וגו' בינו לבין עצמו מנין, ת"ל ויאמר משה וגו' ע"כ, הרי דס"ל שבעיקרא דמילתא אין דין הגדה של פסח כדין אמירות הנאמרות לאחרים דו' ושעל כך שייך לצאת י"ח בשמיעה. וכ"כ במועדים וזמנים ח"ז (סי' רלב).

הלוי (ע' בספרי שמועות אליהו סי' ז'), שאין דין שומע כעונה בברכת כהנים, דהיינו שיהא כהן אחד מברך ושאר הכהנים יוצאים בשמיעה, וסברתו מאחר שיש דין לברך בקול רם כמדבר לחבירו, וכמבואר בגמ' (סוטה לח.), ועל ידי שומע כעונה לא נחשב אלא כמדבר בלחש, שאין חבירו יכול לשמוע את דבריו, והכא נמי נימא לענין הגדה דבעינן קול רם כדי שישמע בנו ושאר המסובים. דבשלמא לשיטת החזו"א דס"ל שע"י שומע כעונה מתייחס דיבור המשמיע גם להשומע וכאילו סיפר האב השומע ע"י שלוחו המשמיע, שפיר מובן שיוצא בהגדה של פסח בשמיעה, אולם להבית הלוי קשיא כנ"ל.^[א]

ושוב מצאתי בכתבי הקהילות יעקב (פסחים סי' קט) שכתב וז"ל, והנה כבר חקרתי בענין שומע כעונה אם הכונה דהשמיעה חשיב כאילו אמר בפיו או דהכונה דאמירת האומר חשיב כאילו אמר השומע וכענין שליחות, רק שבמצוה הוא תנאי שצריך לשמוע, ודו"ק, ונראה דמכאן (פי' מהמבואר בפסחים קטז: שר"י ור"ש אמרו את ההגדה להוציא את בני ביתם) ראיה, דאם נאמר דהשמיעה חשיב אמירה, יקשה, דנהי דהוא אמירה, מ"מ לא גרע מאומר בלחש שעכ"פ אין שומע את אמירתו (דמטעם זה כתב הבה"ל שאין להוציא בברכת כהנים דבעינן קול רם), וממילא אין כאן 'סיפור' יציאת מצרים, רק

[ד] וכ"כ בשו"ת בצל החכמה ח"ו (סי' סז אות טז) וז"ל, לפי"ז בנדון שאלתנו שהבן או החתן שומע קולו של הסבא והם כעונים, נמצא מה שהנכד שומע מפי הסבא הוי שומע גם מפי האבא, לדעת המשיב דבר, אור שמח, חזון איש, ובית שלמה. משא"כ לדעת הבית הלוי כמובן כו', ע"ש.

[ה] וע' בשו"ת תשובות ונהגות (מועדים פסח עמ' שפט), שכתב דאפשר שהגם שאינו שייך כאן שומע כעונה, מ"מ אפשר שלמצות האב 'והגדת לבנך' מועיל שליחות ולא נקרא מצוה שבגופו, ואז אתי שפיר שמכבדים את הסבא שיגיד ויספר והוא שלוחו של ההורים, וע"ש שכתב שלמעשה אין דעתו נוחה בכך.

דיו' במה שאומר להי"ת כתפילות וברכות וכיו"ב, איך נפרסם את המבואר בפסחים (שם) שר"י ור"ש היו קוראים את ההגדה בביתם והוציאו אותם ידי חובה.

חידוש הגר בנימין פאלער זצ"ל בדין סיפור יציאת מצרים ע"י שמיעה

והנה ראיתי בהגדה של פסח אמרי חן שכתב בשם הגר בנימין פאלער זצ"ל, אליבא דהבית הלוי דהא דמצינו דר' יוסף ור' ששת היו אומרים ההגדה להוציא את בני ביתם, י"ל דאינו מדין שומע כעונה, אלא דזהו עיקר דין סיפור, דבניו שואליו ובעה"ב משיב, ועי"ז איתקיימא עיקר מצות והגדת לבנך, שיסוד דינו הוא מעשה סיפור, דהיינו שבניו שואלין והוא משיב להם, ובזה גופא יצאו כולם המצוה דבעל הבית ביחד עם בני ביתו מהוים עצם המעשה סיפור וכו', ע"ש.

ומבואר שאין מהגמ' דפסחים ראייה שיש דין שומע כעונה במצות סיפור יציאת מצרים, אלא דעצם צורת הסיפור הוא ע"י שאחד מספר ואחר שומע, וביחד מקיימים המצוה. וא"כ תו לא קשה בדעת הבית הלוי איך הוציאו הני רבוותא את ב"ב ידי חובת מצות סיפור יצ"מ, הגם דבעינן קול רם, שהרי י"ל דלא הוציאו אחרים מדין שומע כעונה אלא ע"י שאחד מספר ואחד שומע, וכנ"ל.^[1]

אולם, בזה שכתב בהר צבי שבהגדה של פסח אין סיפור לאחרים לעיכובא, ושעל כן לא הקפידו בבית ר"י ור"ש להגיד בעצמם ויצאו בשמיעה, יש להקשות דעל כל פנים איכא מצוה מן המובחר ע"י סיפור לאחרים, ולמה לא הקפידו בזה. ובעיקר מה שס"ל דאין סיפור לאחרים לעיכובא, ע' במה שכתב מרן החיד"א בהגדה של פסח שפה אחת בדעת הרא"ש בתשובה (הנ"ל, כלל כד סי' ב'), דמ"ש פרק ערבי פסחים (קטז), בנו שואלו ואם לאו הוא שואל את עצמו, אינו מדאורייתא ולא מדרבנן, אלא מצוה מן המובחר וכו', פי' דמדאורייתא אינו חייב אא"כ בנו שואלו והוא משיבו את סיפור יציאת מצרים, ואם אין בנו שואל אין כאן חיוב, לא מדאורייתא ולא מדרבנן, אלא מצוה מן המובחר לשאול את עצמו. וכיוצא בזה כתב הגרי"פ פערלא בספר המצות לרס"ג (עשה לג), בביאור דעת הרא"ש הנ"ל. וכ"כ ביעב"ץ (בגליון הגדת עבודת הגפן) מדנפשיה. וע"ע במנ"ח (מצוה כא אות א'), שכתב שבמצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח אינו יוצא במה שאומר בינו לבין עצמו דמצוה ע"י סיפור לאחרים, וכ"כ בחי' הגר"י (סטנסיל סי' מ').

וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, שאם קושטא הוא במה דס"ל להאחרונים הנ"ל דאין דין שומע כעונה במה שמצוה לומר לחבירו אלא

[1] ושוב מצאתי שכ"כ בתשובות והנהגות (ח"ה סי' קלו, ובח"ז ליל הסדר סי' קפ), וע"ש שדימה להא דאיתא בספר חסידים שישאל מקיים ג"כ מצוה בברכת כהנים, כיון שהמצוה מתקיימת על ידו, הכא נמי אם מספרים לו סיפור יצ"מ ועל ידו מתקיימת המצוה ה"ה ג"כ בכלל המצוה. וכ"כ הרה"ג ר' שלמה זלמן גרוסמן בספרו פסח כהלכתו (פ"ו דיני הגדה הערה 31), וכ"כ בס' מנחת בהגדה של פסח (סי' ה), וע"ש שכתב דאין לתמוה לפי"ז, שאין השומע יוצא ע"י סיפור המספר מדין שומע"ע אלא בעצם שמיעתו הוי בכלל מצות הסיפור, א"כ למה צריך לשמוע מפי בר חיובא כמבואר בסוגיין דאם חיוב הסיפור מה"ת אין הסומא מוציא אחרים י"ח למ"ד סומא פטור מהגדה, דעקין זה

בדין שומע כעונה בסיפור יציאת מצרים של ליל פסח

הרב אליהו קדושים

דאין דין שומע כעונה במצות התלויות באמירה לאחרים כהגדת סיפור יציאת מצרים לבנו, והא דמבואר בגמ' דיוצאים בשמיעה הוא משום דכך מתקיימת המצוה ע"י מספר ושומע, א"כ בכי האי גוונא שמוטל על האב חיוב לספר לבנו, לא יוכל לצאת מדין שומע מהמספר, ויתחייב לומר בעצמו את הסיפור לבנו.^[1]

משמעות הפוסקים שמועיל דין שומע כעונה בהגדה

אולם, מדברי הרא"ם בתשובה (סי' מא), מבואר דשייך דין שומע כעונה במצות סיפור יציאת מצרים, שהרי כתב וז"ל, וכן כל המצוות הקוליות, כתבו כל הגדולים עליהם מצות עשה לקרוא קריאת שמע, מצות עשה לספר ביציאת מצרים, ואע"פ שהשומעים ק"ש ולא קראו, והשומעים סיפור יציאת מצרים ולא ספרו אותם, יוצאים בשמיעתן כאלו קראו וספרו, עכ"ל. הרי להדיא דהא דיוצאים השומעים את סיפור יציאת מצרים מהקורא הוא מדין שומע כעונה, דומיא דקריאת שמע דנקט' בהדי', וכן מתבאר מכל דבריו בתשובה שם. וכן מבואר מתשובת החת"ס (סי' טו), וכן נקט במנחת חינוך (מצוה כא). ולדבריהם, אפי' נמצא אב עם

ולפי זה יש ליישב מה שהקשו כמה אחרונים (ע' חזו"ע פסח עמ' מח ומנ"א הגדה של פסח סי' ה), על מרן החיד"א בספרו גאולת עולם (פי' הגדה של פסח), שדן בדברי הכנה"ג במה שכ' שיכול לצאת י"ח סיפור יציאת מצרים ע"י שומע כעונה, ולא זכר מהמבואר בסוגיית הגמ' בפסחים (קטז:), דר"י ור"ש הוציאו את ב"ב בהגדת ליל פסח, אולם להנ"ל אין משום ראייה, די"ל דכך היא צורת המצוה, שאחד מספר ואחד שומע, ואינו ענין לשומע כעונה, וכדנתבאר לעיל.

נפק"מ לדינא אם מוציאים אחרים בהגדה מדין שומכ"ע, לאם יוצאים בשמיעה שלא מדין שומכ"ע כנ"ל

ולכאורה יש נפק"מ בין אם נימא שיוצאים השומעים מדין שומע כעונה לאם יוצאים בשמיעה שלא מדין שומכ"ע אלא שצורת המצוה כך היא, ע"י שאחד מספר ואחר שומע וכדנתבאר לעיל, והיינו בגוונא שאב ובנו מסובים אצל בעל הבית הקורא את ההגדה לכולם, דאם נאמר שיש דין שומע כעונה בהגדה, אז נחשב האב השומע כמספר את ההגדה לבנו וכאילו יוצא קולו מתוך גרונו של הקורא ושפיר דמי. אולם אם איתא

מצינו במצות שופר דאף דמצותו היא בשמיעה כמבואר בדברי הרמב"ם (פ"א משופר ה"א וה"ג), ובתשו' פאר הדור (סי' נא), מ"מ אם שומע מפי מי שאינו בר חיוב לא יצא י"ח, כמבואר במשנה ר"ה כט. וכמו כן אינו יוצא יד"ח אלא בשומע סיפור יציאת מצרים מפי בר חיוב, ע"ש. וע"ע בתשובות והנהגות שם שביאר באופן אחר.

[1] וכן ראיתי שהעיר בספר סידור פסח כהלכתו להג"ר שלמה גרוסמן (פ"ו הערה 31), דכשמוסבין כמה משפחות וכל אב צריך לספר לבנו, אינו יוצא ע"י שומע כעונה, ע"ש. וכ"כ שם (פ"ז הל' י'), דכשמוסבין כמה משפחות ואחד מקריא את ההגדה, ראוי שכל אב יאמר קצת לבנו לקיים בעצמו מצות והגדת לבנו. וכתב שם (הערה 22) דאין יוצאין ידי מצות והגדת לבנו ע"י שליח, וכן הסכים הגרי"ש אלישיב זצ"ל, ע"ש. אולם ע' לעיל בהערות שכתבנו בשם התשובות והנהגות דאולי הגם שלא יועיל שומע כעונה בהגדה של פסח, מ"מ אפשר שמועיל דין שליחות ולא נחשב כמצוות שבגופו, וע"ש שכתב דלמעשה אין דעתו נוחה בכך.

יוצאים ע"י שאחד אומר והשאר שומעים, ומדין שומע כעונה, אבל החיוב השני דהיינו לספר לבנו, כל שהחבורה מגיד האחד לאחרים, מתקיימת מצות והגדת, כמו באב לבן, שאין הבן חייב לחזור ולהגיד לאחרים, וזה אינו מדין שומע כעונה, ע"ש באריכות.

ולפי זה אין הוכחה מכל הפוסקים המובאים לעיל, דשייך דין שומע כעונה במצות סיפור יציאת מצרים לאחרים ושלא יצטרך האב להגיד בעצמו ויוצא במה ששומע מבעל הבית, דיש לומר, דהגם שיש דין שומע כעונה במצות סיפור יציאת מצרים, היינו דוקא בחיוב זכירה של כל אחד ואחד לומר את הסיפור בעצמו, שאינו ענין למצות סיפור לאחרים אבל חיוב המוטל על האב לספר לבנו, בזה לא יוצא האב ממה ששומע ההגדה מפי בעל הבית. ושו"ר שכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ה סי' קמז, וע"ש בחלק מועדים, פסח עמ' מו), וכ"כ מורנו ראש הישיבה, הגר"י אלשיך שליט"א, בירח למועדים (פסח, שיעורים סי' כ' אות יג).

בדברי האור לציון

וע' בשו"ת אור לציון (ח"ג פרק טו בביאורים לתשובה י'), שכתב 'וכשמסובים בנים נשואים אצל הוריהם, ויש לבנים אלו בנים שהגיעו לחינוך, ישתדלו הורי הבנים אלו לספר גם הם לבניהם סיפור יציאת מצרים, כדי לקיים בעצמם מצות והגדת לבנך, ואף נשים חייבות בסיפור יציאת מצרים וכו', ונשים שאינן יודעות לקרוא ישמעו ההגדה מפי אנשים ויצאו ידי חובה, שאף בשמיעה יוצאות ידי חובה, וכמ"ש

בנו אצל בעל הבית הקורא את ההגדה לכולם לא צריך האב להקפיד שיספר בעצמו לבנו כדי לצאת י"ח מצות והגדת לבנך, ושפיר יוצא במה ששומע מבע"ב ונחשב כאילו סיפר בעצמו. וכ"כ בשו"ת חזון עובדיה (ח"א סי' כא בהגה), ובהגדת חזו"ע (מגיד עמ' מז סע' ג').

בדברי הגאון רבי מרדכי גיפטר זצ"ל

וע' בהגדה של פסח פרקי מועד, שחידש הגאון רבי מרדכי גיפטר זצ"ל בדעת הרמב"ם, שבליל פסח יש ב' מצוות בחיוב סיפור יציאת מצרים, חדא, מצות זכירת יציאת מצרים בפה, המוטלת על כל א' וא' וכזכירת יום השבת המחייבת כל א' וא' לומר קידוש ביום השבת, וזה נלמד מהפסוק זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים וזהו שכתב הרמב"ם (פ"ז מחמץ ומצה הל' א'), מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמישה עשר בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, וכמו שנאמר זכור את יום השבת, ע"כ, וחיוב זה אינו ענין לספר לאחרים אלא שכל אחד יזכור בפה לעצמו, ונראה שזהו שכתב שם הרמב"ם 'ואע"פ שאין לו בן', דהיינו לו' שאין חיוב זה תלוי בהגדה לבנו או לאחרים, ועוד חיוב יש והוא מצות האב להגיד ולספר לבנו, וזהו שכתב הרמב"ם בהלכה ב' מצוה להודיע לבנים, ואפילו לא שאלו, שנא' והגדת לבנך וכו' ע"ש, וע"פ הדברים האלה כתב שם הגר"מ גיפטר דהא דמבואר בגמ' (פסחים קטז:), שיש דין שומע כעונה, וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים, היינו דיו' בחיוב זכירת יציאת מצרים בפה, שכל אחד חייב להגיד בפה לעצמו ובה

בכנה"ג בסי' תעג בשם הרא"ם ח"א (סי' מא) לחיוב האב לספר לבנו אינו יוצא האב במה ששומע מבעל הבית, וכנ"ל. וכו', ע"ש.

העולה מכל הנ"ל

העולה מכל הנ"ל, שגדול הבית וכדו' יכול לקרוא את ההגדה בקול רם ולהוציא את כל המסובים ידי חובתם ואינם חייבים לקרוא בעצמם, אולם כשמסובים אבות עם בניהם בין האורחים, טוב וראוי שהאבות יספרו לבניהם את סיפור יצי"מ, ולפחות ענין פסח מצה ומרור ולא יסמכו על קריאת בעה"ב.^[ח]

הרי דס"ל דהגם דיוצאים בשמיעה מדין שומע כעונה, וכמבאר בדברי הרא"ם, אעפ"כ ס"ל דכשמסובים בנים נשואים אצל הוריהם, ויש לבנים אלו בנים שהגיעו לחינוך, ישתדלו הורי הבנים אלו לספר גם הם לבניהם את ההגדה, ולכא' הוא משום דלא מועיל דין שומע כעונה אלא לצאת ידי חובת הזכרת יציאת מצרים בפה, אבל בנוגע

[ח] ובנוגע לחיוב הגדה לבנו גדול, ע' בשבלי הלקט בפירושו להגדה של פסח בשאלת החכם דמה שאמר 'אשר צוה ה' אלקינו אתכם' ולא אמר 'אותנו', כתב על זה וז"ל, פירש ר' צדקיהו ב"ר בנימין אחי שני זצ"ל, שאין בזה מוציא עצמו מן הכלל כיון שאמר אלקינו, אלא לפי שאין שוחטין פסח על הקטן, ע"ש. הרי שנקט שמדובר בבן קטן, והוא משום דס"ל שאין חיוב והגדת לבנך בבן גדול שהגיע למצוות. וכן הוא בספר תניא רבתי (הלכות פסח), וכ"כ בספר מעיני חכמה (הקדמה) מהגאון מסלאצק, וכ"כ בהתעוררות תשובה (ח"ב ס"ס פז).

אולם, ע' ברמב"ם (פ"ז ה"ב מהל' חו"מ) שכתב וז"ל, מצוה להודיע לבנים כו' כיצד, אם היה קטן או טיפס אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו וכו', ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו, הכל לפי דעתו של בן, ע"ש. הרי דס"ל להרמב"ם דגם בבן גדול מצוה לספר לו. וראיתי בהגדת רנת יצחק להג"ר יצחק סורוצקין שליט"א שדייק כן מדברי הרמב"ם וציין להמנחת חינוך מצוה ב' שאב מחוייב לפדות את בנו ולהשיאו אשה וללמדו תורה אף בבנו גדול, דבקרא דילפינן מיניה שאב חייב לבנו בכל הנך מילי כתוב רק בן סתמא, ואף בן גדול נמי אקרי בן, ע"ש, וא"כ ה"מ הכא דכתיב והגדת לבנך שאף בן גדול בכלל. וע"ש שחילק בין אם נשוי אז אינו מחוייב לספר לו. וכ' ע' במועדים וזמנים (ח"ד סי' קב אות ד'), שהעלה שאם יתחדש לבן בסיפור דאביו, חייב ללמדו, ואפי' הבן גדול ונשוי ע"ש. ועל כן ראוי כשמתארחים בנים נשואים עם בניהם אצל הסבא בליל הסדר, שיספר גם האב לבניו אפי' הם גדולים ובני מצוות ולא יסמוך רק על הגדת הסבא.



דעת הרמב"ם במצות סיפור יציאת מצרים

הרב מנחם שריידר

מנהל המייסד, ארגון ללימוד התורה באוניברסיטאות

איגוד הקהילות החרדיות



[א]

תלמוד לומר 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה', בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך.

ומה שמצות סיפור יציאת מצרים מתבססת על החיוב של 'זכור' מעורר שאלה. מצאנו שני סוגי מצוות של זכור:

סוג אחד הוא בעיקר מצוה בלב שדורשת אזכרה בפה לקיום המצוה בפועל. דוגמה לכך היא מצות זכירת עמלק. הנה לשון הרמב"ם בהלכות מלכים ה:ה: "וכן מצות עשה לאבד זרע עמלק שנאמר 'תמחה את זכר עמלק'. ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו, שנאמר 'זכור את אשר עשה לך עמלק'. מפי השמועה למדו 'זכור בפה, לא תשכח בלב', שאסור לשכוח איבתו ושנאתו." ברור שעיקר קיום זכירת עמלק הוא בלב, אלא שקיומו דורש הבעה בפה לקיימו בפועל. הזכירה הנדרשת אינו רק ברגע הזכירה בפה, אלא תמיד, בכל עת. אמנם אין הכוונה שנחשוב רק על זה כל הזמן, אבל חובה שזיקתינו התמידית לעמלק תהיה של איבתו, איבה שביכולתה לעורר אותנו ללחום נגדו כשנדרש.

כתוב בשמות יג:ג: "ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים כי בחזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ."

לגבי המלים "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" חולקים המכילתא דרבי ישמעאל והמכילתא דרבי שמעון בן יוחאי אם חובת זכירה זו מחייבת זכירה יום יום של יציאת מצרים, או שכוונת הפסוק לחייב סיפור יציאת מצרים בליל הסדר. לדעת מכילתא דרבי ישמעאל הפסוק מחייב זכירה יום יומית, ולדעת המכילתא דרבי שמעון בר יוחאי הפסוק מחייב סיפור יציאת מצרים בליל הסדר. רש"י מפרש את הפסוק בפירושו לתורה בעקבות המכילתא דרבי ישמעאל. הרמב"ם גם בספר המצוות וגם במשנה תורה מפרש את הפסוק על פי המכילתא דרבי שמעון בר יוחאי.

וזו לשון הרמב"ם הלכות חמץ ומצה ז:א: "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' כמו שנאמר 'זכור את יום השבת לקדשו'. ומנין שבלייל חמשה עשר

אמנם נדמה שלא ירדנו לסוף דעת הרמב"ם באופי סיפור יציאת מצרים בדברים אלה, ועיין בהמשך.

[ב]

המלים "וזכרת כי עבד הייתי" מופיעים בתורה חמש פעמים. כל חמשת הפעמים הפסוק קשור למצוה שאיננה פסח. אלה הן:

(א) **דברים** ה:יד: "וזכרת כי עבד הייתי בארץ מצרים ויצאך ה' אלקיך משם ביד חזקה ובזרע נטויה על כן צוך ה' אלקיך לעשות את יום השבת." (עשרת הדברות פרשת ואתחנן)

(ב) **דברים** טו: טו: "וזכרת כי עבד הייתי בארץ מצרים ויפדך ה' אלקיך על כן אנכי מצוך את הדבר הזה היום." (מצות הענקת לעבד)

(ג) **דברים** טז: יב: "וזכרת כי עבד הייתי במצרים ושמרת ועשית את החקים האלה." (פסוקי חג השבועות)

(ד) **דברים** כד: יז-יח: "לא תטה משפט גר יתום ולא תחבל בגד אלמנה. וזכרת כי עבד הייתי במצרים ויפדך ה' אלקיך משם על כן אנכי מצוך לעשות את הדבר הזה."

(ה) **דברים** כד: כא-כב: "כי תבצור כרמך לא תעולל אחריו לגר וליתום ולאלמנה יהיה. וזכרת כי עבד הייתי בארץ מצרים על כן אנכי מצוך לעשות את הדבר הזה."

סוג שני הוא בעיקר מצוה של זכירה בפה. דוגמה לכך היא מצות קידוש בשבת. הנה לשון הרמב"ם בהלכות שבת כט:א: "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר 'זכור את יום השבת לקדשו'. כלומר זכרהו וזכירת שבת וקידוש. וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו. בכניסתו בקידוש וביציאתו בהבדלה." ברור שכל קיום זכירה זו מתמקדת בהבעה מילולית של זכירת שבת לקדשו. לא מוזכר פה שום קיום בלב. גם אין שום קיום בזכירה זו מעבר לשעות כניסתו ויציאתו. חסר לגמרי ענין של זכירה תמידית. (לדעות מסויימות בגמרא ובראשונים זכירת שבת הוי עיקרו בלב ומחייב תמיד, גם מעבר ליום השבת, אבל במאמר זה רצוננו לעסוק רק בשיטת הרמב"ם והבנתו.)

מה לגבי מצות זכור של סיפור יציאת מצרים? האם חובת זכירתו דומה לזה של שבת, שמתחיל וגומר בשעת זכירתו בפה, בלי קיום זכירה בלב? או האם זכירת מצרים דומה לזכירת עמלק, שעיקר קיומו בלב, וחובת זכירתו בלב תמידית, אלא שנדרש ביטוי בפה בליל הסדר לקיים את המצוה בפועל?

יתכן שהרמב"ם מגלה דעתו בשאלה זאת בלשונו המצוטט למעלה מהלכות חמץ ומצה ז:א "שנאמר 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' כמו שנאמר 'זכור את יום השבת לקדשו'." השוואה זו מכוונת לקבוע שזכירה זו אינה בלב, אלא בפה.

לכאורה היינו מצפים לראות מצוה זו במנין הרמב"ח מצוות עשה במנין הרמב"ם. אמנם היא לא מנויה, ויש לשאול למה. הרי לשון הרמב"ם מפורש "ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה 'וזכרת כי עבד היית'". אם כן, איפה מצוה זו במנין המצוות?

נראה להשיב שמצות 'וזכרת כי עבד היית' היא החלק הפנימי של מצות 'זכור את היום הזה אשר יציאתם ממצרים מבית עבדים', מצות סיפור יציאת מצרים. אין אלו שתי מצוות נפרדות, אלא שני חלקים של חטיבה אחת. 'זכור את היום הזה' מחייב ביטוי מפורש בליל הסדר עם כל פרטי הלכות סיפור יציאת מצרים. 'וזכרת כי עבד היית' היא התוצאה המחוייבת מקיום נכון של מצות 'זכור את היום הזה'. זכור מביא לידי וזכרת. על ידי קיום מצות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר, אנחנו אמורים להפנים את המסר שאותנו הוציא משם, ומחוייבים אנו לזכור מסר זה תמיד, וזכירה זו אמור להשפיע על כל חיינו תמיד.

[ג]

ברקע האמור לעיל, נלמד את שתי ההלכות שהרמב"ם כותב בעקבות הפסוק 'וזכרת כי עבד היית'.

רמב"ם הלכות חמץ ומצה ז:ו-ז:ב כל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר 'ואותנו הוציא משם וגו''. ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה 'וזכרת כי עבד היית', כלומר, כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. לפיכך כשסועד אדם כלילה

רש"י מפרש את ארבעת הפסוקים הראשונים. כל הפירושים שלו מפרשים את הבטוי "וזכרת כי עבד היית" כטעם ועידוד לשמור את המצוה העיקרית שבה מדובר (שבת, העניקה, שבועות, משפט גר, עוללות). לדבריו, פסוקים אלו אינם מצוות בפני עצמן אלא סיבות לקיים מצוות אחרות.

לדעת הרמב"ם הפסוקים הללו הם עצמם מצוות. אלו דבריו בהלכות חמץ ומצה ז:ו: "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר 'ואותנו הוציא משם וגו'". ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה 'וזכרת כי עבד היית' כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית".

הרי מפורש ש"וזכרת כי עבד היית" מצוה ממש לפי הרמב"ם ואינו רק טעם למצוה אחרת. מהות מצוה זו היא בלב, כלומר, הרגשה פנימית כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות. מעצם הפסוקים ברור שחובה זו אינה מצטמצמת בליל הסדר. רקע חמשת הפסוקים הללו הוא שתי מצוות הקשורות לזמנים מסויימים חוץ מפסח, שהם שבת ושבועות, ועוד שלש מצוות שאינם תלויים בזמן כלל, אלא במציאויות מסויימות, שהן העניקה, משפט גר, ועוללות. כנראה שהחיוב לראות עצמך כעבד לשעבר שרק עכשו השתחרר הוא תמידי בלי הפסק. מצוה זאת היא נקודת מוצא להתייחסות ראויה לכל מיני מצבים שמתעוררים ככל עת, אבל כפי שהרמב"ם מסביר, היא בכל זאת מצוה בפני עצמה.

תשובות שתי שאלות אלו מתבררות על ידי היסוד שהסברנו בפרק הקודם. על אף שמצות 'וזכרת כי עבד הייתי' מחייבת זכרון פנימי של יציאה לחירות, אין היא מצוה עצמאית. היא מצוה אחת עם 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים'. 'זכור' מחייב את הדיבור, ו'וזכרת' מחייב את ההרגשה. 'זכור' הוא דוקא בליל הסדר, ו'וזכרת' הוא תמיד. על ידי הזכירה בליל הסדר אנחנו אמורים לזכור 'אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות' כל השנה. מתוך זה ששתי מצוות אלו אינן אלא שני צדדי מטבע אחד, על אף שעיקר חובת 'וזכרת' הוי תמיד, מתוך שהיא מצוה אחת עם 'זכור' שהוא דוקא בליל הסדר, ביכולתו של מצות 'וזכרת' לחייב פעולות בליל הסדר. פעולות אלו בליל הסדר ביחד עם סיפור יציאת מצרים יגרמו לאדם הרגשה של עבד שהשתחרר בלילה ההוא, ומתוך זה להמשך הרגשה זו משך כל השנה, תמיד.

במלים אחרות: 'וזכרת' אינו רק חובת הרגשה תמידית לזכור שהיינו עבדים והשתחררנו. 'וזכרת' הוא היעד של מצות 'זכור', ומעכב בה. אין אנו יוצאים ידי חובת מצות 'זכור' על ידי זכירה מילולית של סיפור יציאת מצרים גרידא. הסיפור המילולי אמורה להזכיר לנו חווית שעבוד מצרים ויצאתנו מעבדות לחירות עד כדי שמרגישים את זה ממש. בליל הסדר זכירה זו אמורה לרומם אותנו להודות ולהלל למי שהוציאנו ממצרים, מעבדות לחירות, משעבוד לגאולה, ולאמר לפנינו שירה חדשה מתוך עוצם הרגשה זאת. בסוף סיפור יציאת מצרים בליל

הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות. וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין. אין פוחתים מהם. ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבעה כוסות.

הרמב"ם רואה שתי הלכות כמחויבות מתוך מצות 'וזכרת כי עבד הייתי', כלומר, "כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות": הסיבה, וארבע כוסות. מצות הסיבה היא כל כולה סימולציה של חירות. בפרק ז' הלכה ט' הרמב"ם מסביר על פי הגמרא שבארבע כוסות יש שני ענינים, ענין עצם ארבעה כוסות, וענין חירות. ברור שענין החירות הוא מה שנלמד מפסוק 'וזכרת כי עבד הייתי'.

שתי שאלות מזדקרות מתוך הלכות אלו:

(א) **הפסוק** 'וזכרת כי עבד הייתי' אף פעם לא מוזכר גבי חג הפסח. האיך אפשר ללמוד משם מצוה או קיום לבטא חירות דוקא בליל הסדר?

(ב) **בפרק** הקודם כתבנו שכיון שחמשת הפסוקים של 'וזכרת כי עבד הייתי' מדברים על מצוות שונות ועתים שונות, ברור שהמחייב שלו הוא זכירה פנימית, ולא אזכרה מילולית. אם כן, האיך אפשר ללמוד ממנו "להראות את עצמו", ושמראה זו תתבטא בהסיבה וארבע כוסות? לכאורה מספיק ההרגשה הפנימית של "אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית."

במצוה זו מן התורה. רבינו יוסף טוב עלם בפיוטו "אלוקי הרוחות" כותב "סחו שהנשים צריכות לאמצה, בכל מילי דפסחא בלי שמצה, אף על גב דמצות עשה שהזמן גרמא בם לא נמצא, שכל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה." (תודה לרב אליהו יניגר על ציון מקור זה.) הרי מפורש שנשים חייבות בכל מצוות חג הפסח, כל מילי דפסחא (ברור שאין כוונתו לקרבן הפסח). וכן ספר החנוך כותב במצוה כ"א, מצות סיפור יציאת מצרים, "ונוהגת בזכרים ובנקבות."

דעת הרמב"ם בשאלה זו אינו מפורש שחור על גבי לבן, אבל ספר מנחת חנוך דייק ברמב"ם שנשים פטורות. הנה הוכחתו. הרמב"ם אומר בהלכות עבודה זרה יב: "וכל מצות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות, חוץ מקידוש היום, ואכילת מצה בלילי הפסח, ואכילת הפסח, ושחיטתו, והקהל, ושמחה, שהנשים חייבות." מצות סיפור יציאת מצרים אינו ברשימה של היוצאות מן הכלל, ומתוך זה יש להניח שנשים פטורות בה כמו כל מצות עשה שהזמן גרמא.

אמנם אפשר לדייק הפוך בספר המצוות של הרמב"ם. בסוף רשימת רמ"ח מצוות עשה מונה הרמב"ם ששים מצוות עשה ששכיחים בזמן שאין בית המקדש קיים. בכל מצוה ברשימה שנשים פטורות הרמב"ם אומר בפירוש שהן פטורות, ויש 14 כאלה. מצות עשה קנ"ז, שהיא מצות סיפור יציאת מצרים, היא אחת מששים מצוות אלה. במצוה זו אין הרמב"ם אומר שנשים פטורות. מזה

הסדר, ובעקבות הסיפור, אנו אומרים "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים...לפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל...הלל-ה הללו עבדי ה'....". מצות 'וזכרת כי עבד הייתי' יש בו שני שלבים. הראשון הוא להרגיש שה' הוציאנו ממצרים ממש בליל הסדר. השני הוא שכמו שאנו חייבים להרגיש ככה בליל הסדר ממש, חייבים אנו לשמור ולזכור הרגשה זו תמיד.

כדי להעמיק את רגש החירות של ליל הסדר, תקנו חכמינו מצוות הסיבה וד' כוסות. החיוב הספציפי לפעולות אלו הוא מדרבנן, אבל תכליתן היא שמצות 'וזכרת כי עבד הייתי' תהיה תוצאת מצות 'זכור את היום הזה', מצות סיפור יציאת מצרים. פעולות המבטאות חירות, כמו שתיית ארבע כוסות של יין לכבוד חירותנו וישיבה בהסיבה בשעת קיום מצוות החירות, תגרום להעמקת רגשי חירות בליל הסדר. רגשות אלו תפעמנה בקרבנו במשך כל השנה, ומתוך זה נקיים תמיד 'וזכרת כי עבד הייתי'. לכן הרמב"ם ציטט את הפסוק 'וזכרת כי עבד הייתי' כמקור לחיוב ד' כוסות והסיבה. 'וזכרת' היא המצוה הפנימית של מצות 'זכור' של ליל הסדר.

[ד]

מפורש בגמרא שנשים חייבות במצות עשה של מצה בליל הסדר, שכל האסור בחמץ מחוייב במצה. אמנם לא מפורש בגמרא שנשים חייבות במצות סיפור יציאת מצרים, ועולה על הדעת לשאול האם הן פטורות ממנה בתור מצות עשה שהזמן גרמא. שנים מגדולי הראשונים כתבו שנשים חייבות

משתמע שנשים חייבות, וכשיטת רבינו יוסף טוב עלם וספר החינוך. יוצא סתירה בין דיוק שיטת הרמב"ם בספר המצוות לדיוק שיטת הרמב"ם במשנה תורה.

מתוך מה שהסברנו בפרקים ב' וג' לעיל, נעלמת הסתירה. הדיוק של המנחת חינוך שלהרמב"ם נשים פטורות ממצות סיפור יציאת מצרים מבוסס על הנחה שמצוה זו היא זמן גרמא. הנחה זו אינה מדויקת לפי הרמב"ם. החלק המעשי של המצוה, 'זכור את היום הזה' היא זמן גרמא. אבל הקיום הפנימי של מצוה זו, 'וזכרת כי עבד היית', אינה זמן גרמא, אלא מצוה תמידית. הרי היא מוזכרת בשבת, בחג השבועות, ובמקרים של שחרור עבד, משפט, ובציר הכרם, וזכרת כי עבד היית' היא מצוה פנימית תמידית,

האמורה להדריך אותנו בכל עניני חיינו. כיון ששתי מצוות אלו הן אחת, שני צדדים של מטבע, יונקות זו מזו, ואינן אלא מצוה אחת במנין המצוות, בסך הכל מצוה אחידה זו אינה זמן גרמא, אלא תמידית עם חיוב מיוחד של סיפור בליל חמשה עשר בניסן. כיון שאין פנמיות מצוה זו זמן גרמא אלא תמידית, הכלל שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא אינו חל עליה. לכן אין צריך הרמב"ם למנות סיפור יציאת מצרים בין המצוות עשה שזמן גרמא שנשים בכל זאת חייבות בהן. סיפור יציאת מצרים היא מצות עשה שאין הזמן גרמא, ולכן ברור שנשים חייבות בה. ולכן בספר המצוות אין הרמב"ם מזכיר שהן פטורות מסיפור יציאת מצרים, הואיל ונשים חייבות בה ככל מצוות עשה שלא הזמן גרמא.



בענין אכילת אפיקומן ואמירת הלל אחר חצות

הרב איתן אביב

מח"ס יין המשומר וחבר כולל זכרון גרשון לדיינות, ליקווד



מחלוקת ראב"ע ור"ע באכילת קרבן פסח

בגמ' ברכות (ט.), נחלקו תנאי בסוף זמן אכילת פסח, ראב"ע סבר עד חצות דהוקש למכת בכורות, ולר"ע עד שעת חפזון דהיינו עלות השחר. ובריש ברכות מונה המשנה את כל הדברים שדינם כל הלילה, וכדי להרחיק את האדם מן העבירה אמרו עד חצות ואילו אכילת פסחים [והלל] לא קתני, ורמינהי בגמ' קר"ש אכילת פסח והלל מצותן עד שיעלה עמוד השחר, ומוקמינן לברייתא כר"ע ומתני' כראב"ע.

ומבואר דלשיטת ר"ע דין אכילת פסח עד עלות השחר, ומ"מ סייג עשו חכמים שיקפיד לעשותם קודם חצות. [ולענין הלל, עיין תוס' מגילה (כא.) דכתבו דאין דין לקורא קודם חצות, אבל הר"ן שם חולק וסובר דגם הלל צריך לקרותו לכתחילה קודם חצות. ועיין ברא"ש בסוגיין דגרס בגמ' 'ואילו הלל ופסח לא קתני', ומשמע דגם הלל דינו כפסח לקוראו עד חצות לראב"ע מדינא ולר"ע משום סייג.]

לפסח כפסח דמי מהו דתימא הא אפקיה קרא מהיקשא, קמשמע לן, דכי אהדריה קרא למילתא קמיינת אהדריה. וכן מרור שהוקש לפסח דינו לאכול קודם חצות כמש"כ הפמ"ג (ריש סי' תעז א"א א), דינו כמצה ותלוי במחלוקת הנ"ל.

לענין הלכה

ולענין הלכה כמאן קי"ל כר"ע או כראב"ע, הנה בדרך כלל קי"ל דהלכה כר"ע מחבירו, אבל כאן יש כמה סתמי דמתני' דמשמע דהלכה כראב"ע, ולכן התוס' פסקו כוותיה (מגילה כא.), אבל הרמב"ם (פ"ו מהל' חמץ ומצה ה"א) פסק כר"ע דמצותו כל הלילה. אמנם בהל' קרבן פסח כתב דלכתחילה קודם חצות. וז"ל הרמב"ם (פ"ח מהל' קרבן פסח ה"ט), כבר ביארנו בכמה מקומות שאין הפסח נאכל אלא עד חצות כדי להרחיק מן העבירה, ודין תורה שיאכל כל הלילה עד שיעלה עמוד השחר, וכבר ביארנו בהלכות חמץ ומצה שהוא טעון הלל בשעת אכילתו. וכן הוא במתני' פסחים (צה.).

אפיקומן קודם חצות

עד כאן דיברנו בענין פסח מצה ומרור דצריך לכת' לאכלם קודם חצות דכולם הוקשו לפסח. ולענין אפיקומן, כתב הרא"ש

אכילת מצה ומרור אחר חצות

ובגמ' פסחים (קכ:): אמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות, לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו. פשיטא, דכיון דאיתקש

בענין אכילת אפיקומן ואמירת הלל אחר חצות

הרב איתן אביב

בראשונה אף על פי שאינה לשם חובה, כדאמר רב חסדא לעיל גבי מרור דלאחר שמילא כריסו ממנו היאך חוזר ומברך עליו, הלכך מברך אתרווייהו ברישא והדר אכיל מצה באחרונה, ואחר אותה מצה אין נפטרינן ממנה באכילת דבר אחר שלא לשכח טעמה. ובמצה בזמן הזה מיירי דליכא פסח בהדה דאי בזמן דאיכא פסח הא בהדיא תנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, והיינו אחר פסח ומצה הנאכלת עמו. עכ"ל. ואע"פ שלהלכה קי"ל כשאר הראשונים דהמצה של אפיקומן היא רק זכר לפסח, מ"מ כדאים הם רש"י ורשב"ם לחוש לשיטתם. כ"כ בשעה"צ (סי' תעז).

בדין הלל אחר חצות

והנה השאלה כאן מתחלקת לשני חלקים: האם למהר הסדר לגמור כדי לגמור את ההלל קודם חצות, וכן אם נתאחר אחר חצות האם יכול לאמרו בברכה או לא.

וקודם שנכנס לגוף הדבר יש לציין שחכם עובדיה יוסף זצ"ל בספריו מצדד לכאן ולכאן, ובשו"ת חזו"ע שכתב בצעירותו כתב דיכול לברך אחר חצות, ובחזו"ע החדש על פסח, מצדד שלא לברך [אכן ציין לדבריו בשו"ת, ולבסוף הכריע שיכול לברך].

ולגוף הענין, הנה כתבו התוס' מגילה (כא.), דמותר לומר הלל אחר חצות. והר"ן כתב שיש להחמיר שלא לקרותו [בברכה] אחר חצות. והרמ"א (סי' תעז) כתב דיקדים לקרוא גם ההלל קודם חצות. ובשעה"צ שם כתב דאינו אלא לחומרא בעלמא. אבל צ"ע

(ער"פ סי' לח), דנכון להחמיר כראב"ע דאפשר דר"ע מודה להרחיק האדם מן העבירה, וכן היה נוהג ר"ת למהר לאכול אפיקומן קודם חצות. ועפ"ז פסק השו"ע בסימן תעז וז"ל, לאחר גמר כל הסעודה אוכלים ממצה השמורה תחת המפה כזית כל אחד, זכר לפסח הנאכל על השובע, ויאכלנו בהסיבה ולא יברך עליו, ויהא זהיר לאכול קודם חצות. והרמ"א הוסיף (ויקדים עצמו שגם ההלל יקרא קודם חצות) (ר"ן פ' ער"פ וסוף פ"ב דמגילה). ואל דברי הרמ"א נחזור בהמשך.

וצריך לברר הטעם דצריך לאכול קודם חצות, דבפשטות אנו אוכלים אותו זכר לקרבן פסח הנאכל על השבע, ואינו חלק מאכילת מצה, ואמאי לא נאכל אותו כל הלילה. ובאמת בשו"ת מנחת אלעזר חלק ב (סי' נח), היקל לאכול אחר חצות משום זה, וכן בשבט הלוי כתב דאם רוצה להאריך בסיפור יצא"מ הרשות בידו ויסמוך על החת"ס. אמנם במ"ב (סי' תעז), כתב דכיון שהוא זכר לפסח צריך לאכול בזמן הפסח.

אמנם נראה דיותר יש ליוהר, משום דלשיטת רש"י ורשב"ם מצה שאוכלים בשעת האפיקומן היא המצה שיוצאים בה יד"ח מדאורייתא, ולא המצה שאוכלים במוציא מצה, שהרי כתב הרשב"ם (מסכת פסחים דף קיט:), אין מפטירין אחר המצה אפיקומן. שצריך לאכול מצה בגמר סעודתו זכר למצה הנאכלת עם הפסח בכריכה. וזו היא מצה הבצועה שאנו אוכלין באחרונה לשם חובה, ועל כרחינו אנו מברכין על אכילת מצה

כוסות דצריך לשותתם על סדר ההגדה כוס ראשון על הקידוש, ושני על המגיד, שלישי על ברכהמ"ז, ורביעי על ההלל. וכ"כ התוס' בסוכה. וכיון שהלל בעינן על הכוס, והרי הכוס צריך קודם חצות ממילא גם ההלל מוכרח להיות קודם חצות.

אבל אעיקרא דדינא יש להקשות דמהיכי תיתי דארבע כוסות בעינן קודם חצות, דבשלמא מצה ומרור הוקשו לפסח אבל ד' כוסות הרי הוא דין דרבנן ומסתברא שזמנו כל הלילה. וכן הקשה בספר בנין שלמה (סי' כט). אכן הגר"א בלשונו הקצר כתב לנו מקורו בשלשה מילים והם, "עיינן סי' תעב", ע"כ. ולהלן תתבאר כוונתו בזה, בס"ד.

המקור לדין ד' כוסות בשעה הראויה למצה ופסח

הנה, איתא במתני' ריש ערבי פסחים (צט:), ערב פסח סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך והוא צאה"כ. והקשו התוס' והרא"ש (סי' ב), לא יאכל אדם עד שתחשך, תימה אמאי תנא עד שתחשך טפי מבערבי שבתות וימים טובים.

וי"ל דאתא לאשמועינן דאף על גב דבשבתות וימים טובים יכול להוסיף מחול על הקודש ולאכול קודם שתחשך, כדאמרין פרק תפילת השחר (ברכות כז:), בערב פסח לא מצי אכיל עד שתחשך, וכן משמע בירושלמי. ותנן נמי לקמן (זבחים נו:), הפסח אינו נאכל אלא בלילה ומצה איתקש לפסח (פסחים קכ:), דכתיב (שמות יב ח), על מצות ומרורים יאכלוהו. עכ"ל. וכן כתב גם כן בפרק תפילת השחר (ברכות סי' ו).

בזה מדוע נאמר שצריך דווקא עד חצות, הלא אין כאן היקש לפסח ולא זכר לפסח.

ואולי הסברא היא משום דבמתני' פסחים (צה:), מה בין פסח ראשון לפסח שני דראשון צריך הלל באכילתו. וכן כתב הרמב"ם הלכות קרבן פסח (פרק ח הלכה טו) וז"ל, כבר ביארנו בכמה מקומות שאין הפסח נאכל אלא עד חצות כדי להרחיק מן העבירה, ודין תורה שיאכל כל הלילה עד שיעלה עמוד השחר, וכבר ביארנו בהלכות חמץ ומצה שהוא טעון הלל בשעת אכילתו. ואולי משום הא סבר הר"ן דצריך לקרותו קודם חצות.

אבל ראיתי בספר בנין שלמה [לר' שלמה הכהן מוילנא] (סי' כט), דכתב דאין לומר כן, דדוקא במה שבזמן הקרבן היה דינו להיות קודם חצות כגון מרור, אז גם כיום שהוא מדרבנן כעין דאו' תקון קודם חצות, אבל הלל שאין דינו מצד הזמן גם בזמן הבית ורק דכיון שהיה אוכל פסח אומרו קודם חצות, בזה י"ל דהאידנא אין קפידא בזה.

והנה בביאור הגר"א ציין על הרמ"א וז"ל, ויקדים כו', בשביל כוס ד' וע' בס' תעב דלא כתוס' דמגילה שם, ע"ש. ומבואר מדבריו דכוס ד' של הלל דינו לשותתו קודם חצות, והיינו דמצד ההלל באמת אין דין לאמרו קודם חצות, ורק מדין הכוס שצריך לשותתו קודם חצות גם ההלל ממילא צריך לכאורה לאמרו קודם חצות. דכידוע איתא בגמ' ער"פ (קח:), דאם שתאן [ד' כוסות] בבת אחת לא יצא יד"ח. ופרשב"ם וז"ל, ונ"ל דהכי פירושו, בבת אחת שלא על סדר משנתינו אלא שתאן רצופין. והיינו דיש דין מלבד לשתות הד'

ועפ"ז פסק בשו"ע (סימן תעב סעיף א), לחירות, א"כ כולהו צריכין שיהא לילה ממש.

והיינו דדין ד' כוסות כדין מצה שהם זכר לגאולה כמו המצה שהיא זכר לחירות ונאכלת דוקא בלילה כך גם הארבע כוסות בלילה ולא מבע"י, ומכאן למד הגר"א דאם תלוי במצה לגבי תחילת הזמן ה"ה לגבי סוף הזמן. [אמנם בספר בנין שלמה כתב לחלק, דשאני תחילת הזמן מסופו דיש דין בלילה ולא ביום אבל גבי סוף הזמן אינו תלוי בזמן אכילת פסח ומצה.] ובאמת ראיתי בספר מעשה רב דהגר"א עצמו לא הקפיד לומר ההלל קודם חצות.

אבל מקורו של השו"ע הוא מדברי התה"ד (סי' קלז) וז"ל, שאלה בע"פ כשיוצאים מבהכ"נ בערבית עדיין יום הוא, שרי לקדש על הכוס ולהתחיל הסדר מבעוד יום או לאו.

תשובה, יראה דלא שרי למיעבד הכי, דהתוס' ומרדכי ואשירי ריש ע"פ כתבו בשם הר"י דאורלינ"ש, דאין מצות מצה ומרור אלא בלילה ממש. וא"כ אף על גב דקודם שיסיים האגדה ויגיע לאכול מצה ומרור יהיה לילה ממש, מ"מ כוס של קידוש שהוא אחד מד' כוסות, גם אכילת שאר ירקות ויתר שינוי דעבדינא כדי שישאלו התינוקות, וכ"ש האגדה עצמה בעי נמי דליהוי בשעת שראוי לאכול מצה ומרור, דכל הני אמצות מצה ומרור שייכי, וגמרינן ודרשינן והגדת לבנך כו', בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ר"ל בשעה שראוי לאכול מצה ומרור, דהא מבעוד יום נמי היה יכול להניח לפניו. וא"כ ע"כ אין לומר האגדה קודם הלילה ממש, והשינוי נמי אין כאן דרך כדי שישאל הבן ויגיד לו האב.

וקידוש נמי הואיל וכוסו בכלל ד' כוסות מן הרמוזים בלשון גאולה במצה שהיא זכר

האם יכול לברך כשאומרו אחר חצות

ומעתה יש לדון דנהי דישתדל לאמרו קודם חצות, אבל אינו לעיכובא וגם אחר חצות אומר הלל ושותה הכוס, אבל הנדון הוא אם יכול לברך עליה אחר חצות. שכיין שכתבו הרמ"א וב"י לקרוא קודם חצות, אולי הוא ספק וקי"ל ספק ברכות להקל.

ומקום הספק הוא דכיון דיש צד דכוס הרביעי בעינן נמי דוקא קודם חצות, והלל בעינן על הכוס, וא"כ אחר חצות דאין עוד דין כוס א"כ אינו יכול לברך על ההלל, או דילמא נהי דצריך לומר הלל על הכוס, מ"מ אינו מעכב והוא רק דין לכתחילה ולכן יכול לברך עליו.

ובספר אור לציון חלק ג (פ' טו סי' כב), כתב דאין לומר ברכת יהללוך אחר חצות, משום דברי הר"ן שיש לסיים ההלל קודם

חצות והוי ליה סב"ל. אמנם לענ"ד האמת יורה דרכו דשפיר יש לברך וכמו שיתבאר להלן.

דהיינו שרצו חכמים ד' כוסות עם חשיבות של ברכות, ולפיכך תיקנו עוד ב' ברכות עבור כוס שני ורביעי, וכאשר אין לו כוס אין לברכם כיון שלא נתקנו אלא עבור הכוס.

די"ל דהרי"ף סבר שהכוסות נתקנו מצד עצמן והברכות מצד עצמן, ולכן גם כשאין לו כוס אכתי מברך כל הברכות. אבל הרא"ה למד שהברכות נתקנו עבור הכוסות, וכשאין לו כוס אין לו לברכם. וכיון שפסק לן השו"ע כהרי"ף דברכת אשר גאלנו מברך גם בלי כוס, ה"ה י"ל גבי ברכת הלל דמברך יהללך גם בלי כוס.

אמנם המג"א (ריש סימן תפג), שדי בה נרגא דכתב וז"ל, כתב ב"י בשם א"ח מי שעושה סדרו על הפת אינו מברך לא גאלנו ולא יהללך כי שתיהם ברכות של כוס. עכ"ל (ב"י). אבל פה בש"ע כתב כדברי הרי"ף שאומר גאל ישראל דטעמא דההגדה נתקנה על המצה שעונין עליה דברים הרבה אבל יהללך לא יאמר בחתימה. עכ"ל המג"א. ומבואר בדבריו דהטעם דמברך אשר גאלנו שהברכות נתקנו גם בלי הכוס אינו אלא משום דהברכה נתקנה על המצה והיינו דוקא ברכת אשר גאלנו, אבל ברכת יהללך לא נתקנה בלי כוס ולכן אין לברכה בלי כוס, גם לשיטת הרי"ף.

שוב מצאתי את שאהבה נפשי בביאור הגר"א שבמילותיו הקצרות נראה שחלק על הבנת המג"א בדברי הרי"ף. וז"ל, על מה שכתב השו"ע דמברך גאל ישראל גם בלי כוס, לאפוקי מרא"ה שכ' שאין מברך גאל ישראל שלא נתקנה רק על הכוס. ולא היא

חצות והוי ליה סב"ל. אמנם לענ"ד האמת יורה דרכו דשפיר יש לברך וכמו שיתבאר להלן.

הנה, הפוסקים דנו באריכות בדין אדם שאין לו יין כיצד יערוך את הסדר. וכתב בית יוסף (סימן תפג) וז"ל, כתוב בארחות חיים (סדר ליל פסח סי' ז) בשם הרא"ה, מי שעושה סדרו על הפת אינו מברך לא גאלנו ולא יהללך, כי שתיהן ברכות של כוס. עכ"ל. אבל הרי"ף חלק עליו וסבר דמברך אשר גאלנו על המצה. ועיין בדרכי משה מש"כ בזה.

והשו"ע (סימן תפג), פסק כהרי"ף וז"ל, מי שאין לו יין בליל פסח, מקדש על הפת שמברך המוציא בוצע, ומניח ידיו עליו עד שגומר הקידוש, ומברך על אכילת מצה ואוכל, ואח"כ אוכל שאר ירקות ומסלק השלחן, ואומר מה נשתנה וכל ההגדה עד גאל ישראל. עכ"ל.

אמנם הרי"ף לא כתב לן אם יוכל לומר אף הלל עם ברכת יהללך בלא כוס, ולפום ריהטא נראה דאין חילוק בין כוס שני שנתקן על אמירת ההגדה, לבין כוס רביעי הנתקן על הלל, ואם ברכת אשר גאלנו אומר בלא כוס ה"ה ההלל.

ושורש מח' הרי"ף והרא"ה, יש לפרש במה דיש לחקור בגדר ברכת אשר גאלנו ויהללך דליל פסח, אם חכמים תיקנו מצד עצמן ואת הכוסות מצד עצמן, ורק דאמרו חז"ל דכיון שיש לנו כמה ברכות נסדר אותן על הכוס, או דילמא דהברכות נתקנו עבור הכוס,

בענין אכילת אפיקומן ואמירת הלל אחר חצות

הרב איתן אביב

כמ"ש שם קיז: ש"מ בה"מ כו' ארבעה כסי כו' כל חד כו'. ע"כ.

על הכוס דוקא, והעתיק הח"י את דבריו. אבל בפר"ח מסיק דנראה יותר שיאמרנה, וכמו שכתב הד"מ דאין הכוס מעכב לזה, דהא בבהכ"נ אומרים הלל בלא כוס, וכן הסכימו כמה אחרונים. ע"כ.

וכונתו לגמ' (שם קיז:), דאי' התם דד' כוסות נתקנו בפני עצמן וכל חד נעביד ביה מצוה בפני עצמו. ופירש רשב"ם, ה"ג ארבע כוסות תקינו להו רבנן וכל חד וחד נעביד ביה מצוה. כלומר ראוי שיעשה בו מצוה אבל בשאר ימות השנה לא בעי כוס, שאף כאן אין הכוס בא בשביל ברכת המזון. ומבואר דהברכות הם מצד עצמן, ורק דראוי לכתחילה לעשותם על הכוס.

ונמצא דברכת הלל אינה תלויה בכוס, וגם אם נימא דאין כאן כוס רביעית אחר חצות אכתי הלל יש כאן וטעון ברכה באמירתו, וכל זה מלבד מה דכתב הר"ן דברכת יהללוך אינה ברכת הלל אלא ברכת השבח, דלשיטתו בודאי שאומרה אחר חצות. ועיין במעשה רב (ס"ס קצא), דהגר"א לא הקפיד לומר הלל קודם חצות, וכנראה שחלק על מג"א הנ"ל, או דס"ל דאינו תלוי בכוס, או דגם אחר חצות יש לו שם כוס של ברכה.

וכן נקט להלכה המשנה ברורה (שם ד"ה ואומר מה נשתנה וכו'), וה"ה דאומר הא לחמא עניא וכו'. עד גאל ישראל. עיין במ"א שכתב דיהללוך לא יאמר בחתימה שנתקנה



בעניין אמירת חצי הלל בשאר ימות הפסח

הרב דניאל גראמה

רב דק"ק ווסטסייד, לוס אנג'לס



קושיא על המחבר בדין חצי הלל

ימים שאומרים בהם הלל ע"פ סוגיא דערכין

והנה, מפשטות הגמרא משמע שיש רק ב' צדדים, או לומר הלל שלם או שלא לומר כלום, וכן משמע מהגמרא תענית (כ"ח:) שהביאה את הרשימה של ימי ההלל, כמו הגמ' ערכין ה"ל, ואח"כ אמרה: 'רב איקלא לבבל, חזינהו דקא קרו הלילא בריש ירחא, סבר לאפסוקינהו, כיון דחזא דקא מדלגי דלוגי, אמר שמע מינה מנהג אבותיהם בדיהם'. משמע, דמעיקר הדין אין מושג של חצי הלל, ורק שייך אם נאמר בתורת מנהג.

וא"כ, לכאורה צ"ב מה שנפסק בשו"ע (ת"צ, ד') וז"ל: 'וכל הימים של חולו של מועד ושני ימים אחרונים של יו"ט, אומרים הלל בדילוג כמו בראש חודש'. ומקורו הוא דברי הרמב"ם בהלכות חנוכה (פ"ג, הל' ז') וז"ל: 'וכן בשאר ימי הפסח קוראים בדילוג כראשי חדשים'. וצריכים אנו לברר מה המקור לומר חצי הלל ביו"ט. ועוד קשה, דהלוא מה שאנו אומרים חצי הלל בר"ח היינו משום מנהג, דאין דין אמירת הלל בר"ח כלל וכלל, וכמו שמבואר במס' תענית שם, משא"כ בפסח יש דין לומר הלל, רק שלא גומרים אותו, וא"כ צ"ע לאיזה עניין השוו הרמב"ם והמחבר דין אמירת חצי הלל בחוש"מ לדין אמירת חצי הלל בר"ח.

הגמ' במס' ערכין (י"י:) מגדירה באיזה ימים אומרים הלל ובאיזה ימים לא אומרים הלל, וז"ל הגמ': 'אמר ר' יוחנן בשם ר"ש בן יהוצדק, שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל, שמונה ימי החג ושמונה ימי חנוכה ויו"ט הראשון של פסח ויו"ט של עצרת וכו'. מאי שנא בחג דאמרינן כל יומא ומ"ש בפסח דלא אמרינן כל יומא, דחג חלוקין בקרבנותיהן דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן. שבת דחלוקה בקרבנותיה לימא, לא איקרי מועד. ראש חודש דאיקרי מועד לימא, לא איקדיש בעשיית מלאכה כו', ע"כ.

הרי שלאמירת הלל יש ב' תנאים: (א) דין מועד, (ב) איסורי מלאכה. ולכן בסוכות ושבועות אומרים הלל שלם שמתקיימים בהם ב' התנאים, ובשבת אין אומרים הלל שלא נקראת מועד, וכן בר"ח שאין איסור מלאכה ג"כ לא אומרים. וע"ש לעניין ר"ה ויו"כ שאין אומרים בהם הלל מטעם אימת היום. ומה שאומרים הלל בחנוכה, היינו מצד הנס שאירע, וגומרים ההלל שוב בכל יום שבכל יום נתגדל הנס. ובפורים קי"ל דקריאת המגילה היא במקום הלל.

בעניין אמירת חצי הלל בשאר ימות הפסח

הרב דניאל גראמה

סתירת הסוגיות בערכין ובמגילה, וקושיא בדברי המשנ"ב

והביא הגרי"ז את דברי המגיד משנה שתירץ את שיטת הרמב"ם, וז"ל: 'ובאמת, שבפ' ערבי פסחים (ק"ו.) אמרו שנביאים תקנו הלל על כל צרה שנגאלין ממנה, אבל לאמרו בימים קבועים מדבריהם הוא. ואע"פ שהביאו בערכין אותו פסוק, אינו אלא לסמך ולדמיון, זה דעת רבינו והוא הנראה', עכ"ל. הרי שהמ"מ מחלק דמה שאומרים הלל על כל גאולה מצרה הוא מתקנת נביאים, אבל מה שקבעו על ימים מסויימים כגון י"ח ימים הנ"ל הוא מדברי חכמים, ושוב לא קשה השגת הראב"ד על דברי הרמב"ם.

אולם, הקשה עליו הגרי"ז מדברי הרשב"ם בפסחים שם, שביאר את מה דאיתא בגמ' ע"פ הפס' בנביא שצריך לומר הלל בכל פרק ופרק, דהיינו גופא אותם הי"ח ימים שקבעו בהם הלל, וא"כ אי אפשר לחלק ביניהם כמו שכתב המגיד משנה לתרץ שאמירת הלל באותם י"ח יום היא רק מדרבנן.

ביאור הגרי"ז בשיטת הרמב"ם

וכתב הגרי"ז לתרץ ע"פ דברי רב האי גאון שהובא בר"ן (דף כ"ו: מדה"ר) וז"ל: 'אבל רבינו האי גאון ז"ל כתב בתשובה שאין מברכין על הלל שבילילי פסחים לגמור את ההלל, שאין אנו קוראין אותו בתורת קוראין אלא בתורת אומר שירה וכו'', עכ"ל. ויוצא מדבריו שיש ב' סוגים של הלל: (א) קריאה, (ב) שירה. דין קריאה הוא ההלל שחייבים לומר בזמנים קבועים ודין שירה הוא כשאין חיוב רק שיש רשות לאומרו.

ועוד יש לתמוה, דהגמ' בערכין נותנת טעם במה שאין אומרים הלל בפסח משום דאין הימים חלוקין בקרבנותיהם, אמנם במס' מגילה (י:) נותנת הגמ' טעם אחר וז"ל: 'מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה'. וקשה דתרי טעמי למה ל', ואם עיקר הטעם הוא שאין חלוקין קרבנותיהם, א"כ הרי אין היום בכלל ראוי לומר בו הלל, וטענת מעשי ידי טובעין בים וכו' לא מעלה ולא מוריד.

וכעין זה קשה על דברי המשנה ברורה (שם, ס"ק ז') שהסביר את מה שנפסק בשו"ע דרך אומרים חצי הלל בחוש"מ וז"ל: 'מפני שביום שבעה של פסח נטבעו המצרים, אמר הקב"ה מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה לפני, וכיון דבז' אין אומרים אותו, ע"כ בחוה"מ ג"כ אין אומרים אותו, שלא יהיה עדיף מיו"ט האחרון', עכ"ל. ולכא' יש להוסיף ולהקשות אף על המשנ"ב, למה הביא את הטעם של הגמ' במגילה, ולא את הטעם של הגמ' בערכין, וצ"ע.

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם הלל מדרבנן או מדאורייתא

הנה, ידועים דברי הגרי"ז בהל' חנוכה (ג'), ז') שהביא את דברי הרמב"ם דאמירת הלל היא רק מדרבנן בכל מקום. אמנם, הראב"ד השיג עליו ע"פ הגמרא בערכין הנ"ל שמביאה מקור לאמירת הלל מפסוק בישעיה (ל', כ"ט): 'השיר יהיה לכם כליל התדקש חג'. וא"כ, איך כתב הרמב"ם שהוא דין דרבנן.

זה מדין חילוק בקרבנות או מדין מעשה ידי טובעין בים כו'. דמעתה יש לומר דעיקר הדין בגמ' בערכין הוא לגבי הדין 'קריאה' של הלל, שהם הי"ח ימים שתקנו בהם חכמים הלל, וכן משמע ממה שדנה הגמ' בטעמים שיש להגיד הלל דוקא בימים מסוימים ולא באחרים, דע"כ אינו דין ב"שירה" כפי מצב כלל ישראל וכו' אלא הוא דין בחיוב של הלל. מאידך, הגמ' במגילה דנה על ענין הלל של 'שירה' המתחדש כפי המצב שבו מורגש הצורך לומר שירה, וכדמשמע מלשון הגמ': 'מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים 'שירה'.

ועתה, נשוב למה שכבר הקשינו מהיכן נובע דין חצי הלל בחול המועד, דהרי לומר שנובע מדין קריאת הלל אי אפשר, דמוכרח מן הסוגיות הנ"ל דאין הלל לחצאין, אלא או גומרים את ההלל או לא כלום. וע"כ צ"ל שזה דין בהלל של שירה, דשונה הלל של שירה בצורתו מהלל של קריאה, דיסודו של הלל של קריאה הוא החיוב לקרוא את החפצא של ההלל, דהיינו אותם פרקים בתהלים הקרויים הלל, ובאמירת חצי הלל הרי לא מתקיים עיקר הדין כלל. משא"כ בהלל של שירה, דיסוד החיוב לומר אותו אינו מדין אמירת החפצא של הלל אלא ביסודו הוא שירה מתוך רגש של הרואים ניסים גדולים וגלויים.

ולכן לגבי פסח, הלוא מיום שיצאו בני ישראל מסבלות מצרים וראו בניו את גבורתו: עשר המכות, ענני הכבוד ועמוד האש ועוד ניסים רבים עד הנס הגדול של קריעת ים סוף, א"כ ודאי מכח אותה

ונראה להרחיב ולבאר קצת את דברי הגרי"ז, דיש ב' מחייבים באמירת שבח והודאה: א) מעשה או נס שאירע שדורש מאיתנו לשבח ולהלל את ד', ב) הרצון הפנימי של אדם אחרי איזה ניסיון שעבר עליו וראה את גדולת ד' והוא מלא רגשי שבח להודות ולומר שירה לבוראו על מה שעבר. את הראשון אפשר להגדיר כ"קריאה", דהיינו שהיא תקנה שתקנו לומר את שבחי ד' על מאורעות מסויימים, כגון חנוכה ויו"ט וכדו'. ובדאי שיש בסיפור שבח כעין זה שמחה והכרה בד', אמנם חיוב אמירתו נוצר על ידי מאורע. מאידך, יש מצבים שאף שאין דין או חיוב לשבח את ד' ע"י הלל, מ"מ אנו במצב שנובע מרגשי הלב הרצון להגיד הלל לד', ולזה אפשר לקרוא 'שירה'.

וע"פ זה ביאר הגרי"ז את שיטת הרמב"ם, דמה שאמר הרמב"ם שהלל הוא מדרבנן, היינו לגבי הדין 'קריאה' שתקנו חכמים בימים מסויימים, ומה שכתב הראב"ד שהלל הוא מדברי הנביאים, היינו לגבי הדין 'שירה'. ולפי זה גם אתי שפיר לשון הרשב"ם הנ"ל, דס"ל דיש הפרש בין לשון 'פרק' ולשון 'צרה', דהם הב' סוגי הלל, דלשון 'פרק' קאי על הדין 'קריאה' שתקנו החכמים בי"ח ימים של חג, ולשון 'צרה' קאי על הרשות מדברי נביאים לומר הלל, והיינו 'שירה' שאין לה זמן קבוע אלא דין בכל אחד כפי מצבו.

יישוב הסוגיות דהלל ודין חצי הלל ע"פ הגרי"ז

ולפ"ז יש ליישב את הסתירה שהבאנו בין הגמ' בערכין והגמ' במגילה בעיקר הטעם שלא גומרים את ההלל בשאר ימי פסח, אם

חצי הלל בברכה בר"ח ובפסח

ועם כל זה, עדיין קשה מה שהשוה השו"ע את דין חצי הלל בפסח לדין חצי הלל בר"ח. ויש להרחיב את הקושיא קצת, דהנה ידועה המח' בין האשכנזים והספרדים לגבי ברכה על חצי הלל, דהאשכנזים מברכים והספרדים לא מברכים. ושיטת האשכנזים היא ע"פ דעת התוס' בערכין שם, ובתענית (כ"ח:) שמה שאומרים חצי הלל בר"ח הוא מנהג, ומותר לברך על מנהג, אמנם הספרדים ס"ל דבעיקרון אין מברכים על שום מנהג.

אמנם קשה, דמובן מה שלא מברכים הספרדים על חצי הלל של ר"ח דמנהג הוא, ואין מברכים על מנהג, אבל מ"מ למה לא מברכים על חצי הלל של פסח, הלוא חצי הלל זה אינו מנהג אלא מדין 'שירה' כנ"ל.

ואכן כך ס"ל להרמב"ן שהביא המגיד משנה על הרמב"ם הנ"ל וז"ל: 'דעת רבינו להשוות חולו של פסח לראשי חדשים, וזה נראה כדעת כל המפרשים, חוץ מהרמב"ן וז"ל שחילק ביניהם ואמר, דבחולו של פסח אפילו יחיד מחוייב לקרותו בדלוג, שעיקר תקנה כך היתה לאומרו בחול הפסח בדלוג ולברך עליו, עכ"ל.

ועל כרחינו נצטרך לומר בדעת הרמב"ם וכל המפרשים, דעיקר חיוב ברכה על הלל הוא רק כשהוא הלל שלם ודומה לעיקר הדין של הלל, שהוא 'קריאה', דהרי בקושי הותר לומר חצי הלל, וכ"ש עם ברכה. וממילא, אף ששונה ביסודו החצי הלל של פסח מהחצי הלל של ר"ח, מ"מ דומים במה שלא מצאנו

ההתעוררות היה מקום לחייב לומר את ההלל דשירה. ברם, מכיון שהוא סוג אחר של הלל, אין לו את אותם גדרים וחיובים של קריאת הלל, וממילא, מאחר שראו שאין רצונו של הקב"ה שהמלאכים יאמרו שירה דכביכול נצטער על מעשה ידי שטבעו בים, נתקן שלא יאמרו הלל שלם אלא חצי הלל.

ביאור דברי המשנ"ב ע"פ הנ"ל

וכעת מובנים היטב דברי המשנ"ב במה שהסביר את דברי השו"ע שאומרים רק חצי הלל בשאר ימי פסח, והביא על זה את הטעם של הגמ' במגילה, ולא את דברי הגמ' בערכין, אף שהוא עיקר המקור של דיני הלל. דלפי המתבאר, מצד הדין 'קריאה' שהוא עיקרה של הגמ' בערכין, אין שום דין לומר הלל בכלל בפסח חוץ מיום ראשון, וכ"ש שאין ענין לומר חצי הלל כמשנ"ת, משא"כ הסוגיא במגילה שבאה לחייב הלל מטעם 'שירה', וא"כ מטעם שירה שייך לומר גם הלל גמור גם חצי הלל דאין לאמירת שירה דינים ותנאים.

ונראה שכך הבין המשנ"ב שנתן טעם לשבח במה שאומרים חצי הלל בחוש"מ, וכתב, דאף שבשביעי של פסח אין ראוי לומר הלל שלם מטעם 'מעשה ידי', מ"מ ראוי לומר שירה של חצי הלל. ועל פי זה חידש דלא רצו שחוש"מ יהיה עדיף משביעי של פסח – הרי לנו, דלגבי שירה אינו מעכב מה שאין אומרים הלל שלם.

הוא מדין 'שירה' ולא מדין 'קריאה', כמש"כ במצות עשה קנ"ז וז"ל: 'היא שצונו לספר ביציאת מצרים וכו' כפי צחות לשון המספר. וכל מה שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם וכו' ובהודות לו יתברך על מה שגמלנו מחסדיו יהיה יותר טוב, ע"כ. ומדבריו משמע שיעקר השבח בליל פסח הוא מה שאנו באים לשבח ולהודות מעצמינו – 'כפי צחות לשון המספר' – וא"כ י"ל שאף ההלל שאנו אומרים בליל פסח הוא מדין זה, והיינו מטעם 'שירה'.

ברכה על חצי הלל, אפי' להלל של פסח שהוא חצי של הלל שלם של 'שירה', ולכן נפסק בשו"ע לומר חצי הלל בלי ברכה.

אמירת הלל לסירוגין בליל פסח ע"פ הנ"ל

והשתא הכא, נבוא לדון במה שהאריכו האחרונים איך מותר לומר הלל בהגדה של פסח לסירוגין. ונראה דלפי הנ"ל מבואר על נכון, די"ל דהלל בליל פסח הוא גם מדין 'שירה', ולא מדין 'קריאה', הלכך אין לו את כל גדרי ותנאי קריאה, ואין עיכוב במה שהוא לא נאמר ברציפות.

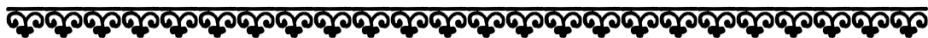
וכן יש להוכיח מדברי הרמב"ם בספר המצות, שההלל והשבח שאומרים בליל פסח



בדין משגיח במלון שפוטר באמצע הפסח

הרב אוהד שלום ישי

חברת אהבת שלום, ירושלים עיה"ק



משגיח מלון שפיטרו אותו באמצע החג, האם
רשאי להשאיר לכל החג במלון?

הפועלים. אבל אם הבעל הבית לא ביקר,
כיון שהבעל הבית פשע חייב לשלם להם
כפועל בטל.

ועוד שם (דף עז.), אם שכר פועל להשקות
השדה וירד גשם ואין צורך לפועל הוי אונסא
דפועל ואין משלם לו אלא על מה שעבד.
אבל אם גדל הנהר ונכנס בחריצין כיון
שהבעל הבית מכיר בשדהו ואין הפועלים
מכירים בזה, בעל הבית צריך לשלם. ונמצא
דאונס שמוטל על בעל הבית לחשוב עליו
מראש, והפועל אינו מכיר באונס ההוא חייב
בעה"ב לשלם. הלא"ה כיון שהבעה"ב משלם
על הפעולה, וסו"ס לא פעל, אין הפועל נוטל
שכרו אפילו במקום אונס.

(ב) **כל** זה באופן שהפועל עדיין לא התחיל
לעבוד. אבל באופן שהפועל התחיל לעבוד
ואירע אונס שמנע את הפועל להמשיך
לעבוד כגון ששכרו לדלות מים מהנהר,
ובאמצע היום פסק הנהר ואין הפועל יכול
להמשיך לעבוד, כיון דאין בעל הבית מודע
לאונס הזה והפועל אינו יכול להמשיך לקיים
את תנאו, הוי פסידיא דפועלים. וביארו
התוספות (ב"מ עז. ד"ה ופסק), משום שדרך
הנהר לפסוק על ידי שמדלין ממנו ונמצא
שהאונס אירע מחמת הפעולה.

(א) **מעשה** במשגיח כשרות שהסכים לעבוד
במלון תמורת שהיה במלון עם בני משפחתו,
ובאמצע החג פיטרו את המשגיח מחמת
שהאורחים התלוננו שאינו מתפלל בציבור
ולכן אינם סומכים על השגחתו, וחברת
ההשגחה איימה להסיר את ההשגחה, ובעל
המלון נאלץ לפטר את המשגיח. המשגיח
טען שאין לו מקום אחר באמצע החג ומסר
כרטיס אשראי לבעל המלון כדי שימשיך
להשאיר במלון, ואח"כ ביטל את הכרטיס
אשראי, ונמצא שהמשגיח מוחזק במעותיו
וטוען שהטעה את בעל הבית מכיון שהיה
מוכן לקיים את תנאו, והוצאת שם הרע
שהתלוננו עליו אינה סיבה לפטר אותו ומגיע
לו שכרו משלם להישאר במלון למשך החג.
בעל המלון טען שמחמת אונס נאלץ לפטר
אותו ולכן חייב המשגיח לשלם על השהיה
במלון מהיום שפוטר.

הנה בב"מ (דף עו:), מבואר שהשוכר
פועלים להשקות שדהו והלכו הפועלים
ומצאו שהשדה לחה ואינה צריכה שישקוה,
באופן שהבעל הבית לא פשע, אינם זכאים
לתשלום. כגון אם בעל הבית ביקר בלילה
הקודם ואח"כ ירדו גשמים או מפסידים

היו צריכים להתנות. לפיכך באופן שכבר התחילו לעבוד בסתם, התנאי מוטל על הבעל בית להתנות כדי לעצור את העבודה מחמת האונס מכיון שדבר כזה לא עלה על דעת הפועל להתנות מראש.

(ג) **לכך** נראה שהדין עם המשגיח, שאף אם נאמר שאתרע אונס לבעל הבית לפטר אותו מחמת שיסירו את ההשגחה וכדו' ואף שלפי טענת הבעה"ב התנהגות המשגיח גרמה לאונס, מ"מ כיון שלא התנה הבעל הבית שחייב להתפלל בציבור אין זה נחשב גרמת המשגיח, ויש לדון את המשגיח לכף זכות שתפלתו בכוונה ביחידות בקצב שרגיל בה עדיף מתפלה בציבור.

ואף שבעל הבית טוען שאירע אונס מחמת חברת ההשגחה שטענה שהיתה צריכה לחוש לרמת הכשרות, מ"מ כיון שעל בעל המלון להכיר את טיפוס האורחים וכללי חברות ההשגחה הוי אונסא דבעל הבית, בפרט שהמשגיח מוכן לקיים תנאו ומוחזק בשכירות ואין יכול לדור במקום אחר, מכיון שהמלון היה בחו"ל וא"א להכין פסח באמצע הפסח יש מקום לדון המשגיח כאוכלוסא דמחוזא שנוח לו לעבוד יותר מלא לעבוד.

ולפי זה יש מקום לומר שהמשגיח נוטל שכרו משלם דהיינו שרשאי להשאר במלון כבתחילה ללא תוספת תשלום ואין הבעל הבית יכול להוציא ממנו מעות על שיהוי במלון. ברם הבעל הבית טוען שלא אירע אונס בעבודה שהרי יכול להעסיק משגיח אחר לעשות את העבודה, ומזל המשגיח הזה

ומבואר בגמרא שאם כבר התחיל הפועל לעבוד ואירע אונס לבעל הבית, והפועל מוכן לקיים את תנאו אז צריך הבעל הבית לשלם לו את כל שכרו. כגון שאם שכרו להוליך ספינה והספן מוכן לקיים את תנאו ואירע אונס לסחורה באמצע הדרך כגון שטבע היין בכה"ג צריך לשלם לספן על כל הדרך (ב"מ ע"ט), וכן אם שלח שליח להביא את שקלו לבית המקדש ואירע אונס למטבע, כיון שהשליח מוכן לקיים את תנאו צריך לשלם לשליח (ב"מ נח.).

אבל כשירדו גשמים, כיון שנשלמה העבודה, אין הפועל יכול לקיים את תנאו והוי אונסא דפועל ומפסיד שכרו. וכתב הרמב"ם (שכירות פ"ט ה"ו) דוקא אתא מטרא פסידא דפועלים אבל אתא נהרא מן השמים נסתיעו שבא הנהר והשקה להן ומשלם להם שכר משלם שהרי התחילו לעבוד והקב"ה השלים להם את העבודה (רמב"ן בשם הראב"ד).

וע' ברטב"א שהביא ירושלמי, שאם הניח חמורו להציל את חמור חבריו ולבסוף עלה חמור חבריו מאיליו אע"פ שהתחיל במלאכה אין בעל החמור משלם לקבלן כלום שהרי לא קיים את תנאו, ודמי לירד גשם שאין הפועלים נוטלים כלום כי הם לא קיימו את תנאם אלא המלאכה נעשתה מאליה. ולפי זה הטעם שאם עלה הנהר משלם להם שכר מושלם, פרש"י משום שהיה לבעל הבית להתנות, ובהגהת מימוני כ' הטעם משום שעלה על דעתם שירד גשם והיה להם להתנות, אבל לא חשבו שיעלה הנהר ולא

המשגיח יכול לקיים תנאו, ואף אם האמת עם המשגיח דסו"ס לא יהא אלא אונס שא"י לקיים תנאו כיון שחברת ההשגחה אינו סומכת עליו.

תדע, שמלמד ואח"כ התלמיד חלה או מת הוי פסידא דמלמד, אף שהמלמד מוכן לקיים שכרו סו"ס אין יכול ללמד בלי תלמיד. ורק נוטל שכרו אם נוח למלמד ללמד יותר מלהשאר בטל דומיא דאוכלוסא דמחזוא. אבל לגבי המשגיח לא אמרינן כן דבודאי עדיף לו להשאר בטל ולקייט עם משפחתו במלון מלהמשיך לעבוד במלון במשך החג וא"כ אין לדמות המשגיח דאוכלוסא דמחזוא, ואין יכול ליטול שכרו משלם להשאר בחנם במשך כל הימים במלון. ומכל מקום כיון דהוי אונסא דבעל הבית וגם נהנה הבעל הבית שהרי רוב עבודת המשגיח הוא בהתחלה להכשיר המקום, ולוודאות שהמוצרים שהגיעו למלון כשרים, יש למשגיח לשלם כמה היה מוכן שמישהו אחר יעבוד בעבורו למשך שאר ימות החג, דאינו דומה הבא טעון להבא ריקן. (ב"מ עו:) וגם יש לחלק שהיה מוטל על המלמד להתנות משא"כ בנד"ד כדלעיל, והמשגיח מוחזק במעות.

גרם שאיבד את האימון מהאורחים, ויש לדמותו למש"כ הסמ"ע בחור"מ בסימן שלה, שאם מצאו תגר ומנעו לעשות את שליחותו ויתכן ששליח אחר לא היה נמנע מלהמשיך אין נוטל שכר אם לא נהנה הבעה"ב. אלא דבנד"ד נהנה הבעל הבית על מה שעשה לשעבר. ולכן יש להם להתפשר.

(ד) **לפיכך** אם הבעל הבית היה מוציא אותו מהמלון אה"נ שאין המשגיח יכול לכוף את בעל הבית להשאיר אותו במלון, כיון דהבית שייך למשכיר אז הבעל הבית נחשב המוחזק על השכירות של להבא, ואונסא דתרוייהו בקרקע. וה"נ יש לדמות את הבעל הבית שהתלוננו אליו האורחים כחלה התלמיד, ויש לדמות את המשגיח שאין יכול לצאת באמצע החג כהמלמד שאין יכול להפסיק באמצע לימודו, כאוכלוסא דמחזוא שמגיע לו את שכרו משלם להשאר במלון למשך החג. כמבואר בב"מ (נז:): גבי בני העיר ששלחו שקלם, דבאופן שנאבד החפץ והפועל מוכן לקיים תנאו שנוטל שכרו משלם אף שלא נהנה הבעל הבית על החלק להבא. אלא שבעל המלון טוען שהמשגיח דומה לנידון הספינה שטבעה, שהרי לפי אימון האורחים שנוצר על ידי התנהגות המשגיח נמצא שאין



גזל חמץ ועבר עליו הפסח

הרב אשר שנוורמן

בית מדרש גבוה, ליקווד



ונרחיב בדברים קצת. איתא בגמ' (ב"ק סו.), אמר רבה שינוי קונה כתיבא ותנינא, כתיבא והשיב את הגזילה אשר גזל מה תלמוד לומר אשר גזל, אם כעין שגזל יחזיר, ואם לאו דמים בעלמא בעי שלומי כו'. ופרש"י (ד"ה שינוי קונה) וז"ל, היכי דשני להו בידים פשיטא לה דמדאורייתא ודאי קנה, וכי מהדר לא בעי לאהדרינהו בעינייהו אלא דמים משלם כגון צמר וכו'. עכ"ל. ולכאורה לשון רש"י צ"ב שכ' "וכי מהדר לא בעי לאהדרינהו בעינייהו", והלא אינו מחזיר ליה כלום ואין כאן אלא חיוב חדש של דמים וצ"ב.

והנה הרא"ש (ב"ק פ"א סי' יא) כתב בא"ד וז"ל, בר מגנב וגזלן שצריך לשלם לו בהמה וכלים שלמים והנבילה והשברים לגנב ולגזלן, דבגנב כתיב חיים שנים ישלם. בגזלן כתיב והשיב את הגזילה אשר גזל כעין שגזל. ומיהו מעות יכול ליתן לו דמה לי הן מה לי דמיהן, כיון שיכול לקנות בהן כעין שגזל אבל לא דבר שצריך לטרוח ולמוכרו ולקנות בדמים כעין שגזל. עכ"ל. מבואר מדברי הרא"ש דע"י דמים כשהחפץ אינו בעין ג"כ יכול לקיים החיוב והשיב דרמיה גביה משום דמה לי הן מה לי דמיהן.

שנינו בב"ק (דף צו:), גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך. ויש להסתפק מי עובר על איסור בל יראה ובל ימצא. הר"א מסרקסטא בשטמ"ק (שם), סובר דשניהם אינם עוברים, זה לפי שאינו שלו, וזה לפי שאינו ברשותו. וצ"ב דהא הגנב חייב באונסים א"כ חיוב אחריות אית ליה ולמה אינו עובר. ועוד ק', מאי שנא מחמץ של נכרי והרהינהו אצל ישראל דאם חייב באחריותו עובר משום בל יראה ובל ימצא.

ותי' הגרעק"א דליכא למיקנס לבעלים כיון דאנוסים הם ומה הו"ל למעבד, וליכא למיקנס לגנב דהא אינו הפסד ידיה, ע"כ. דהיינו בכל גניבה חל ביה שם חפץ הגנוב ובכל חפץ הגנוב יש חיוב השבה, וכשהחפץ אינו בעין חייבתו התורה לשלם, אבל מעולם לא היה שלו. וכשנאסר בהנאה או דהוה פחות משהו פרוטה ביסודו הם חייבים להחזיר לו דמים, דהא בגניבה מלבד הפסד החפץ מהבעלים יש גם כן הפסד ממון. וכיון שהוא בעין אומר לו הרי שלך לפניך, דהרי שלך לפניך הוא דבר הפוטר את עצמו מלהחזירו, דמסלק תביעת הגזל אבל בודאי אינו השבה ותשלומין.

גזל חמץ ועבר עליו הפסח

הרב אשר שנוורמן

ישנה בעין משלם ואי לא דמים בעי שלומי. הרי דאית ליה חיוב השבה כשהיא בעין, אף על פי שאינו שוה פרוטה כיון דבשעת גזילה נתחייב להחזירו, אבל זה לא מחייבו באחריות רק פוטרו.

ואם כנים הדברים נחזור לדברי הרא"ש, כיון דבשעת גזילה רמיא חיוב מיוחד על החפץ עצמו, אם כן כשהוא בעין אי אפשר למיפטר ע"י תשלומין דהא החפץ בעין הוא ("החפץ מפציר בגנב להחזירו"), אבל כשאינו בעין בעבור מעשה הגניבה בלחוד נתחייב בוהשיב, וא"כ על ידי דמים לחוד נמי יכול לקיים חיוב והשיב דרמיא גביה דמה לי הן מה לי דמיהן.

ונחזור לדברי הר"י מסרקסטא, כיון שלא מוטל על הגנב להחזיר החפץ עצמו, אלא שכל חיובו נובע בגלל דיש ברשותו חפץ הגנוב לכן לא יעבור בל יראה ובל ימצא. משום שכל החיוב האחריות אינו מצד החפץ עצמו אלא שהגברא בעי להחזירו מחמת תביעת הגזול לכן לא יעבור כיון שאינו שלו. אכן בשומר חמצו של נכרי באחריות, חיובו נובע מצד שקיבל על עצמו אחריות לכן יעבור בל יראה ובל ימצא.

ודברי הרא"ש צריכים ביאור דאם ע"י דמים מקיים החיוב והשיב דרמיא גביה משום סברת מה לי הן מה לי דמיהן, א"כ אפילו כשהחפץ בעין אמאי אמרין דצריך לשלם לו את החפץ עצמו ולא יכול לשלם לו דמים עבור החפץ.

וי"ל דקיום והשיב ע"י דמים מתחיל אך ורק כשהחפץ אינו בעין, אבל אם החפץ בעין, אינו מקיים חיובו על ידי תשלומין, אע"פ שמשלם לו בעבור החסרון וההפסד שהיה לו ע"י הגנבה. וזהו גופא לשון הגמ', אם כעין שגול יחזיר ואם לאו דמים בעלמא בעי שלומי. ומדויק מלשון הגמ' ד"ואם לאו וכו'" הוה חלק מהדרשה. וגוזה"כ דבעי להחזיר גוף החפץ, ואם אינו בעין אז מתחיל החיוב דמים. והיוצא מדברי הרא"ש הנ"ל, דיש מעלה מיוחדת כשהחפץ הוא בעין.

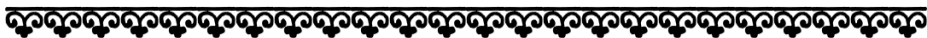
והכי נמי חזינן מהגמ' בב"ק (דף קה.), אמר רבא גזל ג' אגודות בשלש פרוטות והוזלו ועמדו על שתים אם החזיר לו שתים חייב להחזיר לו אחרת. ופרש"י (ד"ה חייב) וז"ל, חייב להחזיר לו אגודה אחרת ואע"פ דהשתא לא שויא פרוטה כיון דבשעת גזילה הוי שוה פרוטה בעי לאהדורי' ולהולוכה אחריי. עכ"ל. אמנם התוס' שם בד"ה אמר ס"ל, דאם



מצות קנה מיד עמיתך וקניית חמץ לאחר הפסח מנכרים

הרב ברוך גרינשפאן

דיין ומו"צ ב"ד מישרים, ליקווד



מקור למצות הקדמת ישראל לנכרי

(ג) **קודם** כל יש לבאר מהו המקור למצות הקדמת ישראל לנכרי. והנה בתורת כהנים (בהר פרשה ג') על הפס' (בהר כה, יד) וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך וגו', דרשינן, מנין כשהוא מוכר לא תהיה מוכר אלא לעמיתך תלמוד לומר וכי תמכרו ממכר לעמיתך. ומנין כשהוא קונה לא תהיה קונה אלא מיד עמיתך, ת"ל או קנה מיד עמיתך. אין לי אלא קרקעות שבהם דיבר הכתוב, מנין לרבות דבר המטלטל, ת"ל ממכר לרבות דבר המטלטל. ודברי תו"כ אלו הובא ברש"י עה"ת (שם), ובשו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' קנא), ושו"ת רמ"א (סי' י'), ובספר אהבת חסד (ח"א פרק ה' אות ו'), ובעוד הרבה פוסקים שדנו בהם.

חיוב, מצוה, או רק עצה טובה

(ד) **והנה** מצות קנה מעמיתך, יש אומרים שהיא מצוה חיובית, וכן מבואר משו"ת תשב"ץ (ח"ג סימן קנא). וכן משמע משו"ת הרמ"א (סימן י'), וז"ל, ה"ה בנדון דידן שמחוייב כל אדם לקיים מיד עמיתך עמיתך קודם, עכ"ל. וכן מבואר משו"ת מהר"ם שיק (חו"מ סי' לא) וז"ל בריש התשובה, הנה שורש הדין הוא מדברי תשובת הרמ"א סי' י' ולכאורה ממקומו הוא מוכרע ששם פסק

(א) **שאלה:** הנה ידוע שיש מחמירים שלא לסמוך על מכירת החמץ לנכרי לפני הפסח הנהוגה מדורות קדמונים. ויש מחמירים שגם נמנעים מלקנות חמץ שהיה מכור לנכרי במשך זמן הפסח, מחמת חששות שיש להם במכירות אלו מחמת הערמה, וחששות באופן הקנינים. וכבר האריכו הסופרים והספרים למיניהם בזה. ובהרבה מקומות אין אפשרות לקנות חמץ שנאפה לאחר הפסח, ואין ברירה אלא לקנות חמץ אצל חנויות בבעלות של נכרים כשהיה להם החמץ במשך זמן הפסח. והיות שידוע מה שדנו הפוסקים שמצוה לקנות מישראלים קודם שיקנה מנכרים, לכן עלינו לדקדק שמהחומרא הזו לא יבואו לידי קולא. ולפני שנמנעים מלקנות מישראלים חמץ לאחר הפסח מחמת חומרא, עלינו לעיין אם אכן יש חובה מעיקר הדין לקנות אצל ישראלים.

(ב) **אמנם**, פשוט דהיכא שיש חשש שהמכירת חמץ לא נעשתה כראוי, ודאי דמעיקר הדין יש לחשוש שלא יעבור על איסור חמץ שעבר עליו הפסח, וזה פשוט שזה קודם. וכל הנידון הנ"ל הוא רק באופן שבא להחמיר בתורת חומרא.

צח מצות קנה מיד עמיתך וקניית חמץ לאחר הפסח מנכרים

הרב ברוך גרינשפאן

דרבנותא (סי' רכו, דף קעג ע"א) נקט דענין הקדמת ישראל אינו אלא מדת חסידות.

(ו) **אמנם** בדברי התורת כהנים קשה לפרש שרק עצה טובה היא. שאסיק שם על הדין של הקדמת ישראל בזה"ל, אין לי אלא קרקעות שבהם דיבר הכתוב, מניין לרבות דבר המטלטלין, ת"ל, ממכר לרבות דבר המטלטל. ע"כ. ואם היא רק עצה טובה או מדת חסידות, מה נפ"מ בין מטלטלין לקרקע, הא אין דרך לדקדק בפרטים אלו כשהיא רק עצה טובה. וע' בקרבן אהרן ושאר המחברים שנדחקו בזה.

עכ"פ לדעת רוב הפוסקים, ובכללם החפץ חיים בספר אהבת חסד הנ"ל, מבואר דמעיקר הדין יש חיוב ומצוה להקדים את ישראל.

כשהנכרי מוזיל

(ז) **והנה** נחלקו הפוסקים אם מצות הקדמה נאמרה אף כשהנכרי מוכר בזול, די"א שיש להקל, שאפילו הפסיד כל דהו אינו חייב להקדים ישראל רק כשהוא שוה בשוה. וכן ס"ל להשו"ת תועפות ראם (חאו"ח סי' כב) משפט שלום להמהרש"ם (חומ"מ ריש סי' קפט), וכן נוטה דעת הדברי גאונים (כלל עז אות ו') ושו"ת תשובות והנהגות (ח"ג שכד).

(ח) **אמנם** יש סוברים דחייב להקדים ישראל אפילו במקום שהנכרי מוזיל, וכן כתב בשו"ת תשב"ץ (ח"ג קנא) ושו"ת הרמ"א (סי' י'), ושו"ת מהר"ם שי"ק (חומ"מ סי' לא), וכן פסק החפץ חיים באהבת חסד (פ"ה ז') והמנחת פתים (חומ"מ סי' קפט א') ושו"ת בנין

הלכה למעשה ואסר לקנות מגוי אפילו מוזיל וכו', עכ"ל. ובסוף התשובה כתב וז"ל, כ"ש שמחוייב כה"ג שהוא לא חסר וחבירו הנה ולדעתי זה בכלל ג"ח, עכ"ל. וכן נקט בשו"ת מהרש"ם (ח"ט או"ח סי' לו) וז"ל, ועכ"פ כל זמן שלא ייקרו מוכרי אתרוגי אה"ק את השער, חובה עלינו ועל כל ישראל לברך רק על אתרוגי אה"ק, עכ"ל. וכן כתב בשו"ת מחזה אברהם (ח"א סי' קמח) וז"ל, פשוט ומבואר מת"כ פ' בהר דדריש או קנה מיד עמיתך וא"כ כל איש אשר בשם ישראל יכונה מחויב לקנות האתרוגים מאה"ק ולא אצל הנכרים, עכ"ל. וכן נקט בשו"ת ים הגדול (חומ"מ סי' צב).

והחפץ חיים בספר אהבת חסד (פרק ה' נתיב החסד ס"ק יב) כתב וז"ל, יש לומר דאה"נ דחיוב אין עליו, אבל מצוה יש עליו בזה וכמו שכתבתי, ונפקא מינה לענין לכפותו בזה, עכ"ל. הרי דהגם דס"ל דאין בידינו לכופף אדם לקיים מצוה זו, עדיין מצוה עליו לקיימו.

(ה) **אמנם** בספר קרבן אהרן (פי' על תו"כ שם) פירש את דברי התו"כ דעצה טובה קמ"ל, ואין בו מצוה. ואחריו פירש גם המלבי"ם (שם). וכן פירש בהפסיקתא זוטא (מדרש לקח טוב, לרבינו טוביה בר' אליעזר), כן הבין בשו"ת חקרי לב (חומ"מ קלט), ושו"ת בנין אב (ח"ג סי' עג) בדעת הפסיקתא זוטא. וכן נוטה דעת שו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' תתה), ובוה לימד זכות על מה שלא ראה שרבים נוהרים בזה. אמנם בספר משחא

קובץ אבקת רוכל

ניסן תש"פ

צט

מנכרים, למרות שיש מצוה להקדים ישראל. ואסיק בזה"ל, באופן שאינו קונה רק דברים חמוצים וכוונתו משום חשש חומרא ודאי לית דין צריך בשש דאין עושה בזה שום איסור, דהרי אצלו חשוב דבר זה יותר מהפסד ממון, עכ"ל. הרי דנקט דכמו שלענין אם מוכרים הנכרים בזול ויש הפסד ממון לקנות מישראלים, התירו הפוסקים לקנות אצל נכרים, ה"ה לענין זה.

מה שיש לדון בדברי החיי הלוי

(יב) אמנם יש לדון בדברי החיי הלוי הנ"ל, האם נאמר שכל דבר שחשוב לאדם שמחמתו עדיף ליה לקנות מנכרי שיהיה נחשב כמו הפסד ממון. הרי המהר"ם שיק (חו"מ סימן לא) כתב דאם יש טירחא לקנות מישראל, אין זה סברא לדחות את המצוה, וז"ל, וכי מילתא זוטרתא היא להינות ולהחיות את ישראל ובשכחה ואבדה שאבד אדם ומצאו ישראל עני אמרו חכז"ל דכתיב בי' למען יברכך ה' כיון שעל ידו נתפרנס עני אע"ג דממילא קאתי, כ"ש שמחוייב כה"ג שהוא לא חסר וחבירו נהנה, ולדעתי זה בכלל גמילות חסדים, והאיך לא ירצה להטריח עצמו וכתוב צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד וכו'. עכ"ל. הרי שנקט המהר"ם שיק דכל היכא דליכא הפסד ממון, מוטל עליו לטרוח לקנות אצל הישראל, הגם שבדאי לפעמים היתה חשובה לו אותה הטירחה כמו הפסד ממון, והיה קל בעיניו להוציא איזה ממון להקל מעליו את אותה הטירחה, אפילו הכי מבואר מדבריו דיש עליו מצוה זו.

אב (ח"ג סי' עג) ושו"ת חקרי לב (חו"מ סי' קלט).

(ט) ויש מדייקין בדעת הרמ"א (שם) דאפילו כשהנכרי מוזיל הרבה, חייב להקדים ולקנות מן הישראל. כן הבין בשו"ת חקרי לב (שם), ושו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' קכט), דדייק מש"כ הרמ"א לשון של "מוזל טפי". אמנם בדעת התשב"ץ דייק דוקא דבר מועט, עיי"ש. אמנם יש מפרשים דאפילו בדעת הרמ"א היינו דוקא דבר מועט, וכן פירש האהבת חסד (שם).

(י) **אמנם** בשיעור דבר מועט גופא נחלקו הפוסקים. ד"א שהשיעור הוא עד שתות המקח, דעד כדי שתות דרך הכל למחול, כמבואר לענין אונאה ממון. וכן כתב בשו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ד סי' קמט). וכן נקט תשובות והנהגות (ח"א תתה, וח"ג תשכד). ולאידך גיסא, י"א דאי אפשר ליתן שיעור בזה, דהכל לפי המקום, והזמן, והאדם. וכן צידד בשו"ת מנחת יצחק (שם), וכעין זה בשו"ת בנין אב (שם) ושו"ת באר משה (דעברעצין, ח"ב סי' קכ) דכתב דא"א ליתן שיעור על זה, ואלו מהדברים המסורים ללב. וכן פסק בשו"ת שרגא המאיר (ח"ה סי' לא ב') שכתב דלעני אפילו מועט הוא מרובה, ולעשיר יתכן דאפילו הרבה הוא מועט. וכן פסק הגר"ד כהנא שליט"א אב"ד מישרים בתשובה כת"י.

דברי שו"ת חיי הלוי שחשוב אצלו כהפסד ממון

(יג) **וראיתי** את מה שדן בזה בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן תשכד) דהביא

(יא) **והנה** בשו"ת חיי הלוי (ח"ג סימן צא) דן בשאלה זו של קניית חמץ לאחר הפסח

כל היכא דלא מייקר הישראל יותר משוויו. משא"כ הידור מצוה דנתנו חז"ל שיעור עד כדי שליש. נמצא דלדעת הרמ"א מצות הקדמת ישראל מנכרי חמורה יותר, ודוחה מצות הידור. אבל לדעת החולקים על הרמ"א שסוברים דאינו חייב להפסיד ממון בשביל מצות הקדמת ישראל, יש לומר דמצות הידור אפילו את"ל שהוא רק מדרבנן, אבל מ"מ לא גרע מממון שא"צ להפסיד, והרי חזינן וכו' דהדור מצוה דוחה שבת וגם באתרוג י"ל דזה קלי ואנוהו הוי דאורייתא דהרי כתיב ביה הדר והקפידה התורה ביה על הדור, עכ"ל.

הרי דנקט המחזה אברהם דהיכא דתחסר לו המצוה של הידור לא גרע זה מחסרון ממון. וזה דומיא למש"כ החיי הלוי הנ"ל דאם תחסר לו אותה החומרא שמהדר אחריה, לא גרע מחסרון ממון. אלא דיש לחלק, דהמחזה אברהם איירי באופן שיחסר לו מצות הידור בד' מינים לגמרי, ומשום הכי י"ל דמצות ההידור יש לה שויות, ולא גרע מהפסדת ממון ממש. משא"כ כשקנה חמץ שנמכר לנכרי על הפסח, לא חסר שום עשיית מצוה.

היתר של שני מינים

(טז) **אמנם** יש להביא את מה שכתב הגאון ר' מאיר אריק ז"ל (בעמ"ח ספר מנחת פתים ושו"ת אמרי יושר) בקונטרס פרי עץ הדר (עמוד יט) וז"ל, אמנם היכא שאתרוגי קרפו מהודרין מאתרוגי א"י גם לדעת רמ"א בתשובה דאפילו כשהגוי מוזיל השער מצוה לקנות מישראל ביוקר מכ"מ היכא שסחורת הגוי טובה יותר גם רמ"א מודה דאין מצוה לקנות מישראל דוקא ברעה ויפה כתרי מינים

דעת הרמ"א אפילו אם הנכרי זול מהישראל עד כדי שיעור שתות (דנקט דשיעור מה שמחויב להפסיד עבור מצות הקדמת ישראל הוא עד שתות), חייב לקנות מישראל. ולפי זה כתב דאם המחירים שווים בין ישראל ובין לנכרים, אלא שיש טירחא לקנות מהישראל, אם המקח הוא באופן שאפילו היה המחיר גבוה שתות מהישראל לא היה טרח לקנות מהישראל כדי להרויח את השתות, אז גם אינו חייב לטרוח לקנות מהישראל, דאותה טירחא שווה אצלו כמו שתות.

(יד) **אמנם** מדברי המהר"ם שיק הנ"ל שלא חילק בין אם הטירחא שוה לו ממון, משמע דלא ס"ל כן, אלא דכל מה שיכול לטרוח חייב לעשותו. ולא עוד אלא שדימה את זה למצות גמ"ח, שמבואר במשנה ריש מס' פאה דאין לה שום שיעור, וכדאי' התם, אלו דברים שאין להם שיעור וכו' וגמילות חסדים, וע' בפירוש המשניות להרמב"ם שם, ובטורי אבן (חגיגה ז') דאין בו שום שיעור על הטירחא.

מה שיש לדון בשו"ת מחזה אברהם

(טו) **ועיין** בשו"ת מחזה אברהם (ח"א סימן קמח) דדן לענין להקדים לקנות אתרוגים מישראלים מלקנות מגוים כשהאתרוגים של הנכרים מהודרים יותר. וכיון דעל פי דין חייבין להדר עד שליש משום זה קלי ואנוהו, מי נדחה מפני מי, מצות הידור, או מצוה הקדמת ישראל לנכרי. והוכיח מהא דמבואר מהרמ"א דאפילו אם הוזיל הנכרי מהישראל חייב לקנות ממנו, ולא נתן הרמ"א שיעור בדבר, ומשמע דלעולם חייב לקנות מהישראל

נאה יותר מהפועלים ישראלים כתב בשו"ת מעשה אברהם (סי' לז) דכיון דאין ביכולת הפועלים ישראלים לבנות הבית הכנסת כמו הנכרים מותר לשכור הנכרים.

ואילו השדי חמד (ח"ה אסיפת דינים מערכת ביהכ"נ אות ו') חלק עליו וכתב דלדעתו צריך לשכור את הפועלים הישראלים, וז"ל, והיה נלפע"ד דטפי עדיף שיהיה ע"י פועלים ישראל למען הנות"ו והקרוב קרוב קודם וכבר ידוע מ"ש בספרי ע"פ וכי תמכרו ממכר כשאתה מוכר מכור לישראל חברך וכו'. ואם לא יהיה הבנין מהודר כ"כ למטה יהיה מהודר אצל נותן התורה כביכול אשר הזהירנו ע"ז לקרב את הקרובים (עין תשו' חת"ס ח"ו סי' מג), עכ"ל.

חרי דנקט דאע"פ דאין הפועלים ישראלים יכולים לבנות כמו הנכרים, והוה כשני מינים, עדיין חייב הוא להקדים ולשכור פועלים ישראל. ולפי דברי השדי חמד נמצא דהוא הדין בנידון דנן לענין קניית חמץ לאחר הפסח מן הנכרים, חייב לקנות אצל הישראלים.

מה שיש לדון בדברי השדי חמד

(יח) **אמנם** יש לחלק דדוקא כשהנידון הוא היופי של בית הכנסת, יש לומר דענין זה שייך לומר דעדיף היופי של קיום המצוה של הקדמת הישראל, מהיופי החומרי של בית הכנסת. מה שאין כן בשני מינים בעלמא דאינו חייב לקנות את המין שני, כשרצונו לקנות את המין האחר. וכן מורה לשון השדי חמד (שם) דאסיק במליצה "ואם לא יהיה

דמי, כמ"ש רמ"א (סי' קנו סעיף ז'), ועי' רמב"ן הובא בב"י בסחורה טובה יותר כעסקא אחריתי דמיא. וכ"כ סמ"ע בחו"מ (סי' קעא ס"ק לה). וא"כ מכ"ש לענין מצוה כשאתרוגי עמים מהודרים יותר דהו"ל כתרי מינים וע' רמב"ם (פ"י מה' מ"ע הי"ז), ציוו חכמים שיהיו עניים יתומים בב' של אדם במקום עבדים מוטב לו להשתמש באלו ויהנו בני אברהם יצחק ויעקב מנכסיו וכו' ולכאורה הוא מה"ת ממש דקנה מיד עמיתך, וע"כ כנ"ל, דכתרי מינים דמי, דשימוש בבן חורין הוא רק לשעה ובכל פעם יצטרך לאחרים ועבד כנעני הוא אחוזת עולם, עכ"ל.

וכן סבר הגרא"מ שך ז"ל, הובאו דבריו בספר אילת השחר (עה"ת בהר כה, יד), וכן נקט בשו"ת ארץ טובה (סי' נז), וכן פסק הגרי"ד כהנא שליט"א (אב"ד מישרים ליקוואוד בתשובת כת"י), דכל היכא שמוכר הנכרי מין חפץ שהוא רוצה לקנות, והישראל מוכר חפץ אחר דומה, אבל אינו ממש אותו מין או מאותו סוג, אינו חייב להקדים לקנות סוג אחר, דדוקא כשאותו החפץ שמעוניין לקנות יכול לקנות מהישראל יש עליו דין הקדמת ישראל לנכרי.

נמצא דכיון שאין לישראלים את אותו סוג החמץ שהוא רוצה לקנות, שרק לנכרים יש להם חמץ שלא נמכר לפסח, יהיה מותר לקנות מהם.

האם יש חולקים על היתר זה

(יז) **אמנם** יש לעיין אם סברא זו מוסכמת לכל. דהנה לענין בנין בית הכנסת על ידי פועלים נכרים כשהם יודעים לבנות באופן

מפואר ונאה כמו על ידי בניית ישראלים, נמצא דשייך זה בכל אופן, אפילו כשלא יהיה מה שמוכר הישראל ממש כאותו דבר שמוכר הנכרי.

החולקים על היתר זה

(יט) **נמצא** לפי דברי השדי חמד הנ"ל אין מקום להתיר לקנות מנכרים משום שני מינים. וכן מבואר דס"ל המחזה אברהם (מובא לעיל) דלא התיר רק משום דחסר לו מצות הידור, ולא גרע מהפסד ממון. אבל משום שנחשב כשני מינים לא התיר.

וכן עיין בספר מעשה איש (ח"ו עמוד צה) שהביא מספר זכור לדוד בשם החזון איש זצ"ל וז"ל, מצות או קנה מעמיתך, שייכות אף שעולה אצלו יותר כסף, וכן אף שהוא טורח יותר לילך לשם, ואפילו אם אורך יותר זמן, ואף אם האיכות אינה כל כך טובה, עכ"ל. הרי דאפילו כשהאיכות אינה כל כך טובה גם ס"ל דיש המצוה של או קנה מיד עמיתך אפילו במקום רעות ויפות, ודלא כדעת הגר"מ אריק ז"ל לעיל.

אמנם בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן תשכד) כתב ששמע מעד נאמן על הנהגת החזון איש ז"ל, שהחמיר מאוד במצוה זו לטרוח לילך למרחקים לקנות משומר תו"מ, וכתב עליו דאולי ממידת חסידות נהג כן. ולפי זה אינו ראייה שדעת החזון איש היא לחלוק על דעת הגר"מ אריק ז"ל. אמנם מעדותו של הגר"ד פרנקל ז"ל (בזכור לדוד שם), משמע שמעיקר הדין סבר כן.

הבנין מהודר כ"כ למטה יהיה מהודר אצל נותן התורה כביכול אשר הזהירנו ע"ז לקרב את הקרובים". דהיינו דדוקא שם יש לומר דהוא מהודר ביופי קיום המצוה. מה שאין כן כשהוא רוצה לקנות דוקא חמץ שלא נמכר בהיתר מכירה במשך הפסח, אין זה ענין של יופי והידור ששייך לומר שיהיה מהודר ויפה באופן אחר.

אמנם שוב עיינתי בשדי חמד (בח"ח, פאת השדה מערכת ביתה"כ סימן ג') שהניף ידו שנית לדון בדבריו, וחזר על דבריו הראשונים וחיזק אותם, וציין למש"כ לעיל, וכתב דהשתמש במליצת החתם סופר (ח"ו סי' מג) שכתב לענין בנין ארון הקודש בשבת על ידי קבלנים, וכתב שם לאסור מעיקר הדין ואסיק במליצה בזה"ל, ואי משום ארון הקדש שאי אפשר בשום אופן לתקנו כי אם בצרופ שבת ויו"ט. הנה לא טובין אנחנו מאבותינו שלא בנו בשבת והיה להם ארון קדש להעמיד שם ס"ת שכתוב בו שמירת שבת. ואם הארונות הקדושים ההמה לא היו מהודרים כאשר יהיה זה אם אינו מהודר למטה היו מהודרים למעלה אצל נותן התורה ית"ש אשר הזהיר על השבתות, עכ"ל.

הרי דאין כוונת החתם סופר במליצה זו לדחות שום היתר הקשור לענין של "יופי", לומר שגם זה נקרא יופי, דהא פסק שם החת"ס בהדיא שאסור גמור הוא ואין שום צד לומר שכיון שאי אפשר בלאו הכי שיהיה מותר. אלא ע"כ מליצה בעלמא היא. נמצא דגם כוונת השדי חמד לומר שאין לנו היתר לבנות על ידי פועלים נכרים, הגם שלא יהיה

אם לא יקנה חמץ כלל

ולפי זה נמצא דבני אדם בכגון אלו שאם לא היתה להם הברירה לקנות אצל הנכרים לא היו קונים חמץ כלל, ודאי דמותר להם לקנות מהנכרים, ורק אלו שאלולא הנכרים היו קונים חמץ הנמכר על הפסח אצל הישראלים, יש לדון בכל הנ"ל.

דבר חשוב

(כב) **ועוד** יש להוסיף על זה, דכיון שקניית חמץ מחנויות נכרים היא רק בזמן מיוחד של אחר הפסח, נראה שיש לצרף עוד סברא אחרת להתיר.

דהנה בפירוש עשירית האיפה על תורת כהנים (בהר פר' ג') כתב וז"ל, מיירי בחפץ חשוב ושניהם לפניך, עמיתך קודם. עכ"ל. הרי דנקט לדבר פשוט דיש להקדים ישראל בקניות חשובות, אבל דבר שאינו חשוב לא. וכן נקט בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' תתה) מסברא דנפשיה, וז"ל, ומ"מ מסתבר דחיוב זה, דהיינו דוקא לקנות בקביעות או קניה חד פעמית גדולה וחשובה אבל באקראי או דבר מועט, אין חיוב להקפיד וכו'. עכ"ל. נמצא דהיכא דאינו קונה בכמויות גדולה ואינה קנייה חשובה כל כך, יש עוד מה לסמוך עליו.

הנראה ע"פ הנ"ל

(כג) **ומה** שנראה דיוצא על פי כל הנ"ל הוא שהיות ונחלקו הפוסקים אם יש היתר של הפסד בקניה מן הנכרי, וכן נחלקו אם יש היתר של שני מינים, בנדו"ד חייב להקדים את הישראל קודם שיבא להחמיר בתורת חומרא בקניית חמץ שנמכר לנכרים על הפסח. אבל היכא שאם לא יקנה אצל

(כ) **מאבל** נראה פשוט דאם לא יקנה אצל נכרים לא יקנה כלל חמץ, או ודאי יש לו היתר לקנות מהגוי. דהא בכה"ג אין לו שני מוכרים, ולא שייך ביה הענין של הקדמה. וכן יש לדייק מלשון התורת כהנים הנ"ל "מנין כשהוא מוכר לא תהיה מוכר אלא לעמיתך וכו' ומנין כשהוא קונה לא תהיה קונה אלא מיד עמיתך וכו'". דלמה הקדים בלשון זה "כשהוא מוכר", ו"כשהוא קונה", לא היה לו לכתוב רק מנין שלא למכור אלא לעמיתך, ולא לקנות אלא מעמיתך. ומשמע מלשון זה, שאין דין קדימת עמיתך אלא כשהוא רוצה למכור או כשהוא רוצה לקנות ולא איכפת ליה ממי לקנות או למי למכור, שיש לו ברירה לקנות או מישראל או מנכרי, או יש דין קדימה לעמיתך, אבל כשאין לו את הברירה, שרק הנכרי יש לו את החפץ שבא לקנות אין דין קדימה בזה.

(כא) **וכן** משמע ממש"כ רש"י עה"ת (בהר כה, יד) כשהביא את דברי התורת כהנים הוסיף בזה"ל, ומנין שאם באת לקנות קנה מישראל חברך וכו'. דהיינו דביאר דמש"כ התו"כ כשקונה, היינו "שבא לקנות" שכוונתו לקנות בכל גוונא, אלא שיש לו ברירה בין ב' בני אדם [וכן ביאר בכוונת רש"י בשו"ת ארץ טובה (סימן נו)]. וכן משמע מלשון פירוש רבינו הלל על תורת כהנים (שם) וז"ל, מנין דאי אית לך מידי למזבן וקא תבע ליה גוי ועמיתך לא תהא מוכר אלא לעמיתך, עכ"ל. הרי דגם רבינו הלל, פירש דאיירי בשכוונתו למכור בכל אופן.

מצות קנה מיד עמיתך וקניית חמץ לאחר הפסח מנכרים

הרב ברוך גרינשפאן

(יא - יד) **דברי** חיי הלוי שבא להתיר קניית חמץ לאחר הפסח מנכרי, דלא גרע מהפסד ממון. ומה שיש לדון בדבריו על פי דברי המהר"ם שיק, דמבואר דלא אמרינן בכל דבר שיהיה נחשב כהפסד ממון.

(טו) **מה** שיש לדון על פי דברי שו"ת מחזה אברהם, דחסרון הידור מצוה נחשב כהפסד ממון.

(טז) **מה** שיש להתיר על פי הפוסקים דבשני מינים מותר לקנות מנכרים.

(יז - יט) **החולקים** על היתר זה, ודיון בדברי השדי חמד אם חולק.

(כ - כא) **אם** לא היה קונה כלל חפץ כזה רק מהנכרי, מותר לכתחילה לכו"ע.

(כב) **אם** בא לקנות דבר קטן או באקראי יש להתיר לקנות מנכרי.

(כג) **היוצא** מדברינו דנחלקו הפוסקים אם יש להתיר בנדו"ד משום שני מינים. וממילא היה נראה לי שנכון יותר להחמיר על מצות קנה מיד עמיתך, מלהחמיר על קניית חמץ הנמכר לעכו"ם על הפסח, שהוא רק מפני חומרא.

הנכרים לא היה קונה חמץ כלל, אז פשוט שיש להתיר לכתחילה לקנות אצל הנכרים.

סיכום:

(א) **הבא** להחמיר לקנות דוקא חמץ שלא נמכר לנכרי במשך זמן הפסח, עליו לעיין אם אכן חומרא היא, או קולא במצות "או קנה מיד עמיתך".

(ב) **היבא** שיש חשש בהמכירה שלא נעשתה כדינה כמו שהיה נהוג בכל הדורות, אז ודאי יש לו להחמיר שלא לקנות חמץ שעבר עליו הפסח, אלא יקנה מהנכרים.

(ג) **מקור** למצות הקדמת ישראל לנכרי, מדברי התורת כהנים, שהובא בהרבה פוסקים.

(ד) **בהרבה** פוסקים מבואר דיש חיוב ומצוה להקדים ישראל.

(ה) **מקצת** מפרשים ס"ל דאינו אלא רשות ועצה טובה.

(ו) **מה** שנראה להלכה דיש בו חיוב.

(ז - י) **מה** שנחלקו הפוסקים אם יש דין הקדמת ישראל כשהנכרי מוזיל טפי מישראל. ומה שנחלקו בשיעור ההוזלה.



בית יוסף

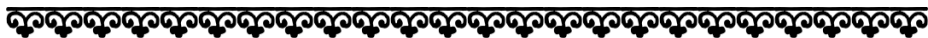




בדין מחמר ושבייתת בהמתו בשבת

הרב שלום כהן

ראש ישיבת 'פורת יוסף', ונשיא מועצת חכמי התורה



כשהיא מהלכת מניחו עליה וכשהיא עומדת נוטלו הימנה. אי הכי אפילו חבירו נמי. אמר רב פפא, כל שבגופו חייב חטאת בחברו פטור אבל אסור, כל שחברו פטור אבל אסור בחמורו מותר לכתחילה, עכ"ד הסוגיא שם.

והקשה שם בחידושי הרשב"א דאמאי הגמרא שאלה רק מדין 'מחמר', והלא יש פה גם איסור של שבייתת בהמתו. וסוף דבר הרמב"ן, דשבייתת בהמתו היינו דוקא בבהמה שלו, ולכן יכלה הגמרא לתרץ דאירי בבהמה שאינה שלו, ולכן הגמרא שאלה דוקא מדין מחמר כי איסור מחמר שייך בין בבהמה שלו בין בשל אחרים, עכ"ד. [אח"כ הביא שם הרשב"א את דברי הרמב"ם (פ"כ מהל' שבת ה"ו), שאסור להנהיג את הבהמה אפילו כשאין לא עקירה ולא הנחה. וכתב ע"ז הרשב"א, "ואינו נראה כן", עכ"ל. וכונתו, דהלא איתא בגמרא 'כל שחברו פטור אבל אסור בחמורו מותר לכתחילה'. והרי לעשות הנחה בלי עקירה בחבירו הוי פטור אבל אסור, ולכן בחמורו הוי מותר לכתחילה. וע' במגיד משנה על הרמב"ם שם מש"כ לבאר בדבריו, ואכמ"ל בזה.]

(ב) **עוד** בדין 'מחמר', איתא בעבודה זרה (טו.), דאסור למכור בהמה גסה לעובד

השיעור הזה נמסר בחשון תש"פ, ונכתב ע"י הרב שי שלום קבסה שליט"א, כפי ששמעו מפי מרן הגאון שליט"א.

(א) **ידוע** שיש שני עניינים במלאכת בהמתו בשבת, דין אחד של "שבייתת בהמתו" כמו שנאמר (שמות כג, יב) "למען ינוח שורך וחמורך", ולכן אסור שבהמתו תעשה מלאכה בשבת אפילו על ידי גוי. ועוד, יש איסור של "מחמר" אחר בהמתו, כגון שבהמתו נושאת משוי, או שהיא טוחנת וכדומה, והוא מנהיג אותה או מחמר אחריה וגורם לה לעשות מלאכה.

ואיסור 'מחמר' נלמד בגמרא בשבת, דהנה איתא במשנה שם (קנג.), מי שהחשיך בערב שבת בדרך, נותן כיסו לנכרי, ואם אין עמו נכרי, מניח את כיסו על החמור. ואיתא שם בגמרא (קנג.): אמר מר, אין עמו נכרי מניחו על החמור, והלא מחמר ורחמנא אמר "לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך" (שמות כ, י). ופירש רש"י, ואיזוהי סתם מלאכה העשויה על ידי שניהם, זו היא שהיא טעונה והוא מחמר. אמר רב אדא בר אבהו, מניחו עליה כשהיא מהלכת [דאין כאן עקירה]. והא אי אפשר דלא קיימי להשתין מים ולהטיל גללים ואיכא עקירה והנחה. מתרצת הגמרא,

ואיסור מחמר שייך שם בבהמה שאינה שלו, ואפילו בבהמה של גוי.

וביאר השאגת אריה (סוף סי' עג) החילוק ביניהם, דדין שביית בהמתו הוא דין "על הבהמה" שצריכה לשבות ממלאכה, ולכן דוקא אם הבהמה שלו אז שייך לייחס אליו את המלאכה שהבהמה עושה, אבל אם הבהמה אינה שלו, הוא לא מצווה על שבייתתה. משא"כ איסור "מחמר" הוא דין על "האדם" דאסור לו לעשות מלאכה אפילו על ידי בהמה, ובכה"ג אין זה נחשב שהבהמה עושה את המלאכה לבד, אלא שהיא כמו גרזן ביד האדם שעושה מלאכה על ידה. ולכן דין זה שייך אפילו בבהמה של גוי, כי סוף סוף האדם עושה את מלאכה ע"י הבהמה, ע"ש.^[א]

(ג) **לעומת** זאת, ההגהות אשר"י (פ"ק דע"ז, על הרא"ש סי' כב) בסוגיא בע"ז שם, כתב בשם רבינו אפרים דאם יהודי שכר בהמה מגוי וחימר אחריה בשבת, הרי זה חילול שבת כיון דשכירות קניא לענין זה. והאור זרוע שם כתב דאינו נראה, עכת"ד. ורצונו לומר, דכיון דאיתא בגמ' שם (טו.) דשכירות לא קניא, נמצא שהבהמה אינה שלו ולכן לא שייך בזה איסור מחמר. הרי מבואר מדברי רבינו אפרים, וגם מהאור זרוע, דאיסור מחמר שייך דוקא בבהמה שהיא שלו, אלא שנחלקו לגבי בהמה שכורה

כוכבים, גזירה משום נסיונו, כי יתכן שימכור בהמתו בערב שבת לפני השקיעה, והעכו"ם ירצה לראות שהיא יכולה ללכת אפילו כשהיא טעונה, ולכן היהודי עלול לנסותה ללכת כשהיא טעונה בכניסת השבת, והוי מחמר אחר בהמתו בשבת, ע"ש בסוגיא. והקשו התוס' שם (ד"ה ושמועה), דלמה הגמרא אסרה רק מדין מחמר ולא מדין שביית בהמתו. ויתרצו דמצד שביית בהמתו [דהוי מצות עשה] לא היינו גוזרים משום חשש רחוק כזה, משא"כ לאו דמחמר הוי חמיר טפי ולכן גזרו, עכ"ד. וע"ש בחידושי הר"ן (על הרי"ף) שגם הקשה כן, אמאי הגמרא לא שאלה מדין שביית בהמתו, ויתרץ דאיירי בגמרא שכבר היה קציצת דמים על הבהמה והנכרי כבר קנאה והיא שלו, אלא שאח"כ מנסים אותה ואם הלוקח מוצא בה מום אז מחזירים את המקח. עכ"פ בשעת הניסיון הבהמה היתה שייכת לנכרי, ולכן אין כאן איסור שביית בהמתו. משא"כ לאו דמחמר שייך אף בבהמה שאינה שלו, ולכן הגמרא שם שאלה דוקא מדין מחמר, עכת"ד. וזהו כשיטת הרמב"ן והרשב"א שכתבנו לעיל, דס"ל דשביית בהמתו שייך דוקא בבהמה שלו, ומחמר שייך גם בבהמות אחרים.

נמצא דלפי הרמב"ן, הרשב"א, והר"ן יש חילוק בין "שביית בהמתו" לדין "מחמר", דשביית בהמתו שייך דוקא בבהמה שלו,

[א] א"ה: וכן כתב הרמב"ן השגותיו לספר המצות של הרמב"ם (שורש יד), דמחמר הוי דין על "האדם" והבהמה הוי כגרזן בידו, ע"ש בדבריו. ולפ"ז יש להבין מה ההבדל בין מחמר שאין בה חיוב סקילה, לבין חורש ע"י הבהמה שחייב בה סקילה. וביאר האגלי טל (חורש הל' ז) דב"מחמר", הבהמה יכולה לעשות המלאכה גם בלעדיה, משא"כ בחורש אי אפשר לחורש בלעדיה, ע"ש.

אבל אסור, בחמורו מותר לכתחילה'. וא"כ אמאי הגמרא בפסחים היתה צריכה לתרץ דבמקום "מצוה" לא גזרו רבנן, הרי שם הוי מחמר כלאחר יד דהוי בחבירו פטור אבל אסור, ולפ"ז בבהמתו היה צריך להיות מותר לכתחילה אפילו שלא במקום מצוה, דהרי בשתי הגמרות הנ"ל איירי במחמר "מדרבנן", כי במס' שבת איירי במחמר ברשות הרבים בלי עקירה והנחה דהוי מדרבנן, ובמס' פסחים איירי במחמר כלאחר יד דג"כ הוי מדרבנן. וא"כ אמאי במס' שבת הדבר מותר לכתחילה, ובמס' פסחים הוא מותר דוקא במקום מצוה. [ואין לתרץ דהגמ' בשבת אמרה מותר משום דהוי במקום פסידא, כי הגמ' לא תירצה כן ד"במקום פסידא כזה לא גזרו' על איסור דרבנן. אלא הגמרא חידשה כלל חדש ד"כל שבחבירו פטור אבל אסור בחמורו מותר'. ואם זה משום פסידא, הוה ליה לגמרא לתרץ בפשיטות דהכא לא גזרו משום פסידא, ותו לא.]

עוד קשה, דהגמרא בפסחים שאלה רק מדין מחמר כלאחר יד, ולא שאלה מדין שביתת בהמתו דהוי אסור מדארייתא. כי באמת קשה, איך הותר דין שביתת בהמתו "מדאורייתא" בשביל הקרבן פסח.

ועוד יש לדקדק, דהתוס' בפסחים (סו: ד"ה הנח), הקשו דאיך מצות קרבן פסח דוחה איסור דרבנן של "מחמר" כלאחר יד, הרי איתא להדיא שם במשנה דכל מה שאפשר לעשות מערב פסח, אינו נדחה בשבת. והרי יכלו להביא את הסכין לפני השבת, ואמאי זה דוחה שבת. ולכן התוס' הוכרחו לחדש דין, דיש הבדל בין שבות של עצמו לשבות

אם אסור לחמר אחריה או לא, אבל בבהמה שאינה שלו לכו"ע לא שייך בה איסור מחמר.

ויש להביא ראיה לדבריהם מהסוגיא בפסחים (סו:), דאיתא התם דאם ערב פסח חל להיות בשבת, ושכחו להביא סכין לשחוט את הפסח מערב שבת, הדין הוא דבשבת עצמו יתחוב הסכין בצמר הטלה או בקרני הגדי, וכך יביאו את הסכין לבית המקדש על ידי הטלה והגדי. ושאלה הגמרא שם (סו:): איך יעשו כן, הרי זה עבודה בקדשים. ותירצה הגמרא שהקדישו את הטלה והגדי רק אחר שהגיעו לעזרה. ואח"כ שאלה הגמרא "והלא מחמר". ותירצה דהוי מחמר כלאחר יד. ושאלה הגמרא הרי מ"מ זה אסור מדרבנן. ותירצה הגמרא דכיון דהוי לצורך מצוה, בכה"ג אין איסור מדרבנן, ע"ש כל הסוגיא. ומשמע דמתחילה כשהגמרא חשבה שהקדישו את הבהמה לפני כן, לא היה שייך איסור מחמר, כיון שהבהמה היא של הקדש ולא שלו, ורק אח"כ כשהגמרא אמרה שהיו מקדישים את הבהמה בעזרה, אז שאלה "והלא מחמר" וכו'. ומשמע מזה כדברי רבינו אפרים והאור זרוע, דאיסור מחמר שייך דוקא בבהמה שלו. וכן המנחת חינוך (סוף 'מוסך השבת', אות טז, ד"ה וכדמות) הביא ראיה זו להוכיח דמחמר אסור דוקא בבהמה שלו. וע"ש עוד מה שפלפל בזה.

(ד) **והנה** מבואר בסוגיא בפסחים (שם), דההיתר להביא הסכין לבית המקדש ע"י הטלה היינו משום דהוי "מחמר כלאחר יד" ובמקום מצוה לא גזרו רבנן. וצ"ע טובא, דהרי כבר הבאנו לעיל שהגמ' אומרת בשבת (קנג:): כלל בדין מחמר, ד"כל דבחבירו פטור

והשתא, ע"פ מה שנתבאר, תירץ הקה"י שם את הסתירה בין הסוגיא בפסחים לשבת הנ"ל, (דהיינו הקושיא הראשונה שהקשינו לעיל באות ד'), דבמס' שבת איירי במחמר ברשות הרבים בלי עקירה והנחה, ולכן שם יש חסרון בעצם המלאכה מצד עצמה, כיון שמלאכת הוצאה הוי דוקא כשיש בה עקירה והנחה. ולכן בזה אמרינן הכלל ד"כל שבחברו פטור אבל אסור, בבהמתו מותר". משא"כ בפסחים איירי בהוצאה שיש בה עקירה והנחה, והמלאכה מצד עצמה היא שלמה, אלא שהיא נעשית "כלאחר יד", והרי כבר נתבאר לעיל דבדין כלאחר יד אין שום חסרון בבהמה כיון שלא שייך בבהמה מלאכת מחשבת, נמצא דבזה הבהמה עושה מלאכה שלמה בלי שום חסרון, ולכן לא שייך הכלל הנ"ל, ומטעם זה הצריכה הגמ' לחדש בדמקום מצוה לא גזרו רבנן.

אלא דשוב הקשה ע"ז הקה"י דכל זה ניחא מצד מחמר, אבל סוף סוף יש כאן איסור דאורייתא של שביית בהמתו, ואיך זה נדחה. [וזה השאלה השניה ששאלנו לעיל באות ד'] ולכן הקה"י שם סתר את כל יסודו הנ"ל והניח הקושיות הנ"ל בצ"ע, כיעו"ש.

(ו) **אמנם**, נראה לתרץ הקושיא השניה הנ"ל ע"פ מש"כ התוס' בפסחים (נט. ד"ה אתי), דהנה איתא בגמרא שם דעשה דפסח יכול ליקרב גם אחר שהקריבו תמיד של בין הערביים, ואף דקיימ"ל "עליה השלם כל הקרבנות כולם" ואין להקריב קרבן אחר התמיד של בין הערביים, מ"מ עשה דפסח שהוא חמור כיון שיש בו כרת, דוחה עשה

של בהמתו, ושביתו של בהמתו מותר בשבת אפילו כשיכלו לעשותו בערב שבת, עכ"ד. ולכאורה, לפי הגמרא במס' שבת הנ"ל ד"כל שבחברו פטור אבל אסור בחמורו מותר", הרי לא קשה מיד, דעשיית שבות ע"י בהמתו הוי מותר וא"כ אמאי הוצרכו התוס' לחדש דין חדש וכו', ולא תירצו כנ"ל?

(ה) **ויש** לבאר ולתרץ כל הנ"ל ע"פ מש"כ הקהילות יעקב (פסחים סי' נב), שביאר שהדין של "כלאחר יד" לא הוי חסרון במלאכה עצמה אלא במלאכת "מחשבת". דהנה נפסק בשו"ע (אה"ע ס' קכג ס"א, בהג"ה), שגט שנכתב ביד שמאל כשר בדיעבד. וביארו שם החלקת מחוקק (ס"ק ה), והבית שמואל (ס"ק ד), דאע"פ דלענין שבת קיימ"ל דאם כתב ביד שמאל לא מחשבא כתיבה ופטור עליה מחטאת, היינו משום דבאמת גם כתיבה בשמאל מקרי כתיבה, אלא רק לענין שבת לא הוי מלאכת "מחשבת", עכ"ד. וביאור דבריהם, דלגבי כתיבה ביד שמאל, הכתיבה מצד עצמה נחשבת כתיבה גמורה, ולכן הגט כשר בדיעבד, אלא דבשבת פטור על כתיבה כזו מצד שחסר בו במלאכת "מחשבת" של האדם, אף שהכתיבה מצד עצמה נחשבת כתיבה גמורה. ועפ"ז ביאר הקה"י שם, דהרי כל הדין של מלאכת מחשבת שייך דוקא באדם, משא"כ בבהמה לא שייך "מחשבת" ולכן במלאכת בהמה אין שום חסרון אם המלאכה אינה מלאכת "מחשבת". ולפ"ז, בהמה שעושה מלאכה כלאחר יד, שפיר הוי מלאכה גמורה.

הגמרא לא שאלה מדין שביתת בהמתו מטעם זה. משא"כ דין "מחמר" שהוא לא תעשה, ונלמד מהפסוק ד"לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך", בזה מצות קרבן פסח אינו יכול לדחותו כיון דלא הוי בעידנא. ולכן הגמ' היתה צריכה לתרץ דכיון דהוי מחמר כלאחר יד, בכה"ג לא גזרו רבנן. ובזה התיישב הקושיא השניה הנ"ל. וממילא אפשר לתרץ את הקושיא הראשונה הנ"ל כמ"ש הקה"י. וע"פ מה שנתבאר, ממילא לא קשה הקושיא השלישית שהקשינו לעיל (באות ד), דבסוגיא בפסחים לא שייך לומר הכלל ד"כל שבחברו פטור אבל אסור בחמורו מותר", כיון דהוי מלאכה שלמה מצד עצמה, וכמ"ש נ.

דהשלמה שהוא קל כיון שאין בו כרת. והקשו ע"ז התוס' שם, דהרי קיימ"ל דעשה דוחה לא תעשה דוקא כשזה "בעידנא", והרי הכא מצות קרבן פסח מתקיים רק בלילה, ואיך הוא דוחה עשה דהשלמה שנדחה ביום. ותירצו התוס' דמצות עשה חמור של פסח (שיש בו כרת), דוחה "עשה" קל דהשלמה אפילו כשזה לא בעידנא, ורק לא תעשה אינו נדחה אא"כ זה בעידנא, עכת"ד.

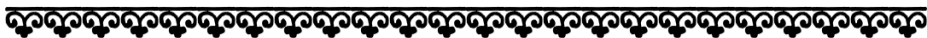
ועפ"ז אתי שפיר, דהרי דין שביתת בהמתו הוי מצות 'עשה', כמו שכתוב "למען ינוח שורך", ולכן י"ל דמצות עשה חמור של פסח (שיש בו כרת), דוחה מצות עשה קל דשביתת בהמתו (כיון שאין בו כרת). ולכן



בענין חליצת נעליים לדבר מצוה

הרב אמיר ולר

מח"ס אמרתו ארץ על הלכות יחוד, ירוץ דברו, תולדות שרה, רחובות



של שמאל תחלה. עכ"ל. ומקורו טהור מדברי הגמ' בשבת (סא.), ועיין בבית יוסף מה שהרחיב בזה. והטעם לדין זה כתבו האחרונים שהוא משוב חשיבותה של הימין, שכן מצינו בתורה שהימין חשוב תמיד לענין בוהן יד ורגל ולכל הדברים שמקדימים הימין להשמאל, וכמ"ש המשנ"ב (שם סק"ה) ע"ש. ואילו גבי קשירה מצינו שהתורה נתנה חשיבות אל השמאל שקושר עליה תפילין של יד, ולכן יש לקשור השמאל תחילה.^[א]

מסתיימת הגמ' והפוסקים משמע שתמיד יש לחלוץ שמאל תחילה

ומבואר שיש לחלוץ נעל שמאל תחלה משום שגם בזה יש כבוד לימין, ובפשטות נראה דאין בזה חילוק בין אם חולץ הנעל סתם, לבין אם חולצה לצורך מצוה, דאם איתא חילוק בזה הו"ל להפוסקים להשמעינו כזאת, ומהא דסתמו ולא חילקו משמע שבכל אופן יש לחלוץ השמאל תחלה.^[ב]

בענין חליצת נעליים לדבר מצוה, כגון כהן החולץ נעליו כדי לישא כפיו, וכן החולץ נעליו קודם יום הכפורים, או מי שחולץ נעליו כדי לנעול מנעלים אחרים לכבוד שבת, וכן בן החולץ נעלי אביו, איזו נעל יש לחלוץ תחילה?

לכבוד ידיד נפשי היקר והנעלה, כליל כל מעלה, איש יודע בינה, מיוחסי כהונה, ראש וראשון לכל דבר שבקדושה, אבן הראשה, וכל טוב עשה, איש"י כהן גדול, כש"ת הגאון הנפלא רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א. אחדשה"ט. הנני בא במענה לשאלת מעכ"ת נר"ו בחליצת הנעליים לדבר מצוה איזה יקדים תחילה. זה החלי בעזר צורי וגואלי.

דברי מרן השלחן ערוך

כתב מרן בשלחן ערוך (סי' ב סעיף ד) וז"ל: ינעול מנעל ימין תחלה ולא יקשרנו, ואחר כך ינעול של שמאל ויקשרנו, ויחזור ויקשור של ימין. (סעיף ה) כשחולץ מנעליו, חולץ

[א] ופעם אמרנו בס"ד לבאר בזה מאמר רבי חנניה בן עקשיא, שרצה הקב"ה לזכות את עם ישראל בתורה ובמצות וכו'. דהנה אף אם לא היה מצוונו השי"ת על נעילת הנעליים וחליצתם בסדר מסוים, מכל מקום היינו נועלים נעליים וחולצים אותם, אלא שרצה הקב"ה לזכותנו שאם נעשה כסדר המובא בהלכה, אף על זה נקבל שכר. ועוד שמקיימים בזה "בכל דרכיך דעהו", שאף בלבישת הבגדים, ובנעילת נעליים, ובמקלחת וכדומה, אנו חושבים תמיד על ציווי הבורא יתברך, ומכוונים לעשות רצונו. אשרי העם שככה לו. ומה מאד שמחתי שראיתי בספר ישלח דברו (סי' ב אות ח) שהביא דבר זה בשם הגרש"ז אוירבך זצ"ל. ע"ש.

חידושו של מהרא"י הכהן קוק ז"ל שלצורך מצוה יש לחלוץ ימין תחילה

אולם יש מקום להעיר בזה, דאכן נכון הדבר שהכהנים צריכים לחלוץ נעליהם קודם שעולים לדוכן, אמנם אין זה משום שיש "מצוה" בחליצה זו, אלא משום שאסור לו לעלות עם נעליים לדוכן, ועצם החליצה היא היכי תימצא שלא לעבור על איסור זה. וכן ראיתי בשו"ת משנה הלכות חלק יח (סי' ד) שהביא דברי הגאון רבי אפרים גרינבלאט זצ"ל (בעל שו"ת רבבות אפרים) שדחה את דברי מהרא"י קוק הנ"ל, ככל אשר כתבנו לעיל, והגאון המחבר זצ"ל הסכים עמו לדינא. ואף הוסיף שם, דאף בחליצת מצוה ממש יש לחלוץ שמאל תחילה, אלא שיש לחולצה ביד ימין דוקא. ע"ש. וראה עוד בפסקי תשובות (סי' ב הערה 49) שהביא דברי שו"ת דבר יהושע ח"ג (חיו"ד סי' עה) שיצא חוצץ נגד חידושו של הגאון מהרא"י קוק הנ"ל, וכתב, דאפילו כהן שטעה וחלץ ימין תחילה, יחזור וינעלנו ויחלוץ שמאל תחילה ואח"כ ימין, דאין לנו לזוז מדברי הגמ' והפוסקים. ע"ש. ושור"ר שכן העלה הגאון רבי ישראל יעקב פישר זצ"ל בשו"ת אבן ישראל ח"ט (סי' סג, עמ' מז) שאף הכהנים שחולצים מנעליהם כדי לעלות לדוכן צריכים לחלוץ שמאל תחילה, דאף שיש מצוה לברך ברכת כהנים, מ"מ לא שייך לחלק ולומר דחליצת מנעלים זו היא מצוה וחלוץ את הימין תחילה, דכיון דהלכה זו נאמרה משום חשיבות הימין כמ"ש רש"י, והיינו שלא ילך הימין יחף, אין סברא דחליצת המנעל לדוכן שהיא רק הכשר מצוה שיעשנה בימין, ויניחנה יחף. ולכן לא חילקו

איברא דחזיתיה להגאון רבי אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל בספרו מצות ראייה (חאו"ח סי' ב ד"ה סעיף ה) שכתב, דאולי יש לומר דהני מילי בחליצה של רשות שהוא ירידה. אך היכא שעצם החליצה היא מצוה, וכגון כהן העולה לדוכן, שצריך לחלוץ מנעליו קודם העליה לדוכן, בכהאי גוונא יחלוץ של ימין תחילה. ע"כ. והניף ידו שנית בשו"ת אורח משפט (חאו"ח סי' כה) שבחליצה שיש בה מצוה כגון לנשיאת כפיים או בערב יום הכיפורים, יש לחלוץ ימין תחילה. ע"ש. והובא להלכה בלוח ארץ ישראל להגרי"מ טיקוצ'ינסקי זצ"ל, ובספר אורח משפט להגאון רבי מנחם נתן אורבך זצ"ל נכדו של האמרי בינה (סי' ב סק"ח) כיעו"ש. וכן מוטו ביה משמיה דהגרש"ז אורבך בספר הליכות שלמה (תפלה פ"ב סעיף כא) דהחולץ מנעליו בערב שבת קודש כדי לנעול מנעלים אחרים המיוחדים לשבת, או כדי לנקותן לכבוד שבת, נראה שחולץ ימין תחילה.

אמנם לגבי ערב יוהכ"פ ס"ל דיש לפקפק ע"ז, דסוף סוף הרי זה משום עינוי, ובכגון דא אין אין מקום לכבד הימין. ע"ש. וכן העלה הראש"ל הגאון רבי יצחק יוסף שליט"א בילקוט יוסף (השכמת הבוקר מהדו' תשס"ד עמ' ריז) ע"ש.

סברת הפוסקים שלעולם יש לחלוץ השמאל תחילה

[ב] וביתר שאת יש לומר כן כלפי מרן החפץ חיים זיע"א, שהיה כהן כידוע ולא הביא בחיבורו הגדול המשנה ברורה חילוק בין חליצת נעליים לדבר רשות, לבין חליצת נעליים לדבר מצוה כגון כהן שעולה לדוכן לישא כפיו וכדומה. וכמו שכתב למעכ"ת הגאון הגדול רבי זבולון המבורגר זיע"א.

בן החולץ מנעלי אביו

ובנדון בן החולץ מנעלי אביו, הנה לשיטת הרבבות אפרים, והמשנה הלכות והדבר יהושע ועוד, ודאי שיש לחלוץ השמאל תחילה, וכל ההסתפקות היא דוקא בשיטת הגרא"י קוק ודעימיה. ונראה לומר דאף לשיטתם יש לחלוץ נעל שמאל תחילה בנ"ד, דלסברתם יש לחלוץ ימים תחילה רק היכא שיש מצוה בעצם החליצה, אבל בנ"ד אף שמקיים בזה מצות כיבוד אב ואם, מ"מ אין המצוה בגוף החליצה, אלא רק היכי תימצי לקיים רצון אביו. ולאביו אין שום נפק"מ איזה נעל יחלוץ תחילה, ולכן יש לו לקיים מצות כיבוד אביו כפי הסדר שתיקנו חז"ל ונפסק בטוש"ע. וכן ראיתי שהעלה הגאון רבי יחיא טובול שליט"א בתשובה למעכ"ת בספר גם אני אודך (סי' ב), ונדפסה גם בשו"ת מראות ישרים ח"ב (סי' ט) ע"ש באריכות. וכן הסיק הגאון רבי אשר חנניה זצ"ל בשו"ת שערי יושר ח"ג (סי' א אות ד) במענה למעכ"ת נר"ו. ע"ש.

מסקנא דדינא

העולה מן האמור, שמסתימת הגמרא והראשונים והטוש"ע יש בכל אופן לחלוץ נעל שמאל תחילה, אף שהיא חליצה לצורך מצוה כגון כהנים שעולים לדוכן לישא כפיים, וכן חליצת המנעלים קודם יום הכפורים, וכן הסכמת רוב האחרונים, דאין "מצוה" בעצם חליצת הנעליים, אלא רק היכי תימצי שלא לעבור על איסור. והוא הדין גם כשחולץ מנעליו כדי להחליפם בנעליים אחרות לכבוד שבת קודש, ובבן שחולץ מנעלי אביו.

בגמ' בזה. ומ"ש בלוח א"י (הנ"ל) אינו מחזור. עכ"ל. וכן פסק גם בשו"ת שבט הקהתי ח"ו (סי' א) שיש לכהנים לחלוץ שמאל תחילה, ושה"ה בחליצת המנעלים בערב יוהכ"פ. ע"ש. וכן הסיק בשו"ת קול מנחם אהל ברכה לכ"ק האדמו"ר מקאליב זצ"ל (ח"א סי' ב). וכ"כ בשו"ת מלמדך להועיל ח"א (חאו"ח פ"א סי' יג) ע"ש.

חליצה לצורך החלפה לנעלי שבת

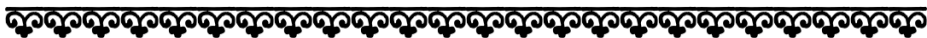
ושא נא עיניך וראה בספר ישלח דברו (סי' ב אות יא, עמ' יז) שכתב להעיר על סברת הגרשז"א והילקו"י הנ"ל, שיש לחלוץ ימין תחילה כשרוצה לנעול מנעלים אחרים לכבוד שבת, או כדי לנקותם לכבוד שבת, שכן מתבאר ע"פ דברי מהרא"י קוק ז"ל. דלא זו בלבד שלדעת רבים מהאחרונים אין לעשות כן כלל ועיקר, אלא אפילו לשיטת הגרא"י הכהן קוק יש לומר דהני מילי דוקא באופן שיש "מצוה" לחלוץ את הנעליים, וכגון כהן "שחייב" לחלוץ מנעליו כשרוצה לעלות לדוכן. אך בענין הנעליים לכבוד שבת, אתמהא, וכי יש חובה לחלוץ נעליים כדי לנעול מנעלים אחרים לכבוד שבת, או כדי לנקותם לכבוד שבת, והלא כבר כתב הגרי"ח בשו"ת רב פעלים ח"ד (סי' יג) שהסברא מחייבת שאין הסנדלים והנעליים בכלל הבגדים שחייב אדם להחליף לכבוד שבת, דאין המנעלים בכלל המלבושים. ע"כ. והחרה החזיק אחריו מרן הראש"ל הגר"ע יוסף זצ"ל בספר חזון עובדיה (שבת ח"א עמ' כז והלאה). וא"כ גם בזה הדרין לדברי מרן הש"ע (סי' ב ס"ה) שיש לחלוץ תחילה נעל שמאל. עכ"ל.



בענין נתינת שלום לפני התפילה

הרב רפאל גנדי הכהן

רב בימ"ד דרך אר"ץ וחבר כולל עטרת תורה, ברוקלין



איתא בברכות (יד). אמר רב כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל כאילו עשה במה, שנאמר חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא (כשיש לכם לעסוק בכבוד המקום אל תתעסקו בכבוד אדם, דאי לא הכי למה ליה לחדול. רש"י), אל תקרי במה אלא בְּמָה.^[א] ושמאל אמר במה חשבתו לזה ולא לאלוה (לא דריש לשון במה, אלא כמשמעו במה חשבתו לזה, שהקדמת כבודו לכבודי. רש"י), מתיב רב ששת בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב^[ב] (והא קריאת שמע קודם תפלה הוא, וקתני שואל. רש"י), תרגמה רבי אבא (להא דרב ושמאל דאסרי. רש"י), במשכים לפתחו (אבל פגעו בדרך שואל. רש"י). (אמר רב יונה אמר רב זירא כל העושה חפציו קודם שיתפלל כאילו בנה במה. אמרו לו במה אמרת אמר להו לא, אסור קא אמינא, וכדרב אידי בר אבין, דאמר) (רש"י לא גריס זה, ומהרש"א כתב דבגמ' מדויקת אינו), אמר רב

שאלה: האם מותר לומר שבת שלום לחבירו קודם התפילה? האם מותר לצלצל לחבירו או לשלוח לו 'שלום' בטקסט (SMS) קודם שחרי? האם מותר לנשק יד אביו או רבו קודם התפילה? הוריו שנוסעים במטוס בבוקר, האם מותר לילך לביתם קודם תפילה לברכם לשלום?

מקור האיסור

קודם שאדבר באיסור אמירת שלום לפני שחרית, יש להקדים בגדולת אמירת שלום. איתא בברכות (ו): אמר רבי חלבו אמר רב הונא, כל שיודע בחבירו שהוא רגיל ליתן לו שלום, יקדים לו שלום, שנאמר בקש שלום ורדפהו, ואם נתן לו ולא החזיר נקרא גולן. ע"כ. ועוד איתא שם (יו.), אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום מעולם, ואפילו נכרי בשוק. ע"כ. הרי כה גדולה אמירת שלום, אמנם מה טוב ומה נעים דבר בעתו, כמו שיתבאר בעז"ה.

[א] ר"ל דלפי פשוטו הול"ל כי 'מה' נחשב הוא, וע"כ כדי שיקרא ג"כ לשון 'במה', והדמיון הוא שכמו הבונה במה, הגם שהיא מצוה חשובה בשעת היתר במות, עכ"ז בשעת איסורו אין כאן מצוה אלא עבירה, כמו כן, הגם שמצוה חשובה היא ליתן שלום לחבירו, מ"מ קודם התפלה הוא עבירה (ספר בית יוסף ברכות יד. בשם מגיד תעלומות).
[ב] הקשה הצ"ח (ברכות יד.) על שאלת רב ששת וז"ל, יש להקשות והרי רב, כל הנותן שלום לחבירו קאמר, וא"כ מאי קושיא ממשנתינו, דהרי גם משנתינו בין לר' יהודה בין לר' מאיר לא התירה לשאול אלא מפני הכבוד או מפני היראה, וחבירו אינו לא בכלל יראה ולא בכלל כבוד, וא"כ מאי מקשה לרב דאירי בחבירו וכו', וצ"ע. ע"כ.
ובספר בית יוסף (שם), הסביר דשאלת רב ששת היא מדיוקא דמתניתין, דדוקא גבי ק"ש החמירו דמותר לשאול רק מפני הכבוד, אבל שלא בתוך ק"ש מותר בכל ענין.

המשנה לשאול בשלום חברו, היינו דוקא כשחבירו משכים לפתחו. ונפקא מינה בזה, אם מותר לשאול בשלום חברו כשפוגעו בשוק, דלפי רש"י מותר (כמו שכתב בהדיא בד"ה במשכים), אולם ליש מפרשים אסור, דרך התירו משום כבודו לשאול בשלום כשהוא בא לפתחו, הא לא"ה אסור כמו שסתם רב.

ומ"מ ברוב הראשונים מבואר כרש"י, דתירוצ' הגמ' קאי על איסורא דרב, דדוקא אסור במשכים לפתחו, אבל אם פוגעו בשוק, מותר [תוס' (יד. ד"ה במשכים), רי"ף (ז: בדפיו), רבנו יונה (ח. בדפי הרי"ף), רא"ש (פ"ב, ז), רמב"ם (תפלה פ"ו, ה"ד), ועוד].

ואע"פ שכן יוצא מדברי רב, מ"מ יש ראשונים (רא"ה, ריטב"א, רשב"א) שגרסו בגמ' את דברי רב יונה (בסוגריים לעיל, דלא כרש"י ומהרש"א), אמר רב יונה אמר רבי זירא כל הנותן שלום קודם שיתפלל כאילו בנה במה. אמרו לו, במה אמרת (כלומר היינו דרב, ריטב"א) אמר להו, לא, אסור קא אמינא, וכדרב אידי בר אבין, דאמר רב אידי בר אבין וכו' אסור לו לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל. והסביר הרשב"א (ברכות יד.) וז"ל, אמר להו, אנא אסור אמרי, כלומר ואפילו במוצא חבירו בשוק, כדי שלא יפנה לבו לשום דבר עד שיתפלל, וכתב הראב"ד ז"ל דהיינו שנהגו לומר בבוקר צפרא דמרי טב, כדי שיתן לב שהוא אסור להתעכב בדברים אחרים כלל עד שיתפלל, ומפני שהוא משנה בלשונו יזכור. ע"כ. הרי דאסור

אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן, אסור לו לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל, שנאמר, צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו (צדק פי' תפלה, שמצדיקו לבוראו, והדר וישם פעמיו לדרכי חפציו. רש"י), ואמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן, כל המתפלל ואחר כך יוצא לדרך, הקדוש ברוך הוא עושה לו חפציו, שנאמר, צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו. ע"כ. הרי מבואר דאסור לשאול בשלום חבירו קודם שיתפלל.

ויש כמה נידונים בראשונים ובפוסקים בגדר האיסור: א. האם האיסור הוא אף אם פוגע חבירו בשוק. ב. האם האיסור הוא דוקא במילת 'שלום', או גם בכל לשון כגון 'בוקר טוב', וכדומה. ג. האם מותר לומר 'שלום' אחרי אמירת ברכות השחר. ד. האם מותר להשיב 'שלום' לחבירו.

שאלת שלום בפוגע חבירו בדרך

הנה, רב ששת הקשה על הא דאסור רב לשאול בשלום חבירו מהא דתנן (יג.) דמותר לשאול שלום בין הפרקים דק"ש מפני הכבוד, ותירץ דאיירי במשכים לפתחו. ונחלקו הראשונים בהסבר תירוצ' הגמ'. רש"י פירש דקאי אדברי רב, דאינו אסור אלא כשמשכים והולך לפתח חבירו. אולם הריטב"א (בשיטה מקובצת ד"ה תרגמא) פירש בשם ויש מפרשים, דקאי על ההיתר של המשנה, וז"ל, דאותו שהתפלל, משכים לפתחו של שואל שלא התפלל עדיין, וכיון דמשכים לפתחו, ראוי הוא לשאול לו לשלום, ומתניתין דקתני שואל מפני הכבוד, מיירי בכי האי גוונא. ע"כ. פי' דהא דהתירה

שיטה זו אין קפידה כלל לכבד בשר ודם קודם התפילה, ורק לברך בשמו של הקב"ה, קודם שיברך להקב"ה, אסור (ב"ח),^[1] ורק התירו כשפוגע את חבירו בשוק.

אולם סיים רבינו יונה (על שיטת חכמי פרוניצ"א) וז"ל, ונראה למורי הרב נר"ו שאפילו זה אינו מותר, אלא כשהצורך ללכת לראות לעסק מעסקיו^[6] או לשום ענין, אבל אם אינו הולך אלא להקביל פניו קודם התפלה, אפילו זה הלשון אסור. עכ"ל.

והסביר הב"ח (סי' פט אות ג) את שיטת רבנו יונה בזה"ל, כתב ה"ר יונה וכו' אין איסור אלא במזכיר לו שלום משום דשמו של הקדוש ברוך הוא שלום, ואסור להקדים כבוד האדם לכבוד המקום בשמו של מקום ברוך הוא, אבל מותר לומר צפרא דמרי טב כיון שאינו מזכיר לו שלום, ואף לשון זה לא הותר, אלא היכא דמשכים לפתחו לראות עסק מעסקיו, אבל אם אינו הולך אלא

רב יונה, ליתן שלום לחבירו אפילו בשוק, משום דזה נכלל באיסור עשיית חפציו.^[2]

ולפ"ז אע"פ דרב התיר ליתן שלום כשפוגע חבירו בשוק, מ"מ רב יונה אסר משום עשיית חפציו קודם שיתפלל, וכן פסק הראב"ד^[4].

'צפרא דמרי טוב'

נחלקו הראשונים מה בדיוק אסר רב קודם התפילה. והנה מן הפשטות האיסור הוא ליתן שלום לחבירו באיזה לשון שיהיה, והיינו משום שאין לכבד אדם קודם שמכבד את הקב"ה. ומ"מ כתב רבנו יונה (דף ה. ברי"ף) וז"ל, ואמרו חכמי פרוניצ"א וז"ל, דאפילו במשכים לפתחו אינו אסור אלא כשמוזכר לו 'שלום' (שבת ל:), משום ששמו של הקדוש ברוך הוא שלום וכו', אבל מותר לומר לו 'צפרא דמרי טב', כיון שאינו מזכיר לו שלום. ע"כ. וכן דעת הזהרר (פקודי קג.), וכמש"כ הדרכי משה (סי' פט אות א). ולפי

[ג] בטעם האיסור כתב הרשב"א משום דאסור להתעכב בדברים אחרים כלל עד שיתפלל. ע"ש. אבל מ"מ אינו ברור אי הוי חשש שמא ימשך, או מטעם חפצין קודם חפצי שמים. אמנם מדברי הריטב"א מבואר דהחשש הוא שמא ימשך, דז"ל, כלומר כשם שאסור לצאת לדרך ולעשות חפצו קודם שיתפלל כך אסור להתעכב בדרכים וליתן שלום לפוגעים בו, אלא שימחר לבית הכנסת ויתפלל, כדי שלא יתייחס מן התפלה. ע"כ.

[ד] הפרי מגדים (משב"ז ס"ק ב) נסתפק בדעת הראב"ד אם הוא איסור מן הדין או מנהג, אמנם בספר האשכול (אלבך עמוד ט), והמאירי (ברכות יד.), כתבו דהוי רק מנהג. וכ"כ במשנה ברורה (ס"ק טז) וז"ל, ר"ל דאף דמדינא מותר, מ"מ נהגו קדמונינו להחמיר בזה, מזה הטעם. ע"כ.

[ה] לפ"ז אפשר להסביר הנ"מ בין רב ושמואל בהא דפליגי במקור איסור נתינת שלום קודם התפילה, כדאיתא בכך יהודיע (ברכות דף יד.) וז"ל מקשים, מאי איכא בין רב לשמואל, ונראה לי בס"ד דרב טעמו משום שהשלום הוא שמו של הקב"ה, ואין ראוי שיזכיר אותו לצורך בשר ודם קודם שיוכרונו לפני הקב"ה, וטעם זה מפורש בפוסקים ושלחן ערוך (סי' פט), אבל שמואל טעמו משום כבוד, דכיון דמשכים לפתחו לתת לו שלום, הרי זה מקדים כבוד בשר ודם לכבוד שמים, ונפקא מינא אם לא יזכיר 'שלום', אלא יאמר לו צפרא וכו', לרב מותר, ולשמואל אסור. עכ"ל.

[ו] יש להקשות אטו ברשיעי עסקינן, הלא אסור לעשות חפציו קודם שיתפלל. ותי' הפמ"ג (א"א פט ס"ק ח) בזה"ל, ומה שכתב לראות איזה עסק, להתעסק אסור, ולראות שרי, והלבוש [סעיף ב] כתב לעבור דרך שם. ע"כ. [והובא במשנ"ב (ס"ק יב)].

וכתב הפמ"ג (שס) דלפי המג"א אם צריך לילך לביתו לראות איזה עסק, גם שלום מותר דהוה כפגעו בדרך, וכ"כ בפר"ח (אות ב). אבל לפי הב"ח והגר"א אסור (ביאור הלכה סי' פט סעיף ב ד"ה ואפילו).

שיטת רבנו ירוחם ואורחות חיים

הבית יוסף (או"ח סימן פט סעיף ב), מביא פירוש מחודש בשם הרי"ו והאור"ח, וז"ל, ורבינו ירוחם (נ"ג ח"ג כד ע"ג) כתב, פירוש, שלום כמו כריעה, אבל שלום בפה מותר, כמו צפרא דמרי טב וכיוצא בו, ואפילו כריעה אינה אסורה אלא במשכים לפתחו, אבל אם פגע בו בשום מקום או בבית הכנסת, מותר, וכן כתב גאון בתשובה. ע"כ. וכן כתב בארחות חיים (תפלה סי' יד) וכו', וכתב עוד (האור"ח), ובתשובות דקמאי וכו' והכריעה איסור גמור אפילו אינו משכים לפתחו ואפילו בלא נתינת שלום קודם שיתפלל, אבל אם התחיל לברך הברכות כיון שקיבל עליו עול מלכות שמים בברכות אין לחוש כל כך. עכ"ל.^[ז]

להקביל פניו קודם התפילה, אפילו זה הלשון אסור. ע"כ.^[ח]

אולם המג"א (ס"ק ז) הסביר את מה שאמר רבנו יונה דמותר לומר צפרא דמ"ט כשהולך לראות איזה עסק, בזה"ל, ואגב זה הולך לפתח חבירו לומר לו צפרא דמרא טב, אבל ליתן לו שלום אפילו בכה"ג אסור. עכ"ל. והסביר הפמ"ג (א"א ס"ק ז) את דבריו בזה"ל, משמע דהולך לראות את עסקיו ואגב הולך קצת לפתח ביתו. ע"כ. הרי דהא דאסור רבנו יונה להשכים לפתח חבירו לומר צפרא דמ"ט, הוא דוקא כשהולך דרך עקלתון חוץ מדרכו, אבל אם הולך על הדרך ועובר לפני בית חבירו, מותר לילך אגב לפתחו ולומר לו צפרא דמ"ט, דזה לא חשיב אי כבוד למקום, מ"מ אין לו היתר לומר שלום, דאמירת שלום רק ניתן לומר כשפוגעו בשוק משום כבוד הבריות, משא"כ הכא כשמשכים לפתחו אגב אורחיה, כבר נותן לו בזה מספיק כבוד.^[ט] (ולקמן יבואר סברתו יותר בס"ד).

[ז] ובאמת ק"ק למה זה לא נחשב כפוגעו בשוק כדי להתיר אף אימרת שלום, וצ"ב.

[ח] הסביר הלבושי שרד (ס"ק ז) דמה שהכריח המג"א לפרש כן, הוא שמרן כתב אח"כ בפוגע בשוק מותר לומר שלום, לכן אם כונת מרן בהליכה לראות עסקיו, פ"י שהולך לביתו לראות עסקיו, או הו"ל להתיר אף אמירת שלום, לכן צ"ל כהמג"א. ובמחצית השקל (ס"ק ז) הסביר את חשבון המג"א בזה"ל, ר"ל דלא תיקשי, הא באין משכים לפתחו ופגעו בדרך אפילו נתינת שלום מותר, כמו שכתוב אחר זה, ולכן כתב דהכא מיייר בענין ממוצע שאין עיקר כוונתו להשכים לפתחו כי אם אגב גררא משכים לפתחו, לכן נתינת שלום אסור, וצפרא דמרא טב שרי. ע"כ.

[ט] כתב הפרי חדש (סי' פט אות ב), בביאור דעת ר"י וז"ל, וכתוב בב"י בשם רבינו ירוחם דפירוש שלום כמו כריעה אבל שלום בפה מותר, ואפילו כריעה אינה אסורה אלא במשכים לפתחו. ע"כ. ואין זה נכון, דסתם קאמר רב הנותן שלום לחבירו, ואין דרך לכרוע לחבר. ויראה שטעם רבינו ירוחם הוא, דלא שייך למימר שעשאו במה, אלא ביודע לו, ורב ושמואל הלכה כרב באיסורי. וגם זה אינו נכון, דנהי דמשמע דלא שייך במה אלא בכורע, מ"מ דיילא אפילו לרב איסורא איכא אפילו בשאלת שלום, ושמואל פליג עליה במאי דקאמר רב דבכורע עשאו במה, וקאמר איהו דאפילו בכורע ליכא עשאו במה, אלא איסורא דממה חשבתו לזה ולא לאלוה. ועוד, דלשמואל דלא דריש במה לשון במה, אלא במה חשבתו לזה להקדים כבודו לכבוד המקום, משמע ודאי דאפילו שלום אסור, ואפילו צפרא דמרי טב, כיון שמשכים לפתחו לכך הרי מקדים כבודו לכבוד המקום. עכ"ל.

רבנו יונה - אסור לילך חוץ לדרכו כדי לכבד חבריו אף באמירת בוקר טוב, אבל כשהוצרך ללכת לראות לעסק מעסקיו, מותר לומר לו בוקר טוב, וכן אם פוגעו בשוק, מותר לומר לו בוקר טוב.

רבנו ירוחם - מותר לומר שלום בכל אופן, רק אסור לכרוע ולהכניע את עצמו לחבריו אא"כ פוגעו בשוק. ואור"ח בשם תשובות קמאי אוסר כריעה אפילו כשפוגע בשוק.

ראב"ד - חוששין לשיטת רב יונה (לפי גירסתו בגמ') שלא ליתן שלום אפילו בפוגע בשוק משום עשיית חפציו, אלא יאמר בשינוי כדי לזכור שלא ימשך.

להלכה

יש להקדים במה שכתב המשנ"ב (ס"ק טז), דרב אסר רק לפתוח לומר לחבריו שלום, אבל כשחבירו שואל בשלומו מותר להשיב בכל ענין, לכן כל הלכות אלו הם להקדים שלום לחבריו.^[1]

מ"ר פסק בשו"ע (או"ח סי' פט סעיף ב) וז"ל, כיון שהגיע זמן תפלה, אסור לאדם להקדים לפתח חבריו ליתן לו שלום, משום דשמו של הקדוש ברוך הוא שלום, אבל מותר לומר לו צפרא דמרי טב, ואפילו זה אינו מותר אלא כשהוצרך ללכת לראות איזה עסק, אבל אם אינו הולך אלא להקביל פניו קודם תפלה, אפילו זה הלשון אסור [שיטת רבנו יונה]. וכן אסור לכרוע לו כשמשיכים לפתחו [שיטת רי"ו ואור"ח], וי"א דכריעה

יוצא דלפי הרי"ו ואור"ח, אין אסור כלל אף להשיכים לפתחו להקדים לו שלום, דרב אסר רק לומר שלום ע"י כריעה, ולכאורה הם סוברים דהקפידה אינה לכבד בשר ודם קודם הקב"ה, אלא הקפידה היא על מעשה הכנעה לבשר ודם קודם שיכניע עצמו להקב"ה.

ועוד חידש האור"ח מהתשובות דקמאי, דאם אמר ברכות השחר מותר לכרוע, דהבין דהאיסור של רב, הוי רק אם מקדים שלום קודם שיברך את ה', אבל כיון שברך ברכות השחר, כבר הכניע עצמו לה'. אולם התרומת הדשן (סי' יח, הובא בב"י סי' פט סע' ג), הוכיח מהגמ' דידן, דאסור כל זמן שלא התפלל תפילת שמונה עשרה, דהקשה רב ששת על איסורא דרב, מהמשנה שהתיר שאלת שלום בקריאת שמע, ואם רב מודה דמותר אחר ברכות השחר, אין קושיא כלל. וכן העיר הדרכי משה (אות ב) על האור"ח ז"ל, ובגמרא (ד), והרי"ף (ח), לא משמע לחלק בין אם התחיל בברכות או לא, דהרי מביא לשם ראיה ממאי דשואל בק"ש מפני היראה ומפני הכבוד, והיינו משום דעיקר כבודו של מקום ועבודתו, היא תפילת י"ח (שו"ע הגר"ז סי' פט סע' ג).

סיכום השיטות

חכמי פרויניצ"א - אסור לברך חבריו בשם ה' קודם שיברך את הקב"ה, אא"כ פוגעו בשוק, אבל מותר להשיכים לפתחו לומר לו בוקר טוב.

[1] וכן מבואר בגמ' שמשוה דיני הפסקה בק"ש לנידונינו, וכמו שמותר להשיב שלום לכל אדם בין הפרקים, ה"ה קודם תפילה מותר להשיב לכל אדם.

יונה, ולהמג"א אפילו אם הולך לאיזה עסק, ואגב אורחיה עובר לפני בית הבירן, מותר לעקם דרכו קצת, לומר צפרא דמ"ט.

ולכן אם הולך ברחוב בשבת, ורואה את חבירו בצד השני של הרחוב, והוא מדבר עם מישהו ולא היה רואה אותו, לפי הב"ח אסור לומר לו אפילו מרחוק, צפרא דמ"ט, דחשיב משכים לפתחו, ולפי המג"א מותר.

ולמעשה נקטינן כהמג"א והגר"ז, דהכי פסקו המשנ"ב (ס"ק יב) והכה"ח (ס"ק טו). ולכן ההולך בשוק, וחבירו הולך מעבר לרחוב, מותר לומר לו צפרא דמ"ט מרחוק, אע"ג דלא היה רואה אותו, כיון דהוי אגב אורחיה ואינו מעקם דרכו כלל. וה"ה בבית הכנסת, מותר לילך ממקומו למקום חבירו, לומר צפרא דמ"ט, אבל אסור לומר שלום (פמ"ג שם, משנ"ב ס"ק ט). וכן מי שהולך לביהכ"ס בבוקר, ואגב אורחיה רוצה לצלצל או לשלוח טקסט למישהו, 'בוקר טוב', מותר מכיון שאינו מעקם דרכו ליתן שלום.^[יא]

(ג) **לנשק** יד אביו ורבו - כתב מרן בשם יש אומרים, דכריעה אסורה אפילו בלא משכים

אסורה אפילו בלא משכים לפתחו [תשובות קמאי]. ואם התחיל לברך הברכות, אין לחוש כל כך (לכרוע בשוק, ט"ז) [אור"ח]. ואם אינו משכים לפתחו, אלא שפגע בו בדרך, מותר ליתן לו שלום, [רש"י, תוס', רי"ף, רבנו יונה], וי"א שאפילו במוצא חבירו בשוק לא יאמר לו אלא צפרא דמרי טב, כדי שיתן לב שהוא אסור להתעכב בדברים אחרים כלל, עד שיתפלל [ראב"ד].

יתבאר בעז"ה ההלכה למעשה היוצא ממרן ונו"כ:

(א) **להשכים** לפתח חבירו - כיון שהגיע עלות השחר,^[יא] אסור להשכים לפתח חבירו אף לומר לו צפרא דמ"ט, ולא דוקא חבירו אלא ה"ה רבו, אביו, ואמו.^[יב]

(ב) **להשכים** לפתחו אגב אורחיה (בלי עקימת דרך) - הנה, פסק מרן כדעת רבנו יונה שאע"פ שאסור להשכים לפתח חבירו לומר צפרא דמ"ט, מ"מ כשהוצרך ללכת לראות איזה עסק, מותר. ונחלקו הב"ח והמג"א בגדר היתר זה כנ"ל, דלהב"ח דוקא אם הולך לביתו בשביל איזה עסק התיר רבנו

[יא] כן כתבו המג"א (סק"ו), שו"ע הגר"ז (סי' פט סעיף ג), וש"א שם, ודלא כהט"ז (ס"ק ג), דסבירא ליה מהנץ החמה מפני שהוא עיקר זמן תפילה, שהרי על כל פנים בדיעבד ובשעת הדחק מהני להתפלל מעמוה"ש, וחשיב שפיר כהגיע זמן תפילה, וכ"פ המשנ"ב (ס"ק ח), וכה"ח (ס"ק יב).

[יב] כ"כ הפמ"ג (א"א סי' פט ס"ק ט), והוכיח כן ממה שהקשה רב ששת על דין זה שאסור לומר שלום קודם התפילה, ממה שאמרו דבין הפרקים שואל מפני הכבוד וכו', ופירש הרמב"ם בפירוש המשניות (ריש פרק ב' דברכות), דמפני היראה היינו אביו או רבו. וראה בשו"ע (סי' סו סעיף א). ונמצא ששואל בשלום אביו או רבו בברכות ק"ש קודם שהתפלל. ע"ש. ומבואר מהסוגיא דשאלת שלום לרבו ולכל אדם, דינא שוה, דאי לאו הכי, מאי פריך משאלת שלום מפני היראה, הא רבו שאני וכ"פ המשנ"ב (ס"ק י), והכה"ח (ס"ק יט), ודלא כמו שכתב בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' כב), שדייק בלשון "חבירו". ע"ש.

[יג] ואם צלצל לומר לו דבר אחד חשוב, אף הב"ח יודה דיכול להקדים לו 'בוקר טוב', דהוי כמשכים לפתחו לראות עסקיו, אבל אסור להקדים לו 'שלום'.

חבירו בשוק לא יאמר לו אלא צפרא דמרי טב, כדי שיתן לב שהוא אסור להתעכב בדברים אחרים כלל עד שיתפלל, והוא דעת הראב"ד. וכתב המשנ"ב (ס"ק טז) בזה"ל, ר"ל, דאף דמדינא מותר, מ"מ נהגו קדמונינו להחמיר בזה, מזה הטעם, ואם התחיל הברכות, אין לחוש כ"כ, ומותר ליתן שלום, (כעין מש"כ האור"ח לגבי כריעה בדרך).

ולפי הכלל הגדול דהלכה כדעת הסתם שהביא מרן, שפסק שמותר להקדים שלום כשפוגע חברו בדרך, ובפרט הכא דדעת הי"א לא הוי אלא מנהג, וכמו שכתב המשנ"ב, וכדמשמע ממרן שלא כתב את דברי היש אומרים בלשון איסור (ע' הערה ג). ועוד דיש כאן ספק ספיקא, דשמא הלכה כרי"ו דאין איסור לומר שלום כלל אלא כריעה, ואת"ל דיש איסור לומר שלום, שמא הלכה כרבנו יונה שבפוגע בדרך מותר, דלא כהראב"ד. ולכן, מותר להקדים לומר 'שבת שלום' לחבירו כשפוגעו בדרך.^[טז]

ומ"מ אף לדעת סתם מרן יש מקום להחמיר, דבאמת יש לחקור בסיבת ההיתר לברך חבירו ב"שלום" שהוא שם ה' כשפוגעו בשוק.

אם נפרש דמשום כבוד הבריות הוא דהתירו כדי שלא יפגע חברו, א"כ כל היכא דלא

לפתחו, ואם התחיל לברך הברכות, אין לחוש כל כך. ע"כ. והוא דעת האורחות חיים, וכ"פ המשנ"ב (ס"ק יג), בשם הב"ח וע"ת. ולפי זה יהא אסור לנשק יד אביו ורבו בכריעה קודם אמירת ברכות השחר, ואם בירך ברכה"ש יהא מותר לנשק ידיו כשאינו משכים לפתחו, אבל במשכים לפתחו אפילו התחיל בברכות, בין לכרוע או נתינת שלום, אסור. (משנ"ב ס"ק יד).

ומ"מ לפי הסתם של מרן השו"ע, מותר לכרוע אם פוגעו בדרך, ורק אסור להשכים לפתחו ולכרוע, ולכן יהא מותר לנשק ידיו אם פוגע בו אף קודם ברכה"ש, וכלל גדול בדינו, סתם ויש הלכה כסתם.^[יז]

(ד) אמירת שלום כשהשכים לפתחו לצורך דבר המותר - אם משכים לפתח חבירו לראות איזה עסק של היתר, מותר להקדים לו אפילו שלום. ולכן מי שהולך בבוקר קודם התפילה לראות איך אמו מרגישה, או לקבל מפתח משכנו, וכדומה, מותר לו להקדים להם שלום, אבל אין לנשק יד אלא אם כבר אמר ברכה"ש.

(ה) הפוגע חבירו בשוק - סתם מרן דמותר להקדים לו שלום, וזה דעת רוב הראשונים, ה"ה, רש"י, התוס', הרי"ף, הרא"ש, הרמב"ם, ועוד. אולם בשם י"א כתב שאפילו במוצא

[יד] כ"פ בהלכה ברורה (סי' פט סעיף יז בביאורים) על פי כלל זה. וע"ש שהביא עוד הוכחה להקל בפוגע בשוק. [טז] ראיתי בספר ילקוט יוסף (סי' פט בהערות) שכתב וז"ל, ומבאר שדעת מרן בסתם, דאם פוגשו בשוק מותר לומר לו שלום. ומכל מקום אם אפשר בנקל לומר בלשון בוקר טוב וכדומה, עדיף טפי, כדי לחוש לסברת היש אומרים [הראב"ד והרשב"א] שהובאו בשו"ע. עכ"ל.

ולכאורה קשה לומר דיש לחוש לדברי הראב"ד, דלפי דבריו יהא אסור אף לומר 'בוקר טוב' בכל בוקר כשפוגע חברו, כיון דכל טעם הראב"ד לומר צפרא דמ"ט הוא כדי שיהא שינוי, ובוה"ו כיון שדרכינו תמיד הוא לומר 'בוקר טוב', אין היכר כלל בלשון זה (כ"כ מחצה"ש ס"ק ח), ולא ראינו מי שחש לזה.

בענין נתינת שלום לפני התפילה

הרב רפאל גנדי הכהן

קודם התפילה, ומשמע דמותר בכל ענין. וכן הוא לשון הרמב"ם שכתב ז"ל (פ"ו, ה"ד) וז"ל, לא ישכים לפתח חבירו לשאול בשלומו קודם שיתפלל תפילת שחרית. עכ"ל. משמע דדוקא בכה"ג שמשכים לפתחו אסור, הא לאו הכי מותר בכל ענין.^[טז]

ולפ"ז לסתם מרן, מותר להקדים שלום לכל אדם שפוגע בשוק אפילו אינו מכירו. ומ"מ זה דוקא אם פוגעו ממש, אבל אם הוא מעבר שני של הרחוב, ואינו רואה אותך, אסור לקרוא לו לומר 'שלום', אבל מותר לומר 'בוקר טוב' דאין מעקם דרכו כלל, וכנ"ל.

ברכת שלום להוריו היוצאים לארץ אחרת

(ו) **כיון** דהוריו נכללו באיסור משכים לפתח חבירו כנ"ל (סעי' א), לכן יש לאסור ללכת לבית הוריו לתת להם שלום קודם נסיעתם לארץ רחוקה, קודם התפילה. ומ"מ זה דוקא באופן שיכול לעשות כן אחר התפילה, אבל היכא דלא יוכל להקביל פניהם ולהיפרד מהם אחר התפילה, שכבר יסעו לארץ אחרת, ואי אפשר להם להמתין, ואם לא ילך להיפרד מהם חשיב כולזול בכבוד אביו ויבטל מצות כיבוד אב ואם, אז מותר לילך לראותם קודם, אע"פ שאסור להתעסק בצרכיו או לצאת לדרך, עד התפילה (שו"ע סי' פט סעיף ג). דהרי מבואר בדברי האחרונים שמותר להתעסק בצרכי מצוה דאורייתא העוברת, גם בהגיע זמן תפילה ולא התפלל עדיין, דזה אינו נכלל באיסור עשיית חפציו כיון שעוסק בחפצי שמים,

איכפת ליה לחבירו אם יאמר 'שבת שלום' או 'גוט שבת', אין היתר של כבוד הבריות, וכמו שכתב המשנ"ב (סי' סו ס"ק ב), בשם החינוך, גבי השואל בשלום חבירו באמצע ק"ש, דאע"פ דמדינא דגמ' מותר באדם נכבד בין הפרקים, מ"מ אם לא יקפיד עליו חבירו, אין להפסיק בק"ש לשאול בשלומו. ולפ"ז ה"ה הכא, צריך לעשות שיקול דעת בכל אחד ואחד, אם יפגע בכבודו, אם לא יאמר לשון 'שלום'.

או נפרש דהפשט בהיתר הוא משום דרך חשיב כאילו "בנה במה" היכא דמשכים לפתחו, דאז מכבד אותו יותר מדי קודם הקב"ה, אבל לומר 'שלום' אגב אורחיה כשפוגעו בשוק, לא חשיב כ"כ כבוד להחשיבו "בנה במה", ומותר בכל ענין.

ונראה לומר כהפירוש השני, מכמה טעמים. חדא, דלכאורה לפי ההסבר הראשון, קשה להבין איך התיר המג"א להשכים לפתח חבירו לומר צפרא דמ"ט בלי עקימות דרכו כל כך. דאם כל ההיתר הוא כבוד הבריות, אז למה מותר לעשות כן, אם לא יפגע כלל בכבוד חבירו. אבל לפי צד השני מובן התירו של המג"א, כיון שעובר דרך בית חבירו ואגב דרכו משכים לפתחו, לא חשיב כבוד כ"כ להחשיבו כעשאו במה.

וכן נראה מסתימת לשון הפוסקים שהתירו ליתן שלום בשוק לכל אדם, והמשנ"ב לא הביא סברא זו (בסי' פט), בנתינת שלום

[טז] ראיתי כע"ז בספר בני ציון ליכטמאן (סי' פט אות ז), שכתב דאפשר דזה הנ"מ בין רב ושמואל, דלרב רק אסור כשמשכים לפתחו, דאז החשיבו כאלוה, ולשמואל דאסור משום דנותן כבוד לחבירו קודם הקב"ה, יהא אסור ליתן שלום אפילו בפוגעו, כ"ז שאינו חייב בכבודו. ע"ש.

למי שבלא"ה לא היה רואה אותו, בין ברחוב בין בביהכנ"ס, אלא יאמר לו 'שבת טבא'.^[יז] ומ"מ אם הוא הקדים שלום, מותר להשיב לו 'שבת שלום'.

(ג) **מותר** לצלצל לחבירו או לשלוח לו טקסט 'בוקר טוב' קודם שיתפלל (אבל לא 'שלום').

ומ"מ יש לומר ברכות וק"ש קודם [ע' כף החיים (סי' פ"ט ס"ק כה), שהביא כל הדעות]. לכן בנד"ד אם היא מצוה עוברת כהנ"ל, מותר ללכת לראותם אחרי אמירת ברכות וק"ש, וכיון שיכול ללכת אצלם הוי כפוגע בשוק, ומותר לומר להם אף שלום, וכמש"כ הפמ"ג, כדהובא לעיל.^[יח]

העולה לדינא:

(ד) **הפוגש** אביו או רבו, קודם שהתפלל, מותר לו לנשק את ידם, והרוצה לחוש לחולקים, יאמר ברכה"ש קודם לכן.^[יט]

(ה) **הוריו** שנוסעים במטוס מוקדם בבוקר, מותר לתת להם שלום קודם שיתפלל, אבל אם יש פנאי לעשות כן אחר התפילה, יש להתפלל קודם. ויש ליהזר בהלכות אלו כיון שנוגע לכבוד המקום (ב"ח).^[כ]

(א) **מותר** לומר 'שבת שלום' קודם שהתפלל לכל מי שפוגש בדרך. וכן מי שצריך ללכת לבית חבירו קודם התפילה לצורך היתר, מותר להקדים לו 'שלום', והרוצה לחוש לדברי החולקים, יאמר ברכה"ש קודם יציאתו מביתו.

(ב) **כל** זה דוקא אם פוגש את חבירו, וחברו רואה אותו, אבל אין להקדים 'שבת שלום'

[יז] ע' בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' ע) שכתב עוד צירופים להקל.

[יח] כדאיתא בכה"ח (ס"ק כא), בשם השל"ה בזה"ל, וקבלתי, אדם המבקר לחבירו בשבת בשחרית, לא יאמר לו כדרך שאומר בחול צפרא טבא, רק יאמר לו שבת טבא לקיים זכור את יום השבת. ע"כ.

[יט] האשכנזים יחמירו לומר ברכה"ש כפי פסק המשנ"ב.

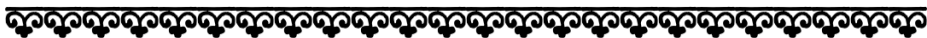
[כ] כתב הכה"ח (ס"ק יב) וז"ל, ומה טוב נעים ליהזר מלדבר דיבור חול משיקין משנתו עד אחר התפילה. ע"כ. עוד הזהיר המשנ"ב (סי' צ ס"ק מ), שיש ליהזר או שלא לעמוד באמצע הדרך, להסיח עם חבירו באיזה חפצי עצמו, כי עי"ז מצוי שבא אחר ברכו וקדושה. ע"ש.



בענין ביטול מנין קבוע בבית הכנסת או שאר מקומות

הרב יהודה אריאל עובדיה

רב מנין אברכים ספרדי וחבר בית הוועד, ליקווד



את זה בקנסות שיבאו תמיד מנין לבהכ"נ, שלא יתבטל התמיד. ע"כ. ומקורו מדברי הריב"ש בתשובתו האחרונה (סימן תקיח) שכתב וז"ל, מעת הוסר התמיד היה כפר נפשותינו לכלה הפשע ולהתם חטאת בעבדותינו לא עזבנו אלהינו. השאיר לנו אחריו ברכה עבודה שבלב זו תפלה. ומעת גלה כבוד מבית קדשנו ותפארתנו הנה בית תפלה יקרא מקדש מעט. ונאספו שמה נדיבי עמים עם אלהי אברהם לתת כבוד לשמו ונקדש בכבודו. לקיים מה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל. ועתה הוגד לי ושמעתי יש ביניכם קצת אנשים אחרי בצעם לבם הולך. משכימי בבקר שואגים לטרף יסובו עיר למלאכתם ולא יתנו לב ללכת בית התפלה לקבל עליהם עול מלכות שמים בתוך אחיהם. ולבקש מאל אכלם. ובסבתם נתפרדה חבילה ואין די " הצריכין לכל דבר שבקדושה. שוא להם משכימי קום, שמו בשר זרועם, ומה' יסור לבם. ואולי הם שוגגים בזה נדמו מבלי הדעת.

ולכן תזהירו בהם והודיעום מ"ש ז"ל (ברכות ו') אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת וכו'. אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין (שם ח'). וכן אמרו ז"ל (שם) אין הקדוש ב"ה מואס בתפלתן של

לע"נ ר' אברהם שאול בן שולמית סלמא ע"ה, אבי ידידי יבלחט"א הרב חיים נפתלי הלוי. ולע"נ כל חללי המגפה הנוראה הזו, ולרפואת יבלחט"א כל החולים שיקומו ממיטת חליים בריאים ואיתנים.

מאמר זה נכתב עוד טרם הוכרחנו לנעול את דלתות בתי הכנסיות ובתי המדרשות ולהיכנס חדר בחדר מפני חמת הגיף עד יעבור זעם. שאלתנו עלתה כבר קודם לכן בכמה וכמה אופנים, ועתה מקבלת משמעות נוספת בעקבות הנסיבות הנוראות, רח"ל.

ואולם, אקדים כיהודה ועוד לקרא, שכבר הורו כל המורים שאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש, ואף שמתחילה חכמו בזה לכאן ולכאן מפני שעדיין לא פשה הגנע ולא הוחלט, אמנם לעת כזאת כבר פשוט שכל המתריעים התריעו באמונה, ונגזרה גזירה, ונשתלחה מארה, לפום צערא, אנא ה' הושיעה נא במהרה, ולא תקום פעמים צרה.

ועתה ניגש לעצם הסוגיא אם יש חיוב לקיים מנין בביהכ"ס, ועד כמה טירחא והוצאה וכן באיזה אופנים מחוייבים לעשות כן.

פסק הרמ"א ע"פ הריב"ש שלא לבטל מנין בביהכ"ס

כתב הרמ"א (או"ח סי' נה סכ"ב), וכן במקום שאין מנין תמיד בבהכ"נ, כופין זה

קבח בענין ביטול מנין קבוע בבית הכנסת או שאר מקומות

הרב יהודה אריאל עובדיה

ענין התפילה בציבור, שלא להחסיר את המניינים דבר יום ביומו].

וכן משמע מהרמ"א שהשוה ביטול מנין בביהכ"ס לביטול התמיד, שהוא דין בין ישראל למקום, לעשות נחת רוח ליוצרנו ולעשות רצון בוראנו. וכ"מ גם מלשון המשנה ברורה שכתב וז"ל, כי כיון שיש מנין בעירם חל עליהם חובת המצוה. ע"כ. אלמא דעיקר חובת הציבור להמשיך בתפילות תמידים כסדרם הוא מחובת תפילה בציבור עצמה, רק הבהיר המ"ב דהיינו רק בשיש עשרה בעיר אבל אם אין עשרה אי"צ לשכור ולהביא עשרה למנין של כל יום ויום דלא חל עליהם חובת המצוה.

ויש להעיר, דנראה דמקורו של הרמ"א הוא מדיוק לשון הריב"ש שכתב מעת הוסר התמיד וכו', אלמא יש בביטול מנין ביהכ"ס הקבוע מעין ביטול התמיד, וע"כ יכולים בני הקהל לכפות אלו את אלו בקנסות על זה. אמנם הריב"ש לא אמר בהדיא רק פתח דבריו בלשון 'מעת הוסר התמיד', ויש מקום בראש לומר דרך נקט כן במתק לשונו ולא לדיוקא אתא, ולא התכוין לומר שיש בזה ממש מעין ביטול התמיד,^[א] וכלשון הדרכי משה (חו"מ סי' קסג אות ב') שהביא דין זה לגבי חיובי בני העיר ולא זכר את ענין התמיד, רק כתב שיש להם לעשות קנס ותקנה על הדבר. ומ"מ מוכרח דהרמ"א החליט דיש בביטול תפילה בציבור מעין ביטול התמיד, וכן פסק להלכה.

רבים. וכן אמרו (שם) כל מי שיש בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל נקרא שכן רע. שנאמר כה אמר ה' על כל שכני הרעים. ואין צריך לומר באלו שהם צריכין להשלים לעשרה. ומדעתי ישמעו לכם. כי מי שעמדו אבותיו על הר סיני והוא מזרע אברהם לא ירים ראש כנגד הרבים בדבר כזה. חלילה, ושימו קנס ביניכם מפשוט או ב' פשוטים למי שלא יהיה בכל יום בבית הכנסת בשעת הנץ החמה. למען יהי' כל אחד ואחד זריז להיות שם, ושומע לי ישכון בטח ושאנן מפחד רעה. ושלום לכם. עכ"ל הריב"ש.

וכן כתב הרמ"א גם בדרכי משה (חו"מ סי' קסג אות ב') וז"ל, כתב בתשובת ריב"ש סימן תקי"ח דבמקום שיש רבים ואין שם עשרה ההולכים לבית הכנסת יש להם לעשות תקנה וקנס למי שלא יבא תמיד לבית הכנסת כדי שיהיה מנין תמיד, ע"כ.

מהריב"ש והרמ"א משמע שהוא דין כלפי שמיא

והנה מהריב"ש, וכן מלשון הרמ"א באו"ח, משמע שא"י מדיני שותפים או שכנים וכמו שכופין על שאר צרכי העיר, אלא הוא חוב על הציבור כלפי שמיא, וכמו שכ' הריב"ש שהביא להנך מימרי דאין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת וכו', בשעה שהציבור מתפללין וכו' [אף שהיה מקום לומר שכתב כן רק כדברי כיבושין למשכימי שוא שואגים לטרף כו', מ"מ ממסקנת דבריו משמע דענין הקנסות ביניהם הוא לחזק את

[א] והא דתפילות כנגד תמידין תקנוס היינו עצם התפילה, אפי' ביחיד, ואולם שייך לומר דודאי יש מעלה מצד הדמיון לקרבן התמיד כשנעשית בציבור, ויל"ע עוד.

המקור מהתוספתא שהביא הגר"א

וע"פ הנ"ל לכא' היה מקום לחקור לדעת הגר"א במי שדר במקום שבו מעיקרא לא השתקעו אדעתא דבנין ביכנ"ס, או דנאסר עליהם מטעם הממשלה או שלא היו שומרי תו"מ וכיו"ב, דאולי שייך בזה כאילו התנו בהדיא שאינם בונים. ואולם מסתבר דבכל גווני, ואפי' השתקעו שם בלי אפשרות של ביכנ"ס, מ"מ עתה שרווח להם ונפקחו עיניהם מוטל עליהם לבנות ביכנ"ס, ולא נאמר דהוי כהתנו בהדיא, דעתה חל עליהם החיוב, ולכח"פ יהיה כהיזק קוטרא, דיכול לומר עתה איני יכול לקבל [ויש לדון אם קבלו קנין על זה אם מהני].

וע' בשטמ"ק (ב"ב ד' ע"ב) שכתב משם הראב"ד שהקשה על הא דאיתא התם, המקיף את חבירו מג' רוחותיו כו', דהלא כופין זא"ז לעשות חריץ וכן חריץ, ואם כן דינא קא עביד מחיצות בינו לבין חבירו. ורצה לתרץ שם דאולי תלוי במנהג, ומתני' דהמקיף את חבירו מיירי במקום דליכא מנהג לעשות חריץ בין השדות. אך דחה הראב"ד דמדוייק ממה שהביאה התוספתא דין חריץ וכן חריץ גבי הלכתא דדינא שאין תלויים במנהג, דקתני התם כופין בני מבוי זה לעשות להם לחי או קורה, כופים בני בית הכנסת זה את זה לקנות להם ספר תורה, ואיכא מילי טובא כי הנך שאינם תלויים במנהג כו', ע"ש.

ומבואר מדבריו דכפיה על בית כנסת אינה תלויה במנהג כלל, אלא הלכות קבועות שנו כאן.^[2] וכן משמע מלשון הרמב"ם שכלל ביכנ"ס וס"ת בכלל החיוב לבנות חומה גבוהה דלתיים ובריא. ולפ"ז לכא' אי אפשר לומר

ואולם, ע' בביאור הגר"א (או"ח שם) הביא כמקור לדין זה את התוספתא (ב"מ פ"א הכ"ג) וז"ל, כופין בני העיר זא"ז לבנות בית כנסת, ולכתוב ספר תורה נביאים וכתובים, ע"כ. וכן נפסק ברי"ף (ב"ב ה' ע"ב מדה"ר), ברמב"ם (פ"ו משכנים ה"א) וברא"ש (ב"ב פ"א סי' כג). אפשר לומר דלהגר"א דמאותה תוספתא דכופין לבנות בית הכנסת כלול גם ענין הכפיה על המנין הקבוע, וה"ט לכא' משום דהכל יודעים בית הכנסת למה נבנה הואיל ורמיא עלייהו חובת תפילה בציבור וקריאת התורה, וא"כ ה"ה והוא הטעם שיוכלו לכפות זה את זה לתפילה בציבור אפי' בלא בית כנסת [וכגון שעדיין לא נבנה ביהכנ"ס וכיו"ב].

ומשמע מהגר"א דאי"ז מוכרח להיות בגדר חיוב כלפי שמיא, וכלשון המ"ב דרמ"א עלייהו חובת המצוה, וכמ"ש לעיל בדעת הריב"ש והרמ"א, אלא הוא בגדר כפיית בני העיר זה על זה על צרכי העיר. וע' בלשון הרמב"ם שם שכלל דין זה בכלל שאר חיובי בני העיר, וז"ל, כופין בני העיר זה את זה לעשות חומה דלתים ובריא לעיר ולבנות להן בית הכנסת, ולקנות ס"ת ונביאים וכתובים כו', ע"כ, ומשמע דאי"ז דין בפני עצמו, אלא דביהכנ"ס בכלל צרכי העיר [ואה"נ דהיינו משום חוב תפילה בציבור המוטל על הציבור או מעלת תפילה בציבור שזכות היחידים לתבוע משאר היחידים], והכפיה עליו היא מדיני שותפים ושכנים. וע"ש בהגהות מיי' שהוסיפו דה"ה לכל שאר צרכים, ומשמע גם כנ"ל דהיינו חיוב ממוני כשאר חיובי בני העיר.

דאם נלמד הדין מהתוספתא תהיה נפ"מ וואיל ויש י' אנשים היכולים לסדר מנין, לענין מקום שיש מנהג איפכא וכיו"ב כנ"ל, דזו היא הלכה קבועה אפי' התנו ואפי' נהגו איפכא.

הנפ"מ בין ב' הטעמים

אלא דלכא' עדיין תהיינה נפ"מ באופנים שונים בין ב' צדדים אלו, אם הוא מחיוב המצוה להתפלל בציבור ורמיא על הציבור כולו לדאוג לכך, כמ"ש הרמ"א ע"פ הריב"ש, או אם הוא מדין כפיית בני העיר על צרכי העיר, כמו שאפשר לומר ע"פ התוספתא שהביא הגר"א.

וכמו למשל, במי שאינו משתייך לציבור, כגון שרק עובר בעיר וכיו"ב כמב' בחו"מ שם כל פרטי הדינים בזה, מתי ובאיזה צרכים מחייב להשתתף, דלדעת הגר"א לא יתחייב להשתתף בבנין ביכנ"ס, וגם להשתתף במנין לכא' לא תהיה שום חובה דלאו בעלי דברים ידידה נינהו. אך לדעת הרמ"א ע"פ הריב"ש

[ב] ואם כן אפשר דאפי' המדינה אוסרת (כמובן שלא מטעמי בריאות) יהיה בזה חיוב וכופין זא"ז, ויש לדון בזה עוד.

[ג] וקשה לומר דמטעמי דהריב"ש יוכל לכפות אפי' יש מנין בביתו אף למעלת בית כנסת דבמקום רינה שם תהיה תפילה, דא"כ גם יכפו על מנין ותיקין ועוד מעלות רבות. ואולם, אפשר דלהריב"ש דא"ז כפיה ממש רק שיש לציבור להתחזק ולהטיל קנסות אחד על השני לקיום ענין זה, וא"כ לכא' ה"ה בשאר מעלות דאפשר דלפי ראות עיני המורה (ע' לשון הערוה"ש להלן) יוכלו בני העיר להטיל קנסות זה על זה על מעלות מסוימות (וכן ראיתי בכמה פוסקים לענין ברוב עם דלעתים יכולים הציבור לכפות שכולם יתפללו יחד). אמנם לפי הנ"ל לא צריך לזה לענין בנין בית כנסת דהוי בכלל דין התוספתא וכי"ע מודו.

אך הא מיהא פשיטא לי דלהגר"א, אפי' אם מתקיים מנין בבתי, עדיין יכולים לכפות זה את זה לבנות מקום מקדש מעט ובית זבול, לא מיבעיא מלתא דמנהג, דודאי כל עיר אדעתא דהכי מתיישבת, אלא אפי' בלא זה לכא' היא גם הלכה קבועה. אלא דלהרמ"א היה מקום לדון בזה אם קונסים זא"ז על מעלת מקום רינה, אך להמב' לעיל דגם הרמ"א יודה להגר"א דיש כפיית בני העיר בכל הנ"ל ודאי יוכלו לכפות. וגם למש"כ לעיל בהערה לכא' ודאי ראוי שראשי הקהל יקנסו אחד את השני לבנות בית לה' אלוקינו ולפארו ולרוממו מעל בתי העיר.

אלא דיל"ע להגר"א אם מחוייבים לבנות ביכנ"ס באופן שלא יוכלו להתפלל בו רק ביחיד, וכגון עיר שיש בה רק ט', ולהרמ"א אפשר דעל מעלת במקום רינה לא כייפינן (ואפשר דלא נחשב מקום רינה אם לעולם לא נתקיים שם מנין), א"ד גם בזה חל עליהם חיוב לבנות, וצ"ע לדינא.

הואיל ויש י' אנשים היכולים לסדר מנין, לכא' שייך הטעם דרמיא על כולם המצוה ומחוייב לדאוג שיהיה מנין. [וע"ע להלן בענין מי שעובר ליד ביכנ"ס ואין מנין וצריכים אותו להשלים אך יש מנינים אחרים.]

וכן אפשר שתהיה נפ"מ במקום שיש כבר מנין רק אין בית כנסת, דלטעמיה דהגר"א מחייבין לבנות בית כנסת, ולטעמיה דהרמ"א הרי לא בוטל התמיד. ואולם, מסתבר לומר דגם הרמ"א יודה בכח"ג, ולא פליג על תוספתא מפורשת ושאר לשונות הפוסקים, ולכן רק חידש מחיליה דהריב"ש ולא מהתוספת', דלטעמיה דהריב"ש גם לסדר תפילה בציבור בכלל.^[א] [ועיי' להלן מה שהבאנו מהאגרות משה.]

עוד י"ל נפ"מ ב' חנויות המקיימות מנין למנחה או ערבית בין החנוונים בכל יום, ויום א' נעדר אחד מהם מאיזה טעם, אם מחוייב

בהכ"נ אחר בעיר אין יכולין לכוף לבא דוקא לבהכ"נ זה, ע"כ.

והוסיף ע"ז את דברי המהרי"ל שהובא במג"א (שם סקי"ז) על הישובים הצריכים לשכור מנין וחזן ויש שם סביבות שרגילים לבא לישובים אלו להתפלל מ"מ אין הישובים יכולים לכוף לבעלי הסביבות שישאו עמהם בעול מפני שיכולים לומר אנחנו יכולים לנסוע למקום אחר. והסיק הערוה"ש וז"ל, ומ"מ נ"ל דלאו כללא הוא והכל לפי הענין ואצלינו המנהג הפשוט דכל בעלי הסביבה נושאים בעול ההוצאה, ע"כ. [והנה יש עוד דין של תשלום ההוצאה למנין לימים הנוראים, ולא נאריך כאן, ועוד חזון למועד.]

חידוש האגרות משה שהוא מצד דין בית הכנסת

והנה, מרן הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' טז) הוציא בכוחו הגדול דין חדש, דאי"ז רק דין בעיר שלא יתקיים בה אפי' מנין אחד, אלא הוא דין שבכל ביכנ"ס וביכנ"ס תתקיים תפילה בציבור, מדי יום ביומו ומדי שבת בשבתו, וז"ל הזהב, בדבר הביהכ"נ שחסר בימי החול איזה אנשים למנין ויש אנשים השייכים לביהכ"נ זה ובשבת הם מתפללין במנין בפני עצמם קודם לזמן שרוב בע"ב מתפללים בשביל זמן ק"ש ותפלה, ואין רוצים לבא בימי החול להמנין בביהכ"נ זה מטעם שאומרים שקשה לפניהם לבא משום שמתפללין בזמן הקודם כפי שטוב לפניהם והולכים בימות החול לביהכ"נ אחר שמתפללין בזמן מאוחר שטוב לפניהם, אם

להעמיד גברא בחריקיה [וזה מצוי לפעמים בבנייני משרדים וכיו"ב]. דלהגר"א אפשר לומר דהם כבני עיר שכופים זא"ו, ולהרמ"א לכאו' לא שייך בזה ביטול התמיד, בפרט אם באותה העיר כבר מתקיימים מניינים.

משמעות הפוסקים דהיינו דוקא בשאין ביכנ"ס אלא זה

ואיך שיהיה, משמע דכו"ע מודו דהיינו דוקא כשהוא ביהכנ"ס היחיד בעיר, ולולי זה לא היה כלום, אבל כשיש בתי כנסת אחרים לא שייכים שני הטעמים הנ"ל. וכן הוא בעובדא שהביא הריב"ש, וכן מבואר בלשון הרמ"א באו"ח שלא 'יתבטל' התמיד, ובלשונו בד"מ בחו"מ מבואר עוד יותר דהיינו דוקא כשאין מנין אחר בעיר. וכן גם משמעות המ"ב, שכתב דהואיל והם ברי הכי לקיים מנין רמי עליהו החיוב לסדר תפילה בציבור.

וב"ש מהמקור שהביא הגר"א דפשוט דהיינו רק לבנות ביכנ"ס אחד [ולכא' פשוט דלהגר"א עדיין מחוייבים לבנות ביכנ"ס להכיל את כל בני העדה, שאינו רק לענין קיום התמיד – וע' בלשון התוספ' לגבי ס"ת, נביאים וכתובים 'שיקרא בהם כל מה שירצה' – אך נראה דגם להרמ"א נצטרך לומר כן, וכמ"ש לעיל דגם הרמ"א יודה לדין פשוט של התוספתא.]

וכן כתב הערוך השולחן להדיא (או"ח סי' נה סכ"ו) וז"ל, וכן במקום שאין מנין תמיד בבהכ"נ שאין כולם באים להתפלל יכולים לכוף זה את זה בקנסים שיבואו תמיד מנין לבהכ"נ כדי שלא יתבטל התמיד, אך אם יש

בבהמ"ד ישארו מנין, דאם כשילכו לבהכ"נ לא יהיה מנין בבהמ"ד הרי בהמ"ד עדיף, ומה ירויחו כשילכו לביהכ"נ, ודוחק לומר דבהמ"ד הא אף כשלא יתפללו בו יעשו בו מעשה קדושה בלמוד התורה ובבהכ"נ כשלא יתפללו בו הרי לא יעשו בו מעשה הקדושה שצריך להעשות בו, שלכן עדיף יותר לקיים התמיד בביהכ"נ, שלא מסתבר זה כלל, ולכן צריך לומר דאיירי דגם בבהמ"ד ישארו מנין, וכוונתו הוא לכופ שילכו מנין להתפלל גם בבהכ"נ כדי שלא יתבטל התמיד גם שם. וא"כ יש למילף מזה דאף שיש גם עוד ביהכ"נ שהולכים שם להתפלל צריכים אלו השייכים לביהכ"נ זה לראות שיהיה מנין בכל יום שלא יתבטל התמיד מביהכ"נ זה כו', עכ"ל, ע"ש מה שייעץ בנדון דידיה.

הרי שהוכיח האג"מ ממה שבלא"ה חל חיוב על כל יחיד ויחיד להתפלל בציבור, דלא נאמרה הלכה זו אלא להוסיף דאפי' יש מנין אחר, וכגון בבימ"ד ביני עמודי דגרסי, עדיין מחוייבים להשלים המנין בביכ"נ, שהוא דין מצד בית הכנסת שיתקיים בו מנין. וכן הכריח ממש"כ המ"ב לגבי כפיית הבחורים הלומדים.

ואולם תבריה האג"מ לגזיזה, דאף שהוא מדין בית הכנסת, מ"מ מתלא תלי גם בגדרי חו"מ, דהיינו שדוקא מי שהוא מבני הכנסת, מחוייב לדאוג לכך שלא יגרע מחוק המנין הקבוע מדי יום ביומו בביהכ"נ שמשתייך אליו.

נפק"מ בין טעמא דהגר"מ פיינשטיין ושאר הפוסקים

שפיר עבדי שע"ז מתבטלת התפלה בביהכ"נ זה בימות החול, וגם יש שבשביל זה מתפללים הרבה ביחידות וגם לא באים לביהכ"נ. הנה אף שא"א לפני לפסוק דין למעשה מאחר שנוגע גם לאנשים שלא שמעתי דבריהם אבל מאחר שאינו ענין תביעת ממון אומר בזה הדין להלכה כמו שהוא ויראו בעצמן אם הוא שייך להם.

הנה איתא ברמ"א (סימן נה סעיף כב) במקום שאין מנין תמיד בביהכ"נ כופין זא"ז בקנסות שיבואו תמיד מנין לביהכ"נ שלא יתבטל התמיד, חזינן דאף באופן שאינו מחוייב לילך להתפלל שם מצד עצמו משום שצריך כל אדם להתפלל בצבור נמי משועבדין כל בני הכנסת לראות שיהיה מנין תמיד בביהכ"נ מצד דין ביהכ"נ, דאל"כ הא צריך כל אחד לילך לבית הכנסת כדי להתפלל בצבור מצד חיוב עצמו. ומטעם זה כתב במ"ב ס"ק עג דבקהלות קטנות שיש שם בית הכנסת וביהמ"ד ורוצים הבחורים והלומדים להתפלל בביהמ"ד כי לבד ששם הם נמצאים ויותר נוח להם להתפלל שם, הא איכא מעלה גדולה להתפלל בבהמ"ד שקדושתו יתירה כדאיתא בסימן צ' סעיף יח, ואיירי ודאי דבבהמ"ד יתפללו בעשרה, דבלא עשרה הא אף לה"א שברמ"א הוא רק למי שתורתו אומנתו ואינו מתבטל בלא"ה, שאין מצוין כל כך בזמננו, וגם במי שתורתו אומנתו מסיק הרמ"א שלא ירגיל עצמו לעשות כן, וא"כ איירי בעשרה, ומ"מ כדי שלא יתבטל התמיד בביהכ"נ אף שיהיה התמיד בעיר בבהמ"ד מ"מ כופין כדי שיהיה התמיד גם בבהכ"נ. וצריך לומר שגם

לביטא אבל ע"מ שיוכל להתפלל במנין אם שפיר עבדי, ואם יכול להכריחם על כך, והאריך שם מהרד"ף בסוגיא דשינוי בית שבו העירוב, ע"ש, ולעניין נדוננו כתב בזה"ל, וגם לא מיקרי כה"ג ביטול התמיד דכל דלא מבטל צבורא מלהתפלל תפלת הצבור מה לי הכא מה לי התם כל היכא דקיימי בי עשרה ומצלו תפלת הצבו' מיקרי ואין כאן ביטול התמיד כלל ואין זה ענין לתשו' הריב"ש ז"ל דהתם בביטול התמיד ממש ר"ל דלא מצלו תפלת הצבו' כלל איזה יום, עכ"ל ע"ש. ולכא' פליג בזה להדיא על דעת האג"מ, וס"ל דהעיקר הוא שתתקיים תפילת הציבור ואיב"ז שום ענין לדין ביהכנ"ס (וע"ש) שהאריך בכמה פרטים ואכמ"ל. ואולם להגר"א יש לעיין בכה"ג, דלכא' ימשכו גברי לגברא, והם לא יצטרכו ללכת אליו, אלא הוא יבוא אצליהם, רק דבמקום שיש מנהג שהציבור הולכים אצל כל א' וא' בימי אבלו לכא' ע"פ מנהג זה יוכל כל א' לכפות את המנין לבוא אצלו, ולדעת האג"מ צ"ע.

פש גבן חידוש לדינא לכו"ע, דלפ"ז לכא' אין שום ענין לקיים מנין שני או שלישי אם עולה להם בקושי להשיגו, דסו"ס קויים התמיד, וגם לא שייך בזה כפיה, מלבד במקום שהמנהג או שהותנה בפירוש שיהיה מנין שני, וכן להגרמ"פ אין בזה חסרון מצד ביהכנ"ס.

והנפק"מ הפשוטה בין דעת האג"מ למבואר בפוסקים לעיל היא בשיש ביכנ"ס אחר בעיר, וכנ"ל, וודאי פליג ע"ד הערוה"ש, וברמ"א והריב"ש מפרש כדרכו, ויל"ע אם אפשר להעמיס חידוש זה בתוספתא.

מיהו לפי מש"כ דעדיין נכלל בגדרי חו"מ, יש מקום לומר דאף שיש דין קיום התמיד מצד ביהכנ"ס עצמו, מ"מ א"א לחייב עוברים ושבים להשתתף במנין אפי' אם יתבטל בשל כך. אא"כ נאמר שכתב כן רק בנדון ידידה, שהשתתפות במנין עולה בטירחא מרובה, ולא יתכן שאדם יבלה עתותיו ממנין למנין שכל ביכנ"ס יקיים מניינים כסדרם, ואולם אם בלא"ה הולך להתפלל כדרכו, אולי לדעת האג"מ יהיה חיוב להשתתף באותו המנין הזקוק לו מהך דינא.^[ד]

עוד יש לדון לפי האג"מ אם אמרה למילתיה אף לקולא, דהיינו במניינים המתקיימים שלא בביכנ"ס, שנוכר לעיל שיש צד דלהגר"א יוכלו לחייב זה את זה, ואולי אף להריב"ש אם אין מנין בעיר, וא"כ מה יאמר בזה האג"מ כשאין זה דין בביכנ"ס רק מתקיים מנין בבית או במשרד.

ועוד נפ"מ לכא' בחידוש האג"מ, בנידון המובא בשו"ת מכתם לדוד למהר"ד פארדו (או"ח סי' טו) לגבי העברת מנין מביכנ"ס

[ד] וע"ע בתשובות והנהגות (חלק ב' סי' סב), שכתב שדין זה נוגע אפי' אם המנין השני מתפלל יותר במהירות ושאר חסרונות, מ"מ הך מעלה עדיפא טפי [וע"ש עוד שגם יש בזה מעלה שמחזק את אותם הבע"ב שיש להם מנין ורואים אותו מתפלל כדבעי]. וכן השיב בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' ט') דיש על בני הישיבות להשתתף במנין ביהכנ"ס (רק התנה דהיינו אם לא יגרם להם לרדת ביר"ש ח"ו), וע' שו"ת באר שרים (שלזינגר, ח"ג סי' לד) שגם כתב כן דעדיפא מעלה זו ממעלת תפילה כותיקין. וכל הנ"ל אינו מדיני חו"מ כלל רק דכן ראוי לנהוג, ולפ"ז אפי' העובר בדרכו להתפלל וצריכים מנין יצטרך להשלים, ומסברא, אם עדיף מת"ת ותפילה ביני עמודי ותפילה בכוונה טפי ותפילה כותיקין, גם עדיף ממקום קבוע ולכא' אפי' בנוסח שאינו של.

עליו את הדרך הרשות בידו, ע"כ. ומבואר דיכולים לכפותו לעשות הפעולה לטובת בני העיר.

ומתוספתא זו הביא בהגהמ"י (פי"א מהל' תפלה) ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי' תתריו) ראייה למי שרוצה לצאת מהעיר קודם ימים נוראים ואין שם אלא מנין מצומצם כופין אותו שיעמיד אחר במקומו. אך בשו"ת שער אפרים (סימן קלח) תמה על ראייה זו וגם על עצם דין התוספתא איך כופין אותו לעשות פעולה, ע"ש שהביא דיש רוצין להעמיד התוספתא הנ"ל בשכיר או קבלן והוי כדבר האבד ורוצים לחדש דגם בפועל או קבלן או משרתת (ע"פ תה"ד סי' שכט) דאמרין בגמ' שוכר עליהן או מטען היינו כשיכול להטעותו או להשכיר פועלים אבל אם אין מוצאי' תמורתו ואינו יכול להטעותו כופין את הפועל או קבלן לגמור מלאכתו בדבר האבד, אך הוא דחה דבריהם מכל וכל וכתב דפשיטא שלא יוכלו לחייב שום אדם לעשות פעולה רק שוכר עליו ומטעהו מדין חיוב ממוני ותו לא. והסיק בתימה.

ואולם בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' סי' רכא אות ב') כתב דקושיית הש"א לק"מ, דאין הכפיה כאן מדין פועל רק מדין תקנות הקהל וכפיות בני העיר, וכנ"ל, וא"כ ודאי שיוכלו לעשות כפי הצורך לתקנת הקהל ולסידור ענייני העיר ע"ד התורה והמצוות. וע"פ זה יישב את פסק הגהמ"י ומהר"ם לגבי ימים נוראים שנסמכו על תוספתא זו דאינו מדין שכירות פועלים רק מדין כפיית הקהל.

רק יש לעיין אם חובה על הגבאים ובני הקהילה לסדר שיהיה גם מנין למנחה וערבית, אם גם זה בכלל קיום שנים ליום עולה תמיד או לא, ובזה ודאי שנוכל לומר דמנהגא יגרע מדי כך לדעת הגר"א במקום שכולם סוחרים או בני ישיבה שמתפללים כל א' במקומו ורק בשחרית מזדמן מנין בביהכנ"ס. אך אם נאמר שיש בזה דין ביהכנ"ס שיתפללו תמידים כסדרם, וכן בכפרים קטנים וכיו"ב שאין מנין למנחה וערבית כלל יש להסתפק אם צריכים לקנוס זה את זה ולעמוד על כך שיהיה מנין. וצ"ע לדינא.

אם יכולים לחייב אחד את השני לבוא בגופם למנין

טורם אכלה לדבר, אציין עוד נקודה, והיא דהרמ"א כתב שקונסים זה את זה לבא ולהתפלל וכעובדא דהריב"ש. ובאמת דשם הוא מלתא דתקנות הקהל להתפלל בציבור כנ"ל, וע"י עצה זו יכולים להכריח שיבואו בני הקהל בגופם ויקיימו את התפלות בציבור, דכח בית דין יפה לצוות ולהעניש כפי הצורך.

ואולם, ע"פ סברת הגר"א, וכן בדעת האגרות משה, יש לעיין אם אפשר לחייב מלתא דכפיות בני העיר לעשות מעשה בגופו. הנה, א' בתוספתא (ב"מ פי"א הכ"ז) מי שהיה בלן לרבים, ספר לרבים, נחתום לרבים, שולחני לרבים ואין שם אחר אלא הוא, והגיע שעת הרגל ומבקש לילך לתוך ביתו יכולין לעכב על ידיו עד שיעמיד אחר תחתיו, ואם התנה עמקן בבית דין או שעברו

מה לי הכא מה לי התם, וכן נראה דאפשר לומר לדעת הרמ"א והגר"א, אמנם להאג"מ לכאו' יצטרכו להתפלל בביהכנ"ס.

ולענין כפיה בגוף שישתתף בעצמו במנין, יכולים הקהל לכפות על זה מכח הקהל לתקן תקנות ולהסיע על קיצתם.

וכתבו הפוסקים האחרונים דזו מעלה יתירה על שאר מעלות בתפילה כגון תפילה לאט או בין כותלי ביהמ"ד ואפי' ת"ת כמבו' לעיל.

אולם עדיין יש לעיין בכל מיני אופנים שונים, כגון מנינים במשרדים, העובר ליד מנין, וכיו"ב. ואם יש שני מנינים בביהכנ"ס לכאו' אין צד שיצטרכו לקיים את כולם, אא"כ קיבלו על עצמם בקנין וכיו"ב.

ויש לעיין אם מחוייבים גם לדאוג למנין של מנחה וערבית בכל עיר ועיר (כשיכולים להתפלל במקומות עבודתם, דאל"כ פשיטא שלא יתפללו ביחיד) או להאג"מ בכל ביכנ"ס וביכנ"ס. והנלענ"ד כתבתי בס"ד.

ונסיים בלשון המשנה ברורה בדין זה (סימן נה סעיף עג) שהם קילורין לעינים, וז"ל, ובקהלות קטנות, יש לכוף הבחורים והלומדים שילכו לבהכ"נ במקום שאין מנין תדיר, כי זמן תורה לחוד, ודוקא קהלות גדולות אז יש ללומדים להתפלל במקום לימודם שיש בלא"ה בבהכ"נ צבור משא"כ בקיבוץ קטן כזה. אחז"ל שר"א בא לבהכ"נ ולא מצא שם עשרה ושחרר עבדו והשלימו

ובאמת דלפי מש"כ לעיל מהראב"ד יש להוכיח מהתוספתא שהביאה דין זה גם בכלל כל שאר כפיות בני העיר דאינו מלתא דשכירות פועלים רק מכח הקהל ותקנותיו. ושנה ושילש גדר זה להלכה בשו"ת שבט הלוי ח"ו סי' י' וח"י סי' ט', ע"ש.^[ה] ואולם אכתי צריך לזה כח ב"ד יפה וקהל מסודר היכולים לכפות ולאכוף את דעתם על בני העיר.

העולה מן המדבר

הרמ"א למד מתשובת הריב"ש שיש לקהל לקנוס זה את זה שלא יתבטל מנין קבוע בביהכנ"ס דהוי כביטול התמיד.

להגר"א לכאו' אפשר ללמוד כן מהתוספתא דכופין בני העיר זה את זה לבנות ביהכנ"ס, ונראה שהוא דין קבוע אפי' במקום שיש מנהג איפכא.

ונראה שגם לדעת הרמ"א יש כפיה לבנות ביכנ"ס באופנים שונים כנו' לעיל.

אמנם משמע דלדעת כולם אם יש עוד ביכנ"ס בעיר א"א לכפות עוד, וכ"כ הערה"ש.

אמנם דעת האג"מ דזהו דין מיוחד בכל ביכנ"ס וביכנ"ס שצריכים המשתייכים לביכנ"ס שיהיה שם מנין קבוע.

ולענין העברת המנין לבית האבל לדעת המכתם לדוד אין בזה חסרון דתפלה בציבור

[ה] ולשונו בח"י סי' ט' דכן תקנת הקהילות, אין כוונתו לתקנה מסויימת, רק שיש לכל קהילה לתקן כך אלי' דפשטות הריב"ש אלי' דהרמ"א, ולשאר הפוסקים הוא מכפיית בני העיר כנ"ל.

לקבצם ג"כ ואחז"ל כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו. עכ"ל.

יה"ר אף שאנו מתפללים כעת בין כתלי בתינו ומקירות לבנו, הן אל כביר ולא ימאס והקב"ה יסיר כל נגע ומחלה מקרבנו, ולא יפקד עוד איש ממחלה זו, אל נא רפא נא לנו משברנו, ונזכה לראות בגאולה שלימה במהרה בימינו אמן.

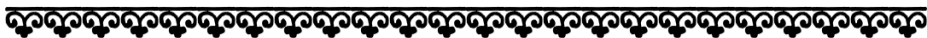
לעשרה כדי להוציא רבים ידי חובתם בקדושה, מזה נלמוד דכ"ש שלא יתעצל האדם בטרחא בעלמא לקבץ מנין לתפלה, וכמה גדולה היא מצות האיש שדירתו במקום קיבוץ קטן כשרואה לקבץ תמיד המנין כדי שלא יתבטל התמיד, כי אפילו מי שהוא רק מעשרה הראשונים אחז"ל שנוטל שכר נגד כל הבאים אחריהם, ק"ו בזה שהוא עמל



דין קטן עולה לתורה

הרב יוסף פרץ

מח"ס נתן פריו ומו"ץ עי"ת פנמה



דברי חז"ל

גם למנין שלשה וארבעה. ב. כמה קטנים יכולים לעלות, האם אפשר שכולם קטנים או דוקא חלק. ג. האם קטן עולה היינו שמברך ברכות התורה וקורא או שרק מברך וגדול קורא. ואת"ל שגם קורא האם יכול גם לקרות עבור גדול שמברך. ויש להבין איך יכול לקרות לגדולים והוא פטור. ד. ועוד יש לדון מאיזה גיל יכול לעלות. ה. ועוד יש לדון אם עולה לפרשת המוספין. ו. ועוד יש לדון אם יכול לעלות לעליית כהן כשהקטן כהן.

[א]

אם קטן עולה בב' וה'

(ג) **תוס'** רי"ד מהדורה קמא מגילה (דף כג.) ת"ר קטן עולה למנין שבעה, מדקאמר למנין שבעה שמע מינה לשלשה ולארבעה אינו עולה. ומאי דתנן לקמן קטן קורא בתורה ומתרגם דוקא לענין שבעה קאמר ומה שסתמה במשנה פירשה. ע"כ. ומאי דפשיטא ליה בתוספותיו חזר והסתפק בפסקיו וז"ל, הכא משמע דדוקא למנין שבעה דנפיש גברי עולה הקטן אבל שלשה וארבעה לא, ומאי דתנן לקמן קטן קורא בתורה דוקא להשלים לשבעה קאמר, ומה שסתמה המשנה פירשה בברייתא. אי נמי יש לומר דלאו דוקא שבעה אלא הכי קאמר גם הקטן עולה מן המנין

(א) **מגילה** (כד.), מתני' המפטיר בנביא וכו', ואם היה קטן וכו'. קטן קורא בתורה ומתרגם. ע"כ. שם כג. ת"ר הכל עולין למנין שבעה ואפילו קטן ואפילו אשה אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד צבור. ע"כ. תוספתא מגילה (פ"ג ה"ה) הכל עולין למנין שבעה ואפילו אשה ואפילו קטן אין מביאין את האשה לקרות ברבים. עכ"ל. מסכת סופרים (פי"ד הט"ו) קטן קורא בתורה ומתרגם אבל אינו פורס את שמע לומר יוצר אור ואינו עובר לפני התיבה ואינו עובר לפני התיבה. ע"כ. ובהל' (יז) קטן שאמרו מבן שתים עשרה שנה ולמעלה פורס את שמע, והעובר לפני התיבה והנושא את כפיו עד שיהיה בן עשרים. ע"כ. ירושלמי ברכות (פ"ז ה"ב) תני קטן וס"ת עושין אותו סניף, אמר ר' יודן כיני מתניתא קטן לס"ת עושין אותו סניף, מאימתי עושין אותו סניף, ר' אבינא אמר איתפלגון רב הונא ורב יהודה תרויהון בשם שמואל חד אמר כדי שיהא יודע טיב ברכה וחרנא אמר שיהא יודע למי הוא מברך. ע"כ.

ספיקות הנופלים

(ב) **והנה** יש להסתפק בכמה ספיקות בדין זה: א. האם קטן עולה למנין שבעה דוקא או

פני המלך וכו'. וקא פסיק ותני קטן קורא בתורה לא שנא בשני וחמישי לא שנא בשבתות וכו', והא דת"ר הכל עולין למנין שבעה אפילו אשה אפילו קטן, דסלקא דעתך אמינא הואיל וכבוד שבת חמירא ותו דאיכא כינופיא דהכל בטלים ממלאכתם ובאים לבית הכנסת, משום כבוד שבת וכבוד ציבור דרבים הם לא יהא קטן עולה קמ"ל, אבל שעולה למנין ג' לא צריך ליה למיתני, ותו דאגב דתני אשה אינה עולה מפני כבוד צבור, בעי למיתני דקטן עולה ולא פסלינן משום כבוד צבור. ע"כ.

הרשב"א (מגילה כד.) כתב, מתני' קטן קורא בתורה וכו'. פירוש דקטן עולה למנין שבעה כדאיתא בגמ'. עכ"ל. ולכאורה אפשר לדייק קצת שכוונתו דוקא למנין ז' ולא למנין ג'. אבל יותר נראה שכוונתו לבאר שעולה למנין שלא תחשוב שרק קורא בתורה אבל אינו עולה למנין. וראה ברש"י שעל הרי"ף שכתב, קטן קורא בתורה. ועולה למנין שבעה כדאמר לעיל הכל עולין למנין שבעה. עכ"ל. וכוונתו ברורה כנ"ל שרוצה לבאר שגם עולה למנין ולא שרק קורא אבל לא עולה.

(ה) **הרמב"ם** בפירוש המשניות מגילה (פ"ד מ"ו) כתב, קטן קורא בתורה, אמר אחד מן הגאונים האחרונים שזה אחר השלישי. ע"כ. ובהערות שם, במהדורה קמא היה "קטן קורא בתורה אחר השלישי", ואח"כ תיקן כלפנינו, כלומר שדחה סברא זו שהיא רק לאחד הגאונים האחרונים. ובהל' תפילה (פי"ב הי"ז) כתב סתם, קטן היודע לקרות ויודע

ואע"ג דלאו בר חיובא, ונקט שבעה וה"ה לכולהו וזה ששנינו קטן קורא בתורה. ע"כ. והביאו שבולי הלקט (סי' לח) ושם הנוסח "או יש לומר".

ונכדו הריא"ז בפסקיו (פ"ג ה"ב אות יא וה"ג אות ד) כתב שקטן קורא בתורה, ולא כתב חילוק אם דוקא כשקורין שבעה או אפילו בכל קריאה. והביא דבריו שלטי הגבורים. ומאי דמספקא ליה לזקינן פשיטא ליה לנכדו.

וכן בס' שיטה למסכת מגילה (כג.) הביא ספיקו של הרי"ד וכתב על הצד השני שהוא הנכון.

(ד) **המאירי** (כג.) כתב הכל עולין למנין שבעה או לאיזה מנין של קריאת התורה. ובתשובות מהר"ם ב"ב מרוטנבורג (מהד' מוה"ק ח"א תשובות מז. בד"פ קח. ובד"ק ח), ופירש רבינו שמחה דלאו דוקא למנין שבעה אלא ה"ה למנין ג', מדתנן סתמא בפ"ג דמגילה קטן קורא בתורה ומתרגם וכו'. והב"ד מרדכי (גיטין סי' תד), והגהות מימוניות (פי"ב מהל' תפלה אות ע). וכ"כ אור זרוע (ח"א סי' תשנב אות א) וז"ל, כך נראה בעיני דקטן שהגיע לחינוך עולה למנין שלשה וכו', וכן הדעת נוטה דהא שלשה ושבעה דקרו אינם אלא כנגד בעלמא דהא בלאו הכי איכא עשרה בני י"ג וכו', והני שלשה אינם אלא כנגד בעלמא, ואפילו חד היכא דליכא דידעי לקרות בתורה תניא בתוספתא (מגילה ג, ו) דיחיד קורא ויושב ועומד וקורא עד ז' פעמים לשלומי מנין רואי

בעלמא ולא תקנה מחוייבת כקריאת התורה, ומשמע התם שאין צורך להוציא הצבור ידי חובתן. עיין בשו"ת הרשב"ש (סי' רעא) שנקט בפשיטות שהקורא ההפטרה מוציא הרבים ידי חובתן, וצ"ע].

(ז) **דעת** הרוקח. מרן הבית יוסף (סימן קלה) כתב, כתב הרוקח (סימן שלד) ירושלמי, א"ר יוחנן קטן לספר עושין אותו סניף. נראה לקרות בתורה לז' כדמשמע פרק הקורא את המגילה עומד, אבל לג' אין מצטרפין דמפסיק ואינו עולה וכן השיב רבנא נתן שעשה הערוך. עכ"ל. וכ"כ הרמב"ם בפירוש המשנה פ' הקורא את המגילה עומד, אהא דתנן קטן קורא בתורה אמר אחד מן הגאונים האחרונים כי זה אחר השלישי. ונראה מדברי הרוקח דהא דעושין אותו סניף היינו לומר שמותר לעלות לס"ת אבל לא יעלה מהמנין ומשום הכי לא התיר שיעלה ביום שאין קורין אלא ג' משום דאין מוסיפין עליהן. ודין עלייתו לז' אכתוב בסימן רפ"ב בס"ד. עכ"ל מרן הב"י. ובסימן רפב כתב מרן הב"י: ובסימן קלה כתבתי בשם הרוקח שאין קטן מצטרף לשלשה ולפי דבריו נראה דלשבעה נמי אינו עולה אלא אחר שקראו שלשה. עכ"ל. [ועיין מאמר מרדכי (ס"ק ה) שהקשה סתירה בבית יוסף, שבסי' קלה משמע שהבין בדעת הרוקח שרק עולה כשקורין שבעה אבל אינו מהמנין, ובסי' רפב משמע שגם עולה מהמנין, ואין דבריו מוכרחים. ושו"ר בס' יוקח נא שג"כ העיר על דברי מאמר"ר וביארם בדוחק, ואין מקשים קושיות בדוחק]. ובשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' קמה) הביא דברי הב"י וכתב, והם תימה בעיני וכי אפשר לומר כן שלא יעלה ממנין,

למי מברכין עולה ממנין הקוראים. ע"כ. הרי שלא מחלק בין קריאת שלשה לשבעה, וכן מוכח מההלכה הקודמת שכתב כל מנייני העולים ומיד כתב דין קטן ומשמע דאזיל על כל המנינים, וכן דייקו האחרונים, תיקון יששכר, מהריק"ש בערך לחם (סי' קלה סי"ג), שו"ת מהרי"ט ח"א (סי' קמה), מעשה רוקח ועוד. וכן כתב להדיא בתשובה (מהד' בלאו סי' קפד), נשאל, וקטן היודע למי מברכין היכול להשלים החובה בספר תורה בשלשה וכל כיוצא בזה אם לאו. והשיב, וקטן עולה למנין שלשה לעת הצורך. ע"כ.

(ו) **בשו"ת** תשב"ץ ח"ג (סי' שכ) כתב, בתעניות ובמנחה של יום כפור וכן בשחרית של תשעה באב הוא [המפטיר] עולה למנין שלושה אף על פי שהוא קטן. ע"כ. [והב"ד בנו הרשב"ש סי' תרו]. והמגיה שם הקשה שבח"א (סי' קלא), האריך הרשב"ץ לבאר שבקריאת חובת היום ומה שהוא תקנה קבועה כגון ארבעה פרשיות וחנוכה ומוספי ראשי חודשים ורגלים אי אפשר כלל על ידי קטן, דכיון דאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. ע"כ ע"ש. ומשמע שחייבים ג' עולים גדולים דוקא, ויש ליישב ששם כתב שמשא תיקן קריאה בתורה ועזרא תיקן שלשה, ונראה כוונתו שדוקא אחד הוא חובת היום והשאר הם תוספת, ע"ש. וכן כתב כסברא זו המאירי, ע"ש. ונכדו רבי אברהם בן טאוה בחוט המשולש הטור השלישי (סי' לא) כתב שהרשב"ץ כתב במשפט החזונים שלו שקטן עולה גם למנין שלשה, וע"ש שדייק כן מהרמב"ם. ועיין עוד בשו"ת תשב"ץ ח"ג (סי' קעא). [ומש"כ בח"א (סי' קלא) שהפטרה אינה אלא לכבוד הנביאים

[במהדורת תשכ"ג משובש, והעתקתי מדפוס ישן.]

ואפשר לפרש שמה שכתב אבל לשלשה אין מצטרפין כוונתו לזימון לשלשה, וזו שיטת רבינו תם מובאת בשאר ראשונים, שלעשרה מצטרף קטן ולשלשה לא מצטרף (עיין בית יוסף סי' קצט), ומה שכתב אבל לשלשה אינו מצטרף לא אזיל על הירושלמי רק על דברי רבינו תם שלפני כן. ומה שהביא דברי הירושלמי, כוונתו לפרש בו שאין כוונתו שמצטרף לעשרה כדי שיהא מותר לקרא בתורה רק הכוונה שיכול לעלות לתורה כשיש עשרה גדולים בלעדי. והיינו שאין ראייה מהירושלמי לדברי ר"ת. ויותר נראה שמה שהביא לשון הירושלמי, אתי לאפוקי ממי שביאר בירושלמי שכוונתו שקטן שאוחז ס"ת מצטרף, ולזה אמר שכוונת הירושלמי לא כן, ועיין אור זרוע ח"א (סי' קצו) מה שהביא ממורו רבי יהודה שירליאון שמבאר שיטת רבינו תם והביא דברי ירושלמי זה וכתב שיש שביארו בו כן, ושאינו כן אלא כמו שפירש הרוקח, ודו"ק.

ויצא שלפירוש הב"י אמר הרוקח ג' דינים, שלא עולה למנין שלשה ורק בקריאות שמותר להוסיף כל העולים. שלא עולה מהמנין. ורק אחר השלישי יכול לעלות. ולפירוש מהרי"ט רק דין אחד, שאין לקטן לעלות כשקורין שלשה, אבל כשקורין חמשה או שבעה יכול לעלות. ולא ביאר מה הדין כשעולין ארבעה, ונראה שיכול, שהרי התוספת של הרביעי הוא לכבוד. ולא"ר דין

והלא בפירוש אמרו הכל עולין למנין ז' וכו', ודברי הרוקח אינם אלא שבא למעט שלא יעלה ממנין ג' שלא אמרו אלא לשבעה, לפי שהירושלמי סתם ואמר לספר עושין אותו סניף, דמשמע בכל ענין בין לג' בין לז', לכך כתב דדוקא לשבעה משום דדייק לישנא דברייתא דמגילה דקתני למנין ז' ולא קאמר עולה למנין סתם. והרב מהר"י קארו בסי' רפב כתב דלפי דברי הרוקח נראה דלשבעה נמי אינו עולה אלא לאחר שקראו ג', ע"כ, וגם זה אינו נראה לי מדבריו, דכל היכא דאיכא ג' גדולים ליכא הקפדה אם יהיה הקטן מהשלשה ראשונים, ולא בא אלא למעט היכא דאין קורין אלא ג' כגון בחול דאין עולה למנין ג' משום דפחות מג' לא אשכחן, אבל הנך דתוספת משום כבוד יו"ט ושבית ליכא קפידא אם יהיה וכו'. עכ"ל. ואליה רבה (סי' רפב ס"ק ז) כתב, ומה שפירש בית יוסף (סי' קלה) דברי הרוקח ליתא, דהכי פירושו קטן עושה אותו סניף דהיינו דרק קטן אחד נקרא לז' וכמ"ש הריב"ש (סי' לה) אפילו קטן אפילו אשה ולא קתני נשים. עכ"ל.

ולולי דמסתפינא להכניס ראשי בין ההרים שמא ירצו את גולגלת, אמינא פירוש אחר בדברי הרוקח, דהנה דברי הרוקח נאמרו בהלכות ברכת המזון בדיון רחב גבי קטן אם מצטרף למנין ולזימון, וזו לשונו, ורבינו תם אומר קטן ממש הוי סניף לעשרה לזימון. ירושלמי א"ר יוחנן קטן לספר עושין אותו סניף, נראה לקרוא בתורה לז' כדמשמע בפ' הקורא את המגילה עומד. אבל לג' אין מצטרפין דמפסיד ואינו עולה. עכ"ל.

מהר"א אזולאי בהגהותיו ללבוש (סימן רפב אות ג), וכתב בס' תיקון יששכר משמע שעולין אפילו למנין העולין בשני וחמישי ושאר הימים שאין מנין העולים שבע. אמנם לדעת המקובלים דוקא למנין שבע עולה הקטן, ויש לחוש לדבריהם ובפרט שלא בשעת הדחק. עכ"ל. [כל לשונו מדברי תיקון יששכר, ולא כמו שיש שטעו והבינו שמה שכתב ויש לחוש זהו הכרעתו]. והב"ד ברכ"י. וכתב שהכנה"ג העלה שרק למנין ג', אבל השבות יעקב ח"א (סי' מ) מפסק בדבריו ועיין שם עוד. ובערך השלחן ציין לדבריו בס' קלה שעולה למנין ג'. והמאמר (סי' רפב ס"ק ה) כתב, שהמנהג שעולה אף לג' כדברי רוב הפוסקים וכן כתבו קצת מן האחרונים ומיהו טוב לחוש לדברי הרוקח. עכ"ל. ועיין חזון עובדיה שבת (ח"ב עמ' רמה) שציין להרבה אחרונים שס"ל שעולה גם למנין שלשה ופסק כן למעשה. וכן נראה לענ"ד, כיון שכן ס"ל לראשונים וז"ל ונקטו שכן פירוש הסוגיא, וכן ריהטת האחרונים.

(יא) **שער** הכוונות (דף עג ע"ד), ופרי עץ חיים (שער השבת פ"ט), וספר הכוונות הישן (עמ' קצה), ושער התפלה מכת"ק מהרח"ו (עמ' רסח), וז"ל אבל הגרוע מכולן הוא השביעי כי הוא כנגד העטרה שביסוד ואין שם אלא הארה מועטת בתכלית. וזהו טעם מה שאמרו בגמ' הכל עולין למנין שבעה אפילו אשה ועבד וקטן וכמו שזכר בדברי הפוסקים, וטעמו של דבר מפורש עם האמור כי השביעי גרוע מכולן כי הוא סוד העטרה ובו יצדק שם אשה ועבד וקטן. עכ"ל שער התפלה (בשאר הכתבים הענין שוה). ומובא בכף החיים (סי' קלה אות יח, וסי' רפב אות

אחד שרק קטן אחד יכול לעלות בכל קריאה. ולפירושי לא מחדש דבר בקריאת התורה.

(ח) **מסקנא** דמילתא: דעת הרמב"ם ורבינו שמחה ומהר"ם מרוטנבורג והגהות מימוניות ומרדכי ואור זרוע והרשב"ץ ובנו הרשב"ש ונכדו מהר"א בן טאוה, ושיטה למס' מגילה שקטן עולה למנין שלשה ג"כ. והרי"ד ושבולי הלקט הסתפקו בזה. ואחד מהגאונים האחרונים והרוקח לפירוש הב"י ומהרי"ט אינו עולה למנין שלשה.

(ט) **דעת** מרן השלחן ערוך. בסימן קלה (סי"ג) כתב, אם קטן עולה בתורה בצבור, בס' רפב. ע"כ. ובסימן רפב (ס"ג), הכל עולים למנין שבעה, אפילו אשה וקטן שיודע למי מברכין. ע"כ. מהר"א בן טאוה דקדק שגם בב' וה', והב"ד כסא אליהו (סי' קלה וסי' רפב). ומטה יהודה (סי' רפב ס"ק ו) כתב, הא דמתירין לקטן לעלות דוקא למנין ז' אבל לא למנין ג', ולכך השו"ע לא הזכיר הא דקטן עולה אלא הכא גבי שבת דאיכא ז', ולא לעיל בהל' קריאת ספר תורה דמיירי בשני וחמישי. עכ"ל. ונראה יותר כדברי מהר"א נ' טאוה.

(י) **תיקון** יששכר כתב שדעת הרמב"ם שמותר גם בב' וה', ודעת המקובלים רק בשבת, וכל הפוסקים רק העתיקו הברייתא עולין למנין שבעה ובשאר מניני ימי הקריאות לא הזכירוהו כלל, לכך יש לחוש לדבריהם ובפרט שלא בשעת הדחק. עכ"ד. מה שכתב שהפוסקים רק העתיקו הברייתא, אמנם גם העתיקו המשנה שכתבה סתם קטן עולה, ואי אפשר לדייק שדוקא שבעה. וז"ל

ממה שכתב שלא יהו כולם או רובם קטנים נראה שמחצה למחצה שרי, [דהיינו בראש חודש ויוה"כ], וצ"ל שהטעם שרובם לא מהני כיון שרובו ככולו, ולכן דוקא מיעוט או מחצה. אבל לכאורה יותר נראה שדוקא מיעוט קטנים, והא דנקט רובם כיון דאיירי בשבת שעולין שבעה ואין מחצה, ולכן נקט שלא יהו רובם קטנים ומימלא יהו מיעוטם, ולכן נקרא "להשלים", אבל אם הם מחצה אינו להשלים ודו"ק. ועיין פרי מגדים (א"א סי' רפב סק"ו) שכתב, ומדברי הר"ן שלא יהיו כולם קטנים משמע הא אחד גדול סגי, וי"ל כל שהרוב קטנים רובו ככולו, ועיין בית יוסף כאן בשם הר"ן. עכ"ל. נראה שראה דברי הר"ן בדף כג ולא ראה דבריו בדף כד לכן רצה לומר שבחד גדול סגי. אמנם חכם עדיף מנביא והסיק שגם רוב קטנים אסור. וממה דנקט הטעם רובו ככולו נראה שמחצה למחצה שרי, וזה דלא כמו שמשמע מלשון הר"ן "להשלים". ומטה יהודה (סי' רפב אות ח) ג"כ לא ראה דברי הר"ן בדף כד ולכן ביאר בדעתו שסגי בחד גדול, ע"ש.

(יג) **הריב"ש** (סימן לה) כתב, הכל עולין למנין שבעה ואפילו אשה ואפילו קטן וכו', ולא קתני אפילו נשים ואפילו קטנים וכ"כ זה הר"ן ז"ל בפירוש ההלכות. עכ"ל. ובסי' שכו כתב, לא אמרו אלא עולין רצה לומר להצטרף למנין שבעה כשיש שם גדולים הקורין, אבל שיהו כל הקורין קטנים לא וכו'. וכן מצינו לשון כוז גבי אבילות דשבת עולה ואינה מפסקת, וגם שם יש לדון כיוצא בזה, שהרי אמרו הגאונים ז"ל שהקובר את מתו ברגל, שיום טוב שני עולה לו למנין שבעת

ג ואות כב). ונראה שכוונתו שכן עדיף ואין כוונתו שאסור לקטן לעלות וכן משמע מכף החיים בסי' קלה, ע"ש. וראיה לזה ששם כתב טעם בסוד למה הראשון והשני צריכים להיות כהן ולוי, והרי כשאין כהן עולה גם ישראל אע"פ שלא מתקיים הסוד כראוי, הוא הדין הכא שאע"פ שמן הראוי שלא יעלה קטן כי אם בשביעי עכ"פ יכול ג"כ לעלות לשאר עליות אלא שאינו מקיים הסוד כראוי. [ומה שכתב עבד, לא מוזכר לפנינו בש"ס, ובשאר כתבי האר"י הנז' אינו. אמנם בתשובת מהר"ם העתיק כן בשם חז"ל].

העולה לדינא

(יא) **קטן** עולה למנין שבעה והוא הדין למנין שלשה.

[ב]

כמה קטנים יכולים לעלות

(יב) **הר"ן** (מגילה כג א, סימן א"קכה) כתב, פי' עולין להשלים קאמר ולא שיהו כולם קטנים ולא נשים דכיון דלאו בני חיובא נינהו לא מפקי לגמרי. ולפום עיקר דינא נמי שאינו מברך אלא הפותח והחותם אשה וקטן אין קורין ראשון ולא אחרון משום ברכה, לפי שאי אפשר לקורין האחרים שיצאו בברכתם. ומיהו השתא דתקון רבנן שיברכו כולם אשה וקטן קורין אפילו ראשון ואחרון, וכיון דקורין ודאי מברכין מידי דהוה אקטן דמפטיר בנביא ומברך ברכת הפטרה. עכ"ל. ובדף כד. (סימן א"קמב) כתב, קטן קורא בתורה להשלים למנין שבעה ולא שיהו כולם קטנים ולא רובם כמו שכתבתי למעלה, אלא על ידי צירוף קאמר דמצטרף לשבעה. עכ"ל.

קובץ אבקות רוכל

ניסן תש"פ

קמג

שאעפ"כ סוף סוף בעינן לקיים תקנת משה
על ידי גדול.

(טו) **מהר"ם** מרוטנבורג בתשובה (מהד'
מוה"ק ח"א סי' מז. ד"פ קח. ד"ק ח) כתב,
עיר שכולה כהנים ואין בה אפילו ישראל
אחד, נראה לי דכהן יקרא שני פעמים ושוב
יקראו נשים, דהכל משלימין למנין ז' ואפילו
עבד ואשה וקטן וכו'. ואם יש קטנים
ישראלים שהגיעו לחינוך גם הם עולים
למנין. עכ"ל. הב"ד מרדכי (גיטין סי' תד),
ורבינו ירוחם (נ"ב ח"ג דף כ ע"ב) ור"ד
אבודרהם (סדר שחרית של חול עמ' קמד).
והנה התיר לעלות רוב קטנים, ולכאורה
סבירא ליה דסגי אחד גדול. ומלשונו "הכל
משלימין" מוכח שרק בתורת השלמה אבל
לא כולם. והא דהצריך לכהן לעלות פעמים
אפשר כיון דאיירי שיעלו נשים, והרי אין
עולות משום כבוד הצבור, להכי צריך למעט
מה שיכולים.

(טז) **ועיין** לעיל שיטת אחד הגאונים המובא
בפירוש המשניות שדוקא אחר ג' גדולים
יכול לעלות קטן. ועיין שם גם דעת הרוקח.
ארחות חיים (הל' קריאת ס"ת אות ד), כתב
והני מילי להצטרף להשלים ז' אבל לא
שיהיו כולם קטנים. עכ"ל. ושייך בו דברי
הפרי מגדים שהבאתי לעיל.

(יז) **סיכום** דברי הראשונים. דעת המאירי
ומהר"ם ומרדכי ורבינו ירוחם, דסגי באחד
גדול והשאר יכולים להיות קטנים. דעת אחד
הגאונים, שצריך ששלשה הראשונים יהיו
גדולים. ודעת הר"ן והריב"ש, שלא יכולים
לעלות רוב קטנים.

ימי אבילות וכו', ואעפ"כ אמרינן בפ"ק
דכתובות גבי מת אביו של חתן וכו', נוהג ז'
ימי המשתה ואח"כ נוהג שבעת ימי אבילות,
ולא אמרינן שיעלו לו שבעת ימי המשתה לז'
ימי אבילות אע"פ שלא נהג בהם אבילות
וכו', והטעם הוא לפי שיו"ט שני עולה ליום
אחד ונוהג אבילות בשאר הימים אבל אין
שבעת ימי המשתה עולין לו שלא ינהגו
אבילות כלל וכו', וגם בענין קריאת התורה
בצבור י"ל כן וכו'. מפני שאין הכל בקיאים
בקריאת התורה לא הטריחו הציבור להביא
שבעה גדולים היודעים לקרות בתורה וכו'.
ע"כ. ונראה דאזיל בשיטת הר"ן, ואע"פ שלא
כתב שרובם גדולים סגי, נראה שסובר שמותר
מיעוט קטנים ולא דוקא אחד.

(יד) **רבי** מנחם המאירי בס' בית הבחירה
(מגילה כג.) כתב וז"ל, הכל עולין למנין
שבעה וכו', יש מי שאומר שמ"מ צריך בכל
קריאה קורא אחד גדול, והואיל וקרא אחד
כבר נשלמה תקנת משה רבנו ואין כאן עוד
קריאה אלא מתקנת עזרא, שלא היה ממנין
הקוראים מתקנת משה רבנו אלא גוף
הקריאה לבד, ויכול להשלים הקריאה על ידי
אשה או קטן אבל לא שתעשה כל הקריאה
ע"י אשה וקטן. עכ"ל. ובדף כד. כתב, קטן
קורא בתורה שאין הכוונה אלא להשמיע
לעם ואין זו מצוה גמורה כשאר מצות
שנאמר בה כל שאינו מחוייב בדבר וכו',
ואע"פ שהוא מברך הרי מ"מ יש לו שייכות
בת"ת עד שאחרים מצווין ללמדו. ע"כ.
לכאורה אפשר להבין שמה שכתב בדף כד
חולק על היש מי שאומר דדף כג, דכיון
דאינו מצוה גמורה אלא להשמיע יכולים
לעלות הכל קטנים. ויש לדחות קצת

השומעים, דתקון נביאים הוא שיקראו בתורה, ואתי דרבנן מפיק דרבנן, שהרי קטן עולה למנין שבעה ובימי הש"ס היה הקטן עולה וקורא בעצמו. ע"כ. נראה דלכולי עלמא כשעולה לתורה קורא, וכן משמע במשפט צדק שם, ופליגי אם יכול להקרות לגדול העולה, שלדעת הר"מ מלמד לא יכול ולדעת פרי מגדים יכול. [ושו"ר לבושי שרד (אות י) שהבין בדעת הר"מ מלמד שגם לקרות לעצמו לא יכול הקטן דאין מוציא הציבור, והסכים עמו ברכת אברהם ארלנגר במגילה (כג.). ולענ"ד כמו שכתבת, ועיין משנה ברורה (ס"ק יג) ושער הציון (ס"ק טז) שהבין כדבר].

(כא) **ונחזי** אנן, דהנה הר"ן כתב וז"ל, עולין להשלים קאמר ולא שיהיו כולם קטנים ולא נשים דכיון דלאו בני חיובא גינהו לא מפקי לגמרי. עכ"ל. חזינן שבאמת הקטן לא מוציא לגמרי אלא שהקלו בקריאת התורה שכל שרובם בני חיובא סגי במיעוט דלאו בני חיובא. והנה בפשטות הציבור נפקי ידי תקנת קריאת התורה על ידי הקורא ולא על ידי העולה, דשמיעת הציבור נעשית על ידי הקורא והוא שמוציאם, וא"כ קטן לא יכול להקרות לרוב העולין, דכיון דלא מפיק לגמרי הקילו רק במיעוט העולים ולא רובם.

והמאירי כתב, יש מי שאומר שמ"מ צריך בכל קריאה קורא אחד גדול, והואיל וקרא אחד כבר נשלמה תקנת משה רבנו ואין כאן עוד קריאה אלא מתקנת עזרא, שלא היה ממנין הקוראים מתקנת משה רבינו אלא גוף הקריאה לבד, ויכול להשלים הקריאה על ידי

(יח) **הרמ"א** בהג"ה (סימן רפב ס"ג) כתב, ואלו דוקא מצטרפים למנין הקוראים אבל לא שיהיו כולם נשים או קטנים. עכ"ל. ולכאורה יש לדייק מסוף דבריו שסגי באחד גדול. אמנם המציין ציין שמקורו מהר"ן והריב"ש, ואינהו ס"ל שלא יכולים לעלות רוב קטנים. [הריב"ש שם כתב שאין לעלות קטן במוספין כיון שהוא קורא יחידי בספר זה חשיב ככולם קטנים. אמנם הרמ"א בסע' ד, פסק שקטן עולה, והכא פסק שלא יעלו כולם קטנים, וצ"ל שס"ל שכיון שקורין באתו מצב גדולים אפילו שהוא בס"ת אחר סגי ודלא כהריב"ש, ולא עיינתי שם עדיין במפרשים]. החיד"א בברכי יוסף (סי' רפב אות ו) כתב דברי המאירי, וכתב, ולענין הלכה יש לחוש לדעת החולקים ועמ"ש מור"ם בהגהה בדין זה והאחרונים. עכ"ל.

העולה לדינא

(יט) **אין** להעלות כולם קטנים, יש אומרים שסגי בחד גדול, וי"א שבעינן רוב גדולים, ויש לחוש לדבריהם.

[א]

אם קטן גם קורא, ואם יכול להקרות לגדול

(כ) **כתב** כנסת הגדולה (סי' רפב הגה"ט), וז"ל ודוקא למנין שבעה מצטרף אבל להיות הוא מקרא אינו יכול עד שיהיה בן שלש עשרה ויביא שתי שערות. הר"מ מלמד בתשובות כ"י [כבר נדפס, משפט צדק ח"ג] סי' מג. עכ"ל. והב"ד מג"א (ס"ק ו). והפרי מגדים (מש"ז ס"ק ג) כתב, וז"ל כל השנה קורא קטן שעדיין לא הביא שתי שערות יכול לקרות להעולים כמנהגינו ויוצאין בשמיעתו

קובץ אבקת רוכל

ניסן תש"פ

קמה

לעיל שמובא כל לשונו) מוכח כן. ורק את"ל שתקנת קריאת התורה מתקיימת על ידי קריאת העולה בלחש נוכל להתיר לקטן להקרות כל הפרשה, אלא שלא מסתבר כן כלל. וכן פסק בשו"ת מהר"י מברונא (סי' ר) ע"ש. [ושו"ר שזכיתי לכיין בזה לדברי המשנה ברורה בשער הציון ס"ק טז, ע"ש].

(כב) **כתב** מהר"ם מרוטנבורג בתשובה (הנז' לעיל) וז"ל, ואם יש קטנים ישראלים שהגיעו לחינוך גם הם עולים למנין, ואע"ג שכתב רבינו שמחה שיש בירושלמי (ר"ה ג י) גבי ההיא דאשה מברכת לבעלה וכן לאביו לא כן א"ר חייא ברבי יוסי ברבי נהוראי כל שאמרו בקטן לא אמרו אלא כדי לחנכו, תפטר בעונה אחריהם, כהדא דתנינן תמן מי שהיה עבד או אשה מקרין אותם עונין אחריהם מה שהם אומרים וכו'. הכא נמי הרי החזון קורא עמהם. עכ"ל. נראה מדבריו שאם הקטן או האשה קורין לבדם לא מהני כלל להוציא הרבים, ורק כיון שיש חזון שקורא וצ"ל שהציבור שומעים מהחזון ולא מהקטן. ולדבריו אין קטן יכול לקרות כלל ואפילו לעצמו, וצ"ע דבמשנה כתוב קטן קורא בתורה.

(כג) **עייין** במעשה רוקח (פי"ב מהל' תפלה הל' יז), שהקשה שבזמן קדמון שהיו העולים לס"ת הם עצמם קורין איך הנשים שאינם חייבות יכולים להוציא האנשים ידי חובת קריאת ס"ת. ואם נאמר דכיון דקריאת ס"ת בצבור אינה מן התורה אלא תקנת חכמים והם אמרו והם אמרו וכו', מאי שנא מדין הזימון שאין מזמנין עליהן. ויש ליישב קצת עם מ"ש במס' סופרים פי"ח והביאו הרב

אשה או קטן אבל לא שתעשה כל הקריאה ע"י אשה וקטן. ע"כ. ולפי דעתו נמי לא יכול קטן להקרות כל הפרשה, וצריך לפחות שאחד גדול יקרא עליה אחת.

אמנם עדיין יש לעיין דכשגדול מברך יש לו חיוב לקיים מצות קריאה בציבור, וכתבו הרא"ש ומרן (סי' קמא ס"ב) שיש לו לקרות עם ש"ץ בנחת, כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה. ויש לעיין האם ברכתו חלה על קריאתו או על קריאת ש"ץ, ולומר שחלה על קריאתו הוא תמוה, שהרי ברכה זו נתקנה רק מפני כבוד התורה כשקורין בציבור וכיון שקורא בלחש אינו מקיים התקנה שהיא להשמיע, ועל כרחך שהברכה חלה על קריאת הש"ץ, וא"כ למה צריך לקרא עמו בלחש (כן שמעתי מקשים).

ובאמת היו מקומות שנהגו שש"ץ מקרא לעולה בלחש והעולה קורא בקול רם כמ"ש מרן (שם סע' ג). אמנם על מנהגינו קשה. ונראה מזה שבאמת ברכתו על קריאת הש"ץ והא דצריך לקרא עמו בלחש כדי שיקרה שהוא עלה, דאי לאו הכי במה מתבטא שהוא העולה, והרי עיקר העליה היא הקריאה והברכות הם תקנה מאוחרת בזמן האמוראים, וכאן חידש הרא"ש ששייך להקרא עולה כל שיש מי שמקרא בקול ומצטרף לקריאת בלחש [והדברים טעונים עדיין הסבר, ועיין ביאור הלכה סי' קמא ס"ב ד"ה לבטלה]. ועכ"פ ודאי העולה צריך את קריאת הש"ץ כדי לקיים את התקנה. וכעת לנידונינו, כיון שקטן לא יכול להוציאו לא יוכל להקרות לו, דלא מהני עבורו קריאת הקטן, וכלשון הר"ן "לא מפקי לגמרי". וגם מדברי המאירי (עייין

אם תרי דרבנן מוציא חד דרבנן. ועוד שהראשונים הר"ן והמאירי ומהר"ם כתבו להדיא דלא כדבריהם אלא שחיוב קריאת התורה קיל ואינו מצוה גמורה כלשון המאירי, או שהקילו חכמים ולא שמוציאות מעיקר הדין.

(כד) **וראיתי** מי שכתב להוכיח מדברי המאירי (דף כד.) שכתב, זה ששינוי קטן קורא בתורה, הטעם לכך משום שאין הכונה בקריאת התורה אלא להשמיע לעם, ואין זו מצוה גמורה כדי שנאמר בה הכלל שאמרו (ר"ה כט א), כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם. ע"כ. ולפי זה נראה שאין חילוק בין קריאת הפרשה כולה על ידי קטן, ובין אם קורא חלק מהפרשה, שבכל אופן יש להתיר מעיקר הדין, כיון שאין הקריאה בתורה אלא להשמיע לעם. ע"כ דברי אחד האחרונים. אמנם כבר כתבנו לעיל שזה נכון כלפי השומעים, אבל מי שברך על התורה יש לו חיוב להשמיע לעם, וכשקטן משמיע לא נחשב שהוא משמיע וא"כ ברכתו לבטלה, ואין הוכחה מהמאירי אלא שיכול לעלות ולקרות בעצמו אבל לא שיוכל גם להקרות לגדול. [ובעיקר האי דינא יש לעיין בדין קטן אם מוציא גדול בדינים דרבנן, שנחלקו טובא הראשונים, ויש לעיין כמאן קי"ל להלכה. ועיין משחא דרבנותא (סי' רפב), וגנת ורדים (כלל ב סימן כא), ומשפט צדק. וערך השלחן. ועיין משנה ברורה (סי' קפו ס"ק ז) ובשער הציון שם. ובהלכה ברורה (סי' קפו) כתב, שדעת מרן דתרי דרבנן לא מוציא חד דרבנן].

מג"א שם, דאיתא התם הנשים חייבות לשמוע קריאת ספר כאנשים וכו'. ע"כ. ומשמע דהוי כמו מצות הקהל שנתייבו גם הנשים ומצד זה מישך שייכי להוציא האנשים בקריאת התורה ועדיין צריך יישוב. עכ"ד מעשה רוקח. ובס' בן ידיד כתב, מאי שנא ממגילה שחייבות לשמוע ואפ"ה אינן מוציאות האנשים, ועיין בס' תרפט ובפר"ח שם, וכן קשה על הקטן שעולה למנין. וי"ל דשאני מגילה דהכל חייבים לקרותה אלא דהשומע כעונה ובעינן הקורא שיהא מחויב לקרותה כדי להוציא השומע, ברם קריאת התורה בצבור שאין הכל חייבים לקרות אלא לשמוע והנשים נמי חייבות לשמוע וכמ"ש במס' סופרים פ"ח, לכן כיון דשומעים הכל אף דהקורא הוא אשה או קטן יוצאים ידי חובת השמיעה כי גם המה בני שמיעה הם דהא ליכא חיוב קריאה אלא חיוב שמיעה כן נ"ל נכון. ועיין במעשה רוקח ולק"מ. ומההיא דזמון ליכא אפילו רמז קושיא דהתם טעמא הוא משום פריצות ואין חברתן נאה ואפילו עם בעליהן וכו'. עכ"ל.

באופן שהמעשה רוקח והבן ידיד סוברים שחיוב קריאת התורה הוא לשמוע ונשים וקטנים נמי חייבים בשמיעה להכי מוציאים האנשים, ולדבריהם יוכל הקטן להקרות לגדול ג"כ שהרי חיובו שוה. אמנם מה דנקטו בפשיטות שנשים חייבות לשמוע קריאת התורה וכמ"ס ומג"א, האחרונים פליגי בזה וסברי שפטורות, ומעשים בכל יום שאינן שומעות קריאת התורה, וכן בקטן ודאי שחיובו קיל מגדול, ותלוי בשיטות הראשונים אי קטן חייב בחינוך או שאביו מצווה, וכן

קובץ אבקת רוכל

ניסן תש"פ

קמז

מסקנא לדינא

קצט (ס' י) כתב, קטן שהגיע לעונת הפעוטות ויודע למי מברכין מזמנין עליו ומצטרף בין לשלשה בין לעשרה. ע"כ. וכתב משנה ברורה (ס"ק כג) וז"ל, שהגיע וכו', ופחות מזה אין דעתו חשיב לכלום אפילו יודע למי מברכין (ב"י והגר"א). ובס"ק כד כתב, הפעוטות היינו כבן ט או כבן י [מג"א], וי"א דה"ה בפחות משיעור זה אם הוא רק מבין שש ומעלה אם הוא חריף ויודע למי מברכין (עיין בבית יוסף בשם הריב"ש ובמאמר ובברכ"י). עכ"ל. והוא הדין הכא.

(כד) קטן אע"פ שעולה למנין שבעה, אינו יכול לקרות בתורה כשגדול עולה, ודוקא כשהוא עולה או קטן אחר יכול לקרות, אבל עבור גדולים אין לו לקרות. [כיון שמדברי רבותינו הראשונים נראה שלא יכולים להוציא הגדולים, מאירי ר"ן ומהר"ם, והרמ"א פסק כהר"ן, והאחרונים נחלקו בזה מערכה נגד מערכה, ולהכי אין להתיר, ועיין חזון עובדיה שבת ב עמ' רנא].

[ד]

מאיזה גיל יכול לעלות

אם עולה כהן או לוי. מג"א (ס"ק ו) כתב שאינו עולה. ועיין מה שהקשה עליו בהגהות רעק"א. הרדב"ז ח"א (ס' תקסו) ומהרי"ט ח"א (ס' קמה), ובספר האשכול (עמ' קפד). כתבו שעולה. ועיין בנהר שלום (סק"א) ויוקח נא. חזון עובדיה שבת ב (עמ' רמט).

(כה) עיין לשון הירושלמי שהבאנו בתחילת הענין. וז"ל הרמב"ם, קטן היודע לקרות ויודע למי מברכין עולה ממנין הקוראים. וכתב הגהות מיימוניות (אות ע) שכן איתא בירושלמי הנו'. ושכן פסק בספר המצות [סמ"ג דף קב סע"ד]. וכתב רבינו מנוח דתיתי בעינן יודע לקרות ויודע למי מברכין והיינו כבן שבע או שמונה. ובתשובת מהר"ם כתב קטן שהגיע לחינוך.

בענין קריאת מוספים. עיין סימן רפב (ס"ד) בהג"ה. וס' רפד (ס"ד). וכתב המרדכי מגילה (פ"ג ס' תתט), ואין להקשות על מנהגינו שקטן קורא במוספין, דהא קטן עולה למנין שבעה וכ"ש שקורא לפרשת מוספין. עכ"ל. ובשו"ת מהרי"ל (ס' קסז), כתב ומה שקורין הקטן מפטיר בפרשת המוספין רבותינו התירו הואיל והכל עולין למנין שבעה אפילו קטן, וקצת לבי מגמגם על פרשת זכור. עכ"ל. וע"ע בדברי ר"ת מובא בס' המנהיג הלכות חנוכה (ס' קנ). בריב"ש (ס' לה, נח, שכו). והרשב"ץ ח"א (ס' קלא) וח"ג (ס' קעא וס' שכ). ע"ש. וע"ע בט"ז, וברכי יוסף. ועיין פרי האדמה שהאריך טובא איך לנהוג למעשה.

ובאור זרוע (ח"ב ס' תשנב וח"ג ס' מג) הביא דברי הרמב"ם, וכתב, ואומר אני המחבר דאפילו קטן שלא הגיע לחינוך עולה למנין שבעה. והוכיח כן ממסכת סופרים ועוד, ע"ש. וכתב שם שהגיע לחינוך היינו בן י"ב והוכיח שגם לפני י"ב קורא בתורה. ונראה שלא חולק על הרמב"ם, שהרי גם להרמב"ם מותר לעלות פחות מגיל י"ב.

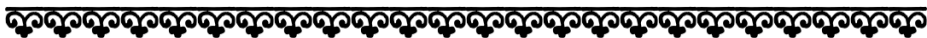
ולהלכה, כתב מרן, הכל עולין למנין שבעה אפילו קטן שידוע למי מברכין. ובס' י



בענין מדידה ומשקל בשבת ויו"ט

הרב שמעון תבירביאן

ראש מכון עלי הגיון, וחבר בית מדרש גבוה, ליקווד



שלא גזרו בו חז"ל איסור כלל במקום מצוה, אלא הוי בגדר דחוייה, וכל דאפשר בלאו הכי, לא הותר אפילו מדידה של מצוה. ועי' בערוך השלחן (סי' שו"ט ס"ק יט) דפשיטא ליה שאם ביכולתו למדוד ע"י אינו יהודי, אז אסור ע"י ישראל, ומשמע מיניה דאינו הותרא אלא דחוייה. אבל הפוסקים סתמו בזה להתיר מדידה של מצוה בכל אופן. ועיין בשו"ע הרב (סי' שו"ט) ג"כ דפליג, ואפי' באפשר לו למדוד מערב, מותר.

כתב הכף החיים (סי' שו"ט ס"ק סג) דהצריך למדוד את שיעור המצה, לדעת כמות המחוייב בו בליל הסדר, דרך הישר לשקול את השיעור מערב יו"ט. ע"ש. והנה לכאורה הדברים צ"ב, דהלא קיי"ל דמדידה של מצוה מותר לעשותו בשבת ויו"ט, כמו מדידת שיעור מקוה, או מטלית אם יש בו שיעור לקבל טומאה, והוא סוגיא מפורשת בסוף מסכת שבת, ונפסק להלכה בשו"ע (סי' שו"ט סעיף ז), וא"כ למה לא הותר למדוד את שיעור המצה ביו"ט.

ובדי לעמוד על סוף דעת בעל כף החיים ודעימיה, מוכרחים לדון ביסודו וטעמו של גזירת איסור מדידה בשבת.

האם הוא משום עובדין דחול או משום דנראה כמקח וממכר

ותחילה נקדים במקור איסור מדידה. איתא בגמ' ביצה (כ"ט), לא ימדוד אדם שעורים ויתן לפני בהמתו ביו"ט, ופירש רש"י בטעם איסור זה, משום דנראה כמוודד למכור. ע"ש. דהיינו דלרש"י, חז"ל אסרוהו משום דדמי למשא ומתן. ועיין בשו"ט אגרות משה (או"ח ח"א סי' קכח) שהביא את דברי התוס' בשבת (קכז:) שכתבו דאיסור מדידה אינו דומה לשאר שבותים, אלא קיל טפי, דאסרוהו חז"ל משום עובדין דחול, ולכן מותר במקום

ועוד ראיתי בכף החיים בהלכות יום הכיפורים (סי' תריח ס"ק מ), אודות חולה הנצרך לאכול ביום התענית, דמן הנכון לשקול ולמדוד מערב יוה"כ את השיעור, כדי שלא יצטרך לעשות כן ביוה"כ"פ. ולכאורה, שם ג"כ נראה דהוי מדידה של מצוה, שלא יכשל באיסור כרת ביוה"כ"פ. ונראה דאזיל בשיטתו לעיל (בסי' שו"ט) דלא שייך בציורים אלו, ההיתר של מדידה לצורך מצוה. וצ"ב, דמאי שנא משאר מדידה של מצוה דהותר בשבת ויו"ט.

אם מדידה לצורך מצוה הותרה או דחוייה

ובאמת, היה מקום לומר פשוט, דהיתר מדידה של מצוה אינו בגדר הותרה, דהיינו

זה, וגם מנא לן לאפושי פלוגתא, ולומר דתוס' פליגי על דעת רש"י. אמנם ננסה להביא סמך לדבריו מהרמב"ם. דהנה המעיין ברמב"ם ימצא דברים נפלאים בזה, דהרי מביא בספרו את איסור מדידה בשבת בב' מקומות. חדא, בפרק כג מהל' שבת הל' יג, ושם מדובר בדיני מקח וממכר בשבת, וכתב בא"ד וז"ל דכשם שאסור לשקול כך אסור למנות ולמדוד, בין בכלי מדה, ובין ביד, ובין בחבל ע"כ. ושם לא דיבר כלום אודות היתר מדידה במקום מצוה, אלא מביאו בפרק כד, שבו מדבר בציורים דאסורים משום ממצוא חפצך ודבר דבר, וכמו שכתב שם בריש הפרק, דאלו דברים אינם דומין למלאכה, ואינם מביאין לידי מלאכה, אלא משום שנאמר וכבדתו מעשות דרכך ממצוא חפצך ודבר דבר וכו'. ושם (בפרק כד) בהלכה ה, הביא דמודדין מדידה של מצוה, כגון מקוה לידע אם יש בו שיעור, או בגד לידע אם מקבל טומאה, דע"כ לית בהו משום ממצוא חפצך, דרק חפצך אסורים, אבל חפצי שמים מותרים. ע"ש.

הרי דממה דהביא דין זה בב' מקומות, נראה דסב"ל דמדידה אסור מתרי טעמי, חדא משום מקח וממכר, ועוד משום עובדין דחול. ודומה למה שכתב האגרות משה בדעת התוס'. והיינו הוכחה גדולה לדבריו, דלא הותר מדידה של מצוה כשעביד מדידת מקח וממכר, אלא רק בהתאמת ב' תנאים, דהיינו דאינו מדידת מקח וממכר, ועוד דעביד משום מצוה, דאז אינו כעובדין דחול.

מצוה, דאינו כ"כ אסור. ע"ש. וכתב האג"מ דהתוס' פליגי על טעמו של רש"י הנ"ל, דסב"ל דאיסורו רק משום מקח וממכר, אלא דלהתוס' צריך לדון משום עובדין דחול ג"כ. ולכן לשיטת התוס', באופן דאין בו משום מקח וממכר, הותר לו למדוד לצורך מצוה. ומסיק באגרות משה דכיון דהמגן אברהם (בסי' שו) הביא רק את דברי התוס', דהטעם הוא משום עובדין דחול, הכי קי"ל להלכה. ע"כ.

נראה כמקח וממכר הוא סיבה לדונו כעובדין דחול

ולכאורה לפום ריהטא, דברי האגרות משה בדעת התוס' הם מחודשים. והיה מקום לומר כפשוטו דבאמת ליכא שום פלוגתא בין רש"י ותוס', ואין ב' טעמים באיסור מדידה בשבת, אלא דכל היכא דעביד מעשה דדמי למקח וממכר, אז אסור לעשותו, דדמי לעובדין דחול, ולכו"ע איסור מדידה ומשקל בשבת ויו"ט, הוא משום עובדין דחול, וכדמבואר שם בסוגיא דגמרא (כט.), שמדמה הגמרא את דין מדידת אוכלים במשנה (בדף כט.) למשקל במשנה (בדף כח.). ע"ש. וכ"ז אסור רק היכא דדמי למקח וממכר. ועי' בשו"ע הרב (סי' שכג סעיף א) דנקט בא"ד כמה פעמים, טעם מקח וממכר בהדי עובדין דחול, וי"ל דסב"ל כגישה הנ"ל. וצ"ע.

הוכחה לדעת האג"מ מדברי הרמב"ם

והנראה לומר, דס"ל להאג"מ בדעת התוס' דמדידה מישך שייכי לב' איסורים, משום עובדין דחול, ומשום דנראה כמקח וממכר. דהנה, נתקשינו לעיל בדבריו דמנ"ל חידוש

גילוי בדעת התוס' בענין זה

מדידה לצורך מצוה דגם כן מורה על הנ"ל. וזה כפתור ופרח. וכל זה דלא כמו דהעלו הגאונים הפוסקים באור לציון (ח"ב פרק כה אות ב) ויחזה דעת (ח"א סי' טז) דהתירו מדידה של מצוה בכל אופן, וצריך לעיין בדבריהם.

אבל איך שיהיה, לפי הנ"ל מובן היטב דברי הכף החיים הנ"ל אודות מדידת שיעורי מצה וכדומה לליל הסדר או לצורך חולה ביוהכ"פ, דלא הותר לעשותו ביו"ט משום מדידה של מצוה, ובעי למדוד מבערב, משום טעם של מקח וממכר. אבל צ"ב דא"כ היכא דלא מדדו מבערב יהיה אסור למדוד ביו"ט, ולמה כתב דרך טוב ועדיף לעשות כן ביו"ט.

ובזה י"ל דפשוט דבציור של מדידה כזו לא הותר ביו"ט כלל, ומה דכתב רק טוב לעשות מבערב, היינו משום דזה נחשב כשאר מלאכות דאסור ביו"ט, אלא כל דהוי צורך אוכל נפש הוי בכלל מלאכת אוכל נפש דהותר לעשותם ביו"ט, וי"ל דדין מדידת תבלין לא יגרע ממכשירי אוכל נפש או אפילו אוכל נפש עצמו, דלדעת כמה פוסקים (עי' סי' תצה) היכא דאפשר, צריך לעשותו מערב יו"ט, ורק בדלא אפשר, הותר לעשותו ביו"ט. ועי' בערוך השלחן (סי' תקד סעיף ד) דמבואר כן בדבריו בהיתר מדידת תבלין ביו"ט, וזה עוד הכרח למהלך הנ"ל.^[א]

ואחר כן אינה ה' לידי את דברי התוס' בשבת (קמט. ד"ה בני חבורה), דכתבו בדרך אגב בתוך דבריהם, דסוגיא דאיסור מדידה הנ"ל בביצה, הוא משום דדמי למקח וממכר. ומרהיטת דבריהם משמע דזה מילתא אחריתי ממה שכתבו בשבת (קכו:) דהוא משום עובדין דחול. ויוצא לפי זה בדעת התוס' ג"כ, דיש ב' סוגי מדידה, חדא מדידה דהו משום עובדין דחול, והותר במקום מצוה. ועוד של מקח וממכר, דבזה לא נתפרש אם מותר במקום מצוה, וכדברי האגרות משה הנ"ל.^[א]

ובאמת הדברים נראים ברורים מסוגיא דביצה (קט.), דמדידת מקח וממכר לא הותר לצורך מצוה דפליגי שם אמוראים בסוף העמוד, אם הותר לאשה למדוד קמח ביו"ט לצורך עיסה כדי שתיטול חלה בעין יפה, וכתבו הראשונים שם להסיק כשמואל לאסור. ולכאורה הלא התם הוי מדידה לצורך מצוה, להפריש חלה בעין יפה, וע"כ דלא הותר מדידה כזו אפילו לצורך מצוה, ופשוט.

דעת השו"ע בזה

ולכאורה לפי"ז י"ל כמו כן בדעת השלחן ערוך דהביא דין זה בב' מקומות. חדא בסי' שכג דעסיק בדיני מקח וממכר, ושם אין שום זכר למדידה או משקל של מצוה, אבל בסי' שו דעסיק בדיני ממצוא חפצן ודבר דבר, כשהביא את דיני מדידה, נקט ההיתר של

[א] הנה אע"פ דיסוד דברי האגרות משה נראים מבוססים על דברי ראשונים דיש ב' סוגי מדידה וכן"ל אבל במה דכתב בדעת התוס' מדידת מקח וממכר עי' ברשב"א בביצה (כח.). דנראה אזיל בדרך זו, ורצה לתלות בזה את מחלוקת רב ושמואל בביצה (קט.): האם מותר לאשה למדוד קמח ביו"ט לתת לתוך עיסתה כדי שתיטול חלה בעין יפה.

[ב] ובהיותי בין הספרים, ראיתי שאלה מעניינת, דנחלקו הפוסקים ברוצה להוסיף תבלין לתבשיל בשבת אם הותר לו למדוד תבלין בל יוסיף הרבה שלא יקדיח תבשילו דמבואר בשו"ע (סי' תקד סעיף ד) דמותר למדוד ביו"ט דאין

וכמו כן, עי' במשנה ברורה (סי' תריח ס"ק לעשותו מערב יו"ט, ומשום זה צ"ל דבזה
 כא) דיש לחולה למדוד כן בערב יוהכ"פ, יוהכ"פ הוי כיו"ט ולא כשבת, דלא מצינו בו
 דע"כ מתפרש דבריו כנ"ל דלכתחילה בעי היתר במכשירי אוכל נפש. ודו"ק.

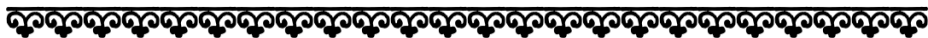
בזה משום מדידת מקח וממכר עי' בשמירת שבת כהלכתה (פרק כט) דפשיטא ליה דמותר למדוד תבלין בשבת כמו
 ביו"ט והעיר בזה במגילת ספר (סי' פב) דבשבת יש איסור נוסף משום עובדין דחול אף היכא דאינו משום מקח
 וממכר. ע"כ. ולדברינו נמי יוצא כן לדינא, אלא דיש להעיר קצת בלשון בעל מגילת ספר בהערותו, דטעמא דהותר
 מדידה בכה"ג ביו"ט ואינו אסור משום מקח וממכר, הוא משום דמלאכת אוכל נפש ומכשירי הותר ביו"ט, ואינו,
 דאין בזה משום מקח וממכר א"כ בשבת אפילו אם אינו נחשב כעובדין דחול תהיה אסור משום מטעם מקח וממכר
 דליכא היתר דאוכל נפש בשבת.



דין דימומים של אשה הלוקחת גלולות הורמונליות

הרב אהרן צבי כהן

חבר בד"ץ אבן העזר הספרדי, ליקווד



(שם ד"ה מודה) כתבו שחכמים טימאווה אף אם שמה לב שלא הרגישה כיון שראתה דם נדות.

ומה שנפסק שאפילו לא ראתה אלא טפת דם כחרדל (שהיא כמות קטנה מאד) היינו שלא צריך כמות מסויימת של דם כדי להיות טמאה ואפילו ראייה של מעט דם נחשבת לראייה ומטמאה. וישנה מחלוקת בין הפוסקים מה כוונת מרן בדין זה. לפי תורת השלמים מדובר על ראייה עם הרגשה ורק אז טמאה כשראתה כחרדל ואילו בלי הרגשה אינה טמאה מדרבנן עד שתראה כגריס ועוד, ובפחות מכן טהורה, והיינו דין כתמים. והש"ך והפלתי והסדרי טהרה ורוב הפוסקים למדו שאף בפחות מכגריס היא טמאה עדיין מדרבנן כשלא היתה הרגשה. ולשיטתם כל זה כשיודעת בודאי שהדם בא מגופה בלא הרגשה, וכגון שראתה דם פחות מכגריס יוצא מגופה ולא היתה הרגשה, טמאה עדיין מדרבנן. ודוקא כשלא יודעת בודאי שבא מגופה יש לה דיני כתמים וטהורה בפחות מכגריס. דהיינו, דלפי תורת השלמים לכל ראייה שהיא בלי הרגשה שייכים דיני כתמים ולהחולקים לא מדובר כאן בדיני כתמים כיון שאם יודעת בודאי שיצא הדם מגופה טמאה

יש נשים ששותות כדורים הורמונליים כאמצעי למניעת הריון, או כאמצעי לסידור הוסת במקרים של צורך כגון אשה שיש לה מחזור קצר וקשה לה להיכנס להריון, או כלה שרוצה למנוע חופת נדה ומבקשת שווסתה לא תבא לפני החתונה. והשאלה היא מה הדין של אשה הרואה מעט דם בתקופה שלוקחת את אותם הכדורים? האם יש לדימום כזה דין כתם רגיל או מאחר שההורמונים משפיעים על גופה ומחוללים שינויים בתפקודו יש להם דין ראייה וטמאה?

סוגי הטומאה

בתחילת הלכות נדה כשמבאר איך נטמאת אשה נדה, כותב השו"ע (סימן קפג סעיף א) בזה הלשון: "אשה שיצא דם ממקורה בין באונס בין ברצון טמאה והוא שתרגיש ביציאתו... ואפי' לא ראתה אלא טיפת דם כחרדל יושבת עליו ז' נקיים". אשה שראתה דם מהמקור טמאה. בראייה עם הרגשה הרי היא טמאה מדאורייתא ובראתה בלי הרגשה טומאתה היא מדרבנן. וחז"ל מזה, חכמים גזרו על כתם שנמצא בגופה או בבגדיה שהיא טמאה (סימן קצ סעיף א) ובטעם שחכמים אסרו כתם פירש רש"י (נח. ד"ה מדרבנן) שחששו דלמא ארגשה ולא אדעתה. ותוס'

שיצא דם ממקורה בין באונס בין ברצון טמאה ואפי' לא ראתה אלא טיפת דם כחרדל.^[א] דכדי להיות טמאה לא צריך שיעור כיון שידוע לנו שהאונס הביא דם מהמקור ראייה גמורה היא ולא כתם.

וכן בכתם על בגד צבעוני או שאינו מקבל טומאה דה"ה טהורה אפילו ראתה יותר מכגריס, כל זה הוא במקרה רגיל, אבל כשיש הרבה דם (בכמות מעל כמה גריסים, מה שאין רגילות להיות כתם) אף אם נמצא על בגד צבעוני, מוסכם הוא בפוסקים שהיא טמאה בלי ספק ושאין לראייה שכזו דין כתם כלל, שכמות כזו ודאי מהמקור ושייך שהיא ראיית המחזור. ומה שלא הרגישה ושממצא על בגד צבוע או על דשאמ"ט אינו מעלה או מוריד לטהרה.^[ב]

וכן לגבי זמן לבישת בגד צבעוני, שבדין כתם הנמצא על בגד צבעוני (סימן קצ סעיף י) כותב הרמ"א "לפיכך תלבש האשה בגדי צבעונין כדי להצילה מכתמים" והיה אפשר לטעות ולהבין שזה היתר לכל הזמן ללבוש צבעוני ולהיות מחוסן מטומאה כל עוד שאין הרגשה ושממצא על בגד צבעוני... אבל כמובן שלא התכוין לזה ובודאי שדבר זה אסור. אלא מה שאמר ללבוש צבעונין להינצל מכתמים היינו דוקא בימים שהיא צריכה להיות נקיה ואינה עלולה לראות ראייה כלשהי. ובזמן זה יש לה עצה ללבוש צבעוני לינצל מכתמים שבאים באופן חריג.

ודבר זה מפורש בפתחי תשובה (שם ס"ק כב) שכותב אודות עצה זו של הרמ"א,

היא מדרבנן בלי הרגשה אף בפחות מכגריס.^[א]

ונפקא מינה להלכה^[ב] ביניהם באשה שעשתה קינוח חיצוני ולא נמצא עליה דם כלל, ואח"כ עשתה עוד קינוח ובוזה נמצא דם. כשהקינוח הראשון יצא נקי נתברר אצלה עכשיו שאין שם דם מאכולת וכדומה, ולכן בקינוח השני שנמצא בו דם מוכח שמגופה הוא ובוזה באנו למחלוקת הנ"ל, שלדעת תורת השלמים אף שידוע בודאי שבא מגופה כיון שלא היתה הרגשה אינה טמאה מן התורה ודין כתם יש לה שטהור בפחות מכגריס ולדעת הסדרי טהרה והפלתי וסייעתם כיון שברור שמה שמצאה בקינוח השני הוא בודאי מגופה היא טמאה מדרבנן אף שהוא פחות מכגריס.^[ב]

כמה מקרים שטמאה בלי הרגשה לכו"ע

והנה, כל המחלוקת הנ"ל היא במקרה רגיל שראתה פחות מכגריס בלי הרגשה, שלשיטת התורת השלמים יש לה דין כתם. אבל יש מקרים שלכו"ע טמאה אף בפחות מכגריס ובלי הרגשה ושאין להם דין כתם להקל, וכגון אשה שעשתה בדיקה בעומק ומצאה על הבדיקה משהו דם, שטמאה בהחלט מן הדין כיון שאולי היתה הרגשה ולא הבחינה בה כי טעתה בהרגשת העד. ואין לה דין כתם להקל בפחות מכגריס, ואף אם מצאה רק טפה קטנה על העד היא טמאה ממש לכו"ע.

והוא הדין בראייה על ידי אונס שאם עשתה פעולה שגרמה לה לדמם, טמאה בכל שהוא, ו כמו שכותב מרן בסיומן קפג "אשה

(ג) **דס** שבא על ידי אונס שהוא דם מהמקור שיצא בעקבות השפעה מסויימת על האשה. ודינה: שטמא אפילו במשהו.

והנה, בזמן הגמרא החילוק בין ראייה לכתם היה גם תלוי באם ראתה בהרגשה או בלא הרגשה. ובימינו שרוב הנשים אינן מרגישות כשדם יוצא מהמקור צ"ל שאין העדר ההרגשה מוכיח שהוא כתם, וצ"ל שמהות של כתם הוא מה שנמצא בזמן שאין צפוי שום דם, וכשאשה רגילה אינה מדממת. וכשאין שום סיבה שיבא דם מהמקור המצאותו נחשבת אקראי בעלמא וחכמים לא גזרו עליו לטמאו מדרבנן.^[1] אבל כשיש סיבה לחשוש שגופה מוציא דם, או במצב שעלולה להוציא דם לכאורה אין דין תליה, ואם תצא אפילו טפה מגופה ותמצא על בגדה היא טמאה גם אם שיעורה פחות מכגריס, דהטעם שדוקא כמות קטנה תולין להקל היינו רק בכמות שסביר להניח שאין זו ביאת המחזור או יכול להיות לה דין כתם וכנ"ל.

וזהו ההבדל המהותי שיש בין מקרים שנחשבים לכתם לבין המקרים המטמאים, דכשיש לנו ידיעה שמורה לנו שדם זה הוא מהרחם, אין לו דין כתם וטמאה. וכמו שלא נאמר ההיתר של צבעוני אלא בסוג דימום שיש לו דין כתם, כן הדין לנמצא פחות מכגריס על בגדה או בשרה, וכן בנמצא יותר מכגריס על דבר שאינו מקבל טומאה וכו'. שאם אין דין כתם לראיה זו אין היתרים אלו שייכים.

וע"פ האמור, דימומים שיש לאשה שלוקחת גלולות לא יהיו להם דין כתם, ואם כן אפילו

"היינו בימי טהרתה ממש אבל לא בימי ליבונה". שלא נאמרה עצה זו אלא לאחר השבעה נקיים שהיא כבר טהורה ממש.^[2] וק"ו בזמן נדתה שאין ראייתה באקראי ואינה כתם ולא יועילו בגדים צבעוניים להצילה מטומאה.

ויותר מזה, הפוסקים נוקטים שבימינו אף אשה שלא הרגישה ובא המחזור שלה טמאה בלי ספק מדאורייתא. וכן בכל פעם שיש לה דימום שהוא מן המקור אף שלא הרגישה טמאה מדאורייתא כיון שבאמת היתה הרגשה, רק האשה לא הבחינה בה. והוא הדין לאשה שתראה דם וסתה על בגד צבעוני לא רק שהיא טמאה אבל טומאתה מדאורייתא היא.

הזכרנו שלשה סוגים של ראיות:

(א) **ראיה** רגילה שאשה רואה בזמן המחזור. ודינה: טמאה מדאורייתא (ובימינו אף שלא הרגישה בפועל, כיון שסתם ראיה באה עם הרגשה רק בירידת הדורות שנתמעטו הלבבות הרבה נשים אינן מבחינות בהרגשות שלהן).

(ב) **מציאת** כתם שהוא דם הנמצא על גופה או על בגדה ולא ידוע שהיתה הרגשה. ודינה: שחכמים גזרו שהיא טמאה מחשש שבאמת היה הרגשה ולא שמה לב. ואם הכתם הוא פחות מגודל פול המצרי (גריס), או על בגד צבעוני, או בגד שאינו מקבל טומאה לא גזרו עליה חכמים וטהור.

והדם שרואה הוא דם נידות שלא הצליח הכדור לעכב.

בדימום של טפה קטנה צריכה להיות טמאה שכן הוא הדין בכל ראייה של דם שאינו כתם.

לאיזה דין משתייכים דימומים באשה הלוקחת גלולות

ועוד צריך עיון הוא שאשה זאת לא היתה רגילה לקבל כתמים ועכשיו כשלוקחת את הגלולות מתחילה פתאום לקבל דימומים, האם אין זה מראה לנו שהם תגובה של הגוף לכדורים? וא"כ למה לא יהיה הדין כמו אשה שעשתה פעולה שגרמה לה לראות דם כגון קפצה וראתה שהיא ראייה באונס ומטמאה בטפה כחרדל?

המחזור הטבעי ופעולת ההורמונים

המחזור הרגיל של האשה הוא תהליך המורכב מכמה שלבים בנויים אחד על השני. שלבים אלו מתקדמים על ידי הורמונים שהגוף מייצר ומפריש, כל אחד בזמנו עם תפקיד המיוחד לו. הגלולות מכניסות לגוף האשה הורמונים סינטטיים המשפיעים על המחזור הרגיל ומחוללים בה שינויים כדי להפיק תוצאות מסוימות.

דימום הוסת החודשי הוא דם רירית הרחם (Uterine lining) שמתפרק מכותלי הרחם ונופל. רירית זו מתחילה להתרקם כשבלוטת יתרת המוח (pituitary gland) מפרישה הורמון הנקרא FSH (Follicle stimulation hormone) שמגרה את השחלות (Ovaries) וגורם לזיקק (Follicle) המכיל ביצית (Ovum/Egg) להתפתח. כשמתרבה הגרנולוזה שבזיקק מפריש את ההורמון Estrogen שמתחיל להרבות תאים ברירית הרחם. אחרי כארבעה עשר יום (בממוצע) כשהביצית בשילה, מפריש הגוף הורמון

דימומים אלו באים באמצע החודש בזמן שאשה רגילה לא רואה דמים בד"כ. וכמו שבאשה רגילה שיש לה דימום קל בזמן שאינה צפויה מסתכלים אם יש בו גריס, ואם הוא על צבעוני או דשאמק"ט ולפי זה נפסק הדין, כן יהיה גם באשה הזו שלוקחת את הכדורים, אם יש בהם כמות גדולה צריכים לטמאות ככל פעם שיש כמות כזו, אבל אם הם פחות מכגריס או אפילו מעל כגריס ועל בגד צבעוני ולא ידוע לה הרגשה, לכאורה יהיו להם דיני כתמים וטהורים כדימומים קטנים של אשה רגילה שהדין כן. ואף ששאר נשים מקבלות מחזור לבד אחרי כחודש ימים והאשה הזאת אינה מקבלת מחזור עד שמפסיקה לקחת את הגלולות עם ההורמונים, אבל סוף כל סוף גם לה יש כמין מחזור כשמפסיקה ההורמונים ולכן שאר כל החודש יחשב לה לזמן שאין לה סיבה לראות ונתלה כמו כל כתמים במאכולת וכו'.

אבל כשמתבוננים, בולטים כמה דברים שצריכים עיון. דבר ראשון, יש לעיין האם אפשר לדמותה לאשה רגילה, והלא המציאות ודאי שונה, שהרי אשה זו יכולה להמשיך ההורמון כמה חודשים בלי הפסק ואז לא תקבל וסת רגיל. וכשיש כתמים במשך כל הזמן הארוך הזה מאן לימא לן שאין זה דם מהרחם שהיה צריך לבא בזמן ראייה רגילה, ושהכדורים מצליחים לעכב רק חלק מהדם

הדרך הרגילה בכדורים אלו (והוא מספיק כדי שהאשה לא תכנס להריון) הוא שבמשך שלשה שבועות הכדורים מכילים הורמונים והכדורים של השבוע הרביעי אינם מכילים הורמונים (בדרך כלל מסומנים בצבע שונה). ויש גם סוגים שכל הכדורים זהים ומכילים הורמונים ורק שהאשה מפסיקה לקחת אותם בשבוע הרביעי. ובשבוע שההורמון בהפסקה האשה מדממת דימום הדומה לוסת חודשי רגיל. במציאות יכולה האשה להמשיך את לקיחת ההורמון בלי הפסקה להרבה זמן ובזה לעכב את ביאת דימום זה לתקופה ממושכת. ומצוי באמת שנשים עושות כן שלוקחות אותם רצוף לחמש או שש שבועות בין הפסקות או יותר ואינן מקבלות "מחזור" עד שמפסיקות לקחת את ההורמון.^[ח]

רוב הנשים אינן אמורות לראות דם בתקופה שההורמון פועל אצלן, אבל יש מיעוט נשים שמדממות בזמן שמשמשות בגלולות אלו.^[ט] יש שמדממות דוקא בחודשים הראשונים שלוקחות את הכדורים ויש שמדממות בכל התקופה שלוקחות אותם ובאלו מדובר בדרך כלל בדם מועט ולא דמים מרובים כשל ווסתה.^[י]

איך שיהיה יש נשים המדממות בזמן לקיחת כדורי הורמונים [וידוע לי אישית על כמה וכמה מקרים כאלו מהשאלות שבאו לפני] ועלינו לדעת מה דין דימומים אלו אם נחשבים לראיה וטמאה האשה או שאין זה אלא כדין כתמים שאינם מטמאים בפחות משיעור או על בגד צבעוני או על דשאמק"ט.

הנקרא (Luteinizing Hormone) LH שגורם לביצית להתפרץ מהזיק ולפרוש מהשחלה אל עבר החצוצרה (Ovulation) ובמשך כמה ימים הביצית עושה את דרכה בחצוצרה עד שמגיעה לרחם. בינתיים הזיק שזממנה יצאה הביצית מתחילה להפריש הורמון הנקרא Progesterone שגורם לרירית הרחם המורכב מדם להתרכס. ההתרבות בתאים ובריקום רירית הרחם הוא מה שמאפשר להריון להקלט בגוף ולהתפתח. אם הביצית תופרה על ידי מפגש וחיבור עם זרע הבעל, הביצית המופרית תנחת באיזה שהוא מקום על הרירית המרוקמת ותושרש בה, וזו תהווה תחילת הריון חדש, ואז השליה של הביצית המופרית מתחילה להפריש הורמון בשם HCG שמקיים את הזיק כדי שימשיך את הפקת ה-estrogen וה-progesterone. המשך הימצאותם של הורמונים אלו הוא מה שמונע את רירית הרחם מלהתקלף וליפול ובזה מתקיים המשך ההריון וגם מונע מבלוטת יותרת המח מלייצר FSH and LH ובזה מונע ביוץ חדש. אם אין הריון, אחרי כשבועיים מפסיק הזיק להפיק את התמיכה ההורמונלית לקיום הרירית (Estrogen and Progesterone) ונופלת הרירית מהרחם שהוא הדימום החודשי של הוסת.

הכדורים למניעת הריון מכילים בתוכם Estrogen and Progesterone סינטטיים. בלקיחתם גורמים לסילוק הביוץ ולכן שלא תתפרק רירית הרחם וטיפול מהרחם ועי"כ נמנעת האשה מלהיכנס להריון.^[י]

וכן כל כיצא בזה. וכיון שיש לאונס דין ראייה אין לה שיעור וטמאה במשהו (רמב"ם הלכות א"ב פ"ה ה"א). ועוד דוגמאות של אונס הובאו בתוספתא (פ"א ה"ב) כגון חלתה וראתה, קפצה וראתה, הכתה בעלה וראתה, נשאה משא כבד וראתה.

והפוסקים מסבירים (עיין ט"ז ס"ק א, באה"ג אות א, בא"ה ס"ק ב) את ההבדל שבין ראייה באונס לראיה ברצון, שברצון הכוונה הוא לראיה המגיעה מאליה באופן טבעי ובזמנה כפי רגילות גוף האשה. ובאונס היא ראייה הבאה מחמת דבר לא טבעי שהשפיע עליה וגרם לה לראות דם שלא בזמנה. וכמו בדוגמאות שהבאנו לעיל שבכל אחד מהם יש דבר חיצוני שהשפיע עליה פיזית או נפשית וגרם לה לדמם.

ואם אשה עשתה פעולה מסויימת שגרמה לה לראות דם מהמקור טמאה מדין ראייה באונס, החשבון מאד פשוט. אשה שאינה מדממת חוץ מהמחזור שלה וכשמתחילה לקחת כדורים עכשיו מדממת באמצע החודש, ברור הוא שהשפעת הכדורים על גופה הוא מה שגרם לדימומים אלו. וא"כ יש להתיחס אליהם כראיה אמיתית שאין לו שיעור ומטמא בכל שהוא.^[1]

דעות הפוסקים בענין זה

האגרות משה דיבר על מניעת הריון ע"י שימוש בכדורים אלו בכמה מקומות (אה"ע ח"א סימן סה, אה"ע ח"ב סימן יו, ח"ג סימן כד וח"ד סימן עב) ובכל פעם כתב שיש נשים שהכדורים גורמים להם לראות מקצת דם

ובאמת, השאלות שהזכרנו הם נוקבות מאד כשנתבונן במציאות האשה שלוקחת כדורים. הרי באשה רגילה תפקוד הגוף באופן טבעי הוא מה שמביא את הוסת בזמנה וגם שאר השלבים של המחזור הרגיל. אבל כשהאשה מתחילה לקחת הגלולות הם מייצרים מציאות חדשה שאינה מנוהלת על ידי טבע הגוף, אלא לקחת הכדורים כופה על הגוף להפיק תוצאות בזמנים שאינם טבעיים ושהם כנגד תפקוד הגוף כשלעצמו. תוצאות אלו תלויות בלקיחת הכדור בקשר ישיר. כל זמן שהיא תמשיך לקחת אותם, התוצאה של דחיית הדמים תמשיך. האשה צריכה לשתות את הכדור באותה שעה כל יום ואם משנה את זמן לקיחתה יתכן שיהיו לה דימומים ככל שמאחרת את השעה מתרבה הסיכוי שתראה דם. והשפעת הכדור עליה היא באופן ישיר שפעולתה מתחדשת בכל כדור וכדור כדי שתוצאותיה ימשיכו ברציפות. וכשהיא מפסיקה את לקיחת הכדורים, מיד מתחילה השפעתה לרדת עד שמגיע לה דימום הדומה לדימום וסת.^[2]

המקור לדין ראייה באונס שמטמא

הגמ' בדף לו: לומדת מהפסוק "ואשה כי יזוב זוב דמה" הרי אונס אמור וכו' דמה מחמת עצמה ולא מחמת ולד. ופירש רש"י ד"ה וכי, זוב משמע זוב מ"מ ואפי' באונס. הגמרא דורשת שאשה שרואה דם באונס טמאה טומאת נדה. משא"כ גבי זיבה מחמת אונס שאינו מטמא. ומבאר הגמרא האונס (נוזר דף סה:) דהיינו כגון שקפצה ממקום למקום וראתה, או שראתה בהמה או חיה או עוף מתעסקין זה עם זה וחמדה וראתה דם,

קובץ אבקת רוכל

ניסן תש"פ

קנט

וברור בדעתו שהם נחשבים לראיה ומטמאים במשהו, ולכן לא התיר ללבוש צבעוני (הגם שאלו הימים הם 'ימי טהרתה') ולהיפך הצריך שתלבש לבנים ופד ולבדוק כל ערב מחשש של אפילו טפה קטנה. ובוה הובררו הדברים שבהם תלוי דין אשה זו, הם גורמים הדם לבא, וא"כ אינה כתם ומטמא במשהו. ולשון האגרות משה שהבאנו הוא מתשובה משנת תשל"ב. ועיין בשאר התשובות של הגרמ"פ שדיברו על דין זה שבתשובה משנת תשכ"ב החמיר עוד יותר והצריך שהאשה תלבש מוך לאורך כל החודש וגם תעשה בדיקת חורין וסדקין כל יום. וכנראה שמאוחר יותר החליט שמספיק רק ללבוש לבנים ופד במשך חודש כדי לבדוק שבהחלט אין דם. ודם זה נחשב לראיה ממש ולא לכתם, ולכן אין להם היתר כשהם פחות מכגרים או שהם נמצאים על בגד צבעוני.

ובקובץ תשובות של הגר"ש אלישיב (ח"ג קעד) כשדן על אמצעי מניעה מביא בקיצור את ענין הכדורים ואח"כ מוסיף בזה הלשון "אכן מאלה המשתמשים בכדורים הנ"ל יש אחוז קטן שזה גורם אצלם דימום. ורצוי איפוא שבפעם ראשונה ושניה תבדוק עצמה לפני תשיש ואחרי תשיש ואם לא תמצא שום דבר יכולה להמשיך להשתמש בהם בלי בדיקה".

הרי שהוא מזהיר על הדימומים שיש למקצת נשים כשלוקחות את הכדורים. וצריכים להבין מה הבעיה בדימום ולמה אי"ז תלוי בגודל כמו כל כתם שאם הוא יותר מכגרים טמאה ואם הוא פחות מכגרים או על

שמטמא אותה אף בטפה. ומפני כן פסק שהשתמשת בהם צריכה לעשות בדיקה יסודית לוודא שאינה רואה אפילו טפה אחת קטנה. וזה לשונו (באה"ע ח"ג סימן עב) "אבל אם היא חלשה בגופה... שייך להתיר. אבל יש לידע שגלולות אלו אף שעוצרים הדם הם גורמים שתראה האשה מעט דם שלדינא אין חילוק בין הרבה דם להשהו. אבל באשר שהרבה נשים אין רואות מזה דם צריכה בדיקה גדולה בחודש הראשון שתלבש לבנים וגם בין הרגלים תניח המוך שמשימות הנשים בימי ראייתן שלא יטנפו בגדיה כל העשרים יום שלוקחת הגלולות ותבדוק לעת ערב וכשלא תראה דם בחודש הראשון אז יהיה ראייה שהגלולות אין עושין לה שתראה דם ולא תרחוץ כל גופה באמבטיה אלא רק לעשות מקלחת ולא תצטרך בחודשים האחרים לחוש לזה", עכ"ל.

הוא כתב שאף שהגלולות מסירות את הדם החודשי אבל עדיין גורמות שתראה מעט דם ואין חילוק בין הרבה דם למשהו. זאת אומרת שמה שגורמת הגלולה שהגוף יוציא מעט דם יש לדם זה דין ראייה גמורה לטמאות אותה. ושראיה זו אין לה דין כתם ולכן מטמאה אותה אפילו במשהו. וכתב עוד שאין האשה יכולה להשתמש בהם עד שתעשה חודש שלם של בדיקה גדולה כדי שנדע בבירור שאינם גורמים לה שום דם כלל. ובדיקה זו כוללת ללבוש לבנים וגם ללבוש פד הדוק לגופה ולבדוק אותם כל ערב במשך כל הזמן שלוקחת הגלולות, ושלא תרחץ באמבטיה כל זמן זה.

וכיון שסיבת ביאתה מגופה ידועה לנו אין לה דין כתם וטמאה גם בלי הרגשה וללא שיעור.^[ט] ומה שאמר האג"מ "שלדינא אין חילוק בין הרבה דם למשהו" הכוונה היא שאין בה דיני כתמים להקל כיון שסיבת ביאתה ידועה.

ונחלקים הם האגרות משה והרב אלישיב מה וכמה צריך לעשות כדי לוודא שלא בא דם זה. וגם האגרות משה בעצמו החמיר יותר ואח"כ לא הצריך עד כדי כך. אבל הם מודים שאם למעשה האשה תמצא שהיא מדממת שהיא טמאה מיד בודאי. ואף פסקו שצריך לעשות פעולות להתבונן ולוודא שלא דיממה.

והגרש"ז אוירבך בתשובה לרופא ת"ח אחד (מנחת שלמה סימן עג דף שג) מתייחס למה שהצריך האגרות משה בדיקה גדולה בחודש הראשון של שימושה בגלולות. והגרש"ז חולק עליו ואינו מצריך לעשות בדיקות מיוחדות. ואח"כ כותב "לא לגמרי ברור אצלי שהדימום הזה הבא מחמת הגלולות חשיב ממש כדם נדה... אפשר דחשיב כדם מכה ולא כדם נדה. אולם יתכן שדבר זה ניתן לבירור ע"י רופאים מומחים".

הנה, הוא לא דיבר על מציאות הכדורים, השפעתם על הגוף, או על הדרך שהם עובדים. יתכן לפי זה שלא חקר בפרטים של פעולת כדורים אלו ולא היתה לו ידיעה מספיקה בנושא כדי לפסוק על דין הדם. וזה לכאורה הסיבה שכתב לברר אצל רופאים מומחים כי הם כן יודעים המציאות של גוף

צבעוני טהור כרגיל. ולמה הצריך בדיקות לפני ואחרי תשמיש. אלא ודאי שהוא סובר שאם היא תדמם היא תהיה טמאה נדה, ושתיחשב ראייה ולא כתם. כי אם היה אפשר לקרוא לדם זה כתם היה מיעץ שתלבש צבעוני כדי שכתמים אלו לא יקלקלוה. ובודאי לא היה ממליץ לעשות בדיקות. אלא ודאי שאין לדם זה שום שייכות עם כתם, והוא באמת נחשב לדם נדות גמור ולכן המליץ לעשות בדיקות כי אולי יש דימום זעיר כל כך שמחמת קטנותו מתעכב בבית החיצון ואינה מבחינה בו והיא טמאה ממנו.^[י] תשובה זו כתב בעצמו, והוא ישן משנת תשל"ו. אבל משמו התפרסם^[י] שכן היה פוסק להלכה ולמעשה שאשה הלוקחת כדורים ומדממת אפילו דימום קטן שהיא טמאה. וכן ראיתי בספרו של הרב דוד מורגנשטרן שכתב שאשה המדממת בזמן שהיא לוקחת כדורים טמאה. וזה מתאים בדיוק לדברי הרב אלישיב בעצמו וכמו שכתב בתשובה.

ואם נדייק בלשונם של פוסקים אלו הרי הם כתבו שהכדור גורם לדימום. והיה נראה שהכוונה היא לראיה על ידי אונס שפירושו דימום שנגרם על ידי השפעת דבר חיצוני ומטמא במשהו. רק שבתשובות לא קראו לטפה זו אונס. ואפשר שכשאמרו "הם גורמים שתראה האשה מעט דם" נתנו בזה את הנימוק של הדין שטמאה. והכוונה היא מדין אונס שזהו הגדרתו. או אפשר לומר שלא התכונו דוקא לאונס והעיקר הוא שברגע שהכדור גורם שיבא מעט דם, דם זה הוא ודאי מהמקור ונחשבת ראייה ומטמא.

אבל על פי מה שכתבתי בשיעורים (שיעורי שבט הלוי קצ סעיף י אות ה) יראה דלא תלך בבגדים צבעוניים.

ושם בשיעורים כתב על אשה שראתה כתם ביום וסתה להצריך בדיקה. שלמרות שמן הדין אם בא כתם בלי הרגשה היא טהורה [ואף אם זה ביום הוסת] אבל הרבה נשים אינן מרגישות אפילו כשבא וסתן ממש וממילא א"א לומר דמדלא ארגשה לא ראתה ולכן כשמוצאת דם [ביום הוסת] הוא ודאי דם נדות אע"פ שהוא פחות מכשיעור אין רחוק להחמיר [לעשות בדיקה] ובאמת כיון שנראה כדם יש מקום להחמיר אפילו שלא ביום וסתה [לעשות בדיקה] כיון שהחוש מראה שהוא בא מגופה אבל כשאינו נראה דם ממש אלא כתם טהורה כשודאי שאין הרגשה.

והיסוד שלו הוא שכיון שאין נשים מרגישות היום, אם נראה דם ביום הוסת צריך לבדוק. כיון שמחשיבים אותה לדם נדות. אך שאין בידינו כח לעקור דין כתם ובזמן טהרתה אין להחמיר [לבדוק]. והוא אומר שיסוד זה מתאים לנידוננו שכיון שהכתמים שיש להם במקום הוסת שלהם אם כן יש להם דין ראייה ולא יועיל להם ללבוש צבעוני, כי הדם הוא דם נידות ודאי וטמאה אף בלא הרגישה. וע"ש שבגלל חשבון זה אם אשה תמצא כתם קטן ביום הוסת שלה הוא מצריך בדיקה שכשעושה כן ויוצא העד עם משהו דם עליו עכשיו היא טמאה מדאורייתא כי אין הוכחה שלא היתה הרגשה וספק דאורייתא הוא וטמאה ודאי מן הדין.

האשה שלוקחת גוללות ויכולים לדעת לפי זה מה מקור הדם וסיבת ביאתה. ונראה שדעתו לא היתה מוחלטת לגמרי כשכתב תשובה זו. אבל בתשובה מאוחרת יותר המובא שם (והמדובר שם הוא באם אשה שלוקחת כדורים אלו חייבת בפרישה) בסוף דבריו הוא מוסיף "רק יש לברר אם זה גם בדוק ומנוסה שמעכב אפילו טיפת דם כחרדל". הוא העלה בעצמו את החשש שהכדורים יכולים לגרום לדימום קטן. וממה שהשתמש בלשון "טפת דם כחרדל" מוכח שאם יש דימום, ואפילו טפה, היא טמאה נדה. משא"כ אם היה לה דין כתם לא היה צריך לחשוש מדימום קטן כי היא טהורה מדיני כתמים, ובודאי שלא היה צריך להעיר אודותיו במיוחד [ובהמשך יובאו דעות הרופאים בנושא].

ובתשובות שבט הלוי (חלק י סימן רנב ב) נשאל על כדורים אלו "שאין רואים בהם דמים רק כתמים ביום או ביומיים, מה הדין של האשה האם בטלו אצלה כל דיני ראיות וסת ואם תלך בבגדים צבועים לא תטמא או דילמא כיון דכתמים אלו באים במקום ראיית הוסת דיינינן לה כראיה ולא ככתמים". עיין שם שהשאלה עצמה נכתבה על ידי המחבר והוא ממש הספק שלנו. ומהשאלה רואים שעל הצד שיש לדימום דין כתם האשה יכולה ללבוש בגד צבעוני ולא להטמאות, ועל הצד שנחשבים כראייה היא טמאה גם אם יוקלטו בבגד צבעוני ולכן אין טעם בלבישתם (ובדוקא לא תלבשם, שאז אפשר שתצא תקלה אם יטעו ויחשבו שהוא כתם). והוא מתחיל ואומר שאם בודאי אין שום הרגשה היה צריך להיחשב ככתם וטהורה,

דין זה לגבי כלה שלוקחת כדורים לפני החתונה ושהרב יהושע ישעיה נויבירט (מח"ס שמירת שבת כהלכתה) היה מצריך שהכלות יעשו בדיקה כל יום לוודא שאין אפילו טפה של דם.^[17]

ולעניינינו הוא דימה את הכתמים שבזמן לקיחת הכדורים לראיה ממש ולא לכתם, ולכן כתב שלא תלבש בגדים צבעוניים כי אינם מצילים אותה אלא מכתמים וזו אינה כתם אלא ראיה.^[18]

והרב ניסים קרליץ מביא בספרו כמה דוגמאות של ראיה באונס שמטמא וביניהם נידוננו. וז"ל (חוט שני קפג סעיף קטן ג אות ה) "אשה שראתה מתוך פחד או התאמצות וכיוצא בו חשיב אונס וטמאה, וכן אשה הלוקחת כדורים כדי לקבל את מחזור הדמים שלה או כדי להקדים או לאחר את הוסת הוי דם נדה וטמאה". הרי שהוא קורא לה במפורש ראיה באונס. ודין ראיה באונס טמאה במשהו ואין בגדים צבעוניים מצילים מטומאתה וכו'.

ומבתי ההוראה המפורסמים בירושלים, שהעומד בראשם מוכר כאחד הפוסקים הגדולים בימינו, כשדברתי אתו על נושא זה הוא אמר לי שכן פוסקים בבית הוראה שלו ופשוט לו שזו היתה דעתם של הגדולים.^[19]

ולעומת זה שאלתי פוסק אחר ותיק בירושלים מה דין דימומים באשה הלוקחת כדורים, ותשובתו היתה לפי כללי כתמים. כשהסברתי לו החשבון שיוצא מהמקורות הנ"ל הוא ענה לי כפשוטו, שהוא לא שמע מזה... ואפשר שאין ממנו כל כך ראיה מאחר שהוא תלמיד של אביו שהיה ידוע ומפורסם בירושלים והעמיד תלמידים הרבה ובזמן האבא לא היה קיים דבר זה של הכדורים האלו וגם כשהתחיל הבן לפסוק הלכות הם

והרב עובדיה יוסף לא כתב על זה בספריו, אבל גילה דעתו בהכירה לאחד מראשי הכולל (שאני מכירו באופן אישי) מיחזה דעת בירושלים. הוא נכנס אל הרב לשאול את דעתו בדין זה. ואחרי שהרב שמע את הצדדים הוא ענה לו שזה תלוי במציאות וצריך שרופאים יגידו מה טבעו של דם זה ושילך וידבר על זה עם ד"ר אברהם-סופר אברהם (מחבר ספר נשמת אברהם על הלכות רפואה) שהוא נאמן עלי ומה שיאמר אני ג"כ אומר. אם יגיד שעל פי המציאות והרפואה דמים אלו הם מהמקור ודומים לדמי נדות, כן הוא דעתי. ואם יאמר שהם דומים לכתם, כן הוא דעתי. כשהשואל דיבר על זה עם ד"ר אברהם סופר, הוא שמע ממנו שפשוט על פי המציאות, והרפואה, אין ספק שדמים אלו הם דמי נדות ממש. הלה חזר ודיווח לרב עובדיה מה ששמע מפי ד"ר סופר והרב ענה לו אם כן זה דעתי וכך אני סובר להלכה.

ודברי הרב עובדיה מתאימים עם מה שכתב הרב שלמה זלמן אוירבך שגם הוא אמר לברר אצל רופאים מציאות דמים אלו ולפי זה נדע מה דינם. וד"ר סופר אינו לבד בדעה זו, שהוא דבר מוסכם שהדם בא מריית הרחם כמו כל דימום וסת רגיל, וניתן לברר את זה אצל כל רופא נשים.^[20] ובספר של ד"ר אברהם סופר (סימן קצג סעיף א) מובא

מסקנת הדברים

לפי מה שכתבו הפוסקים הנזכרים ברורה דעתם בכתיבתם בנוגע לנשים שלוקחות תרופות הורמונליות^[2] שדין אחד יש להם כשראות דם בזמן לקיחתם. לא מיבעי בראייה שיש כשפסקיה את ההורמון, אלא גם דימומים זעירים עד מאד אם יהיו להם בזמן לקיחת ההורמון, דמים אלו מטמאים אותן טומאת נדה. וחיבת לפסוק בטהרה ולמנות שבעה נקיים לפני שתטבול ככל אשה הטמאה נדה.^[3] דבר זה שמעתי מפי מורי הוראה מפורסמים וכן מדויק בלשונות הפוסקים גדולי הדור שהיו בימינו. ומהפוסקים שמקילים לנשים אלו להחשיב ראיותיהם ככתמים בקשתי שיסבירו לי את חשבון הדברים ובינתיים לא שמעתי הסבר או מקור^[4] מבורר.

ולמרות שכן היא דעת כל גדולי הפוסקים שדברו על זה האגרות משה, והרב אלישיב, והרב שלמה זלמן אוירבך והרב וואזנר, וחכם עובדיה יוסף, והרב ניסים קרליץ, עדיין לא כולם מודעים לזה. וכנראה שאחת הסיבות לכך הוא שעד לאחרונה לא היה נפוץ כל כך שימוש בכדורים אצל היהודים כי בעבר הלא-רחוק הפוסקים נתנו היתרים למניעת הריון במקרים בודדים בלבד ובאופן פרטי במיוחד. והפוסק שהיה בקשר עם הווג לאורך הדרך יכל להדריך אותם בהמשך אם היו דימומים. אבל בימינו המונים של זוגות מקבלים היתרים למניעת הריון^[5] ונהיה כדבר פשוט אצל המדריכים שכדורים הם דרך קלה ובלי בעיות למניעת הריון ויש מנותני ההיתרים שאינם יודעים את פרטי המציאות ששייכים להם.

היו ממש חדשים ולא נכנסו עדיין לשימוש בארץ אצל שומרי תורה. לכן לא פלא הוא שלא השתנה הפסק שלו במשך השנים אף שהשימוש בהם התרבה.

ונראה שגם מורי הוראה אחרים הנוהגים להחשיבם ככתמים הוא מהסיבה הפשוטה שלא קיבלו אחרת ממי ששמשו אצלו. ובעצמם לא חקרו ולא דרשו אף פעם בנושא מכיון שהדין הזה אינו כל כך מפורסם. וכשיצא לי לדבר זעיר שם עם מורי צדק שונים בנושא יש מהם שמיאנו בזה ולא רצו לקבל, אבל גם הם, כשהתבוננו בדברי הפוסקים לא מצאו דרך אחרת להסביר ולא יכלו לבסס את מה שרצו לומר שיש להם דין כתמים להקל. וכן אני בעצמי בתחילה לא חלמתי שיש הבדל בין כתמים של אשה רגילה לבין אשה שלוקחת גלולות. ורק כשאחד מחבריי מירושלים העיר לי על דבר זה התחלתי לחקור במציאות ולהתעמק בסוגיא עד שראיתי שכן היא דעת כל הפוסקים הנ"ל.

וידוע לי על כמה מחברי ספרים ותלמידי חכמים שכתבו תשובות על דבר זה^[6] וגם הם מסקנתם פה אחד כהבנת הגדולים הנ"ל שיש לדימומים אלו דין ראייה גמורה. ונכון לכתיבת שורות אלו לא ראיתי מי שנימק וכתב להיפך, חוץ מאיזה מערער אחד,^[7] שרק ניסה להקשות על חלק מהגדולים הנ"ל ולא הביא שום הסבר לפי המציאות להקל וגם לא הביא שום ראייה מהסוגיא או מהאחרונים כמקור להקל מאיזה סיבה שהיה.^[8]

[ד] ויש את מי שטען שלפי תורת השלמים גם בראייה ע"י אונס טהורה בפחות מכגרים כשלא היתה הרגשה, וגם בהרבה מאד דם על בגד צבעוני טהור כשלא היתה הרגשה, שלשיטתו כל שאין לה הרגשה הוי כחם, וכשאין הרגשה לא שייך דין ראייה והכל הוא דין כחם. אבל בודאי שאין זה נכון ויש הבדל בין ראייה שטמא בפחות מכגרים וכחם שלא גזרו עליו לטמא בפחות מכגרים. ודוקא על כחם אומר התוה"ש שאפילו אם בודאי יצא מגופה הדין כן. אבל ראייה כמו אונס וכן כל ראייה אמיתית הוא טמא אף בפחות מכגרים. וכמפורש ברמב"ם (הלכות א"ב פ"ה ה"א) וז"ל "האשה מתטמאה באונס בין לנידה בין לזיבות כיצד כגון שקפצה ממקום למקום או ראת בהמה או חיה מתעסקין זה בזה וחמדה וראת דם... ומטמאה בכל שהוא אפילו ראת דם טיפה כחרדל הרי זו כמי שזב ממנה דמים הרבה" ועיין ברמב"ם תחילת פרק ט שמבואר הדין של טומאת נדה שאם היתה הרגשה טמאה מדאורייתא ואם לא היתה הרגשה טמאה מדרבנן. (ועיין גם בפרק י"א הלכה י"א לגבי דין כתמים) ובודאי שהחילוק בין ראייה לכתם הוא גם להתורות השלמים. וכשמדובר בכתם הוא סובר שגם אם הוא בודאי מגופה טהורה כל שאין בו כגרים ועוד. אבל אונס הגמרא (לו): דורשת שהיא ראייה וכל ראייה טמאה בכל שהוא.

[ה] ואף שלהלכה יש מקרים מיוחדים שמתירים לאשה [על פי שאלת רב] ללבוש צבעוני בימי שבעה נקיים, הרמ"א דיבר דוקא על הזמנים שרשאית כל אשה ללבוש צבעוני כעצה לינצל מכתמים שאולי יבואו בזמן זה.

[ו] וחכמים שלא נתנו לכתם דין טומאה, לא אמרו לתלות שבא מהרחם וטמאה, אלא (אף שבא מהגוף) לתלות שבא מהעלייה או מן הצדדים וטהורה (ואף היום שאין מאכולות מצויות, לא נשתנה הדין ממה שקבעו חכמים).

[ז] ויש כמה סגנונות של גלולות אלו (Monophase and Triphase etc) ויש גם אפשרות להגיע לתוצאות אלו על ידי מדבקה שמפרישה הורמונים לתוך הגוף, ויש עוד דרך על ידי טבעת פלסטיק שמפרישה הורמונים שהאשה מכניסה לנרתיק. וכל הדרכים האלו של מתן ההורמונים פועלים בדומה לכדורים ומביאים את אותן התוצאות.

יש גם כדורים שמורכבים מ Progestrone - בלבד (בד"כ לנשים מניקות "Minipill") שאינם מעכבים את

[א] ובכל ראייה רגילה שסתמה עם הרגשה טמאה מן התורה. אבל כשראתה את הדם יוצא מגופה ובטוחה שלא היתה הרגשה טהורה מדאורייתא ורק מדרבנן טמאה. ובכתם הנמצא על בגדה ובזה מוכח שלא יצא ברגע זה, כיון שידעה ממנה רק לאחר זמן, אימור הרגשה ולא אדעתה וטמאה מדרבנן כשיש לו שיעור.

[ב] ויש גם נפקא מינה בפשט ביניהם, לדעת תורת השלמים דוקא ראייה מעל שיעור גרים בלי הרגשה טמאה מדרבנן ואילו אשה שראתה פחות מכגרים בלי הרגשה אינה טמאה. ודעת הסדרי טהרה ודעימיה שראייה שהיא בודאי מגופה ובלי הרגשה טמאה מדרבנן אף שאין בה כגרים. לשיטה זו ההבדל בין טומאה דאורייתא או מדרבנן הוא רק אם יש הרגשה או לא, וא"כ מה שכותב השו"ע "ואפילו לא ראתה אלא טיפת דם כחרדל" הוא הדין תמיד בין אם יש הרגשה והטומאה מדאורייתא או שאין הרגשה והטומאה היא רק מדרבנן. ואין הבדל בשיעור כי בשניהן אפילו טפה מטמאה. ולפי זה הסעיף מדבר על טומאה דאורייתא ודרבנן. והחילוק היחידי הוא אם היתה הרגשה או לא. ואילו לשיטת תורת השלמים מה שכותב השו"ע "ואפילו טפת דם כחרדל" הוא דוקא בראייה בהרגשה שהיא טמאה מדאורייתא. וא"כ הסעיף מיירי דוקא בטומאה דאורייתא מכיון שדוקא מדאורייתא טמאה בטפה כחרדל ולא מדובר כאן בטומאה דרבנן כלל. וצ"ע קצת א"כ איפה הודיע השו"ע על טומאה דרבנן זו, ובמיוחד שצריך מעל שיעור כגרים להיטמא מדרבנן כשלא היתה הרגשה.

[ג] וכל זה לפי מה דקיי"ל כמרן (בסימן קצ סעיף ו) שפסק בסתם כרוב הראשונים שגם כתם שבגופה צריכה שיעור להיטמא, ורק ב"א הביא את דעת הרמב"ם שבנמצא בגופה במקומות שחוששין להם אין להם שיעור.

ובאשה שעשתה קינוח אחת ומצאה עליה דם יש לה דין כתם כי גם שם אפשר שהיתה מאכולת והדם ממנה. ומה דקיי"ל (סימן קצ סעיף ג) שאותו מקום בדוק אצל מאכולות היינו דוקא בבדיקה בעומק, ולכן בקינוח חיצוני שנמצא עליה דם עדיין דין כתם יש לה מעיקר הדין. אולם לשיטת הסדרי טהרה עצמו (סימן קצ ס"ק נו וס"ק סז) אותו מקום בדוק הוא אצל מאכולות נאמר גם על מבחוץ, וא"כ לשיטתו בכל קינוח חיצוני אם נמצא בה פחות מכגרים תהיה טמאה מדרבנן כיון שזה בודאי מגופה.

לומר שמה שהיה מטמא אותה מדרבנן כשהיו מרגישות, היום צריכים לחשוש שהיא טמאה מדאורייתא כי באמת היתה הרגשה רק שלא הרגישה בהרגשה כשהיתה.

[יג] ופשוט שאף אם טפה זו נשארת בגופה, היא טמאה, שכל הנשים מתטמאות בבית החיצון (קפג סעיף א) וכיון שהגלולות גורמים דם אצל כמה נשים יש כאן חשש ראית דם המטמא ורק עם בדיקה יכולה לדעת ממנה אם הוא קטן או שלא יצא עדיין מהגוף.

[יד] ומוזכר באסיא פט-צ עמוד 97. ובאסיא צא-צב עמוד 202 ועמוד 206.

[טו] ואם הם התכוונו לאונס או לא צריך ביאור. ונפקא מינה להלכה הוא שאם הוא אונס אין באונס משום וסתות (קפט סעיף יז) ולא תצטרך לפרוש כשיבא יום החודש או הפלגה של דימום זה. אבל אם היא טמאה מדין ראייה רגילה כמו דם מחזור היא צריכה לרשום ראייה זו לפרשיה.

[טז] ובמה שכתב הרב "ש"אין רואים בהם דמים רק כתמים ביום או יומיים" הסתפקתי בכוונתו. האם כוונתו שכל עוד שלוקחת את ההורמון אין לה וסת רגיל רק שיש כתמים שבאים ביום או יומיים בתקופה של לקיחת הכדורים, או שהתכוין על הדמים שמגיעים לה כשמפסיקה את לקיחת ההורמון (וקרא לה כתמים ליום או יומיים כיון שהדימום הוא קצת יותר קל מוסת רגיל). ובמצאות יש את שני הדברים ולא ברור לאיזה התכוין. על הצד שהתכוין לכתמים הבאים אפילו תוך כדי לקיחת ההורמונים, שבזמן זה מצויים דימומים של מעט דם ככתמים רגילים, א"כ דעתו היא שאפילו טפה קטנה אוסרת באשה הלוקחת כדורים. אבל על הצד שדיבר על הדמים שבאים בשבוע ההפסקה של ההורמונים, שראייה זו דומה לוסת רגיל (וקצת דוחק שיקרא לדימום זה כתמים) א"כ אין כל כך ראייה ממנו שגם דימום קטן מאוד שבא באמצע היה מחמיר בה כי לא דיבר עליה.

אבל אפילו אם אין ראייה גמורה מכאן שדימום קטן בזמן לקיחת ההורמון מטמא, יש תשובה אחרת של השבט הלוי שממנו נראה ברור שהיה מטמא אף טפה קטנה באמצע. התשובה בחלק י"ד סימן קלח שם מדובר על נשים המטופלות ברפלקסולוגיה ושאר מיני טיפולים כאלה שהיו הרבה מקרים שראו דם אח"כ. וכותב הרב שם "דעתי כדעת הרבנים המובהקים בירושלים שחייבת בבדיקה דבר פשוט דכל דבר

הביוץ אבל מעמידים את רירית הרחם מליפול ומתרבה הריר בצואר הרחם מה שמעכב את הגוף מליכנס בהריון.

[ח] ויש סוגים של כדורים כאלו שמיוצרים לשימוש רצוף לשלשה חודשים ואפילו לשנה שבכל תקופה זו אין האשה אמורה לראות דם מחזורי כיון שההורמונים פועלים אצלה תמיד. ובגמר התקופה כשמפסיקה הכדורים מגיע הדימום הוסתי.

[ט] ומכמה סיבות יש מבוכה קצת כמה הם האחוזים של נשים שמדממות. יש שהעריכו שהוא פחות מעשר אחוז ויש שהעריכו שהוא מעל שלושים אחוז (ופעם היה עוד יותר שכיח כשהכילו הכדורים מינון יותר גבוהה של הורמונים) ויש שהתייחסו לדימומים כבדים דוקא כשדברו, ויש שהתחשבו גם בדימומים קלים בהערכות שלהם. ויש הרבה סוגים שכל אחד שונה במעט מהשני ויש שההורמונים שבהם מסודרים לשלשה תקופות (Triphase) שפחות נשים מדממות איתם. ואשה מסויימת יכולה לדמם כשלוקחת סוג אחד ולא סוג אחר וכשיש לאשה בעיות של דימומים מהכדורים הרופאים מחליפים אותה לסוג אחר לנסות אולי עם סוג זה היא לא תדמם.

[י] והרבה טועים בטעות אחת נפוצה, שחושבים שהגלולות מסירות את כל ראיות הדם לגמרי. ולא תמיד זה נכון. הם מסירים בדרך כלל דם וסתי כבד מלבא בזמן שלוקחת את ההורמון אבל אינם מבטיחים שהאשה לא תראה דימומים קלים. מקור הטעות הזאת הוא שהספרות הרפואית כשמדברת על דימום בזמן לקיחת הכדורים מתייחסת לדימום כבד המזכיר דימום מחזורי רגיל, ולא מתחשבים בדימומים זעירים כי אין לזה משמעות אצלהם. לדוגמה, כשמצטטים מחקר הקובע שדימומים היו רק ב 2% של הנשים במעקב, הכוונה היא לדימום כבד כמו דימום וסתי, אם לא שמפורש אחרת. אבל לשומרי תו"מ כמובן שחשוב כל דימום קטן בשל השלכותיו ההלכתיות.

[יא] ובדרך כלל אינה כל כך כבדה כמו בוסת רגילה מפני שההורמונים גורמים שרירית הרחם מתרקמת בשכבה דקה במקצת מהרירית הטבעית. ובוה יש נשים שמתחילות לדמם תוך כמה שעות משהפסיקה ויש נשים שאין דימום זה מתחיל מיד ויכול לקחת עד יומיים משהפסיקה.

[יב] ומה שרוב הנשים אינן מרגישות הרגשות בימינו, עיין למעלה שאין זו סיבה לומר שהיא טהורה. אלא

הרב אהרן צבי כהן

[כג] בכל דרך שהיא (ע"י גלולות, מדבקה המפרישה הורמונים לתוך הגוף דרך בשרה, או טבעת המפרישה הורמונים שמניחה בבית החיצון) ולכל סיבה שתהיה (למניעת הריון לריחוק, קירוב, עיכוב או סידור הוסת או לכלה למנוע חופת נדה).

[כד] ופשוט שטבילתה עם ברכה כיון שטמאה נדה ממש. ואם הדין היה מספק הפוסקים היו מזהירים שלא תברך. מה שלא ראיתי או שמעתי בדברי אף אחד מהם. [כה] מה שכן שמעתי מהם הוא תמיהה אחת, שאם נחשיב אשה זאת נדה בראיית דמים מועטים כיון שהם מהמקור איך מתירים כתמים רגילים באשה רגילה הרי גם הכתמים שלה הם מהמקור? וכשלעצמה, זה שאינם מבינים את החילוק, לא מהווה מקור להקל. ופשוט שמכח קושיא [שהוא חוסר הבנה] לא עושים מעשה להקל ובמיוחד כנגד המפורש בפוסקים הגדולים.

ולענות בקצרה, תמיהתם אינה קושיא כיון שבאשה רגילה חכמים לא גזרו על כתמים. ואין לנו צורך לחקור אחרי מוצא הדם אף שהם אולי באים מהמקור כיון שמדאורייתא מהמקור בלי הרגשה טהורה ומדברנן דוקא ביותר מכגרים מתייחס הדם להמקור אבל פחות מכשיעור לא גזרו עליו. ובאשה שלוקחת גלולות אין הדמים שלה כתם ולכן אין היתר של תליה כשאין הרגשה. ובכל אופן לא צריך הרגשה להיות טמא כיון שמדובר בראיה של נדות. ובחילוק זה מבוססת דעת כל הפוסקים הנ"ל.

[כו] מסיבה שהיום הרבה נשים מרגישות חלשות ושאין להן כח לעוד ידלים עכשיו ובהרבה מהן החולשה היא חולשה נפשית. ולדאבוננו הרבה זוגות שומעים מהרופא מיד אחרי שנולד להם תינוק שמומלץ לעשות מניעת הריון וחושבים שדבר זה הוא קל ופשוט שמותר ושכולם עושים כך ובקושי שואלים שאלת רב. ויש אנשים שלא שמשו בפוסקים ועל דעת עצמם מתירים לזוגות בלי לערוך דיון מקיף בחישוב ונימוק הלכתי לפני שמתירים. וכל כך מצוי הם האנשים שמקבלים היתר היום שלפעמים באים לרב שלהם בידיעה ובהחלטה מראש שמקבלים היתר למניעת הריון, וה' יצילנו משגיאות בהוראה.

שיכול לערער חזקת טהרתה גורר ממילא חיוב בדיקה". שבגלל שיש נשים שמדממות אחרי טיפול רפלקסולוגיה הוא מצריך שיעשה כל אשה בדיקה אחרי הטיפול, וזה מקום שהשפעה מסויימת יכול להביא דם שמצריך לעשות בדיקה לוודא שאין אפילו טפה בפנים. ואין צריך לומר שאם יצא אפילו טפה לבחון שודאי טמאה לדעתו. וא"כ הוא הדין במקרה שלנו שהאשה לוקחת כדורים המשפיעים עליה שרואה דם בודאי היה מטמא אותה אפילו בכל שהוא אם תראה.

[יז] ואגב אביא כמה רופאים שומרי תורה ומצוות שגם הם הבהירו שדם זה הוא מהמקור וזהה עם דם נידות רגילה. הידועים לי הם פרופסור פסח קליימן (חוברת אסיא פז-פח), ד"ר יעקב לוי (נועם י"א), ד"ר אלחנן בר-און, וד"ר דינה רחל צימרמן (חוברת אסיא עט-פ), וד"ר דניאל מלאך (אסיא מב-ג).

[יח] ושם מביא את הדרך הנכונה שיכולה כלה לפני החתונה להשתמש בהם לעת הצורך בלי להסתכן בכתמים אלו שמקלקלים אותה.

[יט] מאחר שזה היה בשיחה אישית, איני יודע אם רצונו שאפרסם את זה משמו. לכן לא כתבתי.

[כ] הידועים לי הם הרב יהודה שטרית בספרו מנחת יהודה (יו"ד סימן י') והרב אליעזר בן-פורת (אסיא פז-פח שכתב מאמרו עם פרופסור פסח קליימן הנ"ל) והרב יעקב פישר (אסיא צא-צב) ועיין בשו"ת עמק התשובה להרב יחזקאל ראטה שכתב אודות פרישה בשעת וסתה לאשה שלוקחת כדורים ולמד מדין וסת שע"י אכילת שום ופלפלין שלפעמים חייבת לפרוש, ופשוט לו אמנם שהדימומים טמאים.

[כא] חוברת אסיא פז-צ עמוד 98-95. שמחוסר הבנתו את שיטת הגדולים המוזכרים במאמר עירער על הכותבים הרב אליעזר בן פורת עם פרופסור פסח קליימן שביססו את דבריהם על שיטתם של גדולים אלו. מאמרם באסיא פז-פח עמוד 137-129 חשוב מאד וכדאי לקרואו כי נמצאים ביסודות ומושגים שלא הוכנסו כאן.

[כב] ועיין בתגובות לביקורת שלו באסיא חלק צא-צב עמוד 206 ובעמוד 202.

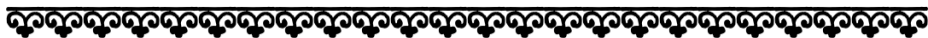


בענין הסכם טרום נישואין לספרדים

הרב חיים ג'קטר

רב קהילה הספרדית שערי אורה בטיניק ניו ג'רסי,

דיין בבית הדין דאליזאביט



הקדמה

אחר התחלה זו, ההסכם של ה-RCA ובד"א השתכלל בתיאום עם הגאון הרב מרדכי ויליג שליט"א והגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג מבי דינא דירושלים. לאחר זמן הגאון הרב אשר וייס כתב תשובה בה הוא הביע את הסכמתו להסכם זה של ה-RCA ובד"א. התשובה של הרב וייס מופיעה אף היא באתר הנ"ל.

תלמידי חכמים הלנים בעמק ההלכה אוהבים להתעמק במגוון המחלוקות השרויות בין הני תרי ענקי התורה והלכה בעולם הספרדי בדור הקודם - מרן הגר"ע יוסף זצ"ל ומרן רבי שלום משאש זצ"ל. אולם במקרים ששני הנביאים האלו מתנבאים בסגנון אחד, ייתכן מאוד שכך יש לקבוע ההלכה למעשה, במיוחד לספרדים ובני עדות המזרח.

בקורת ידידנו רבי מרדכי לבהר שליט"א

ותגובתינו

למרות ההסכמה של הגרע"י והרב משאש, בכל זאת ידידנו הדגול רבי מרדכי לבהר שליט"א מסתייג מההסכם של הבד"א, וכמו שכותב בספרו היקר מגן אבות (אהע"ו סי' קלד). עיקר חששו של רבי מרדכי הוא שההסכם של הבד"א מתנגד לדברי הרשב"א בתשובתו (ח"ד סי' מ', המובא בב"י אהע"ז סי' קלד). רבי מרדכי חושש שההסכם לוחץ את הבעל לתת גט לאשתו והוי אונס ממון על הגט, שהוא פסול לדעתו של הרשב"א הנ"ל.

אולם חשוב לציין, שהגרז"נ גולברג והרב ויליג דאגו מאוד לשיטת הרשב"א ולכן יצרו והציבו את ההסכם לצאת מידי חשש אונס

וכך הוא המצב לגבי כשרותו של ההסכם הטרם נישואין של הבית דין דאמריקה, הנועד לעקוף בעיות עיגון בארצות הברית. מרן הגרע"י הביע את הסכמתו להסכם במפורש. חתימתו ניתנת לראות באתר הב"ד דאמריקה (www.theprenup.org).

וכן ברור מללו מתשובותיו של מרן הרב משאש שההסכם הזה של הבד"א עולה בקנה אחד עם שיטותיו ביחס לנושא זה. ומעניין מאד לציין שתחילת דרכו וראשית התפתחותו של ההסכם של הבד"א היה, כפי שמספר הרב משאש זצ"ל, בבקורו של הרב משאש בוועידת ההתסדרות הרבנים דאמריקה (RCA) בשנת תשמ"ה, לדרוש בענין ההסכם טרום נישואין שהנהיגו רבני מרוקו בשנת תשי"ב.

גט מעושה רק כשתולה הקנס בהגט, משא"כ כאן שאין הקנס תלוי בגט כלל'.

ובעקבות ההסכם של התו"ג, בהסכם של הבד"א הבעל מקבל על עצמו לזון ולפרנס את אשתו אפילו אם לו ידורו ביחד והוא מוחל על מעשה ידיה של האשה בזמן שלא ידורו ביחד.

החילוק בין ההסכם של הבד"א וההסכם של רבני מרוקו

הרב לבהר מצביע לכמה פוסקים שמתחו ביקורת כלפי ההסכם של רבני מרוקו, שחששו משום אונס ממון על הגט, בעקבות שו"ת הרשב"א הנ"ל.

ואמנם הגאון רבי שלום משאש זצ"ל בשו"ת שמש ומגן ח"ב חאה"ע סי' לו מתאר את ההסכם של רבני מרוקו כקנס המניע את הבעל לגרש את אשתו בגט פיטורין כדמו"י.

ולא רק זה, אלא שההסכם המרוקאי מצמיד את חיוב הממון למתן הגט, שהחיוב מזוונת בהסכם הזה שריר וקיים עד זמן שיתן הבעל גט פיטורין לאשתו. רבי שלום מודה שההסכם הזה אינו עולה בקנה אחד עם שיטת הרשב"א הנ"ל. רבי שלום מכשיר את ההסכם על פי הראשונים הרבים החולקים על שו"ת הרשב"א, וכן לדעתו של הגרש"מ, גם מרן וגם מוהר"ם אינם פוסקים כשו"ת הרשב"א.

ודוקא בנקודה זאת הביעו ביקורת כמה מן הפוסקים נגד ההסכם המרוקאי. הם חוששים שגם מרן וגם מוהר"ם כן חוששים לשיטת

ממון בהתאם לשיטת הרשב"א. ומשום שתי סיבות אין ההסכם של הבד"א מתנגד לשיטת הרשב"א. ראשית כל, הסכום שהבעל מקבל על עצמו לשלם במקרה שהזוג לא ידורו יחד הוא סכום סביר, הדרוש לכלכל ולזון את אשתו באופן ממוצע. הסכום (החיוב) אינו מיועד ומוגדר כקנס לבעל שאינו מגרש את אשתו, אלא הוא חיוב מזונות מבעל לאשתו, כל זמן שהם נשואים על פי דין תורה.

שנית, הגרז"נ הקפיד מאד שלא להצמיד את החיוב ממון למתן גט. ענין ההצמדה בין החיוב ממון ומתן גט הוא נקודה חשובה ביותר ביחס לכשרות הגט, כמבואר בתורת גיטין סי' קלד ס"ק ד' ד"ה קנסות, כמובא בפ"ת אהע"ז סי' קלד ס"ק י, ערה"ש סי' קלד סע' כה, ושו"ת אג"מ ח"א סי' קלו. הגאון הגרז"נ אמר לי, וכן אמרו לי עוד כמה מסדרי גיטין ותיקין, שזהו כלל גדול בסידור גיטין. וכן כותב התו"ג 'וכן מעשים בכל יום שהאשה לפעמים מצירה להבעל בגזילת ממון ובשאר דברים ומחמת זה מגרש, ואין מי שחש לגט מעושה'.

הדגם של ההסכם של הבד"א הוא ההסכם שהתו"ג הנ"ל מציע (ומובא בפ"ת אהע"ז סי' קלו סק"ט) וז"ל, 'נראה באופן זה יכולין לעשות קניינים בהפשר על הגירושין, שיקבל הבעל ק"ס שמוחל כל החיובים שיש להאיש על האשה תשמיש ומעשה ידיה אף אם לא יגרשנה והוא ישאר על החיובים שלו מזונות ושאר חיובים וממילא יגרש כיון שמונעת ממנו כל דבר והוא חייב בכל החיובים, ואינו

את הסכם הטרם נישואין של הבד"א. ויש להדגיש ששני ענקים אלו רכשו עשרות שנים של נסיון בטיפול בתיקי גט ועיגון בבתי הדין בא"י, מצרים ומרוקו. והיות ושני המאורות הגדולים של עולם ההלכה הספרדי, שהיו מומחים גדולים במקצוע הזה של ההלכה, אין כל ספק שכל זוג ספרדי המתחתן בארה"ב צריך לחתום על ההסכם הבד"א טרם שנישאו.

אני, בתור מסדר גיטין עם עשרים וחמש שנות נסיון, מעיד שראיתי עשרות תיקים קשים שנפתרו בעייתם לטובה בעקבות ההסכם של הבד"א. וגלוי וידוע שהקהילות המשתמשות בהסכם של הבד"א זה קרוב לשלשים שנה כמעט ונקיות מבעיות של סרבני גט. וגם יש להדגיש שההסכם הזה גם עבר את מבחן בית המשפט האזרחי בתיק Light vs. Light במדינת קונטיקוט מלפני כמה שנים. ובזה יש קידוש השם שפסקי דין הבד"א מאושרים ומקבלים תוקף מבתי המשפט האזרחיים וזה נותן כח לבית הדין וכבוד לתורה.

סופו של דבר, יחולו ברכות על כל מסדר קידושין הדורש שכל חתן וכלה יחתמו על ההסכם לפני שיסדר להם קידושין. הלואי שכל זוג ספרדי המתחתן בארה"ב יחתמו על ההסכם הזה ויתמו סרבני גט מ ישראל - לפחות במדינת ארה"ב.

הרשב"א, וכמו שטוענים הרב יהודה עייאש (בית יהודה סי' כט) ושו"ת משכנות יעקב סי' לח (מובא בפ"ת אהע"ז סי' קלד ס"ק י). שני נביאים האלו מתנבאים בסגנון אחד, שכשברור שהבעל מגרש מחמת חיוב ממון או קנס ממוני הגט פסול לכו"ע.

ובזה יש להדגיש, כמו שהדגיש הרב וייס בתשובה התומכת בהסכם של הבד"א, שההסכם של הבד"א יותר מחמיר מההסכם של רבני מרוקו, ולכן אף המחמירים נגד ההסכם המרוקאי יכולים לקבל בשופי את כשרותו של הסכם הבד"א. שכן בהסכם של הבד"א חיוב הממון אינו צמוד לגט ואינו מוגדר כקנס לגרש, אלא הסכם לזון ולפרנס ולכלכל את אשתו עד שיגרשנה כדמו". ולכן כל הבקורת של ידידנו הרב לבהר רק שייכת להסכם המרוקאי ואינה שייכת כלל להסכם של הבד"א.

ולכן ההסכם של הבד"א כשר אף לאלו שיצאו נגד ההסכם המרוקאי של שנת תשי"ב. וכן ברור מללו שההסכם של הבד"א הוא כשר למהדרין לפי דעתו של הרב משאש זצ"ל. אם הרב משאש מכשיר את ההסכם של רבני מרוקו, ק"ו שהוא היה מכשיר בשופי את ההסכם של הבד"א.

מסקנה

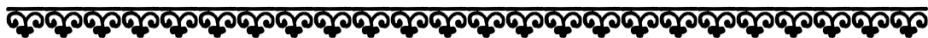
הגאונים הגרע"י והגאון הרב שלום משאש זצ"ל שניהם מתנבאים בסגנון אחד ומכשירים



בענין הסכם טרום נישואין והאם יש בו חשש גט מעושה

הרב מרדכי לבהר

מח"ס מגן אבות וראש כולל לינק, לוס אנג'לס



לכבוד ידידנו הדגול

הרב חיים ג'קטר שליט"א

אחדשוב"ט,

והגר"ש משאש זצ"ל נשאל אודות תקנה זו בתבואות שמ"ש (אבה"ע ס' טו) וביאר שיש על התקנה הזו ע"מ לסמוך דהעיקר להלכה להקל כדעת היש מתירים שהביא מור"ם וע"ז תמך יתדותיו הרב הראשי להסכים בתקנה זו. והערנו במגן אבות שע"פ דברינו שהעיקר כדברי הרשב"א יש מקום להחזיר בזה.

והנה תקנת חכמי מרוקו קרובה מאד לדברי התורת גיטין (ס' קלד ס"ק ט) וז"ל וכו' אמנם נראה דבאופן זה יכולין לעשות קניינים בהפשר הגירושין שיקבל הבעל ק"ס שמוחל כל החיובים שיש להאיש על האשה תשמיש ומעשה ידי' אף אם לא יגרשנה והוא ישאר על חיוביה שלו מזונות ושאר חיובים וממילא יגרש כיון שמונעת ממנו כל דבר ע"כ וע"פ דברי התו"ג הללו יש גופי רבנים באמריקה שתיקנו הסכם טרום נישואין קרובים מאד לתקנת חכמי מרוקו. ומעתה נראה דהגם שהרב תו"ג כתב חידושו גם להמחמירים, מכ"מ להלכה יש מקום לחוש אפ' בכה"ג כיון שהעיקר כדברי הרשב"א. ואפרש שיחתי.

(א) **פשוט** שחידושו של התורת גיטין מבוסס על אמירתו ולא כוונתו, וכל שלא תלה הדברים בגט אלא בדבר אחר זה גט מעושה. וכבר העיר בחזו"א אבה"ע ס' צט

אודות מה שהערת לנו בע"פ ובכתב על דברינו במגן אבות אבה"ע (ס' קלד) ששם כתבנו לבאר שדעת מר"ן לחשוש לשיטת הרשב"א בתשובותיו שכל קנס מחמת ממון יש בו חשש גט מעושה. והגם שמור"ם ס' קלד ס"ד הביא יש מתירין ויש אוסרים והכריע שרק בדיעבד שרי. מכ"מ כפה"נ בדעת הב"י לא פליגי היש מתירין והרשב"א ואם כנים הדברים העיקר להלכה כדברי הרשב"א.

והנה חכמי ורבני מרוקו תיקנו בשנת תשי"ד במועצת הרבנים החמישית תקנה בענין זה וז"ל בעת הנישואין יתחייב הבעל בכ"י מקויים כהלכתו שאם גרשה ע"פ גרוש אורח בכל אופן שיהיה חובתו לתת לה פרנסתה במזון ובכסות ובדירה ורו"ר. כל זמן שלא גרשה בגט כריתות כדת מו"י. נוסח חיוב הזה יעשה ע"פ עצת חכמי המשפט ויהיה מוכן ומודפס ביד הב"ד והרבנים הדומ"ץ. ע"כ [ונדפס הצעת התקנה בספר התקנות המשפט העברי בקהילות מרוקו הנ"ל ע"י הרב משה עמאר שליט"א].

קעב בענין הסכם טרום נישואין והאם יש בו חשש גט מעושה

הרב מרדכי לבהר

ס"ק ו' דלפ"ז דעת התו"ג דאין אונס לבטל הגט אלא באומרים לו שמאנסים אותו כדי לגרש אבל אם מאנסים אותו סתם והוא בידועו שכונתם בשביל עיכוב הגירושין, הר"ז גט, לפ"ז נפל דין גט מעושה דבבירא וכל אשה שתולה עצמה בעכו"ם להפקיע עצמה מיד בעלה תאמר להם יכוהו סתם והוא יבין מעצמו להבטיחם לגרש ע"ש. ולפ"ז פשוט שדברי התו"ג הו"ד בפת"ש ס"ק ט' הם לשיטתו דהכל תלוי באמירתו ולא בכוונתו וכבר העיר בזה בתשובת הגר"מ שטרנבוך שליט"א בענין זה.

(ב) גם דעת המהרשד"ם (אבה"ע ס' ס"ג דף לו ע"ג) דעתו דלא מהני מגרש מחמת קנס אם בזמן הנשואין קבלת הקנס לא עלה על דעתו שיבוא לגרש. והגם שלפי התו"ג י"ל דסו"ס אינו מגרש מחמת הגט, מכ"מ כפי שיתבאר נר' דהמקילים רק סומכים על התו"ג בצירוף המתירין בקנס ובנידון יש לפקפק על עיקר היתר דקנס אם שייך.

(ג) כבר הערנו במגן אבות (שם) שדעת הבית יהודה, וכן נקט בישמח לבב שהרשב"א אינו חולק על הריטב"א וכו"ע מודי בזה, והגם שיש לפלפל בדברים, מכ"מ יש פוסקים רבים שנוקטים כהרשב"א ובכללם התו"ג בעצמו, המשכנות יעקב (אבה"ע ס' לח), והערוה"ש (ס' קלד) ועוד שמחמירים כדעת הרשב"א ובפרט שי"א שהריטב"א רק הקיל בשבועות שאפשר להשאל כמש"כ המאירי בגיטין פ"ח.

(ד) כל זה מלבד מה שיש לדון על הסכום מזונות של מאה וחמישים דולר ליום שפעמים רבות אינ"ז מזונות גרידא, בפרט שהיא מכנסת מעשי ידיה והוא מוחל לה, וגם משלם הוצאות אחרת. ופעמים יתכן שהיא מרדה ולא מגיע לה מזונות והגם שההסכם

ובהסכמת הגר"א ווייס שליט"א להסכם זה כתב "וביסוד הדבר נראה דכיון דאף במקבל על עצמו קנס עד שיגרש עיקר דעת הרמ"א כשיטה הראשונה שהביא דאין זה גט מעושה כלל אלא שכתב שטוב להחמיר לכתחלה כשיטת הרשב"א שמחמיר, נראה דכל כה"ג הבו דלא לוסף עליה. וכיון שני"ד אינו דומה כלל להא דהרשב"א והרמ"א נראה דיש להקל בזה ע"כ. ברם, ע"פ הנ"ל דיש להחמיר כהרשב"א לכתחלה. נהי שאפשר שאין גט כזה פוסל, אבל כלכתחלה, א"א לומר שהר"ז לכל הפוסקים. ויש לראות אם אפשר למצוא עצה לכו"ע. ובפרט שנפק מפומיה דכמה גדולי הדור להמנע מהסכם כזה.

[וע' בספר בריתי שלום (ח"ג ס' יז) הביא עדות הגרא"ד לוין שליט"א וכן הגר"נ אייזנשטיין שליט"א כתב בשם מרן הגריש"א זצ"ל וז"ל ובנידון של מה שמכונה הסכם טרום נשואין שמעתי ממרן הגרי"ש זצוק"ל כמה וכמה פעמים התנגדות מוחלטת לכל סוגי הסכמים (חוץ מהסכם שכתוב אך ורק שהצדדים מחייבים ללכת לבית דין רבני מסויים) וכו'. וכמו"כ הגר"מ שטרנבוך שליט"א יצא גם בתוקף מכמה טעמים כמוסים על הסכם זה.].

(ד) כל זה מלבד מה שיש לדון על הסכום מזונות של מאה וחמישים דולר ליום שפעמים רבות אינ"ז מזונות גרידא, בפרט שהיא מכנסת מעשי ידיה והוא מוחל לה, וגם משלם הוצאות אחרת. ופעמים יתכן שהיא מרדה ולא מגיע לה מזונות והגם שההסכם

קורא שבי"ד יחליט על ענין המזונות, מכ"מ וז"ל אם אחרי הנשואין יבואו לידי פירוד לתקן סכום כזה שע"ד זה הבעל נאלץ להסכים יש לדון בו טובא. והאשה לא תסרב לקבלו כאשר כך יצוה הב"ד פלוני ע"כ.

ברם כאמור דבר זה מסור למאורי הדור. ואני כתבתי דברים אלו כיישוב להשגתך על דבריני לבד. ואע"פ שיש הרבה מה לפלפל בכל סוגיא זו כעת עמוד הקנה על מקומו.

ידיך
מרדכי לבהר

סוף דבר, הגם שבמרוקו תיקנו הרבנים הסכם טרום נשואין וכ"ש הסכם כזה היו מסכימים, והגר"ש משאש זצ"ל גם הצדיק תקנתם, מכ"מ לפי הנ"ל אינ"ז לכו"ע ובעינינים חמורים כהנ"ל אם אפשר לתקן הסכם שילכו לבי"ד מסויים ותו לא, עדיף טפי. וכ"כ באגרות משה אבה"ע (ח"ד ס' קז)



מקה טעות במקה שמותר רק בדיעבד

הרב ישי יצחק שרגא

מח"ס תורת העובר, ירושלים עיה"ק



באכילה, כיון דמ"מ מבדל בדילי אינשי מניה, אין לך מום גדול מזה. ע"כ. וכ"כ בשו"ת הריב"ש (סי' תצט). ע"ש.

ולכאורה פשטות הדברים, דכל דבר שמותר באכילה, ואינו נאכל רק מחמת חומרא, שהמקח בטל.

וכן מצאנו להחיד"א בחיים שאל ח"א (סי' עד אות לה), שכ', מעשה באחד שקנה כסתות הנהוגים במצרים, ואח"כ ידע שמן הדין אין בהם איסור כלאים אפי' מדרבנן, הואיל וקשים הם, ומ"מ לכתחלה יש להחמיר, וכמ"ש הרמ"א (יו"ד סי' שא ס"א), ולכן רצה הלוקח לחזור בו מן המקח. ונראה שהדין עמו, שזהו נקרא מום, וסמך לזה ממ"ש הריב"ש הנז', דכל דפרשי אינשי נקרא מום. והכא נמי כיון דיש לחוש לכתחילה ודאי פרשי אינשי.

ובאמת שאין לדבריו ראייה גמורה מד' הריב"ש, דהריב"ש מיירי בספק איסור תורה, ומעיקר הדין הבשר אסור באכילה, משא"כ בנדון החיד"א שמעיקר הדין מותר, שמא יכול לומר לו המוכר, מה לי ולחסידותך. כן העיר בשו"ת יבי"א ח"ה (חו"מ סי' ו'). וע"ש באורך.

שאלה: מכר ללוקח דבר מאכל אשר היתר אכילתו שנוי במחלוקת הפוסקים. והדבר נודע ללוקח לאחר גמר המקח. האם יש כאן ביטול מקח או לא.

ולדוגמא: (א). מכר לו ביצים ששהו תחת המיטה. (ב). דבר מאכל שיש בו חלב נכרי. (ג). ארוחה בשרית במסעדה, ואחר ששילם וקודם שאכל, נודע ללוקח שהבשר הוא בכשרות פחות מהודרת ממה שהזמין. (ד). דבר מאכל שהותר בהפסד מרובה, למוכרו לכתחילה לציבור.

והנה בכל האופנים הנ"ל יש צדדים להקל ולהתיר, ומאידך יש צדדים ומנהגים שונים להחמיר, וטוען המוכר, דכיון שיש לו ללוקח ע"מ לסמוך מעיקר הדין, מה לו כי יזעק. אמנם הלוקח טוען ששילם ע"ד לקנות דבר מהודר ולא בדיעבד.

תשובה: כ' בשו"ע (סי' רלב סי"ב) שאם מכר טריפה ללוקח, מבטל מקח. והוסיף הרמ"א: דאפילו טריפה שאנו אוסרין מספק, מבטל המקח ואין המוכר יכול לומר, הבא ראייה דטריפה הוי. ומקור דברי הרמ"א מהר"ן שכ', דאף שאינו נאכל רק מחמת הספק, ומעיקר הדין יתכן שהבשר כשר

ואחר ההתבוננות נראה להציע דרך בסוגיא זו, בהקדם ד' התרומת הדשן (סי' שכב), שנשאל בראובן שביקש לקנות משמעון בשר "מאיל מסורס", ומכר לו ונמצא הבשר מאיל שאינו מסורס, אשר ריחו נודף ואינו טוב לאכילה כמסורס, וטען ראובן שמקח טעות הוא.

וב' התרה"ד שאין כאן טענת מום במקח, ואף שהאיל שאינו מסורס הוא פחות טוב מהמסורס, וראיה לזה, מדברי הגמ' בביצה (ו:): באדם שביקש לקנות ביצים של תרנגולת חיה, והמוכר הביא לו ביצים מתרנגולת שחוטה שאיכותן פחותה בהרבה, דהמקח בטל, משום שיש לתלות שמה שביקש ביצים של תרנגולת חיה משום שמה מסוגלות לגדל אפרוחים.

ויש' ללמוד מדברי הגמרא, דלולי ההבדל הצדדי בין ביצי תרנגולת חיה לשחוטה, משום שביצים אלו מסוגלות לגדל אפרוחים, המקח היה קיים, ואף שביצי שחוטה איכותן פחותה בהרבה. ומכאן שאם הקונה ביקש מוצר איכותי, והמוכר הביא לו מוצר פחות איכותי המקח קיים. ודברי התרה"ד נפסקו להלכה בשו"ע (סי' רלג ס"א).

והנה עם כל חידושו הגדול של התרה"ד, מ"מ סיים וכתב: אמנם אם ידוע הוא דראובן כ"כ איסתניס שאינו אוכל כלל בשר איל שאינו מסורס, יש לומר דמקח טעות לגמרי הוא, דהא אינו שווה לו כלום לאכילה, ואע"ג דלרוב העולם שווה לאכילה בתר ידיה אזלינן. עכ"ד.

אמנם מנגד לזה, הנה בפמ"ג (סי' תסז א"א אות כה, באמצעו) כ', ואם מכר לחבירו חבית דבש בפסח והורק מכלי לכלי, ואח"כ מצאו חיטה בדבש, צ"ע אם הלוקח צריך ליתן דמים, וכו', וסיים: אבל אם הלכה דמותר כדיעה א', לא מצי הלוקח למימר הואיל ויש דעה להחמיר אני רוצה להחמיר, כיון דהלכה כדיעה דמותר. וזה דלא כד' החיד"א.

ולכאורה יש להקשות ע"ד החיד"א קושיא עצומה, דהנה כ' הרמב"ם (סופי"ב ממעשר): המוכר פירות לחבירו ואחר שיצאו מתחת ידו אמר ללוקח פירות שמכרתי לך טבליים הן, היין יין נסך, שורת הדין שאינו נאמן אפילו היה המוכר חבר. והזריו מחמיר על עצמו, ואם האמינו הרי זה משובח, אפילו היה המוכר עם הארץ.

וב' הרדב"ז וז"ל: וכיון דמטעם חומרא הוא אין מחזיר המקח, ואם נאבד אין המוכר חייב לשלם כלום, דמצי למימר לא מפני חסידותך אפסיד אני. ע"כ. ומפורש דבמקום שאינו נאכל רק מחמת חומרא וחסידות, דאין טענת מום במקח, וזה שלא כדברי החיד"א שכ', דבדבר שהוא משום חומרא פרשי אינשי מיניה, ויכול הקונה לחזור בו מן המקח דהוי כמום במקח, ובד' הרדב"ז מפורש דגם בדבר שיש לחוש בו לכתחילה, וכמ"ש בהדיא הרמב"ם "דהזריו מחמיר על עצמו, ואם האמינו הרי זה משובח", ואפ"ה אינו יכול לטעון טענת מום במקח. עי' להמהרש"ם בדע"ת יו"ד (פתיחה להל' טריפות סעיף נב), מה שהעיר בזה.

מהלכותיו שהוא מתנהג כך ורוצה לקנות דוקא כשר לכתחלה ומהודר, אבל אנשים שכל חייהם המה חיי דיעבד, ואינם מהדרים במצות, לכאלה ודאי לא יקרא כזה מקח טעות, ושכ"כ בשו"ת תשורת ש"י ח"א (סי' תה). ע"ש. ודבריו מסתברים מאוד, ויש לדבריו סיוע שיש בו ממש מדברי התרה"ד הנ"ל.

והנה בשו"ת חתם סופר (או"ח ס"ס סה) כ', ומה ששאל אודות יין שלא הותר אלא במקום הפסד מרובה, כבר כתבתי בתשובה אחרת שכל כיו"ב לא הותר אלא לבעל היין ובני ביתו משום הפסד, אבל אחרים למה יקנו ממנו לכתחילה, וקרוב לודאי שמחוייב להודיעם, ואם לא הודיעם ומכר סתם אפשר דהוי מום במקח וחזור. ע"כ.

והקשה מרן הגר"ע יוסף ביבי"א שם, ולכאורה קשה שמכיון שכ' הרמ"א (בהקדמה לתורת חטאת), שבכל מקום שמקילים בהפ"מ הוא מטעם דאליבא דהלכתא הוי היתר גמור, אלא שיש מהאחרונים שהחמירו, ובמקום דוחק או הפ"מ יש להעמיד הדבר על דינו, א"כ כיון שהיין הותר בהפ"מ, מוכח שאין שום איסור בזה מצד הדין, למה יחשב למום במקח שיוכל לחזור בו. גם מה שאסר לאחרים לקנות ממנו, נראה שזהו היפך סוגיאן דעלמא, שכאשר מתירים איזו בהמה משום הפ"מ, הטבח מוכר הבשר לאחרים. עכ"ד.

ולפמ"ש לעיל יש ליישב ד' החת"ס, דמי שמוכר דברי מאכל לאחרים, והכל באים אצלו משום שמוחזק לאדם כשר ונאמן, א"כ

ולמדנו מדבריו, דבמקום שהמוכר סיפק מוצר באיכות ירודה ממה שביקש הלוקח, אף שמעיקר הדין המקח קיים, מ"מ במקום שידוע לנו שאין המקח הזה שווה לקונה כלל, יכול הלוקח לטעון ביטול מקח.

לאור האמור נראה, דיש להתאים דברי החיד"א עם דברי הרדב"ז. ויש לומר דבכל טענת מום במקח הבאה מחמת חומרא הלכתית תלוי הדבר במנהג המקום, ובאחרות חיייו של הלוקח. ובאופן שברור הדבר למוכר שאין המוצר שווה כלום ללוקח הרי זה מקח טעות. ובנדון זה איירי החיד"א, ולפיכך כתב שבכסות הנהוגים במצרים הרי זה מקח טעות, כיון שבסתם אין קונים מהכסות שיש בהם חשש שעטנז.

ומובן היטב הראיה שהביא החיד"א לדבריו מדברי הריב"ש שכ', "דכל דפרשי אינשי נקרא מום". וביאור הדברים, דכיון שהכל פורשים ממאכל זה, א"כ אף שמותר באכילה מעיקר הדין, מ"מ ברור למוכר שאין המקח שווה כלום ללוקח, ולכן הרי זה מקח טעות.

אמנם דבר שמותר באכילה מעיקר הדין, והלוקח מחמיר על עצמו, ככה"ג אינו יכול לטעון טענת מום במקח, ויכול המוכר לומר לו: "לא מפני חסידותך אפסיד אני". כיון שמעיקר הדין גם הלוקח יכול לאוכלו, ושווה הוא אצל הלוקח, וכמ"ש הרדב"ז.

וראיתי בשו"ת שבט הלוי ח"א (סי' ז' אות ב', וסי' יח), שכ' מדנפשיה, דאם מכר ללוקח סת"ם שכשרותם רק בדיעבד, דה"ז מקח טעות, וסיים, זה דוקא בקונה שנראה

והעולה מהדברים: אם מכר ללוקח דבר מאכל שמותר לאכילה מעיקר הדין, אבל יש מחמירים שלא לאוכלו, תלוי הדבר, דבמקום שברור למוכר שאין המקח שווה ללוקח, אף שמותר לאוכלו מעיקר הדין, מ"מ כיון שאינו שווה ללוקח הרי זה מקח טעות.

אמנם בדבר שיש רבים שרגילים לאוכלו ויתכן שגם הלוקח הוא מהאנשים הרגילים לאוכלו, בכה"ג כיון שאינו אלא חומרא, אין הלוקח יכול לטעון דהוי מקח טעות.

ולפיכך אם מכר ללוקח מאכל שיש בו תערובת חלב נכרי, כיון שהרגילות בא"י שרוב החרדים נמנעים מלאכול מאכל זה, דיש בזה מקח טעות. וכמו כן אם מכר דבר מאכל בכשרות מוכרת, אבל ברור למוכר שהלוקח הוא מקהילה שאינם אוכלים מכשרות זו, אף שמעיקר הדין הבשר מותר באכילה, מ"מ יכול הלוקח לטעון מקח טעות.

אמנם אם מכר ללוקח ביצים ששהו תחת המיטה, שאין בדין זה מנהג ברור, ואף שרבו המחמירים (עי' ביבי"א שם), מ"מ יתכן שבכה"ג המוכר יכול לטעון ללוקח מה לי ולחסידותך, כיון שמעיקר הדין הביצים מותרים באכילה. אא"כ יברר הלוקח שמנהגו להחמיר ולא לאכול ממאכלים אלו.

כשרות המוחזקת לציבור כמהודרת לכתחילה, אסור להם למכור דבר שהותר רק בהפסד מרובה, אף שמעיקר הדין הבשר מותר באכילה.

נמצא דמה שבאים אצלו הוא משום שהקונים חפצים בדבר שהוא מהודר לכתחילה, וע"ז כ' החת"ס, דאם מוכר להם דבר שהיתרו הוא רק משום הפסד מרובה, אין זה לכתחילה, ויתכן שאילו היו הקונים יודעים מזה לא היו חפצים לקנות אצלו, אלא היו קונים במקום אחר במחיר מוזל יותר, ולכן כ' החת"ס דאף שמותר לו, אבל אחרים למה יקנו ממנו לכתחילה, וקרוב לדאי שמחוייב להודיעם, ואם לא הודיעם, אפשר דהוי מום במקח וחזרו.

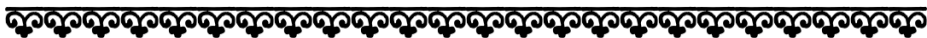
ומפי' השמועה שמעתי על כשרות מהודרת שנכנסו לשאול קמיה מרן הגרי"ש אלישיב זלה"ה, אם מותר להם למכור מה שהותר בהפ"מ. והשיב הגרי"ש א': כיון שהאנשים קונים מהכשר זה כי חפצים בהכשר לבני תורה המהודר לכתחילה, אין למכור להם מה שהותר בהפ"מ. עכ"ד. והדברים ברורים מאוד, דכיון שהקונים הללו אינם חפצים בדבר שהותר בדיעבד, והרי זה כאילו מכר להם דבר שאינו שווה כלל, נמצא שאצלם אין את ההיתר של הפ"מ.

ולפ"ז נמצא, דההיתר למכור לציבור דבר שהותר בהפסד מרובה, הוא תלוי ברמת ההידור של הכשרות, וכשרות שמוחזקת לציבור כמהודרת לכתחילה, אסור להם למכור דבר שהותר רק בהפ"מ. (ומיהו עי' ביבי"א שם שהביא ד' גדולי האחרונים שהתירו למכור לציבור דבר הותר בהפ"מ, מטעמים אחרים. ע"ש).



מי שנתעכב באונס ולא החזיר את רכב שכור

הרב חיים אריאל נפתלי הלוי
כולל זכרון גרשון לדיינות, ליקווד



שאלה: ראובן שכר משמעון מכונית, נשתמש בו ואין לו במכונית כל צורך לאותו ושמעון דורש שכר ידוע דהיינו חמישים

דולר עבור כל יום, דהיינו משבע בבוקר ועד שבע בערב. וראובן שכר רכב ביום שני על מנת להחזירו ביום שלישי בערב, דהיינו לב' ימים, והזכיר שנסע מליקווד למונס, שהוא מרחק זמן נסיעה של תשעים דקות קצת פחות קצת יותר, ובחזרתו לליקווד ביום שלישי יצא בשעה ארבע אחה"צ ממונס, בתקוה שיגיע לליקווד עד השעה שש, להחזיר את המכונית בזמנה. אמנם בדרך היו כמה עיכובים לא צפויים שהאריכו את הנסיעה ולא חזר אלא עד שמנה בערב, שהוא זמן בלתי רגיל. ולמחרת ביום רביעי מיד בשעה שבע בבוקר כשנפתח משרד השכרת המכוניות, עמד נצב שם מחכה להחזיר את המכונית. ולא השתמש במכונית בערב שלפניו כלל לצרכו כי אם מה שנסע לחזור חזרה לביתו.

והנה במשרד רצו לחייבו עבור ג' ימים שני שלישי ורביעי, והלה טוען שהיה אנוס בחזרתו, והחזירו מיד בהקדם, וטען עוד כי הרי לא גרם להם שום נזק בעיכובו שהרי לא היו יכולים להשכיר את הרכב עד עתה מכל מקום, ולמה להם לחייבו על יום רביעי שלא

[א]

תשובה: דין זה לכאורה מפורש בתשובת הרא"ש (כלל צב סי' ג), והביאו הטור חו"מ (סו"ס שי), ונפסק להלכה בש"ע (סע' ג), וז"ל, ראובן השכיר בהמתו לשני ימים לילך ולחזור, ובחזרתו ביום השני גדל הנהר עד שהוצרך לעכב יום אחד, אם שכרה לימים פשיטא שצריך ליתן לו שכירות כל יום ויום, ואם שכרה למקום פלוני ולחזור, או ששכרה לשני ימים והזכיר המקום שרוצה לילך שם וידוע שהוא מהלך שני ימים ועכבו הנהר, אם לא היה רגיל להתגדל, פסידא דבעל בהמה, ואם היה רגיל להתגדל, והשוכר מכיר ענין הנהר ולא המשכיר, פסידא דשוכר. ואם שניהם ידעו, פסידא דבעל בהמה. ומזונות הבהמה והשכירות, דין אחד להם. עכ"ל. [1]

יוצא שיש שלושה חילוקי מקרים שמתוכם ב' דינים: א. שכירות לימים, וחייב השוכר. ב. שכר למקום ולחזור, וכיון שהלך וחזר אינו חייב לשלם על תוספת הזמן, אם לא בדרך שנתבאר. ג. או ששכר לזמן מסויים וידוע המקום וזמן ההליכה וחזרה כימים הקצובים,

ואף בזה פטור, כמו באות ב. והנה יש לחקור
בנידון דין אם דומה לדין א. או לדין ג.

טרם אענה, נראה דמש"כ הרא"ש ושו"ע
'אם שכרה לימים' – היינו אפילו הזכיר
המקום שאליו הוא נוסע, כנידון דין שאמר
לו שנוסע למונס, אבל כיון ששכר לימים
אין אחר התנאי כלום ומכיון שערכו ליום
שלאחריו חייב אף על היום השלישי. דאי לא
תימא הכי, ומה שאמר הרא"ש שכרו לימים
צריך ליתן שכירות כל יום היינו בשלא
הזכיר המקום שאליו הוא נוסע, אבל הזכיר
הרי דינו כסוף הסעיף ולפי הענין כמו
שנתבאר שם, אם כן הרישא הוי מילתא
דפשיטא ולא צריכא למימר, דכיון שלא
הזכיר המקום אליו הוא נוסע אלא שכר
לימים, מה איכפת לו למשכיר שנתעכב,
שיכול לומר לו לא שכרתי לך אלא לימים
ומי אמר לך לנסוע לאותו מקום ומזלך גרם
שהיית יכול לנסוע למקום אחר, ואתה לא
הזכרת מקום שאליו אתה נוסע, נמצא
שהשוכר אפילו טענת אונס לית ליה, אבל
כיון שהזכיר המקום אליו הוא נוסע, הו"א
שיכול לומר למשכיר היה לך להתנות
ופסידא דידך, קמ"ל הרא"ש שאין אחר
התנאי כלום כיון ששכר לימים, והוי רבותא,
ומ"מ פשיטא היא גם כן.

וב"ב בנתיבות המשפט (שם סק"ח) וז"ל, אם
שכרה לימים, משמע דאפילו הזכיר המקום
שרוצה לילך לשם, מ"מ כיון שהשכירות
היתה שכל יום יתן לו כך, כמ"ש הרא"ש
בטעם הדבר דהוי כעין תנאי שהתנה שכל
יום שיעכבנה יתן לו שכירות ולא שייך טענת

אונס. עכ"ל. אבל ראיתי להרב פתחי חושן,
ח"ד (פ"ב הערה מג), שכתב על תחילת
הסעיף (דין א) וז"ל, ולכאורה משמע דאיירי
שלא הזכיר כלל מהלך הדרך ולא סכום
הימים, אלא אמר לו השכר לי בהמתך,
ופסקו שכר לכל יום. ע"כ. ועל דין הג' כתב
וז"ל, ומשמע שאם לא הזכיר המקום, אף על
פי שאמר לו בפירוש לב' ימים, ה"ז כשכרו
לימים. אבל בנה"מ (סק"ח), כתב שאפילו
הזכיר המקום, כיון שהשכירות היה שבכל
יום יתן לו כך, ה"ז כשכרו לימים, ומשמע
שאם לא פסק שכר לכל יום אין זה כשכירות
לימים. והיה אפשר לומר שמפרש בדברי
הרא"ש במ"ש בסיפא ששכרה לב' ימים
והזכיר המקום וכו', היינו ששכרה בסכום
קצוב לב' הימים, אלא שצ"ע דא"כ למה לי
שידע שהוא מהלך ב' ימים. וע"כ נראה
שהנה"מ מפרש דמ"ש הרא"ש וכו'. עכ"ד.

ואחר המחילה רבה אינו נראה לפרש דברי
נתיבות המשפט כך, ולא קשה למה צריך
ידוע מהלך הימים, אלא כך נראה פירוש
דבריו, אם שכר לפי כל יום ויום, לעולם
חייב והוא דין א, וכן הוא אפילו הזכיר
המקום, דסוף סוף שכר לימים. ולפי מה
שכתבתי לעיל, הא עדיפא למימר שאע"פ
שהזכיר לו המקום אכתי חייב, משא"כ בלא
הזכיר המקום, יכול המשכיר לומר מעולם
לא ידעתי להיכן אתה נוסע, ומזלך גרם.
[ואינו ענין לומר, שהיה יכול המשכיר לומר,
אילו אמרת לי המקום הייתי מתרה בך
ומתנה על העיכוב, כיון ששכר לימים אין
אחר התנאי הזה כלום, ואין המשכיר צריך
להתנות, אלא דהיה מקום לומר דכיון

קובץ אבקת רוכל

ניסן תש"פ

קמא

עכ"ל. וה"ה נמי שידוע זמן הדרך הרי שכרו לילך ולחזור, וכל שהתעכב מחמת אונס התבטלה השכירות. כנ"ל בס"ד.

וכ"כ בשו"ת משיב בהלכה להגאון ר' יחיאל הלוי טויבער זצ"ל אב"ד מכון להוראה מונסי (חלק א סימן קסו), שאפילו אם הזכיר המקום עדיין נחשב כשכירות ימים כיון ששכר לפי כל יום וכמ"ש הנתיבות הנשפט. ע"ש.

[ב]

ומעתה נידון דין אם נאמר שדומה נידונו למש"כ בתחילת הסעיף דהיינו דין א. 'אם שכרה לימים צריך ליתן לו שכירות כל יום ויום', ואם כן לכאורה חייב לשלם עבור העיכוב. אלא דעלינו לברר (א) אם העיכוב נידון דין מקרי התחלת יום שלאחריו לענין שכירות. (ב) ואם יש בטענת השוכר ממש שהרי לא יכלו להשכיר הרכב אחר שסגרו את משרד ההשכרות עד למחרתו ואם כן לא גרם להם העיכוב שום הפסד. (ג) ועוד כיון שלא השתמש בו יותר ממה שהתנה ובליל רביעי כשחזר לא השתמש במכונית כיון שבדעתו שכבר צריך הוא להחזיר ולכן לא הוסיף להשתמש בה, אם מעלה או מוריד בנדון דידן, דמוכח שרצונו שלא להמשיך את זמן השכירות, ומה גם שאין לו צורך כלל במכונית ביום הנוסף. (ד) אם דומה לבעה"ה שחזר בו באמצע היום ויכולים הפועלים למצוא מלאכה אחרת.

והנה: (א) נראה פשוט שכיון שהתנאי ברור שצריך להחזיר עד השעה שבע בערב מה שעכב הוא התחלת יום חדש. (ב) ומה שטוען

שהזכיר המקום, הרי זה כדין ב, קמ"ל דלא, ששכר לימים.] אבל אם שכר לב' ימים בבת אחת, שהיה מקום לומר דהוי כשוכר למקום פלוני לילך ולחזור ב' ימים, אבל כיון שלא הזכיר מקום הרי סוף סוף אין השכירות אלא לימים, והרי השכר ידוע חמישים דולרים ליום וקצב לו על ב' ימים מאה דולרים, נמצא שאין שום שינוי בשכירות ועדיין לפי קצבת כל יום ויום הוא. וכן כשהזכיר לו המקום וקצב לב' ימים, אם לא ידוע זמן ההליכה כך לי אמר שם המקום כך לי לא אמר שם המקום, הרי סוף סוף חמישים לכל יום קצבו. אבל כשגם ידוע זמן המהלך שהוא ב' ימים גם כן, נמצא ששכרו לב' ימים לילך ולחזור, והוי דומיא דשכרו למקום פלוני לילך ולחזור[2]. מיהו אפילו ידוע מהלך הדרך כמה הוא, אם שכר בהדיא לכל יום ולא קצב לכמה ימים יחד, הרי זה כדין א' וחייב. נמצא שבדין ג' כיון שהזכיר ימים וגם שכר לפי שכר הקבוע של כל יום, צריך גם להזכיר המקום וגם שיהיה מהלך הדרך ידוע כמה זמן הוא.

ואתי שפיר עם חילוקו של הנתיבות המשפט שכתב (שם סק"ח) וז"ל, לכן נראה עיקר, דעיקר הטעם כיון דאמר לו כל יום ויום שיעכבנו הוא מושכר לו בעד כך וכך, א"כ אם יתרצה הלה לעשות מלאכה בהחמור כשהוא מעוכב יכול לעשות, א"כ אף בשעת אונס החמור מושכר לו לעשות בו איזה מלאכה שירצה ולא ביטל האונס את השכירות, משא"כ (בהשכיר) [בהזכיר] לו ששכרו למקום זה לילך ולחזור, וכיון שכבר עשה הדבר ששכרו לזה הדבר נתבטל שוב השכירות[3] והאונס עיכב החזרה, פטור.

כחש שסופה להתרפאות יעויין שם וכיון שמחזירה הרי כלה שכירותו וצריכין אנו לחייבו מטעם שבת בזה אמרינן אין דין שבת בבהמה. עכ"ה.

והנה בהדיא כתב דשאני היכא שירד בתורת שכירות 'אף ששכרה רק למקום ההוא' מ"מ כל זמן שלא החזירה חייב לשלם עבור שכירות, וכ"ש אם שכר לימים כנידון דידן, דאם שכר למקום יש לומר נתבטלה השכירות כמ"ש לעיל בהערה 3. ועל כן אין לשוכר טענה כלל.

אלא שיש לדון מצד ג) מה שלא השתמש בה אלא להמשיך הדרך חזרה לעירו, ותו לא, ושאין לו מה לעשות עם הרכב ביום השלישי, ממה שהובא לעיל שחילק בנתיבות המשפט בין שכר לימים שיכול להשתמש כל יום מיומי העיכוב, ובין שכר למקום פלוני שבזמן העיכוב אינו יכול להשתמש. שהנה לכאורה הראה בעצמו שחפץ להחזיר את המכונית ולכן לא השתמש בה, ועל זמן הנסיעה עצמו שנסע בין השעה שבע עד שמונה, שלכאורה שעה זו היא מהיום החדש, הרי היה אונס ומה יעשה ישאיר את המכונית על אם הדרך וילך, והכי מוכח בנתיבות עצמו (סק"ח), שהקשה וז"ל, אך קשה, נהי דהיה תנאי, מ"מ אם נתחייב מנה על תנאי ונתקיים התנאי באונס פטור מחיוב, דהא יש טענת אונס בממון. ע"כ. ואין לומר שכיון שנסע בה הרי זה כאילו עיכב לעצמו שזה אינו כמ"ש בשבות יעקב (סימן קעו), שנידון הרא"ש מיירי כשגם השוכר וגם הסוס נתעכבו, ע"ש וכן כתב בנתיבות המשפט (סק"ט). ע"ש. וכן

שהרי לא יכלו להשכיר הרכב, ולא גרם שם הפסד. הנה, נשאל בנודע ביהודה חו"מ (מהדו"ת סימן נו), על אונס שידע בה השוכר לבו, שלפי הדין יתחייב שוכר, אלא שנשאל ע"י הרב השואל מאי שנא ממה שפסק בש"ע (סימן שז סע' ו) דאין דין שבת בבהמה[4]. וחילק בב' אופנים, ואלו הן דבריו, דע שבילדותי בלמדי עם תלמידים חושן משפט הוקשה לי זה והייתי רגיל לתרץ שבס"י שי באמת אינו חייב לשלם רק יום אחד יותר, והיינו יום השלישי והרי באותו יום רכב עליה אבל אם עכבו הנהר ימים הרבה, כל אותן הימים שעמדה הבהמה בטלה חוץ משני ימים הראשונים, באמת אינו חייב לשלם והוא הדרך הראשון שכתב מעלתו, כן הייתי רגיל לפרש בילדותי. (וכן כתב גם בתשובה שאחרי זו סימן נו). ואמנם אח"כ חזרתי ותירצתי, דשאני היכא שירד מתחלה בתורת שכירות אף ששכרה רק למקום ההוא, מ"מ כל זמן שלא החזירה עדיין היא מושכרת בידו וחייב לשלם שכירותה כיון שהוא ידע מרגילות הנהר היה לו להתנות על זה. ואין זה דומה למה שהביא הש"ך (סוף סי' שז), בשם רש"ל שאם סגר בהמת חבירו בחדר וביטלה ממלאכה שהוא פטור דאין משלמין בבהמה שבת בלא נזק דשם לא באה בידו בתורת שכירות וצריכין אנו לחייבו מטעם שבת בזה אמרי' שאין משלמין שבת בבהמה אבל היכא שקיבלה בשכירות אין אנו מחייבים אותו מטעם שבת רק אנו מחייבין אותו מטעם שכירות ואף שהש"ע בס"י ש"ז סעיף ג' מיירי בשוכר ואפ"ה פטור מטעם שאין שבת בבהמה התם מיירי שמחזירה לבעליו אחר כלות השכירות אלא שהוכחה

[ג]

ויותר נראה דכיון שקבעו שמחזיר המכונת אחר יומיים, דהיינו בשלישי בערב וקבעו על יומיים אלו סך מאה דולרים, שזה דומה יותר למש"כ בסוף הסעיף דין ג, 'או ששכרה לשני ימים והזכיר המקום שרוצה לילך שם וידוע שהוא מהלך שני ימים', שהדין כפי שנתבאר שם. אלא דלפי זה יש לדון מה כונתו לומר "וידוע שהוא מהלך ב' ימים" אם ידוע שהמהלך פחות משני ימים מקרי נמי "ידוע" דרצונו לומר ידוע ב' ימים ולא יותר, ויחזיר בודאי עד סוף ב' ימים, או כיון שזה זמן פחות משני ימים כנידון דידן מהלך תשעים דקות, אם כן הרי רצונו לשהות שם ואולי יתעכב יותר, ולא איכפת לן במה שהזכיר המקום כיון שאולי יתעכב. ונראה פשוט כצד הראשון לומר שכל שידוע שיכול לילך ולחזור התוך הזמן הזה נמצא ששכר לו למלאכה ידועה ולזמן ידוע וכיון שכן הרי הדין נותן שיהיה פטור באונס דלא הוה ליה למידע.

וראיה מנידון החו"י שהנידון אצלו שהיה הסוס עומד בשכר קבוע אלא ששכרו לח' ימים והמהלך היה ג' ימים, הרי היה אפשר לו לילך ולשהות שם ולחזור, וידע המשכיר המקום שאליו הלך שהרי שלח אחריו שליח, ואע"פ שלא זכר דברי הרא"ש והש"ע, בזה, מ"מ לדינא העלה כפי דעתם שאין זה כשכירות לכל יום ויום, וכן הסכים אליו בקצות החושן (סי' שי סק"א) אבל מטעמים של הרא"ש ע"ש. נמצא שדעתם דכיון שידוע להיכן הוא נוסע ויכול לחזור ולא שכר בהדיא כל יום ויום יתן כך וכך אלא שקצב

הוא בנידון דידן וברור שלא היה יכול לשלוח את המכונת ע"י אחר. אלא שיש לבעל המכונת לומר, מה לי שלא השתמשת היה ביכולתך להשתמש וגם עתה יכול אתה לנסוע במכונת ולהחזירה עד הערב, ואם רצונך להחזיר רשותך להחזיר אבל עדיין חייב אתה לשלם עבור יום השלישי.

אמנם אפשר למצוא טעם לפטור את השוכר (מספק ד) אם יש לדמות את השוכר לבעה"ב שחזר בו באמצע היום, ויכולים למצוא מלאכה אחרת, דהכה נמי כותיה ודאי יבוא מי שצריך לשכור מכונת ולא יתחייב השוכר. דו"ל מרן (סימן שלג סע' ב), ואם הלכו אף על פי שלא היו מוצאים להשכיר עצמם אמש, נותן להם שכרם כפועל בטל, והוא שעכשיו אינם נשכרים כלל. אבל אם מוצאים מי שישכירם בשכירותו, אין להם אלא תרעומת. עכ"ל. וכן יש ללמוד מדין ספינה (סימן שיא סע' ו). ואין לחלק גבי ספינה בין אם המוצא השוכר או יכול המשכיר למצא, דה"ה. וכן מדויק בבית יוסף (סימן שיב סוף סע' ח בד"ה ומ"ש ואם לא הודיעו וכו'). ע"ש. ולכן אם אכן יוכל למצא המשכיר מי שוכר חדש למכונת יפטר ראובן. אלא שטוען המשכיר שפשע ראובן ביציאתו ממונסי רק בשעה ארבע והיה לו לצאת מוקדם יותר ולכן אינו מוכן לקבל את המכונת חזרה, שאם לא כן כל אחד יפשע ויחזיר למחרתו ויפטור עצמו, ויוצא נפסד. מיהו נראה שאף בזה אין כאן פשיעה כיון שיצא בכדי שיוכל לילך ולחזור דהיינו שלוש שעות, ודרך הממוצעת בין מונסי לליקווד היא שעה וחצי, אם כן הראה שאין כאן טענה של פשיעה.

בסיבת הנהר שגדל, אבל הכא היה איפשר שהאנגריא היתה הולכת בדרך אחר, לולי שמזלו גרם לבא בדרך זו. מהר"י בן עזרא ז"ל, הובאו דבריו בספר משפט צדק חלק ב' (סימן לא, דף סה ע"ד). עכ"ל. אכן לפי זה אם היה אפשר לשוכר לבוא בדרך אחרת פשוט שחייב. מיהו בנד"ד שנתעכבו ארבע שעות בנסיעה לא היה יכול להתקדם כלל לצאת ולחפש דרך אחרת. ולכן יהיה פטור.

וראיתי בשו"ת משיב בהלכה שדן אם הוצרך ביום העיכוב למכונת שחייב, והסתפק בטעמו של הנתיבות המשפט (סק"ט), ע"ש. ולענ"ד אין מקום לספק זה, שלשון הנתיבות המשפט שם כך, ולבבי לא כן ידמה, דבשלמא בגודל הנהר נעשה האונס בהחמור שלא היה אפשר לו להחזירו בשום אופן, משא"כ הכא שהיה אפשר לו להחזיר הפקדון ע"י שליח, ואין בו משום אין רצוני שיהיה פקדוני ביד אחר כמ"ש הסמ"ע בסימן קכ"ה ס"ק י"ג ע"ש, לא חשיב אונס, ובפרט שיש לומר שעכב החמור לצרכו שהיה חושב בכל יום אולי יוגמר העסק שלו ויצטרך ליסע לביתו, דהא מהאי טעמא לא רצה ליתנו להשליח. ע"כ וה"ה כאן הרי האונס נעשה גם במכונת שלא היה יכול לשלחה, ואין לומר שעכב לעצמו בנד"ד.

על סך כך ימים הרי הוא פטור באונס דלא הוה ליה למידע. וכן דעת הנתיבות המשפט הנז' והארכנו בדבריו, ואע"פ שחלק לדינא עם החו"י היינו דוקא באופן שהיה יכול להחזיר את הסוס, ואף יש לומר שעכב לצורך עצמו, אבל אינו ענין לנד"ד. וכן יש לומר גם בדעת השבות יעקב, אלא שבשאלה הבאה אצלו, (הובא בהערה 1) שכר לעשרה ימים כי אולי יתעכב, וכתב והנה לכאורה נראה לדמות דין זה לבבא אמצעית שאם שכרה למקום פלוני וכו' אם לא הי' ראוי להתגדל פסיד' לבעל הבהמה א"כ גם בנדון דידן הוי אונסא דלא שכיח ופסידא דבעל הבהמה. איברא כד מעיי' שפיר יראה דדין זה דמי ממש לבבא דרישא אף על גב דשכרו לרכוב בו מקום מהלך שני ימים מ"מ כיון ששכרו על עשרה ימים כי אולי יתעכב שם יותר ודאי דהוי כשכרו לימים וכל מה שנתעכב שם צריך ליתן לו. עכ"ל. הרי שהקצבה של ימים היה פן יתאחר ואם כן לא שכר לזמן ידוע כלל, אבל בלאו הכי אם הוא שכר לזמן ידוע, מודה השבות יעקב דדמי לדין ג' שברא"ש ויש"ע. ע"ש. וע"ע בדברי גאונים (כלל קה אות ב), ע"ש. ולכן יש לפטור את השוכר מלשלם עבור היום השלישי.

אלא דלפ"ז יאמר לו המשכיר מזלך גרם שהיה לך ללכת בדרך אחרת והיית מגיע בזמן שקבענו ומזלך גרם, הנה כתב בכנסת הגדולה (סימן שי הגה"ט אות ד) וז"ל, ולמה לא יאמר משכיר לשוכר מזלך גרם, כי ההיא בדברך הליכה דאומר לו כן. ונראה דשאני התם שאין שום אופן לילך לאותו מקום

זאת תורת העולה, שיותר נראה דנידון זה דומה לדין הג' שבש"ע ועל כן כיון שהוא אונס דלא הוה ליה למידע הוה פסידא דפועלים ופטור השוכר מלשלם. ויש להוסיף שכל זה כאשר אין תנאים מפורשים, אבל ברוב המקומות יש תנאים שהשוכר חותם

דהא מתחילה נכנס ברשות (עיין ב"מ דף קא: ובשו"ע חו"מ סימן שיב סע' ט. ע"ש).

[ובשו"ת נו"ב חו"מ (מהדו"ת סימן נו) הובאה הערה מהרב שלמה הכהן מווילנא בעל החשק שלמה, שהשיג על החו"י שהחילוק הנו' אינו מסתבר כלל, שהנו"ב חילק בענין שבת בהמה בין בא בתורת שכירות וחייב ולא מקרי שבת ובין לא בא בידו בתורת שכירות דמקרי שבת ופטור, ואילו החו"י כתב להיפך וחייב כשבא לידו שלא ברשות אפילו במבטל כיסו, ולא זכר דק"ל דאין שבת בבהמה. ע"ש. וכן יש להקשות גם בחילוק השני של החו"י דלהלן].

וכתב לחלק דבית וספינה עומדים להשכיר בכל עת ושכיחי שוכרים טובא, ואין הבעלים צריכים לטרוח למצא שוכרים, משא"כ מעות צריך התחכמות והתעסקות קניה ומכירה וכו' ואפילו ברור שירויח מכל מקום פטור וכ"ש אם אינו ברור שירויח. וע"פ חילוק זה כתב לכאורה ידמה סוס לבית וספינה ויתחייב השוכר לשלם. אלא שיש לחלק דבבית וספינה המשתמש נהנה, ואפילו הרמ"א שמחייב במבטל כיסו היינו דוקא כשנשתמש והריוח, משא"כ בנידון דידן לא פשע המעכב אם כן לכ"ע פטור, שהרי לא נהנה מהסוס כל ימי היותו שם. עכת"ד.

ועל חילוק השני הנו' יש לדון בכמה ענינים בס"ד. א. הנה בספר חשן אהרן (סו"ס שי), (הובא בספר אוצר מפרשי השולחן ערוך) כתב דלק"מ קושיית החו"י דמהמעין בירושלמי הנו' ובפרק איזהו נשך (הלכה ג) יראה דהכי איתא אמר רבי יצחק דהא אמרה המבטל כיס חבירו אין לו עליו אלא תרעומת. המבטל שדה חבירו חייב לשפות לו. המבטל ספינת חבירו וחנות חבירו מהו. ופירש הפני משה דמבטל כיסו שאינו אלא ספק רוח פטור, ובמבטל שדה הריוח ודאי ולכן חייב, ובחנות וספינה מבעי להו. כיון שיש להם הרבה שוכרים ואם כן דומה לשדה ויתחייב או דלמא כיון שספינה עשויה לישבר וחנות מצוי בה ההפסד, דמי למבטל כיסו, ויפטור. ולא איפשטא. ולכן אין מקום לקושיא מהדר בחצר חבירו דהתם הריוח ברור. עכת"ד. וקשה שהרי לכאורה החו"י עצמו כך כתב בשנית, לחלק בין חצר וספינה ובין מעות, והתימה שלא זכר שר לכן. ולא היא שהרי החו"י מיירי בדר בחצר ובמשתמש בספינה ובמתעסק במעות, ואילו התם בירושלמי בכולם מיירי במבטל, ולכן יש מקום לחלק בין ביטל בכולם שהדין כדאיתא בירושלמי, אבל

עליהם בשעת השכירות ואין אחר התנאי כלום. וכן יש לומר אם קצב על יומיים במקום מאה דולרים, דהיינו חמשים ליום, קצב תשעים, הרי שמוכח שהשכירות נעשתה לזמן קצוב, ואפשר אפילו לא ידוע מהלך הדרך יהיה הדין כדין הג' בש"ע וצ"ע בזה.

יה"ר שהקב"ה ישלח רפואה שלימה לכל חולי ישראל, וישלח לנו את משיח צדקנו במהרה בימינו אכי"ר.

[א] הנה בכגון זה נשאל בשו"ת חו"י (סימן קנא), והביאו בדבריו הרב קצות החושן (סימן שי סק"א), והרב פתחי תשובה (שם אות א), וז"ל השאלה ראובן היה לו סוס עומד להשכיר בשכירות ידוע חצי זהוב ליום מיציאה עד ביאה ולוי נצרך לרכוב אל השר מהלך ג' ימים ולקח לסוס על ח' ימים ובהיותו שם העליל עליו השר ועיכבו שם ויהי לעשרת ימים שלח ראובן שליח מיוחד אחר סוס שלו והשיב לו כי כעת מחר יגמר עסק ביש ידידיה יחזור לביתו וחזור השליח ריקם. ולא היה כאשר דימה לו רק נתחזקה עלילת דברים ע"י עדים ונתעכב עוד שם חודש ימים ובבואו תבע ראובן שכרו לכל הימים מראש עד סוף ולוי השיב כי נאנס וראובן תפס משל לוי שלא בעדים. עכ"ל.

והשיב דהנה בירושלמי ב"מ (פ"ט ה"ג), איתא המבטל כיסו של חבירו אין לו עליו אלא תרעומת. משום דלא הוי אלא גרמא, ושכן פסק מהרש"ל ביש"ש ב"ק (פ"ט סי' ל), והביאו הש"ך (ס"ק טו), וחולק על הרמ"א חו"מ (סימן רצב סע' ז), [שכתב שאם תבע ממנו חייב ליתן לו כל רוח מכאן ולהבא ע"ש. וע"ע בנתיבות המשפט (ס"ק יג), ע"ש]. והקשה מאי שנא מהדר בחצר חבירו שלא מדעתו בחצר העשויה להשכיר שחייב לתת שכר לבעל הבית, וכן התוקף ספינת חבירו שחייב להעלות שכר לבעל הספינה. וכתב לחלק דהמבטל כיסו של חבירו מיירי כשבאו המעות לידו בהיתר, ומה שמעכב המעות אין זה אלא גרמא, אבל הדר בחצר והתוקף ספינת חבירו שניהם שלא ברשות היו, ואם כן לא הוי גרמא אלא גרמי. ושוב דחה סברא זו דלא מסתברא, דא"כ מי שדר בחצר חבירו ברשות בחנם ואחר שנה אמר לו לצאת ונתעכב בעל כרחו, לא ישלם

ב"ק (פ"ב סימן ו אות ג). ע"ש. וכ"כ באולם המשפט (סי' שי), דמש"כ הקצות החושן להשיג על החו"י לחלק בין קרקע ומבטל כיסו תנא דמסייע לו הלא הוא הרב פלפולא חריפתא הנז. ע"ש. ולפי האמור אין צורך במש"כ לחלק.

ולכן בנידון החו"י נראה דכיון דסוס דומה לספינה, ונראה פשוט שיתחייב לשלם שכרו מאחר ובתורת שכירות לקחו. אבל החו"י חילק בין נידונו ובין ההיא דספינה וחצר, דהתם נהנה, אבל כאן השוכר לא נהנה מהסוס ואם כן דומה יותר למבטל כיסו ולא השתמש במעוֹת שאפילו הרמ"א מודה שפטור, וקיימא לן שאין שבת בבהמה וכן דעת הרמ"א (סוף סימן שז), והש"ך (שם סק"ה), ודלא כהסמ"ע (שם סק"י), ע"ש.

ולכאורה יש להקשות כמו שהבאנו לעיל מהרב בעל חשק שלמה, שהלא כיון שהתחיל בתורת שכירות אם כן אינו משלם שבת אלא שכירות, וכמ"ש הנו"ב חו"מ (מהדו"ת סימן נו), ע"ש. ויש לומר בדעת החו"י שדן ההיא דספינה וחצר בתורת תשלומי נזק, ובוה מיושב כמה שהקשינו עליו, מיהו עדיין צל"ע מדוע נקט כך.

ועוד יש לדקדק במה שפטור מאחר ולא נהנה מהסוס, שהרי נהנה בו שעיקבו אצלו והיה לו דרך לחזור לביתו מהלך ג' ימים. ואם כן אע"פ שבאונס התעבב הרי נהנה במה שנשאר הסוס אצלו. ובודאי יש לחייבו עבור עיכוב זה. ומצאתי תנא דמסייע לי בשו"ת שבות יעקב חלק א (סימן קעו), שאף הוא דן בדומה לנידון החו"י, וז"ל השאלה אחד ששכר סוס ממי שדרכו להשכיר בעד כל יום זהו ריינש, ושכרו לרכוב בו מהלך שני ימים, ושכרו ליתן לו שכירות על עשרה ימים כי אולי יתעבב שם, ונתעבב שם באונס גדול שנפל למשכב שם כמו עשרים יום, אי צריך לשלם שכרו של כל יום ויום משלם או לא. ע"כ. ובתוך תשובתו כתב וז"ל, ותו דלא דמי כלל לנדון דהרא"ש, דהתם גדל עד שהוצרך להתעבב הוא והסוס, משא"כ כאן אם הוא נתעבב הלא היה יכול לשלוח סוס ע"י איש אחר נאמן דאולי מהכא להתם, והוא עיכב הסוס משום טובתו לחזור עמו לביתו ודאי דצריך לשלם.

עכ"ל. ודוק מניה ואוקי באתריק, ויותר מזה בנידון החו"י הרי שלח המשכיר שליח מיוחד להביא את סוסו. וכן ראיתי להנתיבות המשפט (שי סק"ט), שהשיג על החו"י בזה גופא ויותר. וז"ל, ולבבי לא כן ידמה, דבשלמא בגודל הנהר נעשה האונס בהחמור שלא היה אפשר לו להחזירו בשום אופן, משא"כ הכא שהיה

כשהשתמש במעוֹת אימור דחייב או איפכא אף דר בחצר והשתמש בספינה פטור דומיא דמעוֹת ולא יהיה אלא גרמא. ומ"מ אין מקום לתרץ מהירושלמי. ועוד הרי החו"י הקשה גם מספינה ואילו לדבריו של הרב חשן אהרן לא התיישב אלא דין חצר.

וזאת קשיא לי על החו"י איך כתב טעם הנ"ל לחלק בין דר בחצר חבירו ותוקף ספינתו, לבין מבטל כיסו של חבירו, במה שחילק הירושלמי בין אם מצוי שכרו או לא, דהלא סברא זו נאמרה דוקא במבטל שדה חבירו דומיא דאם אוביר ולא אעביד, (כמ"ש הרשב"א ב"ק דף כ ד"ה אלא בחצר, ואע"פ שכתב ליישב שיטת התוס' בזה הכי נראה אליבא דכו"ע. וע"ע ברא"ש ב"ק פ"ב סימן ו. ע"ש.) דהוי כמזיק בידים כמ"ש הפני משה (פרק א"נ הל' ג), ואי לאו האי טעמא דשכיחי פירות, יאמר לו מה הפסדתיך. ואילו הכא כשדר בחצר הרי אכל חסרונו, וכן בתוקף ספינתו. תדע דאילו לסברת החו"י קשה מספינה שכתב דשכיחי שוכרים, והרי בירושלמי ספינה הוי בעיא דלא איפשיטא, אי דמיא לשדה כיון דשכיחי שוכרים או אי דמיא למבטל כיסו, כיון דשכיחא בה הפסד שתשבר יותר משה, ואם כן הדרא קושיית החו"י לדוכתא. אלא ודאי שסברא זו לא נאמרה אלא כשלא נהנה. [מיהו העולה מדברי החו"י, דבעינן ריוח מצוי וגם שנהנה בו שהרי לבסוף פטור לשוכר מאחר ולא נהנה מהסוס בזמן העיכוב, אע"פ שהשוה סוס לספינה].

והיה נראה לי לחלק בין המבטל כיסו ובין וכו' דמעוֹת לאו לשכירות קיימי כדאיתא בב"מ (דף סט:), ע"ש וכן פסק מרן בש"ע יו"ד (סי' קעו סע' א), ושכירות מעוֹת הוי רביית. ולכן מעוֹת לאו לשכירות הם עומדים. משא"כ חצר וספינה דלשכירות הם עומדים ולכן נוטל שכר פעולתם מה שאכל מהם [מעין יורד ברשות], כיון שנשתמש בהם והרי זה כאילו עשה פועל פעולה בשבילו, משא"כ מעוֹת. כנלענ"ד לחלק בס"ה. אבל אחר כל זה ראיתי להקצות החושן (סי' שי סק"א), שהשיג על החו"י, דלא קשה מה שהקשה מהדר בחצר חבירו כיון שקרקע אינה נגזלת, אלא אם נשתמש ואכל פירותיה משלם כפי שנהנה. ומה שהקשה מספינה התם נמי אם ירד בתורת שכירות הוא דמשלם ואם ירד בתורת גזלנות משלם כשעת גזילה, וה"ה במבטל כיסו של חבירו אם עוסק אדעתא דבעל הבית נותן לו רווח ואם אדעתא דעצמו נותן לו כשעת גזילה. עכ"ל. וכן מצאתי שחילק בין חצר לספינה בפילפולא חריפתא

ויפטור. וחילק בין בא לידו בתורת שכירות ועדיין היא בידו דלא חשיב שבת אלא שכירות. ועל פניו נראה שהנתיבות המשפט חלוק עליו בזה ס"ל שטעם שפטור משום שהתבטלה השכירות. ובפשיטות יש לומר שאף הנודע ביהודה יודה לזה במקרה שפטור שבזה איירי בנתיבות המשפט, וכן הנתיבות המשפט יודה איפכא. כלומר דאח"נ נתבטלה השכירות, מיהו עדיין נקרא שוכר הוא עד זמן החזרה, אלא דכיון שאינו יכול להשתמש בה, ואכן אינו משתמש בה לכן הוא פטור. ולפי"ז היכא שלא ידע המשכיר מהאונס הצפוי שלא הכיר המקום נמצא שלא בטלה השכירות ויכול להשתמש בו עוד. ואם לא השתמש מזליה גרם, א"נ משום דלא ידע שיכול.

[ד] ז"ל מרן הש"ע, השוכר פרה מחבירו ונולדה בה מכה בפשיעת השוכר שלא מחמת מלאכה, יש אומרים שהוא פטור מלשלם, כיון שסופה להתרפאות מאותה מכה לא הוי אלא שבת, ואין שבת בבהמה, לפיכך אם מתבטלת כמה ימים פטור, כיון שסופה להתרפאות. ויש מחייבים. וכתב הרמ"א והסברא הראשונה נראה עיקר. עכ"ל. ואע"פ שהכלל ידוע דאזלינן בתר יש בתרא, מרן כאן העתיק לשון הטור ובב"י כתב וז"ל, ואף על פי שרבינו לא הכריע כאן בסימן ש"מ (ס"ג) סתם דבריו כדברי חכמי צרפת ושם יתבאר בס"ד. עכ"ל. וחכמי צרפת הם הפוטרים. ובסי' שם (ס"ב) מרן פסק כדעת הטור (שם ס"ג), ובב"י כתב דס"ל לטור כדעת חכמי צרפת שסתם כדבריהם. ע"ש. אבל הסמ"ע (שז סק"י), מחלק בדעתו של הטור, ע"ש. והש"ך ס"ל בדעת הטור כמ"ש הב"י והרמ"א, ולדעתו ס"ל דהוי ספיקא דדינא, ע"ש. וע"ע בפרישה (סי' שט ס"ג) ד"ה ואמרו לו לקבלה ולהשתדל. ע"ש. ובנתיבות המשפט (סי' שג סק"י בסופו). ע"ש. והובא בחידושי הגהות.

אפשר לו להחזיר הפקדון ע"י שליח, ואין בו משום אין רצוני שיהיה פקדוני ביד אחר כמ"ש הסמ"ע בסימן קכה ס"ק יג ע"ש, לא חשיב אונס, ובפרט שיש לומר שעיקב החמור לצרכו שהיה חושב בכל יום אולי יוגמר העסק שלו ויצטרך ליסע לביתו, דהא מהאי טעמא לא רצה ליתנו להשליח. עכ"ל. והוב"ד גם בפת"ש (שם סק"א). ע"ש. וכ"כ בספר דברי גאונים (כלל קה אות ב), (הובא בספר אוצר מפרשי השולחן ערוך), כתב שחילוק השבות יעקב שחילק בין אונס דשוכר ואונס הסוס, נראה לעניות דעתי נכון מאוד. ע"כ.

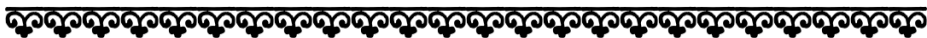
[ב] ותרוייהו הוו מעין קבלנות, כששכר למקום פלוני וכן על קצבת ימים ומהלך זמן ידוע. וקשה מדוע נקט דוקא באופן של קבלנות והלא בבבא מציעא (דף עז.), מקור סברת הרא"ש מייירי בפועלים. ונראה לומר דלאו משום קבלנות אתי עלה אלא משום דהוי מלאכה ידועה וכן הוא התם דשכרם דוקא להשקות 'מזה הנהר', כלשון הרמב"ם, ולשון הטור (סי' שלד ס"ב) 'מן הנהר' דמשמע ולא להשקות סתם, ולכן כשעצר הנהר הוי פסידא דפועלים באופנים הנו', אבל אם שכרם סתם להשקות שדהו ופסק הנהר, יכולים לומר לו הבא לנו מים ונשקה. וע"ע ברש"י ב"מ (דף עז. ד"ה לא סיירא) ע"ש. וברמ"א (סימן שלד ס"ב), בשם ת"ה (סימן שכט). ע"ש. [ואע"פ שהרמב"ם לא נקט כפירוש רש"י בגמ' מ"מ זה ברור שמייירי במלאכה ידועה אף לרמב"ם וכדמוכח מלשונו לעיל.] ודכותה דאם שכר למקום פלוני הוי מלאכה ידועה וכל שנאנס הוי פסידא דפועל, באופנים הנו', אבל אם שכר סתם הרי יאמר לו בעה"ב יכולת להשתמש בה ומוזלך גרם שארע לך אונס. [ג] והנה הנודע ביהודה נשאל, דהיכא שהשוכר ידע ולא המשכיר והיה עליו להתנות על העיכוב ולא התנה שחייב, אמאי כאן משום שבת וק"ל אין שבת בבהמה,



בדין המזיק חברו מתוך שמחת פורים או מתוך שכרות

הרב שי שלום קבסה

מח"ס ביכורי שי, ירושלים עיה"ק



שהזיק אחד מהם, דחייב, והובאו דבריו בטור (ח"מ סוף סי' שעח). ועוד, דמרן בבית יוסף (או"ח סי' תרצה), אחר שהביא דברי התרומת הדשן שהבחורים שחוטפים בפורים אין בזה משום גזל, כתב הב"י דהיינו דוקא לדידהו דנהגו הכי, אבל לדידן אין חילוק בין פורים לשאר ימות השנה לענין זה, עכ"ל. ואין לטעון 'קים לי' נגד מש"כ מרן בב"י, עכת"ד מרן רבינו הגדול זי"ע בחזון עובדיה שם. וכ"כ מר בריה דרבינ"א מרן הראש"ל שליט"א בשו"ת הראש"ל (ח"ב חו"מ סי' ב), ע"ש.

והנה יש לעיין, דמש"כ רבינו הגדול זי"ע שם דהרא"ש חולק על התוס' הנ"ל, עיין בספר נחמד למראה (ח"ב, סוכה פ"ד ה"ד, דף קעב ע"ד והלאה), שהאריך להוכיח דהרא"ש רק דחה את ראיית התוס' מהגמ', אבל לא חלק עליהם מעיקר הדין. ואחת מראיותיו, דבקיצור פסקי הרא"ש בסוכה שם כתב להדיא "מקום שנהגו לשחוק מחמת שמחה, כגון ברגל או בחופה, אם באותו השחוק הכה או הזיק אחד לחבירו פטור." ומבואר להדיא דפסק כהתוס'. וע"ש עוד מה שהאריך בזה.

ומה שהביא עוד רבינו הגדול זי"ע ראייה משו"ת הרא"ש, שחייב אחד שהזיק אפילו

כתב הרמ"א (באו"ח סי' תרצה סוף ס"ב), דאם אחד הזיק את חברו מכח שמחת פורים, פטור. ע"ש. [וכ"כ עוד הרמ"א באו"ח סי' תרצו ס"ח, וכן בחו"מ סי' שעח ס"ט, ע"ש. וציין לזה הבאר הגולה שם.] ומקור דברי הרמ"א הוא מדברי התוס' בסוכה (מה. ד"ה מיד תינוקות) וז"ל, ויש ללמוד מכאן לאותן בחורים שרוכבים בסוסים לקראת חתן וגלחמים זה עם זה וקורעין בגדו של חברו או מקלקל לו סוסו שהם פטורים שכך נהגו מחמת שמחת חתן, עכ"ל. ומזה למד דהוא הדין למי שהזיק מתוך שמחת פורים שפטור מלשלם. ועיין עוד לכ' מו"ר הג"ר ברוך שרגא שליט"א, ראב"ד ירושלים ת"ו, בשו"ת והיה העולם (חו"מ סי' מד), שג"כ פסק כע"ז ע"פ הרמ"א הנ"ל דמי שהזיק לחבירו תוך כדי הריקודים של שמחת תורה דפטור, ע"ש.

אמנם ראיתי למרן רבינו הגדול זצ"ל בחזון עובדיה פורים (עמ' רז-רח) שכתב דלא קיימא לן כהרמ"א הנ"ל שפסק כמו התוס', אלא כמו הרא"ש (מס' סוכה פ"ד סי' ד), שחלק על דברי התוס' הנ"ל. [ורבנו הגדול זי"ע ס"ל בזה כדעת הגר"א (חו"מ סי' שעח ס"ק כה), שהרא"ש הנ"ל חולק על תוס', ע"ש.] וכ"כ בשו"ת הרא"ש (כלל קא, סי' ה), בדין בחורים רוכבי הסוסים בשמחת חתן

ענינים יש חילוק בין פורים לשאר ימות השנה. וא"כ מאחר דאין הכרח בדעת מרן, לכאורה יוכל המוחזק לטעון 'קים לי' כדעת הרבה פוסקים שכתבו לפטור מי שהזיק מתוך שמחה.

וכן מצאתי לכמה מגאוני ספרד שפסקו כן, עי' להכנה"ג (שם) שהבאנו דבריו לעיל. וכ"כ הג"ר חיים פלאג"י זי"ע בשו"ת לב חיים (ח"ג סי' קמד). וכ"כ בספר נחמד למראה (שם). וכ"כ הרב משכנות הרועים (שם) דפטור. ועוד, דכל חיליה דרבנו הגדול זי"ע היה ממשי"כ הבית דוד (ח"א או"ח סי' תצד) דדעת מרן דלא כהתוס', והרי הבית דוד עצמו בח"ב (ח"מ סי' קמח), כתב דהמוחזק יכול לטעון קים לי כרוב הפוסקים דס"ל דהמזיק מתוך שמחה פטור כדעת התוס', ע"ש. ועוד יש להוסיף דמרן הב"י (ח"מ סי' תכא, ס"ז), ציין לדברי התרומת הדשן (סי' רי'), שפטור אחד שדחף את חבריו בעת סיבוב ההושענות והזיקו הואיל והיה בשעת שמחה. ומרן הב"י לא העיר על דבריו שם, ומשמע דס"ל כותיה. [שו"ר בספר אדני המשפט (סי' שעח ס"ט), שכבר העיר בזה על דברי רבנו הגדול זי"ע בחזו"ע פורים הנ"ל, ע"ש].

ובפרט דיש להוסיף, דאע"פ שמרן רבינו הגדול זצ"ל כתב דאין לטעון 'קים לי' נגד מש"כ מרן בבית יוסף, מ"מ דעת כמה פוסקים היא דאפשר לטעון קים לי נגד מש"כ מרן בב"י אם לא הביאו בשו"ע, וכמו שכתב בשו"ת ברוך אומר (ח"א חו"מ סי' ז). וכ"כ רבינו הגדול זי"ע גופיה בשו"ת יביע אומר ח"ג (אה"ע סי' טז אות ל), וכן נראה

בשמחת חתן וכו' והובא בטור (חו"מ סי' שעח), הנה המעיין בתשובה שם יראה דלא איירי שהזיק דרך שמחה, אלא שאחד מחברי החתן רצה ללכת לדרכו ובלי כונה הזיק לפרד של החתן, ע"ש. וא"כ כיון שלא היה הזיק מתוך השמחה ממש, לכן חייבו הרא"ש. וגם התוס' והרמ"א יודו דחייב בכה"ג. שו"ר שכן כתב הכנסת הגדולה (חו"מ סי' שעח, הגה"ט אות יב) להדיא. והוסיף לדייק כן מדברי השו"ע (חו"מ סי' שעח ס"ט), שפסק את תשובת הרא"ש הנ"ל ולא כתב דאיירי "בשמחת חתן", וגם הרמ"א שם שהביא את דברי התוס' שפטור בהזיק מחמת שמחה, לא כתב דבריהם בלשון חולק על השו"ע, ומשמע שהבין בדעת השו"ע שגם הוא מודה לזה, ע"ש. [ובזה מיושבת מה שהעיר בשו"ת בית דוד (ח"א או"ח סי' תצד, וח"ב חו"מ סי' קמח), על מרן השו"ע והרמ"א, ע"ש ודו"ק]. וכ"כ בנחמד למראה (שם). שו"ר להרב משכנות הרועים (מערכת נו"ן, אות יט) שגם כתב דהרא"ש הנ"ל ס"ל כהתוס', והעיר על שו"ת בית דוד הנ"ל, ע"ש.

ועוד מש"כ רבינו הגדול זי"ע דמרן הב"י (או"ח סי' תרצה), מוכח שלא ס"ל כהתרומת הדשן, והרי אנן קיבלנו הוראות מרן אפילו במש"כ בבית יוסף וכו', ע"ש. לענ"ד לא זכיתי להבין מה ההכרח לומר כן בדעת מרן, דהב"י רק כתב שם דאנן לא נהגינן לחטוף אוכל בפורים, לכן לדידן אין חילוק בין פורים לשאר ימות השנה, עכ"ד. אבל היכא דנהיגי, גם הב"י יודה דפטור. וכן מדויק ממה שכתב מרן דאין חילוק בין פורים לשאר ימות השנה "לענין זה", משמע דבשאר

קובץ אבקת רוכל

ניסן תש"פ

קצא

מרהיטת דבריו בשו"ת יבי"א ח"ז (חו"מ סי' ה אות ב). אלא שנראה שבסוף חייו חזר בו וס"ל דאין לטעון 'קים לי' נגד מש"כ מרן בב"י כמו שכתב בחזו"ע פורים שם. ועיין עוד בזה בספר עין יצחק (ח"ג, כללי קים לי נגד השו"ע, ס"ה). וא"כ בצירוף שיטות אלו, עם כל מש"כ למעלה, לכאורה נראה דיוכל המוחזק לטעון 'קים לי' כהפוסקים דהמזיק מתוך שמחה פטור.

ומ"מ מה שפסק מרן רבינו הגדול זי"ע בחזו"ע פורים שם (עמ' רו), דאם אחד השתכר והזיק לחבירו דחייב, נראה דבכה"ג גם הרמ"א יודה דחייב כיון דזה לא דומה לשנים ששיחקו יחד והזיקו מתוך שמחה, אלא דאחד השתכר והזיק לאחר ברשלנות דחייב כיון ד"אדם מועד לעולם", וכמ"ש בים של שלמה (ב"ק פ"ג סי' ג), להדיא. שו"ר שכ"כ בספר שערי משפט (ח"ב, עמ' שמ הערה לט).



בית תלמוד

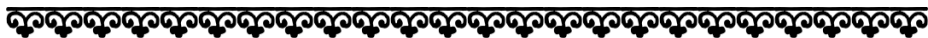




בענין מיני תותים וזיהויים

הרב יהודה פגיה

סנטה מוניקה



פאריז דגרס בזה"ל דכי שקלת להו לפירי
וקאים גזעא. ע"כ.]

אבל ברוב הספרים ובגמ' שלפנינו גרסינן
'גוואזא', שהגדרת פרי העץ הוא שיגדל על
צמח שיש לו 'גוואזא' המתקיים אחר לקיטת
הפרי וחונט פרי שוב, אבל כל צמח שאין לו
'גוואזא' המתקיים וחוזר לחונט פרי שוב,
פירותיו פרי האדמה. ולפ"ז תיבת 'גוואזא'
צריכה ביאור.^[א] ובפרש"י בסוגיין (ברכות מ.)
כתב שגוואזא הוא ענף של עץ. כן נראה בכל
מקום בש"ס שגוואזא הוא גוף עץ, כדאיתא
בכתובות (כו.) דרבי לוי מתאר עיר שהקיפה
כרכום בזה"ל, מהדר לה למתא שושילתא
וכלבא וגוואזא ואוואזא. ופרש"י שם דגוואזא
הוא מקלות וקיסמין להכשל בהן. ע"כ. וע"ע
בבא קמא (כב.). וע"ע בנדה (ח:) שמחלקת
הגמ' [לענין איסור העמדת גבינה בשרף עצי
ערלה] בין קטפא דפירא לבין קטפא דגוואזא,

בגמ' ברכות (מ.) גרסינן בזה"ל, היכא
מברכינן בורא פרי העץ היכא דכי שקלת ליה
לפירי איתיה לגוואזא והדר מפיק, אבל היכא
דכי שקלת ליה לפירי ליתיה לגוואזא דהדר
מפיק לא מברכינן עליה בורא פרי העץ אלא
בורא פרי העץ. ע"כ. אבל הרבה מהראשונים
גרסו דכי שקלת ליה לפירא איתיה לאילן
והדר מפיק וכו'. וע' לפסקי הרי"ד (ברכות
מ.) וכן הוא בתוס' שבת (כו: ד"ה כל) ובספר
ההשלמה (שם) ובספר המאורות (שם). וכן
בתר"י (ר"פ כיצד מברכין ד"ה על), וכ"נ
דגרס כן הרב אשר בן חיים ממונתשון בספר
הפרדס (שער ה ד"ה ועל אותן וורדין) וע"ש.
וסתם אילן לפי גירסא זו נשמע דבעינן שעץ
האילן למעלה מן הקרקע מתקיים אחרי
לקיטת הפירות אבל לא ברור אם די בגזע או
אם בעינן גם הענפים עצמם. [וע"ע באור
זרוע (סי' קעב) שכתב שיש ספרים שכתוב
בהם ואיתא לגודנה, והוא ענף של עץ. ע"ש.
וע"ע בדקדוקי סופרים שהביא מכ"י ישן

[א] במס' שבת (קנד:) בדיון איסור השתמשות באילן ביו"ט, ומזכיר שמחיצת הסוכה שנעשתה מאילן כשרה, ואע"פ
שהשתמשות באילן אסור. ובעיי סוף סוף אמאי עולין לה ביום טוב? ואוקמיה רבה, התם בגוואזא פרסכנא. ובפרש"י
שם בזה"ל אילן שענפים הרבה יוצאין מצדדין ומתפשטין לכאן ולכאן ושוינהו דופן בעלמא לסוכה ולא סמך הסכך
עליהן. ע"כ. ולהלן (קנה.) אמר רב אשי, השתא דאמרת צדדין אסורין, האי דרגא דמדלא לא לינחיה איניש
אדיקלא, דהוה להו צדדין, אלא לינחיה אגוואזי לבר מדיקלא, וכי סליק לא לינח כרעיה אגוואזי, אלא ליתנח
אקנין. ופרש"י (שם) יתקע יתד בצדי האילן ויסמוך הסולם עליו, דהוה ליה יתד צדדין, וסולם צדי צדדין. ע"כ.
ושם בודאי פירושו גזע, שאין לדקלים ענפים כלל.

ושם פרש"י שרף הנוסף מן העץ דכעץ בעלמא הוי. ע"כ.

הפירות אלא בורא פרי האדמה. ע"כ.^[2]

ובתוספתא כלאים (סוף פ"ג) הנ"ל, ולפנינו זה"ל כל המוציא עליה מעקרו ה"ז ירק וכל שאין מוציא עליה מעקרו ה"ז אילן. ע"כ. וברא"ש (פ"ו דברכות סי' כג) גרס כל שמוציא עליו מעיקרו עשב הוא ומברך עליו בורא פרי האדמה וכל שמוציא עליו מענפיו אילן הוא ומברכין עליו בורא פרי העץ. ע"כ. וכן כיו"ב מצינו בירושלמי (סוף"ה דכלאים, סוף"ד דמעשרות) בזה"ל, תני רבי חנינא בר פפא את שהוא עולה מגזעו מין אילן, משרשיו מין ירק. התיבון, הרי הכרוב, הרי הוא עולה מגזעו. כאן בודאי, כאן בספק. וע' ברש"ס (סוף"ד דמעשרות) שכתב וז"ל כל המוציא עליו אצל שורשיו – ודאי ירק הוא, והוי כלאים בכרם, והמוציא עליו מגזעו, יש מהן אילן ויש מהן ירק. ע"כ. וע"ע לפירוש הגר"א במעשרות (שם). ונראה מתירוף הירושלמי שיש ירקות היוצאים מן הכלל שאף שיש להם ענפים עולים מגזעם, עדיין ירקות הם, וככרוב שוודאי מין ירק הוא

ומבואר בפשט הגמ' דלברך בפה"ע בעינן שהגוזזא, והוא גוף העץ, נשאר אחר לקיטת הפירות וחוזר לחנוט עוד. וכן כתב בריטב"א בהל' ברכות שלו (פ"א סי' ט) בזה"ל, ואיזהו נקרא פרי אילן לברכה, כל שגוף האילן נשאר קיים ועושה פירות פעם אחרת. ע"כ. וכ"כ תר"י (ר"פ כיצד מברכין ד"ה על) שכשלוקטין הפרי ונשאר העץ משנה לשנה וגדל בו לשנה אחרת מברכין בפה"ע. ע"כ. וכ"כ המאירי (ברכות מ.). שלא נקרא אילן אלא כל שאתה לוקט פירותיו וחוזר אותו אילן עצמו ומוציא פירות לשנה האחרת. ע"כ. וע"ע בספר הבתים (הל' ברכות ש"ז).

ולא מחזור אם גזע למעלה מן הקרקע כלשהו סגי, או בעינן דווקא ענפים המתקיימים. וכתב להדיא ברע"ב (ברכות פ"ו מ"ב) וז"ל, כל היכא דכי שקלי פירא איתיה לענף ואותו הענף עצמו חוזר ומוציא פרי לשנה האחרת מקרי אילן, ומברכין על פירותיו בורא פרי העץ, אבל היכא דכי

[ב] ובקדש חיזיתיה בשו"ת ברכה מציון להרב ברוך ראפפורט ז"ל (סי' כד) שרצה לדייק מלשון רש"י דנקט ענף ולא סתם עץ, דגזע כלשהו המתקיים לא סגי לברך עליו אא"כ גם הענפים מתקיימים כהרע"ב, אך במכ"ת אינו דמוכח דס"ל לרש"י כהגאונים בספר האורה (עמ' כה) כללא הוא כל אילן דנתיי טרפיה בסיתוא ופיישין גוויזה ועיילי מאן בגויה ומהנפיק טרפיה מני גווייזה, אילן הוא ומברכין על פירותיו בורא פרי העץ. וכל אילן דיבוש בסיתוא וכלי לגמרי גוויי וטרפיה והדר פארי משרשין ידיה, עשב הוא ומברכין על פירותיו בורא פרי האדמה. ע"כ. וק"ק כי לרש"י בפירושו הל"ל גזע. ורצה לדייק מלשון הגאונים כפי שהועתק במדרכי ובטור, וכלי גוויי וטרפי לגמרי בחורף, וכתב דכיון דגוויי בלשון רבים נקטו הגאונים, משמע לו דגם הגאונים סברו כרע"ב דבעינן ענפים המתקיימים, ולא סתם גזע המתקיים, כי הל"ל גוויי בלשון יחיד אם היה סגי בגזע כלשהו.

ואחר אלף סליחות, גם זה אינו מוכרח כ"כ והלא גם הרב ברכה מציון עצמו מודה דסוף לשונם, דהדר פארי משרשיו, משמע להיפך מדיוקו, דאם גזעו מתקיים בלא ענפים, סגי בכך לבוא לכלל פה"ע, דאם בעינן ענפים הל"ל הדר פארי מגזעו, ששורשיו משמע כל הטמון בקרקע. ודו"ק. ונראה דלא ראה את לדון הר"ח או את לשון הגאונים כפי שהועתק בשאר הספרים, ואעתיקה להלן.

קובץ אבקת רוכל

ניסן תש"פ

קצו

אילן הוא, ועבדי הכא לחומרא והכא לחומרא. ועוד בגמ' שם אף ב"ש מודה שצ' ערלה בחו"ל מותר, דתנן ספק ערלה בארץ ישראל אסור ובסוריא מותר. וע"ש. וע' בהלכות גדולות (הל' ברכות פ"ו) שכתב וז"ל, ודילמא ההוא דמספקא להו לבית שמאי משום דאיכא אינשי דאכלין ליה בירק, דאמר רב נחמן בר יצחק צ' נטעי אינשי אדעתא דשותא, אלא צ' פארי מעצו ופארי משרשיו משום הכין דמספק דדאמי לירק ודאמי לאילן. ע"כ. וגם מצאתי מסייע לדברי הבה"ג במדרש הגדול (בראשית א יא) דשא אלו שאינן צריכין זרע, כלומר שפארי משורשיו.

והנה, בפירוש רבינו חננאל כתב בזה"ל, ראינו לרבותינו הגאונים שאמרו משום רבותיהם ז"ל, כל אילן דבסיתויא נטרי טרפי ופיישין גוויזה ועיילין מיא בגוויז ומפיק טרפיה מן גוויז [פירוש: שבחורף נושרין עליו ונשאר העצים, ואחר כך מכניס מים בעציו ומוציא עלים שוב מן העצים] אילן הוא ומברכין על פירותיו בפה"ע. אבל מאן שיביש בסיתויא וכלי גוויזה וטרפיה לגמרי, והדר פארי משורשיו, כגון מוזי [זאת הבננה, הנקרא מו"ז בלשון בני ישמעאל, וכן הוא בלשון פרס, שנראה כעץ אבל מתייבש כל שנה וגדל שוב משורשיו] ובירנג'אן [הוא החציל, ובדורות האחרונים נתפתחה מוח' גדולה בכשרותו, ואבאר בס"ד להלן]. וקינבריס ושומשמ, מברכין על פירותיהן בורא פרי האדמה. עכ"ל. וכ"ה בראבי"ה (סי' קיג) ובשבלי הלקט (סי' קס) ובספר האשכול (הל' ברכות עמ' סז) ובאורחות חיים לוניל (הל' ברכות סי' כו) בשם הר"א, וכן הובא

במשנה. אלא דא"כ דסימן שענפיו עולים מגועו אינו מכריע, קשה על מה נתנו הסימן, שאם רק ירקות מסויימים יוצאים מהכלל, והם נודעו לנו כירק ע"פ מסורת חז"ל, א"כ היה לנו למנותם, ולומר דשאר מינים העולים מגועם אילן.

וגם גרסת התוספתא בידינו אינו מוסכמת, וע' ברבינו חננאל דגרס כל שמוציא עלין מעיקרו עשב הוא, וכל שמוציא עלין מעצו אילן הוא. ע"כ. וע"ע בספר האורה וז"ל כללא אחרינא תניא בתוספתא כל מוציאה עלין מעיקרו עשב הוא ומברכין על פירותיו בורא פרי האדמה, וכל המוציא עלין מעצו, עץ הוא ומברכין עליו בורא פרי העץ, ואי בר ריחא הוא דדמיא להדס מברך עצי בשמים. ע"כ. ומשמע שם דבעינן עץ קשה, דלא ככר, שגועו קצת רך ונראה עשבי קצת.

והרמב"ם העתיק לשון התוספתא כלפנינו (פ"ה דהל' כלאים ה"כ) ומוסיף והצ'לף אילן לכל דבר. ע"ש. הצ'לף הוא מין צמח שעושה לולבים, קפריסין ופירות הנקראים אביונות. וע' לתר"י (כה: בדה"ר ד"ה אמר) שנקרא בלשון ערבי אלקפא"ר. קורים אותו בלשון אנגלית CAPER BUSH וחאה"ע קורים בלטינית CAPPARIS SPINOSA. וע' בברכות (לו.) והרדב"ו (שם) הביא מהתוספתא (סופ"ג דכלאים, ואינה לפנינו) וז"ל, צ' בית שמאי אומרים כלאים בכרם ובית הלל אומרים אינו כלאים בכרם, אלו ואלו מודים שחייב בערלה. וכן הוא בגמ' לפנינו. ומבואר שם דבית שמאי הסתפקו בדין הצ'לף, וס"ל דהם כלאים בכרם שמא צ'לף מין ירק הוא. ומודים שחייב בערלה, שמא מין

הקרקע מתקיים משנה לשנה, אילן הוא לברך עליה בפה"ע.

אמנם, רוח אחרת עם הרא"ש, דכתב בהלכותיו (ברכות פ"ו סי' כג) בזה"ל, ובגמרא קאמר כל דבר שעושה פירות משנה לשנה, נקרא עץ, אבל כל דבר שצריך לזורעו כל שנה, נקרא פרי הארץ. ע"כ. וע"ע רבינו ירוחם (סה"א נתיב טז ח"ג). וכן הביא הרא"ש שלא כדרכו מן התוספתא שלא הובאה בש"ס וז"ל, ועוד אומר סימן אחר בתוספתא דכלאים (פ"ג הי"ג) כל שמוציא עליו מעיקרו עשב הוא ומברך עליו בורא פרי האדמה וכל שמוציא עליו מענפיו אילן הוא ומברכין עליו בורא פרי העץ. ע"כ. וע"ע בקיצור פסקי הרא"ש [שכתב בנו הריב"א בעה"ט] כלל מה שנקרא פרי עץ כל דבר שמוציא עליו מענפיו ואין צריך לזורעו בכל שנה הוא פרי העץ. מוציא עליו ממעיקרו וצריך לזורעו בכל שנה פרי הארץ הוא. ע"כ.

וביותר מפורש כתב הטור (או"ח סי' רג) וז"ל כל אילן שעושה פירות משנה לשנה נקרא פרי העץ, אבל כל דבר שאין שורשיו נשארין בארץ וצריכין לזורעו בכל שנה נקרא פרי האדמה. ע"כ. והביא הטור מחל' בתותים הגדלים בסנה, דס"ל לר' יונה^[א] מין עץ הוא, ופליג עליהו הר' יוסף [טוב עלם] (ע')

באור זרוע (סי' קעב) בשם הרי"ף. וכן הובא באבודרהם (הל' ברכות שער ד) ובמרדכי (סי' קלא) ובטור בשם ר' יוסף טוב עלם בשם הגאונים. וכן הביא מרן בב"י (חאו"ח סי' רג) בשם תשובת גאונים.

וראה בסיום דברי הר"ח, דכתב וז"ל כללא דמילתא, היג'^[ב] עצים דיבשי בסיתוא באילני ובקייטא מלבליבין, והיזמי, ירק דיבשי בסיתוא לגמרי והדר פריא משורשיו. ע"כ. ומכלל שהביא הר"ח נראה שמקורו בתשובות הגאונים (ליק, סי' מה) וז"ל, שאילו מן קמיה הלין מזוזי מאי מברכין עילויהו ואמר תני בתוספתא כל שמוציא עליו מעיקרו עשב הוא נפקא מינה לברוכי עליה בפה"ע. הלין מזוזי מברכין עילויהו בורא פרי האדמה, ואמר דהוה קא מסגי מר רב דימי ומר רב מארי בריה, ואמר רב מארי לאבוה היגי עץ היזמי עשב מאי טעמא היזמונא יבשה לגמרי ומפקא מהדר הודרנא. והגנתא כמשא באילנא ומלבלבא מעיקרא. ע"כ. וגם אפשר לדייק ממ"ש הר"ח דהיזמי הדר פריא משורשיו, דאע"פ ששורשיו נשארין בארץ ואין צורך לזורעו כל שנה, והוא גדל משורשיו הנשארין בארץ, ירק הוא. וכן בתשובות הגאונים היזמונא יבשה לגמרי ומפקא מהדר הודרנא. וכיון דנקט בלשון לגמרי משמע שכל זמן שגזע מעלה מן

[ג] ע' בסוכה (יג). וז"ל אמר רב חנן בר רבא, הני היזמי והיגי מסככין בהו, אביי אמר, בהיזמי מסככין, בהיגי לא מסככין. מאי טעמא כיון דנתרי טרפיהו שביק לה ונפיק. ע"כ. ופרש"י היזמי והיגי מיני סנה. וכן בתוספתא כלאים (פ"א) וז"ל אין מרכיבין כשות על גבי האיזמא ולא תרד על גבי ירבוז מפני שירק בירק, אין מרכיבין כשות על גבי האנא מפני שירק באילן, ר' יהודה מתיר וכו'. ע"כ. וע' בס' הערוך (ערך היזמי) שכתב פירוש היזמי סנה, פירוש היגי קוצים. [וכן רש"י בשבת (ז). כתב היזמי דורצא"י והיגי איגלט"ר].

[ד] וע' בב"ח (שם) שמגיה ר' יצחק במקום ר' יונה. וכן מצאנו בתוס' ר"י שירלאון (ברכות מ). שהביא דעה זו בשם

איתיה לגוואזא. ע"כ. וכ"כ בתוס' ר"י שירלאון בשם ר"י הזקן שיש לברך בפה"ע וז"ל, על אותם פריישיי"ש שרגילים במקומנו. וסיים הרי"ש שכן היה נוהג רבינו תם בשם אביו רבינו מאיר וטעמם כי דבר ברור הוא דכי שקלת לפירא איתיה לגוואזא. ע"כ.

ופתשגן הכתב בס' האגודה (ברכות פ"ו) ככתבו וכלשונו וז"ל, וערפריין [בלשון אשכנז ERDBEERE והוא תות השדה, אותו מין הפרייזי"ש. וע"ע בספר הפרנס (סי' שעב) דגרס ערפר"ש, ובברכות מהר"ם (סי' ד) דגרס ערפי"ר. וע"ע בהגהות אשר"י (ברכות פ"ו סי' כג) ודו"ק] צריך לברך בפה"ע שכן דרך הענף להתקיים הרבה, וכי שקיל פירא בשנה זו הדר אתי בשנה אחרת באותו ענף עצמו. ע"כ. ועל פי שני עדים יקום דבר.

וכיו"ב כתבו בתוס' ברכות (מ. ד"ה איתיה לגוואזא) בזה"ל, מהכא נראה דתותים ופרייזי"ש ובוטונ"ש^[א] וכיוצא בהן צריכין לברך עליהם בורא פרי העץ שהרי דרך העץ להתקיים ימים רבים וכי שקיל הפרי בשנה זו הדר אתי פרי באותו העץ עצמו. ע"כ.^[א] ומשמע שהוא גדל בעץ גמור.

באבודרהם הל' ברכות שער ד' ז"ל לפי שמצא בתשובת הגאונים כל אילן שיבש בסיתוא וכלו גוזה וטרפיה לגמרי והדר פארי משרשו מברכין עליו בפה"א, ואדוני אבי הרא"ש ז"ל היה נוהג כדברי ר"י. עכ"ל.

וע' בדרישה (חאו"ח סי' רג) דכתב שנראה שהרא"ש וסיעתו חולקים על הגאונים ורוב הראשונים בפירוש התוספתא הנ"ל, שהרא"ש וסיעתו מפרשין 'כל שמוציא עליו מעיקרו' שר"ל שהעלין והפירות גדלין בארץ, ולא יוצא שום גזע וענף מהשרש, רק זה הוא עשב. אבל כל שיש לו ענף, אף שמתייבש בכל שנה ויוצא שוב, אפ"ה מיקרי אילן. והגאונים מפרשין 'כל שמוציא עליו מעיקרו' שר"ל דכל שנתייבש הענפים בכל שנה, אף שהענפים חוזרים ויוצאים מהשורש תחת הקרקע, מיקרי ירק הואיל ואין הגזע והענפים עומדים משנה לשנה. ועכת"ד.

הפרייזי"ש ודינם

וע"ע במ"ש הרא"ש עצמו בתוספותיו וז"ל, הילכך אותן תותים הגדלים בסנה ובאטדים ואותן פרייזי"ש [לכאורה זה תות השדה, הנקרא היום בלשון צרפתית FRAISES ובאנגלית STRAWBERRY] מברכין עליהם בפה"ע דכולן מין אילן הם דכי שקלת לפירא

רבו ר"י הזקן. וכ"כ באור זרוע. ואמת כתבו תר"י (כה: בדה"ר ד"ה אמר) לגבי צלף שלב"ה וודאי אילן הוא שהשורשים נשאין בו בכל שנה וגדל בו הפרי לשנה אחרת, לעיל (כד: ד"ה על) מפרשים איתיה לגוואזא וז"ל שכשלוטין הפרי נשאר העץ משנה לשנה וגדל בו לשנה אחרת מברכין בפה"ע. ע"כ. וכן נראה העיקר.

[ה] ובתוס' רבינו פרץ גרס בוטנים. ובספר האגור גרס בוטונא^[א]. ונראה שכוונתם לפירות וורד הבר שבצרפתית העתיקה נקראו BOTONS. אבל עוד אפשר שהוא מלשון רומי BATOS והוא הפטל. וע"ע במרדכי הנ"ל שגרס בישונ"ש. ולגרסת המרדכי אפשר שהוא מצרפתית העתיקה BUISSON שתרגומו מין אטד. וצ"ע.

[ו] ועוד הביא בשם ר' מנחם רביה מירושלמי דמסכת כלאים דמברכין על כל מיני דאטד בורא פרי האדמה דקאמר התם ההגין ואטדין מין אילן הם ואינן כלאים בכרם, ופריך והתניא אלו הן מיני דשאם הקונדס והאטד, ומשני תמן

בענין מיני תותים וזיהויים

הרב יהודה פגיה

שאינ צורך לזרוע בכל שנה, חשבינן ליה עץ לברכה. וכן יש מיני פרייז"ש שמביאים פרות ב' או ג' תקופות בשנה.

אלא דלא נראה לפרש כן, מדסיימו התוס' וז"ל, ומיהו לדברי הכל פרייז"ש צריך לברך עליהם בפה"ע דאינו גדל על אטדין ועצו מתקיים משנה לשנה. עכ"ל. וק"ק כי לית ליה עץ כלל וגידולו בעשבים רכים סמוכים לקרקע, וכן לשון התוס' שאינו גדל על אטדין, משמע שגדל באילן גמור. ולא מובנים דברי התוס', ופוק חזי מאי אורח ארעא.

וחיפשתי ובס"ד מצאתי, ראיתי יום א' בגן אילן עם פירות אדומים ועגולים דומים ממש לתות-שדה הברי. ושאלתי לשם מינו מבעל השדה והגיד לי ששמו ארבוטו"ס, ועיינתי בספרי הטבע ומצאתי ששמו בצרפתית ARBOUSIER, כלשון ארבוטו"ס, וגם הוא ARBRE A FRAISES, פירושו אילן הפרייז"ש. וכן בלשון אשכנז קוראים לו ERDBEERBAUM. ובלשון אנגלית ג"כ STRAWBERRY TREE.

והנראה לדעתי שבשם הפרייז"ש נכלל ב' מינים שונים לגמרי, אחד מין ירק ואחד מין אילן, אך כיון דפירותיהם דומים זל"ז וקוראים אותם בלע"ז בשם א', והמציאות נתבלבלה בתוך צרות הגלות, ומזה אירעה מחלוקת, וכעין זה מצינו בערובין (לד:): דתניא הקנים והקידן והאורבנין מין ירק הן והא קשיא קידה מין ירק הוא, דתנן אין מרכיבין פגם על גבי קידה לבנה מפני שהוא ירק באילן. ואמר רב פפא קידה לחוד וקידה

אבל מוכח להיפך בברכות מהר"ם (סי' ד) וז"ל על התותים שגדילין בסנה ובעשבים שקורין ערפי"ר בלשון אשכנז ופרי אדום שנקרא ערפיר כתוב בתוס' שיש לברך עליו בורא פרי העץ. ע"כ. וע"ע במג"א (סי' רג ס"ק א). ותמה הרב מחצית השקל (סי' רג ס"ק א) וז"ל, הענין קשה בעיניי שיחלקו במציאות וכו', ע"ש, וסיים בזה"ל, ולשון האגודה דחוק שכתב שכן הענף מתקיים והל"ל שכן השורש מתקיים. ע"כ.

ואמכ"ת הא גופא קשיא, הרי אם החליף שורש וענף כדכתב הרב מחצה"ש, עדיין כתוב שם הדר אתי בשנה אחרת באותו ענף עצמו, ואיך יתכן דצ"ל אותו שורש עצמו, דלא מסתברא דב' ט"ס נפל באותו קטע, ומי יודע מאיזה שורש הטמון בקרקע הפרי בא, וגם לא זכר שר לדברי התוס' [וגם תוס' הרא"ש ותוס' רי"ש] שתלה דין הפרייז"ש באיתיה לגווזיה, ולא בקיום השורשים. וביותר קשה על הרא"ש אמאי שבק ליה לדינא דתלמודא ואייתי לכללא דתוספתא [ובפרט שיש להשוות את כלל התוספתא עם התלמוד. וע' בדרך אמונה להגר"ח קנייבסקי שליט"א].

ולפום ריהטא אפשר לומר דדייק הרא"ש וסיעתו דמ"ש בגמ' כי שקלת ליה לפירי איתיה לגוואז והדר מפיק, דכיון דלא גרסינן דאיתיה לגוואז בסיתוא, רק איתיה לגוואז סתם, ר"ל שאם אחר לקיטת הפרי בתקופה מוקדמת בשנה זו, מתקיים העץ וחונט פירות אחרים בתקופה מאוחרת באותו שנה, ואע"פ שמתייבש בחורף לגמרי עד שורשיו, כיון

ונראה שבמקרא נקרא בכאים, וע' ברד"ק, ומצודת ציון לשמואל ב (סופ"ה) על הפסוק וישאל דוד בה' ויאמר לא תעלה הסב אל-אחריהם ובאת להם ממול בכאים. וכן הוא בתהילים (פד) בעמק הבכא. ובדברי הימים א (יד). וע"ש. אבל במדרש תנחומא (שופטים פ' יז) כתב על הפסוק שלהלן ויהי בשמעך את קול צעדה בראשי הבכאים אז תחרץ, שהם מלאים קוצים, משא"כ באילן תותיאי. וצ"ע.

וע"ע בשבת (קמג): שכולל תותים עם רימונים דלאו בני סחיטה נינהו. כן בירושלמי בהרבה מקומות נזכר אילן תותיאי, וע' בירושלמי (ערלה א): וז"ל, מהו שיהיו אסורין משום גזל, וכי עצים אינן אסורין משום גזל, מה צריכה ליה, כגון אילן תותיאי דלא אית בהון ממש. וע"ע בנדרים (כא): תני רבי שמעון בן אלעזר אומר קונם כל דבר שדרכו ליאכל ואין דרך היוצא ממנו ליאכל נדר בו מותר ביוצא ממנו. מה אית לך כגון אילן תותיאי. וע"ע בשיטה מקובצת (נדרים ג.). ומשמע מכל זה שאילן תותיאי היה מצוי ורגיל בימי חז"ל.

ונראה דאפשר שחז"ל הכירו ג"כ את התותים הגדלים באטה, דבבראשית רבה (פ' כב) על הפסוק (בראשית ד) השמר אחי אנכי איתא, משל לאחד שנכנס לגנה ולקט תותין ואכל, והיה בעל הגנה רץ אחרייו אמר לו מה בידך, אמר לו אין בידי כלום, אמר לו והרי ידיך מלכלכות. נראה שזה לא מדובר על אילן תותיאי, דלשון 'גינה' בדרך כלל מיירי במקום גידול ירק. וא"כ, מובן שאע"פ שסתם תות הוא המין הידוע כנ"ל, מ"מ שם תותים

לבנה לחוד. ואם מקשה סתמא דגמ' ממיני קידה, כ"ש אנן במיני הפרזי"ש על אחת כמה וכמה שנוכל לומר דתרי מיני נינהו, דלשונות הלעז אינן מדוייקות.

אילן תותיאי

ובתוס' ברכות (מ. ד"ה איתיה לגווזיה) כתבו וז"ל, מהכא נראה דתותים צריכין לברך עליהם בורא פרי העץ שהרי דרך העץ להתקיים ימים רבים וכי שקיל הפרי בשנה זו הדר אתי פרי באותו העץ עצמו. ע"כ. ונ"ל דתותים סתם לאו קאמר, אלא תותים הגדלים בסנה. וע' בפ"ק דמעשרות (מ"ב) משמע שתותים גדלים באילן. וכן בפירוש המשניות להרמב"ם (שם) כתב שזיהוי התותים ידוע וכתב וכן קורין אותו [תות] בערבי תות ובלע"ז מורא. וע' להרע"ב דגרס מורא"ש. ע"ש. וכן בירושלמי (פ"ק דערלה ה"א) משמע שתות מן אילן גמור. וכן בבבלי בשבת (קמג): ופסחים (כד, לב). ובכורות (ח.).

וע"ע בתוס' בכורות (ח. ד"ה ובאילן) שמחלקים בין תותים הגדלים באילן ותותים הרגילים שגדלים בסנה. וע"ע באליה זוטא (סי' רג ס"ק א) שכתב בשם ס' אור חדש וז"ל, יש בקצת מדינות מין מוילבע"ר שגדלין באילן כגון באסטרייך ואז מברכין בפה"ע. ע"כ. ומ"ש מוילבע"ר, הוא תות האילן שנקרא בלשון אנגלית MULBERRY. וכן עד היום הזה בלשון ישמעאל ובלשון פרס האילן נקרא תות, ומורא"ש כדכתב הרע"ב הוא מלשון רומי MORUS, ובלשון ספרדית MORA כדכתב הרמב"ם בפיה"מ. והוא אילן גמור לכה"ד.

והנה שיטת האליה רבה דסתם מאלינע"ס ברכתם בפה"א. וכ"כ בשו"ת דברי מלכאל (ח"ה סי' קמג). וע' בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קצו) שכתב בטו"ד ראיות שצריך לברך על המאלינע"ס בפה"א, אך בסוף דבריו חזר בו ופסק לברך בפה"ע, וכתב שכן המנהג. וכ"כ בערוך השלחן כתב וז"ל וראיתי מי שכתב דעל מאלינע"ס מברכין האדמה, ודבר תמוה הוא, וכן אנו נוהגין לברך עליהם העץ. ע"כ. אבל המעין לעיל בדבריו יראה שכתב כל מיני יאגידע"ס שלנו, הן שחורין הן אדומים הן מתוקים הן חמוצים, מברכין עליהם בפה"א. אפילו השחורים שקורין שווארצ"א יאגידע"ס שגידולו באילן קטן נמוך והשורש מתקיים משנה לשנה, מכל מקום כיון דענפיו כלין בחורף, מברכין האדמה. אך ע' במג"א (סי' רג) שכתב לברך בפה"ע על וז"ל אותם שקורין בפולין יגידע"ס השחורים אבל האדומים גדלי' בעשבים ומברכין בפה"א. ע"כ. ע' במשנ"ב (סי' רג אות ג) שכתב בזה"ל, פירות שגדילין על אילנות קטנות אף שגבהן פחות מג' טפחים כמו יאגד"ש שחורים דעת המ"א ועוד כמה אחרונים לברך עליהן בפה"ע אך העולם נוהגין לברך בפה"א ואפשר דטעמם דלא חשיבי כ"כ פרי. ע"כ. וע"ע בט"ז (סי' רד). ובוז"ו בלשון פולין יאגידע"ס הם המין שהביא מאמריקה שנקרא BLUEBERRY בלשון אנגלית, הנקרא אוכמניות בעברית המודרנית. אך משמע ממ"ש הרב ערוך השלחן והמג"א, שיש שחורים ואדומים, שאינו מיחס לאוכמניות כלל, שאין זן אוכמניות אדומות, אך אפשר שהאדומים הם

הוא שם כללי לכל מיני פירות הדומות לפירותיו של אילן תותיין, אבל הצמחים עצמם אינם דומים. וע"כ י"ל בתוס' ברכות (מ.) שהתותים הגדלים בסנה הנידונין בסוגיין, לאו אותן מאילן תותיין, שא"כ, אין חידוש בזה לברך עליהם בפה"ע כלל ועיקר. [ועוד, מ"ש התוס' דרך העץ להתקיים ימים רבים, והל"ל שנים רבות, ודון מינה שהתותים הנידונים כאן הם מין אחר מהתותים הנזכרים בחז"ל.]

מאלינע"ש ויאגידע"ש ודינם

כתוב בס' אליה רבה זוטא (סי' רג) [וכן הובא בכה"ח (סי' רג אות ה)], שתותים הגדלים בסנה הם שקורין מו"ל בע"ר ומאלינע"ש, אבל יש בקצת מדינות מיני מו"ל בע"ר שהן גדילין באילן כגון אסטריין, ואז מברכין עליהם בפה"ע. ע"כ [ופשוט שהמילבע"ר האמור הוא אילן תות (MULBERRY)]. וע"ע במשנ"ב (סי' רג אות א).

ולולי דמסתפינא הייתי אומר שט"ס נפל לידי האליה רבה, שמין מו"ל בע"ר לעולם גדל באילן גמור, ונראה שכוונתו ברישא על מין אחר שאביא בס"ד להלן, הפטל השחור, שדומה לו ממש, ואחר הקצירה אתי לאחלופי זב"ז, ובלשון בני אדם בזמנו ומקומו אפשר שקראו לפטל שחור ג"כ מו"ל בע"ר, אך אפילו האליה רבה ראה שיש גם אילן גמור בשם מילבע"ר, וס"ל שתלוי בשינוי המקומות, מ"מ עינינו תחזינה שהם מינים נפרדים לגמרי, ושוב ע"כ י"ל דלעזים מביאים לידי בילבול.

המוילבע"ר, שהוא אילן תותיאי. וכן מצאתי בספר התשב"ץ הקצר (סי' שכב) שכתב בזה"ל, התותים שגדילים בסנאים ובעשבי השדה שקורין בומבער"ן ובלע"ז מור"ש דמייא. ע"כ. וכן בראבי"ה גרס ברונבר"ש ובס' הפרנס (סי' שעב) גרס ברונבר"ש ובס' האגודה גרס ברומביר"ן. ופטל השחור בלשון אשכנז נקרא BROMBEEREN. ודו"ק. ובלשון ספרד שהוא לשון מורכבת לשון רומי ולשון ישמעאל, קורים אותו ZARZAMORA, ונ"ל שהתיבה עצמה מורכב, ZARZA מלשון ערבי זרז"ר, ומקורו בלה"ק דרדר, פירושו מין סנה או אטד קוצני, כבפסוק (בראשית ג, יד) קוץ ודרדר תצמיח לך. וע"ש ובמפרשים. ו-MORA משורש רומי וכ"ה בלע"ז דרמב"ם שהוא לשון ספרדית, פירושו תות, כנזכר לעיל.

אלא דניתן לדחות ממ"ש באורחות חיים (הל' ברכות סי' כו) שהביא מהסמ"ג כלל אחר דכל דבר שנלקט הפרי משנה לשנה ונשאר העץ להוציא פריו בשנה האחרת קרוי עץ ומברכין עליו בפה"ע, וכן נמי דעת הירושלמי. וא"כ על המורא"ש שבשדה ועל מגופא"ש [ולא זכיתי למצוא איזוהי] מברך בפה"ע שמין אילן הן. ע"כ. ותמיהני שבסמ"ג לפנינו איתא בזה"ל, זה הכלל כל מקום שילקוט הפרי וישאר העץ שהוא עצמו יחזור ויוציא פרי קרוי עץ. ע"כ. ומשמע מתיבת 'עצמו' להיפך ממ"ש האורחות חיים. וע"ע בריטב"א בהל' ברכות שלו (פ"א סי' ט) שכתב בזה"ל, ואיזהו נקרא פרי אילן לברכה, כל שגוף האילן נשאר קיים ועושה פירות פעם אחרת. וג"כ סיים הריטב"א וז"ל, לפיכך תותים הנעשים בשדות פרי עץ הם, שהרי

הנקראים CRANBERRY באנגלית, הנקרא חמוציות בעברית המודרנית. וצ"ע.

תותים הגדלים בסנה ובאטד ודינם

הנה שמעתי שבספר רפואות כתוב בשם אסף בן ברכיה הרופא [שחי בזמן הגמרא] שהסנה הנוער הוא הפטל. וזה מקור לשם 'פטל הקדוש' המצוי היום.

וכבר הקשינו לעיל על הרב ערה"ש, שאע"פ שתמה עליהם שפסק לברך בפה"א על המאלינע"ס, מ"מ כתב דכל מיני יאגידע"ס, הן שחורין הן אדומים הן מתוקים הן חמוצים, מברכין עליהם בפה"א, ונ"ל שבעבר השתמשו בשם יאגידע"ס כשם כללי לכל מיני התותים, ויצא אפוא שבאמת היה כותב על מיני רובו"ש, כלומר פטל ופטל השחור, והשווארצ"א יאגידע"ס המדובר הם הפטל השחור, שגם קורים BLACKBERRY בלשון אנגלית [פירושו באנגלית תות השחור]. וצ"ע על מה נחלקו הרב ערוך השלחן עם הרב מהרש"ם (ח"א סי' קצו) בענין מאלינע"ס, ונלחצנו אל הקיר לומר שהעה"ש מזהה את המאלינע"ס כון מוילבע"ר כדכתב הרב אליה רבה, אך המאלינע"ש לדעת המהרש"ם הם הפטל. וכבר הוכחנו שהמוי"ל בע"ר הוא אילן התותיאי, כך שדברי הערה"ש נשארו תמוהים.

והיותר נכון נ"ל לומר שהתותים הגדלים בסנה ובאטד הם מיני פטל ופטל השחור, שקוראים בלשון אנגלית RASPBERRY ופטל השחור שקוראים בלשון אנגלית BLACKBERRY דומים ממש לפרי

סוף דבר הכל נשמע, מרן בשו"ע (חאו"ח סי' רג ס"ק ב) פסק על תותים הגדלים בסנה בורא פרי האדמה. וע"ע ברמ"א שכתב דלא מקרי עץ אלא שמוציא עליו מעצו אבל מה שמוציא עליו משרשיו לא מקרי עץ והני כיון דכלהו עצי לגמרי בחורף והדר פרח משרשיו מברכים עליו בורא פרי האדמה ע"כ. ובכף החיים סופר (שם אות ז) ביאר דיש מינין כשנושרין הפרי נשאר הגזע והשרשין בקרקע ובחורף יבש וכלה גם הגזע ונשארו השרשין בקרקע ולשנה האחרת חוזר השורש ומוציא גזע חדש וגם חוזר וצומח בו הפרי כגון התותים הגדלים בסנה י"א שמברכין בפה"ע כיון שגזעו נשאר ימים רבים אחרי נשירת הפירות וגם שרשיו מתקיימין וא"צ לזרעו בכל שנה ושנה. וי"א כיון דהגזע כלה בכל שנה ולא נשארו אלא השרשין אע"ג שחוזר וגדל מאליו וא"צ לזרעו בכל שנה הוי פה"א ומברכין עליו בפה"א. ע"כ. ומסיק דדעת מרן והרמ"א כהדעת השניה, כדמוכח מלשון השו"ע.

ויש הרבה עוד להוסיף בענין, אך אין לי פנאי להאריך יותר. ועוד חזון למועד.

הענף נשאר קיים. ע"כ. ונראה שיש לחלק כיון שמוציאים ענפים חדשים משורשיו בכל שנה אפשר לומר שנשאר עץ להוציא פרי, כמ"ש האורחות חיים בשם הסמ"ג, אבל ק"ק לומר שהענף עצמו יחזור ויוציא פרי, כלשון הסמ"ג שלפנינו.

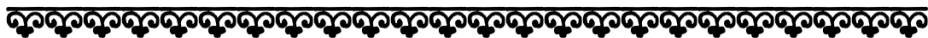
ואף זה ק"ק, ע' במג"א (סי' רג) שכתב שיש לברך בפה"ע על הברוימבע"ר שכן הענף מתקיים ימים הרבה וכי שקיל פרי הדר אתי מאותו ענף עצמו. וצ"ע איך יתכן לברך בפה"ע בתותים האלו משום דכי שקיל פרי הדר אתי מאותו ענף עצמו, דעינינו תחזינה שהענף אינו מתקיים, והברוימבע"ר לא הדר אתי מאותו ענף עצמו, אלא יש להם עצים המתקיימים משנה לשנה, אבל כל שנה מוציא ענף עץ חדש משורשיו בלא פירות [הנקרא פרימוקיי"ן PRIMOCANE], ובשנה ב' לענף מוציא עלים ונשנה קצת [ונקרא פלוריקיי"ן FLORICANE] ומוציא פירות רק מעצים בשנה השניה שלהם, ואחר שמלקט הפירות, כלה אותו הענף לגמרי. וע' במהרש"ם (ח"א סי' קצו) שהביא שזה אופן גידול המאלינע"ס.



בדין אין דם טמא אלא מן המקור

הרב שאול סימן טוב

רב דק"ק אר"ץ ג'אקסון, ועורך ספרי תורת חכם ברוך, ליקווד



לימד על הדמים שאינם אלא מן המקור

(א) **כתב** הטור (יורה דעה ריש סי' קפג):
 "ואשה כי תהיה זבה דם יהיה זוכה בבשרה
 שבעת ימים תהיה בנדתה" (ויקרא טו, יט),
 ולמדו חכמים ממדרש הפסוקים שלא בכל
 מקום שתזוב ממנה דם טמאה, אלא דוקא דם
 הבא מן המקור. והוא מברייטא המובאת
 בתורת כהנים (מצורע פרשת זבים פרשה ד),
 וז"ל: "ואשה כי תהיה זבה", יכול אפילו זבה
 מכל מקום תהא טמאה, תלמוד לומר (שם כ,
 יח) 'והיא גלתה את מקור דמיה', לימד על
 הדמים שאינם אלא מן המקור. והובאה
 ברי"ף שבועות (ג ע"א מדפ"ה, עיין ר"ן שם)
 וברא"ש סוף נדה (פרק י סי' ו), הביאם בית
 יוסף ריש סימן קפג, וכן הובא בש"ך שם
 (סק"א) ובבאר היטב שם (סק"א) ובעוד
 אחרונים.

ע"כ. וכתב הרא"ם שם: 'פירוש יכול באחד
 מכל אבריה, שאף הדם הזב מפיה או
 מחוטמה יהא טמא' וכו'.

**מפני מה צריכים ללפותא להוציא דם שאר
 אברים הרי הוא כבר נלמד מזרשה אחרת**

(ב) **ויש** לעיין בכל זה מהא דאיתא בנדה
 (מא ע"ב): 'אמר רבי יוחנן בשם רבי שמעון
 בר יוחאי, מנין שאין אשה טמאה עד שיצא
 מדוה דרך ערותה, שנאמר (שם) 'ואיש אשר
 ישכב את אשה דוה וגלה את ערותה את
 מקורה הערה', מלמד שאין אשה טמאה עד
 שיצא מדוה דרך ערותה, וכן הוא במכות (יד
 ע"ב) עיין שם, ובפשטות הוא נדרש מלשון
 'אשה דוה וגלה את ערותה', משמע דרך
 ערותה דוקא, והשתא אי ילפינן מרישא
 דקרא דרק דם היוצא דרך ערותה מטמאה,
 מאי סלקא דעתך למימר אפילו דם הזב מפיה
 או מחוטמה מטמאה.

ברם לפי גירסתנו דגרסינן 'מכל מקום', יש
 לומר דלא בא הכתוב לאפוקי שאר אברים,
 שהרי זה כבר שמענו מ"וגלה את ערותה",
 אלא בא לאפוקי דם הבא מן העליה ודם
 מכה אף על פי שיוצא דרך ערותה. וכן
 מפורש להדיא בפירוש הראב"ד לתורת
 כהנים פרשת תזריע (פרשה א פרק ג הלכה

וכתב הרב קרבן אהרן בביאור כונת
 הברייתא, דרצונה לומר, יכול אפילו יהיה
 הדם זב מפיה או מחוטמה תהא טמאה,
 תלמוד לומר 'את מקור דמיה', דהא 'את
 דמיה' הוה ליה למימר, הרי למדנו כי דוקא
 אשה אשר יזוב דמה מן המקור היא טמאה.
 וכן נראה מלשון רש"י על הפסוק 'ואשה כי
 תהיה זבה' וגו' שהביא לשון התורת כהנים
 בשינוי קצת 'יכול מאחד מכל אבריה' וכו',

בדין אין דם טמא אלא מן המקור

הרב שאול סימן טוב

ד"והיא גלתה את מקור דמיה'. ברם נראה דהך דרשה דפרשת תזריע שנאמרה גבי יולדת אינה עיקר, דהא יולדת אין לה טומאת נדה רק טומאת לידה, ואפילו רואה כל ימי טהרה דמיה טהורים, ואי משום טומאת לידה הרי אפילו לידה יבשה מטמאה, אלא בא הכתוב ללמד שהיא טהורה מדין מקור דמיה דבעלמא דינא להיות טמאים, וכן איתא בדעת זקנים מבעלי התוספות שם, ולפי זה יש לומר דמילתא אגב אורחא קמשמע לן שכל דמים שהיא טמאה מהם בשאר הימים אינה טמאה מהם אלא אם כן באים מן המקור, אך עיקר הדרשה הוא בפרשת מצורע גבי דיני נדה. אמנם גם בלאו הכי, הרי כאמור יש מפרשים דהך דרשה דנאמרת לגבי יולדת באה ללמד על דמים של ימי טהרה וימי טומאה דתרווייהו ממקור אחד באים ולא באה לאפוקי דם מכה ודם עליה, ואתי שפיר. ועיין בתרגום יונתן בן עוזיאל שם שתיגרם 'ותדכי מבוע תרין דמהא', משמע דמקור אחד לדמי טומאה ודמי טהרה, ואכמ"ל.

ישובים לשיטת רש"י דבא לאפוקי שאר אברים שבגוף

(ג) **ולפום** ריהטא היה נראה ליישב שיטת רש"י על פי מה שכתב הרב תורה תמימה על הפסוק 'ואשה כי תהיה זבה' וגו', דאלמלא דילפינן מ"ואת מקור דמיה' דדמי שאר אברים אינם מטמאים, היה אפשר לטעות מלשון 'בבשרה' דאפילו מכל הגוף טמאה, ע"כ. ולפי זה יש לומר, דכלא הך דרשה ד"מקור דמיה' לא הוה ילפינן מרישא דקרא דדוקא דם היוצא דרך ערותה מטמאה, דהא

(ו) על הפסוק (שם יב, ז) 'וטהרה ממקור דמיה', דדרשינן התם 'ממקור, מלמד שכל דמים שהיא רואה אינן אלא מן המקור', וכתב הראב"ד: 'פירוש כל דמים שהיא טמאה מהם בשאר הימים אינה טמאה מהן אלא אם כן באים מן המקור, למעט דם המכה שבצדדין ודם העליה' וכו', וכן כתב המרדכי בהלכות נדה (סי' תשל"ה) בדרשה ד"והיא גלתה את מקור דמיה' דבא לאפוקי דם מכה ודם עליה (מלשון הראב"ד משמע דבא לאפוקי דם מכה שבצדדים דוקא, ואילו מדברי המרדכי מבואר דבא להוציא דם מכה סתם אפילו מכה שבמקור, וצ"ע). וכן פירש הרב עזרת כהנים פרשת תזריע שם (אות נט) שלימד על דם העלייה שהוא טהור [והוא דלא כהרב קרבן אהרן שבא ללמד על דמים של ימי טהרה וימי טומאה דתרווייהו ממקור אחד באים, ועיין תוספות העזרה שם, אך כן מבואר בפירוש ר"ש משאנ"ץ על התורת כהנים, עיין שם]. וכן נראה מביאור הגר"א (סק"א) שהביא מקור למה שכתב בשלחן ערוך (ריש סימן קפג) דאשה שיצא דם ממקורה טמאה מהא דנדה דף מא ע"ב, ושוב הביא דרשת התורת כהנים למימרא דדוקא דם הבא מן המקור טמא, ובפשטות היינו לאפוקי דם מכה ודם עליה, דשאר אברים כבר למדנו מהך ילפותא דדרשינן בנדה שם. אמנם לפי גירסת רש"י עדיין קשה, דדרשה ד"והיא גלתה את מקור דמיה' למה לי.

איברא דאף לפי גירסתינו יש לתמוה תרי קראי למה לי, דכיון דילפינן מקרא ד"וטהרה ממקור דמיה' לשם מה אנו צריכים לדרשה

מחוטמה מיקרי דרך ראייתה, ולא נהירא. גם מדברי התוספות שם (מא ע"ב, ד"ה ואודא) משמע דהך דרשא אודא לכולי עלמא, וכן משמע בגמרא מכות שם, וצ"ע. ועיין בשו"ת צמח צדק (יורה דעה סי' קכט אות ח), ודו"ק.

שיטת הרמב"ם בגדר דם מקור טמא

(ד) **והנה** זה לשון הרמב"ם (פ"ה מאיסורי ביאה ה"ה) 'דם הבא מן החדר כולו טמא, חוץ מדם טוהר שהתורה מיהרתו ודם קושי כמו שיתבאר, ודם העליה כולו טהור שהוא כמו דם מכה שבמעים או בכבד או בכליה וכיוצא בהן' וכו', ע"כ. ולפום ריהטא מלשון 'דם מכה שבמעים או בכבד או בכליה' משמע קצת כמו שפירש רש"י בדרשת התורה כהנים שבא לאפוקי דם שאר אברים, וכיו"ב כתב הרמב"ם בפירוש המשנה (פ"ב מ"ה), וז"ל: 'והיא הנקרא עליה, עורק אחר יזונה כשאר עורקי הגוף, ואינו מעבר למותרים, ואם ישוסע מזה העורק מעט, יזול גם כן ממנו על צואר הרחם, והוא דם טהור לפי שהוא כדם רעיפת הנחירים או דם הטחורין' וכו', ע"כ. הרי שמיעט דם עליה לפי שהוא כדם הנחירים או דם טחורים. אך מדבריו משמע נמי שדם העליה אינו אלא דם מכה, שהרי כתב שאין הדם בא מן העליה אלא אם 'ישוסע העורק', וכן דקדק בדבריו בשו"ת נודע ביהודה (יורה דעה קמא סי' נה, סוד"ה אמנם איכא), ודלא כמו שפירשו התוספות בנדה (זו ע"ב, ד"ה עליה) שדם העליה הוא אותו דם שיש במקור.

ולפי זה יש לומר, דהא גופא אתא לאשמועינן דדם עליה הוא 'דם מכה' וממילא

'בבשרה' כתיב, אלא בא זה וגילה על זה, דמאחר דילפינן דרך דם הבא מן המקור מטמא, דרשינן נמי דדוקא דרך ערותה מטמא. אך מה שכתב הרב תורה תמימה דלשון 'בבשרה' משמע כל בשרה, הרי מדברי רב סעדיה גאון והרב אבן עזרא מבואר להיפך, דיעויין בפירוש רב סעדיה גאון על הפסוק (שם טו, ב) 'זב מבשרו' שפירש 'זב מאבר המין', ומשמע דלשון 'בשר' היא לשון נקיה לאבר המין, וכן פירש לעיל שם (יב, ג) 'בשר ערלתו' - ערלת אבר המין, וכן פירש הרב אבן עזרא על הפסוק 'זב מבשרו' שהוא כינוי לערות זכר, ולהלן שם על הפסוק (טז, יט) 'כי תזוב בבשרה', פירש 'ערות האשה'. אלא דלפי זה צריך עיון לשם מה אנו צריכים להא דרבי יוחנן שאין אשה טמאה עד שיצא מדוה דרך ערותה, הא ילפינן לה מלשון 'בבשרה'.

אמנם אפשר ליישב שיטת רש"י הנ"ל על פי מה שכתב הרב סדרי טהרה בספרו חידוד הלכות (כב ע"א), וכן כתב בשו"ת חתם סופר (יורה דעה סי' קעא ד"ה והנה לקמן), דדרשה דרבי שמעון נצרך לטעמיה דסבירא ליה לעיל שם (כא ע"ב) דהמפלת חתיכה אם יש בה דם אגור טמאה, הרי דלדידיה אפילו רואה דם שלא כדרך שהנשים רגילות לראות, טמאה, ולכן הוצרך הכתוב ללמדנו דאם יצא הדם דרך דופן טהורה, אבל לרבנן דהתם דבעינן כדרך ראייתה, פשיטא שאינה נטמאת בדם היוצא דרך דופנה ולא בעינן קרא. ולפי זה יש לומר דדרשת רבי שמעון לא שמיעא להו לרבנן, ולכן דרשו מקרא דמקור דמיה לאפוקי שאר אברים. אמנם באמת קשה לומר כן, דאם כן נמצא דדם הזב מפיה או

בדין אין דם טמא אלא מן המקור

הרב שאול סימן טוב

מעין, והעורקים המה הצינורות, והרחם הוא כלי הצינורות ההמה, ומשום הכי דם מכה שברחם עצמו טהור שהוא מתקבץ מלקותא שבבשר הרחם עצמו ואינו בא דרך הצינורות האלו, וכן מבואר בלשון מהר"י רופא שבשאלת מהר"ם לובלין סי' קי"א אשר זה לשונו: דלא אסרה תורה אלא מקור דמים ומקור דמים הוא המקורות שברחם שהם נפתחים והדם הזה מהם, ולא מהרחם עצמו, כי הוא מקוה לדם ולא מקור, עכ"ד. ועיין עוד בשו"ת פנים מאירות חלק א (סו"ס יב) ובשו"ת צמח צדק (יורה דעה סי' קיט), ושו"ת דברי חיים (יורה דעה חלק ב סי' עב ד"ה ולכן נראה).

ישוב דברי הרמב"ם לשיטתו

(ה) ומה מאוד יומתק לפי זה מה שכתב בסדרי טהרה סי' קפח (סק"ד ד"ה ואשר אחזה) לישב מה שהעירו הפוסקים^[א] דלכאורה דברי הרמב"ם סתרא"י נינהו, שהרי בהלכות משכב ומושב (פ"א ה"ט) כתב בזה"ל: 'אשה שיצא הולד מדפנה ויוצא עמו דם מן הדופן, הרי אותו דם אב מאבות הטומאה כדם הנדה והלידה והזיבה, שהמקור מקומו טמא, והאשה טהורה עד שיצא ממנה דם דרך הרחם', הרי שפסק כמאן דאמר מקור מקומו טמא, וכן פסק שם (ה"י) בדין מקור שהזיע כב' טיפי מרגליות, וכן להלן שם (הט"ו) באשה שמתה ויצא ממנה דם שהיא טמאה, וכתנא קמא לגבי רבי יוחנן שמקור מקומו טמא, ומאידיך כתב בהלכות איסורי ביאה (פ"ח ה"ד): 'וכן אשה שראתה

דינו כדם שאר אברים. והרצון בזה כי ה"מקור" נקרא כך על שם טבע הדם הנמצא בו, כי הוא כמקור מעיין נובע אשר שם מתקבץ הדם, וכעין זה פירש המלבי"ם בפירושו לתורת כהנים (התורה והמצוה כט) שהמקור הוא המקום ששם תתחיל נביעת המים המתפשטים בעומק האדמה דרך ורידין וצנורות על ידי גשמים ומעינות ותהומות וכו', ובמה שכתוב 'מקור דמיה' מבואר שטומאת הדמים תלויה במקור ששם יתקבץ הדם מן הורידין שבגוף, ומשורש הזה יתפשט לחוץ, ולכן כללו בלשונם שכל דמים שהיא בין דם טמא ובין טהור בא מן המקור, כרב ולא כלוי (לה ע"ב), עכ"ל. וכעין זה כתב בתוספות הרא"ש שם (יז ע"ב) וז"ל: 'דכתיב בקרא ממקור דמיה, ולא טמא הכתוב אלא דם המקור, והיינו החדר שמצויין שם רוב דמים שהוא כמו מקור נובע', הרי שתלה טעמא דקרא במקום שהוא כמקור נובע.

וכן כתב ביתר ביאור בשו"ת חתם סופר (יורה דעה סי' קנד), וז"ל: 'אבל האמת יורה דרכו כי דקדקו חז"ל בלשונם באמרם מעין א' הוא או ב' מעיינות הם, ולא אמרו וריד א' הוא או ב' ורידים או צינורות, ואמרו בלשון מעין, אלא רמזו לנו הענין כאשר הוא באמת, כי הרחם הוא כולו עשוי מוורידים ועורקים קטנים והמה מתמלאים דם תמיד המתקבץ מחלל הגוף מטבע המוליד דם נדות האשה, ואין העורקים מעין לדם אלא צינורות הם, והסבה הגורמת והמושכת הדם ההוא ממקורו מן הגוף ועושהו דם נדות בנשים הוא הנקרא

[א] העירו בזה הרב חסדי דוד על התוספתא נדה (פ"ג אות ט), שו"ת נודע ביהודה תנינא (יורה דעה סי' צז), שו"ת אבני מילואים (סי' כג), שו"ת שואל ומשיב תנינא (חלק ג סי' א ד"ה ובוזה), והגהות יד אברהם לקמן סי' קפו (סעיף ה בהגהה), ועוד.

רבי יוחנן במקור שהזיע, וכן בסוף מכילתין (דף עא ע"א) באשה מוקמי לתנא קמא דסבירא ליה מקור מקומו טמא, ואילו בדם מכה הבא מן המקור מסקינן במכילתין (דף סו ע"א) דרבותינו העידו על דם הבא מן המקור שהוא טהור, משום הכי פסק בדם כרבי וכתבותינו דטהור, אבל במה שהוא נברא בתוכו, פסק דטמא, עכ"ל, והניף ידו שנית בספרו חידוד הלכות (סו ע"א) עיין שם.

וכן כתב כעין זה בשו"ת אבני מילואים (סי' כג) אלא שהוקשה לו על כך מכמה טעמי, וכן בפרדס רימונים (פתיחה לסי' קפו חקירה ג אות ג) כתב ליישב דברי הרמב"ם על דרך הנ"ל, ודלא כהרב נודע ביהודה (יורה דעה קמא סי' מב ובתניינא ס' צו) שנדחק בזה טובא. וסיים הרב פרדס רימונים: 'וחילוק זה מבוואר בדברי הרמב"ן והר"ן בחידושיהם לנדה, ומה לנו לחדש חילוקים שונים, טוב לנו לילך בעקבי הראשונים ולא נבקש חדשות'. אך כל זה הוא דלא כרש"י שם (מא ע"ב ד"ה רבנן סברי) דסבירא ליה דמקור מקומו טמא במגע, והוא מגזירת הכתוב כדמשמע מרש"י שם לעיל (כב ע"א ד"ה אשה), או מהלכה למשה מסיני כמו שכתבו התוספות שם (טז ע"א, ד"ה במקור) ותוספות הרא"ש שם, ועיין מה שהאריך בזה בערוך לנר שם (מא ע"ב), ואכמ"ל. ועיין בשו"ת ברית אברהם (יורה דעה סי' נד אות ב).

הרי מכאן דלדעת הרמב"ם אין דם טמא אלא הבא מן המקור, דהיינו דם הנברא בו מתחילה, וכל דם דאתי מחמת מכה בהכרח לאו דם טמא הוא, ומטעם זה גם דם הבא

דם מחמת מכה שיש לה במקור, אף על פי שראתה בשעת וסתה, היא טהורה והדם טהור, שהוסתות מדבריהם כמו שיתבאר בהלכות מטמאי משכב ומושב'. וצריך עיון, דהא בגמרא שם (טז ע"א) תלו דין דם מכה בשעת וסתה בפלוגתא דמקור מקומו טמא או טהור, דלרבן שמעון בן גמליאל אפילו ראתה בזמן עונתה טהורה, דמקור מקומו טמא ודם טמא דקאתי דרך מקור, כלומר, כל דם הנמצא במקור הוא טמא ומטמא את האשה טומאת ערב אבל לא טומאת שבעה כדם נדה, ואמר ליה רבי, אם חוששין לוסת יש לחוש לדם נדה, ואם אין חוששין לוסת (משום שוסתות דרבנן), אין לחוש גם לטומאת ערב, כי מקור מקומו טהור, ואין דם שבתוכו טמא זולת דם הנדות, ונמצא דפסק הרמב"ם כרבי דמקור מקומו טהור.

וכתב הרב סדרי טהרה בישוב דברי הרמב"ם, על פי מה שכתבו הרמב"ן והר"ן שם (מא ע"ב) בגדר מקור מקומו טמא, דלאו למימרא דמקור בנגיעה דידה מטמא, דהא טומאת בית הסתרים הוא, אלא גזירת הכתוב הוא כיון שטומאה נבראת שם מתחילה, כל שנברא בו טמא הוא, ומטמא נמי ביציאתו טומאת ערב כדם נדה. ולפי זה יש לומר דגזירת הכתוב אינו אלא מה שנברא בו מתולדתו כמעיינות דידה, מה שאין כן בדם הבא על ידי מכה דלאו ממעיינותיה הוא, אלא דם הבלוע בדופני האבר שבו המכה, טהור, ואף על גב דרבן שמעון בן גמליאל סבירא ליה דאף בזה (במכה) הדם טמא, סבירא ליה להרמב"ם לחלק, משום דבסוגיא (דף מא ע"ב) מוקמי רבנן דרבי שמעון דסבירא להו מקור מקומו טמא, וכן פסק שם

בדין אין דם טמא אלא מן המקור

הרב שאול סימן טוב

נרגש בזה הגאון מצאנו בשו"ת דברי חיים חלק ב (אבן העזר סי' ל), וכתב ליישב דזה ילפינן מדרבי שמעון, שאין האשה טמאה רק בדם מדוה שהוא מותרות הדם הבא מהגוף למקור, אבל דם מכה טהור, וכן מדוקדק בדברי רבי שמעון 'עד שיצא מדוה דרך ערותה', ואם כונתו לומר רק דבעינן דם היוצא דרך ערותה, 'מדוה' למה לי, אלא משמע דבעינן דם מדוה דוקא דהיינו דם נדה שהוא דם המותרות, עיין שם באורך. ומדבריו משמע דמדברי רבי שמעון ילפינן תרתי, חדא, דבעינן דם מדוה, דהיינו דם נדה, ותו, דבעינן שיצא דם זה דרך ערותה. וכעין זה כתב בשו"ת חתם סופר (יורה דעה סי' קנד), עיין שם באורך שהביא כמה ראיות לדבר.

ומיהו כל זה אינו אלא לענין לטמא האשה טומאת שבעה, אבל לדעת רש"י (שם כב ע"א ד"ה אשה, מא ע"ב ד"ה רבנן) מקור מקומו טמא בנגיעה, וטיפה עצמה מטמאה במגע לפי שנגע במקור, ומשמע שאין חילוק בין דם מכה לדם מדוה לענין זה, והוא דלא כהרמב"ן ודעימיה דבעינן דם הנברא בו מתולדתו כמעיינות דידה. וכן כתב להדיא בפסקי רשב"ץ (סו ע"א) שאף על פי שכל דם מכה הבא מן המקור טמא, שהרי מקור מקומו טמא, היינו שמטמא טומאת ערב, ומכל מקום האשה מותרת לשמש, כיון דאיכא מכה במקור. ומבואר דלדידיה גם דם מכה שבמקור מטמא טומאת ערב ולא בעינן דם מדוה דוקא. וכן נקט בפשיטות בשו"ת נודע ביהודה קמא (יורה דעה סי' מא סוף חלוקה ד), שדם מכה שבמקור טמא טומאת ערב, ובזה כתב ליישב תמיהת הש"ך סי' קפו

משאר אברים וכן דם הבא מן העליה ואתי דרך המקור, טהור הוא, שהוא דם מכה ולא דם 'מקור'. ואתי שפיר לפי זה לשון הרמב"ם בהלכות משכב ומושב 'הרי אותו דם מאבות הטומאה כדם הנדה', שהרי רק דם שדרך ברייתו מן המקור כדם נדה מטמא במקומו ולא דם מכה. וכן מורה ובא לשון הרמב"ן שם 'וכל שנברא בו טמא הוא ומטמא בנגיעתו טומאת ערב במשהו כדם הנדה, דבמקומו הוא נעשה דם הנדה'. וכן כתב לדקדק בספר נזר הקודש נדה (מא ע"ב אות ד) בדעת הרמב"ם דעל כרחק כונתו כמו שכתב הרמב"ן דהדם הזה הוא דם נדה ממש, עיין שם באורך. וראה עוד חוות דעת סי' קצו (סק"ג) דדם טהור לא מטמא משום מקור מקומו טמא.

ומעתה אתי שפיר מדוע צריכים שני לימודים, שהרי מדרשת התורת כהנים למדנו שאין דם טמא אלא דם המקור, דהיינו דם שברייתו מן המקור ולא דם אחר שהוא דם מכה, ואתא רבי יוחנן למימר דאפילו למאן דאמר מקור מקומו טמא, היינו דוקא שמטמא טומאת ערב במקומו, אבל אינו מטמא את האשה טומאת נדה עד שיוזב דרך ערותה.

לפי שיטת רש"י ודעימיה מהיכן למדנו שדם מכה שבמקור טהור

(ו) **ולאור** האמור, צריך עיון לדעת רש"י ודעימיה מנא להו לחכמים דדם מכה הבא דרך המקור טהור (עיין תוספתא פ"ח דנדה ה"ב ובגמרא שם דף סו ע"א), דהא התורה לא מיעטה אלא דם שיצא דרך שאר אברים ולא דם מכה שיצא דרך המקור. אכן כבר

אבל בדם שבא מעליוני הגוף ועובר דרך וורידים המקור שמהם נביעת דם הווסת ודרך שם פורסת נדה, מה לי אם מכה שבגוף גרמה לה להפתח ולהוציא דם או אם נפתחים הוורידים מעצמם ומוציאים דם.^[א] וכעין זה כתב בשו"ת מהר"ם מלובלין (יורה דעה סי' קיא) בביאור שיטת מרן בבית יוסף סי' קפח, שכתב שאין תולין אלא במכה שבצדדים ולא במכה שבמקור, וביאר דהיינו דוקא במכה שאינה בכותלי הרחם אלא שמקור הדם עצמו שבפנימיות הרחם נשחת, ונעשה מקור דם הנדות מכה, ואותו הדם הוא דם נדות גמור. אמנם ראה בספר נשמת אברהם (סי' קפז סק"ב עמוד קנ) בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל דאזיל כל בתר איפכא, וסבירא ליה דאף על גב שהמכה מוציאה דם מאותם הגידים שמתפקעים בשעת הווסת, מכל מקום אין זה דם נדה, כי דם נדה הוא רק הדם היוצא מאליו כדרכו באופן טבעי, עיין שם. ועיין בספר חזקת טהרה (דרך ישרה דף ג ע"ב ד"ה ויש להסתפק) בדין מי שהוציאה דם מן המקור בכח, דאפשר דבעינן שיהיה זה מאליו. וכבר עמד בזה הרב פרדס רימונים בשפתי חכמים (סק"ד) וכתב דאין האשה טמאה אלא אם הדם יורד מעצמו, והביא ראיה לדבריו משו"ת משאת בנימין (סי' מט), עיין שם, ויש לעיין אם שייך זה גם לנידון דידן. ועיין עוד שו"ת חתם סופר (יורה דעה סי' קמה ד"ה אלא שראיתי), ושלחן ערוך הרב סי' קפח (סעיפים ח-ט).

על הרמ"א שם (סעיף ה) שכתב שבלא בשעת ווסתה או שאין לה ווסת קבוע יכולה לתלות במכתה אף על פי שאינה יודעת בודאי שמכתה הוציאה דם, משום דאיכא ספק ספיקא, ספק מן הצדדים, ספק מן המקור, ואם תמצא לומר מן המקור, שמא הוא מן המכה, והקשה הש"ך (ס"ק כב) דמאי ספק ספיקא הוא זה, הא איכא למימר מיד דלמא דם נדה הוא, וביארו הפוסקים שכונתו לומר דדם צדדים ודם מכה שבמקור חד ספיקא הוא, ועל זה תירץ הרב נודע ביהודה דלא מיקרי חד ספיקא, דדם צדדים מתיר יותר מדם מכה שבמקור, דהא מיהא דם מכה שבמקור מטמאה לענין טומאת ערב, וכן כתב בפשיטות בכרתי ופילתי שם (פילתי סק"ו), וכן הסכים בשו"ת רבינו יוסף מסלוצק (ריש סי' ט). אך היינו דוקא אם נאמר שדם מכה שבמקור טמא, אך לפי מה שהעלינו בדעת הרמב"ן והרמב"ם והר"ן דדוקא דם נדות מטמא טומאת ערב, אתי שפיר קושיית הש"ך, דהא דם מכה שבמקור אינו מטמא יותר.

חילוק בין מכה שבכותלי הרחם לבין מכה בווריד המקור

(ז) אך יעויין בשו"ת שאילת יעב"ץ חלק א (סי' נה), שיש חילוק בין מכה למכה שבמקור, דעד כאן לא נחלקו במקור אם מקומו טהור אלא לגבי דם הבא ממכה שבמקור, שהרי אנו יודעים בבירור שאין דם מקור מעורב בו, שנעשה באופן שלא נפתח המקור שממנו נביעת דם הראייה, רק ממכה שבכותלי הרחם, וכיון שידוע לנו תולים בו,

[א] ומה שכתב בשו"ת יביע אומר חלק י (יורה דעה סי' יז) להשיג על היעב"ץ מכח דברי הרשב"ץ הנ"ל אינו מוכרח לכאורה, דאפשר דאיהו מוקים כשיטת הרמב"ן ודעימיה דדם מכה שבמקור טהור, רק דמטמא במכה שהיא בווריד המקור כנ"ל.

תמה עליו בערוך לגר שם והניח בצ"ע. ותו יש לציין כי מלשון הבית יוסף בסי' קצד משמע דדרשת רבי שמעון היא מרישא דקרא, דז"ל שם: 'משום דכתיב 'את מקורה הערה', מלמד שאינה טמאה עד שיצא מדוה דרך ערותה', ע"כ, ומלשון זה משמע שעיקר הדרשה הוא מלשון 'מקורה'. ועיין בדקדוקי סופרים נדה שם. ועיין עוד בזה בספר עומקא דדינא (דף ד ע"א אות ב) ובשו"ת תקנת השבים אלטשולר (סי' כז פתח ד).

ויש לציין דמדברי התוספות (יו ע"ב ד"ה וגם העלייה) משמע דלא ראו דרשת התורת כהנים וזכו לכוין אליה מעצמם, עיין שם, וכן דקדק בדבריהם הרב פרדס רימונים (בריש הסימן), וכן מוכח ממה שכתבו גם טעמא אחרינא דילפינן מ"דמיה' מקום שדמיה מרובים, ובעלייה אין שם אלא דם אחד. גם בתוספות הרא"ש שם כתב 'תימה מנא לן דטהור', ותירץ מדנפשיה כנ"ל. ועיין בחידושי מהר"י שפירא שם. (ועיין בריטב"א מכות שם, ודבריו צריכין עיון טובא, וכבר



הקדמה כללית בענין סמכות מנהגי הלכה לסוגיהם

הרב שלמה ישראלי

רב בית כנסת וויסטווד ודומ"ץ בלוס אנג'לס



וכן מצינו לרב האי גאון ז"ל שכתב "וכשר הדבר בעיני כל ישראל, נהגו בו כולם, ועכשיו אם בא אדם לשנות בו לשוב למנהג הראשון, אם באלו ואם באלו, שלא כדין ושלא כשורה הוא עושה, וכאילו הוא עובר על לא תשיג גבול רעך וכו', והובא דבריו בשו"ת תמים דעים להראב"ד סימן קיט ע"ש. וכ"כ רב שרירא גאון ונדפס עתה בשו"ת הגאונים שערי צדק סימן כ' (גם נמצא באוצר הגאונים עמוד 103-105) וכן הובאו דבריו בשו"ת רשב"ץ (ח"ב סימן קלו), והובא בטור חושן משפט (ס"ס שסח) ופסק כן מור"ם שם בשו"ע. ע"ש.

וכתב המאירי בהקדמתו לספר מגן אבות וז"ל, וענין תפארת בנים אבותם, הוא מה שאמרו בירושלמי "ולא תבזו כי זקנה אמך" אלו המנהגות, שראוי לכל חכם ולכל בן מעלה להעמיד מנהג מקומו על מתכונתו, לבלתי השג גבול אבותיו הקודמים והחכמים הראשונים לשנות מנהג מקומו ללא צורך וללא סיבה, וגם אם נודמן שחולק עליהם, ראוי לו להשתדל בהעמדתו אחר שלא יתבאר סתרו בראיה, וכל שכן בהיות יד האמת אתו לעזור ולהועיל. ע"כ. וע"ע רש"י ברכות (דף נד.) בפירוש פסוק זה, ודו"ק.

הנה ידוע ומפורסם היות דיני המנהגים מסובכים עד מאד וכספר חתום וסתום, בסוגיות עמומות ומחלוקות רבות כהררים התלויים בשערה, סערת הפוסקים ראשונים, גם אחרונים, זה אומר בכה וזה אומר בכה. ובהיות שהמנהג הוא עיקר גדול בהוראה ובקביעת ההלכה, וכמו שכתב הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"י הל' ו') שהקבלה והמעשה הם עמודים גדולים בהוראה, מן הצורך הוא לברר כמה יסודות בענין המנהגים וסמכותם להלכה, ובחייב שמירת מנהגי הקהילות.

ובמיוחד בדורנו זה שהרבה קהילות נעקרו ממקומם ועלו לארצנו הק' או עברו לארצות הברית ובשאר כל מקומות פזוריהם, יש מן הצורך לקבוע אם אמנם חייבים לקיים את כל מנהגי מקומות מוצאיהם למסעיהם, ואיזה דרך ישכון אור בקהילות הבאות תוך קהילות אחרות, אם נגררים אחריהם במנהגם אי לאו.

איתא במדרש משלי (פרק כ"ב) אמר רבי שמעון בר יוחאי, מאי דכתיב "אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך, אם ראית מנהג שנהגו בו אבותיך, אל תשנה אותו. "אשר עשו אבותיך" אמר רבי יוחנן, לא עשו אלא לכל הדורות. ע"ש.

אמרי תורה שלמה משיחה בטלה, וגם כתבת שלא לשנות המנהג מפני הלעג, מנהג זהו גהנ"ם למפרע, אם שוטים נהגו חכמים לא נהגו וכו', ע"ש. וכ"כ התו"ס (ב"ב ב. ד"ה בגויל) בשם ר"ת דהא דאמרינן הכל כמנהג המדינה, דוקא בהוצא ודפנא, אבל פחות מכאן אפילו נהגו, מנהג הדיוט הוא, ומוכיח מכאן דיש מנהגים שאין לסמוך עליהם, אפילו היכא דאמרינן הכל כמנהג המדינה. ע"ש.

וכ"כ הרי"ף בתשובה (סימן יג) שעיקר מנהג שעושין על פיו, והוא שרוב הקהל יתייעצו עם זקני הקהל, ויתקנו תקנה במה שיתקנו, ויקיימו אותה, זהו המנהג. עכ"ל. וכ"כ הרמב"ן והרשב"א (ב"ב קמד: ד"ה הא דאמרינן) דכי אמרינן מנהגא מלתא היא, כגון שהתנו עליו אנשי העיר או שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר. ועיין להגאון מהר"י חזן בחקרי לב (אבה"ע סי' מה) שלדעת הרמב"ם אין צריך שיהיה מנהג ותיקין, אלא בהסכמת אנשי העיר סגי ע"ש. ועוד עיין במרדכי (ב"מ סי' שסו) שכתב על דברי הירושלמי שהמנהג שיכול לבטל הלכה, הוא רק במנהג שנקבע על פי חכמי המקום ע"ש. וע"ע באור זרוע (ח"ג ב"מ סי' רפ) ובמגן אבות להמאירי (ענין כ' ד"ה היה) ועוד.

וכתב הרמב"ן בתשובה, (סו"ס ז') שכל מנהג שהוא פשוט בעיר, מעמידין אותו בחזקתו ותולין שכן הסכימו עליו ראשונים שלהם כראוי, ולפיכך דנין בו ע"כ. וכן נראה לכאורה מתשובות הרי"ף (סי' יג) שכתב דאם

וכן מצאתי בספר חסידים (סימן קיד) שכתב, שהמנהג מנהג ראשונים, כמו פיוטים וקרב"ץ, שהנהיגו לומר קרב"ץ הקליר, ואמר קרב"ץ אחרת, עובר משום אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך, לא תשיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים, ועיין שם גם בסימן תר"ו, דברים מזעזעים שכתב בעונש מי ששינה המנהג, אפילו בנוסח התפילה והפיוטים.

לך נא ראה בדברי הרמב"ן ז"ל, שהביא מהר"ם אלשקר (שו"ת סימן יח) וז"ל, ומי יהיב לן מעפריה דרמב"ן ונמלא עיינין, דקאמר, וראוי לכופף ראשינו תחת כפות המנהג, ובמקום אחר כתב, והמנהג מן המנהג ימתח על העמוד. עכ"ל. וכן כתב השבולי הלקט בסימן כג שמצוה להחזיק מנהג הראשונים בכל מה שהאדם יכול להחזיק. וכ"כ רבינו ניסים במגילת סתרים, כי כל מנהגי האומה הישראלית, באלו המנהגות כמו זה, יש ליהדר מלבזותם או לדחותם, וככתוב שמע בני מוסר אביך ואל תתוש תורת אמן. דת אומתך אל תעזוב, שלא יתבזה דבר ממה שתקנו הקדמונים וכו' ע"ש. וכ"כ רבי אליעזר ממין ז"ל בספר יראים סימן קכח, וז"ל ומגלן דמנהגא מלתא היא, דכתיב, שמע בני מוסר אביך ואל תיטוש תורת אמן וכו'.

ובודאי שאין כל המנהגים נחשבים כמנהג ותיקין לסמוך עליהם סמיכה דרבנן, ויש אותם מנהגים שאין להתייחס אליהם. וכמו שכתב בטוב לשונו השלטי גיבורים בשלהי גיטין וז"ל שם: ומה שדחיתם את ראייתי מאי

איסור, מחמת טעות או מחמת חומר, נשאל ואין מתירין לו, דלמא מחמת חומר נהגו כן, ועד שנודע שעיקרו מחמת טעות היה אין מתירין לו וכו', ע"ש. וע"ע בנימוקי יוסף שם, ודו"ק.

וכתב הרמ"א בתשובה סימן כא בשם מהרי"ק (שורש ט') ועיין עוד בשורש נד) דאם נמצא המנהג בשום פוסק, אין לבטל, ואפילו בשעת הדחק אין לשנות המנהג. וכ"כ הרמ"א בסימן תרצ (סעי' יז) דאין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו, כי לא לחינם הוקבעו. וע"ש בבאר היטב שהביא בשם מהרא"ש, דהא דאמרינן מנהג עוקר הלכה, היינו אפילו אם רוב דעות ס"ל אסור, והתלמוד מסייע להו והמנהג בנוי על פי הפסיקתא או ספרי חיצונים, אמרינן מנהג עוקר הלכה דודאי כך קיבלו אבותינו איש מפי איש וכו' ע"ש. [ומה שכתב שם מהרי"ק דאפילו אם יש במנהג צד איסור אין לבטלו, לא ברירא, דכבר דחאו הפר"ח במנהגי איסור שלו (בסימן תצו אות י') בראיות ברורות, וכן נראה מתשובת הריב"ש (סימן רנו), וכ"כ התשב"ץ בתשובה (ח"א סי' מט) דזהו מתורת המנהגות, דכל היכא דלית חששא דאיסורא, אי נהוג, שבקי להו וכו', ע"ש. וע"ע שם בסימן קנג, ובספר מגן אבות להמאירי (ענין כ' ד"ה היה) ודו"ק. וכ"כ החתם סופר בתשובה (סי' קנט) דאין אנו שומעים למהרי"ק בזה וכו' ע"ש, ועיין בביאור הלכה (סימן תרצ ד"ה ואין לבטל), וכן נראה הסכמת רוב הפוסקים.]

ועיין בשו"ת לב חיים למהר"ח פלאגי (ח"ב סימן ט') שהאריך בטוב טעם ודעת כיד ה' הטובה עליו, בחשיבות המנהגים ושמירתם

אחר כמה שנים לא ידעו איך עיקרו של מנהג זה, אלא שהיו מחזיקים בכך, יהיה המנהג עומד בחזקתו. ע"ש בלשוננו.

וכן מצאתי להרשב"א בתשובה (מיוחסות סי' נא) שכתב בענין מקום שנהגו להגבות קרקע לכתובת אלמנה שלא בהכרזת בית דין, שכל מקום שנהגו שלא להכריז, ולא נודע עיקרו של דבר למה נמנעו מלהכריז, סתמא דמלתא לאו בטעות נהגו. אלא אני אומר עיקר המנהג בדין היה, ובדין נמנעו. עכ"ל הרשב"א שם. [אבל עינא דשפיר חזי למאי דתביר לגזויה, וסתר דברי עצמו, שם בסימן נד דכתב, דשום היתומים, בין לבעל חוב בין לאלמנה, הכרזה בעי וכו' וזה דאמרת שלא נהגו בכל אותה הארץ להכריז, מסתברא שאין קרוי מקום שאין מכריזין. דלא אמרו אלא כשנמנעים מלהכריז, מחמת שלא ימנעו מלקנות, ובלא הכרזה טב להו ליתמי וכו' אבל בארץ ההיא, שנמנעין מלהכריז כשמגבין לאלמנה בלא טעם, טועין בדבר משנה הם, וחוזרים. עכ"ל בקיצור, וע"ש ודו"ק. ומרן בבית יוסף (אבה"ע סימן קד) נתקשה בזה, אבל בחושן משפט (סימן קט) הביא רק את דבריו בסימן נא הנ"ל וצ"ע. ולכאורה הכתוב השלישי שיכריע ביניהם, הוא דברי הרשב"א בחידושו על מסכת חולין, וכדלהלן.]

והרשב"א בחידושו על מסכת חולין בדף יח כתב שסתם מנהג אפילו אם לא נודע מקורו וטעמו ואפשר לתלותו בטעות, אין תולין בטעות וחייבים לשומרו ואין להתירו וז"ל שם (חולין יח) ולפיכך נראה לי שכל מה שנהגו באיסור, ואין אדם יודע עיקרו של

ואפילו בנוסח התפילה שיותר קל ממנהגי איסור, וכתב שם וז"ל: אבל לא לעבדים ולשפחות נמכרנו ליטוש תורת אמנו, ולערבב ולבלבל סדר תפילותינו שנתגדלנו עליו מנעורינו ועד עתה או כדי לשנות מנהג הקדמונים אשר הנחילו לנו זקנינו וחכמינו, וכו' וכל המשנה ממנהג אבותיו יורד מטה מטה, עד שאמרו, כל המשנה ידו על התחתונה ועובר על לא תיטוש כדאית בירושלמי וכו' ולא בלבד בנוסח התפילות עצמן נאמר, אלא בשינוי כל מנהג שיהיה אפילו מכווער הרבה משל הקדמונים. ע"ש, וע"ע לו בספרו משא חיים שכתב סמכות ותוקף המנהגים הוי מדאורייתא ע"ש. וכ"כ

אמנם האמת יורה דרכו בדעת מרן המחבר, שאף במקום שהמנהג להקל, יש לשמור עליו, ועיין בבית יוסף (יו"ד סימן ל"ו ד"ה נימוק בשרה) שהביא דעת הרי"ף והרמב"ם והכריע שם כדבריהם וכ"כ בשולחן הטהור, ועכ"ז כתב שם בב"י שבמקום שנהגו להקל ישארו במנהגם, וז"ל שם, ולענין הלכה כיון שהרי"ף והרמב"ם הסכימו לאיסור במים עכורים וסרוחים בריאה, להם שומעים, אם לא במקום שנהגו כדברי המתירים. עכ"ל ע"ש.

אמנם חשוב לציין דיש סוברים דאף אם המנהג נתייחד אחר תקופת מרן והוא נוגד את פסקי מרן המחבר, עדיין מתייחסים אליו ויש לסמוך עליו אפילו להקל. כן העלה בשו"ת אור לציון ח"ב (במבוא ענף ג') ע"ש בדבריו. ולדידי אנה עבדא הדבר צריך עיון גדול ועוד חזון למועד.

הגאון מוהר"ר יהודה עייש בשו"ת בית יהודה (סימן ס') וז"ל, ולא ראינו ולא שמענו פוצה פה ומצפצף, חושב מחשבות לשנות שום מנהג ממנהגים הקבועים, דכל דבר ודבר יושב על עיקרו ויסודו, ויתד היא שלא תמוט וכל המשנה ידו על התחתונה. והרבנים הקדמונים היו מדקדקים בדברים שמתפשט בהם המנהג, לא לשנות דבר וחצי דבר, והיו טורחים להקים ולהעמיד המנהג בדבר המעמיד דאפילו באלף לא בטיל. זאת תורת האדם השלם, לאחוז במעשה האבות ולא יטה ימין ושמאל, כי אם יבא לסמוך כל אחד על הכרעתו ושיקול דעתו לתקון כפי שיוכשר בעיניו ולא יחוש למי שקדמוהו, היום יבטל מנהג אחד ולמחר שנים וכו', לכן כל מורה צדק בעיר הזאת סמך את ידו על החזקה לחזק במסמרים מנהג מי שקדמו, ובדרך זו אנו דורכים מעתה ועד עולם. עכ"ל.

לברך, תלינן שהכריעו כדברי הראשונים הנ"ל ועל סמך הגמ' הנ"ל ושהיה מנהגם כן מקדמת דנא, קודם שהתפשטו ונתקבלו פסקי מרן ז"ל, ופשוט הוא.

ויש עוד הרבה אחרונים שהביאו את דבריו של שו"ת נשמת חיים הנ"ל, והנכון בכוונת כולם הוא מה שנתבאר, ודו"ק. וכן הביא את דבריו הגאון רב חיים בנימין פונטרמולי בספר פתח הדביר (ח"ד סימן ריט), ומרן החיד"א כבר הביאו בשיורי ברכה בסי' רכג, ושוב הניף יד קדשו בספרו טוב עין (סימן יח אות נז). ועיין בשדי חמד (אסיפת דינים מערכת ברכות סימן ב' אות יט).

וכן מצאתי למהרי"ח סופר בכף החיים (סימן תסח ס"ק נח) שכתב כן בדעת מרן, אף שלא הביא ראיות הנ"ל, וז"ל שם: אם כבר נהגו להקל או להחמיר נגד מרן ז"ל, כיון דכבר נהגו הרי כבר קבלו סברת הפוסק ההוא, ואין למחות בידם. ע"ש. ולכאורה לי מה שהבאנו לעיל, אפילו לכתחילה אין צריכים לשנות את מנהגם, ודלא כמשמעות הכף החיים, ודו"ק.

עוד מצינו לתלמידו של מרן, מוהר"ר משה גלאנטי שהעיד בגודלו במה שאמר לו מרן מהר"י קארו פה אל פה, על מנהג קדום שהיה בצפת, שיעשו כמנהגם נגד מה שפסק בשלחן ערוך (הובאו דבריו בארץ חיים סתהון בקונטרס הכללים אות ה').

וע"ע בשו"ת זרע יעקב בן נאיים (סי' ה ד"ח ע"ד), שכ', שאע"פ שהרבה פוסקים ס"ל להחמיר וכו', ונתפשט המנהג להקל, ויש

[וחזות קשה הוגד לי שמצאתי למאן דהו דכתב כן בשם הארזי שבלבנון הגאון מוהר"ח אבולעפייא ז"ל בשו"ת נשמת חיים סימן ב' שאין למחות בעושים כאותו מנהג שהונהג אחר זמנו של מרן שקיבלנו הוראותיו, ואפילו במילי דברכות, שמרן ז"ל ס"ל דלא לברך והמנהג הוא לברך, אין למחות במנהג זה. ונוראות נפלאתי איך תלי בוקי סריקי בגברא רבה, דהרואה יראה שם בשו"ת נשמת חיים דאיירי במקום שמנהגם שאבי הבן כשעולה לתורה ביום ש"ק אחר הלידה, מברך הגומל על הצלת היולדת. וכתב שאע"פ שמרן הסכים להחמיר ולא לברך, ענין זה שנוי במחלוקת והרבה אחרונים שבאו אחריו, פסקו להקל בזה. וכתב שם וז"ל: ואף דאנן בדידן אין לנו אלא דברי מרן הקדוש ז"ל, מ"מ באתרא דנהוג למעבד עובדה כסברת כל הנך אשלי רברבי, אין למחות בידם ע"כ. ואין מכאן שום ראיה במנהג שהונהג אחר תקופת מרן, שהרי זה היה מנהג קדום מאד מזמן הראשונים, ואף מרן בבית יוסף (סי' רי"ט) הביא שיש קצת שונהגים כן, ויישב את מנהגם דלא הוי ברכה לבטלה, מכיון דחזינן דרב חנא בגדתאה ורבנן נמי בירכו, על הצלת רב יהודה (ברכות נד), והביא שכן פסק להלכה רבינו מנוח, שאע"פ שאחרים אין צריכים לברך, אי אית להו תועלת בהצלתם, אז מברכים ע"ש. וכן הוא בריא"ז (ברכות פ"ט ה"א אות ד') שכ' ונראה בעיני שאם רצה אדם לברך הגומל על אוהבו ועל קרובו שהוא כואב עליו, הרשות בידו עכ"ל. והובא בשלטי הגיבורים (מ"ג. אות ו). ורק שסיים שם מרן שלענין הלכה כיון דלדברי הכל אינו חייב לברך, לא יברך וכו' ע"ש. אבל אם יש מקום שמנהגם ברור

[א]

מנהג לגדר וסייג

שנינו (פסחים נ.) מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות, עושין. מקום שנהגו שלא לעשות, אין עושין. וכן הוא שם (נג: , נד.) בענין דברים התלויים במנהג המקום, שאנשי המקום חייבים לקיים מנהגם.

עוד מצינו במסכת חולין (צג:), אמר ליה רבי יוחנן לרב שמן בר אבא, הני ביעי חשילתא שריין, ואת לא תיכול משום ואל תיטוש תורת אמך. ופירש"י מנהג מקומך, שאתה מבבל ושם נוהגין בה איסורא. נמצא שאע"פ שרבי יוחנן סבר שהם מותרים וכך נהג בעצמו, אמר לרב שמן בר אבא להחמיר, שכך נוהגים בבבל שהוא בא משם, והוא חייב לנהוג כמנהג מקומו.

עוד אמרו בחולין (יח:) כי סליק רבי זירא אכל מוגרמת דרב ושמואל, אמרי ליה לאו מאתריה דרב ושמואל את, וכו', ע"ש. והיינו שמנהג מקום שבא משם מחייבו לנהוג כן (ולהלן נבאר בעז"ה באיזה ציור ואיזה אופן חייב לשמור מנהגי המקום שבא משם).

והנה בטעם הדבר, נראה שנחלקו הראשונים אם הוא מצד נדר, או דלמא משום שנהג איסור בדבר כדי לעשות לו גדר בפני האיסור, קיבלו על עצמו כאיסור האסור מן הדין, וחמור טפי מנדר. שהרי הרא"ש כתב (פסחים פ"ד סימן ג') שהחכם יכול להתיר את המנהג כדין נדר, מהא דאמרינן בנדרים (טו.) דברים המותרים ואחרים נהגו בהן

להם ע"מ לסמוך, בתר מנהגא אזלינן להקל, והרוצה להחמיר על עצמו יחמיר ותע"ב. ע"ש. וכבר האריכו בעלי הכללים בדין מנהג בכיו"ב. וע' בשו"ת זכור ליצחק הררי (ר"ס עד) שהביא תשו' מהר"ם בן חביב בכת"י, שבכמה דברים אנו נוהגים להקל היפך פסקי מרן שקבלנו הוראותיו, מפני שכן היה המנהג לפני קבלת דעת מרן. ע"ש. וכ"כ עוד הרבה אחרונים, ומכללם בס' נר מצוה ח"ב (סי' רנב). ע"ש. וע' בשו"ת לב חיים ח"ב (סי' ט). ובשד"ח (מע' מ כלל לח), ועיין להגאון מופת הדור מהרע"י בשו"ת יביע אומר (ח"ד או"ח סי' לב).

חלוקת סוגי המנהגים

הנה מנהגי הלכה נחלקים בדרך כללי לשני חלקים: מנהגי איסור שנהגו במקום אחד להחמיר ולאסור על עצמם דבר מסוים, ומנהגי היתר שנהגו במקום אחד להקל ולהתיר בדבר מסוים, אע"פ שבמקומות אחרים מחמירים ואוסרים. וגם במנהגי איסור בעצמם יש שלושה חלקים ראשיים. יש דברים שמותרים מצד הדין, ולהחמיר על עצמם לגדר וסייג נהגו בהם איסור. ויש שנהגו להחמיר במחלוקת הפוסקים כצד אחד אע"פ שיש חולקים ומתירים, ויש עוד אותם מנהגים שנהגו בהם מצד חיסרון הידיעה, בחושבם שדבר מן הדברים אסור מצד הדין וההלכה, ובאמת הוא מותר ואין בו שום צד איסור, וזה נקרא מנהג טעות. ועתה נאריך לבאר כל אחד בפני עצמו, ונבאר את מנהגי האיסור תחילה, באשר ענפיהם מרובים:

לשם יום כיפורים שהוא איסור כרת, כיון שאסרו עליו פעם אחת, אסור בו לעולם, ע"כ. וכן הביא דברי המהר"ם הנ"ל, תלמידו הנאמן בתשב"ץ קטן (סי' קל"ז) שמי שהתענה שני ימים וכו' צריך לעשות לעולם שני ימים, הואיל וקיבל עליו יום שני לשם יום כיפורים. ע"ש. וקשה מאד לפרש דאירי כשלא עשה התרת נדרים.

ויתירה מזו מצינו בלשון הטור בסימן תרכד (סעי' ה') שכתב שהחסידים ואנשי מעשה באשכנז רגילין לעשות שני ימים יום הכיפורים וכו' ויש אומרים שמי שעשה פעם אחת שני ימים שוב אינו יכול לחזור בו לעולם, דכיון שקיבלו עליו, הרי הוא עליו באיסור כרת. ע"ש בדבריו. (ואע"פ דאני בשפלותי אני מבין איך נעשה זה עליו איסור כרת, שמעינן מינה מיהת שזה כאיסור תורה ממש ואין לו שום תקנה והתרה, ודו"ק). ומסיים שם 'ואדוני אבי הרא"ש ז"ל היה מתיר לשאול עליו, ע"ש, וכמו שביארנו לעיל.

עוד דיעה שלישית מצינו בזה בדברי הראשונים, והיא דעת הרמב"ן (במלחמות ה' פסחים נ). והראב"ד שם על דברי בעל המאור הסוברים שדין מנהג כדן נדר כסברת הרא"ש, ואעפ"כ סבירא להו דאין למנהג התרה, אחר שהוחזק לנהוג באותו המנהג, מפני שהמחזיק במנהג שיש בו סייג למצוה, נחשב מחזיק בדבר מצוה, ואין להפר לו את נדרו, וכמו שאמרו על מי שנשבע לקיים את המצוה או שלא לעבור עבירה ובא לישאל על נדרו, שאין מתירין לו. וכן כתב הריב"ש בתשובה (סימן קעז) לענין נדרים, דאם היה

איסור, אי אתה רשאי להתירן בפניהם, שנאמר "לא יחל דברו", ומבואר מזה שמה שאסור לעבור על המנהגים שנהגו להחמיר בדבר מותר, הוא משום נדר ד"לא יחל דברו", ולכן כמו בנדרים דמועיל בהם התרה, כך הדין במנהגים, ע"ש.

אבל הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' רלו) חולק בזה, וסבירא ליה דאין התרה מועילה במנהג ותיק, וז"ל שם, וגם עמדתי על התקנה שתקנתם ושהסכמתם עליה, וראיתי שהוא תקנת ותיקין ובעלי נפש, והסכמת גודרי פרצות בפני העבירה, ועושין סייג ראוי לכם ולכיוצא בכם, ותחזקנה ידיכם שחזקתם אותה בכח החרם והנידוי. ואני תמה, מי ערב אל ליבו לגשת לנגוע אליה, והלא אמרו חז"ל שכל שאדם אסור על עצמו, אפילו בדברים המותרין, או אפילו נוהג בה איסור, הרי הוא אסור עליו כשל תורה, ואם נשאל, אין מתירין לו, וכדגרסינן (ירושלמי פסחים פ"ד ה"א) דברים המותרים, ואחרים נהגו בהם איסור, נשאל, אין מתירין להם... וכל מי שנוהג איסור בדבר המותר לגדר, אפשר שהוא חמור מן הנדר והשבועה, שהנדרים והשבועות נשאלין עליהם ומתירין להם, ואילו מי שנוהג איסור בדברים המותרין, כדי לעשות לו גדר בפני האיסור, קיבלו על עצמן כאיסורין שאסרתן התורה, שאין לו היתר לעולם וכו', עכ"ל. ע"ש.

וכן הוא בהגהות רבינו פרץ על הסמ"ק (מצוה רכ"א ד), שכתב וז"ל, ואומר הרב מאיר, מי שהתענה פעם אחת שני ימים לשם יום הכיפורים, צריך לעולם להתענות שני ימי כיפורים, הואיל וקיבל עליו יום שני

ולכן לדעת התוס' והרא"ש במנהג שנהגו לאסור על עצמם דבר המותר, והם יודעים שהוא מותר, והוא מנהג גרוע, שלא הורו בו חכמי המקום, ולא נהגו הת"ח עמהם, הוא מה ששנינו "דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם" דהיינו שאסור להתירו לכותים ולשאינם בני תורה, ואף לנהוג היתר בפניהם אסור. אבל בצנעה או בפני תלמיד חכם יהיה מותר משום שלדעתם מנהג גרוע לא נחשב מנהג המקום ולכן לא חל עליו דין חומרי המקום שהלך לשם.

וגם איסור לא תתגודדו אין כאן, ואע"פ שכל בני העיר נוהגים במנהג כזה, הבא אל המקום אינו חייב לנהוג כן ואפילו דעתו להשתקע שם, ומותר לנהוג היתר בפני תלמיד חכם. שהרי מן הדין כל בני העיר מותרים, ורק משום נדר חייבים להחמיר מכיון שכבר הנהיגו בעצמם לאסור, ואין זה מחייב את הבא לדור שם ולא הוי כשתי תורות אם הוא נוהג להקל.

אמנם מן הראוי לציין, שאין דעת כל הראשונים מסכמת בענין זה. שהרי לסברת הר"ן אין שום חילוק בין מנהג חשוב למנהג גרוע, וההולך ממקום למקום, אם דעתו להשתקע שם, אז חלים עליו כל דיני ומנהגי המקום שהוא שהלך אליו, בין מנהג חשוב ובין גרוע. ואם דעתו לחזור למקומו, אז מן הדין חייב להחזיק בכל הדינים והמנהגים של מקומו שבא משם, וצריך לשמור על מנהגי המקום שבא אליו רק בפרהסיא, כדי שלא ישנה מפני המחלוקת.

הנדר גדר לרבים, או סייג לתורה ולדבר מצוה, אין רשאי להתיר ע"ש בדבריו, שהביא ראייה מירושלמי (נדרים פ"ה ה"ד), ע"ש.

מנהג חשוב ומנהג גרוע

וגם במנהגי הקהילה שנהגו להחמיר בדבר המותר, יש להבחין בין שני סוגים. שהרי כתב הרא"ש וז"ל, והא דאמר הכא, דדוקא בכותי או בני מדינת הים אי אתה רשאי להתירן בפניהם, אבל שלא בפניהם או בפני תלמיד חכם אתה רשאי לנהוג בו היתר, קשיא אמאי והא תנן נותנים עליו חומרי המקום שהלך לשם, הוה ליה לגמרא לאקשווי ממתניתין אהך ברייתא כדפריך לקמן ממתניתין ארבה בב"ח דאכל תרבא דאיתרא. ע"כ. ותיירץ שם הרא"ש דיש חילוק במנהגי הקהילה. דהמתניתין איירי במנהג חשוב שנהגו בני המקום על פי תלמיד חכם, ונהג תלמיד חכם עמהם. אבל מנהג גרוע של בני מדינה, שנהגו מעצמם דבר אחד, מותר להתירן שלא בפניהם כגון כל הני דחשיבי בברייתא רחיצת שני אחים וכו'.

ויוצא לנו איפוא, שלדעת הרא"ש במנהג גרוע, אפילו אם בא שם אדם להשתקע, לא חל עליו מנהג המקום באותו ענין, ומותר לנהוג בצנעה או בפני תלמיד חכם כנגד המנהג. אבל בפני כותים, או אלו שאינם בני תורה אסור לנהוג היתר, שמא יבואו לזלזל בשאר מנהגים ודינים. וכדברי הרא"ש אלו, כתבו ג"כ התוס'.

וכלאורה היה מקום להקשות על דברי הר"ן, את קושית הרא"ש הנ"ל, איך העמידו בגמרא את הברייטא "דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור אי אתה רשאי להתירן בפניהם", דוקא בכותאי, אבל שלא בפניהם או בפני תלמיד חכם, מותר לנהוג בו היתר, והרי שנינו שההולך ממקום למקום נותנין עליו חומרי המקום שהלך לשם, ושם הוא אסור מדינא, ואין לנהוג היתר כלל אפילו בפני תלמיד חכם. ונראה שגם הר"ן נתקשה בזה, ולכן פירש דמתניתין איירי במנהג שנהגו בני העיר, שאסרו עצמן במותר להן אע"פ שידעו בו שמותר, כדי להרחיק עצמם מן העבירה. ובאותם מנהגים יש חיוב מן הדין לשמרם, ושנינו שנותנים עליהם חומרי המקום וכו', אבל הברייטא מיירי בדברים שנהגו בהם איסור בחושבם שהם אסורים מן הדין, ולכן נחשב כמנהג טעות, ובזה אמרינן שאסור להקל בו לפני עם הארץ משום דמסרכן ומדמי מלתא למלתא להתיר דברים אחרים שהם אסורים מן הדין, אבל בפני ת"ח אין לחוש.

[ב]

נהגו בדעת האוסר במחלוקת הפוסקים

ועיין במהרשד"ם (יו"ד סימן מ') שכתב שאיסור זה חמור יותר ממנהגי איסור, שמי שנהג איסור בדבר המותר, והיה יודע שהוא מותר מן הדין, לדעת הרא"ש נשאל לחכם ומתיר לו, כעין נדר ההיתר ע"י פתח וחרטה. וזה לשון המהרשד"ם שם "ואומר אני שלע"ד אפי' לדברי האומרים שמי שנהג איסור בדבר המותר והיה יודע שהוא מותר שישאל ויתירו לו כעין נדר הניתר על ידי פתח וחרטה, היינו בדבר שמן הדין היה

איתא בחולין (יח:): דכי סליק רבי זירא לארץ ישראל, אכל מוגרמת דרב ושמואל. אמרי ליה לאו מאתריה דרב ושמואל את וכו' ע"ש. ומבואר שאף שעתה היה בארץ ישראל, ושם לא היו מחמירים כרב ושמואל, עדיין היה חייב להחמיר ולנהוג כדעתם מאחר שבא ממקומם אע"פ שיש חולקים המתירים בשחיטה כזו, מ"מ מי שבא ממקום שנוהגים לאסור, חייב להחמיר כל שדעתו לחזור.

(חאו"ח סי' יא), ועוד. ועיין במ"ש בשו"ת סמיכה לחיים (חיו"ד סי' ד דכ"ג ע"א), בתשובת הגאון בעל חקרי לב, וז"ל: ונ"ל שאין המנהג מועיל במחלוקת פוסקים, כי אם במנהג שידענו שנתפשט מזמן הרבנים הקדמונים, שהיה בידם כח להכריע במחלוקת הראשונים, אבל בדורותינו שנתמעטו הלבבות, ואין בנו כח להכריע, כ"א לפסוק הלכה ע"פ הרוב, ובספק שקול להחמיר, אם ראינו המנהג להתיר, ובאנו לומר שידעו בו חכמי העיר ולא מיחו, אף על פי שרבו הפוסקים לאסור, אין לנו לדון אלא שלא נגלו אליהם כל דעות האוסרים, וחשבו שרבו המתירים, וכל כה"ג הו"ל מנהג בטעות וכו', ע"ש.

אמנם מאידך גיסא כתבו הרבה אחרונים דאין להשגיח בענין זה בדעת רוב הפוסקים, וכל שנהגו כסיעה אחת במחלוקת הפוסקים, חייבים להמשיך במנהגם, ולכל הפחות בדין דרבנן. ואפי' באיסור דאורייתא כ' הש"ך יו"ד (סי' סה סק"ז) שהרבה פעמים מצינו שהמנהג להקל כסברת מיעוט פוסקים נגד הרוב. וכ"ש כאן שדברי המיקל נכונים. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מהרי"ל (סי' קעא). ע"ש. ובב"י א"ח (סי' שכו) בשם תשו' הר"ן כ', שאע"פ שהגאונים והרי"ף והרמב"ם מסכימים לאסור, כיון דבשל סופרים הוא וקליש איסורא יש להקל כד' האחר'. ע"ש. ובב"י א"ח (סי' שלו) בד"ה וכתב הר"ן וכו', סיים, ולענין הלכה כיון שהרמב"ם והרא"ש ס"ל לאסור לכבד קרקע שאינו מרוצף הכי נקטינן, אא"כ הוא מקום שפשט המנהג להתיר, דכיון דמידי דרבנן הוא וכו'. ע"ש. ובב"י יו"ד (סי' לו) ד"ה

מותר לכולי עלמא כפי ההלכה הפסוקה בתלמוד או בפוסקים ז"ל, אבל בדבר שנחלקו בו חכמי ישראל הללו אוסרים והללו מתירים ונהגו במקום אחד כדברי האוסרים וקבלו כך עליהם שוב אין לדבר הזה היתר בעולם בשום צד, ודי לנו המחלוקת שבין הרשב"א ז"ל והרא"ש ז"ל שהרשב"א ז"ל ס"ל שבדברים המותרים וכו' אין להם התרה וחמירי יותר מנדר דאלו נדר יש לו התרה ואלו הדברים הוה ליה כאיסורים שאסרה תורה דלא שייך ביה התרה, ואף על גב שהוא ז"ל לכ"כ בודאי, הרי הי"א שהביא הטור כנ"ל כ"כ בפשיטות, ואף על גב שהרא"ש ז"ל ואחרים חולקים ע"ז וסברי דיש התרה, יש לנו לומר דע"כ לא פליגי אלא בדברים המותרים לגמרי ונהגו בהם איסור דהוי כאיסור חדש וע"כ הוי כמו נדר ויש לו התרה כשאר נדרים שהם לאסור את המותר, אבל בדבר שיש בו מחלוקת בין החכמים ובמקום א' נהגו כדברי האוסרים, לא קבלו עליהם איסור חדש לשיהא נראה כמו נדר, שהרי איסור זה אסור ועומד היה לדעת אותו חכם וכו', עכ"ל ע"ש.

אמנם עיין בשו"ת דבר משה (חיו"ד סימן לג), שאף המהרשד"ם שכתב שבדבר שיש בו מחלוקת ונהגו במקום א' כהאוסרים לא מהני התרה, עד כאן לא קאמר הכי אלא באופן שרוב הפוסקים מחמירים או לפחות מחצה על מחצה, אבל כשרוב הפוסקים מקילים בודאי דמהני התרה, דהא קיימא לן דאוליגן בתר רובא. ושכ"כ המהרשד"ם עצמו בסוף התשובה שם. ע"כ. וכ"כ בספר ויאמר יצחק ח"א (דק"ז ע"א) ובשו"ת שם משמעון מנשה

מקום שנהגו שלא להכריז, ולא נודע עיקרו של דבר למה נמנעו מלהכריז, סתמא דמלתא לאו בטעות נהגו. אלא אני אומר עיקר המנהג בדין היה, ובדין נמנעו. עכ"ל הרשב"א שם.

אבל עינא דשפיר חזי למאי דתביר לגזיזיה, וסתר דברי עצמו, שם בסימן נד דכתב, דשום היתומים, בין לבעל חוב בין לאלמנה, הכרזה בעי וכו' וזה דאמרת שלא נהגו בכל אותה הארץ להכריז, מסתברא שאין קרוי מקום שאין מכריזין. דלא אמרו אלא כשנמנעים מלהכריז, מחמת שלא ימנעו מלקנות, ובלא הכרזה טב להו ליתמי וכו' אבל בארץ ההיא, שנמנעין מלהכריז כשמגבין לאלמנה בלא טעם, טועין בדבר משנה הם, וחוזרים. עכ"ל בקיצור, וע"ש ודו"ק.

ומרן בבית יוסף (אבה"ע סימן קד) הרגיש בזה ע"ש, אבל בחושן משפט (סימן קט) הביא רק את דבריו בסימן נא הנ"ל וצ"ע. ולכאורה הכתוב השלישי שיכריע ביניהם, הם דברי הרשב"א בחידושו על מסכת חולין, בדף יח דכתב שסתם מנהג אפילו אם לא נודע מקורו וטעמו ואפשר לתלותו בטעות, אין תולין בטעות וחייבים לשומרו ואין להתירו וז"ל שם (חולין יח) ולפיכך נראה לי שכל מה שנהגו באיסור, ואין אדם יודע עיקרו של איסור, מחמת טעות או מחמת חומר, נשאל ואין מתירין לו, דלמא מחמת חומר נהגו כן. ועד שנודע שעיקרו מחמת טעות היה, אין מתירין לו וכו' ע"ש. וע"ע בנימוקי יוסף שם ודו"ק.

נימוק בשרה, ולענין הלכה קי"ל כהרי"ף והרמב"ם לאסור. זולת במקום שנהגו כהמתירים. ע"ש. וכן בכ"ד. אלמא דאזלינן בתר המנהג להקל נגד כללי פסקי הלכה. וע"ע בשו"ת זרע יעקב בן נאיים (סי' ה ד"ח ע"ד), שכו', שאע"פ שהרבה פוסקים ס"ל להחמיר, כיון שאינו אלא איסור מדרבנן, לדעתם ז"ל, ונתפשט המנהג להקל, ויש להם ע"מ לסמוך, בתר מנהגא אזלינן להקל, והרוצה להחמיר על עצמו יחמיר ותע"ב. ע"ש. וכבר האריכו בעלי הכללים בדין מנהג בכיו"ב. [וע' בשו"ת זכור ליצחק הררי (ר"ס עד) שהביא תשו' מהר"ם בן חביב בכת"י, שבכמה דברים אנו נוהגים להקל היפך פסקי מרן שקבלנו הוראותיו, מפני שכן היה המנהג לפני קבלת דעת מרן. ע"ש. ועיין שו"ת יביע אומר חלק ד (אורח חיים סימן לב).]

[ג]

מנהג טעות

סתם מנהג אם תלינן במנהג טעות

כבר הזכרנו לעיל דעת הראשונים בזה, דהנה הרמב"ן בתשובותיו (סו"ס ז') כתב שכל מנהג שהוא פשוט בעיר, מעמידין אותו בחזקתו ותולין שכן הסכימו עליו ראשונים שלהם כראוי, ולפיכך דנין בו ע"כ. וכן נראה לכאורה מתשובות הרי"ף (סי' יג) שכתב דאם אחר כמה שנים לא ידעו איך עיקרו של מנהג זה, אלא שהיו מחזיקים בכך, יהיה המנהג עומד בחזקתו. ע"ש בלשוננו.

וכן מצאתי להרשב"א בתשובה (מיוחסות סי' נא) שכתב בענין מקום שנהגו להגבות קרקע לכתובת אלמנה שלא בהכרזת בית דין, שכל

ועיין שו"ת אגרות משה (או"ח חלק ד סימן יז) שכתב בענין זה, וזה לשונו שם: הנה אקדים תחלה כלל גדול אשר קורא לדבר שנוהגין כל ישראל בדבר טל ומטר בחו"ל שהוא מיום ס' לתקופה לפי חשבון של שמואל (עירובין נו). ולא לפי חשבון של ר' אדא שהוא שגגה, ונמצא שכתר"ה חושב שהוא גדול יותר מכל רבותינו הראשונים והאחרונים ומכל גאוני זמננו שכולם שגגו בזה, והוא ראה שהוא שגגה, וימחול לי כתר"ה שהוא יהירותא יתרתא אף לחשוב כן וכ"ש שלא לומר ולכתוב כן. וידע כתר"ה כי כל מה שחזינן שעושים אף רק קהל גדול בישראל אינו דבר טעות שודאי נעשה זה ע"פ חכם מאחר שהוא קהל משומרי תורה ומצות, וצריך למצא טעם למה שנוהגין כן ולא נחשבו לטועים, אף אם שאר קהלות אין נוהגים כן וכו', ע"ש.

אמנם עיין למרן החיד"א בשיורי ברכה (יו"ד סימן ריד סק"ב) שחילק בזה בין מנהג גרוע ומנהג חשוב, דבמנהג גרוע תולין סתמו במנהג טעות, אבל מנהג חשוב מסתמא היה כהוגן ובלי טעות, וע"ש שעל פי כלל זה עשה מעשה ועמד וית'ר כמה מנהגים שנתפשטו, מפני שנטה קו בדעתו הרחבה דנהגו מנהגים הללו בטעות, בחושבם שהם אסורים. ע"ש. ועיין בספר משא מלך במנהגי ממון שורש ו', ובמש"כ הגאון מהר"י הלוי במטה יוסף (ח"א או"ח סימן יב), ודו"ק. ועיין לעיל בענין מנהג חשוב ומנהג גרוע.

מנהג להקל

איתא ביבמות (קב.) בדין מצות חליצה "אמר רבה אמר רב כהנא אמר רב, אם יבוא אליהו ויאמר חולצין במנעל שומעין לו, איון חולצין בסנדל אין שומעין לו שכבר נהגו העם בסנדל. ורב יוסף אמר, אם יבוא אליהו ויאמר אין חולצין במנעל שומעין לו, אין חולצין בסנדל אין שומעין לו שכבר נהגו העם בסנדל". ומבואר מזה לכאורה, שאע"פ שהמנהג להקל, אין לשנותו למוטב, ואף אם נתברר ע"י אליהו שהמנהג בטעות, ואין הסנדל ראוי לחליצה, עדיין אין לשנות המנהג. [אמנם אפשר שיש לדחות שרק בענין זה הנוגע ליוחסין לא היינו שומעים לו משום שכבר נהגו והרבה נשים הותרו ע"פ דרך זו לעלמא, ואם נאמר שזה פסול, מצינו מוציאים לעז על אותן נשים שהיו באיסור יבמה לשוק ודו"ק, אבל לא מצאתי עדיין סמך לזה וצ"ע].

וכן הוא בתשובת מהר"ק (שורש ט') ממה שהביא רבינו יצחק אבן גיאת בשם רב האי גאון שכתב "ביום תשיעי ספק שמיני וכו' ודאי יום זה רגילים אצלנו לרקד בו אפילו כמה זקנים בשעה שאומר קלוסים לתורה, אלא שזו משום שבות הוא, ונהגו בו היתר משום כבוד התורה", ע"ש שהוכיח מכאן שמנהג העשוי לכבוד התורה, דוחה אפילו איסור דרבנן.

אמנם לכאורה קשה מהסוגיא במסכת ראש השנה (טו:) בדין מעשר חרובים, דנחלקו שם רבי נחמיה ורבנן אם הולכים בו אחר חנטה

קובץ אבקת ריכל

ניסן תש"פ

רכה

ורק את מה שדרשו בו חכמים, בזה המנהג מבטל את ההלכה.

ונכתבנו לדעת שאף במנהג שנהגו להקל יש חשיבות למנהג, ואין לבטל אותו בלא טעם מספיק וכנ"ל. אמנם אמרו במסכת סופרים (פי"ד הט"ז) "וזה שאמרו מנהג מבטל הלכה, מנהג ותיקין, אבל מנהג שאין לו ראייה מן התורה, אינו אלא כטועה בשיקול הדעת", ע"ש. ובדומה לזה כתב האור זרוע (ח"ג ב"מ סי' רפ) בדרך אחר וז"ל "מיהו נראה בעיני וכגון שהוא מנהג קבוע על פי חכמי המקום וכו' ע"ש, וכ"כ המאירי במגן אבות (ענין כ') ע"ש.

וכתב המאירי (שם) שאם יש דבר השנוי במחלוקת, ויש גדול במקום אחר שמתיר וסומכים עליו אינו מועיל, וצריך לבטל מנהגם. ורק באותו מקום שהחכם שהורה להקל, סומכים על דבריו אף אם רבים חולקים עליו. ואם באותו המקום עצמו היו עוד חכמים כמותו והם חולקים עליו, אין לעשות כדברי היחיד, וגם הוא בעצמו אין לו לעשות כדברי עצמו הן לקולא והן לחומרא, עיין שם שהביא ראיות לדבריו.

והרשב"א כתב בתשובה (ח"א סי' רנג) שאף במקום שקיבלו עליהם לעשות כל מעשיהם ע"פ אחד מגדולי הפוסקים, כגון מקום שנהגו לעשות הכל על פי הלכות של הרב אלפסי ז"ל ובמקומות שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי חיבור הרמב"ם ז"ל, אם יש שם אחד חכם, וראוי להורות, ורואה ראייה לאסור מה שהם מתירין, נוהג בו איסור. שאין אלו כרבים ממש, דבמקום רבם אילו יעשו

אי לא, אורו שם "אמר רבי יוחנן נהגו העם בחרובין כרבי נחמיה" וריש לקיש הקשה שם על דבריו ממה שהביא הוכחות שאין הלכה כרבי נחמיה, ותמה שם בגמ' על קושית ריש לקיש, שלכאורה אין זה קושיה על רבי יוחנן, שאף הוא לא אמר להכריע שהלכה כרבי נחמיה, ורק הביא שכן נהגו, ותיצרו שם בגמרא בקושיות ר"ל "דאמר ליה, במקום איסורא כי נהוג שבקינן להו?!" ע"ש. כלומר שבמקום שנוהגים שלא כדין, בודאי אין להשאיר המנהג וצריך לבטלו. ולכאורה דברי הגמרא סתרין אהדדי, ועיין להפרי חדש במנהגי איסור שלו (או"ח סי' תצו ס"י) שכתב לתרץ שזה תלוי במחלוקת אמוראים, מה לעשות כשיש מחלוקת בין המנהג וההלכה, דרב סבר דהמנהג עיקר ואפילו אם יבוא אליהו ויאמר וכו' לא שמעינן ליה, אבל שאר אמוראים חולקין עליו וסוברים דאם יבוא אליהו ויאמר אין חולצין בסנדל, שומעים לו אע"פ שכבר נהגו העם בסנדל, מפני שאם מתברר שעיקר מנהגם היה בטעות, מתבטל המנהג מפני הדין הישר, ע"ש באריכות. וכן דייק מדברי הירושלמי במסכת פאה (פ"ז ה"ה) שאמרו, שכל הלכה שהיא רופפת בבית דין ואי אתה יודע מה טיבה, צא וראה מה הציבור נוהג, ונהוג. ודייק שלכאורה מבואר שרק הלכה שהיא רופפת, ואין ידוע הדין אז יש לסמוך על המנהג, אבל כשיש ביד בית דין להכריע בדין, אין להשגיח במנהג הציבור. ובמשא מלך (מנהגי איסור חקירה ה') כתב לתרץ בדרך אחרת שתלוי אם המנהג בא לבטל מצוה מן התורה, שאז מבטלים את המנהג. אבל במקום שאינו עוקר מצוה מן התורה,

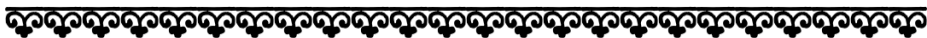
שלא כדבריו יקלו בכבוד רבם במקומו וכו' לחומרא ואין בזה איסור אם יש טעם נכון
ע"ש. ומבואר דיש חילוק בדין מרא דאתרא, וראיה לאסור, ולא אמרינן בזה אל תיטוש
שבדורות הבאים יכולים לשנות את המנהג וכו'.



כמה הערות בעניני לשון הרע

הרב יהושע גרינוואלד

חבר בית דין בית הוועד לעניני משפט, ליקווד



אמנם מאידך גיסא, מצינו חולקים עך זה, הלא המה הר"ש משאנץ והראב"ד על תו"כ, ופירוש הרא"ש עה"ת, ודעת זקנים מבעלי התוס' וחזקוני ורשב"ם בפירושם עה"ת, שכולם פירשו דקאי האי עשה על צרעת עצמה, ולפי דעתם לכאו' אין עשה כלל הנלמד מפסוק זה לענין לה"ר. ובאמת עיין בערוך השלחן (או"ח סי' ס') שכתב שכיון שבזה"ז אין לנו צרעת לכן להלכה לא שייך לנו העשה של זכירת מעשה מרים. ועל פי זה נראה שאלו האומרים זכירת מעשה מרים בכל יום יש להם לכוין לקיים המצוה רק אם לפי האמת ההלכה היא כדיעות ששייכת המצוה בזמנינו.

(ב) **הח"ח** בהל' לה"ר כלל ב' הביא ה' שיטות בראשונים איך לבאר את סוגיית הגמ' בענין אפי תלתא. ואחת מן השיטות היא דעת הרמב"ם שאם אחד סיפר על חבירו לה"ר בפני שלשה אין איסור לאחד מן השומעים לספר אח"כ לאחרים אם הוא מספרו בדרך אקראי. והח"ח ביאר שיש כמה תנאים להיתר זה, עיי"ש כלל ב' סעיפים ג'-י' ובבאר מים חיים.

ועיין בבאר מים חיים (אות ד') שכתב שיש ראשונים שחולקים על הרמב"ם בביאור

הנה בעיוני בסוגיא של לה"ר מצאתי בעזה"י שענין איסור זה הוא ענין עמוק מאוד, וגם כמו שבכל מקצועי התורה צריך לעיין בסוגיות ובדברי הראשונים ואחרונים ולא להסתפק בלימוד השלחן ערוך לבד, כן הוא ג"כ בענין לה"ר, אף שהרב בעל ה"חפץ חיים" האיר עינינו בספרו, והוא לנו ממש כספר שלחן ערוך בענינים אלו, מ"מ אל לנו להסתפק בזה. ולכן ברצוני כאן לעורר כמה מקומות שיש שיטות או צדדים דלא כדברי הח"ח. ובעזה"י יהי' לתועלת המעיינים להקל עליהם בלימוד הסוגיות של ענינים אלו להבין מתי דיבור הוא דיבור האסור ומתי הוא דיבור המותר. וזה החלי בעזרת החונן לאדם דעת.

(א) **הח"ח** בעשה א' הביא שיש איסור דאורייתא שלא לדבר לה"ר הנלמד מן העשה לזכור מעשה מרים. הרי שנקט כדברי הרמב"ן שהמצוה באמת ענינה לענין לה"ר. ולפי הנראה זהו עיקר העשה שיש במי שמדבר לה"ר, המובא בס' ח"ח. והנה הח"ח הביא מקור לדבריו מדברי הרמב"ן והרמב"ם והסמ"ג, ובאמת מצינו בעוד פוסקים שסוברים כן, הלא המה רבינו בחי' פ' כי תצא ומהרי"ל הל' עשרת ימי תשובה, ומגן אברהם ובאר היטיב ושלחן ערוך הרב סי' ס'.

חיוב רק מדרבנן, ועל פי זה כתב הח"ח בבאר מים חיים (אות יא) שיש לו ספק אם מחוייב להניח אצבעו באזנו במקום שילעיגו עליו דאפשר דכיון דהוי רק איסור דרבנן פטור משום כבוד הבריות במקום שילעיגו עליו, או דילמא מכיון שהם רשעים יותר שייך אידך חז"ל שמוטב שיקרא שוטה כל ימיו ואל יהי רשע שעה אחת לפני המקום, עיי"ש שביאר ספיקו ביתר ביאור. ועיין עוד באר מים חיים (אות יח) שכתב שהאי חיוב דרבנן להניח אצבעו באזנו הוא מובא בפוסקים, ונראה שעל סמך זה הביא דינא דבר קפרא להלכה ועשה בזה דין גדול.

אמנם יש להעיר שלכאור' איפכא מצינו, שהרי אדרבה הרי"ף והרמב"ם ורא"ש וטור ושו"ע לא הביאו דרשה זו, ואף שהסמ"ג והס' חרדים הביאו, מ"מ לכאור' מבואר מדבריהם שהוא איסור דאור', והח"ח לא אויל כדעתם, וא"כ צ"ע על איזה פוסקים כיון הח"ח. ואף אם תמצא איזה פוסק, מ"מ הלא לפניך שרבו הדיעות דלא כאותו פוסק. ועל פי זה הי' נראה לכאור' שיש מקום גדול לפטרו מלהניח אצבעו באזנו בשעת הדחק וכבוד הבריות.

ושוב מצאתי שהרמב"ם במורה נבוכים (חלק ג' פרק מג) אכן העתיק דין זה של בר קפרא אבל לא בתורת חיובא אלא משום מידה טובה, עיי"ש.

(ד) **הנה** הח"ח בהל' לה"ר כלל ד' סעיף ה' ובכלל ז' סעיף ז' ובהל' רכילות כלל ו' סעיף ה' כתב שביסודם של דברים מותר להאמין

סוגיית הגמ' אשר על כן לדבריהם אין מקור לקולא זו, ועל כן צריך עיון אם ההלכה כדיעה זו. אמנם אעפ"כ אין לדחות לגמרי דבר זה מהלכה כיון דדעת הרמב"ם והסמ"ג והרשב"ם שוים בענין זה, ועל כן הביא דין זה במקור החיים בשם יש אומרים. ולמעשה במקור החיים (אות י') כתב שמכיון שלפי כמה ראשונים אין מקור לקולא זו וגם יש הרבה תנאים להיתר זה לכן בעל נפש ירחק מזה. ומשמע מדבריו שנוטה לומר שאין להקל בקל כדעת הרמב"ם.

ויש להעיר שבפוסקים אחרים מצינו שהכריעו להלכה לגמרי כהרמב"ם, שהרי המגן אברהם (אור"ח סי' קנו) וכן השלחן ערוך הרב (שם סעיף יא) וכן הקיצור שו"ע וכן הערוך השלחן בסי' הנ"ל כולם הביאו את דעת הרמב"ם בלי שום חולק.

(ג) **בהל'** לה"ר כלל ו' הביא הח"ח את האיסור לקבל לה"ר וגם האיסור לשמוע לה"ר, וכתב ששניהם אסורים מה"ת. ובענין שמיעת לה"ר הביא הח"ח בסעיף ה' שאם ישב כבר בחבורת אנשים ואחר הגיעו לשם התחילו לספר לה"ר אין עליו שום איסור על שמיעתו לה"ר אם זהו נגד רצונו, מכיון דהו"ל לא אפשר ולא קמכוין. אמנם מ"מ כתב שעדין שייך עליו חיוב להניח אצבעו באזנו מדדדש בר קפרא במס' כתובות (ה). ויתד תהי' לך על אזניך אל תקרי אזניך אלא אוזניך, שאם ישמע דבר שאינו הגון יניח אצבעו באזנו. הרי שס"ל לח"ח שדינו של בר קפרא הוי חיוב גמור. אמנם כתב הח"ח שאע"פ שלדעתו הוי חיוב גמור מ"מ הוי

נצטוינו לומר לה"ר על גוים, שהרי אפי' על ישראל שיצא מכלל עמיתך לא נצטוינו מכל שכן גוים, אבל אסור לנו להכשיל גוי לספר לה"ר על גוי חבירו, והרי הח"ח ביאר לנו שלשמוע לה"ר כשאין שם אחרים שומעים הרי הוא עובר בלפני עיור. ועל פי זה יש לנו ללמוד דין חדש שיש איסור לשמוע גוי שמספר לה"ר על גוי חבירו כשאין אחרים שומעים בלעדו.

ודרך אגב, רצוני להציע ספיקות בענין זה, והוא דיש לעיין לדעת המלבי"ם הנ"ל האם נצטוו גוים גם על איסור רכילות או דילמא איסור רכילות לא שייך בהם מכיון שאינם מאוחדים בטבע ולכן אין חסרון במה שאחד שונא את חבירו. גם יש לעיין לדעתו שנאסרו גוים באיסור לה"ר האם נצטוו גם כן על איסור שמיעת וקבלת לה"ר או דילמא ענין זה לא שייך לענין אביזרייהו דרציחה ולא נאסרה להם. גם יש לעיין האם נצטוו גוים על שני הסוגים של לה"ר דהיינו בין על היזק ע"י דיבור ובין על בחירתו הרעה או דילמא לא נצטוו רק על היזק ע"י דיבור, ועיין.

(ב) **הנה** הח"ח בספרו ביאר את כל הדינים השייכים לאיסורי לה"ר, רכילות, ומוציא שם רע. אמנם יש עוד איסור והוא איסור של דליטוריא. ודליטוריא היינו איסור שלא לדבר דברי קטרוג על כלל ישראל ח"ו, ואיתא בס' ארח מישרים (הל' לה"ר אות יב) שמקור האיסור הוא מדכתיב אל תלשן עבד אל אדוניו, וכדדריש ר' יוחנן משום ר' שמעון בר יוחאי בפסחים (פז:), ועיין היטב בס' מקור הלכה (ח"א עמ' פו) מאת הג"ר בנימן

לה"ר או רכילות אם שמעה ממי שמהימן לי' כבי תרי, אלא שאם המספר אינו מספרו לתועלת אין להאמינו. אמנם בהל' רכילות כלל ו' סעיף ז' הביא שכתבו הפוסקים שבזה"ז אין לו לאדם לומר שיש לו מי שמהימן לו כבי תרי, והביא מקורו מדברי הרי"ף והרמב"ם דמיירי לענין דיני ממון. וצ"ע על דבריו א"כ למה סתם בהל' לה"ר שמועיל מהימן לי' כבי תרי, ואולי סמך על מה שכתב בהל' לה"ר בכלל ד' באר מים חיים (אות מא בהגה), עיי"ש.

היוצא מהנ"ל שסובר הח"ח שבזה"ז אין לנו מהימן לי' כבי תרי לענין האמנת לה"ר ורכילות. אמנם עיין שו"ת אג"מ (יו"ד ח"א סי' נד בסופו) שכתב דלא כן, אלא שדברי הרי"ף והרמב"ם הם רק לענין דיני ממונות ולא באיסורים שאין בזה דיני ממון, עיי"ש שלמעשה לא סמך על זה רק בשעת הדחק.



הנה עד כה הבאתי ד' מקומות שדברי הח"ח הם באמת נידון בפוסקים איך לדון. ועכשיו רצוני להביא עוד שני נידונים שלא הובאו כלל בס' ח"ח ונוגעים טובא להלכה.

(א) **יש** נידון באחרונים אם גוים גם נצטוו בעבירה של לה"ר. דהנה איתא במלבי"ם עה"ת על הפסוק 'ארור מכה רעהו בסתר' שגם גוים נצטוו על לה"ר משום דהוי אביזרייהו דרציחה. אמנם עיין במהרש"א מס' שבת (לג:) שמבואר שרק בנ"י נצטוו על איסור לה"ר ולא גוים. ויש בזה נפק"מ לדידן שהרי נצטוינו שלא נכשיל אותם בעבירות השייכות להם, ולכן אע"פ שלא

קטרוג הוי סניף מאיסור דליטוריא. אמנם אם מדבר על קבוצה אחת של רשעים או אפיקורסים אין זה איסור דליטוריא אלא סתם איסור לה"ר שמותר על רשעים ואפיקורסים כדאיתא בס' ח"ח, ואדרבה יש מצוה לגנותם ואסור ללמד זכות עליהם.

ורצוני לסיים בדברי הזהר, דאיתא בזהר פ' משפטים (דף קכב) וז"ל, תאנא ישראל אקרון קדש ובגין דאינון קדש אסיר ליה לאיניש למקרי לחבריה בשמא דגנאי ולא לכנאה שמא לחברי' וענשיה סגי וכל שכן במילי אחרנין תאנא כתיב נצור לשונך מרע וגו' וכו', עכ"ל. הרי שלדעת הזהר ענינו של מדבר לה"ר הוא שמבזה אדם מישראל, וזהו בזיון לדבר קודש, שהרי הוא מבזה נשמה שהוא חלק אלו-ק ממעל, והרי זהו דבר חמור מאוד לבזות דבר של קדושה בין שגורם היזק בזה או לאו.

יהושע זילבר שכתב שגם דין זה יש לו כללים והלכות ודינים כמו כל שאר דינים.

[ובאמת יש לעיין למה השמיט הח"ח איסור זה מספרו ח"ח ולא הביאו רק בס' המוסר שלו בס' שמירת הלשון שער התבונה פרק ז'. ות"ח אחד אמר לי שיש לומר שאף שדליטוריא היא איסור חמור מ"מ אינה נכללת בלאו דלא תלך רכיל, וספר ח"ח הוא על הל' לא תלך רכיל, ועיין.]

וכתב שם הגרב"י זילבר שעיקר האיסור הוא כשמלמד קטרוג על כלל ישראל לפני הקב"ה ח"ו (היפוך מדת ר' לוי יצחק מברדיטשוב זצ"ל), וה"ה שאסור לדבר קטרוג אפי' רק חלק של כלל ישראל והוא שיהא חלק גדול כמו מדינה שלימה ואולי אפי' על עיר שלימה, עוד כתב שיש להוכיח שגם כשאומר סתם שלא לפני השם ואומרה בתור



מגיד מישרים

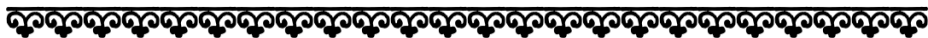




בערב תאכלו מצות, מתיקות וקיווי

הרב אלחנן שאף

מח"ס ברכתא ושירתא ושא"ס, רב מו"ץ ור"מ בלוס אנג'לס



"בערב תאכלו מצת" (שמות יב, יח) וכתב התפארת שלמה [ראדאמסק, רמזי פסח, קיז, ב ד"ה בערב] שהוא מלשון ערבות ומתיקות.^[1] וכן מצינו בחז"ל (פסחים צט, ב) שיש הקפדה ש"ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך", וביאר רש"י (ד"ה לא יאכל) ורשב"ם (ד"ה לא יאכל אדם) שהוא "כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון, משום הידור מצוה." הרי שליהנות מטעם המצה הוא מצוה, דאל"כ א"א לעשות הידור מצוה על דבר שאינו קשור כלל לעצם המצוה. ומבואר שאכילת מצה בתיאבון ומציאת עריבות בטעם המצה מצוה היא. "א"ר לוי האוכל מצה בערב הפסח כבא על ארוסתו בבית חמיו",^[2] ומצינו שהחמיר הרמב"ם (הל' חמץ ומצה ו, יב) מאד בדבר זה וכתב ש"מי שאכל מצה בערב הפסח מכין אותו מכת מרדות עד שתצא נפשו".^[3] הלא דבר הוא. מכל מקום רואים אנו שיש צורך שיחכה האדם לאכול את המצה בליל פסח.

בספר יסוד ושורש העבודה (שער א, ה) במצות התלויות בזמן כגון בערב פסח סמוך לערב ישמח מאד שיקיים לערב כמה מצוות דאורייתא ודרבנן.

בענין לקיחת הקרבן פסח, אמרו ז"ל (מכילתא בא, ה, הובא ברש"י שמות יב, ו) "ומפני מה הקדים לקיחתו לשחיטתו ארבעה ימים מה שלא צוה כן בפסח דורות ה' ר' מתיא בן חרש אומר הרי הוא אומר (יחזקאל טז, ח) 'ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים' הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו ולא היו בידם מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו שנא' (שם, ז) 'ואת ערום ועריה' ונתן להם שתי מצות דם פסח ודם מילה שמלו באותו הלילה שנא' 'מתבוססת בדמיך' (שם, ו) בשני דמים ואומר (זכריה ט, יא) גם את בדם בריתך שלחתי אסיריך מבור אין מים בו ושהיו שטופים באילילים אמר להם משכו וקחו לכם משכו ידיכם מאילילים וקחו לכם צאן של מצוה".

ולכאנ' עדיין קשה שהלא בלקיחה לא היה לבני ישראל את המצות ועדיין היו ערומים מן המצות. וכתב השפת אמת [שבת הגדול תרל"ח ד"ה קראית שם הגדול] שהזכות היתה הכנת ד' ימים של השתוקקות למצוה, וזאת היתה זכותם להביא את הגאולה. וצריך יותר ביאור למה זכות הגאולה היתה על ידי ג' ימים של תשוקה.

ודבר זה כבר למדנו מדברי רש"י (שמות י, כב) במכת חושך שכתב "ולמה הביא עליהם חשך שהיו בישראל באותו הדור רשעים ולא היו רוצים לצאת ומתו בשלשת ימי אפלה כדי שלא יראו מצרים במפלתם ויאמרו אף הם לוקין כמונו". וכתב רש"י (שמות יג, יח) שרק אחד מחמשה יצאו ממצרים אבל ארבעה חלקים מתו בשלשת ימי האפילה, הרי שאלו שלא רצו ולא חכו וקוו לגאולה לא יצאו לבסוף.^[1] [נוע] בפירוש הרוקח עה"ת (פרשת בא, י, כב) שנשארו הרשעים כמו דתן ואבירם חיים אם האמינו שיצאו ממצרים, ורק הרשעים שלא האמינו שיצאו לבסוף ממצרים מתו.^[2]

וכן כתב הרד"ק (תהלים קב, טו ד"ה כי רצו) "והחכם הכוזרי פירש אתה תקום, מתי, כי רצה, כלומר כי ירושלים תבנה כשיכספו ישראל לה תכלית הכוסף עד שיחננו אבניה ועפרה" וראיתי באוצרות רמח"ל (תהלים עא, א-ב) וז"ל "ידוע כי בשביל הקיווי שיש לישראל בזמן הגלות יהיו נגאלים ולכך אומר כי חסיתי אל אבושה לעולם". וכן אנו אומרים בתפלה "ותמלוך עלינו כי מחכים אנחנו לך", דהיינו שהוא ימלוך מפני שאנו מחכים. וכן יש לבאר בפירוש נוסח ה"אני מאמין", "ואע"פ שיתמהמה עם כל זה אחכה לו בכל יום שיבוא", דבאמת היה די לומר אחכה לו בכל יום, ומהו שיבוא, אלא הכוונה שמפני שאנו מחכים הוא יבוא. ועיין יוסף תהלות (תהלים מ, ב) ומדבר קדמות^[3] להחיד"א עה"פ "קוה קויתי ה'", שהביא דברי הילקוט תהלים (רמז תשל"ו) ש"אפילו

ובאמת סוד המתיקות והעריבות הוא התחדשות, וניסן הוא חודש של ראש חדשים, וביאר השל"ה^[4] שכל יום בניסן הוא כראש חודש בפני עצמו, שהוא חודש של התחדשות. והחידושי הרי"ם,^[5] והשם משמואל [ויקרא תר"פ ד"ה ולפי דרכנו ביתר ביאור] ביארו שראש חודש הוא סוד התחדשות, דהרי, שבת באה בסוף השבוע וכוללת כל ימי המעשה, אבל ראש החודש הוא התחלת חודש חדש ויש בו את כח כל ימי החודש. ליל פסח הוא ליל והגדת לבנך, והרי אנו אומרים "והערב נא ה' אלקינו את דברי תורתך בפנינו..." כשהתורה ערבה היא לנו, בטוחים אנו ש"נהיה אנחנו וצאצאינו... כולנו יודעי שמך" ממשיכים אנו את התורה לבנינו על ידי המתיקות והאהבה.

אבל הדברים יותר עמוקים. אמרו ז"ל (סנהדרין צז, ב) "תניא רבי נתן אומר מקרא זה נוקב ויורד עד תהום כי עוד חזון למועד ויפח לקץ ולא יכזב אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא לא יאחר" (חבקוק ב, ג) וביאר היד רמה (שם) שהענין הוא שאפ' אם הגלות תיארך כמו תהום, מכל מקום המקרא הזה נמשך ויורד עם הגלות עד לתהום ומבשר שלבסוף יזכו לגאולה. והרי גלות אחרון שהוא אדום נקראת 'תהום', כדאיתא בבראשית רבה (ב, ד) ובבבן יהודע (ד"ה מקרא) איתא שמצה מרמזת על גאולה, וחמץ על גלות, והרי ההבדל בין חמץ למצה הוא נקב ברגל החי"ת, וביאר ש"מקרא זה נוקב ויורד" שעושה את הנקב באות החי"ת לעשות מ"ח, מ"ץ, "מ, צ, ה", פ' החיכוי לגאולה הוא מה שמביאה.

תולדת האהבה אבל בכל מקרה יש צורך לחכות ולא לצאת חוץ לשורה.

אין ביד ישראל אלא הקיווי כדאי הם ליגאל בשכר הקיווי".

אבל צריכים לחכות. ולכן עד מתן תורה היה מ"ט ימי העומר כדי שנחכה למתן תורה, ובזכות הקיווי והחכוי אנו זוכים לקבלת התורה. וכן כתב הספר החינוך (מצוה שו) "לפי שכל עיקרן של ישראל אינו אלא התורה, ומפני התורה נבראו שמים וארץ וישראל... והיא העיקר והסיבה שנגאלו ויצאו ממצרים כדי שיקבלו התורה בסיני ויקיימוה... וענין גדול הוא להם, יותר מן החירות מעבדות, ולכן יעשה השם למשה אות צאתם מעבדות לקבלת התורה, כי הטפל עושין אות לעולם אל העיקר. ומפני כן, כי היא כל עיקרן של ישראל ובעבורה נגאלו ועלו לכל הגדולה שעלו אליה, נצטוונו למנות ממחרת יום טוב של פסח עד יום נתינת התורה, להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף ללבנו, כעבד ישאף צל, וימנה תמיד מתי יבוא העת הנכסף אליו שיצא לחירות, כי המנין מראה לאדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא."

ולכן אמרו ז"ל שבחטא אדה"ר הנחש הטיל זומהא באדם (שבת קמ"ב, ב), דהא כתב האריז"ל^[1] שחטא אדה"ר היה שלא המתין להזדווג עם חוה עד השבת, שהרי הזיווג נקראת אכילה, ואם היו מחכים עד לשבת קודש, לא היה שום חטא באכילת עץ הדעת. אבל בסיני אמרו ז"ל שפסקה זוהמתן, דהא בסיני הם חיכו לזמן הראוי בסוד ספירת העומר. אבל בחטא העגל עדיין לא היו יכולים לחכות, וזה היה כל כולו של החטא ההוא, וכמ"ש החתם סופר על התורה [פר'

הרי שסוד הגאולה הוא הקיווי, שהם שמחים לגאולה יהיו נגאלים אפילו הם רשעים חלילה. וכן היה סוד גאולת מצרים, ד' ימים של חשק ותשוקה לקיים מצות ה', שהוא עיקר החירות, להיות עבדי ה' כמובן.

ואמנם, האדם שיש לו את ההרגשים החזקים של אהבה ותשוקה מכל מקום צריך לגודרם ולהשתמש בהם בצורה נכונה כמובן. פסח הוא כנגד אברהם אבינו (טור או"ח תיז) שמדתו היתה אהבה וחסד.^[2] וכן פסח הוא זמן אהבה. אבל האהבה מקלקלת את השורה. [ע' רש"י בראשית כב, ג ד"ה ויחבש באברהם.] הביאני אל בית היין (שיר השירים ב, ד) ר"ת אהבה, אבל האותיות מופיעות שלא כסדר [שפת אמת שבועות תרל"ט ד"ה בפסוק] ושמא על כן קורין לליל פסח "סדר" שלהשתמש באהבה כדבעי, צריכין מסגרת וסדר כדי שלא לצאת חוץ לשורה.

כתב ר' צדוק בריש ספרו צדקת הצדיק (אות א) "ראשית כניסת האדם לעבודת ה' צריך להיות בחפזון כמו שמצינו בפסח מצרים שהיה נאכל בחפזון ולא פסח דורות. מפני שההתחלה לנתק עצמו מכל תאוות עולם הזה שהוא מקושר בהם צריך לשמור הרגע שמתעורר בו רצון ה' ולחפזו על אותו רגע למהר לצאת מהם אולי יוכל. ואחר כך שוב ילך במתינות ולאט כדן פסח דורות", והיינו דמתחילין בחפזון אבל מיד צריכים לעשות סדר. דהרי, צריכין החפזון שהוא

שמעו והמתינו עד למחר מה להשכים ולזבוח ולהשתחוות אם היו ממתנים שעה קלה ירד משה שהרי משה בהשכמה עלה ובהשכמה ירד וזה מראה כאילו מיהרו לדבר שמא יבא משה ויבטלם נמצא כל ההשחתה היה בזה שהשכימו והשחיתו. ואז חזרה הזוהמא (זוהר חלק א' נב, ב) במקצת.^[א] ולעתיד, תוסר הזוהמא לעולמים, רק עלינו לחכות בכל יום, שזהו מה שנוקב עד לתהום, לשנות הח' של חמ"ץ לה' לעשותה מצ"ה, שהוא חירות. השתא עבדי, לשנה הבאה בני חורין.

כי תשא עמ' קמב ד"ה חג לה' וז"ל "נראה לי דלא השחיתו ולא חטאו אלא בזה שהשכימו שהרי גילו דעתם מתחילה שאינם עושים עגל אלא מפני כי זה משה האיש לא ידענו מה היה לו ואילו ידעו שהוא חי אין ממש בעגל ובעבודתם אותו וכיון שגילו דעתם כך אע"ג שהחליטו בברור שלא יבא עוד משה ועבדוהו בהחלט מכל מקום הכל בטעות ובתנאי שלא ישוב משה וכששב חזרו בו ולא היה עבודה זרה למפרע אך ההשחתה היה מאחר שכבר הטיל להם אהרן ספק בדבר ואמר חג לה' מחר ולא לעגל וכבר

[א] כמו וערבה לה' (מלאכי ג, ד), יערב עליו שיחי (תהלים קד, לד), כי קולך ערב (שיר השירים ב, יד)
 [ב] ירושלמי פסחים, פרק י הלכה א, וע' שו"ת מהר"י ווייל (סי' קצג ד"ה והאוכל) שכתב דכמו דארוסתו בעי ז'
 ברכות, כן קודם שמותר לאכול מצה בענין ז' ברכות והם א, בורא פרי הגפן, ב, קידוש, שהחיינו לא חשבינן
 דאומרו אפילו בשוק (ערובין מ, ב) ובכרה דטיבול ראשון לא חשבינן דחיובא לדדדקי (פסחים קטז, א) ג, אשר
 גאלנו, ד, בורא פרי הגפן, ה, על נטילת ידים, ו, המוציא, ז, על אכילת מצה. וע' בספר תניא רבתי (סי' מד, ד"ה
 יום) שכתב ג"כ כזה אלא דלדידיה הו' ברכות הם אחרים. וע' גליוני הש"ס לר"י ענגיל פסחים צט, ב ד"ה בתוס'
 ד"ה דלא.

[ג] ע' קרן אורה נזיר כג, א בביאור דברי הרמב"ם.

[ד] פרשת בא, דרך חיים תוכחת מוסר, מספר פסלים נר מצוה ו, וע' חתם סופר על התורה פרשת בא יב, ב

[ה] הובא בשפת אמת תוריע-החדוש תרנו ד"ה כתיב

[ו] וע"ע בהלקח והלבוש תשס"ב עה"ת פ' ויצא לר"א שארר מש"כ בזה

[ז] וע' ש"ך על התורה דברים לב, יא על פסוק "כנשר יעיר קנו וכו' וז"ל "עוד יש לומר יעיר קנו, כשבא לגאלם
 ממצרים לא בא וגאלם מיד, כי ... אילו בא עליהם פתאום רובם מרוב הגלות שהיו בו לא היו מאמינים בגאולה וכל
 מי שאינו מאמין לא היה נגאל, לזה בא עליהם קודם, שבא משה ואמר להם פקוד פקדתי אתכם, וישמעו כי פקד ה'
 עמו ושמחו, ונכסה מהם ששה חודשים ואחר כך נגלה להם, ובכל חודש היה מביא מכה כמו שאמרו (שמות רבה ט,
 יב) ששבעה ימים היתה משמשת המכה והרוחה בין מכה למכה עשרים ואחד יום, כל זה מרוב רחמנות עד שיאמינו
 כולם, כדי לזכותם" עכ"ל.

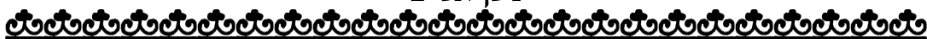
[ח] מערכת ק, אות טז, ועמש"כ ר' יצחק חי בוכבזא בספרו לחם לפי הטף (מערכת ע, אות ג) שהביא דברי הזהר
 (ג' קסה, א) שמלך המשיח נקרא עלה זית כי דוד המלך עליו השלום נק' זית כמש"ה ואני כזית רענן בבית אלקים
 (תהלים נב, י) ומלך המשיח הוא עלה ממנו חוטר מגזעו, והוסיף המקי"ש (ר' מיקיץ שלי) בהגהה שם וז"ל "וזה
 רמז הכתוב ותבא אליו היונה לעת ערב והנה עלה זית טרף בפיה וידע נח כי קלו המים בעל הארץ. עפמ"ש וז"ל
 והו"ד במדבר קדמות ערך קיווי כי אפילו אין בידי ישראל שום תורה ומצוה זוכים לגאולה בשביל הקיווי שהם
 מקוים לגאולה. וז"ש ותבא אליו היונה היא כנסת ישראל לעת ערב בעת שהצרות רבות באות עליהם עד שקרובה
 שמשם לערוב. והנה עלה זית טרף בפיה הכונה שעם על הצרות ההם היא עומדת בתקוה ומצפה למלך המשיח
 הנק' עלה זית ותמיד הוא שגור בפיה, טרף אותיות פט"ר מל' פטירו בשפה, שישלח לה השי"ת משיח בן דוד
 ויגאלנה מגלותה ועי"ז וידע נח, כמו וידע אלקים שהשי"ת שהוא נ"ח לבריותיו וטוב ה' לכל ירחם עליהם ויגאלם
 כי קלו המים מעל הארץ כי משמש במקום אפילו והכונה אפילו כי קלו המים המה התורה והמצוות מעל הארץ ואין
 בידם שום זכות שיגאלם אפ"ה גואל אותם בשכר הקיווי הנזכר" עכ"ל.

ועל פי דבריו, אפשר להוסיף רמז על פי דברינו הכא, ולומר ש"לעת ערב" פירושה, שמכח הקיווי, הגאולה נעשית
 דבר ערב ומתוק על ישראל, ולעת ההוא, הגאולה יהיה על ידי הקיווי נקראת לעת ערב. וע"ע מש"כ הרב בוכבזא
 בספרו ברכה ותהלה על ספר תהלים עה"פ (ט, י-יא) "ויהי ה' משגב לדך וכו', ויבטחו בך יודעי שמך וכו'" לבארו
 ע"פ דברי הילקוט. וע' בספר עדן מקדם (לר' רפאל משה אלבא, מרא דאתרא צ'פרו, פאס ת"ש, אות ק' ערך קיווי
 אות א' עמ' רפ מהדורת בית וגן תשע"א) שהביא דבר זה בשם המדרש תהלים הובא לקמן וכתב ע"ז "ובזה פ' הרב
 מהר"ד בספר צמח דוד ברכת את צמח דוד וקרנו תרום וכו' כי לישועתך קוינו כל היום והרי הוא כמבואר מדבר
 קדמות. ובזה יבא על נכון מה שאמר דוד קוה קוית ה' ויט אלי וישמע שועתי ויעלני מבור שאון מטיט ה' כי
 בשכר שקוה קוית ה' ויעלני מבור שאון הוא עומק הגלות" עכ"ל.

[ט] זוהר חלק ב' רנו, ב "אברהם דאיהו ימינא דאקרי אהבה [רבה דקאמרן, ואיהו נטיל היכלא דאקרי אהבה],
 מיכה ז, כ "חסד לאברהם"

[י] לקוטי תורה חקת, ד"ה ענין חטא מרע"ה, מחברת הקודש שער ראש השנה (תורת האריז"ל מר' נתן שפירא,
 בענין הספר, ע' בנין אריאל [אביבי] עמ' עא.) וע' ניצוצי אור לר' ראובן מרגליות לתקוני זהר לא, א אות ו.

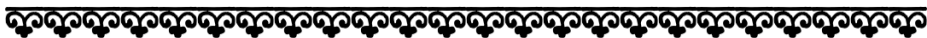
[יא] חיד"א בנצוצי אורות לזהר חלק ג' יד, ב, וע' מהר"ל סופ"ב דנצח ישראל שהחזרה שאנו רואים היום בישראל
 היא רק מטעם הגלות ולא הטעם העצם, דפסקה זוהמתן של ישראל, ולא חזרה. ע"ש.



מדוע לא הוזכר משה רבינו בהגדה של פסח

הרב אברהם מייזעלס

מח"ס מטבע שטבעו חכמים וש"ס, מאנטריאל קאנאדא יצ"ו



ולא רק בהגדה לא נזכר שמו של משה, אלא גם בפרשת הביכורים של ארמי אובד אבי, שכידוע שכל סדר ההגדה מוצאו מפרשת הביכורים ודרשת חז"ל בספרי שם, אף גם בפרשה זו לא נזכר שמו של משה רבינו, וגם בנוסח הרמב"ם על ההגדה אינו מזכיר שמו.

ואף שאינו מזכירו בההגדה חידוש הוא בלשונו שכתב בפ"ז ה' חו"מ ה"ב, ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים וניסים שנעשה לנו על ידי משה רבינו הכל לפי דעתו של בן, הרי שסובר שזהו חלק מן המצות סיפור יצ"מ להזכיר שנעשה ע"י משה רבינו ע"ה.

הגאון רבי מאיר דן פלאצקי זצ"ל דן בזה הקושיא בספרו כלי חמדה בסוף ההקדמה לספר בראשית, ומתמה לפלא שמי שקורא את כל ההגדה על הסדר לא יתוודע לו כלל שמשה רבינו ע"ה ה' לו איזה חלק ביציאת מצרים, וכותב שבהשקפה ראשונה הוא באמת נפלא, ובטח יש בזה ענין עמוק, ואח"כ מיישבו באורך בדבר נכון, ובקיצור הדברים יצא לחלק שבגאולת מצרים היו שתי גאולות, גאולת הגוף וגאולת הנפש, וגאולת הגוף היתה אמנם ע"י משה רבינו שהוציא את

קושיא זו מרומזת במדרש רבה (שה"ש ג' א'), על משכבי בלילות, זה לילה של מצרים, בקשתי את שאהבה נפשי, זה משה, בקשתי ולא מצאתי, דהיינו בהגדה של פסח.

ואף גם נראה שבעל הגדה ה' משמיט במתכוין שמו של משה, שהנה מביא את הפסוקים של יהושע (כ"ד ב-ד) ויאמר יהושע אל כל העם וכו', ומסיים ויעקב ובניו ירדו מצרים, ואינו ממשיך בפסוק ה' הכתוב, וְאֶשְׁלַח אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אֹהֲרֹן וְאֶגֶף אֶת מִצְרָיִם, מזה נראה שנעשה במכוון שלא להזכיר שמו וכל נפלאותיו אשר עשה משה לבני ישראל.

והגם ששמו נזכר כלאחר יד במאמר רבי יוסי הגלילי, במצרים לקו עשר מכות שנאמר אצבע אלקים הוא, ועל הים לקו חמשים מכות, שנאמר וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים, וייראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו.

הנה בגירסאות הישנות של ההגדה, וגם בנוסח של רב סעדי' גאון, ובהגדת בני תימן לא נזכר זה הפסוק כלל, והוספה זו התווספה בסדר רב עמרם גאון, וזה כשלעצמו צריך ביאור השייכות של זה הפסוק עם מנין המכות של אצבע אלקים והיד הגדולה.

בסבלותם וימררו את חייהם, וירא ישראל את היד הגדולה אשר הוציאם ממצרים ונפלאותיו אשר עשה ה' בהם, ולכן לא הי' גם אחד מבנ"י שיוכל לספר לחבירו כל הניסים והנפלאות של יציאת מצרים מה שראה בעצמו בעינו הבדולח, והאיך יכלו לקיים מצות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר הראשונה אחרי שיצאו, ואולם בניו של משה לא הי' עמיהם בשעת השיעבוד והגאולה, ולכן אמר הקב"ה למשה אתה בעצמך היכולת בידך לספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים, ובזה תכוין להוציא כל בני ישראל ידי חובתם במצות סיפור יציאת מצרים, נמצא כי משה רבינו הוא הי' הראשון והיחיד שאמר ההגדה לבניו לקיים המצוה, ולפי זה מובן נכון שהוא לא הי' מספר על עצמו כלום אלא על נפלאות השי"ת בלבד, ולכן נשאר זה הנוסח והדבר לכל הדורות שלא להזכיר שמו.

ובזה הוסיפו לפרש גם על פרשת הביכורים שכל דרשת ההגדה מוצאה ממנה ואינו נזכר שמה שמו של משה רבינו, כי בקריאת הפרשה הוקבעה במטבע שגם משה רבינו בעצמו הי' יכול לאמרו אילו זכה ליכנס לארץ ישראל שזה הי' כל תשוקתו לקיים כל המצות התלויות בארץ, והי' מביא ביכורים הי' אומר זה הפרשה, ע"כ נקבע נוסח שגם הוא בעצמו יכול לומר, והבן.

בס' תולדות יצחק לדוד של הבית יוסף כתב לפרש מילתא בטעמא מפני מה לא נזכר משה רבינו בהגדה, עפי"מ דאיתא במדרש רבה (שמות פ"א אות לב) עה"פ ותאמרו איש

ישראל ממצרים, אולם גאולת הנפש היתה ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, וכיון שכל עיקר ההלל הגדול וסיפור יציאת מצרים שאומרים בליל הסדר בגלות הוא על הגאולה הרוחנית, והוא היתה ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, לכן לא מזכירים שמו של משה רבינו בהגדה, ובפי' הגר"א על הגדה כתב שהלא אומרים, ויוציאנו ה' ממצרים לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו, ובכל דבר שבח ותהלה אין לכלול יצור עם היוצר ברוך הוא, והוסיף וזהו יסוד ושוורש כל היהדות.

הגאון רבי שמואל גריינימאן ז"ל מספר, שפעם באמירת הגדה בליל פסח אצל הגאון בעל חפץ חיים ז"ל, הסב את תשומתלבם של המסובים לשלחנו לעובדא מדוע לא נזכר בכל ההגדה שמו של משה רבינו, למרות שכל הנס של יציאת מצרים נעשה על ידו, וענה ואמר שלמדנו מזה שרצון יראיו יעשה, ומכיון שהיה עניו מכל האדם לכן לא נזכר שמו על הנס, וגם יש שהוסיפו שבעל ההגדה רצה בזה להזכיר מסירת נפש של משה רבינו ע"ה, באמרו מחני נא מספרך, וכאשר כולם ישאלו זה הקשיא ישיבו לו זה התירוצ.

ועוד אחד מן התירוצים המתיישבים על הלב, עפ"י התורה הידועה מכ"ק מרן ר"י מבעלזא זצ"ל על מה שנאמר בפסוק ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים, ולכאורה מדוע לא נזכר כל הפסוק בלשון יחיד, הלא כל ישראל מחויבים במצות סיפור יציאת מצרים, אלא לפי באותו הדור הלא כל ישראל ראו בעיניהם והרגישו

בכל משלה, והתירוץ ע"ז מובא בתרגום יונתן על תיבת אצבע אלקים הוא, שכ' ואמרו איסטגני פרעה לא מן כוח גבורת משה ואהרן היא, אלהן מחא משתלחא מן קדם ה' היא, נמצא אם כן שהגם שהודו כי ידו בכל משלה, מ"מ כיחשו עדיין באמונת צדיק ובנבואת משה רבינו, ולכן לקו עוד. ולכן הוסיף רב עמרם גאון הפסוק של ויאמינו בה' ובמשה עבדו, לידע נאמנה שהכל נתהוה ע"י משה רבינו שליח ה', ואף הקב"ה בעצמו הניח הגדולה של יציאת מצרים למשה רבינו, כמו שאמר הכתוב לך נחה את העם הזה אשר העלית ממצרים, וגם בפסוקים דיהושע, ואשחל את משה ואת אהרן ואגוף את מצרים, וגם כאשר שלח משה מלאכים אל ארץ אדום, אה"כ (במדבר כ' טז) ונצטק על ה' וישמע קולינו וישלח מלאך ויציאנו ממצרים, פירש"י מלאך זה משה, מכאן שהנביאים קרוים מלאכים, ואולם משה רבינו עצמו לא הזכיר שמו רק אמר מלאך.

ובדרך אגב לפלא כי תמנה במספר התיבות שבתורה, תמצא כי תיבות "ויאמר משה משה ויאמר הנני", הם מכוונים במנין ובמשמעות זה לעולמת זה עם התיבות "וישמע קולינו וישלח מלאך ויציאנו", דהיינו במנין התיבות מבראשית ולמפרע שניהם באים כאחד במנין כ"א אלפים שפ"א-שפ"ה, זה כנגד זה, וזהו רמז לפרש"י מלאך זה משה, שהנביאים קרוים מלאכים, ופלא.

ואף גם זאת אען ואומר לבאר גודל גדולתו של משה רבינו הנקרא עבד ה', ויאמינו בה' ובמשה עבדו, והקב"ה בעצמו העיד עליו בכל ביתי נאמן הוא, וקראו עבדי משה, כי הנה

מצרי הצילנו מיד הרועים, משל לאחד שנשכו הערוב והיה רץ ליתן רגליו במים תחילה נתן לנהר וראה תינוק אחד שהוא שוקע במים ושלח ידו והצילו אמר לו התינוק אלולי אתה כבר הייתי מת, אמר לו לא אני הצלתיך אלא הערוב שנשכני וברחתי הימנו הוא הצילך, כך אמרו בנות יתרו למשה ישר כוחך שהצלתנו מיד הרועים, אמר להם משה אותו מצרי שהרגתי הוא הציל אתכם, ולכן אמרו לאביהן איש מצרי כלומר מי גרם לזה שיבוא אצלינו, איש מצרי שהרג, ע"כ.

וביפה תואר ובעץ יוסף שם, שכך היתה דרכו של משה שלא להחזיק טובה לעצמו, כי מאת ה' נהיה הדבר. וזהו בחינת האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, ולכן זכה משה להיות מנהיג ישראל וגואלו, ולכן כי ידע בעל הגדה שכל בחירתו של משה נעשתה בעקבות אי זקיפת הזכות לעצמו, ולכן בחר לכבד את רצונו של משה שלא להחזיק טובתו לעצמו ולנפשו, ולכן לא הזכירו כלל בהגדה של פסח.

והנה לבאר ולפרש במה שנזכר משה רבינו פעם אחת במאמר רבי יוסי הגלילי, ויאמינו בה' ובמשה עבדו, שלכאורה מהו השייכות פסוק זה עם מה שלפניו, שאמר במצרים לקו עשר מכות, שנאמר אצבע אלקים הוא ועל הים לקו חמישים מכות שנאמר וירא ישראל את היד הגדולה.

אך ההמשך הוא כך, כי לכאורה יפלא, אחרי כי הודו החרטומים ואמרו אצבע אלקים הוא, והכל בא מידו של הקב"ה, וא"כ מדוע לקו עוד, הלא זה הי' התכלית שיתברר כי ידו

ובזה מובן קצת למה לא נזכר שמו של משה רבינו ע"ה בהגדה של פסח וסיפור יציאת מצרים ונפלאותיו, להראות גדולתו הגדולה, שהכל מה שעשה הוא רק מה שציווהו הקב"ה ואמר ונעשה רצונו, ולא הי' מחזיק טיבותא לנפשי' כלל, ודבר זה שלא נזכר שמו הן הנה מהיסודות הגדולים בגדולת משה עבד ה'.

וחידוש לשון נמצא בשמ"ק ב"ק דף נ', במעשה דנחניא חופר שיכין, ור"ח בן דוסא אמר כך אמרתי דבר שנצטער בו אותו צדיק לא יכשל בו זרעו, וכ' בשמ"ק, כלומר השמעתי דבר זה לפני הקדוש ברוך הוא והם דבר שנצטער וכו' והסכים הקדוש ברוך הוא לדברי, שכן דרכו של הקדוש ברוך הוא שמסכים לסברת הצדיקים שבדור, ע"כ. וזהו בבחי' שובו אלי ואשיבה אליכם, או השיבנו ה' אליך ונשובה, היחידי סגולה אין להם רצון כלל רק לקיים רצון הבורא, והסכימה דעתו לדעת המקום, דרכו של הקב"ה שמסכים לסברת הצדיקים שבדור, וזה רצון יראיו יעשה ושועתם ישמע ויושיעם, והבן כי עמוק הוא.

ברד"ק יהושע א' א' כ' בכל מקום שנזכר על משה רבינו ע"ה עבד ה' הפירוש הוא כעין ההלכה שאין קנין לעבד בלא רבו, וכל מה שקנה עבד קנה רבו, דהיינו שכל מציאות העבד הוא בשביל רבו ולעצמו אינו כלום, ודבר זה מובא בקובץ הערות בסופו סימן ז' אות ט', ומבאר שזכה הי' משה רבינו ע"ה שכל כוחותיו וחושיו ודעתו הי' כולו קודש לה' לבדו, ולא השתמש בהן לשום צורך אחר רק לה', והוסיף בלשונו הטהור, שהמדה זו נדרשת מכל איש ישראל כדתנן וכל מעשיך יהיו לשם שמים, וזש"כ הרמב"ם כל אדם ראוי להיות צדיק כמשה רבינו ע"ה עכל"ק, והם דברים כדרכונות מבהילים, ומרן רביה"ק מסאטמאר זי"ע בחידו"ת (תשי"ז בהעלותך) מאריך בזה הענין עה"פ בכל ביתי נאמן הוא, וכתב דבכל מקום נכתב הלשון הסכים הקב"ה עמו, ובמקום שמדבר ממשה רבינו כתיב הלשון הסכימה דעתו לדעת המקום, כי היחידי סגולה אין להם רצון כלל רק רצון הבורא ב"ה, וזה הבחינה הי' אצל משה רבינו, בכל ביתי נאמן הוא, שיכוון לדעת ורצון הבורא, ואפילו אם יהיה מפי עצמו אמרן.



שבעת ימי האבלות, המשתה והרגל והמשותף ביניהם

הרב אברהם משה

ישיבת חברון – כנסת ישראל, גבעת מרדכי

שו"ב בבד"ץ מקור חיים, קווינס, ניו יורק



תקנות הינן חקיקות הלכתיות המיועדות
לתיקון ושיפור המצב

וכאקדמות מילין יש לברר את ביאור המושג 'תקנות': 'תקנה' הינה שם כולל לחקיקה הלכתית שנחקקה ע"י חכמי ישראל במהלך הדורות כתוספת לדיני התורה. בספר 'ההלכה – מקורותיה והתפתחותה' מסביר הרב אפרים אורבך שמטרת התקנות שנתקנו ע"י החכמים היא לשפר מצב נתון. שיפור זה מתבטא בשני רבדים, ברובד מצב מעוות הנדרש לתיקון וברובד מצב מתוקן הניתן לשיפור. הרב אורבך מביא סמך לדבריו מדברי התרגום אונקלוס המתרגם את תיבת "ישר" ל"תקן".^[א]

מעתה נראה ברור כי ייעודן של תקנות אלו שתיקן משה רבינו עבור האבל והחתן והכלה הינו לשפר את חייהם, ויש לברר כיצד מתממשת מטרה זו.

מהות תקנת שבעת ימי המשתה והתכלית שמאחוריה

בגמרא (כתובות ז:): מבואר שהנושא את הבתולה עליו לנהוג עמה שבעת ימי שמחה.

כתב הרמב"ם (אבל, א' א'): "מצות עשה להתאבל על הקרובים, שנאמר 'ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה'". ואין אבילות מן התורה אלא ביום ראשון בלבד שהוא יום המיתה ויום הקבורה, אבל שאר השבעה ימים אינו דין תורה, אף על פי שנאמר בתורה 'ייעש לאביו אבל שבעת ימים', ניתנה תורה ונתחדשה הלכה, ומשה רבינו תיקן להם לישראל שבעת ימי אבלות ושבעת ימי המשתה".

כלומר, אע"פ שמצאנו ביוסף שנהג אבלות אחר אביו במשך שבעה ימים, מ"מ לא נצטווה על כך אלא עשה כן מרצונו הטוב. וכשניתנה תורה נצטוו ישראל לנהוג אבלות במשך יום אחד בלבד, ומשה רבינו הוא שתיקן שבעת ימי אבלות ושבעת ימי משתה.

ויש להקשות מדוע הביא הרמב"ם גם את תקנת שבעת ימי המשתה אגב דבריו אודות תקנת שבעת ימי האבלות.^[א]

[א] ועיין ברדב"ז שנראה שכיוון לתרץ קושיא זו, וצריך לתת טעם בדבריו, יעו"ש. וע"ע בס' כלי חמדה (ריש פרשת ויחי) שפלפל בדברי הרמב"ם.

[ב] כע"ז כתב בספר יונונית ויונונות (עמוד ריח), יעו"ש באריכות.

רמד שבעת ימי האבלות, המשתה והרגל והמשותף ביניהם

הרב אברהם משה

וכן מובא בירושלמי (שם, א' א') שמשה תיקן שבעת ימי משתה לנושא אישה, ע"ש. במקרה שחוסר נוכחותם יגרום להפסד בלתי הפיך, עי"ש).

מהנ"ל מתבאר ששבעת ימים אלו מיועדים לפסק זמן שבו אין לבני הזוג להתעסק בשום דבר זולת שמחתם וקירוב דעתם.

בדבריו אודות תקנת שבעת ימי המשתה, מבאר הרב הירש (חורב שם) את תכלית התקנה: "שבחיי יחד אינטימיים יחנכו בני הזוג את ביתם המשותף". וכעין זה מצאתי בספר טיב קידושין (סימן סד): "ותקנו כן שיהא שמח עמה בכדי שתתחזק החיבה ביניהם כל ימי מגוריהם וגדול השלום", עי"ש. והיינו שניתן פסק זמן זה על מנת שיוכלו בני הזוג לשפר את מערכת יחסיהם העתידית.

מהות תקנת שבעת ימי האבלות והתכלית שמאחוריה

הנה מצינו בגמרא (תענית כב.): "רבי ברוקא חוזאה הוה שכיח בשוקא דבי לפט, הוה שכיח אליהו גביה, אמר ליה איכא בהאי שוקא בר עלמא דאתי? אמר ליה לא, וכו'. אדהכי והכי אתו הנך תרי אחי, אמר ליה הנך בני עלמא דאתי גינהו, אזל לגבייהו, אמר להו מאי עובדיכו? אמרו ליה אינשי בדוחי אנן מבדחינן עציבי. אי נמי, כי חזינן בי תרי דאית להו תיגרא בהדייהו טרחינן ועבדינן להו שלמא". (אנשים בדחנים אנחנו ומשמחים את העצובים. בנוסף לכך, כשאנו רואים שניים רבים אנו טורחים להשכין שלום ביניהם).

וכתב הרמב"ם (אישות, י' י"ב): "תיקנו חכמים, שכל הנושא בתולה, יהיה שמח עמה שבעת ימים, אינו עוסק במלאכתו ולא נושא ונותן בשוק, אלא אוכל ושותה ושמח". מלשון "אלא" מדויק שסובר הרמב"ם כי מוטל על הזוג לקחת פסק זמן מחייהם הסדירים והרגילים ולהקדישם אך ורק למשימה זו. וכן מתבאר בדברי הרש"ר הירש (חורב סוף פרק פ"א) בהגדירו ימים אלו: "במשך שבעת ימי המשתה האלה יתייחד החתן עם הכלה כל הזמן ולא יעסוק במלאכתו".

בפוסקים מצינו פירוט הגבלות לחתן במשך שבעת ימי המשתה:

(א) **החיד"א** כותב (שו"ת חיים שאל ח"ב סימן לח, וכן בשוירי ברכה אה"ע סימן סד) שאין ראוי לחתן להתעמק בלימודיו בעיון נמרץ בתוך שבעת ימי המשתה, בכדי שיהיה מצוי לשמוח עם אשתו. וכ"כ בספר חינוך וחסדא (חלק א' דף עד), והובאו להלכה בשו"ת יביע אומר (ח"ד אבן העזר סימן ח'), יעו"ש.

(ב) **בשו"ת** חבל נחלתו (חלק יא סימן כה) אוסר לזוג סטודנטים המתחתנים בסמסטר (תקופת לימודים) לצאת ללימודיהם למרות שזה יגרום להם להפסיד חומר לימודים, מפני שצריכים להתעסק אך ורק בשמחתם (למעט

קובץ אבקת רוכל

ניסן תש"פ

רמה

מדברי הגמרא עולות שתי נקודות: א', בכדי שיוכל האדם להשלים בין הניצים, עליו לשמחם. ב', בכדי שיצליח לשמחם, עליו להיות שמח בעצמו.

נמצאנו למדים כי השמח מסוגל בפתיחותו להשפיע על האחר, ואילו העצב מחמת התכנסותו בעצמו אינו מסוגל לצאת ממצבו כי-אם ע"י אחר.

והנה לעומת רגש השמחה המוליד אצל האדם תחושת רחבות ופתיחות, הרי שרגש הצער והיגון (הנובעים ממחסור) גורם לאדם להתמקד בצערו ולהתכנס בעצמו עד כדי חולשה גופנית ונפשית.^[א]

והנה כאשר מאבד האדם את קרוב משפחתו, רח"ל, עוצמת הצער גדולה בהרבה מצער רגיל, והאבל שקוע כולו ברגש הצער עד כי אין דעתו מיושבת עליו. ואכן ראה בספר הכתב והקבלה (בראשית ג') שכתב שמילת 'אבל' היא מלשון בלבול ומבוכה, שאינו יודע מה עליו לעשות. וראה גם בפירוש הרש"ר הירש עה"ת (בראשית פרק לז) שכתב שמילת אבל והשורשים הקרובים לה "מבטאים כולם ערפול וחוסר בהירות", עיי"ש.

עוד כתב בספר הכתב והקבלה (דברים לד) שמילת אבל היא מלשון 'בל' שמשמעותו

ופירש רש"י: "טרחינן - במילי דבדיחותא בינייהו". והיינו שע"י שהיו עושים ביניהם בדיחות הדעת היו הניצים משלימים. וכ"כ בספר ארחות צדיקים (שער התשיעי): "תועלת בשמחה: כמו בשני האנשים שאמרו עליהם שהיו מבני העולם הבא בשביל שהיו אנשים שמחים, וכשהיו רואים איש עצב - היו משמחים אותו; וכשהיו רואים שנים מתקוטטים זה עם זה - היו אומרים להם מילי דבדיחותא עד שהיו עושים שלום ביניהם, ע"ש.

עוד פירש רש"י: "בדוחי - שמחים ומשמחים בני אדם". מו"ר הגאון הגדול רבי דוד כהן שליט"א (קובץ זכרון יהונתן, עמוד תתת"ו) למד בדברי רש"י יסוד גדול, שהאדם יצליח לשמח אחרים רק במידה והוא עצמו יהיה שמח. וכן מבואר בארחות צדיקים הג"ל שכתב "בשביל שהיו אנשים שמחים". ובאמת כדברים אלו מצאתי באגרת התשובה לרבינו יונה (סעיף י"ד): "וחייבים ישראל לברור אנשים ברורים שיטילו שלום בין איש לאשתו ובין אדם לחברו וכו' ויהיו אותם הברורים אנשים שמחים שיודעים לפייס ולרצות בני אדם", ע"ש. וראה גם בספר חיי משה (אמור אות ד'): "יש לומר טעם למה שאסרה תורה על הכהנים להיטמא למתים הגם שהוא חסד של אמת, כי קבורת מתים מוליד עצבות באדם, ואם יהיו עצבים ימנע מהם לעשות שלום בין אדם לחברו", ע"ש.

[ג] וכע"ז מצינו בספר המידות להר"ן מברסלב (עצבות אות ח'): "על ידי העצבות - האדם נחלש". ובאמת כבר לימדנו זאת החכם מכל האדם בספר משלי שתי פעמים: א', בפרק יז פסוק כב: "ורוח נכאה תיבש גרם", שאדם השרוי במצב רוח שבור גורם לגופו להתייבש ולהיחלש. ב', בפרק יח פסוק יד: "רוח איש יכלכל מחלהו ורוח נכאה מי ישאנה", ומפרש רש"י: "רוח איש - רוח גבר שהוא איש גיבור ואינו נותן דאגה בלבו ומקבל כל הבא עליו בשמחה ובחיבה. יכלכל מחלהו - אין כחו סר מעליו", ומכלל לאו אתה שומע הן.

רמו שבעת ימי האבלות, המשתה והרגל והמשותף ביניהם

הרב אברהם משה

השמחה מנוחה במיני השחוק. ומפני זה חמלה התורה עליה (על אשת יפת תואר) ושמה רשות בידה מכל זה עד שתלאה מן הבכי ומן האבל, וכבר ידעת שהוא בעלה ב'גויותה'". למדנו מדברי הרמב"ם כי אמנם ברוב מקרי הצער המתרגשים ובאים על האדם, חוסנו הטבעי מתגבר עליהם באופן פסיבי, שונה הדבר בצער האבלות אשר מחמת היותו צער כ"כ גדול, עליו לפעול באופן אקטיבי לשכך את צערו, וזאת יעשה ע"י קיום מנהגי האבלות המסייעים לו להתמקד באבלו במקום להדחיק את צערו.

העדר ושליה, (כמו שכתוב במשלי: "ולבו בל עמך", וכן "בל ידעת שפתי דעת"), והיינו כפי שכתבנו לעיל שהצער נובע ממחסור.^[ד]

משה רבינו ראה צורך להדריך את האבל כיצד לווסת את רגשותיו באירוע מכאיב זה. בתקנו את שבעת ימי האבלות, נתן מקום לאבל להביע את צערו וכתוצאה מכך ישכך צערו, שכן במידה ולא יהיה לאבל מקום לבטא את רגשות צערו אלא יכלאן בקרבו ימשך צערו במשך כל ימי חייו, ובכך חייו לא יהיו חיים.^[ה]

ובאמת נראה שהיסוד הנ"ל מופיע בספר קהלת (ג', ד') אשר שם נכתב: "עת לבכות, ועת לשחוק; עת ספוד, ועת רקוד". ובמדרש רבה נדרש: "עת לבכות - בשעת האבל, עת לשחוק - אחר האבל; עת ספוד - בשעת האבל, עת רקוד - אחר האבל". לאור דברינו

וכדברים הללו מצינו שכתב הרמב"ם (מורה נבוכים חלק ג', פרק מא) לגבי התועלת שמותרת מאחורי הנהגת אבלות: "כי לבעלי האבל מנוחה בבכים"^[ו] ועורר אבלם עד שיחלשו כוחותיהם הגופניים מסבול המקרה ההוא הנפשי כשם שלבעלי

[ד] ואביא דבר נפלא שכתב לי רבה של צפת, הגאון רבי שמואל אליהו (ו' אלול תשע"ח): "מילים עם הסימות 'בל', וכגון: אבל, נובל, סובל, יבל (מלשון יבלת), כבל (כבלים), קבל (מלשון מתלונן), משמעותן לשון של צער". דברים אלו מובנים היטב לאור דברי הכתב והקבלה לעיל שכתב שמילת אבל נגזרת מלשון בלבול, והיינו שהסימות 'בל' שמשמעותה ענין של צער, מבטאת ענין בלבול ומבוכה בה שרוי המצטער. עוד הוסיף הרב שלפעמים סיומת זו נותנת משמעות של 'כיליון', וכגון: זבל, חובל (חבלה), טבל (שאינו ראוי לאכילה). ובאמת ענין הכיליון וענין ההעדר ענין אחד הוא, והם הם הדברים שכתב והקבלה שמילת אבל היא מלשון "בל" שמשמעותו העדר.

[ה] מצינו מספר ראיות לכך: א', כשבירך משה רבינו את שבטי ישראל לפני מותו, אמר לשבט הראובני: "יחי ראובן ואל ימת". "יחי ראובן" - בעולם הזה בנחת ושלווה, "ואל ימת" - בעולם הבא, שלא יוזכר לו מעשה בלהה אשר עלול היה לגרום לו למיתה נצחית. ויעיין במלבי"ם שהוכיח מפסוק זה "שרק חיי נחת נקראים חיים". ב', מובא בגמרא (ראש השנה, ט"ז ב'): "אמר רבי כוספדאי אמר רבי יוחנן: שלושה ספרים נפתחים בראש השנה: אחד של רשעים גמורים, ואחד של צדיקים גמורים, ואחד של בינוניים. צדיקים גמורים - נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים, רשעים גמורים - נכתבים ונחתמים לאלתר למיתה ובינוניים - תלויים ועומדים מראש השנה עד יום הכיפורים וכו'". הרמב"ן (בדרשותיו לראש השנה ובשער הגמול), הרשב"א (בחדושי ובתשובותיו ח"א סימן תפ) ועוד ראשונים לומדים שהחיים והמיתה האמורים כאן מכוונים על מאורעות העולם הזה, והיינו כל המאורעות שיבואו על האדם במשך השנה, אם טובים ושלווים הם - "חיים" יקראו, ואם קשים ומצערם הם - "מיתה" יקראו. (וזהו דלא כהבנת התוספות בד"ה נחתמין שלמדו שהדין בראש השנה הוא על ענייני העולם הבא, יעו"ש). ג', מובא בגמרא (נדרים סד:): "תניא, ארבעה חשובים כמת: עני, ומצורע, וסומא, ומי שאין לו בנים", ובאר המהרש"א שמכיוון שהללו סובלים ייסורים קשים מאוד, על כן ניתן לומר ש"חיהם אינם חיים" וכמתים נחשבים.

[ו] ורמזו לדבר חישבתי: 'אבל' עולה בגימטריה למילת 'בוכה' (33).

לקחת פסק זמן משגרת חייו לצורך התבוננות ביסודות הדת, כאשר מתוך התבוננות זו יפיק לקחים אשר ישפרו את חייו הרוחניים העתידיים. ונראה כי בכך דומים מועדי ישראל לשבעת ימי המשתה ושבעת ימי האבלות, אשר אף בהם על האדם לקחת פסק זמן משגרת חייו לצורך שיפור חייו העתידיים, כפי שביארנו לעיל בהרחבה.

והנה כתב הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ג פרק מג): "פסח, ענינו מפורסם, והיותו שבעה ימים, מפני שהקף השבעה ימים הוא הקף בינוני בין היום השמשי והחדש הירחי, וכבר ידעת שלוח ההקף מבוא גדול בענינים הטבעיים, וכן הוא עוד בענינים התוריים, כי התורה תתדמה בטבע תמיד ותשלים הענינים הטבעיים על צד אחד, כי הטבע אינו בעל מחשבה והשתכלות, והתורה שיעור והנהגת השם שחנן השכל לכל בעל שכל". הרמב"ם מלמדנו כי קיימת משמעות לפרק הזמן של שבעת ימי המועד, באשר מחזור זמן זה משריש באדם את הפן המיוחד של אכילת מצה במקום אכילת חמץ (וכן לעניין היציאה מהבית לסוכה).

לאור דבריו נוכל להבין את הטעם לכך שימי המשתה והאבלות עומדים אף הם על שבעה ימים דווקא, מאחר שדווקא בפרק זמן שכזה יוכל האדם להפיק את התועלת

ניתן להסביר את דברי המדרש, כי לאחר שיתמקד האדם בשיכוך צער אבלו, יוכל לשוב בעתיד לשגרת חייו הבריאים והשמחים.

מעתה תובן תקנת שבעת ימי האבלות שתיקן משה רבינו. תקנה זו נועדה לאפשר לאבל לקחת פסק זמן של שבעה ימים שבהם אין לאבל להתעסק בשום דבר זולת אבלו וצערו, על מנת שיוכל לשכך את צערו באופן היעיל ביותר, ובכך יוכל לשוב בעתיד לשגרת חייו הבריאים והשמחים.^[1]

מעתה יובן הטעם שהביא הרמב"ם את תקנת שבעת ימי המשתה אגב דבריו אודות תקנת שבעת ימי האבלות, שכן בא הרמב"ם ללמדנו כי ייעוד תקנת ימי האבלות כיעוד תקנת ימי המשתה, באשר לשניהם ייעוד משותף – שיפור חייהם העתידיים של החתן והכלה ושיפור חייו העתידיים של האבל.

הטעם לתקנות שבעה ימים דווקא

בדומה לתקנות ימי המשתה והאבל אשר נמשכים שבעה ימים, מוצאים אנו כי אף מועדי ישראל נמשכים שבעה ימים, בדומה כי לא בכדי הוא.

והנה הרש"ר הירש (חורב, פרק כב) מבאר כי ייעודם של הרגלים הוא לאפשר לאדם

[1] וכמובן שבנוסף לכך האבלות נועדה לתת כבוד לנפטר (רש"י סוכה כה. ד"ה טירדא). וכמו"כ נועדו ימים אלו כדי שהמתאבלים יפשפשו במעשיהם כמו שנאמר "והחי יתן אל ליבו", וז"ל הרמב"ם (הלכות אבל פרק יג הלכה יב): "כל מי שאינו מתאבל כמו שציוו חכמים הרי זה אכזרי, אלא יפחד וידאג ויפשפש במעשיו ויחזור בתשובה. ואחד מבני החבורה שמת תדאג כל החבורה כולה. כל שלושה ימים הראשונים יראה את עצמו כאילו חרב מונחת על צוארו, ומשלשה ועד שבעה כאילו היא מונחת בקרן זוית, מכאן ואילך כאילו עוברת כנגדו בשוק. כל זה להכין עצמו ויחזור וייעור משנתו, והרי הוא אומר 'הכיתה אותם ולא חלו', מכלל שצריך להקיץ ולחול". ויש להאריך בזה במקו"א.

רמח שבעת ימי האבלות, המשתה והרגל והמשותף ביניהם

הרב אברהם משה

המרבית ממטרת התקנה - שיפור חייהם וחדוות ה' שבעת ימים יקרא באורייתא באופן נעלה. ובכוחו למשוך את לבבותיהם העתידיים.

של בנינו אל לימוד תורה הקדושה להוקירה ולחבבה".

להשלמת הדברים אביא דבר נפלא

שמצאתי בספר אבני שיש (להרב שלמה יעקב שיין) שהביא בשם מרן הגראמ"מ שך זצ"ל: "וכאשר נהוג ברוב חברות הגמרא בישראל המנהג היקר והקדוש לחוג בסיום הגדול שבעת ימים לכבוד הסיום וגם ההתחלה של הש"ס, והוא חיזוק התורה ולומדיה, כי הכבוד והתפארת של שמחה

ונראה כי הטעם שחגגו את סיום הש"ס שבעה ימים דווקא הוא מהטעם שהתבאר בדברי הרמב"ם הנ"ל, שדווקא בפרק זמן זה ימשכו לבבותיהם של הבנים אל לימוד התורה בצורה היעילה ביותר.



בדק הבית





בדק הבית

הארות והערות ומכתבים למערכת



[א]

תשובות חדשות ממרן הגר"ח קניבסקי שליט"א על ליל הסדר
עם הוספות ומראה מקומות מהגאון רבי מתתיהו גבאי שליט"א

קידוש קודם שתחשך

שאלה: להמבו' בשו"ע דאין לקדש קודם שתחשך, כשעבר וקידש אם יצא יד"ח קידוש.

תשובה: יצא.

ובפ"א שאלתי למרן, אם יחזור ויקדש והשיב לא, ובס' בד קודש למרן הגר"ד פוברסקי מועדים עמ' ס"ט, ועמ"ס פסחים ס' ל"א, כתב לתלות בתרי טעמי שכתבו המג"א ס' תע"ב, דאין לעשות קידוש מבעו"י, וכן הט"ז והפרמ"ג שם עי"ש, וכן כתבו הך נפק"מ בס' עולת כהן ליל הסדר ס"ז או"ז ובס' משמרת הפסח ח"א ס' ס"ג או"ב, ועמש"כ בזה בס' כנסת אברהם להגר"א פרבשטיין זצ"ל מועדים סו"ס כ"ג ובס' ירח למועדים להגר"י אולשין פסח ס"ו אות י"ג, ובס' שיח האורים עמ' קי"ב ובס' סידור פסח כהלכתו דיני ד' כוסות פ"ג ס"ו הערה 39, ובס' מקראי קודש [הררי] ליל הסדר פ"ד ס"ג, ובשו"ת אבני דרך חיי"א ס' ס"ח, ומה שהשיב מרן בס' דולה ומשקה עמ' קפ"א ומש"כ בבית מתתיהו ח"ג ס' ל"ח עי"ש, ובס' ברכת מרדכי בין פסח לעצרת ס' י"ז.

ובעיקר הדבר אם יוצא יד"ח קידוש מבעו"י, עי' בחת"ס פסחים צ"ט ע"ב שהוכיח מהסוגיא שיוצא, וכן ס"ל להרשב"ץ בס' יבין שמועה מאמר חמץ אות קל"ב, ועמש"כ בזה בשו"ת משנה הלכות חיי"א ס' שע"ז ובס' משנת יעקב להגר"י רוזנטל זצ"ל פ"ה משבת ה"ג, ובס' עקדת משה ח"ה ס"י ובשו"ת ישיב יצחק חלק מ"ג ס"כ.

בורר מצות שלימות ושבורות

שאלה: אם יש לחוש לבורר בשבת ליל הסדר כשרוצה להוציא מצות שלימות מהשבורות

ללחם משנה.

תשובה: לא חששו.

ובס' אורחות רבינו ח"א עמ' קנ"א אות קצ"ו בשם הקה"י זצ"ל שחושש לבורר כשמחפש מצה שלימה בין המצות ומכין המצות השלימות מבעו"י עי"ש, וכן בס' הליכות שלמה פסח פ"י ס"ו הערה י"א דיש לחוש לבורר עי"ש, ובס' שולחן שלמה ס' שי"ט ס"ק י"א ובס' שמירת שבת כהלכתה הנדמ"ח פ"ג הערה ע"ט עי"ש, ואולם בשו"ת ציץ אליעזר ח"ו ס"א מיקל שהיו מין אחד, וכ"כ בס' איל משולש בורר פ"ג הערה י"ד בשם מרן הגר"נ קרליץ, דמה

שנצרך ללח"מ ל"ה ב' מינין עיי"ש ובס' אשרי האיש או"ח ח"ב פכ"ה אות ל"ט ובס' אורחות שבת פ"ג ס' ל"ו ובס' יום טוב כהלכתו פ"ח ס' ט"ז ובס' מחשבת סופר עמ' רס"ג, ובשו"ת מציון תצא תורה ח"א אות קי"א ובס' שבתותי תשמורו פ"ט ס"ד, ובס' שבות יצחק ח"י עמ' קכ"ד ובס' אוצרות השבת פ"ג ס' ל"ו, ובס' דור המלקטים שבת ח"ה ס' שי"ט ס"ג אות ל"ה סק"ד, ומש"כ הגר"ש דבליצקי זצ"ל בס' מנוחה שלמה הערה ס"ב, ומה שהשיב מרן בס' עם מקדשי שביעי עמ' רט"ז, וכן בקובץ אליבא דהלכתא ס"ב עמ' קכ"ז, דראוי להמנע אם אינו בורר לאלתר עיי"ש, ומש"כ בשו"ת ברכת אלעזר ח"א ס' י"ז ובס' פרדס יצחק בורר ח"ב ס' ע"ו אות כ"ט, ובס' כאיל תערוג מועדים עמ' ע"ז.

חתן שנה ראשונה בקיטל

שאלה: הנוהגים ללבוש קיטל בליל הסדר אם ג"כ חתן שנה ראשונה ילבש.

תשובה: לא.

ועי' מה שהשיב מרן כיו"ב לענין קיטל ביו"כ לחתן שנ"ר, במועדי הגר"ח ח"א תשו' שס"ב, ומה שציינתי בזה, ומש"כ בזה לענין ליל הסדר, בס' שמחה תמימה פ"א ס"ז, ומה שהביא בשם מרן בס' תורת המועדים שונה הלכות ס' תע"ב, ודעת מרן שחתן שנה ראשונה אין לובש קיטל, ומובא גם בהגדש"פ ברכת נתנאל עמ' פ"ט עיי"ש. ועיקר מנהג לבישת קיטל בליל הסדר מובא בט"ז או"ח סימן תע"ב סק"ג משום חירות עיי"ש.

אבל בלבישת קיטל

שאלה: אם אבל תוך י"ב חודש או שלושים יום נוהג ללבוש קיטל, ושותה בהסיבה בליל הסדר.

תשובה: אין אבילות ביו"ט.

ובס' הליכות שלמה (פסח פ"ט הערה 136) שנוהגים ללבוש קיטל אפי' בשנת אבילות עיי"ש, ועי' בט"ז או"ח ס' תע"ב סק"ג ובמשנ"ב שם ס"ק י"ג, וכן השיב מרן בקובץ מה טובו אהליך יעקב [היוצא לאור על ידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א] חלק ח' עמוד קמ"ח בתשובה ליד"נ הגר"י סקוצילס.

קידוש בליל הסדר אי"ז מקום סעודה

שאלה: איך עושה קידוש בליל הסדר, ואח"כ מאריך בסיפור יצ"מ, והא אי"ז קידוש במקום סעודה.

תשובה: הכל סעודה אחת.

ועמש"כ בזה בתוס' פסחים ק"ג ע"ב ובשו"ת גינת ורדים או"ח כלל ג' ס"כ, ובס' שלחן גבוה ס' תע"ג ס"ק כ"ז ובאשל אברהם מבוטשאטש ס' רע"ג ס"ג, ובארוכה בס' אלה הם מועדי להגר"א שלזינגר פסח ס' כ"ו ובס' מעדני אשר פסח עמ' ל"ו ובשו"ת מנחת שלמה ס' י"ח ובס' שמירת שבת כהלכתה פמ"ח הערה קי"ט ובס' קרואי מועד פסח ס"ד ומש"כ בזה הג"ר שריאל רוזנברג בקובץ מוריה ניסן תשע"ח עמ' של"ו.

להכין כרים להסיבה באשתו מדה

קובץ אבקת רוכל

ניסן תש"פ

שאלה: אם מותר לאשה נדה להכין לבעל כרים לישען למצות הסיבה.

תשובה: שלא בפניו.

ובס' פסקי משנה הלכות עמ' ס"ו דשרי אף בפניו דהוי לצורך מצוה ע"ש, וכ"כ בס' נטעי גבריאלי נדה עמ' רפ"ד ע"ש ובס' תפארת הטהרה פי"ג ס' י"ז.

קליות ואגוזים או ממתקים

שאלה: במצוה לתת לילדים בליל הסדר קליות ואגוזים שלא יישנו אם זהו דווקא קליות ואגוזים, או אפשר גם ממתקים.

תשובה: מה שרוצה.

ובספר פרדס יוסף החדש על הגדה של פסח, להגר"ג רבינוביץ שליט"א, אות ע"ט, השיב מרן, אצלנו חילקו אגוזים, ע"ש ובס' חינוך הבנים כהלכתו פעה ס"ה ע"ש, ובספר ענפי משה פסח ס' רכ"ח, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ב דדון, סימן שכ"א, ובהגדש"פ ברכת נתנאל עמ' צ"א שמרן הגר"א"ל שטיינמן זצ"ל לא נהג לחלק אגוזים בליל הסדר ע"ש, ובס' הליכות אמרי סופר ח"ב עמ' פ"ח שחילק אגוזים ע"ש.

לצאת ארבע כוסות בכוס אחד גדול

שאלה: אם אפשר לצאת יד"ח ארבע כוסות בכוס אחד גדול ארבע פעמים.

תשובה: חלילה וחס.

והסתפק בזה הפרמ"ג ס' תע"ט א"א סק"א ע"ש, ובביאור הלכה ס' תע"ב שצידד שיצא ע"ש, ובס' נטעי גבריאלי פסח ח"ב פה"ד ס"ה, ובשו"ת בירורי חיים ח"ו ס' קכ"ה או"ז. ובשו"ת דברי שלום למורי' הגה"ח רבי שלום יצחק מזרחי זצ"ל ח"ד ס' ל"ה מסיק שיוצא, ועמש"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"ח ס' מ"ו, ומה שהשיב מרן בס' תשו' הגר"ח ח"א עמ' תש"מ.

הקיא הארבע כוסות

שאלה: מי שהקיא בליל הסדר הארבע כוסות אם יצא יד"ח או צריך לחזור ולשתות.

תשובה: לא.

וכן השיב מרן במועדי הגר"ח הנדמ"ח ח"א תשו' קי"ח שיצא, ויעו"ש מה שצינתי ע"ז, וכן השיב מרן בס' ויכתוב מרדכי עמ' של"ז ע"ש, ומש"כ בשו"ת מגדל צופים ח"ב ס' י"ט ובס' עטרת שלמה להגר"ש זעפרני או"ח ס"ד ובשו"ת ידות הלוי ח"א או"ח ס' י"ב ע"ש.

רובו ככולו בהסיבה

שאלה: האם יש להקל כששותה ארבע כוסות, להתחיל לשתות הכוס שלא בהסיבה כשעושה כן שלא ישפך ולהמשיך בהסיבה, ואולי יועיל מדין רובו ככולו, ומה"ט לא יהא חשש מצד פגום.

תשובה: לא.

בדק הבית הארות והערות ומכתבים למערכת

ועי' במועדי הגר"ח ח"ב תשו' קע"א, דאם שתה רוב כוס בהסיבה יצא, אף במיעוט שלא בהסיבה עי"ש ומש"כ בס' שערי אושר ח"ב ס' י"ז.

יין לבן או מיץ ענבים

שאלה: מי שיש לו לארבע כוסות או יין לבן או מיץ ענבים אדום מאי עדיף.
תשובה: מיץ ענבים.

ואף דמין נוהג לצאת ארבע כוסות ביין דווקא, כמובא בס' אלא ד' אמות של הלכה מ"מ ס"ל שעדיף מיץ ענבים דהוי כיון, כשהוא בצבע אדום, מיין לבן, וכן הביא בשם מרן כן בס' מנחת איש חג ומועד פמ"ח ס' י"ג עי"ש.

התערב לו כוס מארבע כוסות שלא הוטבל בטבולין

שאלה: התערב לו אחד מארבע כוסות שלא הטביל ביחד עם כוסות שהוטבלו, אם יכול לצאת בהם ד' כוסות.

תשובה: לא.

ובשו"ת לבושי מרדכי יו"ד ס' פ"ב כתב בזה עפי"ד הצ"ח ביצה כ"ד ע"ב שבטל ברוב ול"ה דבר שיש לו מתירין עי"ש, ועמש"כ בזה אם אמרי' בזה ביטול ברוב, ואם צריך להטביל שוב, בשו"ת הר צבי יו"ד ס' צ"ג, ובס' תבואת שמש [שפירא] ס' פ"ז ובשו"ת מורשת משה ס' כ"ו ובשו"ת הלכה למשה [ניימאן] ס' קנ"ו ובשו"ת באר משה ח"א ס' מ"ה ובשו"ת ציץ אליעזר ח"א ס' נ"ח ובשו"ת מהרי"ץ [דושינסקי] ח"א ס' ס"ט, ובס' דרכי תשובה יו"ד ס' ק"כ ס"ק ל"ו ובשו"ת תשורת שי מה"ת ס' ק"ד ובדעת תורה להמהרש"ם יו"ד ס' ק"כ ובשו"ת ברכת ראובן שלמה ח"ט ס' ל"ז ובשו"ת פאת שדך יו"ד ס' מ"א או"ג ובשו"ת שבט הלוי ח"ד ס' צ"ג, ובס' דברות מנחם מוקצה ס"ד ענף ג' ובשו"ת ברית הלוי ח"ב ס' צ"ד, ובס' פסקי הוראה תערובת ס' ק"ב ס"ג ס"ק נ"ז, ובשו"ת ישיב יצחק ח"י"ג ס' ל"א ובס' טבילת כלים להגר"צ כהן פ"ד ס' כ"ד ובס' פתחי תשובות תערובות ס' ק"ב ס"ג, ובשו"ת ויען הכהן ח"ב ס"כ, ובשו"ת מציון תצא תורה תשו' שמ"ו ובס' אשרי האיש יו"ד פ"ט ס' נ"ח ובס' דרכי הלכה תערובת ס' ק"ב עמ' קפ"ח ובס' אהל יעקב טבילת כלים הנדמ"ח ס' קי"ב ובשו"ת בירורי חיים ח"ג ס' כ"ד ובשו"ת אורחותיך למדני ח"ה ס' קכ"ד ובס' מראות יחזקאל ח"א עמ' תנ"א ומה שהשיב מרן בס' שערי ציון ח"ב עמ' ר"ל, ומש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ג ס' ל"ד עי"ש, ובשו"ת אבן פנה ח"א ס' צ"ח, ובשו"ת ואשיבה דברי ח"א ס' ל"ג ובשו"ת משנת יצחק ח"א תערובת ס' כ"ט, ומש"כ הג"ר אמיר ולר בקובץ המאור תשרי חשוון תש"פ עמ' ע"ח ובס' דור המלקטים איסור"ה ס' ק"כ ס"ג ומה שהארכנו בבית מתתיהו ח"ג ס' ל"ד ומש"כ בשו"ת מנחת פרי ח"ו ס' פ"ה או"ג ובשו"ת ברוך אומר יו"ד ס' מ"ט.

והגדת לבנך בבן גדול

שאלה: אם יש מ"ע והגדת לבנך בבן גדול שכבר התחתן, או רק בקטנים.

תשובה: בכולם.

ועי' בס' נטעי גבריאל פסח ח"ב פרק פ"ו ס"ו. וע"ע בשו"ת משנת יוסף ח"י"ג ס' קנ"ב.

מצות סיפור יצ"מ בהל' הפסח

שאלה: אם מקיימים מצות סיפור יצ"מ בלימוד הל' הפסח.

תשובה: לא.

ובס' מקראי קודש פסח ח"ב ס' מ"ב נקט בדעת השו"ע ס' תפ"א ס"ב שיוצא וכ"כ בשו"ת אור לציון ח"ג פט"ו ס"י, ועי' בשו"ת אבני ישפה ח"ו ס' פ"א ובס' אהל יעקב ליל הסדר עמ' ס"ח ועיין מה שכתב בספר גם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה, חלק ט' סימן י"ט, ובספרו ענפי משה פסח ס' רנ"ט, ובס' ימלא פי תהלתך עיונים בתפילה עמ' תנ"ח ובשו"ת בנין שלום מועדים ס"א.

לשקול מצות ביו"ט

שאלה: אם מותר לשקול מצות בליל הסדר לכזית מצוה.

תשובה: אין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד.

ועמש"כ בזה בשו"ת משנת יוסף חי"ג ס' קי"ג ובשו"ת אור לציון ח"ב פכ"ה ס"ה ובס' שולחן שלמה ס' ת"ד ס' ק"ב ובס' יום טוב כהלכתו פ"א ס' ע"ח ובס' עובדין דחול פ"ב ס' ע' ובקובץ זרע יעקב ל"ט עמ' שמ"ה ובשמירת שבת כהלכתה פכ"ט הערה ק"ג, ועי' בפתח הדבור ס' ע"ו ס"ק ט"ו ס' ת"ד ובכה"ח ס' ש"ו ס"ק ס"ג ובשו"ת מנחת דוד ח"ד ס' פ"ב ובשו"ת שרגא המאיר ח"ג ס' ק' אר"ב, ובס' הליכות שלמה פסח פ"ט ס' ט"ז ובס' אשרי האיש ח"ג עמ' שפ"ז ובשו"ת קול אליהו [טופיק] ח"א ס' כ"ט, ובשו"ת מחקרי ארץ ח"ד ס' ע"ט ובשו"ת שמן אפרסמון ח"א ס' י"א אות מ"ח ובס' מקראי קודש [הררי] ליל הסדר פי"ז ס' י"ד ובס' חיכו ממתקים יו"ט ס' תק"ו עמ' שע"ד ובס' אהל יעקב ליל הסדר עמ' י' י"ט, ומש"כ הגר"א זלזניק וצ"ל בס' ישורון כ"ו עמ' תל"ט עי"ש, ובשו"ת קנין תורה ח"ה ס' כ"ב א"ג, ובס' דור המלקטים שבת ח"ב ס' ש"ו ס"ז אות ח', ובס' מנחת איש חג ומועד פמ"ה ס' מ"ט.

לצאת במצה שאמרו עליה סיפור יצ"מ

שאלה: יש שחידש שמצה שיוצאין בה יד"ח יהא ממצה שאומרים עליה ההגדה אם יש להקפיד ע"ז.

תשובה: לא שמענו.

כן חידש הגרי"ז הלוי זצ"ל ומובא בהגדש"פ מבית לוי עי"ש ומש"כ בתשו' והנהגות ח"ו ס' ק"ט אות ה' ובשו"ת משנת יוסף חי"ג ס' קנ"א ובס' מרקחת חיים פסח ס' ל"א, ובספר פרדס יוסף החדש על הגדה של פסח, להגר"ג רבינוביץ שליט"א, עמוד קס"ט, ובספר ימי הפסח עמ' פ"ג ובהגדש"פ פירות השדה עמ' מ"ג.

מצה נאה

שאלה: מ"ט לא מצינו דין מצה נאה, כמו לולב נאה ושופר נאה.

תשובה: כי מצה עיקרה שיהא כשרה וזה נזויה.

כן הקשה הכלי חמדה סוכות ס' קל"ד ועמש"כ בס' חבצלת השרון פסח ובשיעורי רבי גרשון פסחים צ"ט ע"ב תירץ מו"ר מרן הגרי"ג אידלשטיין שהמצוה במצה היא אכילתה וכשהיא נאכלת כבר אינה לענינו עי"ש ובהגדש"פ פונוביו' ח"ב עמ' ח"ב עמ' רע"ד ובס' מנהג ישראל תורה ח"ב עמ' רל"ז ומש"כ ידידי הגר"מ חליוה בקובץ אליבא

דהלכתא גליון פ"ו עמ' קי"ז ובס' ענפי משה פסח ס' קכ"ו, ובשו"ת ודרשת וחקרת ח"ו ס' ע"ג אות ה', ובשו"ת מנחת פרי ח"ו ס' נ' או"ג, ומש"כ בבית מתתיהו ח"ג ס' ל"ז אות ג' עי"ש.

לצאת יד"ח מצה שהונחה תחת המיטה

שאלה: אם אין לו מצה לליל הסדר רק מה שהונח תחת המיטה אם יקח דליל שימורים הוא. **תשובה:** לא.

ובשו"ת משנת יוסף ח"ג ס' מ"ה או"ד הביא שהגר"פ עפשטיין זצ"ל בעל המנחה חריבה התיר משום דליל שימורים עי"ש ובשו"ת אוריין תליתי עמ' קנ"ז ובס' מתורתו של רבי פנחס פסקים והנהגות ח"ב עמ' תי"ד, ומש"כ ע"ד בס' ויגד משה ס"ג אות י', ובס' חשוקי חמד פסחים קי"ב, ובשו"ת וישמע משה ח"ד ס' ק"ד ובס' אמרי יעקב חו"מ ס"י עמ' רט"ו, ובס' הבית בכשרותו עמ' צ"א בשם מרן הגר"נ קרליץ להתיר אף במצה כל שבעה דשומר מצוה לא ידע דבר רע עי"ש, וכ"כ במשני' שם, ומש"כ בזה בשו"ת רבבות אפרים ח"א ס"ח ובס' כרם אליעזר פסח ס"א אות י' עי"ש, וכן השיב מרן בס' הגדש"פ ברכת נתנאל ליד"נ הגר"צ תמיר עמ' ל"ה עי"ש, ומש"כ בס' שמירת הנפש כהלכה עמ' קע"ה, ובשו"ת הלכתא מאורייתא ס' ל"ט אות ג' ובס' חוט שני פסח פי"ז ס"ק כ"ח דלא אמרי' ליל שימורים אלא במה שאמרו עי"ש ובס' דור המלקטים עניני סכנה יו"ד ס' קט"ז ס"ה סק"ב ובס' אהל יעקב מאכלי עכו"ם ס' קט"ז ס' ק"ו.

מצה או לבנו הקטן, או לאורח

שאלה: כשיש לו מצה ליתן או לבנו הקטן שהגיע לחינוך, או לאורח גדול מאי עדיף. **תשובה:** י"א שקודם קטן כי הוא חיוב של אביו.

וכי"ב השיב מרן בס' מועדי הגר"ח ח"א תשו' תקס"ז לענין סוכה עי"ש, ועמש"כ לענין מצה בס' חשוקי חמד סוכה מ"ו ע"ב ר"ה ל"ג ע"ב, ובס' ימי הפסח עמ' פ"ה ומש"כ בתשו' והנהגות ובס' חשוקי חמד ר"ה ל"ג ע"ב ומה שציינתי בזה עוד במועדי הגר"ח שם, ומש"כ בשו"ת מנחת פרי ח"ו ס' נ"ח.

ליתן לגוי לאכול מצות

שאלה: אם מותר ליתן לגוי לאכול מצות בפסח. **תשובה:** לא.

כ"כ הט"ו או"ח סו"ס קס"ו, ועמש"כ בזה ידידי הגר"מ חליוה בגליון אליבא דהלכתא פ"ו עמ' קכ"ה, ובשו"ת בשמים ראש ס' קס"ט ובכף החיים או"ח ס' קס"ז סק"מ ובס' נתיבי המנהגים פסח עמ' רס"א ובספרו מרגניתא טבא עמ' של"ג, ובספר יעבדוך עמים עמ' ע"ח, ומה שכתבתי בשו"ת אבני דרך ח"ג ס' ל"ד ובס' ענפי משה פסח ס' קנ"ט ובשו"ת השואל ח"ב ס' ל"ד ובס' בן ציצית הכסת להגר"ר שמואל כהן ס' י"ב עי"ש.

מצה עם חור ללח"מ

שאלה: מצה שיש חור באמצעיתה, והמצה יצאה כן מהתנור, האם היא נחשבת שלם ללחם משנה.

קובץ אבקת רוכל ניסן תש"פ

תשובה: כן.

ועמש"כ בארוכה בס' לחם איש עמ' רכ"ב.

אנסוהו לאכול מצה בברכת המוציא

שאלה: אנסוהו לאכול מצה אם יברך ברכת המוציא.

תשובה: כן.

ועמש"כ בזה בס' נזר הקודש ערכין עמ' כ"ג ע"ש.

בורר חרוסת ממרור

שאלה: אם יש חשש בורר לנער את החרושת מהמרור כשחל פסח בשבת.

תשובה: לא חששו.

ועמש"כ בזה בס' קצות השלחן ס' קמ"ו סוף סק"נ, ובשו"ת ציץ אליעזר חי"ז ס"א אות ב', ובס' חוט שני שבת ח"ב פכ"ה אות א', ובס' מנחת איש פ"א הערה ר"ד, ובשו"ת ודרשת וחקרת ח"ה או"ח ס' ס"ב ובס' ירושלים במועדיה פסח עמ' קי"ז ובשו"ת מציון תצא תורה ח"א אות ק", ובס' מקראי קודש [הררי] פסח פ"ח הערה נ', ומש"כ הגר"צ פלמן זצ"ל בקובץ אליבא דהלכתא ס"ב עמ' כ"ד, ובס' מחשבת סופר ס' כ"ח אות י"א, ומה שהשיב מרן בס' שאלת רב ח"ב עמ' שי"ג ובקובץ אליבא דהלכתא ס"ב עמ' מ"ח, ומש"כ בס' אהל יעקב ליל הסדר ובס' דור המלקטים שבת ח"ה ס' שי"ט ס"ג, אות ל"א סק"ג ובשו"ת מצות אברך פסח ס' פ"ה ובס' דרכי עונג בורר פכ"ט ס' י"ח.

מים אחרונים ל"ה בסימני הסדר

שאלה: מ"ט לא הזכיר בסדר ההגדה מים אחרונים כאחד מסימני הסדר קודם ברוך.

תשובה: אינו אלא משום סכנה.

כן הקשה בס' לקט יושר הל' פסח עמ' 24, ובתשו' שיח יצחק ס' ר"כ ר"ל כיון שליל שימורים שמור ממזיקין א"צ מים אחרונים משום סכנה ע"ש, ובס' שלמי מועד עמ' ת"א בשם הגרי"ח זוננפלד זצ"ל, ובס' שערי ציון ח"א מועדים עמ' פ"ג הביא ממרן שמים אחרונים כחלק מברכהמ"ז ע"ש, ומה שכתב בזה בספר פרדס יוסף החדש על הגדה של פסח, להגר"ג רבינובין שליט"א, עמוד של"ב, ובספר ברכת מועדיך פסח ס' ל"ז ובספר אהל יעקב ליל הסדר עמ' קכ"ה ומש"כ יד"נ הגר"צ תמיר בס' הגדש"פ ברכת נתנאל עמ' צ"ג ע"ש, ומש"כ בשם מרן בס' שיח הפסח עמ' ל"ב וכן השיב מרן בס' פניני שיח עמ' ס"ד ע"ש, ובס' אשד הנחלים עירובין י"ז ע"ב מה שהשיב מרן יעו"ש.

טבילת כוס של אליהו

שאלה: אם צריך להטביל כוס של אליהו כשאין שותה היין ורק מניח היין בכוס.

תשובה: כן.

ועמש"כ בזה בס' חשוקי חמד ע"ז ע"ה עמ' תקי"ג ובשו"ת מציון תצא תורה תשו' שס"ד, ובשו"ת מנחת אשר ח"ג ס' ס"ד ובס' אהל יעקב ליל הסדר עמ' ק"ל. ובשו"ת אבני דרך חי"א ס' קכ"ב ובשו"ת מרכבות ארגמן ח"ד ס' ל' ובס'

אהל יעקב הנדמ"ח טבילת כלים ס' קל"ה, ובקובץ מוריה ניסן תשע"ח עמ' של"א בשם הגר"ש דביליצקי שבעי טבילה, ומש"כ בס' טבילת כלים כהלכתה פ"ה ס' כ"ד ובס' דור המלקטים איסור"נ ס' ק"כ ס"ה, ובקונ' מים רבים פ"ז ס' י"ב.

חזר בו מאפיקומן תוך כדי דיבור

שאלה: סיים לאכול אפיקומן, ותוכ"ד חזר בו שאי"ז לאפיקומן אם הוא חזרה.

תשובה: לא.

והסתפק בזה הגרש"ז זצ"ל בס' שמירת שבת כהלכתה פס' הערה ל"ד ובס' הליכות שלמה פסח פ"ט ס' נ"ה עי"ש ובס' שיח הלכה ח"ב ס' מ"ו אות ט"ז שצידד הגרש"ז זצ"ל שיכול לחזור בו, ועמש"כ בזה בשו"ת משיב נבונים ח"ו ס' י"ד עי"ש, ובספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ש דיין, חלק ה' סימן ט"ז. ובקובץ מוריה שבט תש"פ, עמוד קמ"ב.

סודה אחר אפיקומן

שאלה: אם מותר לשותות סודה אחר אפיקומן כיון שהוא מוגז, או"ד הוא כמים.

תשובה: כמים.

וראה מכתבו של מרן, בשו"ת דברי משה להגר"מ הלבשרטאם זצ"ל ס' י"ד בענין אחר דסודה כמים עי"ש, וכן השיב מרן כאן דסודה כמים קודם הבדלה, ועמש"כ בזה לענין אפיקומן בס' ענפי משה פסח ס' רנ"ו עי"ש, וכן בס' הליכות אבן ישראל פסח עמ' קצ"ב דשרי סודה אחר אפיקומן וכן הביא בענפי משה שם בשם בעל המשנת יוסף, ועיין עוד בספר גם אני אודך תשובות הגר" יקותיאל ליברמן, סימן ע', ובשו"ת חקי חיים ח"ה ס' ק' אות ב', ומה שהארכנו בספר גם אני אודך מתשובתי חלק ה', סימן ב' לענין סודה אם הוא כמים, עי"ש.

תליית מצת אפיקומן

שאלה: בבאר היטב ס' תע"ז סק"ד נהגו לשבור חתיכה מאפיקומן ולנקוב אותה, ותולין אותה,

וצ"ע הא התולה פתו ה"ז קשה לעניות כמבו' בפסחים קי"א ע"ב.

תשובה: חתיכה לתליה שאני ואינו מזיק.

ובס' שערי ציון ח"א עמ' ע"ו הביא ממרן הא דתולה פתו קשה לעניות זהו בדבר שרוצה לאכול, וחתיכה מאפיקומן שמשאירים כל השנה ואין אוכלו ליכא חשש עי"ש, ובס' עץ השדה הנדמ"ח פ"ל ס"ד ובס' ברכת השם ס"ג ס' ס"א ובס' שמירת הגוף והנפש פ"א ס"ב ובס' מרגניא טבא עמ' שכ"ג ל"דידי הגר"א דבורקס, ובספר פרדס יוסף החדש על הגדה של פסח, להגר"ג רבינוביץ שליט"א, עמוד מ"ב, ובס' לבנימין אמר עמ' קנ"ח בשם מרן שעיקר הקפידא כשתולה בתוך סל, ולא פת בלבד, ועי' בשו"ת שיח יצחק ס"ו קפ"ט ובשו"ת שבט הקהתי ח"ג ס' קכ"ב עי"ש, ובס' ענפי משה עירובין ס' פ"א ובשו"ת אבני דרך ח"ד ס' מ"ו ובשו"ת לב חנון ח"ב ס' י"ט ועי' בס' הגדש"פ ברכת נתנאל עמ' י"ח עי"ש ובשו"ת תשובות ישראל ח"ג ס' ק"ט אות ו'. ובספר גם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה, חלק י"ח, סימן י"ג, ובס' ענפי משה יו"ט ל"ח, ובס' שערי ציון ח"א עמ' נ"ו תירץ מרן על תליית פת אפיקומן, שומר מצוה לא ידע דבר רע וכיון שתקנהו חכמים אין מזיק עי"ש, ואולם ה"ז תליא במה שהארכנו בבית מתתיהו ח"ד

קובץ אבקת רוכל ניסן תש"פ

ס"א אות א' אם רק במצוה שבחובה אמרי' שומר מצוה, ובאות ו' שם אם במנהג אמרי' שומר מצוה ובמצוה דרבנן באות ב' שם, ונדפס בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ג' סימן ז' עי"ש.

ק"ש על המיטה בליל הסדר

שאלה: איך נהגו החזו"א והקה"י בק"ש על המיטה בליל הסדר אם קראו הכל כמו בכל השנה או כמש"כ הרמ"א ס' תפ"א ס"ב, רק פר' שמע, ואיך נוהג מרן. **תשובה:** ככל הלילות.

וכן נקטו שיש לומר ק"ש בס' מקור חיים להחזו"י ס' תפ"א ס"ב וכן בבן איש חי שנה ראשונה פר' צו ס' ל"ח, וכן נהג הגרי"ז הלוי זצ"ל מבריסק כמובא בהגדש"פ מבית לוי עמ' רנ"ח שהיה קורא כל הג' פרשיות עי"ש, ומש"כ בזה בס' שו"ע המקוצר ס' צ"א עיני יצחק ס"ק נ"ב ובס' ברכת איתן ק"ש על המיטה עמ' תק"צ ובס' נטעי גבריאל פסח ח"ב פק"ו ס"ב ובס' זיו הפרשה להגר"א דבורקס עמ' קס"א ובס' שמועת חיים ערבי פסחים ס' פ"ד ובשו"ת מחקרי ארך ח"ו ס' קנ"ה ובשו"ת אבני דרך ח"ב ס' קכ"ג ובס' אגדתא דפסחא להרה"ג רבי חזקיהו דחבש עמ' שמו"ו ובס' ענינו של יום פסח עמ' י"ג ובס' אהלי שם פ"ד פ' מ"ו.

שלום זכר בליל הסדר

שאלה: כשחל בליל הסדר בשבת אם יעשו שלום זכר לנוהגין לעשות בליל שבת. **תשובה:** לא נהוג.

ועמש"כ בזה בספר כרם אליעזר להגאון רבי אליעזר הכהן רבינוביץ שליט"א הנמצא בסוף ספר פרדס יוסף החדש על הגדה של פסח, סימן א' אות י"ח עי"ש, שהסתפק בזה הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, עיין שם, ובספר בנתיבות ההלכה חל"ד עמ' תפ"ד השיב מרן אם לעשות שלום זכר בליל הסדר לא, [כמדומה].

בקבלת תוספת יו"ט דפסח אם שמור המזיקין

שאלה: קיבל יו"ט דפסח ע"י תוספת יו"ט, אם ג"כ שמור מהמזיקין בליל שימורים. **תשובה:** יתכן.

ועמש"כ בזה בס' שמועת חיים ערבי פסחים ס' פ"ה או"ז, ובספר כרם אליעזר להגר"א רבינוביץ שליט"א הנמצא בסוף ספר פרדס יוסף החדש על הגדה של פסח, להגר"ג רבינוביץ שליט"א, סימן ב', ולכאורה הרי זה תליא בגדר תוספת שבת ויו"ט אם הוי רק למלאכה או בעצם, והארכנו בזה בבית מתתיהו ח"א ס' י"ב.

חתן בליל הסדר אם שמור מהמזיקין

שאלה: חתן אם צריך שמירה בליל הסדר, די"ל ששמור מהמזיקין. **תשובה:** לא.

ובס' אמרי חיים עוזר פסחים ק"ט ע"ב הביא ממרן הגרא"ל שטיינמן זצוק"ל שחתן צריך שמירה בליל שימורים ועמש"כ בזה בס' כרם אליעזר פסח ס"א אות י"ט ובס' ענפי משה פסח ס' ר"ס עי"ש, ועי' בס' חוט שני פסח עמ' רי"ג דאין להוסיף דליל שימורים אלא במה שאמרו כוונות, ולא במה שלא נאמר עי"ש, וכן השיב מרן בס' הגש"פ ברכת נתנאל ליד"נ הגר"צ תמיר עמ' ל"ז, דחתן בעי שמירה דליל שימורים, ועיין בספר שפתי איל [שיוצא לאור

על ידי מכון גם אני אודך] עמוד ל"ג בשם מרן הגרא"ל שטיינמן זצוקל, ובשו"ת מרכבות ארגמן ח"א ס"ז הערה ב' וע"ע בשו"ת שערי חיים ח"ג ס' ע' אות נ"ב, ובשו"ת הלכתא מאורייתא ח"ב ס' ל"ט הערה ה'.

יו"ט שני אם שמור ממזיקין

שאלה: אם יום טוב שני דפסח שמור ממזיקין, כמו ים טוב ראשון.
תשובה: לכאור' כן.

ובס' אמרי חיים עוזר פסחים ק"ט ע"ב, הביא ממרן הגרא"ל שטיינמן זצוקל, דיו"ט שני אין שמור ממזיקין עי"ש, ומש"כ בזה בס' כרם אליעזר פסח ס"ב אות ה' עי"ש, ובס' שמועת חיים ערבי פסחים ס' פ"ה או"ז, וכן השיב מרן בהגדש"פ ברכת נתנאל עמ' ל"ז דיו"ט שני שמור ממזיקין עי"ש.

שום ובצל קלוף אם שמור ממזיקין

שאלה: אם יש להקל בליל פסח לאכול שום קלוף שעבר עליו הלילה דמבו' בנדה י"ז ע"א, דאין לאכול אם ג"כ בליל פסח קיל דשמור ממזיקין.
תשובה: אין להקל.

ובשו"ת רבבות אפרים ח"ה ס' תקכ"ג כתב דבליל פסח דמשומר ממזיקין אין חשש של ביצה קלופה, ובס' בנתיבות ההלכה מ"ו עמ' תקע"ט בשם הגר"ש דבליצקי להחמיר בזה עי"ש וכ"כ בשו"ת שבט הקהתי ח"ב ס' רמ"ז או"ב וכן השיב מרן בס' ויכתוב מרדכי עמ' שע"ח, ומש"כ בזה בקונ' שום ובצל ס' כ"ו ובס' דור המלקטים סכנה נדה י"ז, ובשו"ת אפרקסתא דענייא ח"ב יו"ד ס' קמ"ה, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ש סגל, חלק ג' סימן נ"ז, ובשו"ת חקי חיים ח"א ס' ס"ג ובס' אהל יעקב מאכלי עכו"ם ס' קט"ז ס' קמ"א.

אכילת חמץ במוצאי פסח

שאלה: במעשה רב להגר"א מובא שהקפיד לאכול חמץ במוצאי פסח, אם יש להקפיד בזה.
תשובה: טוב.

עי' בס' מעשה רב להגר"א ס' קפ"ה עי"ש, ובס' מועדים וזמנים ח"ח ס' רס"ז, שכן נהג הבית ישראל עי"ש, וכן נהג הגר"נ גשטטר זצ"ל בעל הלהורות נתן, כמובא בהגדש"פ להורות נתן עמ' ס"ג עי"ש, ובס' פסקי תשובות ס' תצ"א ס"א עי"ש, ובס' לקט הלכות להגר"ח סגל ח"א עמ' ש"ה.

כלי פסח כל השנה אם מוקצה

שאלה: כלי פסח כל השנה אם הם מוקצה בשבת כיון שמקפידים עליהם.
תשובה: כן.

ועמש"כ בס' חוט שני שבת ח"ג עמ' פ"ח ובס' שבות יצחק מוקצה פ"א ובס' שמירת שבת כהלכתה פ"כ ס' כ"ב ובס' אורחות שבת ח"ב פ"ט ס' ק"כ ובשו"ת נשמת שבת ח"ג ס' של"ב ובשו"ת אז נדברו ח"ט ס' כ"ד ובס' דברות מנחם מוקצה ס"ס ג', ובשו"ת שאילת שאול או"ח ס' נ"א ובשו"ת אבני דרך ח"י ס' ל"ג ובס' נתיב הקודש מוקצה ס' כ"א אות ה', ומה שהשיב מרן בס' פניני שיח עמ' קכ"ד, ומה שכתב בספר גם אני אודך תשובות מבעל משנת אהרן, על

שבת, סימן כ"ט, ובשור"ת ברוך אומר ח"ב ס' קנ"ג, ובס' דור המלקטים שבת ח"ג ס' ש"ח ס"א אות ט', ובס' אות ברית ס' י"ב ס' י"ט, ובס' הכשרות פ"א ס"ס ס"ח, ובקובץ אור השבת ח"א עמ' י"ז, ובשור"ת מנחת פרי ח"ב ס' כ"ט ובס' שלמי יהונתן ח"ג פ"ד ס' י"ט ובשור"ת מאיר ההלכה ח"ב ס' כ"א.

להטביל כלים במקוה עם פירורי חמץ

שאלה: האם מותר לטבול כלים בתוך מקוה שנפל לתוכו לחם בפסח, או שאסור ליהנות מזה. **תשובה:** מותר אבל טוב לזיהור.

ובשור"ת מציון תצא תורה ח"א תשו' שמ"ה השיב הגר"א נבנצאל במקוה קר מותר עי"ש, ובס' היכל הוראה ח"ג הוראה ל"ג מסיק דשרי להטביל כלים בחוה"מ אף שרואה פתיתים של חמץ במקוה, ושכן הסכים אביו בעל קנה בושם וצ"ל עי"ש, ובקובץ אור תורה אב תשע"א עמ' תתר"ס מובא שהיתר בעל קנה בושם, משום מצוות לאו ליהנות ניתנו עי"ש, ואולם יש לדון ע"פ מה שהארכנו בבית מתתיהו ח"ב ס"א אות א' בשם רבים מהאחרונים, שדין מלה"נ ל"ה אלא במצוה שבחובה, ולא במ"ע דרשות ל"ש מלה"נ בטבילת כלים שאי"ז חובה אלא רשות, וביותר דהא הרמב"ם השמיט במנין המצוות מ"ע דטבילת כלים, וכתב בשור"ת מנחת אשר ח"ג ס' נ"ה שס"ל דטבילת כלים ל"ה מצוה כלל אלא בגדר מתיר לשימוש בכלי עי"ש, א"כ ל"ש כלל מלה"נ בטבילת כלים וצ"ע. ובעיקר טבילת כלים בחוה"מ עי' במועדי הגר"ח הנדמ"ח ח"א תשו' רנ"ו דשרי דהוי צורך המועד.

[ב]

הנהגות ופסקים ממרן הגאון רבי שלום יצחק מזרחי זצוק"ל ע"י נכדו הגאון רבי מתתיהו גבאי שליט"א

הנהגות ופסקים ממרן הגאון רבי שלום יצחק מזרחי זצוק"ל, בעל דברי שלום י"ב חלקים, במלאות חצי יובל לפטירתו כ"ו טבת תשנ"ה, נערך ע"י נכדו הגאון רבי מתתיהו גבאי שליט"א מח"ס "בית מתתיהו ומועדי הגר"ח", [מתוך הספר "גם אני אודך" תשובות הגר"מ גבאי שליט"א חלק ו' כתי"]

תפילה וברכות

(א) כל ימיו נהג להשכים קום לפני עלות השחר כחסידי הראשונים, ומכין עצמו שעה לפני התפילה באמירת תיקון חצות.

(ב) מעולם לא החסיר מלהתפלל תפילת ותיקין.

(ג) היה יוצא מביתו כשהוא עטוף בציצית ומעוטר בתפילין [ועיין במכתבו בשור"ת שו"ת ישכיל עבדי ח"ה ס"ד אם עדיף על מעלת עשרה ראשונים עי"ש, ומה שהארכנו על זה בספר גם אני אודך מתשובת, חלק ד' סימן ב' עיין שם, ומש"כ בשור"ת ירוץ דברו להגר"ר אמיר ולר ח"א ס"א עי"ש].

(ד) נשאל אם יש לעשות הכריכות שבאמצע בעמידה או בישיבה והשיב בעמידה. [כן כתב לי הגרמ"ר שעיו בעל מחקרי ארץ ששאל לו, ושאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי כריכות התפילין באמצע אם מעומד או מיושב, והשיב ע"ז מסתמא לכתחילה ראוי מעומד, ועי' בדעת נוטה תפילין תשו' קע"ה, אם צריך לעמוד כשכורך

הרצועה על האצבע, והשיב יתכן, ויעו"ש בהערות שבשעה"ד יכול להקל בישיבה עי"ש, וכן מבו' במג"א ס' כ"ה ס"ק י"ח, דכריכות הרצועה צריך לעשותן בעמידה, וכתב המחצית השקל שם, דכן הוא ע"פ קבלה עי"ש, ובמשנ"ב ס' כ"ח סק"ו, ובמה שכתב בזה בספר ישראל במעמדם ח"א סימן ג' סעיף י"ד, ובספר דרך ישרה חלק א' פרק ד' סעיף כ"ו בשם הגר"ש דבליצקי זצ"ל].

(ה) טלית גדול היה נוהג בסדר העיטוף כדברי המקובלים שמתעטף בכל גופו ואח"כ מגביה כל הטלית מאחוריו ומתעטף בזה רק בראשו. [כן העיד בנו מו"ח הגאון רבי דוד מזרחי שליט"א בירחון יתד המאיר שבט תשע"ד ס' פ"ד ועי' בשו"ת דברי שלום ח"ה עמ' תי"ז או"ב יעו"ש].

(ו) כל ימיו היה לומד חק לישראל עם טלית ותפילין לאחר התפילה, ואח"כ היה עושה מנוחה נכונה לאביו ואמו וזקנו וזקנתו.

(ז) היה מקפיד להתפלל בבית כנסת קבוע, וגם שם קבע מקום לתפילתו, וכשעבר דירה קבע ביהכנ"ס קבוע ומקום קבוע.

(ח) כל ימי חייו נהג להתפלל כשהוא עטור בתפילין של רש"י ואח"כ תפילין של ר"ת ושוב חזר והניח תפילין של רש"י ור"ת יחד לצאת מידי כל ספק אודות מקום הנחת התפילין וכן מטעם שהכתיבה של התפילין הגדולות הינם בהידור רב, יותר מהקטנות. [ומובא מנהגו זה בשו"ת שערי יושר להגאון רבי אשר חנניה זצ"ל ח"ה ס' י"ב עי"ש].

(ט) בתפילת העמידה היה מאריך יותר מהציבור, ומכיון שעל ידי זה היה מפסיד חזרת הש"ץ היה מחכה למנין הבא לשמוע את חזרת הש"ץ דלפי דברי הקבלה המעלה של החזרה יותר מתפילת הלחש.

(י) היה מקפיד שיתפללו תפילת שמונה עשרה, בעשרה ממש, ולא לצרף לעשרה מי שכבר התפלל, וכמש"כ החי"א [ועי' בשו"ת דברי שלום ח"ו יו"ד עמ' ת"ע או"ב].

(יא) נשאל על כת הדרדעים הכופרים בתורת הזוהר אם מצטרפים למנין, והיה פשוט לו שהם כאפיקורסים ואין להעלותם לחזן ולצרפם למנין. [וכן פשיטא ליה למרן הגר"ח קניבסקי בס' נור החיים עמ' קע"ו שהם כאפיקורסים לכל דיניהם, אולם בשו"ת דברי בניהו חט"ז ס"ב בשם בעל אור לציון זצ"ל שהם מצטרפים למנין, ועי' בשו"ת יפה שעה להג"ר מכלוף אבוחצירא זצ"ל יו"ד סו"ס ע"ד ובשו"ת יפה תאר ס"ה ובשו"ת אדרת תפארת ח"ז עמ' י', ובקובץ המשביר ח"ה עמ' שמ"ח, ומש"כ בשו"ת תשובות ישראל להג"ר ישראל טוייב ח"ד ס' קמ"ג. ועי' בשו"ת שערי חיים ח"ב ס' פ"ד או"ב לענין שחיטת דרדעי אם כשירה, ובס' יין לנסך עמ' ע' לענין יין נסך עי"ש, ובס' בתים לבדים ח"ב עמוד תקמ"ו הביא מבעל השבט הלוי זצ"ל בדרדעי שכתב ס"ת הוי כמין שכתב ס"ת עי"ש].

(יב) היה רגיל לקום לאחר חצות לילה, ולשמחות לא היה הולך בכדי שלא יפריע לו מסדר הנהגתו וגם בשמחות של נכדיו לא נשאר זמן רב והיה מקצר.

(יג) היה נוהר משיחה בטילה כל ימי חייו, וסדר לימודו היה בתענית דיבור.

(יד) מודים דרבנן היה מקפיד לעמוד כדברי הלקט יושר, שכן עשה רבו התרומת הדשן. [ועי' בשו"ת דברי שלום ח"ה עמ' תכ"ג אות י"ט].

(טו) במודים דרבנן בסופו כשהיה אומר ברוך אל ההודאות היה כורע קצת כמבואר בשו"ע או"ח ס' קכ"ז ס"א.

(טז) כל יום סיים ספר תהילים, וגם בדרכו היה אומר תהילים.

(יז) אמר שתהילים יותר קשה לו מלימוד תורה וצריך ישוב הדעת יותר לכוון.

(יח) בנפילת אפים נהג כל ימיו ליפול על פניו כמש"כ השו"ע, ולמבואר בזהר דיש ליוהר דמי שאינו מכוין בכל תיבה ותיבה יכול להזיקו לכן היה מכוון במיוחד בכל תיבה ותיבה, ובתפילת מנחה שהיו גומרים כבר את התפילה היה הולך לביתו, ושם היה נופל על פניו ומכוין בכדי שיוכל לומר במתינות יותר. [ובקובץ מוריה שבט תשע"ח עמ' ר"ז כתב הגר"ש דבליצקי זצ"ל שמנהג ספרד שלא ליפול אי"ז יותר ממאה שנה ע"ש].

(יט) בערוב ימיו היה נוהג להקפיד להתפלל מנחה גדולה דווקא, וכשנשאל ע"ז הביא לשו"ת הרי"ף ס' ש"כ, שאפשר לכתחילה להתפלל מנחה גדולה. [וכן מקפיד מרן הגר"ח קנייבסקי כמובא בס' אלא ד' אמות של הלכה פכ"ז ס"ג ע"ש, ובשו"ת שמחת יהודה ח"א ס"י ובס' עבודת עובדיה ח"א פ"ז ס"ז, ויעו"ש בעמ' שע"ב. ובספר דרך ישרה פרק כ"ז סעיף ה', בשם הגר"ש דבליצקי זצ"ל].

(כ) נוהג היה לפני ברכהמ"ז ללמוד ברייתא קבועה ולומר אח"כ מים אחרונים חובה כמש"כ הבן איש חי. [וראה בס' נוהג כצאן יוסף עמ' י"ז שסיפר הגר"ע מועלם זצ"ל על ימי בחרותו שהיה מסיים סעודתו אחרי כולם כי היה מתנהג בחסידות, והיה קורא כמה תפילות ופיטום הקטורת שתיקן הבא"ח בספרו רפואת הנפש לומר בסעודה ומחמת זה התארך סעודתו ע"ש].

(כא) בערוב ימיו נהג לברך ברכהמ"ז מתוך מחזור של ר"ה, ואמר שעושה כן לזכור הדין. [ומובא מנהגו זה בס' דבר תורה על השלחן להגר"א זכאי סו"פ י"ח ע"ש].

(כב) בברכת מעין שלוש סיים ונודה לך על הארץ, ולא אמר ה' אלוקיני, [ומובא בס' שערי ישועה עמ' ש"ד, שהגה"צ רבי יוסף עדס ביקרו וראה מנהגו זה, ושאלו וא"ל האם אנו מכוונים בכל שם ה' שהוא אדון הכל, וכן באלוקינו שהוא תקיף ובעל היכולת לכן עדיף למעט באזכרות. [ועי' בס' מעשה ניסים עמ' קי"ב דהט"ז והמג"א לא גרסו תיבות אלו, ודלא כהבן איש חי פר' מסעי, ועי' בחדש לאלפים ס' קפ"ח].

(כג) ברכת מעין שלוש היה מוסיף אחר התיבות ארץ חמדה טובה ורחבה ברית ותורה, כמש"כ האו"ז והרוקח, שהרי ברכהמ"ז הוי לעיכובא, ומ"ש מעין שלוש. [כן הביא מו"ח הגאון רבי דוד מזרחי בקובץ יתד המאיר שבט תשע"ד ס' פ"ד, והביא שכן נהג האדר"ת ע"ש].

(כד) היה מקפיד לא לשתות מים ושאר משקין בסעודה עד שיברך על סוכר ברכת שהכל לפטור המשקים [כמש"כ הבא"ח] אף שהמנהג לשתות בסעודה ללא ברכה.

(כה) בברכת הגומל לא היה מברך כשהיה נוסע מת"א לירושלים וחזור באותו היום, מפני שהיום אין סכנות דרכים ולא כל הדרכים מוחזקים בחזקת סכנה כמו שהיה בזמנם. [ועי' בשו"ת דברי שלום ח"ה עמ' תל"ב ס' מ"ד ע"ש].

(כו) כשהיה שותה רביעית כוס משקה ומברך בורא נפשות נזהר לומר לאחריה ברוך שם כבוד מלכותו, מחשש שמא עבר שיעור עיכול, ולאחר שתית המים ובפרט בקיץ. [ועי' בשו"ת דברי שלום ח"ב או"ח ס' מ"ב או"ד].

(כז) כשבירך ברכה היה פונה לבני ביתו שישמעו הברכה ויענו אמן, בכדי שתהא ברכתו מושלמת ע"י אמן.

(כח) העיד על עצמו שמעולם לא הוציא שם שמים מפיו ללא כוונה.

(כט) אם קרא שהתחיל ברכה והרגיש שלא כיון כראוי כשאמר ברוך אתה ה' סיים למדני חוקיך.

(ל) נמנע מלעלות בס"ת שלא היה ברור לו שהוא מהודר בכתיבה ומסופר מובהק מחשש ס"ת פסול, אף שהמיקל יש לו על מה לסמוך כמש"כ המשנ"ב ס' קמ"ג ס"ק י"ג.

(לא) היה מקפיד לאחר נט"י מבית הכסא לא לדבר שום דבר עד שיגב הידים ויברך אשר יצר.

(לב) ק"ש על המטה היה אומר בכוונה גדולה כמונה מעות.

שבת

(לג) בנר שבת נהגו בביתו קודם להדליק ואח"כ לברך. [ועי' בספרי שו"ת דברי שלום ח"ג או"ח ס"ג, שלפי"ד השו"ע מברכין על הנרות ואח"כ מדליקין ובכ"ז שינה בביתו מהמנהג שנהגו, וכן סבר בעל אורל"צ זצ"ל כמובא בס' זכות יצחק להגרי"ח סופר ח"ב ס' נ"ט, וכ"ע בס' קיצוש"ע להג"ר רפאל ברוך טולדנו זצ"ל פרק רמ"ה סכ"ז, ועי' בשו"ת תורה מציין ס' ק"ב ובשו"ת ישמח משה (חדד) ח"א ס"ז, ובספר עטרת אבות מנהגי מרוקו ח"א פרק י"ד סעיף י"ז, ובארוכה בספר להדליק ולברך, ובדברי הגאון רבי יהודה ברכה שליט"א בקובץ ויען שמואל חלק כ' עמוד רנ"ח.]

(לד) מקפיד היה להתפלל מנחה גדולה בערב שבת כדי שיוכל להתכונן לשבת, וסיים כל ההכנות מוקדם כדי להקביל פני מלך כמש"כ הרמב"ם.

(לה) בשבת לא היה מקפל טליתו אפי' שלא כסדר קיפולו הראשון, ובמוצ"ש היה מקפל כרגיל. [ועי' בשו"ת דברי שלום ח"ג ס' פ"ה.]

(לו) באמירת לכה דודי שאומרים ה' אחד ושמו אחד, אמר בלחש השם, ולא אדנות, וכשנשאל על כן אמר שצריך לשים לב מאוד שמזכירים שם ה' ואין להרבות בשם ה' כשלא מכוונים. [והובא מנהגו זה בשו"ת חמדת אברהם ח"ב ס"א עי"ש].

(לז) הקפיד לומר כל עש"ק שיר השירים מתוך מגילה של קלף.

(לח) מקפיד היה להחליף לכבוד שבת גם הציצית והנעליים מיוחדות לכבוד שבת וכמש"כ הכה"ח ס' רס"ב [ועי' בשו"ת רב פעלים ח"ד או"ח ס' י"ג שא"צ לייחד נעליים ומה שהארכנו על זה בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ה' סימן ח', עמוד ע', עיין שם, ומה שכתב הג"ר אמיר ולר שליט"א בקובץ מה טובו אהליך יעקב (בעריכת הגר"ג רבינוביץ שליט"א) חלק ה' עמוד רל"ו עי"ש].

(לט) נוהר שלא לטלטל בשבת ברה"ר, אף שיש עירוב וגם את משקפיו לא טלטל כי אם ע"י אחד מהילדים לחוש לחי"א ה' שבת כלל נ"ו ס"ג. [ועי' בשו"ת דברי שלום ח"ב ס' א', וע"ע לאביו בשו"ת דברי משה ס"ה, ומה שכתבנו בזה בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ד' סימן ג' אות א' עיין שם. ובספר דרך ישרה פרק מ"ט סעיף י"ג בשם מרן הגר"ש דבליצקי זצ"ל].

(מ) היה מקפיד לעשות לחם משנה על פיתות, ואמר שהחלות בדרך כלל חסרות במקצת ובעי
שיהא שלם. [ובספרי מועד הגר"ח ח"ב תשו' שמ"ו השיב ע"ז מרן הגר"ח קנייבסקי לא שמענו, ועי' מה שכתב
על הנהגת רבינו בזה הרה"ג רבי אברהם דברה בקובץ יתד המאיר אייר תשע"ג ס' תרכ"ז עי"ש, וע"ע בשו"ת דברי
אור ח"א ס' י"ד אם בעי לח"מ נאה עי"ש].

(מא) פעם נשאל מה הדין מי ששכח רצה בסעודה שלישית, והשיב שאינו יודע, ושאלו מה
עושה כשהוא שוכח, והשיב מעולם לא שכחתי.

(מב) סעודה שלישית סיים קודם השקיעה לחוש לסוברים שאם סיים במוצש"ק אין מזכיר רצה
כמובא בב"י ס' קפ"ח.

(מג) פעם נשפך יין הבדלה קודם ששתה ומזג שוב ולא בירך בופה"ג. [ועי' בשו"ת דברי שלום יו"ד
בהערות והנהגות ס' י"ג שהוכיח כן עי"ש, ומה שהארכנו ע"ז בבית מתתיהו ח"ג ס' י"ג אות ו', ומש"כ ע"ד רבינו
בשו"ת מנחת פרי ח"ה ס' י"ז עי"ש, ומה שכתבנו בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק א' סימן י"א עמוד פ"א,
ומש"כ ע"ד רבינו זצ"ל בשו"ת משנת יוסף חי"ד ס' ס"ד עי"ש].

(מד) סבר שבן ספרד השומע ברכת הלל מבין אשכנז יענה אמן. [ועי' בשו"ת דברי שלום ח"ה אור"ח
בהערות והנהגות ס' נ"ה, וכ"כ בשו"ת אור לציון ח"ג פ"ג ס"ב, וכן פשיט"ל בשו"ת משנת יוסף חי"ג ס"ח חי"ד ס'
רמ"ט, ועיין מה שהוכחנו כן בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ד' סימן ג', עמוד מ"ח, עיין שם, ובשו"ת חמדת
יוסף ח"ו ס' נ', וע"ע לידידי הגר"א דורי בשו"ת אדרת תפארת ח"ה ס"ט ח"ו ס' כ"ה, ומש"כ יו"ד הגרמ"ש דיין
בקובץ המשיביר ח"ד עמ' שמ"ז עי"ש ובשו"ת בארו של אברהם ח"ד ס' י"א, ובשו"ת מחקרי ארץ ח"ז ס' י"ז ובשו"ת
השואל ח"ב ס"כ].

(מה) בר"ח הקפיד לשמוע ברכת ההלל מהש"ץ לצאת יד"ח הפוסקים שבציבור צריך לברך.

מועדים

(מו) כשכיבדוהו בביהכנ"ס לברך ספיה"ע קודם ברכת הקהל היה משתמט, בכדי שיוכל לספור
עם הציבור יחד ופעם אחת מיהר באלוקי נצור בכדי שיגיע לספיה"ע עם הציבור ולפני שפסע
ג' פסיעותיו לאחוריו בירך על ספיה"ע שברוב עם עדיף.

(מז) בספירת העומר היה נוהג לומר כל הנוסחאות של הספרדים ושל האשכנזים.

(מח) עורר במנהג נוסח לשם יחוד בספיע"ה שיש לחוש לבל תוסיף כשאומר לקיים מ"ע
כמש"כ בתורה. [ועי' מה שכתב לתרץ הערת רבינו בשו"ת משנת יוסף חי"ג ס' קס"א, ומה שהארכנו ע"ז בבית
מתתיהו ח"ב ס"כ, ועי' בס' הליכות אמרי סופר ח"ב עמ' קי"א ובס' תספרו חמישים יום פ"ט ס"ה, ומה שצינתי
במועדי הגר"ח הנדמ"ח ח"א תשו' ק"נ עי"ש].

(מט) היה מחמיר על עצמו כר"ת וגם בתעניות דרבנן החמיר שלא לאכול עד זמן ר"ת ואף
שרבים היו נוהגים להקל אף ביוה"כ לאכול מיד לאחר צאת הכוכבים. [וראה בס' נוהג כצאן יוסף
מנהגי פורת יוסף עמ' קע"ז, שמנהג הישיבה דלא כר"ת בתעניות ומועדים עי"ש].

(נ) היה נוהג לקרוא שמו"ת גם פרשיות של כל חג וחג כמש"כ התה"ד. [ועי' בבית יוסף ס' רפ"ה
ובשו"ת דברי שלום ח"ה הערות עמ' תל"ב ס' מ"ד].

(נא) סבר שאפשר לברך ברכת אילנות אף בשבת. [ודלא כהכח"ח ס' רכ"ו ס"ד ע"ש ומה שצינתי בזה במועדי הגר"ח הנדמ"ח ח"א תשו' ב' ובס' שפתי אייל עמ' כ"ט ומה שכתב בספר גם אני אודך תשובות הגר"ח שגל, חלק ג' סימן מ"ח, ובספר דרך ישרה פרק ו' סעיף כ"ט בשם הגר"ש דבליצקי זצ"ל, ובס' דברי שמואל מועדים ס' ל"ב].

(נב) סבר שא"צ להקפיד על בדיקת הספרים מחמץ. [ודלא כהחזו"א או"ח ס' קט"ז ס"ק י"ח. ומה שצינתי בזה במועדי הגר"ח הנדמ"ח ח"א תשו' נ"ח, ועיין עוד מה שכתב על זה בספר גם אני אודך תשובות הגר"ח שגל, חלק ג' סימן נ"ב, ובשו"ת ברכת אלעזר ח"א ס"כ ובשו"ת מאיר ההלכה ח"ב ס"מ ובשו"ת קול אליהו [טופיק] ח"א ס' י"ט, ובהגדש"פ מחשבת בצלאל עמ' ר"ט שהגר"ש דבליצקי זצ"ל אין בודק הספרים מחמץ ע"ש].

(נג) העיד שמנהג ירושלים לומר מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, ולכן הנהגים כן אין למחות בידם [ועי' בשו"ת דברי שלום ח"ה או"ח הערות והנהגות ס' נ"ט, ובס' נוהג כצאן יוסף מנהגי פורת יוסף עמ' קכ"ט מה שהביא בזה, ומש"כ ע"ד רבינו זצ"ל בס' האמת תורת ברכה עמ' ר"ז ע"ש].

(נד) בליל הסדר היה רגיל לאכול כזית ממצות מכונה ומצות יד, והחמיר בשיעור הכזית כפי כל השיטות המחמירות באכילת המצה.

(נה) נהג לאכול אורז בפסח וקודם ימי הפסח היה בודק בעצמו את האורז, ובזמן הבדיקה לא היה פוסק פיו מלמלל בד"ת. [ועיין עוד בשו"ת המאיר לארץ ח"ב סימן ד']

(נו) בשלושת החגים נהג לקרוא שלושת המגילות מתוך מגילה של קלף עשירה ומהודרת, שהזמין מסופר מומחה שיכתוב עבורו, ומאחר והקריאה בביהכנ"ס נעדרה היה קורא המגילות בביתו כמבו' באבודרהם, שנהגו לקרוא ברגלים, עפמש"כ במס' סופרים וברמ"א או"ח ס' ת"צ.

(נז) אחר תפילת מנחה נהג לומר שיר של יום כמש"כ החקרי לב ח"א או"ח ס' נ', ואף שאי"ז מנהג העולם החמיר על עצמו.

(נח) הקפיד לומר את הסליחות בחודש אלול באשמורת הבוקר ולסיימו קודם עמוד השחר ואפי' שלא היה ציבור שאומר ביחד וכפי המנהג הקדום שהיה נהוג לומר סליחות קודם האשמורת כמש"כ הטור ס' תקפ"א, וגם מה שאומרים בלשון ארמית היה אומר ביחידות. [ועיין בשו"ת דברי שלום ח"ה עמוד תמ"ג, ובמה שכתב בדעת רבינו זצ"ל בספר צלותא דשמואל להגאון רבי שמואל כהן שליט"א עמוד תק"צ]

(נט) בסוכות היה מקפיד לא לצאת מהסוכה כל השבעת ימים, כי אם לבית הכנסת. [ועי' מה שצינתי בזה במועדי הגר"ח הנדמ"ח ח"א תשו' ת"ק, וכן בס' אלא ד' אמות של הלכה פס' ס"ח שמרן הגר"ח קנייבסקי מקפיד לא לצאת, וכן בס' הליכות אמרי סופר פס' ס"ח ע"ש].

(ס) היה מקפיד לשלם את מחיר של ארבעת מינין המהודרים כפי אשר יושת המוכר עליו וע"פ דברי האר"י שלא להוריד מהמחיר.

(סא) לא מחה בנשים ספרדיות שביקשו לו הלולב לברך נתן להם לברך. [ועי' בשו"ת דברי שלום ח"ה עמ' תנ"א, באשה שרוצה להכניס עצמה בחיוב לולב יכולה לברך ע"ש, וכן סבר בעל אור לציון זצ"ל דאין למחות בנשים המברכות, כמובא בס' מאמר יעקב להגרי"ח סופר ס' כ"ב ע"ש, וכ"כ בשו"ת תורה מציון להגר"ר ציון

קובץ אבקת רוכל ניסן תש"פ

לוי זצ"ל ס' רי"ז עי"ש ומש"כ בשו"ת יפה שעה אחת ח"א ס' כ"ב ובס' עטרת אבות מנהגי מרוקו ח"ב פי"ח ס' כ"ז עי"ש.]

(סב) בפורים אמר ליהודים הייתה אורה זו תורה ואין לעשות ביטול תורה ביום זה.
(סג) כשהיה גר בת"א היה מקיים פורים יומיים לצאת מידי ספק שמא יפו מוקפת חומה.
(סד) סבר שאין למחות בנזהגים לברך ברכת חתנים אפילו שלא בבית החתן. [ועי' בשו"ת דברי שלום יו"ד עמ' תע"ב, ומש"כ בזה בס' נוהג כצאן יוסף עמ' קכ"ו, ובספר בנין שמואל להגאון רבי שמואל כהן שליט"א אבן העזר עמוד שנה, ובשו"ת וישב הים ח"ב סימן כ"א, ובשו"ת אורחותיך למדני ח"ד סימן קל"ח].
(סה) פעם הוזמן לסידור קידושין ולבסוף נתן הכיבוד לרב אחר, ושמו שמחה גדולה שלא סידר קידושין, ואמר שיש לחוש שהברכות מוטלות על החתן דווקא א"כ הוי ברכה לבטלה, [כן העיד הגרמ"ר שעיו בעל המחקרי ארץ במכתבו אלי].

(סו) כשהיה מברך לנשים היה נזהר מאוד שלא תגע ידו בראשן אפילו שהיה כיסוי לראשן, וכן נהג גם כשהיה מברך לבנותיו ונכדותיו. [ועיין בספר עוד יוסף חי להבן איש חי זצ"ל פרשת שופטים הלכה כ"ב להקל לאשה לנשק ידי חכם, ע"ש, ובשו"ת ברכת יהודה חלק ו' אבן העזר סימן ט' אות ג' ובספר בנין שמואל להגאון רבי שמואל כהן שליט"א אבן העזר עמוד קכ"ג]

(סז) הקפיד מאוד בכבוד הספרים אם מבחין בספר שהיה מונח בצורה הפוכה נחשב בעינו כזילזול בספר. [ועיין בספר אהל יעקב ליד"ג הגר"י סקוצ'ילס כבוד ספרים פ"ב ס"א מה שהביא בזה עי"ש].
(סח) נשאל אם יש לדחות ברית ביום שבת ליום ראשון כשיש חשש מחילולי שבת ע"י המזומנים, והשיב ודאי שאין לדחות. [כן הבאנו משמו בבית מתתיהו ח"ב ס' כ"ח, ויעו"ש כל השיטות בזה, ועיין מה שהבאנו עוד בזה בשם בעל אור לציון זצ"ל בספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ה' סימן י"ח, סעיף כ"ג, עיין שם, ומש"כ בשו"ת אור ישראל [שוורץ] ח"א ס' י"ח אות י"ח עי"ש].

[ג]

קושיא בדברי ההגהות מיימוניות בהל' חול המועד הבה"ח מנשה ראזק נ"י, ישיבה ד'ספרינג וואלי

(א) איתא בגמ' חגיגה (דף יח.), תנו רבנן את חג המצות תשמור שבעת ימים (שמות כג, טו), לימד על חולו של מועד שאסור בעשיית מלאכה דברי רבי יאשיה וכו', ע"ש.

ודייקו התוס' וז"ל, לכאורה משמע דמלאכה דמיתסרא ביה, מדאורייתא, דמפיק ליה מפסוק. ע"כ. והביאו מרבינו תם שהקשה, דא"כ דבר האבד וכמה מלאכות דשרינן התם היכי משתרו, וכי היכן מצינו איסור דאורייתא מקצתו אסור ומקצתו מותר, ועוד וכו', ומסיק דאיסור מלאכה בחול המועד מדרבנן. ע"ש.

ויש מהראשונים שחלקו על דברי ר"ת, ועי' במה שכתב הרמב"ן (מסכת מועד קטן בא"ד ע"ד אני צריך להתיר), ושו"ת הרשב"א (ח"ז סי' רד), שכתבו שאיסור מלאכה בחול המועד הוא מדאורייתא, ע"ש. וע"ע במה שביאר הרב המגיד בהל' יום טוב (פ"ז ה"א), בדברי הרמב"ן והרשב"א, ע"ש. וצריכים לבאר איך יתרצו קושיית ר"ת, שלא מצינו איסור תורה שמקצתו אסור ומקצתו מותר.

(ב) והנה כתבו התוס' במסכת יומא (דף עז. ד"ה דתנן בא"ד) וז"ל, ופי' ר"ת דכל העינויים דיוה"כ ליתנהו אלא מדרבנן וקראי אסמכתא בעלמא, לבר מאכילה ושתייה, דהאמר לקמן (עז:), ואם היה מלוכלך בטיט ובצואה, רוחץ כדרכו ואינו חושש וכו', ואי הוה דאורייתא היה אסור בכל ענין, אלא מדרבנן. ע"כ. ומשמע דלשיטתיה אזיל, שאין איסור דאורייתא שמקצתו אסור ומקצתו מותר, ולכן אי אמרינן שכל העינויים של יוה"כ הויין מדאורייתא, אין להתיר למי שמלוכלך בטיט.

אבל כתב הרמב"ם בספר המצות (מ"ע קסד), וז"ל, שצונו להתענות בעשירי מתשרי והוא אמרו יתעלה (פ' אחרי מות טז), תענו את נפשותיכם, ובא הפירוש בספרא (פ' אחרי מות פ"ז), תענו את נפשותיכם ענוי שהוא אבוד נפש, ואי זה זה אכילה ושתייה וכו', ולשון ספרא (אח"מ פ"ח אמור פ"ד), מניין שיום הכפורים אסור ברחיצה ובסיכה ובתשמיש המטה, תלמוד לומר שבת שבתון שבות, כלומר השביתה מאלו כולם עד שיגיע הענוי. ע"כ. ומבואר שהרמב"ם חולק על ר"ת ורחיצה אסורה מדאורייתא, וכן שמעתי בשיעור מפי מורי הרה"ג שמואל אבא אולשין שליט"א ראש ישיבת עץ חיים הילסייד, שהרמב"ם חולק על דברי ר"ת הנ"ל, שרחיצה גם אסור מדאורייתא. ונמצא שלא חשש הרמב"ם למה שכתב ר"ת שאין איסור דאורייתא שמקצתו אסור ומקצתו מותר.

(ג) וע"פ זה יש לפרש שיטת הרמב"ן והרשב"א, דסבירא להו כשיטת הרמב"ם שמצינו איסור תורה שמקצתו אסור ומקצתו מותר.

(ד) פסק הרמב"ם (הל' יו"ט פ"ז ה"א), בענין איסור מלאכה בחוש"מ כשיטת ר"ת, וז"ל, העושה בו מלאכה מכין אותו מכת מרדות מפני שאיסורו מדברי סופרים. ע"כ. והביא ההגהות מיימוניות (אות ב) קושיית ר"ת שלא מצינו איסור תורה שמקצתו אסור ומקצתו מותר. ע"כ. אבל קשה, דהא זהו שיטת ר"ת שחולק עליו הרמב"ם וכמו שביארנו לעיל בענין עינויי יוה"כ, ולמה הביאו ההגהות מיימוניות לפרש דברי רבינו, הא לא סבירא ליה הכי. וצ"ע.